

Andreas Bsteh – Seyed A. Mirdamadi (Hrsg.)

Hermeneutik.
Thema der
4. Iranisch-Österreichischen Konferenz

A. Vaezi – K.-H. Peschke –
I. Gabriel – M. Karrer –
A. R. Rahbar – G. Luf –
S. M. R. Beheshti – A. Manoochehri –
A. Th. Khoury – Gh. A. Khoshroo –
H. Schneider – R. Potz

Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge

St. Gabriel vom 27. bis 30. Mai 2008

VERLAG ST. GABRIEL, MÖDLING

Vorbereitung, Veranstaltung und Veröffentlichung
der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz wurden maßgeblich durch das
Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien gefördert

Inhaltsverzeichnis

Vorwort, <i>Andreas Bsteh</i>	5
--	---

Grußworte

<i>Altpräsident Dr. Seyed Mohammad Khatami</i>	7
<i>Bundesministerin für Wissenschaft und Forschung Dr. Beatrix Karl</i>	9

Die Plenarsitzungen

Hermeneutische Erfordernisse heiliger Texte, <i>Ahmad Vaezi</i>	11
Anfragen und Gesprächsbeiträge	22

Hermeneutik im Spannungsfeld von positiver Offenbarung und Naturrecht, <i>Karl-Heinz Peschke – Ingeborg Gabriel</i>	27
Anfragen und Gesprächsbeiträge	46

Jesus, der Ausleger Gottes. Grundlagen christlicher Hermeneutik, <i>Martin Karrer</i>	53
Anfragen und Gesprächsbeiträge	73

Anfragen und Gesprächsbeiträge zu den Referaten und Diskussionen des ersten Konferenztages	78
---	----

Mullā Ṣadrā's Hermeneutik des Erhabenen Qur'āns, <i>Ali Reza Rahbar</i>	91
--	----

Dimensionen der Hermeneutik. Zum schöpferischen Element des Verstehens, <i>Gerhard Luf</i>	103
Anfragen und Gesprächsbeiträge	113

Hermeneutik und religiöse Kunst, <i>Seyed Mohammad Reza Beheshti</i>	121
Anfragen und Gesprächsbeiträge	125

Hermeneutik und die Ethik des Dialoges der Kulturen, <i>Abbas Manoochehri</i>	135
Anfragen und Gesprächsbeiträge	152
Ursprünge der Religionen und geschichtliche Entfaltung, <i>Adel Theodor Khoury</i>	157
Anfragen und Gesprächsbeiträge	167
Säkularismus und Demokratie im kulturellen Kontext muslimischer Gesellschaften, <i>Gholam Ali Khoshroo</i>	175
Anfragen und Gesprächsbeiträge	179
Demokratie als hermeneutisches Problem im christlich-muslimischen Dialog, <i>Heinrich Schneider</i>	189
Anfragen und Gesprächsbeiträge	224
Das hermeneutische Problem im Recht der christlichen Kirchen, <i>Richard Potz</i>	235
Anfragen und Gesprächsbeiträge	244
Konferenzteilnehmer	262

Register

Namenregister	264
Quellenregister	271
Begriffe der islamischen Tradition	275

Vorwort

Aufrichtig haben wir von Anfang an in unserem interdisziplinären iranisch-österreichischen Dialogvorhaben gesucht, was dem Frieden dient. Es war uns klar, dass es dabei in unserer Welt nicht nur um Sicherheit und Stabilität gehen kann, sondern vor allem um ein neues Verständnis von Gerechtigkeit – in den internationalen wie in den interreligiösen Beziehungen. Aus islamischer und christlicher Sicht setzten wir uns damit im Lichte von Theologie, Rechtswissenschaft, Politik- und Wirtschaftswissenschaft in unserer ersten Dialogkonferenz, Tehran 1996, auseinander, um uns in der Folge den Grundfragen einer gerechten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu stellen. So rückten bei unserer zweiten Begegnung 1999 in Wien die Themen Werte – Rechte – Pflichten in den Mittelpunkt unserer Diskussion. Unausweichlich schien es schließlich in diesem ersten Durchgang notwendig zu sein, bei unserer dritten Dialogkonferenz, Tehran 2003, den Bedrohungen von Friede und Gerechtigkeit in der heutigen Welt nachzugehen und sie zu analysieren.

Dabei brach mitten in den engagiert geführten Diskussionen die Frage nach der Hermeneutik auf und der Wunsch, sie zum Thema des nächsten Symposiums zu machen. Die Dokumentation dieser vierten Konferenz in Folge, die im Jahr 2008 in St. Gabriel stattfand, liegt nun vor und kann mit den darin abgehaltenen Referaten und Diskussionen einer interessierten Öffentlichkeit in den beiden Konferenzsprachen Deutsch und Farsi wieder zugänglich gemacht werden.

Von iranischer Seite war bei dieser Konferenz das „International Institute of Dialogue among Cultures & Civilisations“ unser Gesprächspartner. Es ist für uns eine besondere Freude, dass Herr Altpäsident Dr. Seyed Mohammad Khatami die Eröffnung der Konferenz und Frau Bundesministerin Dr. Beatrix Karl von österreichischer Seite die vorliegende Veröffentlichung der Konferenz durch ihre persönlichen Grußworte ausgezeichnet haben. In diesen Dank dürfen wir das österreichische Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung für die neuerlich gewährte Unterstützung eingeschlossen wissen, die die Durchführung dieser internationalen christlich-islamischen Dialogkonferenz ermöglicht hat. Im Besonderen sagen wir Frau Ministerialrätin Dr. Anneliese Stoklaska Dank für ihr Verständnis, mit dem sie diesem wissenschaftlichen Kooperationsvorhaben in jeder Phase seiner

komplexen Planung und Durchführung begegnete, und für die persönliche Teilnahme an der Eröffnung der Konferenz herzlich danken.

In freundschaftlicher Weise und dankbar für unzählige Hilfestellungen im Interesse dieses iranisch-österreichischen Dialogvorhabens wissen wir uns seit jeher Herrn Dr. Nosratollah Rastegar, dem ehem. wissenschaftlichen Mitarbeiter des Instituts für Iranistik der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, verbunden. Er hat auch, unterstützt von Frau Mag. Sonnberger, die Diskussionsbeiträge der iranischen Gesprächsteilnehmer aus dem Farsi ins Deutsche übersetzt. Gebührende Erwähnung sollen an dieser Stelle auch die beiden durch viele Jahre bewährten Konferenzdolmetsche Dr. Hadi Resasade, Hamburg, und Dr. A. H. K. Mokri, Tehran, finden, wobei Herrn Dr. Resasade das zusätzliche Verdienst der Übersetzung der österreichischen Referate und Diskussionsbeiträge für die Farsiausgabe der Konferenzdokumentation zukommt. Schließlich ist es uns ein aufrichtiges Bedürfnis, an dieser Stelle den beiden Mitarbeiterinnen unseres Instituts Frau Petra Gerl und Frau Mag. Brigitte Sonnberger für ihren kompetenten und oftmals außergewöhnlichen Einsatz ein aufrichtiges Wort des Dankes zu sagen.

Besorgt von Prof. Dr. Adel Th. Khoury wird auch von dieser Konferenzdokumentation in Jounieh, Libanon, eine arabischsprachige Ausgabe erscheinen. Eine willkommene Gelegenheit, an dieser Stelle darauf hinweisen zu dürfen und auf unsere fortgesetzte Zusammenarbeit, der einschlägigen Initiativen unseres Institutes seit vielen Jahren Wesentliches verdanken.

Herr Dr. Seyed Abdolmajid Mirdamadi war in all diesen Jahren und ihren vielfältigen Entwicklungen an maßgeblicher Stelle ein verlässlicher und umsichtiger Partner. Das Wissen um die gemeinsame Verantwortung in der Welt von heute und für die kommenden Generationen hat uns bei den vielen Beratungen und erforderlichen Entscheidungen geleitet.

Andreas Bsteh SVD,
Religionstheologisches Institut St. Gabriel

Im April 2010

Grußworte

Grußwort des vorm. Präsidenten der Islamischen Republik Iran
Dr. Seyed Mohammad Khatami
anlässlich der Eröffnung der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz

Sehr geehrte Damen und Herrn!
Hochverehrter Herr Vorsitzender!

Zu meinem großen Bedauern war es mir nicht möglich, die notwendige Zeit zu finden, um an diesem Dialog und Gedankenaustausch, der in Anwesenheit von gläubigen Theologen, Experten und Vertretern der zwei großen abrahamischen Religionen, von Islam und Christentum, stattfindet, persönlich teilzunehmen. Bin ich doch überzeugt, dass solche Zusammenkünfte zwischen Gelehrten und Denkern zu einem anregenden Austausch von Erfahrungen führen, was wiederum zu einer wertvollen Quelle der religiösen Erkenntnis für alle Forscher und Interessierten werden kann.

Hermeneutik ist das Thema dieses interreligiösen Dialoges, ein Thema, dem sich in unserer Zeit niemand entziehen kann. Die Interpretation des Wortes Gottes, des ehrwürdigen Korans, geht auf die Anfänge des Islams zurück. Die Notwendigkeit, die göttliche Offenbarung genau und tiefgründig zu verstehen und sie in ihrem wahren Sinn zu erfassen, veranlasste die islamischen Autoritäten, die Gelehrten und Kommentatoren, das Studium des Heiligen Buches im Rahmen einer eigenen Wissenschaft, die zu den wichtigsten Disziplinen der islamischen Wissenschaften und Erkenntnisschulen zählt, voranzutreiben. Wie die Geschichte des islamischen Denkens bezeugt, führten die unterschiedlichen Lesarten des Offenbarungswortes zu Beginn des zweiten Jahrhunderts d. H., im 8./9. Jahrhundert n. Chr., zur Entstehung mannigfaltiger Glaubenslehren und theologischer Lehrtraditionen. So wurde die islamische Welt Zeugin des Hervorgangs bedeutsamer Schulen der Rechtswissenschaft und der Theologie, insbeson-

dere in den fünf Schultraditionen der Rechtslehre: Das sind die Imāmiten, die Šāfi'iten, die Mālikiten, die Ḥanbaliten und die Ḥanafiten.

Der Dialog und das gemeinsame Nachdenken der gläubigen Theologen und Religionsgelehrten, um Antworten zu finden auf die Bedürfnisse des Menschen in der Welt von heute, kann den Gläubigen aller göttlichen Religionen in unserer Zeit den Weg zueinander öffnen. Indem sie die vielen gemeinsamen Grundsätze und Kriterien herausarbeiten, wird es ihnen möglich sein, einen gemeinsamen Weg zu bahnen und durch aufrichtige gegenseitige Zuneigung und gemeinsame Bemühungen neue Horizonte zu öffnen, die die Herzen einander näher bringen und durch gemeinsame Anstrengungen die leidvollen Nöte der heutigen Menschen lindern.

In diesem Zusammenhang sind die Bemühungen der Republik Österreich zu würdigen und zu loben, die in den letzten 30 Jahren zur Veranstaltung verschiedener interreligiöser und interkultureller Dialogkonferenzen geführt und so zum besseren Verständnis, zur Vertiefung der gegenseitigen Beziehungen und zu einem friedlichen Miteinander beigetragen haben. Ich möchte ganz herzlich S.E. Herrn Prof. Dr. Andreas Bsteh, dem Vorstand des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel, danken, der ein Leben lang das Programm des interreligiösen Dialoges engagiert und verantwortungsbewusst geleitet und durchgeführt hat.

Den Teilnehmern an dieser Konferenz wünsche ich viel Erfolg, der Bevölkerung dieses Landes, der geschätzten Republik Österreich, Frieden und Wohlergehen auf dem Weg in die Zukunft!

DR. SEYED MOHAMMAD KHATAMI

Tehran, im Mai 2008

[Aus dem Farsi übersetzt von Dr. Nosratollah Rastegar]

B.M.W.F^a

Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung

Grußwort der österreichischen

Bundesministerin für Wissenschaft und Forschung Dr. Beatrix Karl
anlässlich der Veröffentlichung der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz

Der interdisziplinäre Dialog zwischen österreichischen und iranischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern über zwei Jahrzehnte hinweg ist Grund genug zu fragen, was ihn über die Jahre hinweg getragen hat. Die Tagungsbände, die in den beiden Konferenzsprachen Deutsch und Farsi, aber auch auf Arabisch erschienen sind, lassen erkennen: es sind Zeugnisse hoher Verantwortung, die die Akteure dieses Dialoges erfüllt hat – auch angesichts der Aufgaben, vor denen die weltweite Staatengemeinschaft heute steht und die in zunehmendem Maße nur in gemeinsamer Anstrengung bewältigt werden können.

Das österreichische Wissenschaftsministerium war wesentlich beteiligt, dieses internationale Kooperationsprojekt – die minutiöse Vorbereitung, umsichtige Veranstaltung und repräsentative Veröffentlichung – zu ermöglichen. Als Bundesministerin für Wissenschaft und Forschung freue ich mich über das Engagement der österreichischen und iranischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler und möchte meiner Wertschätzung auch in einem Grußwort mit Irans Altpräsidenten Dr. Seyed Mohammad Khatami Ausdruck verleihen.

Die „Hermeneutik“ steht im Mittelpunkt des vierten Tagungsbandes und weist im Kontext von Gerechtigkeit, dem Generalthema dieses iranisch-österreichischen Dialogprozesses, in die Zukunft. Denn, wie anders

sollte ein Zusammenleben der verschiedenen Kulturen und Zivilisationen in der Welt von morgen möglich sein, ohne eine gerechte globale Friedensordnung, die auf gegenseitigem Verständnis und Respekt beruht? Mögen die gemeinsamen Anstrengungen der österreichischen und iranischen Wissenschaftler ein wirkungsvoller Beitrag sein, die dafür notwendige interkulturelle Umsetzungsarbeit zu leisten!

Die in diesem Buch dokumentierten Referate und Diskussionen ermutigen jedenfalls, diesen international vielbeachteten Dialogprozess auch in Zukunft weiterzuführen.

DR. BEATRIX KARL

Wien, im April 2010

Die Plenarsitzungen

Einleitung

Wenn wir fürs erste in der Hermeneutik eine Wissenschaft sehen, die sich mit dem Verständnis und der Auslegung von Texten auseinandersetzt, müssen wir einräumen, dass im 20. Jahrhundert ein grundsätzlicher Wandel im traditionellen Klima, das dieses Wissen bis dahin bestimmt hat, eingetreten ist. Das traditionelle Paradigma, das bis dahin für die Auslegung von Texten maßgeblich war, skizzierte besondere Ziele, Rahmenbedingungen und Methoden, die im Deutungsprozess eines Textes angewandt wurden und die das Hauptziel des Textauslegers darin sahen, die vom Verfasser des Textes beabsichtigte Bedeutung zu wahren. Alle Faktoren, Methoden und Regeln der Literarkritik und Hermeneutik dienten dazu, Unklarheiten im Text zu beseitigen und die Absicht des Verfassers und den wahren Sinn des Textes freizulegen, ohne dass dabei die Art des Textes – ob es sich um einen literarischen, historischen, klassischen, religiösen oder heiligen Text handelt – einen nennenswerten Unterschied hinsichtlich des Grundzieles der Auslegung und hinsichtlich der Wege und Mittel zur Erreichung dieses Ziels machte.

Den Höhepunkt dieser traditionellen Methodik erreichte die Hermeneutik in der Zeit der Aufklärung, die sich im Rahmen des in der Moderne herrschenden wissenschaftlichen und rationellen Denkens entwickelte. Das Wissenschaftsverständnis der Moderne, das sich im Sinne des Stellenwertes, der der Ratio im Aufklärungszeitalter zukommt, entfaltet, betrachtet die Wahrheit in allen Bereichen des Wissens als ein erreichbares Ideal – wenn nur die Methodologie, die zu ihr führt, in jedem Wissenszweig präzise eingehalten wird. Dabei soll die Hauptaufgabe des Gelehrten darin bestehen, allen Phasen der im Wissensbereich herrschenden Methoden genauestens Rechnung zu tragen, ohne dabei subjektiven Aspekten Gelegenheit zu geben, sich in diesen Prozess gleichsam einzumischen. Würde doch eine Intervention des subjektiven Horizontes des Gelehrten und seiner Vorurteile zu Irrwegen im Prozess der Wahrheitssuche führen. Dieses allgemeine Erkenntnisparadigma hatte seine Gültigkeit auch für den Bereich der Hermeneutik, der Auslegung und des Textverständnisses.

Im 20. Jahrhundert werden wir, nach dem Aufkommen der postmodernen Methoden im Bereich von Wissen, Erkenntnis und Kultur, Zeugen von einem massiven Schwund des Einflusses, den das Verständnis der Wissenschaft in der Moderne und Aufklärungszeit hatte, und von der Tatsache, dass das traditionelle Paradigma des Textverständnisses verloren ging. Mit dem Aufkommen der philosophischen Hermeneutik *Heideggers* und *Gadammers*, die eine phänomenologische Analyse für Textverständnis und -interpretation ausarbeitet, und der Verbreitung des Strukturalismus, der anstatt den Sinn in der Absicht des Verfassers zu suchen meint, diesen in den inneren Schichten und Beziehungen der Sprache aufspüren zu sollen, und auf dem Weg der Destruktion ganz allgemein den Text im Sinne einer bloßen Aneinanderreihung von Symbolen versteht, die dem Leser die Möglichkeit gibt, nach freiem Ermessen mit dessen Sinn zu spielen und im Rahmen des Interpretationsprozesses die inneren Strukturen nach eigener Ansicht zu ändern, werden klare Indizien dafür erkennbar, dass sich neue Dimensionen auf dem Gebiet des Text- und Interpretationsverständnisses eröffnet haben.

Diese neuen postmodernen Methoden bieten eigene Modelle für die Art und Weise an, wie ein Text auszulegen ist, und welche Möglichkeiten bestehen, sich mit ihm zu befassen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie nicht zwischen den verschiedenen Arten von Texten unterscheiden. Die philosophische Hermeneutik *Gadammers*, die das Dialogmodell der Textinterpretation verteidigt und dafür eintritt, den Text im Horizont der Sinndeutungen des Auslegers zu Wort kommen zu lassen und den Augenblick des Verstehens dann gekommen zu sehen, wenn der Horizont der Sinndeutung des Auslegers mit dem Horizont der Sinndeutung des Textes verschmilzt, macht keinen Unterschied zwischen heiligen und anderen Texten. Vielmehr wird sie von der Logik des Dialoges geleitet; und die dialogische Methode entscheidet über jede Begegnung von Sinnbedeutungen. Was dazu führt, dass diejenigen, die den eigentlichen Schwerpunkt im Strukturellen sehen, die strukturell orientierte Auslegungsmethode generell auf alle Textarten anwenden.

In den folgenden Überlegungen versuche ich aufzuzeigen, dass ein offener und heiliger Text (für den in diesem Artikel exemplarisch der Koran steht) bezüglich des Verständnis- und Interpretationsprozesses besondere Erfordernisse mit sich bringt, die die Möglichkeit der Anwendung von Modellen, die der Postmodernismus vorschlägt, ausschließen. Mit anderen Worten: die postmodernen Methoden schlagen für die Begegnung

mit einem Text Wege vor, die im Zusammenhang mit dem Verständnis und der Auslegung von offenbaren Texten nicht anwendbar sind. Grund dafür ist, dass Offenbarungstexte sowohl im Hinblick auf das Ziel der Auslegung als auch vom Lesemodell her gesehen Vorgaben und Erfordernisse mit sich bringen, die die Anwendung der postmodernen Methoden des Textverständnisses grundsätzlich verbieten. Ich möchte im Folgenden deutlich machen, dass ein Offenbarungstext (hier: der Koran) sich selber auf eine Weise vorstellt, die ein besonderes Lesemodell erforderlich macht, wobei das ideale Lesemodell dieses Textes sehr verschieden vom Lesemodell der postmodernistischen Schulen der Textauslegung ist.

Das Lesen von Offenbarungstexten ist mit dem Glauben und mit besonderen Theorien der Theologie, die diesem Lesen vorausliegen, verbunden, die zumeist aus dem heiligen Text selber hervorgegangen sind und in Versen des Korans beschrieben werden. Aufgrund des Rahmens, der durch die *Kalām*-Lehre vorgegeben ist, und der Wahrheit, um die es in diesem Text geht und die der Koran selber enthüllt, bleibt für die Anwendung postmoderner Methoden bei der Begegnung mit diesem Text keine Möglichkeit offen.

1. Heilige Texte und das Ziel ihrer Interpretation

Die Klarstellung der Ziele, um die es bei der Auslegung eines Textes geht, ist wichtig für die Entscheidung, welche Interpretationsmethode bzw. welches Interpretationsmodell anzuwenden ist. Zweifelsohne bieten die verschiedenen Schulen der Hermeneutik und die verschiedenen Strömungen im Bereich der Literaturtheorie unterschiedliche Möglichkeiten für die sinndeutende Begegnung mit einem Text und seinen möglichen Lesarten. Doch entsprechen diese Methoden der Interpretation und Lesart eines Textes nicht allen vorstellbaren Arten von Interpretationszielen. In Wahrheit schließen besondere Interpretationsziele einige Formen der Auslegung eines Textes aus und lassen nur einige Interpretationswege als geeignet zu. Wenn etwa ein ästhetisches Ziel die wichtigste Motivation für die sinndeutende Begegnung mit einem Text ist, und der Leser nur das weitestmögliche Sinnpotential des Textes und sämtliche mögliche Bedeutungen des Textes herausstellen will, werden verschiedene Modelle für das freie Spiel mit den Sinnbedeutungen des Textes – wie das der Destruktion – erheblich zur Erreichung dieses Interpretationszieles beisteuern können. Das heißt: die verschiedenen Lesarten, die sich nach dem Leser orientieren, dienen einem solchen Interpretationsziel am besten, während die Methoden jener Hermeneutik, die

die geistige Welt des Urhebers eines Werkes zu rekonstruieren beabsichtigt, niemals in Richtung eines ästhetischen Interpretationszieles arbeiten.

Heilige Texte stehen offensichtlich im Zeichen eines besonderen Interpretationszieles, so dass in der Tat viele postmoderne Methoden nicht zur Auslegung solcher Texte geeignet sind. Ein Offenbarungstext ist Wort Gottes und enthält daher seine Botschaft an die Menschheit. Da aber Religiosität bedeutet, an Gott zu glauben und sich dem zu unterwerfen, was seine Botschaft beinhaltet, da also ein überzeugter religiöser Mensch bei der Begegnung mit dem Offenbarungstext die Absicht des Urhebers der Offenbarung erkennen und den Inhalt seiner Botschaft begreifen will, bedeutet Religiosität zugleich die theoretische und praktische Bindung an den Inhalt der Religion und der göttlichen Botschaft. Das wichtigste Ziel der gläubigen und frommen Hinwendung zum Offenbarungstext besteht somit darin, den von Gott gewollten Sinn in den Worten des Heiligen Textes zu erfassen.

Zweifelsohne kann im Falle eines Offenbarungstextes wie auch bei anderen Texten frei mit den Sinnbedeutungen umgegangen werden und, mit den Worten von *Jacques Derrida*, die Textinterpretation als endloses Schachspiel betrachtet werden. Allein, die Vorstellung von einem derartigen Interpretationsziel stimmt im Zusammenhang mit einem Offenbarungstext keinesfalls mit den Absichten überein, die der religiöse Text an die Gläubigen heranträgt und die die logische Bedingung für die Annahme einer Religion sind.

Angesichts dessen, dass das Ziel der Interpretation eines Offenbarungstextes im Zusammenhang mit der Akzeptanz der betreffenden Religion und dem Glauben an die Sendung des Textes zu verstehen ist und darin liegt, den Sinn zu verstehen, den der Textverfasser beabsichtigt, kann keine der postmodernen Methoden als geeignet für die Auslegung eines Offenbarungstextes angesehen werden – von der modernen Literaturkritik, deren Manifest in dem berühmten Artikel „Tod des Autors“ [*R. G. Barthes*] formuliert ist, bis hin zur philosophischen Hermeneutik, zu Strukturalismus und Dekonstruktivismus, die alle betonen, dass nicht auf die Absicht des Verfassers zu achten sei. Diese neuen Lesarten von Texten beinhalten kein Interpretationsziel, das den für die Offenbarungstexte geltenden theoretischen Grundlagen gerecht würde.

Der Heilige Koran enthüllt die Wahrheit, dass nicht nur der Koran, sondern auch die anderen Offenbarungsschriften wie die Thora und das Evangelium Wort Gottes sind, und die göttlichen Botschafter in Wahrheit als Empfänger

und Verbreiter der göttlichen Botschaft und des göttlichen Wortes unter den Menschen gelten.

Die folgenden Verse bezeichnen den Koran und die anderen Himmelschriften als Offenbarung und göttliches Wort.

„Und wahrlich, dir wird der Koran zum Empfang überbracht vonseiten eines Weisen und Allwissenden“ (Sure 27,6).

„[...] (Dies ist) ein Buch, dessen Zeichen eindeutig festgefügt und dann im Einzelnen dargelegt sind von einem Weisen und Kundigen“ (Sure 11,1).

„[...] bis er das Wort Gottes hört [...]“ (Sure 9,6).

„Und er redet nicht aus eigener Neigung. Es ist nichts anderes als eine Offenbarung, die offenbart wird“ (Sure 53,3 f.).

„[...] Sprich: Wer hat denn das Buch herabgesandt, das Mose als Licht und Rechtleitung für die Menschen gebracht hat? [...]“ (Sure 6,91).

„Als dann ließen Wir dem Mose das Buch zukommen, um Alles zu vervollständigen für den, der Gutes getan hat, als eine ins Einzelne gehende Darlegung aller Dinge [...]“ (Sure 6,154).

„[...] Und Wir ließen ihm das Evangelium zukommen, das Rechtleitung und Licht enthält [...]“ (Sure 5,46).

Verse wie die nachstehenden bezeichnen es als Aufgabe der Propheten, die Offenbarung zu empfangen und sie den Menschen zu verkünden, ohne dass sie an der Anordnung der Wörter und dem Inhalt der göttlichen Offenbarungsbotschaft mitbeteiligt gewesen wären:

„[...] Und Wir haben zu dir die Ermahnung herabgesandt, damit du den Menschen deutlich machst, was zu ihnen herabgesandt worden ist [...]“ (Sure 16,44).

„Und Wir haben auf dich das Buch nur deswegen hinabgesandt, damit du ihnen das deutlich machst, worüber sie uneins waren [...]“ (Sure 16,64).

„Dem Gesandten obliegt nur die Ausrichtung (der Botschaft) [...]“ (Sure 5,99).

Dieses Wort und die göttliche Botschaft wird den Menschen über den Propheten zu ihrer Rechtleitung gesandt:

„Dies ist eine Darlegung für die Menschen und eine Rechtleitung und eine Ermahnung für die Gottesfürchtigen“ (Sure 3,138).

„Der Monat Ramaḍān ist es, in dem der Koran herabgesandt wurde als Rechtleitung für die Menschen [...]“ (Sure 2,185).

„Sprich: Wer hat denn das Buch herabgesandt, das Mose als Licht und Rechtleitung für die Menschen gebracht hat? [...]“ (Sure 6,91).

Da die göttliche Offenbarung, die Himmelsschrift, Gottes Wort ist, die eine Rechtleitung für die Menschen beinhaltet und ihnen den Weg zur Glückseligkeit erhellt, folgt daraus, dass derjenige, der daran glaubt, bei der Zuwendung zu diesen Texten kein anderes Ziel verfolgt, als das zu erkennen, was der Urheber des Wortes gemeint hat, also ein sinngemäßes Verstehen seiner Absicht. Dies gilt unabhängig von der Tatsache, dass die Möglichkeit besteht, den Text wie alle anderen Texte auch auf andere Weise und in anderer Form zu lesen und auszulegen.

2. Es geht darum, die Sinnabsicht wahrzunehmen

Der Interpretationsprozess eines Textes wird von dem Wunsch getragen, den darin liegenden Sinn zu erkennen. Dabei ist es ein wichtiges Thema der philosophischen Sinnlehre und der Sprachphilosophie festzustellen, ob dieser Sinn beabsichtigt war oder nicht.

Jene Bedingungen, die aufgrund der *Kalām*-Lehre und der Überzeugung, die den Offenbarungstext begleiten, angenommen werden, stimmen natürlich mit der Voraussetzung einer Sinnabsicht, die dem Text eignet, überein. Wie bereits gesagt wurde, ist die Grundlage einer auf dem Glauben begründeten Interpretation von religiösen Texten der Wunsch, an den vom Urheber der Offenbarung beabsichtigten Sinn zu gelangen, und jede Interpretation, welche die Absicht des Verfassers dieser Texte außer acht lässt, hat in Wahrheit den Grund, der zur Schaffung dieser Texte führte, und das Ziel ihrer Mitteilung an die Menschheit, außer acht gelassen. Eine Interpretation dieser Art hätte das Interpretationsmodell, das für diese Texte maßgeblich ist, ignoriert – ein Interpretationsmuster, das mit den Glaubensüberzeugungen, um die es in den Texten selbst geht, voll übereinstimmt, wobei diese Überzeugungen durchaus mit philosophischen und rationalen Begründungen einhergehen können.

Im Zusammenhang mit dem Begriff der ‚Sinnabsicht‘ erscheint es wichtig darauf hinzuweisen, dass von ‚Sinnbedeutung‘ nicht gesprochen werden kann, wenn nicht eine Wirklichkeit angenommen wird, die mit Willenskraft und wissendem Geist ausgestattet ist und als solche hinter den Wörtern und der Anordnung der Wörter im Text steht. Käme niemand, der mit Willen und Verstand begabt ist, als Verfasser der Worte, denen wir im

Text begegnen, in Frage, könnten wir das, was wir lesen, nicht als Textsinn auffassen. In Wahrheit gibt erst die Absicht des Verfassers den Worten im Text ihre Bedeutung. Daher wird in jenen sprachlichen Vorgangsweisen, die versuchen, den Sinn eines Textes zu verstehen, ohne die Absicht des Verfassers zu beachten, in Wahrheit übergangen, dass ein bestimmter Sinn beabsichtigt wurde.

Ich möchte mich an dieser Stelle nicht mit den Details dieser Diskussion befassen und die verschiedenen Auffassungen von ‚beabsichtigtem Sinn‘ oder die Argumentationsweisen der Gegner besprechen. Ich begnüge mich mit dem Hinweis, dass der Sinn auf zwei Ebenen zu sehen ist: auf der Ebene der geistigen Vorstellung (*taṣawwur*) und auf der Ebene einer bestimmten Sinnabsicht (*taṣdīq*). Auf der Stufe der geistigen Vorstellungen lässt sich der Gedanke eines nicht beabsichtigten Sinnes verfechten. Wenn wir annehmen, dass die Verbindung zwischen Ausdruck und Sinn auf die Einführung einer bestimmten Sinnbedeutung und deren Verbindlichkeit zurückgeht und sprachliche Vereinbarungen eine Verbindung zwischen diesen beiden herstellen, und dass kein automatisch ursächlicher Zusammenhang zwischen einem Wort und seiner Bedeutung besteht, dann können wir auch akzeptieren, dass, aus welchem Grund auch immer, unser Geist durch ein Wort, dessen vereinbarten Sinn er kennt, auf den Sinn eines Begriffes hingelenkt wird. Dabei ist es nicht wichtig, ob dieses Wort von jemandem, der in Besitz von Verstand und Willen ist, bewusst geformt und ausgewählt wurde oder zufällig oder sogar durch ein Wesen ohne Absicht und auf dem Weg einer ästhetisch motivierten Lesemethode des Textes entstanden ist.

3. Ästhetische Lesart und Besonderheit von Offenbarungstexten

Die ästhetische Lesart eines Textes ist auf die Erweiterung der Sinnkapazität dieses Textes bedacht. Deshalb begrüßt sie jeden Versuch zur Ausdehnung des Sinnumfanges des Textes und betrachtet eine endgültig fixierte Textbedeutung als unerwünscht und unnütz. Im Gegensatz zu der Methode, die die Absicht und die festgelegte Bedeutung der Auslegung eines Textes zu erheben sucht, geht es der ästhetischen Methode um eine Erweiterung des Bedeutungsspektrums des Textes, sei es auch auf dem Weg, den eigenen Sinnhorizont des Auslegers oder anderer externer Faktoren mit ins Spiel zu bringen. Bei der ästhetischen Lesart eines Textes tritt die ‚vermutete Bedeutung‘ anstelle der ‚klaren Bedeutung‘ und wird zum eigenständigen Ziel.

Betrachten wir aber einen religiösen und heiligen Text als Offenbarung und sehen wir das Ziel der Auslegung darin, die wahre Absicht Gottes und seiner Botschaft zu erkennen und sie festzuhalten, können wir nicht mehr die ästhetische Methode zur Auslegung dieses Textes anwenden. In Wahrheit schiebt ein geeignetes Lesemodell zur Auslegung heiliger Texte Lesarten dieser Art einen Riegel vor. Damit ist der ideale Leser von Offenbarungstexten einer, der die klare und feste Bedeutung, die durch die Absicht des Urhebers des Wortes festgelegt wurde, sucht. Ich möchte an dieser Stelle aber noch einmal betonen: es geht hier nicht um die Möglichkeit auch anderer Lesarten von Offenbarungstexten, denn die anderen Lesarten, wie etwa die ästhetische, sind, abstrakt gesehen, durchaus für diese Texte auch vorstellbar. Vielmehr geht es darum, ob diese oder jene Lesarten für solche Texte angemessen oder unangemessen sind, und ob angesichts des bestmöglichen und richtigen Lesemodells von Offenbarungstexten, das mit der Suche nach der festen Bedeutung derselben konform geht, die ästhetische Lesart, die unabhängig von der Absicht dessen, der im Text spricht, an das größtmögliche Sinnspektrum und die größtmögliche Vielfalt der eventuellen Bedeutung des Textes denkt, angemessen bzw. ertragreich ist.

4. Verzicht auf Leserorientierung

Die Theorie der Leserorientierung („*reader response*“) schließt in der Literaturtheorie und Hermeneutik eine große Gruppe von Interpretationsmethoden ein. Eine ausgeglichene Form dieser Methodik kann in der philosophischen Hermeneutik Gadamers gesehen werden, in der phänomenologischen Analyse von Textverständnis und -interpretation. Diese überlässt das Urteil über das Verständnis eines Textes nicht vollständig dem Leser und Interpret, sondern – unter Zugrundelegung der Theorie von der Verschmelzung der Horizonte – versteht unter dem Textverständnis das Produkt aus der Vereinigung der Sinnhorizonte des Auslegers und des Textes. Doch überlässt sie auf diese Weise der geistigen Welt des Lesers, seinen Vorurteilen, seinem Vorverständnis und seinen Erwartungen und Orientierungen im Hinblick auf das Zustandekommen des Endresultats des Leseprozesses, das heißt bei der Sinndeutung des Werkes, Raum und ist der Überzeugung, dass der Text im Sinnhorizont des Auslegers zur Sprache kommt.

Die extremste Form der Leserorientierung, die in der Methode der Destruktion ihren Ausdruck findet, sieht dann in einem Text nichts anderes als eine Reihe von Symbolen und – im Gegensatz zum Strukturalismus, der den Sinn

eines Textes durch das Aufdecken der Beziehungen und inneren Sprachstrukturen zu erfassen sucht – überlässt die Sinndeutung ganz dem Leser; sie ist der Ansicht, dass die inneren Sprachstrukturen bewusst beiseite gelassen werden können. So wird die Auslegung eines Textes zu einem freien Spiel der möglichen Bedeutungen und damit zu einem unbegrenzten Prozess. Auf diese Weise wird das jeweilige Textverständnis zu einem frei gewählten Produkt des Lesers, ohne dass Aspekte wie der Wille des Verfassers, die inneren Sprachstrukturen, die Bedeutungsgrundlagen usw. noch eine Rolle bei der Bestimmung eines Textes spielen und der Interpretation Grenzen setzen.

Für einen Offenbarungstext ist die Leserorientierung weder in der gemäßigten noch in der extremen Form geeignet, denn das Ziel der Interpretation solcher Texte ist es, den von Gott beabsichtigten Sinn nachzuvollziehen. Deshalb muss jedes unbegründete Miteinbeziehen der geistigen Welt des Auslegers zu einer Verwischung des Bedeutungsinhaltes dieser Absicht führen. Dieses unangemessene Miteinbeziehen der geistigen Welt des Auslegers wird in den islamischen Überlieferungen *tafsīr bi ra'y* genannt und abgelehnt.

Die Unterscheidung der verschiedenen Arten von Verständnissen und die Darstellung der Formen der Mitwirkung des Kommentators im Rahmen des Interpretationsprozesses von Offenbarungstexten benötigt eine ausführliche Diskussion. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass ein Leser, der als Vorbild für einen sinndeutenden Umgang mit Offenbarungstexten gelten soll, niemals das Recht hat, absichtlich seine vorgefertigten Urteile und Erwartungen dem Text aufzuzwingen und den Inhalt der Botschaft des Textes aufgrund vorgefertigter Wünsche und bereits festgelegter Orientierungen zu bestimmen. Vielmehr muss er darum bemüht sein, dem Text ‚zuzuhören‘ und die wahre Sinnabsicht seines Urhebers in ihm zu erkennen.

5. Fehlende Autorität der ersten Kommunikationspartner des Textes

Ein weiteres wichtiges Erfordernis der Hermeneutik von Offenbarungstexten besteht darin, dass das Verständnis und die Auslegung einiger besonderer Leser nicht als eine endgültige Norm bzw. Autorität gelten können. Sind doch manche der Meinung, dass dem Verständnis derer, die als erste von dem Offenbarungstext angesprochen wurden und die zur Zeit der Offenbarung ihre ersten Leser waren, eine besondere Geltung zukommt, so dass unter der sinndeutenden Begegnung mit einem religiösen Text das Bemühen um die Feststellung dieser ersten Lesart zu verstehen ist, weil sie maßgebliche

Autorität besitzt. Unterdessen geht aus den Koranversen hervor, dass die Heilige Schrift sich nicht an eine begrenzte oder bestimmte Anzahl von Menschen richtet, sondern alle Menschen von Gott angesprochen sind und diese Schrift für die Rechtleitung der *nās*, der Menschheit, herabgesandt wurde, und nicht nur für die Menschen, die zur Zeit der Offenbarung gelebt haben.

„Dies ist eine Darlegung für die Menschen und eine Rechtleitung und eine Ermahnung für die Gottesfürchtigen“ (Sure 3,138).

„O ihr Menschen, gekommen ist nunmehr zu euch ein Beweis von eurem Herrn [...]“ (Sure 4,174).

„Der Monat Ramaḍān ist es, in dem der Koran herabgesandt wurde als Rechtleitung für die Menschen [...]“ (Sure 2,185).

An dieser Stelle gilt es, auf der Suche nach dem richtigen Verständnis des ursprünglich beabsichtigten Sinnes von Offenbarungstexten hinsichtlich der Feststellung, dass das Verständnis derer, die als erste angesprochen wurden, nicht maßgeblich ist einerseits, und dem Kontext und Hintergrund der Bedeutung andererseits zu differenzieren. Ein richtiges Verständnis der Atmosphäre und Situation, die zur Zeit des Herabsendens der Offenbarung gegeben waren, und der geschichtlichen, politischen und kulturellen Bedingungen dieser Zeit, spielen zweifelsohne für die bessere Erkenntnis der Absicht des Texturhebers eine Rolle; das bedeutet jedoch nicht, dass wir im Verständnis und in der Deutung derer, die als erste von der Offenbarung angesprochen wurden, eine endgültige Instanz und Autorität sehen können. Wenn demgegenüber festzuhalten ist, dass alle Menschen in allen Epochen und Jahrhunderten von dem göttlichen Wort angesprochen werden, sollte also umgekehrt nicht gesagt werden, dass wir die Rolle der historischen Voraussetzungen hinsichtlich des Verstehens der Absicht des Künders der Offenbarung einfach übergehen können.

Zum Abschluss erscheint es nützlich, noch auf zwei Punkte hinzuweisen:

Erstens: Die fünf angeführten Punkte schließen nicht alle Aspekte hermeneutischer Erfordernisse in der Begegnung mit heiligen Texten ein, sondern wollen in diesem Zusammenhang nur als Beispiele angesehen werden. Dieses Thema würde eine ausführliche Beschreibung *aller* Aspekte und Blickwinkel eines Muster-Lesemodells und eines Muster-Lesermodells bei der sinndeutenden Begegnung mit solchen Texten erfordern. Das hätte jedoch den Rahmen dieses Beitrags gesprengt.

Zweitens: Die fünf in diesem Beitrag erwähnten Erfordernisse gelten nicht nur für die Lesung und Deutung von Offenbarungstexten, sondern sind gegebenenfalls auch für andere Auslegungsmethoden heranzuziehen. Zum Beispiel finden wir die Überzeugung, dass die ersten Leser eines Textes nicht als maßgebliche Autorität gelten können, in vielen Interpretationstheorien der philosophischen wie der destruktiven Hermeneutik wieder. Es ist der gesellschaftliche Aspekt dieser Erfordernisse und die Begründung, die dahinter steht, welche das Lese- und Auslegungsmodell derartiger Texte über die für andere Texte vorstellbaren Lese- und Auslegungsmuster stellt.

Erfordernisse für die Interpretation von Texten

PESCHKE Bei der Interpretation von Texten sind nach Ansicht des Referenten fünf Erfordernisse zu beachten. Im Interesse eines besseren Verständnisses dieser wichtigen Überlegungen von Dr. Vaezi wäre ich dankbar,

wenn er die Kernpunkte seiner Aussagen nochmals zusammenfassend anführen und erläutern könnte.

VAEZI Angesichts der Möglichkeit, einem Text mit unterschiedlichen Zielsetzungen zu begegnen, gilt es im Falle eines Offenbarungstextes erstens dessen eigene *Zielsetzung* zu erkennen und ihr in der Auslegung gerecht zu werden. Die Absicht des Textauslegers muss sich demnach an der gegebenen Zielsetzung eines Offenbarungstextes orientieren.

Die Zielsetzung eines Textes wird im Weiteren durch die *Absicht des Autors* bestimmt. Richtet man sich daher nicht nach der Absicht des Verfassers, die sich in einem bestimmten Text niederschlägt, verfehlt man notwendigerweise die gestellte Aufgabe.

Im Falle eines Offenbarungstextes ist drittens davon auszugehen, dass sein Inhalt nicht vage bleibt, sondern durch eine eindeutig *vorgegebene Bedeutung* festgelegt ist.

Viertens: Räumt man auch dem Interpretieren im Leseprozess eine gewisse Funktion ein, so kann einem nicht vorgeworfen werden, dass man damit automatisch einem Leserzentrismus huldigt. Vielmehr ist *dem Interpretieren bei der Entstehung eines Offenbarungstextes keine Funktion* zuzuschreiben. Ebenso wenig ist er so etwas wie ein Teilhaber der Bedeutung eines heiligen Textes, sondern als Empfänger des Textes ist es seine alleinige Aufgabe, ein Verstehen des Textes zu suchen. Das Vorverständnis, die Erwartungen, wie überhaupt der hermeneutische Horizont des Interpretieren dürfen also im Falle eines heiligen Textes nicht in dessen inhaltliche Bestimmung einfließen. Ohne seinen eigenen Verstehenshorizont kann zwar der Interpret keinen Text verstehen, doch darf dies nicht zu einer aktiven Einmischung bei der Auslegung eines Textes führen. Die Bedeutung eines Textes ist alleine durch dessen Autor festgelegt.

Schließlich wollte ich festhalten, dass die *Lesart der ursprünglichen Adressaten eines heiligen Textes kein Maßstab für dessen Interpretation* ist. Wenden wir uns den historischen und epochalen Bedingungen zu, die zur Zeit der Herabsendung der Offenbarung gegeben waren, so nicht deswegen, um ihnen einen bestimmenden oder sogar maßgeblichen Einfluss einzuräumen,

sondern nur um einen besseren Zugang zur Absicht des Autors finden und an ihr festhalten zu können.

Im übrigen möchte ich den positiven Beitrag postmoderner Strömungen im Bereich von Hermeneutik und Literarkritik keineswegs gering veranschlagen, sondern nur darauf hinweisen, dass von dort kein Gewinn für die Interpretation heiliger Texte erwartet werden kann.

Gadamer und „die Seinsweise des Spiels“

BEHESHTI Greift *Gadamer* im Zusammenhang mit der Frage des hermeneutischen Zugangs den Begriff des ‚Spieles‘ auf, so darf damit nicht Beliebigkeit und Willkür in Verbindung gebracht werden. *Gadamer* weiß,

dass es auch falsche Vorurteile und Vorverständnisse gibt, dass mit anderen Worten eine Interpretation gelingt in dem Maße dabei ein dementsprechendes Vorverständnis ins Spiel gebracht wird. Der Begriff des Spieles darf also im Sinne *Gadamers* nicht mit Willkür gleichgesetzt werden.

die Gefahr eines Zirkelschlusses

Im Weiteren könnte es zu einem *circulus vitiosus*, einem Zirkelschluss, kommen, wenn man sagt, dass die ersten Leser oder Hörer der Offenbarung ihre glaubensrelevanten Verstehensvoraussetzungen vom Text her gewinnen. Würden nicht in diesem Falle die Voraussetzungen für das Verstehen heiliger Texte zuerst aus diesen Texten gewonnen werden, um in der Folge wieder auf das Verstehen eben dieser Texte angewandt zu werden?

VAEZI Mit Recht hat Dr. Beheshti darauf hingewiesen, dass *Gadamer* in seinem Buch „Wahrheit und Methode“ keineswegs ein „freies Spiel der Bedeutung“ gemeint hat, wie dies dann bei den Destruktionalisten der Fall ist. Während sich diese als „radikale Lesezentristen“ bezeichnen, gelten *Gadamer* und seine Mitdenker bei ihnen als „konservative Lesezentristen“, die nicht jedes Vorverständnis als nützlich ansehen. Somit will der Begriff des Spieles bei *Gadamer* gewiss nicht einem Wirrwarr Vorschub leisten, sondern steht im Zeichen eines ernsthaften Strebens, der Aussage eines Textes gerecht zu werden.

Was die von Dr. Beheshti angesprochene Gefahr eines Zirkelschlusses betrifft, so kann man sicherlich das Verstehen der heiligen Texte nicht auf den Verständnisrahmen der ursprünglichen Adressaten einschränken. Deren beschränkte Erkenntnisfähigkeit wird das Aussagepotential der Texte keinesfalls ausschöpfen können. Erst im Lauf der Zeit kann sich der Inhalt der Textaussagen immer weiter mitteilen; der semantische Aspekt deckt jedenfalls nicht die ganze Breite dessen ab, worum es in einem bestimmten Text geht. Worum es mir ging, war darauf hinzuweisen, dass das religiöse Lesen eines Textes mit bestimmten religiösen Voraussetzungen zusammenhängt,

wie zum Beispiel damit, dass es bei Bibel und Koran nicht um Denkprodukte von Menschen geht, sondern dass sie die Existenz Gottes zur Voraussetzung haben und in ihnen Gottes Wort den Menschen begegnet. Die Koranverse, die ich in meinem Referat zitiert habe, haben sich auf die theologischen Grundlagen bezogen, die für ihre Interpretation maßgeblich sind.

religiöse Texte und ihre Auslegungsmethode – einige Fragen und Anmerkungen

KHOURY In seinem Referat hat Dr. Vaezi betont, dass die besondere Qualität religiöser Texte eine besondere Auslegungsmethode erfordert. Dieses Postulat wird umso verständlicher, in dem Maße man im Islam an der Verbalinspiration festhält, d. h. an der Meinung, dass der Verkünder des Islams an der Entstehung des

Textes und an seiner Formulierung selbst nicht beteiligt ist. Und doch, auch der Koran will, dass die Sprache verständlich bleibt – für die Adressaten von damals wie für die kommenden Generationen.

Dazu einige Bemerkungen bzw. Fragen:

Zunächst gilt es, zwischen dem Sinn eines Textes und der Begründung seiner Autorität zu unterscheiden und im Weiteren zwischen der Aussage eines Textes und ihrer Anwendungsmöglichkeit.

Wenn im Referat so nachdrücklich auf die Absicht eines Textes bzw. auf die Absicht dessen, der sich in einem Text mitteilen will, Wert gelegt wurde, stellt sich die Frage: wie kann man die Absicht dessen, der in einem Text zu uns spricht, anders erkennen als eben durch seine Worte?

Ferner wurde im Referat betont, dass jedes unqualifizierte Miteinbeziehen der geistigen Welt des Auslegers zu einer Verwischung des Bedeutungsinhaltes der von Gott gewollten Absicht führen muss. Wann ist ein solches Miteinbeziehen unqualifiziert?

Schließlich ist die Feststellung, dass die Auslegung der koranischen Texte durch die früheren Generationen, insbesondere auch der ersten Generation, nicht maßgeblich sein kann, sehr begrüßenswert. Genau darum geht es ja der Hermeneutik, diese Texte offen zu halten für das Verständnis aller Generationen.

der Koran in seiner Anlage und Sprache von Gott herabgesandt

VAEZI Die vorherrschende und allseits bekannte Überzeugung der Muslime ist, dass die gesamte Anordnung des Korans von Gott stammt und seine Aussagen in arabischer Sprache herabgesandt wurden. Nur vereinzelt wird die Meinung vertreten, dass zwar die Inhalte

der Aussagen dem Propheten geoffenbart wurden, die Worte, die sprachliche Formulierung des Korans, jedoch vom Propheten stammen.

ein Fenster zur Absicht des Autors?

Viel zu überlegen gibt mir die von Professor Khoury geäußerte Meinung, dass der Text, mit dem wir konfrontiert sind, wie ein Fenster ist zu der Bedeutung, die der Sprecher beabsichtigte, nicht aber einem Spiegel vergleichbar ist, in dem wir uns selber sehen und unseren eigenen geistigen Horizont zur Schau stellen, wie das in den postmodernen Sichtweisen der philosophischen Hermeneutik sowohl konservativer wie radikaler Provenienz geschieht.

Lesart durch Übereinkunft festgelegt

Jeder Text eignet sich für eine allgemein gebräuchliche Lesart, über die es zwar viele Diskurse historischer und kultureller Art geben mag, die aber durch Übereinkunft festgelegt werden kann. Die Individuen innerhalb einer bestimmten Sprachfamilie schließen sich aufgrund dieser sprachlichen Vereinbarungen einer kollektiven Konvention an.

Gadamer bemüht, den Sinn eines Textes im Sinn seines Verfassers verständlich zu machen

SALMEN Es war meiner Ansicht nach gut, dass Herr Dr. Vaezi auf die vielen Möglichkeiten einer Fehlinterpretation von Texten hingewiesen hat. Ich denke allerdings, dass man *Gadamer* hier nicht einordnen kann, da er gerade daran interessiert ist, den Sinn eines Textes im Sinne des Verfassers verständlich zu machen. Spricht er von Vorurteilen, dann nicht um Texte

auf diesem Weg der Manipulation auszusetzen, sondern um in uns ein kritisches Bewusstsein zu wecken für die Tatsache, dass wir alle von Vorurteilen geprägt sind, die wir natürlicherweise auch an die Interpretation von Texten herantragen. *Gadamer* hat seinen Studenten nahegelegt, um einen Text verstehen zu können, ihn als Antwort auf eine Frage verstehen zu lernen, die den Autor beim Abfassen des Textes bewegt hat. In dem Maße es ihnen gelingt, diese Frage in ihrem ursprünglichen Fragezusammenhang neu aufzuarbeiten, hätten sie begründete Hoffnung, den Text gut verstanden zu haben.

Text bleibt aber eine variable Größe

VAEZI Für *Gadamer* scheint der Autor selbst wie einer der Leser des Textes zu sein, dessen Lesen kein Maßstab für uns ist. Der Autor steht in einer Reihe mit allen anderen Lesern. Dies führt dazu, dass wir im Zusammen-

hang mit der Diskussion über die Interpretation von Texten *Gadamer*s Auffassung von den Sichtweisen der Aufklärung und Romantik unterscheiden müssen. Manche sehen in *Gadamer* einen Relativisten, weil er behauptet, dass der Text im hermeneutischen Horizont unseres Denkens zu spre-

chen beginnt und nirgendwo, auch nicht an seinem Ursprung, in einer reinen und objektiven Art gegeben ist. Immer trägt er schon das Kolorit unseres Denkens. Die Bedeutung eines Textes wird auf diese Weise eine unbestimmte und variable Größe, ist sie doch gleichsam das Ergebnis unseres Dialoges mit dem Text. Da dieser Dialog zwischen uns und dem Text wechselseitig ist und die Gesprächspartner immer unterschiedlich sind und veränderbar, geht diese Unbestimmtheit auch auf die Bedeutung eines Textes über.

Der Grund, warum manche *Gadamer* als Relativisten bezeichnen, ist der Umstand, dass er den Prozess des Lesens eines Textes als nie beendet sieht und seine Position sich damit in gewisser Weise den Postmodernisten nähert. Andererseits betont er die entscheidende Rolle, die dem Text zukommt, und indem er sich von einem radikalen Leserzentrismus distanziert, entfernt er sich von den Sichtweisen mancher extremer Postmodernisten.

Hermeneutik im Spannungsfeld von positiver Offenbarung und Naturrecht

Karl-Heinz Peschke – Ingeborg Gabriel

[Teil 1: Karl-Heinz Peschke]

I. Biblische Hermeneutik

Biblische Hermeneutik (vom griechischen Wort *hermēneia* = Auslegung, Erklärung) wird als die theoretische Reflexion über die Regeln verstanden, die bei der Auslegung eines biblischen Textes zu beachten sind.¹ Unterschieden davon ist die Exegese, in der die von der Hermeneutik erarbeiteten Regeln auf den Text angewandt werden. Der Begriff der Hermeneutik in der Bibel – wie der Hermeneutik generell – ist ein unscharfer, insofern er neben den allgemein anerkannten Bereichen derselben weitere, sehr unterschiedliche Ansätze zur Textauslegung beinhaltet, die nicht von allen Autoren gleichermaßen einbegriffen und als gültig oder sinnvoll anerkannt werden.²

Eine besondere Schwierigkeit biblischer Hermeneutik liegt in dem Glauben der Christen, dass die Bibel sowohl Gott wie Menschen zum Urheber hat, dass die biblischen Schriften von Gott inspiriert und somit Gottes Wort sind. In der Vergangenheit wurde das vielfach so verstanden, als ob Gott zu den menschlichen Autoren gesprochen und ihnen sozusagen den biblischen Text diktiert habe. Doch diese Auffassung ist heute verlassen.

¹ Zum Thema Hermeneutik siehe *P. Stuhlmacher*, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (Grundrisse zum Neuen Testament; 6), Göttingen 1986; *R. E. Brown – S. M. Schneiders*, „Hermeneutics“, in: *The New Jerome Biblical Commentary*, London 1990, 1146–1165, Nr. 1–92; *Th. Sternberg* (Hrsg.), *Neue Formen der Schriftauslegung* (Quaestiones disputatae; 140), Freiburg 1992; *Ch. Dohmen – G. Stemberger*, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996; *Ch. Dohmen*, *Die Bibel und ihre Auslegung*, München 1998; *M. Oeming*, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998; *Päpstliche Bibelkommission*, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 115, Bonn 2001); *P. S. Williamson*, *Catholic Principles for Interpreting Scripture. A Study of the Pontifical Biblical Commission's The Interpretation of the Bible in the Church* (Subsidia Biblica; 22), Rom 2001.

² Die Hermeneutik entsteht historisch zunächst aus dem Problem heraus, wie man aus christlicher Perspektive, also aus der Perspektive des Neuen Testaments, das Alte Testament verstehen soll. Um 1800 überträgt sich der Begriff der Hermeneutik auf die Frage, wie man Kunstwerke zu verstehen bzw. zu interpretieren hat. Seit der Philosophie des 19. Jahrhunderts bezieht sich Hermeneutik darauf, wie man überhaupt die Welt und den anderen Menschen verstehen kann (*F. D. Schleiermacher*, *W. Dilthey*, *M. Heidegger*, *H.-G. Gadamer*, *K. Popper*).

Die Sprache ist ein menschliches Medium der Kommunikation, und Gott trug Menschen auf, seine Botschaft in menschlichen Worten und Weisen auszudrücken. Gott als Autor der Schrift ist eher nach Art von einer *Autorität* zu verstehen, die Anlass zur Abfassung der biblischen Bücher gibt, als im Sinne eines *schreibenden* Autors.³

1. Der Literarsinn der Heiligen Schrift

Der Literarsinn wird als jener Sinn verstanden, den die menschlichen Autoren direkt intendiert haben und den die geschriebenen Worte vermitteln. Zwei Elemente in der Definition bedürfen einer näheren Erklärung, nämlich „Autor“ und „vermittelt durch die geschriebenen Worte“.

Der *Autor* der biblischen Bücher ist zumeist anonym oder pseudonym. Anonym z. B. sind die alttestamentlichen Bücher der Richter, der Könige oder der Chronik. Pseudonym z. B. sind die fünf Bücher des Mose (wobei bis in die neueste Zeit hinein an der direkten Urheberschaft durch Mose festgehalten wurde und die Literarkritik gegen zum Teil heftige Widerstände das Entstehen dieser Bücher aus mehreren Quellen nachgewiesen hat).⁴ Viele der Schriften sind das Ergebnis eines komplexen Wachstumsprozesses und kollektiver Beiträge. So hat das Buch Jesaja eine Wachstumsspanne von wenigstens 200 Jahren aufzuweisen. Und wenn die vier neutestamentlichen Evangelien konkreten Aposteln und Jüngern zugeschrieben werden, so geben die Evangelien selbst doch keine bestimmten Autoren als ihre Verfasser an. (Weitestgehende Einmütigkeit besteht z. B. heute darin – durchgesetzt auch hier gegen viele Widerstände –, dass der Autor des vierten Evangeliums „nach Johannes“ nicht der *Apostel Johannes* ist.⁵) Es

³ Zum Thema Inspiration siehe H. Gabel, *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz 1991.

⁴ Das klassische Erklärungsmodell für die Entstehung der fünf Bücher Mose unterscheidet vier Quellen (sie gelten auch für das Buch Josua als sechstes Buch): der Jahwist (Textteile, die für Gott den Namen Jahwe verwenden), der Elohist (Textteile, die für Gott das Wort Elohim verwenden), das Deuteronomium und der Priesterkodex. Die Quellen unterscheiden sich dem Alter und dem Entstehungsort nach. Die Schriften selbst sind alle erst lange nach der mosaischen Zeit entstanden. Doch enthalten sie eine beträchtliche Anzahl von Traditionen, deren Ursprünge bis zur mosaischen, ja patriarchalischen Zeit zurückreichen. Allerdings wird das obige Modell seit einigen Jahren stark in Frage gestellt. Eine unübersehbare Fülle von neuen Modellen versucht, es zu ersetzen. Für einen instruktiven Überblick siehe E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2006, 74–123.

⁵ In Joh 21,20 (auch 20,2) ist die Rede von dem „Jünger, den Jesus liebte“. Wenig später heißt es: „Dieser Jünger ist es, der all das bezeugt und der es aufgeschrieben hat“ (Joh 21,24). Für die Tradition ist dieser Lieblingsjünger stets *Johannes*, der Evangelist, gewesen. Ausdrücklich gesagt wird es in den Texten dennoch wieder nicht.

ist Aufgabe der *Literarkritik*, die Fragen nach der Authentizität des Autors, der Einheit, dem Ursprung, den Quellen und der Entstehung der verschiedenen Teile und des Ganzen der biblischen Schriften zu beantworten. Die *vergleichende Religionsgeschichte* weist dabei auch den Einfluss außerbiblischer Gesetzessammlungen⁶ und religiöser Texte⁷ auf die Entstehung der biblischen Bücher, vor allem des Alten Testaments auf. Das kann aber nicht die einzigartige Originalität der biblischen Tradition und ihres Glaubens in Frage stellen.⁸ Trotz all dieser Komplexitäten bleibt gültig, dass die biblischen Autoren eine Botschaft in ihrer Zeit vermitteln wollten und dass es für uns wichtig ist, diese Botschaft zu erfassen, wenn wir die Texte lesen und wenn wir uns fragen, was sie für uns heute bedeuten. „Common sense legt uns freilich nahe, dass unsere Bemühungen in dieser Richtung erschwert werden durch den Abstand zu Büchern, die vor 3000 bis 1900 Jahren in einer alten, heute nur unvollkommen bekannten Sprache geschrieben wurden, in Weltanschauungen, die von den unseren erheblich verschieden sind, und oft in einem uns fremden psychologischen Kontext.“⁹ Es ist eine der wichtigen Aufgaben der biblischen Hermeneutik, den ursprünglich intendierten Sinn dieser alten Schriften zu erhellen.

Der Literarsinn ist der *durch die geschriebenen Worte vermittelte* Sinn. Das weist dem geschriebenen Text Priorität zu gegenüber den möglichen Intentionen des Autors. Besonders ist festzuhalten, dass der von Jesus in seinen Worten intendierte Sinn zwar wichtig ist, aber dass dieser von ihm intendierte Sinn nicht schon notwendig identisch ist mit dem Schriftsinn der Evangelientexte; denn Jesus selbst hat keine Evangelien geschrieben. Der Literarsinn ist jener Sinn, den die Evangelisten den Worten Jesu geben mit dem Ergebnis, dass die gleichen Worte je nach dem Kontext, in dem sie die Evangelisten gebrauchen, einen verschiedenen Sinn erhalten können. Der Erhellung des Literarsinns dient die Erforschung der *Redaktionsgeschichte*

⁶ Mesopotamische Rechtskodices (1870 und 1800 v. Chr.), der babylonische Kodex Hammurabi (1700 v. Chr.), hethitische (1200 v. Chr.) und assyrische Gesetzessammlungen (1100 v. Chr.) weisen Gemeinsamkeiten mit Israel auf. „Aus dem Gesamt dieser Texte geht eindeutig hervor, daß die israelitische Gesetzgebung nur einen Teil des altorientalischen Rechtes bildete“ (E. Lipiński, „Die historische Erforschung des Alten Testaments“, in: Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 2, Freiburg 1969, 371–453; hier: 386 f.).

⁷ Die Keilschrifttafeln von Ugarit (1370–1190 v. Chr.) enthalten liturgische und mythologische Texte, „die sich besonders auf dem Gebiet der *Psalmen* als außerordentlich fruchtbar erweisen“. Die Mythen lassen „die Stellung des höchsten Gottes El, den auch die Patriarchen verehrten, in neuem Licht erscheinen“ (E. Lipiński, a. a. O. [Anm. 6] 389).

⁸ Siehe R. Maré, „Historische Methoden und theologische Probleme“, in: Bilanz der Theologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 2, Freiburg 1969, 245–278; hier: 249 f.

⁹ R. E. Brown – S. M. Schneiders, a. a. O. (Anm. 1) hier: Nr. 11.

der biblischen Schriften. So sind die Evangelisten nicht bloße Kompilatoren ihrer Werke. Sie hatten bei ihrer schriftstellerischen Arbeit bestimmte Zielsetzungen vor Augen im Blick auf die Lage der Kirchen. So ist es die Absicht des Evangelisten *Matthäus*, Jesus als den Erben *Abrahams* und den verheißenen Messias zu erweisen. *Lukas* andererseits zeigt in Jesus den Heiland der Verlorenen, der sozial Entrechteten, der Frauen, Zöllner und Sünder. Mitenthalten im Begriff des Literarsinns ist auch die Hörer- oder Leserschaft, die der Autor vor Augen hat. *Matthäus* hat eher judenchristliche Gemeinden vor Augen, *Lukas* dagegen eher eine heidenchristliche Hörerschaft.

Zusätzliche Hilfen für das Verständnis des Literarsinnes der Heiligen Schriften sind Kenntnisse der geschichtlichen, geographischen, zivilisatorischen und religiösen Gegebenheiten der biblischen Zeitepochen.¹⁰ Nach dem reinen Wortlaut des ersten Kapitels des Buches Genesis hat Gott die Welt in sechs Tagen geschaffen. Aber war es, betrachtet auf dem Hintergrund der damaligen Gesellschaft, die Absicht des Verfassers, damit wissenschaftliche Aussagen über die Entstehung der Welt zu machen? Das wird heute von kaum jemandem noch angenommen. Die Absicht des Textes liegt vielmehr in der Aussage, dass die Welt in Gott ihren weisen Schöpfer hat, der alles in ihr ordnet und lenkt. Die Intention ist religiöser Natur. Allerdings muss dieses Verständnis der Allgemeinheit der biblischen Leser durch entsprechende Erklärung vermittelt werden.

Eine weitere Hilfe zur Erfassung des Literarsinnes ist die *literarische Form* der Texte, die sich als sehr fruchtbar erwiesen hat. Typen literarischer Formen oder literarischer Gattungen sind Geschichte, Biographie, Dichtung, Poesie, Drama usw. Im kanonischen Sinn ist die Bibel ein Gesamtwerk, unterschieden von allen anderen Büchern. Aber vom Ursprung der in diesem Buch enthaltenen verschiedenen Schriften her gesehen ist sie eine Büchersammlung – die Büchersammlung des Alten Israel und der christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts. Die althergebrachte Einteilung der Schriften des Alten Bundes in den Pentateuch (die fünf Bücher des Mose), in historische, prophetische und weisheitliche Bücher war immer schon eine Einteilung nach literarischen Gesichtspunkten. Doch erst in neuerer Zeit ist die biblische Forschung sich bewusst geworden, wie viele Typen

¹⁰ Wenn etwa zur Zeit der Landnahme der Israeliten in Kanaan um 1230 v. Chr., die nach dem Buch Josua mit den triumphalen Eroberungen der Städte Jericho und Ai erfolgte (Jos 6–8), diese beiden Städte sicher schon zerstört gewesen waren und nur noch als Ruinen bestanden, so muss das die Hermeneutik der Texte in Betracht ziehen. Siehe dazu das instruktive und lesenswerte Buch von I. Finkelstein – N. A. Silberman, *Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München 2002; zu Jericho und Ai siehe S. 96.

der Literatur es in der Antike und auch in der Bibel gibt. Epische Poesie haben wir in einigen Erzählungen des Pentateuchs und des Buches Josua, lyrische Poesie in den Psalmen und im Hohenlied, didaktische Poesie in der Weisheitsliteratur. Geschichte begegnet in der Form von historischer Berichterstattung (wie in der Geschichte von *König David*), epischer Geschichte in der nationalen Saga des Exodus, Erzählungen über Stammeshelden im Buch der Richter. Es gibt dichterische Erzählungen, Parabeln, Sprichwörter, Liebesgeschichten usw. Wenn z. B. das Buch Jona eine dichterische Parabel ist, dann folgt daraus, dass das Buch nicht der historische Bericht von einem Propheten ist, der von einem großen Fisch verschlungen und ans Land ausgespien wurde und der dann in Ninive Buße gepredigt hat. Es ist vielmehr eine Darstellung der grundlegenden Wahrheit von Gottes Erbarmen auch für die Heidenvölker, sofern sie auf den Ruf zur Umkehr durch den Gesandten Jahwes hören.¹¹

Viele Schwierigkeiten mit der Bibel resultierten in der Vergangenheit aus der fehlenden Aufmerksamkeit für die Verschiedenheit der in ihr verwendeten literarischen Formen und von der Neigung, Stücke der Bibel als historische Berichte zu interpretieren, die nicht solche sind. Die obigen Illustrationen wurden dem Alten Testament entnommen. Doch begegnet das Problem auch im Neuen Testament. „Die Evangelien sind nicht historisch-wissenschaftliche Biographien von Jesus, sondern schriftliche Berichte der frühen Kirche von seinem Predigen und Lehren, und ihre Exaktheit muss nach den Standards von Predigt und Lehre beurteilt werden. Die Kindheitsgeschichten mögen sich in der literarischen Form vom Rest [der Evangelien] von Matthäus und Markus unterscheiden.“¹²

Die neuere biblische Forschung lenkt die Aufmerksamkeit noch auf eine weitere, bisher weniger beachtete, aber sehr bedeutsame Eigenschaft der biblischen Texte hin. Die Texte sind nicht nur geschrieben, um über historische und theologische Wahrheiten zu informieren, sondern um in den

¹¹ Verwandt mit der Erforschung der literarischen Gattungen ist die *Formgeschichte* (*form criticism*). Doch während erstere sich primär mit der Gattung einer Schrift als ganzer befasst, erforscht die Formgeschichte primär die literarische Gattung der Perikopen und Teileinheiten eines individuellen Buches. Ihre Aufmerksamkeit gilt vor allem den Evangelien. Nach den Vertretern dieser Methode wurden die verschiedenen Berichte und Perikopen der Evangelien zunächst in den Gemeinden tradiert. Dort hatten sie ihr soziologisches Entstehungsmilieu (*Sitz im Leben*). Dieses will die Formgeschichte erhellen. Die Neigung dieser Schule, die Berichte über das Wirken Jesu zu sehr der ‚schöpferischen‘ Kraft der Gemeinde zuzuschreiben, forderte sehr bald entschiedene Kritik heraus. Schließlich konnten zur Zeit der Abfassung der Evangelien überall noch Augenzeugen zur Bestätigung angerufen werden.

¹² R. E. Brown – S. M. Schneiders, a. a. O. (Anm. 1) Nr. 25.

Lesern etwas zu bewirken. „Die Bibel ist nicht einfach eine Bekundung von Wahrheiten. Sie ist Botschaft und hat Kommunikationsfunktion in einem bestimmten Kontext. Dieser Botschaft liegt eine Argumentationsdynamik und eine rhetorische Strategie zugrunde.“¹³ Es gilt, den Bestrebungen und Intentionen des Autors Beachtung zu schenken, die Leser zu einem bestimmten Handeln zu bewegen (*rhetorische und narrative Analyse*). Die vom Autor beabsichtigten Impulse können dabei konkrete Aktionen sein, aber auch innere Veränderungsprozesse, wie Umkehr oder eine gewandelte Weltsicht.¹⁴ Explizit oder implizit enthält die biblische Erzählung einen existentiellen Anruf an den Leser, den es zu erheben gilt.¹⁵

2. Andere Weisen des Schriftsinns

Die Deutung eines Schrifttextes, die über den Literarsinn hinausgeht, ist so alt wie die Bibel selbst. So zieht das Buch der Weisheit, Kap. 11–19, aus den ägyptischen Plagen und der Befreiung Israels aus der Knechtschaft Lehren für seine eigene Zeit. Oder *Matthäus* kann in Jesaja 7,14 eine Verheißung der Jungfrauengeburt (Mt 1,23) und in Psalm 22 eine Vorhersage der Leiden Christi sehen (Mt 27,35.39.43.46). Der erweiterte Schriftsinn hat oft einen größeren Einfluss auf den Leser als der Literarsinn. Doch stellt sich dabei das Problem der Kontrollen. Wann hört das Bemühen um einen erweiterten Schriftsinn auf, eine gültige Auslegung des Textes zu sein und wird zum unerlaubten Missbrauch desselben? Wann liegt ein wirklicher Dialog mit dem Text vor, und wann liest der Leser seine eigenen, vorgefassten Ideen in den Text hinein?

Aus Furcht vor der Erosion der Grundlagen des christlichen Glaubens (z. B. Schöpfung der Welt, Wunder Jesu, leibliche Auferstehung) – verursacht zugleich auch durch die einseitig radikale Anwendung der historisch-kritischen Methode im liberalen Protestantismus – entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts besonders unter den konservativen protestantischen Christen ein *biblischer Fundamentalismus*. Nach ihm ist das, was die Bibel sagt, buchstäblich wörtlich zu nehmen. In den USA und den sie umgebenden Ländern übt diese Art von Fundamentalismus über Radio und Fernsehen

¹³ Päpstliche Bibelkommission, a. a. O. (Anm. 1) 38; siehe 37–41.

¹⁴ Siehe R. Hünig, *Bibelwissenschaft im Dienste populärer Bibellektüre* (Stuttgarter Biblische Beiträge; 54), Stuttgart 2005, 335–351.

¹⁵ Zum besseren Verständnis der Intentionen des Autors sind dazu auch die Erwartungen der Adressaten zu untersuchen, ihre Lebenswelt und das, was der Text stillschweigend als gewusst und bekannt voraussetzt.

auch heute noch einen nicht unerheblichen Einfluss aus. Aber es kann keine Antwort auf die sich mit der Literarkritik stellenden hermeneutischen Probleme sein, vor den Fakten der Realität die Augen zu verschließen.

Formen des Schriftsinns, die über den Literarsinn hinausgehen, sind der *typologische Sinn* und der *sensus plenior*. Der *typologische Sinn* war besonders in der frühen Kirche populär. Personen, Orte oder Ereignisse besonders des Alten Testaments werden als prophetische Typen für Personen und Geschehnisse einer späteren Zeit ausgelegt.¹⁶ Der *sensus plenior* ist ein umfassenderer, weiter Sinn biblischer Texte. Er wurde Anfang des 20. Jahrhunderts in die Diskussion eingebracht.¹⁷ Doch beide Formen sind heute von begrenzter Bedeutung, und es mag hier mit dieser kurzen Erwähnung sein Bewenden haben.

Die gegenwärtige Situation ist charakterisiert von Ansätzen, die zwischen *literarischer und theologischer Hermeneutik* zu vermitteln suchen.¹⁸ Zentral

¹⁶ Der typologische Sinn besteht in einer hintergründigen Bedeutung, die den in der Bibel dargelegten „Dingen“ zugeschrieben wird, indem in ihnen eine Vorankündigung der zukünftigen „Dinge“ in Gottes Heilswerk gesehen wird. Die „Dinge“ können Personen, Orte oder Ereignisse sein. Die Bibel selbst macht Gebrauch von diesem Sinn. „Typen“ für Christus sind *Jonas* im Bauch des Fisches (Mt 12,40), das Osterlamm (Joh 3,14), die bronzene Schlange in der Wüste (Joh 3,14). Typus der Taufe ist der Durchzug Israels durch das Rote Meer (1 Kor 10,2). Typus der Eucharistie ist das Manna in der Wüste (Joh 6,27–35; 48–51). Der Typus verweist auf zukünftige Dinge, die in ihm angedeutet sind. Er ist unvollkommen, nur eine Silhouette des Vorausbedeuteten (des „Antitypus“), in dem das im Typus angedeutete zur Vollendung kommt. Das Problem dieses Schriftsinnes liegt in den Kriterien für die berechnete Anwendung desselben. Wie lässt sie sich von einer arbiträren Verwendung desselben abheben? Auf sicherem Boden befindet man sich am ehesten, wenn sich der typologische Sinn auf biblische Hinweise stützen kann, wie etwa die davidische Typologie für Christus (Lk 1,23.69), der Exodus als Typus für Elemente der christlichen Heilsmysterien (1 Kor 10,1–11), der *Priester Melchisedek* als Typus des priesterlichen Dienstes Christi (Hebr 7).

¹⁷ Der *sensus plenior* (stets mit diesen lateinischen Worten bezeichnet) hat besonders in den Jahren 1925–1970 eine Rolle gespielt. Er wird verstanden als ein tieferer Sinn, der von Gott intendiert ist, aber nicht deutlich intendiert ist vom menschlichen Autor, und der im Lichte weiterer Offenbarung oder der Entwicklung im Offenbarungsverständnis in den Worten der Heiligen Schrift erkannt wird. Meistens wird er angewandt auf alttestamentliche Texte, bei denen im Lichte neutestamentlicher Aussagen ein tieferer Sinn erkannt wird, z. B. der *sensus plenior* von Jesaja 7,14, wie angewandt von *Matthäus* 1,23 auf die Jungfrauengeburt, oder von *Genesis* 3,15 als Aussage über *Marias* Teilnahme am Siege ihres Sohnes Jesus über das Böse. Zuweilen findet er aber auch bei neutestamentlichen Texten Anwendung. Die Lehre der Kirchenväter und der Konzilien über die Heiligste Dreifaltigkeit bringt den *sensus plenior* der Aussagen des Neuen Testaments über Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist zum Ausdruck. Die Definition der Erbsünde durch das Konzil von Trient kann als *sensus plenior* der Lehre von *Paulus* in Röm 5,12–21 verstanden werden (s. *Päpstl. Bibelkommission*, a. a. O. [Anm. 1] 73 f.). Auch hier stellt sich das Problem der Kriterien für die Erkenntnis dieses Schriftsinnes und der Verhütung von arbiträrer Anwendung desselben. Insgesamt wurde der *sensus plenior* relativ selten von seinen Vertretern angerufen. Seit 1970 ist es um ihn still geworden und wird er praktisch nicht mehr diskutiert.

¹⁸ Siehe Art. „Hermeneutik“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15, Berlin 1986,

für diese Art der biblischen Hermeneutik ist die Überzeugung, dass alles geschichtliche Verstehen (im Gegensatz zum mathematischen oder naturwissenschaftlichen) seiner Natur nach dialogisch ist, und das in besonderem Maße in der Bibel. Die Abfassung eines Textes beinhaltet einen ‚Dialog‘ zwischen dem Autor (oder den Autoren) und der Sache, mit der der Text befasst ist. Im Verständnis der traditionellen historischen Literarkritik war die Aussage des biblischen Textes einfachhin das in dem Text berichtete historische Ereignis, z. B. der Auszug der Hebräer aus Ägypten oder die Kreuzigung Jesu. Spätere Bibelforscher erkennen, dass die Texte eine theologische Interpretation der Ereignisse beinhalten und die Anliegen der Gemeinschaften widerspiegeln, in denen die Texte geschrieben worden sind. Der Text wird nicht einfach als Fenster in eine vergangene historische Welt gesehen, sondern als Hinführung zu den existentiellen und religiösen Anliegen und Gegebenheiten des Menschen in seiner Lebenswelt. Im Falle der biblischen Texte wird die Welt des geschriebenen Wortes geschaffen durch eine theologische Interpretation der Wirklichkeit, z. B. der Auszug aus Ägypten als göttliche Befreiung zu einem Leben im Bund mit Gott; der Tod Jesu als heilbringendes Erlösungsmysterium. Dieser Ansatz verneint nicht den Wert der historischen Forschung noch ignoriert er die ursprüngliche Situation des Textes. Aber er weitet den Begriff des Schriftsinnes über die Begrenzung auf historische Belange hinweg aus. Das den Kanon der biblischen Schriften einigende Band ist dieses Zeugnis von den Gottes- und Glaubenserfahrungen, denen sie ihre Entstehung sowie auch ihre Rezeption verdanken.

Gegenüber dem theologischen Gehalt der biblischen Aussagen mag das Gewicht des historischen Hintergrundes dazu nicht selten zurücktreten. Das Lukasevangelium legt *Maria* anlässlich ihres Besuches bei der Verwandten *Elisabeth* in den Bergen Judäas das frohe Lob- und Danklied des *Magnifikats* in den Mund (Lk 1,47–55). Dieses Loblied ist damals sicher von niemandem protokolliert worden. Die Formulierung des Textes dürfte in der dem *Lukas* nahestehenden Urgemeinde ihre Wurzeln haben. Aber der Text drückt zutreffend die dankbare, gläubige Haltung *Mariens* sowie der christlichen Urgemeinde gegenüber Gott aus für das Geschenk der Geburt Jesu. Er spricht zugleich eine bereite Offenheit für den Dienst an Gott und seinen

108–156; hier: 153. Die theologische Hermeneutik dürfte eine große Affinität zur existenzialen Auslegung besitzen. Sie hält aber entschieden an der Existenz eines persönlichen Gottes fest, der sich um seine Geschöpfe sorgt und dem gegenüber die Menschen verantwortlich sind – wie dies Grundtenor der gesamten Bibel ist. Von daher ergibt sich die Forderung, dass „die Theozentrik der biblischen Schriften als hermeneutischer Schlüssel historisch-kritischer Schriftauslegung“ anzusetzen ist (*Th. Söding* in: *Th. Sternberg* [Hrsg.], a. a. O. [Anm. 1] 130).

Absichten aus, die von dauerhafter Gültigkeit für den gläubigen Menschen ist und ihm zur Weisung dient. Gleiches gilt für den Lobpreis des *Zacharias*, das *Benediktus*, anlässlich der Geburt seines Sohnes *Johannes des Täuflers* (Lk 1,68–79). Aufgabe der theologischen Hermeneutik ist es, in diesem Sinn den theologischen Gehalt der Texte zu erheben.

Im Hinblick auf die angesprochenen Leser oder Hörer auf der anderen Seite verweisen Theologen auf eine *Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten*. Die biblischen Texte geben Zeugnis von Gott und seinem Wirken in der Welt sowie von der Begegnung der Menschen mit der göttlichen Wirklichkeit und ihrer Antwort darauf. Gegründet in der Glaubenserfahrung der gesamtkirchlichen Gemeinschaft, besitzen die biblischen Texte einen Vorsprung an Sinn und Wahrheit, den jede Bibelauslegung zu berücksichtigen hat. Zu einer fruchtbaren Begegnung mit dem biblischen Wort wird eine Auslegung „erst dann fähig, wenn sie sich im Einverständnis mit den Fragen und Antworten der biblischen Zeugnisse an das Wahrheitszeugnis der Texte der hl. Schrift wagt.“¹⁹

Die Abfassung der biblischen Texte sowie erst recht ihre Auswahl im Kanon erfolgt im Kontext der gläubigen Gemeinde. Das gilt auch für das Lesen der Texte. Es ist wesentlich ein kollektives Phänomen, in dem der Leser Teil eines „lesenden Publikums“ ist, das den Prozess der Interpretation beeinflusst. Das leitet über zu den folgenden Ansätzen der Hermeneutik.

3. Der Beitrag der Tradition und der Gemeinschaft zur Erfassung des Schriftsinns.²⁰

Das Christentum nimmt seinen Anfang nicht mit schriftlichen Zeugnissen und Texten. Den schriftlichen Zeugnissen geht das Leben und Lehren Jesu voraus (wie auch im Alten Testament die Tradierung durch die Gemeinschaft in den meisten Fällen der schriftlichen Abfassung der Texte vorausging). Erst später ist es in schriftlicher Form verfasst worden. In der lebendigen Tradition wirken Geschichte und kirchliche Lehre, kritische Untersuchung und Erfahrung des Glaubens zusammen, um deren gemeinsamen Gegenstand zu ergreifen. Das Zweite Vatikanische Konzil drückt die Beziehungen zwischen Bibel, Tradition und Lehramt so aus: „Es zeigt sich also, dass die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluss

¹⁹ P. Stuhlmacher, a. a. O. (Anm. 1) 205–225, hier: 208.

²⁰ Siehe hierzu: „Prägende Kräfte sittlicher Identität“, in K.-H. Peschke, *Christliche Ethik: Grundlegungen der Moraltheologie*, Trier 1997, 235–249.

Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, dass keines ohne die anderen besteht und dass alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen.“²¹

In den katholischen wie auch orthodoxen und protestantischen kirchlichen Gemeinschaften spielt für das Verständnis der Heiligen Schriften die *Interpretation durch die Gemeinschaft* eine wichtige Rolle. Der durchschnittliche Gläubige erhält sein Verständnis der Bibel durch Religionsunterricht, Predigten, Kirchenzeitungen, ähnliche Medien und das kirchliche Leben. Dieses Verstehen ist rückgebunden an die gemeinsame Glaubenstradition und lebendige Erfahrung der christlichen Gemeinde. „Innerhalb ihrer sozialen Welt hat die christliche Gemeinschaft die Aufgabe, Wahrnehmung und Charakter diesem Glauben gemäß zu formen. Die Gemeinde ist beauftragt, dem Glauben eine Sozialgestalt zu verleihen. Ein wesentlicher Teil dieser Arbeit besteht darin, ihre Mitglieder in die besonderen Geschichten, Traditionen, Symbole und (positive wie negative) Lehren vergangener und gegenwärtiger Gemeinden eintauchen zu lassen. Diese werden so zu wesentlichen Grundlagen für den Beitrag der Gemeinde zur Definition des moralisch Guten“²² und der religiösen Existenz der Gläubigen.

Eine besondere Bedeutung für die Formung der christlichen Existenz haben Gottesdienst und Liturgie der Kirche. Der Gottesdienst und die Lehre der Kirche sind in großem Maße der „hermeneutische Ort“, an dem die Bibel am deutlichsten zu den Gläubigen spricht. Eine nicht gering anzuschlagende deutende Orientierung erfolgt durch die Auswahl der Texte, die in Gottesdienst und Lehre den Gläubigen vorgelegt werden. „Der Gottesdienst spielt hier eine entscheidende Rolle, weil er das ständige Medium zur Vergegenwärtigung derjenigen in der Bibel wurzelnden Grundsymbole, Geschichten, Bilder, Rituale und Überlieferungen ist, die die Sinngehalte des Glaubens ausdrücken und zur Heranbildung des christlichen Charakters dienen.“²³

In der Deutung der Heiligen Schriften kommt den Theologen und religiösen Autoritäten eine besondere Kompetenz zu. Das hermeneutische Problem stellt sich hier in der konkreten Form des zuweilen schwierigen und gespannten Dialogs zwischen biblischer Forschung und kirchlicher Lehre. Die hermeneutische Erfahrung lehrt, „daß die Bibel nicht im kritischen Alleingang, sondern in einem traditionsbewußten Prozeß gegenseitiger

kritischer Beratung aller mit der Bibel Befassten auszulegen ist. Der Exeget der Bibel darf sich dieser kritischen Beratung nicht entziehen und bleibt auf das korrigierende Urteil des Dogmatikers, der auslegungsgeschichtlich erfahrenen Kirchenhistoriker und nicht zuletzt auch der glaubenden Gemeinde angewiesen. Umgekehrt soll er sich nicht einfach mit der glaubenden Gemeinde identifizieren, sondern er hat darüber zu wachen, daß sich die kirchliche Dogmatik und die glaubende Gemeinde der ständig neuen Begegnung mit dem Ursprungszeugnis der biblischen Schriften nicht entziehen, sondern sich ihr stellen und ihr Glaubensverständnis in dieser Begegnung schulen.“²⁴

[Teil 2: Ingeborg Gabriel]

II. Der hermeneutische Zirkel: Die Bedeutung der Hermeneutik für die Ethik

Im Anschluss an die Ausführungen von *Karl-Heinz Peschke*, in denen die hermeneutische Frage vor allem anhand der Bibel als *norma normans*, d. h. als grundlegendem Maßstab der Theologie behandelt wurde, möchte ich das Thema in einen weiteren anthropologischen und ethischen, sowie theologischen Rahmen stellen. Da die aristotelischen Traditionen – wie ich mit Überraschung und Interesse bei unserer ersten Österreichisch-Iranischen Dialogkonferenz feststellte – in Iran ebenso wie im katholischen Denken die Basisphilosophie darstellen, werde ich das hermeneutische Problem in einem zweiten Schritt anhand der Naturrechtstradition exemplifizieren und von daher zum Verhältnis von hermeneutischer Interpretation und geistlicher Autorität zurückkommen, das *Peschke* am Schluss seines Beitrags angeschnitten hat.

1. Die hermeneutische Fragestellung als Folge der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz

In der deutschen Literatur gibt es die Figur des Barons von Münchhausen. In einer der Erzählungen fällt der Baron in einen Sumpf, aus dem er sich am eigenen Haarschopf herausziehen versucht. Dies kann ihm offenbar nicht

²¹ Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“, Art. 10.

²² B. C. Birch – L. L. Rasmussen, *Bibel und Ethik im christlichen Leben*, Gütersloh 1993, 101.

²³ A. a. O. (Anm. 22) 243.

²⁴ P. Stuhlmacher, a. a. O. (Anm. 1) 221 f.

gut gelingen. Man kann dies durchaus als Metapher für das hermeneutische Problem sehen, wobei die Frage zu stellen ist, ob sich daraus nicht auch positive Aspekte ergeben. Der einzelne Mensch, aber auch Kulturen und Religionen sind zeit- und ortsgebunden. Ebenso wie Baron Münchhausen sich nicht aus dem Sumpf ziehen kann, so ist es auch unmöglich, einen Standpunkt jenseits von Zeit und Ort einzunehmen. Die gesamte menschliche Existenz und damit auch die Vernunft und Denkbemühungen, aber auch die Textzeugnisse, einschließlich jener der Offenbarung, sind raumzeitlichen Bedingungen unterworfen. Dies zeigt sich sinnfällig an der Sprache, die sowohl kultur- als auch zeitspezifisch ist und damit immer auch die Einsichten einer Epoche vermittelt. Alle Begriffe und Worte, in denen sich Erfahrungen ausdrücken, sind sprachlich verfasst und damit Interpretationsprozessen ausgesetzt, auch wenn Vermittlungen zwischen verschiedenen Sprachen selbstverständlich möglich sind. Dies setzt allerdings gute Übersetzer voraus (wie sie uns zum Glück zur Verfügung stehen). Sonst müsste jeder von uns eine Übersetzung vornehmen, die immer zugleich eine Interpretation wäre. Dabei kann es offensichtlich auch zu Missverständnissen kommen. Ich erinnere mich, wie bei unserer ersten Konferenz ein wohlmeinender, aber der christlichen Theologie nicht kundiger Übersetzer statt von Auferstehung von Reinkarnation sprach. Mein Denken geriet dadurch auf die falsche kulturelle Fährte. Das Beispiel zeigt, dass gerade bei schwierigen theologischen und philosophischen Vorstellungen, wie jenen der Auferstehung oder der Inspiration des Korans – um ein Beispiel aus dem muslimischen Bereich zu nennen –, ein komplexes, kulturell vermitteltes Hintergrundwissen transportiert wird, das für das Verstehen notwendig ist.

Um einen Text zu verstehen braucht es nach *Gadamer*²⁵ eine Aneignung der Überlieferung durch den Interpreten, der sich zunächst in einer Position zwischen Fremdheit und Vertrautheit befindet. Die Vertrautheit, die sich aus seiner kulturellen Zugehörigkeit ergibt, erlaubt es ihm, den Sinn des Textes zu antizipieren, um dieses ‚Vorurteil‘ mit zunehmendem Verständnis des Textes jeweils zu korrigieren. Dies wird als hermeneutischer Zirkel bezeichnet. Die Begriffsklärung in Auseinandersetzung mit den vorhandenen Texten und ihrer Interpretation und Reinterpretation in der Vergangenheit ist daher eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie und Philosophie,

²⁵ H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1990 (1960) bes. 270 ff.

aber auch anderer Wissenschaften. Vor allem in den monotheistischen Religionen gibt es aufgrund der hohen Wertschätzung des Wortes eine reiche Interpretationskultur, die sowohl Erzählungen und Legenden als auch theologische Systeme umfasst.

Formal gesprochen haben es hermeneutische Interpretationsprozesse mit drei Polen zu tun: dem Autor, dem Text und dem Leser. Der Text enthält dabei immer einen Überhang über den vom Autor intendierten Sinn hinaus und wird vom Leser von seinem eigenen kulturellen und geschichtlichen Hintergrund, also seinem Vorverständnis her, interpretiert. Von daher stellt sich die Frage, wie die Verbindung zwischen dem Autor, dem Text und dem Leser im Sinne eines Verstehens überhaupt zustande kommt. Es ist nicht möglich, hier ins Einzelne zu gehen. Die klassische Philosophie hilft sich hier mit der Vorstellung einer Teilhabe, und für die christliche Theologie wird die Verbindung durch den *spiritus*, den Heiligen Geist hergestellt, der im Leser und in der Kirche, ebenso wie im Text und im Autor zugleich wirkt. Dies eben bedeutet, dass der Text inspiriert ist, wobei die Art und Weise, wie diese Inspiration zu denken ist, in der Geschichte unterschiedlich gedacht wurde. Die Unterschiede, die zwischen den Evangelien des Neuen Testaments bestehen (nicht zu sprechen von den vielen anderen biblischen Büchern des Alten und Neuen Testaments), haben es jedoch von Anfang an schwierig gemacht, von einer Verbalinspiration auszugehen.

Die moderne Hermeneutik klammert in ihrem dreipoligen Modell freilich ein Problem aus, das sich in allen monotheistischen Religionen stellt. Wie verhalten sich die Interpretation, die der einzelne gläubige Leser dem Text gibt, und jene der Glaubensgemeinschaft zueinander, die sich als Interpretationsgemeinschaft versteht und durch eine geistliche Autorität repräsentiert wird? Auf dieses Problem der autoritativen Interpretation des Textes werde ich im letzten Teil dieses Beitrags zurückkommen.

Wenn Texte aus einer anderen Zeit stammen, dann braucht es für ihr Verständnis zudem ein möglichst detailliertes Wissen über die gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen, die auch durch komplexe Forschungen nur unvollkommen ermittelt werden können. Die ökonomischen Strukturen im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr. (als *Aristoteles* seine Politik verfasste), in Palästina im 1. Jahrhundert n. Chr. (der Zeit, in der die Evangelien geschrieben wurden) oder in Arabien im 7. Jahrhundert n. Chr. (als der Koran verfasst wurde) sind uns nicht unmittelbar zugänglich.

Die Einsicht, dass alle unsere Erkenntnisse mit dem Makel der Geschichtlichkeit behaftet sind, ist fürs erste einmal alles andere als beruhigend. Dies

gilt besonders für die monotheistischen Buchreligionen, die ihren Glauben auf textliche Überlieferungen und die in ihnen enthaltenen Inhalte stützen. Aus dieser Perspektive kann die Entdeckung der (allerdings immer schon vorhandenen) Geschichtlichkeit, wie in der Erzählung von Münchhausen als ein hoffnungsloses Dilemma erscheinen. Denn wenn – so die Frage – das Wort nicht wörtlich gilt, sondern nur aus der Zeit seiner Entstehung in unsere Zeit hinein interpretiert werden kann, wie lässt sich dann an der Wahrheit des Wortes festhalten? Gibt es diese Wahrheit überhaupt? Oder stecken wir dann hoffnungslos im Sumpf des Relativismus und der Skepsis, die ja mit dem Wort Hermeneutik vielfach verbunden werden. Dies gilt es, umso mehr ernst zu nehmen, als die Geschichtlichkeit des Textes nicht gleichsam einen neutralen Hintergrund betrifft, sondern auch die Vorstellungen selbst tangiert. So ist der historische und kulturelle Kontext der ethischen Normen mit zu bedenken. Wenn in den Evangelien von Gerechtigkeit die Rede ist, dann ist weder der Begriff mit dem heute Gemeinten schon identisch, noch sind die Gerechtigkeitsfragen der Zeit der Abfassung jene unserer Gegenwart, z. B. einer hoch technisierten Arbeitsgesellschaft oder einer demokratischen Verfassung. Die Beispiele zeigen, dass sich durch die raschen Umbrüche in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft das Problem offenkundig verschärft hat: die Arbeit des Hirten und jene des, sagen wir technischen Ingenieurs gehorchen anderen Gesetzen, und dies macht ein Textverständnis nochmals schwieriger als es in einer in vielem ähnlichen Agrargesellschaft war.

Das Problem stellte sich bereits den griechischen Philosophen, die es durchaus in Analogie zum Münchhausendilemma erfahren haben. Ja, man kann sagen, dass die klassische Philosophie ihren Ursprung in eben diesem Dilemma hat. Denn ihr Ziel war es, das Denken auf Wahrheit hin zu orientieren im Wissen um die geschichtliche Kontingenz jeder Wahrheit, die zuerst einmal zu ihrer Relativierung führt. Wenn alle Wahrheit jedoch relativ ist, dann hat dies negative Folgen für den Einzelnen und die Gesellschaft. Die platonische und aristotelische Philosophie und Ethik wendet sich von daher scharf gegen den sophistischen Skeptizismus ihrer Zeit, dessen Wahrheitsrelativismus zur Auflösung moralischer und rechtlicher Verbindlichkeiten führte. Wenn Wahrheit grundsätzlich relativ ist, dann ist sie auch willkürlich und kann Menschen nicht verpflichten. Aus diesem Sumpf – Platon spricht im Höhlengleichnis von einer Höhle – können sich Menschen nur durch die Übung des Denkens befreien. Was bedeutet dies angesichts der Offenbarung? Nach christlicher Vorstellung sollen sich die zwei Quellen der Offenbarung und der Vernunft wechselseitig stützen und interpretieren. Sie sind wie die

beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.²⁶ Freilich gilt, wie K.-H. Peschke im ersten Teil dargelegt hat, was für die Vernunft gilt, auch für die Offenbarungstexte: sie sind nur in geschichtlich kontingenter Form zugänglich und stellen daher jede Generation neu vor die Aufgabe ihrer rechten Interpretation.

Heißt dies aber nun, dass wir rettungslos im Sumpf der historischen Relativität stecken? Anders gesagt: Gibt es philosophisch gesprochen universale Begriffe und theologisch gesprochen gültige Offenbarungsinhalte? Diese komplexe Frage kann hier nur damit beantwortet werden, dass die dialogische Interpretation des Textes innerhalb der Tradition seine rechte Deutung ermöglicht, aber auch ein falsches Verständnis zulässt. Die Deutung selbst bezieht sich dabei auf grundlegende Inhalte, die in die jeweilige Zeit und Kultur hinein ausbuchstabiert werden. Ich möchte hier ein Bild aufgreifen, das der amerikanische Sozialphilosoph M. Walzer verwendet, das, wie ich meine, dieses Verhältnis gut illustriert. Wenn wir – so Walzer – im Fernsehen chinesische oder lateinamerikanische Demonstranten sehen, die Transparente mit der Aufschrift „Freiheit“ oder „Gerechtigkeit“ tragen, dann können wir uns eine ungefähre Vorstellung machen, warum diese Menschen demonstrieren. Worum es geht, wird umso klarer werden, je besser wir die lokalen Verhältnisse und sprachlichen Traditionen des Landes kennen. Analog lässt sich sagen, dass auch innerhalb der Glaubenstradition Worte wie Gerechtigkeit jeweils konkretisiert werden müssen, wobei die verschiedenen Antworten jedoch miteinander vermittelbar und kommunizierbar sind. Dies bedeutet aber, dass sie an einem universalen Verständnis partizipieren.²⁷

2. Naturrecht und Offenbarung im Wandel: zur Exemplifikation

Das oben Gesagte ist der Ausgangspunkt des aristotelischen Naturrechts, dem die Überzeugung zugrunde liegt, dass die anthropologische Grundfrage „Was ist der Mensch?“ prinzipiell, wenn auch nie vollständig, beantwortbar ist und sich daraus universell gültige Einsichten für das Handeln und die Rechtsordnung gewinnen lassen. Dieses teleologische Naturrecht²⁸ setzt bei

²⁶ So die Einleitung der Enzyklika „*Fides et Ratio*“ von Johannes Paul II. (1998).

²⁷ Dies zu negieren, ist der schwere Fehler der Analyse von Huntington „Clash of Civilizations“, wobei, anders als im Artikel in *Foreign Affairs* (Sommer 1993), das Buch die Position von Walzer im letzten Teil übernimmt und damit die kulturellrelativistische Position überwindet. Diese Klärung wurde allerdings in der öffentlichen Diskussion nicht mehr rezipiert.

²⁸ Das Gegebene, die Natur (von *nasci* – geboren werden) der Dinge, aber auch des Menschen wird daraufhin reflektiert, was als Möglichkeit und Zweck in ihnen angelegt ist und dies

geltenden Gesetzen an und fragt, ob sie dem Menschen als Menschen gerecht werden. Diese Frage nach einer Gerechtigkeit jenseits des geltenden Rechts hat in der europäischen Ethik drei verschiedene Ausprägungen angenommen. Es ist für unser Thema von Interesse, sich diese Metamorphosen kurz anzusehen. Das Naturrecht als das „von Natur aus Rechte bzw. Gerechte“ zeigt sich nach *Aristoteles* teils in den bestehenden Gesetzen bzw. Gebräuchen, teils steht es im Gegensatz zu ihnen (*Aristoteles*, Nikomachische Ethik 1134b22–1135a8). Es ist universell gültig (wenn auch nicht unveränderlich), verpflichtet den Gesetzgeber und legitimiert den Widerstand gegenüber bestehenden Gesetzen, wenn sie ihm widersprechen. Die Bedeutung dieser philosophischen Entdeckung liegt darin zu zeigen, dass den Gesetzen nicht immer zu gehorchen ist, da sie auch ungerecht sein können.

In der Umformung des Naturrechts durch die hellenistische Stoa tritt dieser Aspekt in den Hintergrund. Die Natur wird nun mit dem Kosmos identifiziert und die Normen werden als Widerspiegelung einer kosmischen Ordnung verstanden, an der der Mensch über seine Vernunft Anteil hat. Sich der kosmischen Ordnung zu widersetzen, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. In der christlichen Tradition wird das in sich pluriforme antike Naturrecht übernommen und wiederum reinterpretiert, indem die kosmische Ordnung mit der Schöpfungsordnung identifiziert wird, über die auch die Heiden das Richtige erkennen können: „Wenn Heiden, die das [jüdische] Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, dass ihnen die Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab [...]“ (Röm 2,14 f.). Diese Stelle aus dem Römerbrief des Apostels *Paulus* zeigt, dass das moralisch Richtige auch unabhängig von der Offenbarung durch die Vernunft erkannt werden kann und daher auch Nicht-Gläubige moralisch richtig handeln können, indem sie ihrem Gewissen folgen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat daher das Gewissen als „die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen“ bezeichnet.²⁹ In der mittelalterlichen Theologie verbindet sich diese Vor-

soll durch die Vernunft erkannt werden. So ist es die Natur des Messers zu schneiden (auch wenn es stumpfe Messer gibt), die des Menschen, gut zu handeln (auch wenn es schlechte Handlungen gibt) und die des Rechts, gerecht zu sein (auch wenn es ungerechte Gesetze gibt). „Die Natur aber ist *telos*. Denn wie beschaffen ein jegliches ist, nachdem sein Werden zu Ende gekommen ist, das ist, so sagen wir, seine Natur, wie z. B. die des Menschen, des Pferdes, des Hauses.“ (*Aristoteles*, Politik I 2, 1252b 32–34; Hervorhebung durch d. Verf.).

²⁹ Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ (1965), Art. 16.

stellung mit dem kosmisch-stoischen Orddenken. So versteht *Thomas von Aquin* (1225–1273) die Schöpfungsordnung als Werk der göttlichen Vernunft, an dem der Mensch über seine Vernunft (wenn auch nur unvollständig) Anteil hat. (*Summa theol.* I/II, q. 90–97).

Eine dritte Reinterpretation der Naturrechtstheorie transformiert diese in die Theorie der Menschenrechte. Der Einzelne mit seinen natürlichen, angeborenen Rechten, und nicht mehr der Kosmos, ist nun der Bezugspunkt. Der englische Philosoph *John Locke* (1632–1704) spricht von den Menschenrechten als einem *law of nature*³⁰, und Artikel 1 der Virginia Bill of Rights von 1776, der ersten Menschenrechtserklärung lautet: „All men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights“ (alle Menschen sind von Natur gleich frei und unabhängig und haben bestimmte, unveräußerliche Rechte). Wie das aristotelische Naturrecht enthält die bestehende Rechtsordnung sowohl Gesetze, die den Menschenrechten entsprechen, als auch solche, die ihnen widersprechen. Diese werden so in analoger Weise zum Maßstab der politischen Ordnung und legitimieren den Widerstand gegen sie, wenn sie der Würde des Menschen widerspricht.

Neben dieser Geschichte unterschiedlicher Begründungen wäre nun noch die Geschichte des inhaltlichen Normenwandels darzustellen;³¹ denn es gibt nicht wenige Normen, die *Aristoteles* oder *Thomas von Aquin* (oder *Kant*) für richtig gehalten haben, die aber heute von niemandem mehr als richtig angesehen werden. So geht z. B. *Aristoteles* davon aus, dass „ein Teil der Menschen von Natur aus Sklaven sind“ (Politik, I,8: 1256b, 23 ff.). In gleicher Weise ließen sich Beispiele aus den Werken aller bedeutenden Denker nennen, Beispiele, die heute überholt sind.

Im Anschluss an diesen Befund stellen sich mehrere für unser Thema relevante Fragen. Schließen sich die verschiedenen Argumentationsfiguren aus, oder lassen sich aus den historischen Ausprägungen ergänzende Perspektiven entwickeln? Ich glaube, dass letzteres der Fall ist. Anders verhält es sich freilich mit den Inhalten: unterschiedliche normative Antworten können nicht nebeneinander bestehen. Sklaverei ist entweder erlaubt oder sie ist es nicht. Im normativ inhaltlichen Bereich müssen so Positionen

³⁰ *J. Locke*, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt 1977.

³¹ Nach diesem schematischen Überblick sei nur am Rande erwähnt, dass auch das mit dem *dike physei* (von Natur Gerechte) Gemeinte selbst weitgehend unverständlich wurde, weil der Naturbegriff in der Neuzeit einen ganz anderen Sinn bekommt. Er wird nicht mehr teleologisch, sondern empirisch-naturwissenschaftlich verstanden und bezeichnet einfach die in Raum und Zeit vorhandene und greifbare Materie. Dieser Begriffswandel ist der Grund vieler Missverständnisse in der Naturrechtsdebatte.

argumentativ begründet werden, im vollen Wissen darum, dass sie geschichtlich kontingent sind. Dies bedeutet, dass das Richtige erkannt und begründet werden kann, aber immer auch ein Element der Zeitbedingtheit enthält. Dies verlangt Offenheit für Korrekturen und Verbesserungen im Verständnis aller Wissenschaft, was auch für die aus den heiligen Schriften gewonnenen Einsichten gilt.

Auch hier zeigt ein Blick in die Geschichte ihrer Interpretation, dass Fehler möglich waren und sind. Positiv gesprochen bedeutet es jedoch zugleich, dass zentrale Wahrheiten wie jene, dass jeder Mensch Gottes Ebenbild ist, von jeder Zeit und Generation neu interpretiert werden müssen und von daher auch verstanden werden können. Eine rein passive Übernahme ist indessen damit ausgeschlossen. Dies wird aber dem Menschen mit seiner Vernunftbegabung besser gerecht als eine heteronome Akzeptanz. Auch die Gläubigen sind – wie alle anderen Menschen – im Umgang mit ihren Texten nicht der geschichtlichen Kontingenz enthoben, die Teil der *conditio humana* ist. Das Ringen um das Richtige und Gute vollzieht sich immer in einem bestimmten kulturellen Kontext und bedarf der gemeinsamen dialogischen Ermittlung. Dass diese möglich ist, zeigt jedoch, dass Kulturen und Religionen keine „Monaden“ oder in sich geschlossene Einheiten, sondern als Werk des Schöpfers einander zugeordnet sind.

3. Zum Verhältnis von hermeneutischer Interpretation und geistlicher Autorität: abschließende Bemerkungen

Wie oben angemerkt, kommt zu der Trias von Autor, Text und Leser im Falle von Christentum und Islam noch ein weiteres Element hinzu, nämlich jenes der Autorität, die darüber befindet, welche der möglichen Interpretationen innerhalb des Rahmens der Religionsgemeinschaft legitim sind. Dies zeigt bereits die Kanonbildung, bei der gewisse Texte in die Bibel einbezogen und andere ausgeklammert wurden. Ähnliche Unterscheidungsprozesse gab es auch im Koran. Dies zeugt positiv von der besonderen Bedeutung, die dem Wort zukommt. Andererseits wirft jede autoritative Interpretation auch schwerwiegende Probleme auf. Dies gilt umso mehr, wenn durch sie die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft definiert und jene ausgeschlossen werden, die mit den autoritativen Interpretationen nicht übereinstimmen. Wenn die religiöse und politische Macht ident sind – wie dies z. B. im europäischen Mittelalter war – und daher ein hohes Interesse an religiöser und staatlicher Homogenität besteht, dann kann dies zu Ausgrenzungen

und Sanktionen gegenüber Andersgläubigen führen, die falsch sein können, weil auch Autoritäten sich in ihren Interpretationen irren können.

In der gegenwärtigen Weltsituation sind Grenzziehungen besonders schwierig. Die pluralistische Meinungsvielfalt, die durch globale Kommunikationsmittel möglich wird, führt dazu, dass geistliche Autoritäten den Bereich des Glaubens genau festzulegen suchen und die Angst vor Abweichungen wächst.³² Dies scheint mir der Hintergrund der Brisanz des Themas Hermeneutik zu sein: die Vielzahl von Einflüssen bringt eine große Vielfalt von Interpretationen hervor. Die geistlichen Autoritäten sehen es daher als ihre Aufgabe, dieser „neuen Unübersichtlichkeit“ der Standpunkte klare Positionen entgegenzustellen. Dies führt aber notwendig zur Verengung der Traditionen, zu Erstarrungen und – wenn mit politischen Machtansprüchen verbunden – zur Negation der Freiheit des Denkens. Eine ein für allemal gültige Lösung lässt sich nicht autoritativ gewinnen, und wo dies versucht wird, scheitert dieser Anspruch meist an der Realität.

Die Interpretation der heiligen Texte bleibt deshalb umso mehr eine verantwortliche und anspruchsvolle Aufgabe, als es doch darum geht, ihre wesentlichen Intentionen und Ansprüche nach bestem Wissen und Gewissen in die jeweilige Zeit hinein zu vermitteln. Eine volle und endgültige Sicherheit ist dabei nicht zu gewinnen. Eben deshalb bedarf es des Dialogs und der Offenheit für weitere Erkenntnisse. Dies deutlich zu machen, scheint mir die wesentliche Aufgabe der Hermeneutik zu sein. Am Ende möchte ich eine kleine Geschichte erzählen: Als *Kardinal Schönborn* von seiner Reise in den Iran zurückkehrte, erzählte er mir folgendes Erlebnis, das ihn sehr beeindruckt hatte. Als er einen Fehler in der Ornamentik einer Moschee entdeckte, fragte er, wieso dies so sei. Die Antwort war: Diese Fehler sind da, um zu zeigen, dass Menschen nie vollkommen sind, sondern nur Gott. Ebenso heißt es in einem Brief des Apostels *Paulus*: „Denn Stückwerk ist unser Erkennen, Stückwerk unsere prophetische Rede“ (1 Kor 13,9). Die Anerkennung dieser Grenzen menschlicher Wahrheitserkenntnis kann Menschen auch zueinander führen.

³² Der Religionssoziologe *P. L. Berger* hat dies als „häretischen Imperativ“ (engl: the heretical imperative) bezeichnet. *P. L. Berger*, Zwang zur Häresie, Berlin 1980.

welche Kriterien gibt es für eine authentische Interpretation von Texten?

VAEZI Mit meinem Dank für das Referat verbinde ich zwei Fragen. Es wurde darauf hingewiesen, dass es unterschiedliche Interpretationen eines Textes gibt, und insbesondere hinsichtlich der biblischen Texte zwischen literarischer und theologischer Hermeneutik zu unterscheiden ist. Das endgültige Verständnis eines

Textes würde jedenfalls nicht nur durch den Verfasser bestimmt, weil der betreffende Text zwar auf seinen Verfasser zurückgeht, sich aber in einem bestimmten Moment von ihm in einer Weise trennt, dass der Verfasser von da an nicht mehr über den von ihm ursprünglich verfassten Text verfügen kann. Meine erste Frage lautet daher: welche Kriterien gibt es, um eine gültige Interpretation von einer Fehlinterpretation unterscheiden zu können, wenn tatsächlich ab einem bestimmten Moment die Bedeutung, die der Verfasser mit einem Text ursprünglich verbunden hat, nicht mehr in der Verantwortung des Verfassers liegt und diese auch nicht mehr als maßgeblich angesehen wird? Diese Problematik hat auch *Eric D. Hirsch* in seinem Buch „Validity in Interpretation“¹ behandelt.

welcher Stellenwert kommt den göttlichen Geboten bei der Definition der Menschenrechte zu?

Die zweite Frage bezieht sich auf die dreifache Umformung der Naturrechtstheorie, von der im Referat die Rede war, und auf die Stellung, die den göttlichen Geboten im Kontext des Naturrechts bzw. der natürlichen Rechte nun tatsächlich zukommt. Insofern die natürlichen Rechte der Schöpfung zugeordnet werden, ist ihr Bezug zu Gott, dem Schöpfer unmittelbar evident. Wie aber steht es da, wo es um den Bereich der

šarīʿa und der Gesetzgebung im Allgemeinen geht? Welche Stellung kommt den göttlichen Geboten im Besonderen im Hinblick auf die Diskussion der Menschenrechte zu? Welcher Stellenwert kommt mit anderen Worten den göttlichen Geboten bei der Definition der Menschenrechte zu?

expliziter und impliziter Schriftsinn

PESCHKE Die Hermeneutik religiöser Texte hat sicher zuerst einmal den Sinn herauszufinden, den der Autor eines Textes unmittelbar vor Augen hatte. Diesen ursprünglichen Textsinn wird eine weitergehende theo-

logische Interpretation im Blick behalten, wenn sie einen Schritt weitergeht und versucht, Sinninhalte zu erheben, die im Text mitgehalten, nicht aber explizit ausgesprochen sind. Als Beispiel dafür sei auf das „Magnificat“, den Lobgesang *Marias*, hingewiesen: das Lob Gottes, von dem der Text unmittelbar spricht, ist offen für die Bedeutung, den der Text erhält, wenn *Maria* darin ihre Hingabe an Gott und ihren Dank für das Kind, das sie erwartet, zum Ausdruck bringt. Diese persönliche Bedeutung des Textes für *Maria* kommt zwar nicht explizit darin zum Ausdruck, sie ist aber darin mitgehalten und wird über die Interpretation des Textes deutlich gemacht.

auf der Suche nach Kriterien

Die Frage bleibt, welche Kriterien wir haben, um feststellen zu können, ob ein bestimmter Sinngehalt tatsächlich in einem Text mitgehalten ist oder ob

etwas zu Unrecht in den Text hineininterpretiert wurde. Und hier begegnen wir in der Geschichte christlichen Glaubens immer wieder auch Spannungen zwischen der Autorität der Kirche und qualifizierten Vertretern der theologischen Wissenschaft und der Glaubensbasis. Die Erfahrung lehrt, dass es in diesem Zusammenhang oft einige Zeit braucht, um zu einer Klarheit in jedem einzelnen Fall zu gelangen.

„Naturrecht“ und göttliche Gebote

Die Frage schließlich, ob die geltenden Gesetze dem Menschen als Menschen gerecht werden, diese Frage nach einer Gerechtigkeit jenseits des geltenden Rechts,

hat Ingeborg Gabriel im zweiten Teil unseres gemeinsamen Referates aufgegriffen und dabei in der Geschichte der abendländischen Ethik drei Phasen unterschieden: die Phase der aristotelischen Naturrechtslehre, jene der Umformung dieser Naturrechtslehre in der hellenistischen Stoa und die Theorie der Menschenrechte. Kann man nun im Lichte dieser Voraussetzungen Gottes Gebote erkennen bzw. auf diesem Weg göttliche Gebote ableiten? Die christliche Ethik ist davon weitgehend überzeugt. Sie sieht den Grund dafür in der Tatsache, dass die Natur des Kosmos wie auch die Natur des Menschen von Gott geschaffen ist.

Studiert man die Natur des Menschen und analysiert man dessen Bedürfnisse, kommt man unter der Annahme, dass der Mensch und das ganze Universum von Gott geschaffen ist, notwendig zu bestimmten Forderungen, die damit auch den Charakter göttlicher Gebote haben: dass der Mensch etwa ein Recht auf Arbeit hat, auf Nahrung und Kleidung, auf Entfaltung usw. Diese Sicht weitet sich in der Folge zu einem Blick auf den ganzen Kosmos aus: ist das Universum, das sich immer weiter entfaltet, von Gott geschaffen, kann man daraus folgern, dass Gott seine Schöpfung

¹ *E. D. Hirsch*, Validity in Interpretation. New Haven, Conn. 1967; dt.: *ders.*, Prinzipien der Interpretation. Übers. von A. A. Späth, München 1972.

entfaltet wissen will und dass dem Menschen dabei eine wichtige Aufgabe zufällt.

die Frage in allen Fragen: „Was ist der Mensch?“

BEHESHTI Die Frage, wie man die Bedürfnisse des Menschen erkennt, läuft immer wieder auf die grundsätzliche Frage hinaus, „Was ist der Mensch?“ Und so wenig die Antwort auf diese Frage eine Selbstverständlichkeit ist, so schwierig ist die Antwort auf die Frage, worauf sich das Offenbarungsrecht stützt. Doch geht es zweifelsohne letztlich um das Problem, wie man zu einer Antwort auf die Frage nach dem Menschen kommt.

Gegenüberstellung von Sophia und Philosophie

Weiters sollte man im Zusammenhang mit dem im Referat angesprochenen Skeptizismus gegenüber der platonischen und aristotelischen Philosophie im Bereich von Erkenntnis und Ethos auch darauf hinweisen,

dass bei beiden die Kluft zwischen Sophia (die in Wahrheit nur die Götter haben) und Philosophia (was davon dem Menschen zukommt) immer noch bestehen bleibt. Diese krasse Gegenüberstellung wurde vielleicht zu stark betont. Letztendlich geht es um die Frage, inwieweit der Mensch zur Sophia gelangen kann.

...und die Versuche, die ethischen Werte neu zu verankern

Nach dem Fall der Polis im Zuge der Errichtung des Alexanderreiches galt es, besonders die ethischen Werte neu zu verankern. Die Hedonisten bzw. Epikuräer suchten dies bekanntlich im einzelnen Menschen selbst zu erreichen, in der Hedone des Menschen, während die Stoa die Werte in einem Gesetz des Weltganzen, im Kosmos zu verankern suchte. Der Ansatz der Epikuräer, die Basis für die Werte, die sich in den Gefühlen von Lust und Unlust zu erkennen geben, doch im einzelnen Menschen zu orten, schien mir nun im Referat außer acht gelassen.

Unterscheidung zwischen innerem und geäußertem Logos

Wichtiger schiene mir in diesem Zusammenhang jedoch der Hinweis auf den Logos, näherhin auf die Unterscheidung der Stoa zwischen einem *logos endiathetos*, einem inneren Logos, den vernünftigen Vorstellungen und Einsichten des Menschen, und dem *logos prophorikos*, dem geäußerten Logos, jenem Logos, in dem der innere Gedanke seinen Ausdruck findet. In der Differenz zwischen diesen beiden Größen könnte man füglich den Spielraum der Hermeneutik angesiedelt sehen – das, was der Autor als Absicht in sich trägt, und das, was er davon zum Ausdruck bringt. Es wäre lohnend, dieses Vorstellungsmodell der Stoa mit dem zu ver-

gleichen, worum es in der Hermeneutik geht, wenn im Hinblick auf die Auslegung heiliger Texte gesagt wird, dass dafür die Absicht des Autors maßgeblich bleibt und diese zu erheben gesucht werden muss.

aus Neigungen und Anlagen lässt sich auf Bedürfnisse und Rechte des Menschen schließen

PESCHKE Zur ersten Frage, was der Mensch ist und ob wir ihn wirklich in seinem Wesen erfassen können: Eine Erkenntnis der Neigungen des Menschen und seiner Anlagen ist ohne Zweifel grundsätzlich möglich – und aus diesen Neigungen und Anlagen lässt sich dann auf Bedürfnisse und im Weiteren auf Rechte schließen.

Thomas von Aquin definiert die Sittlichkeit als jene Ordnung, die dem Menschen den Weg weist, auf dem er sein ewiges Ziel erreichen kann. Der Begriff des letzten Zieles rückt hier in den Mittelpunkt, oder mit anderen Worten der teleologische Aspekt des Naturrechts. Nach der Heiligen Schrift ist dieses letzte Ziel Gottes Verherrlichung, Gottes Reich und das Heil der Menschen. Das Bild des Reiches Gottes impliziert, dass das letzte Ziel nicht bloß individualistischer Art ist, sondern Gemeinschaft mit beinhaltet, den Einsatz für sie und die Mitarbeit an ihren Aufgaben. Das Zweite Vatikanische Konzil definiert das letzte Ziel des Menschen im Licht eines solchen Weltverständnisses als Entfaltung des Schöpfungswerkes Gottes. Und darin ist die Entfaltung und der Schutz der menschlichen Person ebenso einbegriffen wie die Förderung des Gemeinwohles und der Solidarität innerhalb der Menschheitsfamilie, aber auch die Bewahrung der Schöpfung und ihre Entfaltung. Diese Ziele zu erreichen trägt der Mensch Verantwortung.

Gott kann dem Menschen Anteil an seiner Weisheit gewähren

Zur Kluft zwischen jener ‚Sophia‘, die Gott eigen ist, und der ‚Philosophia‘, die die Menschen erlangen können: Sicher ist es dem Menschen nicht möglich, sich einen direkten Zutritt zur Sophia Gottes zu verschaffen; doch wenn sich Gott ein Ziel mit der Welt gesetzt hat, wird er uns doch in irgendeiner Weise auch Anteil an seiner Sophia gewähren, damit wir, wie unvollkommen auch immer, die Ziele seiner Schöpfung erkennen und uns in ihren Dienst stellen können. Dies schließt der menschlichen Natur gemäß auch einen vielfältigen Prozess des Wachstums ein, nicht zuletzt eben auch der Erkenntnis und der Einsicht.

Philosophie als Streben nach Weisheit, Sophia als ihr Besitz

BEHESHTI Hinsichtlich des eben Gesagten kann man auch an jene Unterscheidung zwischen Sophia und Philosophia denken, die die Philosophia im Zeichen der Liebe zur Wahrheit und des Versuchs der Aneignung der Weisheit versteht, während Sophia den

Besitz der Wahrheit und der Weisheit meint, das, was den Göttern vorbehalten ist. Was nicht besagen soll, dass dem Menschen im Sinne von Philosophie nur das rationale Denken zusteht.

Erkenntnis der Menschenrechte der Religion zu verdanken oder wird Religion in deren Licht neu interpretiert?

KHOSHROO Habe ich den Referenten recht verstanden, so ergibt sich aus seinen Ausführungen, dass wir, um einen Text gut zu verstehen, trachten müssen, die Rolle des Lesers zu stärken. Um dies zu erreichen wäre es notwendig, auch die gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse, unter denen ein Text abgefasst wurde, zu berücksichtigen. Ebenso würden die globalen Bedingungen dazu beitragen, Inhalt und Tragweite

der Menschenrechte besser verstehen zu lernen.

Sind nun die Menschenrechte, wie Herr Peschke meint, rational zu begründen und erfahren durch ihre Erkenntnis Offenbarung und Denken eine wichtige Erweiterung, so lautet meine Frage: Haben wir die Erkenntnis der Menschenrechte letztendlich der Religion zu verdanken, oder sind wir durch unser Denken zu ihrer Erkenntnis gelangt und interpretieren nun umgekehrt die Religion in ihrem Licht? Die Frage stellt sich auch angesichts der Tatsache, dass gerade die Menschenrechte immer wieder zu Auffassungen geführt haben, die im Gegensatz zu christlichen und muslimischen Auffassungen stehen, wie dies etwa in der Beurteilung der Abtreibungsfrage zutage getreten ist oder in der Bewertung bestimmter sexueller Neigungen.

was geschieht, wo Denken und Offenbarung in Konflikt zueinander geraten?

Meine zweite Frage lautet daher: Gewinnen wir den Zugang zum Verständnis der Religion auf dem Weg der Hermeneutik, welche Antwort gibt uns die Hermeneutik dann in jenen Fällen, wo Denken und Offenbarung in einem Spannungsverhältnis, vielleicht sogar in einem Gegensatz zueinander stehen?

zur Rolle des Lesers im Umgang mit den Schrifttexten

PESCHKE Zu diesen sehr grundlegenden Anfragen einige Gedanken. Zunächst zur Rolle des Lesers insbesondere im Zusammenhang mit der Interpretation von biblischen oder koranischen Texten. Ich habe davon gesprochen, dass vonseiten der Leser eine ge-

wisse Bereitschaft erforderlich ist, auf die Texte einzugehen, um ihren Inhalt entsprechend zu erfassen. Es braucht vonseiten des Lesers sozusagen eine Hermeneutik des Einverständnisses mit den Texten der Bibel und des Korans. Und wo es um Fragen geht, die über die Texte hinausgehen, lassen sich die Antworten unter Umständen nicht mehr unmittelbar von den Schriften her

begründen, sondern müssen auf anderen Wegen gesucht werden. Immer müssen die Antworten jedoch gleichsam vor den Schrifttexten gerechtfertigt werden können – es sei denn es hat eine Angelegenheit, wie es manchmal auch der Fall sein kann, von vornherein mit der Interpretation dieser Texte nichts zu tun.

woher leiten sich die Menschenrechte ab?

Woher sich die Menschenrechte ableiten? Von der Religion oder von der Vernunft? Sicher wird in dieser Frage die Vernunft im Zentrum stehen, die die Rechte des Menschen aus seiner Natur ableitet. Doch kommen

wichtige Anstöße in der Frage der Menschenrechte von den heiligen Schriften, besonders was die Würde des Menschen betrifft, wenn deren Erkenntnis nicht überhaupt zunächst aus den heiligen Schriften gewonnen wurde.

wo sich die Vernunft für souverän erklärt

Schließlich zu den Fällen, in denen sich die Vernunft überhaupt für souverän erklärt. Wird hier beispielsweise auf die Abtreibung hingewiesen, so wird man feststellen, dass die einen im Licht der Vernunft zur Schluss-

folgerung gelangen, dass Abtreibung grundsätzlich nicht erlaubt ist, außer wenn es darum geht, das Leben der Mutter zu retten. So hält die christliche Position, die die Würde des Menschen im Lichte der Heiligen Schrift sieht, eine Abtreibung nur aus therapeutischen Gründen für gerechtfertigt, wenn es um das Leben der Mutter geht. Andere wiederum erklären unter Berufung auf die Vernunft, dass diese Vorgangsweise auch in anderen Fällen, wo es um einen bestimmten Nutzen für den Menschen geht, zulässig ist.

Doch dagegen erhebt sich der Einwand – und auch dieser vonseiten der Vernunft –, dass ein solches Vorgehen gegen den hohen Wert des menschlichen Lebens verstößt (wenn auch des Lebens noch im Mutterschoß), der durch keinen entsprechenden Gegenwert aufgewogen wird – welcher hoher Gegenwert im Fall der therapeutischen Abtreibung der hohe Wert des Lebens der Mutter ist. Grundsätzlich sieht freilich das Christentum – wie gewiss ebenso der Islam – die menschliche Vernunft zugleich immer unter dem Anspruch ihrer Verantwortung vor Gott stehen. Der Mensch kann nicht in irgendeiner freien Souveränität über das Leben eines anderen Menschenwesens verfügen. Er hat es stets in seiner grundlegenden Würde zu achten.

die Sprache als verbindendes Element

MANOOCHHEHRI In seinem Referat hat Professor Peschke auf drei Elemente der Hermeneutik hingewiesen: auf den Autor, den Text und den Leser. Meiner Ansicht nach haben diese drei Elemente einen gemeinsamen Nenner – die Sprache. Sowohl die Sprachlichkeit des Autors, die in die Sprache des

Textes eingeht, und das Sprachverständnis des Lesers, der dem Text begegnet – sie alle vereint in ihren unterschiedlichen Weisen das gemeinsame Fluidum der Sprache.

und die Zeit-
bedingungen
als trennendes
Element

Hinzu kommen die Zeitbedingungen, die man in diesem Kontext als das vierte Element bezeichnen kann. Dieses Element ist meiner Meinung nach noch wesentlicher einzuschätzen als die anderen, denn der Autor hat seinen Text unter ganz bestimmten zeitlichen

Bedingungen Schrift werden lassen, auch wenn der Sprache zugleich eine überzeitliche Qualität innewohnt. In ähnlicher Weise kann man davon ausgehen, dass auch der Leser seinen zeitlichen Bedingungen unterliegt. Diese Problematik ist aus der Sicht *Gadamer's* ebenso zu beachten, wie der Hintergrund bestimmter geschichtlicher, sprachlicher und kultureller Auseinandersetzungen. Somit haben wir im Zusammenhang mit der Hermeneutik ein verbindendes Element – die Sprache – und ein trennendes Element – die Zeitbedingungen. Im Spannungsverhältnis zwischen den beiden Polen finden wir den Zugang zum Verstehen des (heiligen) Textes.

noch offene
Fragen

KHOURY Ich möchte insbesondere zwei Punkte festhalten, auf die Dr. Khoshroo in seinem Diskussionsbeitrag hingewiesen hat, und nach Möglichkeit später

noch einmal darauf zurückkommen. Das eine ist die Spannung zwischen positiver Offenbarung und Vernunft. Das andere ist was Dr. Khoshroo unter dem Begriff der ‚Lebensumstände der Offenbarung‘ angesprochen hat.

Jesus, der Ausleger Gottes

Grundlagen christlicher Hermeneutik

Martin Karrer

Wie legt Gott sich dar und ist er zu begreifen? Auf diese Frage stößt uns nicht erst der moderne Streit über die Aufgaben der Religionen, ihre Wahrheit sowie ihre Rolle in der Gesellschaft.¹ Bereits die Grunddokumente der Religionen sehen sich durch die Frage herausgefordert. Sie antworten auf je ihre Weise. Der vorliegende Beitrag blickt in die Bibel, um die Eigenart christlicher Hermeneutik vorzustellen.

Die Bibel, die Grundlage aller christlichen Konfessionen, ist über Jahrhunderte hin, von Schriften Israels ausgehend, gewachsen. So enthält sie, streng besehen, nicht einen, sondern viele, jüdische und christliche Akzente. Die für das Gespräch zwischen den Religionen wohl wichtigste, jedenfalls schwierigste Entscheidung bildet die neutestamentliche Überzeugung: *Gott gibt sich durch Jesus Christus zu begreifen*.

Diese Überzeugung finden wir im Johannesevangelium besonders dicht ausgedrückt. Daher fragen wir mit dem Johannesvangelium als Leittext: Was geht der Überzeugung voraus, Jesus sei gleichsam in Person Ausleger Gottes? Was meint sie? Und welche Folgen hat sie für den Umgang mit dem Wort Gottes im Leben, im Gespräch der Wissenschaften sowie der Begegnung der Religionen?

1. Eine entscheidende Voraussetzung: Gott macht sich in Israel aus dem Unsichtbaren heraus sichtbar

Gott gibt sich durch Jesus Christus zu begreifen. Die knappste Gestalt dieser These finden wir in Joh 1,18. Doch dürfen wir nicht direkt mit diesem Vers des Neuen Testaments beginnen. Er steht in einem längeren Prolog des Evangeliums, und wie dieser Prolog müssen wir etwas ausholen. Schon

¹ Dieser Streit löste im Christentum eine umfassende hermeneutische Diskussion aus, der gesondert nachzugehen wäre. Literatur findet sich in allen christlichen Hermeneutiken jüngerer Zeit. Wir nennen nur folgende: P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (Grundrisse zum Neuen Testament; 6), Göttingen 1986, K. Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Tübingen u. a. 1999, und E. Reinmuth, Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments, Göttingen 2002.

wenn wir nur einen Vers zurückgehen, zu Joh 1,17, stoßen wir auf eine andere Schlüsselgestalt der Geschichte Gottes mit den Menschen, auf *Mose* („das Gesetz wurde durch Mose gegeben“). Das hat guten Grund. Denn das Johannesevangelium und mit ihm das ganze Christentum weiß: Der eine Gott hat eine lange Geschichte mit seinem Volk Israel, bevor Jesus Christus Mensch wurde. Das Christentum braucht diese Geschichte. Es benötigt die Zuwendung Gottes an Israel.²

Verweilen wir, um das zu erklären, einen Augenblick bei *Mose*. *Mose* erhielt – sagt das Evangelium – Gottes Weisung, das Gesetz. Das Gesetz ist mithin eine gute Gabe, durch die der eine Gott Israel seine rechte Leitung gewährt (eine Würdigung des Gesetzes, die sich der Würdigung im Koran vergleichen lässt).³ Freilich müssen wir die Idee des Gesetzes von der Rechtswirklichkeit unterscheiden. Erzählungen des Johannesevangeliums bis hin zum Prozess Jesu schärfen ein, dass aus einer direkten, unhinterfragten Anwendung von Einzelregeln des Gesetzes zu leicht Fehlurteile erwachsen (s. bes. die Diskussion um die Anwendung des Gesetzes Joh 7,19–24 und die Begründung der Verurteilung Jesu nach Joh 19,7).⁴ Deshalb kommt es darauf an, das rechte Verständnis des Gesetzes in jeder neuen Situation zu suchen.

Diese Suche nun darf der Nähe Gottes gewiss sein. Das fasste die hebräische Schrift Israels in ein kühnes Bild. Gott schloss – sagt sie – am Sinai nicht nur den Bund des Gesetzes mit Israel. Er erlaubt Israel sogar, ihn, Gott selbst zu sehen. Ich erzähle knapp die Szene (nach dem hebräischen, masoretischen Text von Ex 24): Als *Mose* dem Volk die Rechtsvorschriften Gottes überbracht hatte, stieg er mit *Aaron*, *Nadab*, *Abihu* und 70 Ältesten Israels auf den Berg hinauf, „und sie sahen den Gott Israels“. Gott streckte

² Dass Israel ein Leitmotiv im Prolog des Johannesevangeliums bildet, wird in jüngerer Zeit von verschiedenen Seiten aus erschlossen: siehe *J. Denker*, Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs, Neukirchen-Vluyn 2002, und *D. Böhler*, Abraham und seine Kinder im Johannesprolog, in: *ders.* u. a. (Hrsg.), *L'écrit et l'esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker* (Orbis biblicus et orientalis; 214), Göttingen 2005, 15–29.

³ Früher wurde der Fortgang in Joh 1,16 fast überall als Antithese gelesen: „Das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit aber durch Jesus Christus“ (vgl. noch *O. Hofius*, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1–18, in: *ders.* u. a. [Hrsg.], *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 88], Tübingen 1996, 1–23). In den letzten Jahren hat sich eine genauere Lektüre durchgesetzt: Das Neue Testament enthält kein ‚aber‘, sondern eine Zuordnung und einen Fortgang von *Mose* zu Christus. Vgl. *K. Wengst*, Das Johannesevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; 4/1), Stuttgart 2000, 71–73.

⁴ Literatur bei *J. Augustin*, Jesus und das Gesetz im Johannesevangelium, in *Kirche und Israel* 14 (1999) 161–179.

seine Hand nicht gegen die Kinder Israels aus, „und sie (die Kinder Israels)⁵ schauten ihn“ (Ex 24,10 f.).

Wie ist diese Schau denkbar? Gott, der eine Gott ist doch höher als alle Menschen und anders als sie. Wer ihn sähe, würde sein Leben gefährden und könnte nicht mehr mit den Menschen leben. *Mose* musste diese Grenze vor dem Sinai erfahren. Als Gott ihm seinen Namen sagte, verhüllte er sich durch einen brennenden Dornbusch (Ex 3,1–14). Entsprechend erzählt tatsächlich auch Ex 24 weiter, dass sich Gottes Erscheinung wie verzehrendes Feuer zeigt (Ex 24,17). Darum umhüllt ihn eine Wolke (24,16,18).

Lesen wir Ex 24 insgesamt, macht sich der eine Gott mithin paradox sowohl sichtbar als auch unsichtbar. Seine Unsichtbarkeit ist notwendig, um die Größe Gottes, seine Heiligkeit und Überlegenheit zu wahren. Aber auch die Sichtbarkeit ist notwendig. Denn sonst verlören *Mose*, die Israeliten und alle, die Gottes Volk werden, die Erfahrung, dem einen Gott personal zu begegnen. Jede Person trägt einen Namen; das macht ihr Personsein aus. Sie spricht, nimmt Kontakt auf und wird sichtbar, ein Gegenüber auf Du und Du. Solche Personalität eignet Menschen – und dem unsichtbaren Gott. Er ist, obwohl unsichtbar, bereit, sich sehen zu lassen, weil er Menschen das personale Du gewährt.

Lässt sich das Paradox von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit lösen? In Visionen und Mystik wird die Sichtbarkeit immer eine Rolle spielen.⁶ Menschliche Vernunft sucht einen anderen Ausgleich. Das sehen wir an der griechischen Übersetzung von Ex 24, die im Judentum des 3. Jh. v. Chr. entstand und bei den frühen Christen – die aus dem Judentum stammten – weit mehr gelesen wurde als die hebräische Fassung des Textes. Laut dieser Übersetzung schauen *Mose* und seine Begleiter nicht Gott selber, sondern den „Ort Gottes“, den Ort, den Gott für die Begegnung auswählt und an dem die Israeliten ihrerseits vor Gott sichtbar werden (Ex 24,10 f. Septuaginta). Gott schenkt ihnen sein personales Du im Bund des Gesetzes und wahrt dennoch zugleich seine überlegene Unsichtbarkeit.

Diese Linie der Septuaginta (der griechischen Fassung der heiligen Schriften Israels) prägte das Verständnis Israels im Johannesevangelium.⁷ Formulieren

⁵ „Sie“ bezieht sich im hebräischen Text auf die „Kinder Israels“. Viele Übersetzungen engen die Kinder zu Unrecht auf die „Edlen Israels“ ein (auch die Einheitsübersetzung).

⁶ Das wurde eine Grundlage für die jüdische Mystik im Anschluss an Ez 1. Näheres bei: *V. D. Arbel*, *Beholders of Divine Secrets. Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*, New York 2003.

⁷ Zum Gewicht der Septuaginta für das Johannesevangelium s. übergreifend *A. Obermann*, Die Christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (Wissenschaftliche Untersuchungen

wir unter Anlehnung an sie ein erstes Ergebnis: Die frühen Christen, die aus Israel stammten, erfuhren die Gegenwart Gottes in der Geschichte Israels als große Nähe Gottes. Der eine Gott wendet sich demnach den Menschen zu und gewährt ihnen von Israel aus rechte Leitung. Gleichwohl bleibt er unsichtbar und wahrt Distanz. Er blickt auf sein Volk und entzieht sich ihm. Er schenkt Recht und begleitet die Rechtswirklichkeit; aber er verdeckt sich auch und behält sich vor, sich abzuwenden. Er ist gewaltig an seinem Ort.

Spitzen wir diese Erkenntnis der ersten Christen zu, ergibt sich als *hermeneutische These 1*:

Christliche Schriftauslegung bedarf der Gotteserfahrung Israels. Diese Gotteserfahrung und die Schriften Israels (das heutige Alte Testament, in anderer Terminologie die Hebräische Bibel) sind Grundlage des Neuen Testaments. Deshalb verlangt eine christliche Hermeneutik das bleibende Gespräch mit Israel.

2. Die christologische Mitte: Der eine Gott macht sich in der Menschwerdung Jesu unmittelbar sichtbar

Kehren wir nun zu Joh 1,18 zurück. Der Vers beginnt, wie angesprochen, bei der Auffassung der Septuaginta (der griechischen Tora) über die Begegnung Israels mit seinem Gott: „Niemand hat Gott je gesehen“.⁸ So nah Gott Mose und seinem Volk Israel ist, wahrt Gott demnach seine Unsichtbarkeit, wo Menschen auf ihn schauen. Sie sehen ihn verhüllt, verdeckt durch eine Wolke und wie verzehrendes Feuer. Das indes gilt laut dem Evangelium lediglich bis zur Menschwerdung Jesu. Durch diese Menschwerdung ergibt sich eine neue Weise des Sehens: Gott macht seine unsichtbare Herrlichkeit durch Jesus präsent. Jesus legt den einen Gott in Gnade und Wahrheit dar. Menschen sehen durch ihn, den „monogenês theos“ „einziggeborenen Gott“, die Herrlichkeit Gottes (Joh 1,14.17.18).

Die Formulierungen des Evangeliums sind so kurz, dass wir sie nur tastend begreifen können. Zudem geht es im Letzten um Unsagbares. Auch im Johannesevangelium übersteigt der eine Gott alle menschliche Wirklichkeit und damit alles menschliche Bemühen, ihn zu beschreiben. Allein in übertragener Sprache, in Bildern, die gleich viel mitteilen und ver-

zum Neuen Testament; II/83), Tübingen 1996, und M. J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form (Contributions to Biblical Exegesis and Theology; 15)*, Kampen 1996.

⁸ So die Übertragung der Einheitsübersetzung.

schweigen, vermag das Evangelium von ihm und seiner Selbstbeziehung im Christusgeschehen zu reden.⁹ Ein Bild, nicht unmittelbare Wiedergabe der Realität bietet daher die Mitte des berühmten Verses. Angelehnt an die griechische Grammatik, lässt sie sich folgendermaßen übersetzen: Jesus Christus „ist (hat ein Sein) gerichtet auf den Schoß des Vaters“.¹⁰

Das Bild greift wie das Schauen Gottes aus dem hebräischen Exodusbuch auf die Personalität Gottes zurück: Eine Person hat Beziehungen. Mit dem Menschen, der ihr am vertrautesten und nächsten ist, legt sie sich nieder. In der Antike taten das Freunde in einer besonderen Weise. Sie unterhielten sich im Liegen. Der Jüngere legte sich dabei vor den Älteren ein Stück auf der Liege hinab, so dass sein Kopf vor dem Schoß (dem Bauch und der Brust) des Älteren ruhte.¹¹ Dieses Bild (oder das des vom Vater am Schoß getragenen Kindes)¹² nun wagt das Johannesevangelium auf die Beziehung zwischen Jesus und Gott zu übertragen. Zudem nennt es Gott mit einer weiteren Metapher Israels „Vater“.¹³ Gott ist dieser Metapher nach die Person, die das Leben Jesu bestimmt und für das Leben Jesu sorgt, wie jeder Vater das Leben der Seinen bestimmt und für sie sorgt. Jesus liegt, wenn wir der Metapher folgen, wie der einzige Sohn einer Familie vor dem Schoß seines Vaters.¹⁴

⁹ Zur theoretischen Vertiefung bedürfte es mithin der Metapherndiskussion; wichtige Beiträge dazu in J. Frey u. a. (Hrsg.), *Metaphorik und Christologie (Theologische Bibliothek Töpelmann; 120)*, Berlin u. a. 2003.

¹⁰ Die Konstruktion verbindet das Partizip von εἶναι (‚sein‘) mit εἰς (‚in Richtung auf‘). Es ist grammatisch und sachlich unnötig, dieses εἰς wie ein ἐν (‚in‘) zu lesen (trotz R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes [Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament; 2]*, Göttingen 21986, 56, Anm. 2).

¹¹ Vgl. Joh 13,23 und Lk 16,22 f.

¹² So H. Gese, *Der Johannesprolog*, in: ders., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (Beiträge zur evangelischen Theologie; 78)*, München 1977, 152–201, hier: 169, und O. Hofius, „Der in des Vaters Schoß ist“ Joh 1,18 in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 80 (1989) 163–171 (vgl. die Rezeption von Spr 8,30 in Avot deRabbi Natan [Rez. A] 31). Diese Nuance könnte eine antipatriarchale Weiterführung erlauben (vgl. B. Lataire, *The Son on the Father's Lap*, in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* 22 [1997] 125–138).

¹³ Diese Metapher wird in jüngerer Zeit breit erschlossen: siehe bes. A. Böckler, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000, und E. Tönges, „Unser Vater im Himmel“. Die Bezeichnung Gottes als Vater in der tannaitischen Literatur (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament; 147), Stuttgart 2003.

¹⁴ Viele Handschriften ließen sich von diesem Bild so beeinflussen, dass sie „einziggeborener Gott“ in „einziggeborener Sohn“ korrigierten. Noch Luther folgte in seiner Übersetzung dieser Variante des Textes (WA.DB 6,327). Ihre textkritische Abweisung ist inzwischen eindeutig entschieden; siehe B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament. A companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (fourth revised edition)*, Stuttgart 21994, 198.

Trotzdem wäre es falsch, aus diesem Bild eine Zweiheit zu folgern, die die Einheit Gottes zerbricht. Davor schützt das Johannesevangelium sich und uns durch eine kleine grammatische Nuance. Es schreibt nicht, Jesus liege vor dem Vater, sondern: Er „ist auf den Vater zu“. Jesus erhält demnach im Bild des Evangeliums kein Sein neben dem Vater, sondern ausschließlich ein solches auf den Vater zu. Statt dass sich ein Zweiter, Anderer dem einen Gott beigesellt, entsteht eine Bewegung von Gott her und auf Gott zu, in Gott. Jüngere Auslegung erkennt hier ein Bild, das die Sprache der theologischen ‚Immanenz‘ verdeutlicht (wobei theologische Immanenz das Sein Gottes in Christus und Christi in Gott meint). Der Vater schafft sich – folgen wir dem – das Gegenüber Jesu Christi, um ‚in‘ Jesus Christus zu sein (was Joh 10,38 und Joh 17 weiter ausformulieren).¹⁵

Was besagt diese Erkenntnis für die Wendung „einziggeborener Gott“? Wieder müssen wir sie als Bild vor dem Hintergrund der Personalität Gottes erschließen: Der eine Gott legt ein derartiges Gewicht auf sein personales Du zu den Menschen, dass er selber das Menschsein auf sich nimmt, das bei Fleisch und Blut durch Zeugung und Geburt entsteht. Daher ist er in der Menschwerdung Jesu Christi weiterhin einzig, bleibt strikt der eine Gott. „Monos theos“, „einziger Gott“, steckt ausdrücklich in der Wendung „mono-genês theos“. Sie wahrt das Bekenntnis „du, Gott, bist der einzige Gott“ (Jes 37,16.20 u. ö.), das dem Lehnwort ‚Monotheismus‘ seinen Namen geben wird.

In den Bildern des Johannesevangeliums entsteht deshalb ein neues Paradox: Gott wird Mensch, ein geborener, gezeugter Mensch wie all die Menschen auf Erden und dadurch gänzlich unter diesen Menschen sichtbar.¹⁶ Dennoch bleibt dieser eine Gott ganz bei sich selbst, einzig („monos“). Jesus Christus ist nicht als ein Zweiter, gleichsam ein anderer Gott zu denken (wie die Antike viele Götter dachte), sondern ausschließlich auf den einen Gott zu.

Wie ist dieses Paradox zu denken und nicht nur im Bild zu beschreiben? Dieser Aufgabe widmen sich die Christologie und Trinitätslehre der Alten

¹⁵ Eine tiefeschürfende Darlegung dessen bietet K. Scholtissek, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (Herders biblische Studien; 21), Freiburg i. Br. 2000, 192 f. Scholtissek deutet Joh 1,18 korrekt nicht als direkte Immanenzaussage, sondern als Interpretament der Immanenz.

¹⁶ Monogenês geht hier zur Bedeutung „einziger“ über wie in LXX Ps 21(MT 22),21; 24(MT 25),16; 34(MT 35),17 (vgl. auch LXX Ri 11,34 [B]). Nach 1,14 lässt sich auch die Nuance „einzigartig“ hören. Ein ursprünglicher Kurztext „der Einzigartige“ ist aber unwahrscheinlich (trotz J. F. McHugh, Vom Sinn des monogenês in Joh 1,14.18, in: M. Schmidt [Hrsg.], Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag [Mystik in Geschichte und Gegenwart I, Christliche Mystik 15], Stuttgart u. a. 1998, 339–349).

Kirche und eine große Zahl theologischer Versuche seither. Wir brauchen deren Erwägungen hier nicht im Einzelnen nachzuzeichnen. Für uns wesentlich ist, die Grundentscheidung festzuhalten, auf der sie alle fußen: Das Paradox, dass sich der „eine Gott“ („monos theos“) als „einziggeborener Gott“ („monogenês theos“) erschließt, verlangt vom Denken, eine Bewegung in Gott anzunehmen, die Einheit Gottes nicht statisch, sondern dynamisch zu verstehen.

Halten wir diesen Ertrag in zwei Sätzen fest (*hermeneutische These 2*):

- a. *Alle christliche Schriftwerdung und Schriftauslegung fußt auf dem Monotheismus. Das verbindet die monotheistischen Religionen.*
- b. *Gleichzeitig erfährt und erkennt das frühe Christentum in Eins- und Einzigein Gottes eine innere Dynamik. Der eine Gott entfaltet seine Einzigkeit im Gegenüber Jesu Christi. Er wird, mit einer kühnen Metapher gesagt, ‚einziggeborener Gott‘.¹⁷*

3. Die hermeneutische Konsequenz:

Jesus Christus legt Gott dar und führt zu ihm

Verfolgen wir die Spur von Joh 1,18 noch einen Schritt weiter. Der Vers gipfelt in einer Konsequenz aus der Selbstbewegung Gottes: Jesus Christus legt Gott dar und führt Menschen durch seine Darlegung zu Gott.

Griechisch genügt für diesen gehaltvollen Satz ein kurzes Wort, das Prädikat ‚exegêsato‘. Es leitet sich von ‚hêgeisthai‘, ‚führen‘ ab. Die Bewegung Gottes ist also eine Bewegung von Leitung und Führung; das erinnert an ein Grundmotiv aller monotheistischen Religionen, die Rechtleitung Gottes. Die Vorsilbe ‚ex‘, ‚aus heraus‘, vertieft die Bewegung aber. Es gibt ihr eine prägnante doppelte Richtung, in der das Proprium des Evangeliums liegt.¹⁸

Gott bewegt sich zum einen gleichsam aus sich heraus. Er, der sich in Jesus Christus ein Gegenüber setzt, bewegt sich durch dieses Gegenüber zu den Menschen. Deshalb legt Jesus Christus Gott dar, und er tut das uneingeschränkt, in tiefster göttlicher Vertrautheit (man erinnere sich an

¹⁷ Die Lesart „monogenês theos“ ist in 1,18 also nicht nur textgeschichtlich überlegen, sondern auch theologisch von größerer Präzision als „monogenês hyios“ („einziggeborener Sohn“). Denn sie vereint Menschwerdung und monotheistische Einzigkeit Gottes in ihrer Metaphorik (rhetorisch einem Oxymoron).

¹⁸ Die folgende doppelte Auslegung kombiniert die Positionen der Forschungsliteratur. Aus ihr seien genannt: I. de la Potterie, „C'est lui qui a ouvert la voie.“ La finale du prologue johannique, in: *Biblica* 69 (1988) 340–370; R. Robert, Le mot final du prologue johannique, in: *Revue thomiste* 89 (1989) 279–288.

die Metapher des einziggeborenen Gottes). ‚Exêgeisthai‘ heißt in dieser Dimension (wie häufig in griechischer Literatur) ‚auslegen / darlegen‘. Es erhält eine übertragene Bedeutung.

Zum anderen bewegt Jesus Christus die Menschen zu Gott hin. Denn im Verb bleibt die Grundbedeutung ‚führen‘ lebendig. Zusammen mit der Vorsilbe ‚ex‘ besagt sie ‚herausführen (zu jemandem hin)‘. Jesus Christus führt also die Menschen, denen er Gott darlegt, heraus aus Unmündigkeit und Gottesferne, hin zu Gott. Begründet ist das in dem geschilderten einmaligen Geschehen, darin, dass Gott Mensch wurde. Deshalb steht ‚exegêsato‘ im sogenannten ingressiven Aorist; mit der Menschwerdung Jesu Christi begann das Geleit zu Gott, das das jetzige Leben der Christen prägt. Dieses Geleit, die Führung zu Gott hin ist das Ziel des Textes.¹⁹

Ein kleines Schema möge diese doppelte Bewegung verdeutlichen. Gewiss vereinfachen die Pfeile, die ich dort setze, den Vorgang (wie jedes Schema). Doch zeigen die Pfeile die entscheidenden Richtungen von Gott her und zu Gott hin. Beide Richtungen vollziehen sich durch Jesus Christus und hängen an seinem Wirken. Ein Pfeil unten verbindet die beiden Richtungen, damit sich der Bogen von Gott her zu Gott hin schließt:

	Der eine Gott	
↓	schafft durch die Menschwerdung in Jesus Christus eine doppelte Bewegung	↑
auf die Menschen zu: Jesus Christus legt Gott in Fülle dar	⇒	auf Gott zu: Jesus Christus führt die Menschen, denen er Gott darlegt, zu Gott

¹⁹ Das hat Konsequenzen für den Titel dieses Beitrags: Verstehen wir „der Ausleger Gottes“ von Joh 1,18 her, ist die Deutung „Interpret“, die durch das Lehnwort „Exegese“ nahe liegen könnte, zu wenig. Entscheidend ist das einzigartige Geleit zu Gott (dem Vater) hin.

Wie ernst das Johannesevangelium diesen Bogen meint, zeigt das große Abschiedsgebet Jesu in Joh 17. Es findet seinen Höhepunkt in der Bitte, die Menschen, die glauben, möchten uneingeschränkt zum Einssein Gottes gelangen. Diese Menschen sollen – sagt Jesus in V. 21 ausdrücklich – ‚eins‘ sein wie der eine Gott und in der Einheit Gottes mit Jesus Christus (‚in uns‘) angelangen.²⁰ Das Ziel, zu dem Jesus den einen Gott darlegt, ist mithin die Vollendung der Menschen bei diesem einen Gott. Sie sollen so vollendet werden, dass sie Gott in der bewegten Besonderheit seines Einsseins erkennen und dieses Einssein durch ihre eigene Einheit spiegeln (17,21[–23]).²¹

Was das Verhältnis der Christen zu ihrer Umwelt angeht, bedeutet das die Bereitschaft, Spannungen auf sich zu nehmen. Jesu Geleit führt sie, mit unserem Vers gesagt, ‚aus‘ der Welt ‚heraus‘, wo diese der Erkenntnis Gottes widerspricht. Der Gewinn, den sie dafür erhalten, ist aber immens. Kehren wir, um ihn zu begreifen, noch einmal zur Schrift Israels zurück. Dort offenbarte Gott den Menschen seinen Namen, wie wir hörten. Er eröffnete ihnen die Begegnung von Person zu Person (s. o. zu Ex 3). Nun bedürfen wir des Fortgangs der Erzählung:

Die Geschichte Gottes mit seinem Volk erlitt kurz nach der Offenbarung des Gottesnamens eine große Krise. Israel machte sich am Sinai ein Bild von dem einzigen Gott, der kein Bild von sich zulässt, weil er erhabener ist als alles, was Menschen abbilden (Ex 31,18–33,6, die Szene um das goldene Stierbild). Die personale Beziehung zwischen Gott und Menschen hätte damit enden können. Doch Gott lässt sich bitten, diese Beziehung fortzuführen. Er offenbart die Bedeutung seines Namens ein zweites Mal, in Ex 34,6: Der „Herr“ (JHWH) „ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (vgl. schon Ex 33,19 und nochmals Ps 86,15).

Der Name Gottes enthält demnach a priori die Barmherzigkeit Gottes, eine Barmherzigkeit, die selbst menschliche Schuld erträgt (hebräisch steht der westsemitische Sprachstamm *rh::m* [~*xr*] wie in den Überschriften fast aller Suren des Korans).²² In dieser seiner Barmherzigkeit ist Gott ‚wahrhaftig‘,

²⁰ Das ‚In uns‘ meint die Immanenz von Gott und menschengewordenem Jesus Christus, die ich beschrieb. Zur näheren Auslegung siehe K. Scholtissek, a. a. O. (Anm. 15) 365 f. und S. W. Theron, A multi-faceted approach to an important thrust in the prayer of Jesus, in *Neotestamentica* 21 (1987) 77–94 (je weitere Literatur).

²¹ Dieser Gedanke wurde ein wesentlicher Impuls für die ökumenische Bewegung im Christentum. Denn die Einheit darf sich nicht in ein Gegeneinander christlicher Gemeinden und Konfessionen zerspalten. Rezeption unter anderem im Ökumenismusdekret des 2. Vatikanums („*Unitatis redintegratio*“ 2.8 [1964]), und in der Enzyklika „*Ut unum sint*“ Johannes Pauls II. (1995).

²² Die rabbinische Auslegung unseres Verses arbeitet diese Linie des Verses eindrücklich

wie die Septuaginta den Vers überträgt (die griechische Weisung Israels, die wir schon kennen lernten). Fernab steht seine Barmherzigkeit allem, was falsch, was Lüge und was ohne Dauer ist. Sie duldet keine Schuld und begegnet dennoch den Schuldigen mit schonendem Erbarmen (Ex 34,6 LXX „oiktirmôn... kai alêthinos“).²³

An diese Klärung des Namens Gottes schließt sich das Evangelium an. „Die Gnade und die Wahrheit“ – das, was der Gottesname bedeutet – geschah durch Jesus Christus, fasst Joh 1,17 die Mitteilung von Ex 34,6 zusammen. Jesus Christus ändert mithin nicht das Sein des einen Gottes. Er bringt es vielmehr faszinierend zur Anschauung: Der Name Gottes besagt Gnade, d. h. die Zuwendung des großen Gottes zu den Menschen aus seiner Höhe, die ihnen Freude in ihrem Leben mit Gott erlaubt.²⁴ Und der Name Gottes besagt Wahrheit; d. h. Gottes Gnade verwehrt jede Lüge und jedes Falsch, sie verbürgt unverbrüchliche Treue.²⁵

Ziehen wir daraus die Konsequenz für die Hermeneutik, ergibt sich wieder ein doppelter Satz (die *hermeneutische These 3*):

- a. *Die Selbstbewegung Gottes in Jesus Christus wird zur Mitte christlicher Theologie. Deshalb lebt christliche Schriftlektüre davon, dass Jesus Christus Gott darlegt und zu Gott führt.*
- b. *In dieser Darlegung durch Jesus Christus enthüllt Gott seinen Namen als Gnade und Wahrheit. Das verlangt von der christlichen Schriftlektüre, ihrerseits in und mit der Schrift nach Gottes Gnade und Wahrheit zu suchen.*²⁶

heraus, wie K. Wengst (a. a. O. [Anm. 3] 67 f.) nachwies (bei ihm die Quellen EstR 10,15 u. a.).

²³ In die Übertragung spielt das hebräische *hšd w'mt* herein: vgl. bes. Ps 25,10 und 45,11 hebräisch / griechisch (dazu H.-J. Zobel, Art. „hæsæd“, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 3, Stuttgart u. a. 1982, Sp. 48–71 und A. Jepsen, Art. „aman“, in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1, Stuttgart 1973, Sp. 313–348, besonders: Sp. 333–341).

²⁴ In ‚charis‘ (Gnade) gehen das hebräische *h.n* (die Zuwendung des Höhergestellten) und *hšd* (die treue Barmherzigkeit) vor dem Hintergrund der antiken Sozialstruktur ein, der zufolge die ‚Gnade‘ Personen verbindet (vgl. J. R. Harrison, *Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 11/172], Tübingen 2003).

²⁵ Das Verständnis von ‚Wahrheit‘ (‚alêtheia‘) reicht weit über den exegetischen Befund hinaus, wie Chr. Landmesser, Art. „Wahrheit/Wahrhaftigkeit II. Neues Testament“, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 35, Berlin u. a. 2003, 340–345 (zu Joh 1,17: 341–343) zeigt. Weiteres zur Auslegung in den Kommentaren, z. B. bei U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes* (Das Neue Testament Deutsch; 4), Göttingen 192000, 34 f. z. St.

²⁶ Berühmt wurde im Christentum die Zusammenfassung dieser These durch Martin Luther, in der Schrift sei zu suchen, „was Christum treibet“ WA 6,412,20. Doch darf die These nicht konfessionell ausgespielt werden.

4. Der Zugang von der Christologie zur Schöpfung: Der Mensch achte jedes Wort, das Wahrheit und Leben sucht

Wer das Christentum von außen betrachtet, wundert sich manchmal, warum es trotz der geschilderten umfassenden Bedeutung Christi einen außerordentlich offenen Dialog mit allen säkularen Wissenschaften führt. Der Prolog des Johannesevangeliums hilft uns wiederum zum Verständnis. Denn schon dieser berühmteste neutestamentliche Text, dem wir bislang und dem wir weiterhin folgen, erwähnt den Namen Jesu erst in Vers 17. In Vers 1 beginnt er mit dem „Wort“: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ (so die Übertragung der Einheitsübersetzung).

Dieser merkwürdige Beginn des Evangeliums hat eine endlose Diskussion hervorgerufen, die hier nicht nachzuzeichnen ist.²⁷ Für uns wesentlich ist die bis ins Evangelium hinein entstehende Pointe: Nach der großen Schöpfungserzählung am Anfang der Bibel ordnete Gott durch das Wort das wüste und wirre anfängliche Sein. Dieses anfängliche Sein hatte kein Licht, nichts war zu sehen, wie die Septuaginta verdeutlicht (Gen 1,1f.). Die erste Erwähnung des Redens Gottes ändert das. Sie bringt Licht (Gen 1,3).

Reden (‚legein‘) ist demnach mehr als eine Kontaktaufnahme. Es ist (gemäß dem mehrfachen antiken Sinn von ‚legein / logos‘) ein Ordnen (wie Zahlen ordnen) sowie ein Beleuchten durch die Vernunft, durch kräftiges Leben (in den nächsten Schöpfungstagen) und am Ende auch durch die menschliche Sprache und Mathematik (mit der Schöpfung des Menschen, der miteinander spricht und das Vorhandene mathematisch-physikalisch ordnet; beides enthält der griechische Stamm ‚legein‘).²⁸

Bereits im Schöpfungsbericht der Bibel, den die frühen Christen lesen, findet also das Wort, das die Schöpfung durchdringt und beherrschbar macht, hohe Anerkennung (in Entsprechung dazu, dass Gen 1,26 dem Menschen Verantwortung für die Schöpfung gibt). Die Vorstellung vom Wort, auf die das Johannesevangelium zurückgreift, aber geht noch einen

²⁷ Das größte Interesse verdient seit R. Bultmann (a. a. O. [Anm. 10] 5–16) die Frage ob das Johannesevangelium einen außerhalb und vielleicht vor der ersten christlichen Gemeinde formulierten Text aufnimmt. Dessen Umfang ist allerdings außerordentlich schwer feststellbar. Aus der neueren Literatur seien nur genannt: M. Theobald, *Geist und Inkarnationschristologie. Zur Pragmatik des Johannesprologs* (Joh 1,1–18), in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 112 (1990) 129–149 und O. Hofius, a. a. O. (Anm. 3).

²⁸ Literatur bei St. Meier-Oeser, Art.: „Wort“, in: *Historisches Wörterbuch zur Philosophie*, Bd. 12, Basel 2004, 1023–1030.

Schritt weiter:²⁹ Gott greift mit dem Wort nicht erst in eine dunkle, wirre Materie ein. Er wirkt von Anfang an im Wort (übertragen gesagt, bereits von Gen 1,1 an). So sehr ist ihm das Wort zu eigen, dass wir sein Dasein durch das Wort umschreiben können. Das Wort ist laut Joh 1,1 vor sowie über aller Zeit und allem Raum bei Gott, und weil es dort nichts außer Gott gibt, letztlich nichts neben Gott, bildet es die Art des Daseins Gottes (im Fachausdruck: seine Hypostase). Es darf selber, abgeleitet vom Eins-Sein Gottes, Gott heißen, freilich nur abgeleitet, nicht beigesellend, deshalb in der Grammatik der griechischen Sprache als Prädikatsnomen („Gott“, geschrieben ohne Artikel, während der eine Gott mit Artikel „der Gott“ geschrieben werden muss).

Diese hohe, ja höchste Würde des Wortes gibt dem Wort und durch das Wort der Vernunft eine große Verpflichtung: Weil Gott durch das Wort in Gen 1 Licht in alle Finsternis bringt und Leben schafft (nicht zerstört), wird Licht und Leben zum Maßstab des Wortes und der Vernunft schlechthin. Im Wort ist „Leben und das Leben Licht“, schreibt Joh 1,4. Die Dunkelheit, das Gegenüber zu allem Licht, begreift das nicht, kann es aber auch nicht unterdrücken (1,5).³⁰ Das Licht geht insofern allem Dunklen voraus. Es überwand das anfängliche Dunkel, das zur Schöpfung gehört³¹, und es wird deshalb allem Dunklen überlegen bleiben, das es in der Geschichte und Natur bewältigen und ordnen muss.³²

Das Evangelium begibt sich von diesem Lob des Wortes aus in zwei Schritten zur Christologie. Zum einen findet das Wort in der Geschichte Menschen, die es bezeugen (Joh 1,6–8).³³ Zum zweiten wird es in der Menschwerdung Jesu ‚Fleisch‘. Jesus, in dem Gott gegenwärtig wird, birgt

²⁹ Vielleicht, indem es einem frühjüdischen Lied über das Wort folgt, wie N. Walter, Rez. Habermann, in: *Theologische Literaturzeitung* 119 (1994) 646–649 es in die Diskussion einbrachte; vgl. M. Karrer, „Im Anfang war das Wort“. Zum Verständnis von Joh 1,1–18, in: A. Grözinger – J. v. Lüpke (Hrsg.), *Im Anfang war das Wort. Interdisziplinäre theologische Perspektiven* (Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal; N.F. 1), Neukirchen-Vluyn 1998, 21–39, hier: 35 f.

³⁰ Das griechische ‚katalambanein‘ in diesem Vers enthält sprachlich beide Dimensionen, Nicht-Begreifen und Niederdrücken.

³¹ Man beachte die Präterita in Joh 1,4 f.

³² Exegetisch entscheidet sich an dieser Stelle, dass das Johannesevangelium nicht in einen Dualismus zwischen Licht und Finsternis zerbricht. Ein solcher Dualismus wird in der Johannesevangelium-Forschung seit R. Bultmann breit diskutiert, ohne dass wir dem hier nachzugehen brauchen.

³³ Joh 1,6–8 nennt *Johannes den Täufer*, den bedeutendsten Propheten in Israel zur Zeit Jesu. Das veranlasste die Erwägung, das Logoslied (Lied über das Wort) sei ursprünglich in Kreisen entstanden, die sich *Johannes dem Täufer* verpflichtet wussten (R. Bultmann; a. a. O. [Anm. 10] 29 ff.). Zu verifizieren ist diese Erwägung nicht.

in sich auch das erhellende, lichte und ordnende Wort, das die Schöpfung zum Leben benötigt.

Ich trage das in die obige Tabelle kursiv ein:

Der eine Gott, der sich im ordnenden und hellen Wort als Gott darstellt		
↓	schafft durch die Menschwerdung in Jesus Christus eine doppelte Bewegung	↑
auf die Menschen zu: Jesus Christus legt Gott in Fülle dar	⇒	auf Gott zu: Jesus Christus führt die Menschen, denen er Gott darlegt, zu Gott
Diese Bewegung ist in eigener Weise als Bewegung des Wortes zu beschreiben		

Auch diese Tabelle wahrt das Eins-Sein Gottes. Das Wort gesellt dem Gottes- und Christusgeschehen nichts Drittes bei. Vielmehr ist es die vorzüglichste Weise, die Einheit Gottes in ihrer inneren Bewegung zu erkennen und die Schöpfung im Angesicht des einen Gottes zu durchdringen.³⁴

Beherzigen wir dies, ist der heutige christliche Respekt vor dem Wort der Wissenschaften keine der Religion fremde Säkularisierung, sondern Ausdruck für die Hochachtung vor der geordneten Schöpfung des einen Gottes, der sich durch diese Schöpfung vor allen Menschen – Christen und Nichtchristen – bekundet. Mehr noch, auch das große Anliegen jedes christlichen Gesprächs mit den Natur- und Humanwissenschaften wird verständlich, ja erhält zwingenden Charakter: Das Wort der Wissenschaft muss die Schöpfung gut durchdringen, den Menschen Licht und Leben bringen, um der Bewegung des einen Gottes zu entsprechen.

Säkular gesagt, muss ein Wissenschaftler / eine Wissenschaftlerin keinesfalls Christ sein. Das Gespräch mit den Wissenschaften kann durchaus

³⁴ An dieser Stelle setzte die deutsche Philosophie der Idee um 1800 ein (vgl. W. A. Schulze, *Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 [1964] 85–118). Allerdings kehrte sie, für die Theologie beschwerlich, letztlich die Bewegung Gottes in eine Bewegung des Wortes um.

geführt werden, dass die nichtchristliche Wissenschaft das erste Wort erhält (analog dazu, wie Joh 1 zuerst vom allgemeinen Wort spricht). Aber christlich ist vom Handeln der Wissenschaft zu verlangen, dass es dem Menschen und dem Leben dient (und umgekehrt in keinem Falle Tod und Öten fördert). Fassen wir das als *hermeneutische These 4* zusammen:

Das Evangelium erlaubt dem Christentum durch sein Lob des Wortes das vorurteilslose, freie Gespräch über alle Religions- und Weltanschauungsgrenzen hinaus. Das Gespräch ist offen zu führen, selbst wo es herkömmliche Auffassungen des Christentums zu korrigieren verlangt. Allerdings verlangt das Evangelium einen ethischen Maßstab: Die Wissenschaften sollen dem Menschen, dem Leben und der Wahrheit dienen, keinesfalls dem Tod.

5. Die Mitteilung Christi im Fortgang der Geschichte: Der Geist verlebendigt das Wort

Den schwierigsten Prüfstand für die Offenheit des Christentums bildet die Frage: Dürfen im verantwortlichen Gespräch der Gesellschaft und der Wissenschaften selbst Worte des Evangeliums neu und anders als in der Schrift gehört werden? Die Frage erfordert eine dialektische Antwort, ein Ja zur Freiheit, aber unter Bindung an die Mitteilung Christi in der Schrift.

Wie ist das zu begreifen? Wieder hilft uns das Johannesevangelium. Allerdings ist nun nicht mehr der Prolog entscheidend, sondern sind es die Kapitel 13–17. Dort blickt Jesus auf die Zeit nach seiner Erhöhung aus und hilft seinen Jüngern mit: Sie und die Gemeinde werden Jesus nicht mehr sehen, weil er die Gemeinschaft des unsichtbaren Gottes teilt. Trotzdem wird ihnen nichts fehlen. Im Gegenteil, der eine Gott, der seit jeher kraftvoll und stürmisch in die Welt wirkt, wird das weiter tun. Das bekundet sein Geist³⁵ (um den das Christentum zusammen mit Israel weiß³⁶).

Das Johannesevangelium versteht diesen Geist ganz in der Linie der inneren Bewegung und inneren Beziehung Gottes: Gott tritt den Menschen wie eine Person gegenüber. Deshalb erhält der Geist personale Züge. Er darf ‚Beistand‘ (paraklêtos) heißen, mithin einen Namen tragen, der ausdrückt, dass Gott eine Hilfe für die Menschen ausruft (‚paraklêtos‘ kommt vom Verb ‚parakalein‘,

³⁵ Das griechische wie das hebräische Wort für Geist (‚pneuma‘ und ‚ruah‘) haben die Nebenbedeutung ‚Wind / Sturm‘ und bekunden so die bewegende Kraft des Geistes.

³⁶ Und der auch im Koran auf eigene Weise sichtbar wird: vgl. bes. Koran, Sure 15,29 ö. (Gottes Geist und Adam), Sure 2,87.253; 5,110 (Geist Gottes und Isai / Jesus) sowie Sure 16,2; 17,85; 40,15; 42,52 (Geist und befehlendes Reden Gottes).

‚rufen / zur Hilfe rufen‘).³⁷ Solche Hilfe aber übt der Geist in unverbrüchlicher Beziehung zu Christus aus. Er wird, wie Joh 14,26 festhält, die Jünger Jesu alles lehren und ihnen alles vergegenwärtigen, was Jesus sagte.³⁸

Tragen wir das in unser nun schon vertrautes Schema ein und vervollständigen es so (Ergänzung zum Geist kursiv):

Der eine Gott, der im Geist wirkt und sich im ordnenden und hellen Wort als Gott darstellt		
↓	schafft durch die Menschwerdung in Jesus Christus eine doppelte Bewegung	↑
auf die Menschen zu: Jesus Christus legt Gott in Fülle dar	⇔	auf Gott zu: Jesus Christus führt die Menschen, denen er Gott darlegt, zu Gott
Diese Bewegung ist in eigener Weise als Bewegung des Wortes zu beschreiben: <i>Der Geist teilt das Wort in der Geschichte lebendig und unter bleibender Beziehung auf Jesus Christus mit.</i>		

Das christliche Denken und die christliche Schriftauslegung erhalten damit die Aufgabe, die Bewegung Gottes in Christus unter dem Beistand des Geistes worthaft nachzuvollziehen. Entsprechend zur linken Seite des Schemas haben sie den Menschen in je ihrer Zeit Gottes Wort in Christus

³⁷ Der Begriff ‚paraklêtos‘ für den Geist begegnet Joh 14,16.26; 15,26; 16,7 und integriert zusätzliche gedankliche sowie religionsgeschichtliche Einflüsse, denen wir hier nicht nachgehen können; siehe M. Theobald, Gott, Logos und Pneuma, in: H.-J. Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (Quaestiones disputatae; 138), Freiburg u. a. 1992, 41–87, hier: 73 ff.; H.-Chr. Kammler, Jesus Christus und der Geistparaklet, in: O. Hofius – ders., Johannesstudien (a. a. O. [Anm. 3]) 87–190; J. Rahner, Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 91 (2000) 72–90 u. a.

³⁸ Genau besehen, hat damit die Gemeinde Jesu nach Ostern einen größeren Reichtum des Wortes als die Jünger vor Ostern. Denn die vorösterlichen Jünger begegneten Jesus vor der Vollendung seiner Gottesbeziehung in der Unsichtbarkeit Gottes. Die Gemeinde nach Ostern hingegen weiß um das irdische Leben und das irdische Wort Jesu wie die Jünger; der Geist, ihr Beistand erinnert sie daran. Doch zusätzlich erfährt sie durch den Geist die lebendige, gegenwärtige Bestimmung ihres Lebens. Das Wort Jesu wird in ihrer Sprache und ihrer Lebenswirklichkeit zur Gegenwart und vermittelt ihnen die vollendete Einheit Gottes.

darzulegen. Entsprechend zur rechten Seite des Schemas haben sie den Menschen einen Weg ihres Lebens zu Gott zu eröffnen. Beides *verlangt* von ihnen, *auf das aktuelle Leben einzugehen und das Christusgeschehen für jede Zeit in deren Sprache und Denken zu formulieren*.

Wie steht es mit der Verwirklichung dieses Grundsatzes? Das frühe Christentum traf schon vor dem Johannesevangelium eine erste kühne Entscheidung: Die Menschen, die das Evangelium lesen sollen, leben in aller Welt. Sie sprechen mehrheitlich die Weltsprache Griechisch. Darum erfolgt die Niederschrift der Worte Jesu auf Griechisch, nicht in der aramäischen Sprache, die der irdische Jesus bevorzugte. Theologisch gesagt, erlaubt das Wirken des Geistes, das Wort Jesu in die Sprache der Leserinnen und Leser zu transponieren und es für ihre Zeit verständlich zu machen. Das Johannesevangelium zieht die Folgerung, mit der Übersetzung auch die Mitte der Verkündigung Jesu sprachlich zu aktualisieren. Es versteht die Herrschaft Gottes als ‚Leben‘ und verschiebt dadurch den Sprachgebrauch der älteren Evangelien (der Synoptiker).³⁹

Die hermeneutische Freiheit und Verantwortung des Christentums beginnt also in den Evangelien selbst. Sie ist kein neues Phänomen nach der Aufklärung, sondern drückt in allen Epochen des christlichen Lebens das lebendige Wirken des Geistes aus.

Nennen wir als Beispiel die Aktualisierungen des Lebens mit der Schrift, die die großen christlichen Richtungen der Orthodoxie, des Katholizismus und Protestantismus prägten:

Der griechische und orientalsprachige Osten verbindet in seinem Leben Schrifttext, Liturgie und Interpretation der Väter aus der Spätantike; was das Alte Testament angeht, ist bis heute die Septuaginta maßgeblich.

Im lateinischen Westen dagegen entstand früh eine Übersetzung in die lateinische Sprache. Das Lateinische, weder die aramäische Muttersprache Jesu noch das von Jesus nach heutiger Kenntnis gleichfalls beherrschte Griechische, wurde zur Leitsprache der katholischen Kirche.

Die Reformation trennte sich davon, kehrte aber auch nicht einfach zur griechischen Septuaginta der ersten Christen zurück. Sie entschied, wie das rabbinische Judentum das hebräische Alte Testament zu benutzen. Dem

³⁹ Vgl. J. Becker, Die Hoffnung auf ewiges Leben im Johannesevangelium, in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 91 (2000) 192–211; J. Luzaraga Fradua, Das Ewige Leben in den Johanneischen Schriften, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 20 (1991) 23–33.

verdanken wir die Gemeinsamkeit des Alten Testaments (jüdisch Tenach) mit dem heutigen Judentum.⁴⁰

Bringen wir diese Entwicklungen auf den Punkt, erweist sich der Schrifttext des Christentums als ein bewegter, lebendiger Text. Das Wirken des Geistes erlaubt, ihn in anderen Sprachen als der Ursprache zu hören und gemäß den Anforderungen der jeweiligen Zeit je neu zur Geltung zu bringen, ja selbst die gewählte Schriftfassung zu ändern.

Aus dieser Grundentscheidung folgt die Freiheit der Auslegung für die Zeiten und Gesellschaften, in denen das übersetzte Wort gelesen wird. In der säkularen Gesellschaft brachte das manche Verschärfung der Kritik mit sich. Christliche Theologen streiten darüber, wie diese Verschärfung zu bewerten ist⁴¹, und trotzdem gilt auch dort grundsätzlich: Die Freiheit der Schriftauslegung ist theologisch, nicht säkular begründet.

Freilich darf das nicht missverstanden werden. Die Freiheit der Auslegung dient, wenn wir nochmals auf unser Schema blicken, dazu, die Menschen auf den einen Gott hin auszurichten. Deshalb fordert sie von jeder Auslegerin und jedem Ausleger, nicht in der Welt seiner Zeit und deren Erwartungen aufzugehen, sondern die Freiheit gegenüber den Selbstverständlichkeiten und Vorurteilen der Welt zur Geltung zu bringen. Die Freiheit des Hörens und der Auslegung ist, um dasselbe mit dem Evangelium zu sagen, von Christus geschenkt (vgl. Joh 8,36).⁴² Darum befreit christliche Freiheit nicht zur Willkür, sondern dazu, den Weg Gottes zu finden.⁴³

⁴⁰ Die Entscheidung wirkt sich nicht nur auf die Sprache aus, sondern auch auf Umfang und Aussagen der Bibel. Denn das griechische und hebräische Alte Testament unterscheiden sich beträchtlich, und die Vulgata schafft in manchem eine dritte Gestalt aus Beidem. Die Septuaginta in deutscher Übersetzung: W. Kraus (Hrsg.), *Septuaginta Deutsch*. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009.

⁴¹ Konflikte um die Schriftauslegung und rechte Hermeneutik bleiben dem Christentum dadurch nicht erspart. Immer wieder vertreten auch christliche Theologen ein einlinigeres Schriftverständnis: s. etwa die Kontroverse zwischen R. Slenczka und M. Karrer 2005 (*R. Slenczka, Die Heilige Schrift, das Wort des dreieinigen Gottes versus M. Karrer, Die Schrift gewinnt durch Kritik – eine Antwort auf Reinhard Slenczka*, beide in: *Kerygma und Dogma* 51 [2005] 174–191 und 197–206).

⁴² Zur Auslegung siehe M. Hasitschka, Befreiung von Sünde nach dem Johannesevangelium. Eine bibeltheologische Untersuchung (Innsbrucker theologische Studien; 27), Innsbruck 1989. Zu vergleichen ist auch das Freiheitsverständnis bei Paulus. Zu den größeren Zusammenhängen siehe S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und des Neuen Testaments; 147), Göttingen 1989, und S. Plietzsch, Kontexte der Freiheit. Konzepte der Befreiung bei Paulus und im rabbinischen Judentum (Judentum und Christentum; 16), Stuttgart 2005.

⁴³ In der Gotteserfahrung Israels geht die Befreiung aus dem Sklavenhaus voraus, eine

Konkretisieren wir das, ist jede aktuelle Auslegung am Gesamtgefälle der Schrift und den Maßstäben von Gottes Gnade, von Leben und Wahrheit zu messen, die wir kennen lernten. Das Wort der Schrift verliert also durch die freie Bewegung des Geistes nicht an Bedeutung. Im Gegenteil, das Wort der Schrift wird selbst dort, wo heutige Auslegungen ihm widersprechen, zum Ausgangspunkt der christlichen Freiheit und zum Maßstab ihrer kritischen Prüfung. Die Schrift behauptet sich, und das lebendige Wort ruft zur Überprüfung aller neuen Akzente zur Schrift zurück.⁴⁴

Katholizismus und Protestantismus setzen unterschiedliche Akzente darin, wie die kritische Prüfung zu realisieren sei. Der Katholizismus räumt dem Lehramt besondere Möglichkeiten ein. Der Protestantismus vertraut auf die Selbstbewährung der Schrift. Aber überzeichnen wir diesen Unterschied in der Gegenwart nicht. Verständigungsbemühungen und Annäherungen sind weit fortgeschritten.⁴⁵ Keine Differenz beeinträchtigt die Gemeinsamkeit über die *hermeneutische These 5*, in der ich unseren Abschnitt zusammenfasse:

Das Evangelium erlaubt der Schriftauslegung im Wissen um das Wirken des Geistes große Freiheiten. Das Wirken des Geistes gestattet die gültige Wahrnehmung der Offenbarung Gottes in jeder Sprache (nicht nur der Ausgangssprache des Evangeliums) und die Aktualisierung des Schriftwortes für die jeweilige Gegenwart. Jede Aktualisierung muss sich jedoch daran messen, ob sie die Wahrheit Jesu Christi zur Geltung bringt, Gnade und Leben in sich trägt und Menschen zum einen Gott führt. Maßstab dieser Überprüfung sind die lebendige Erfahrung Jesu Christi und das Wort Christi, das durch die Schrift ergeht.

So einfach die These scheint, so rasch ergeben sich wesentliche Unterschiede zum Islam. Nennen wir nur die zwei augenfälligsten:

Das Christentum misst zu einer jede Übersetzung an den Grundsprachen der Bibel, gibt aber keiner Grundsprache eine solche Verbindlichkeit für die Glaubenden wie der Koran dem Arabischen.

Befreiung, die Gott durch die Gabe des Gesetzes begleitete. Darum gehören bis ins frühe Christentum hinein auch Freiheit und Recht zusammen; s. bes. Jak 1,25.

⁴⁴ Diese Pointe lässt sich im Angesicht des jüngeren Dekonstruktivismus und anderer hermeneutischer Herausforderungen bewähren: siehe M. Karrer, Zwischen Geltungsanspruch und Deutungsvielfalt. Perspektiven der Schriftauslegung in der Kirche, in: K. F. Daiber u. a. (Hrsg.), Angst um die Kirche?, Weimar 1994, 22–46.

⁴⁵ S. die Ergebnisse in W. Pannenberg – Th. Schneider (Hrsg.), Verbindliches Zeugnis, Bd. 2: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen; 9), Freiburg 1995 und die ökumenische Diskussion seither.

Zum zweiten erkennt das Christentum in der Person Jesu aus der Einheit Gottes heraus den Maßstab aller Sprachen und Offenbarung. Die großen anderen Gestalten der Geschichte Gottes mit den Menschen von Adam bis zur Gegenwart will es nicht mindern. Doch unterscheidet es sie von der Einzigkeit Christi, während der Koran zwischen den Gesandten Gottes keinen Unterschied macht (Sure 2,285 f.). Entsprechend weist der Geist als Beistand („paraklêtos“) nach christlicher Auffassung in der Geschichte stets auf Jesus zurück. Christlich ist nicht möglich, ihn mit einem Gesandten Gottes nach Jesus zu identifizieren.⁴⁶

6. Fazit: Freiheit und Verbindlichkeit im Hören auf die Worte der Schrift

Blicken wir zurück, ergeben sich die Besonderheiten des christlichen Umgangs mit der Bibel aus der Mitte der christlichen Gotteserfahrung: Der eine Gott entfaltet eine Beziehung in sich selbst (Gott – Christus – Geist) und geht eine Beziehung zu den Menschen in geschichtlicher Bewegung ein. Deshalb hören Christen Gott in den Schriften Israels. Sie hören Gott in Christus, und sie hören Christus lebendig durch den Geist. Gerade in der freien, lebendigen Wahrnehmung des Schriftwortes erfahren sie den Beistand des Geistes.

Das Wirken Gottes erlaubt durch diese Selbstbewegung, das Wort der Bibel und selbst das Wort des irdischen Jesus für jede neue Gegenwart in die Sprachen des täglichen Lebens zu übersetzen und zu aktualisieren. Gerade die große Vielfalt der christlichen Schriftauslegung bezeugt insofern das lebendige Wirken Gottes in die Vielfalt des Lebens und der Menschheit. Das ergebnisoffene Gespräch mit den Natur- und Humanwissenschaften zur Gestaltung des Lebens vor Gott ist theologisch ebenso sachgemäß vertretbar wie biblische Philologie und Bibelkritik.

Das Evangelium gibt dem Christentum in der Freiheit zur Aktualisierung zugleich einen entscheidenden Maßstab vor. Es hat jede seiner Schriftauslegungen an der Wahrheit Christi zu messen und in der säkularen Welt für Leben und Wahrheit einzutreten, weil Gott in Christus Leben und Wahrheit schenkt. Insofern ist die christliche Freiheit eine Freiheit in strikter Bindung

⁴⁶ Sure 61,6 des Korans stellt nach Auffassung vieler islamischer Gelehrter (seit dem 17. Jh.) dagegen einen anderen Bezug her, den auf Muhammad; Nachweise z. B. bei H. Stieglecker, Die Glaubenslehren des Islam, Paderborn 21983, 557–567, und A. Th. Khoury, Der Koran, Arabisch–Deutsch, Gütersloh 2004, 694 f.

an den einen Gott, der von Vorurteilen, den scheinbaren Zwängen falschen Lebens in der Welt und Selbstsucht befreit.

Diese eigentümliche christliche Freiheit erlaubt nicht zuletzt, den Beistand des einen Gottes auch in Äußerungen anderer Religionen wahrzunehmen und diesen Religionen offen zu begegnen. Christliche Hermeneutik ermutigt aus der Mitte des Christentums zum Gespräch. Unterschiede zwischen den Religionen verdeckt das nicht; wir haben einige am Rande angesprochen. Doch – die Unterschiede verstellen keine Begegnung miteinander, geben vielmehr einer solchen Begegnung Ernst und Gewicht.

besteht die
Wirklichkeit
Christi nach seiner
Rückkehr zu Gott
weiter?

MIRDAMADI Meine Frage, die ich im Anschluss an sein dankenswertes Referat an Dr. Karrer richten möchte, befasst sich nicht so sehr mit dem Diskurs über Hermeneutik, sondern ist vorrangig theologischer Art. Es hieß dort, dass der einzige Gott in seinem Wesen eine doppelte Bewegung schafft, die drei Wirklichkeiten umfasst: Gott, Christus und den Geist; und wenn wir die Stimme Christi hören wollen, müssen wir den Geist um Hilfe anrufen. Schafft nun Gott aufgrund göttlicher Bestimmung und kraft einer göttlichen Bewegung von sich aus Christus, lässt ihn Mensch werden und unter den Menschen erscheinen, und lässt er ihn dann wieder zu sich zurückkehren – wird diese Rückkehr in der christlichen Theologie als Einswerdung, als Vereinigung mit seinem Ursprung verstanden, und geht er dann im göttlichen Wesen auf – oder bleibt er eine selbständige Wirklichkeit neben Gott? Wenn Ersteres zutrifft, gibt es nach der Rückkehr zu seinem göttlichen Ursprung keinen Christus mehr? Sie hatten jedoch gesagt, dass alle christlichen Interpreten ihre Aufgabe darin sehen, die Wirklichkeit Christi zu wahren.

Meine Frage ist also: Als einer, der zu seinem Ursprung zurückgekehrt ist, ist Christus heute lebendig geblieben? „Christus heute“ und „der zu seinem Ursprung Zurückgekehrte“, wie sind diese beiden Aussagen miteinander in Beziehung zu bringen? Hat sich sein Geist (wieder) mit Gott vereint, gibt es dann keine Wirklichkeit mehr namens Christus, sondern nur noch zwei Wirklichkeiten – Gott den Erhabenen und den Geist?

was im Himmel
ist, bleibt Gottes
Geheimnis

KARRER Das ist die denkbar schwierigste Frage. Wie wir das, wonach Sie fragen, erfahren werden, wenn wir selbst vor Gott treten, das ist Gottes Geheimnis. Ich habe von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit Gottes gesprochen. Die Trinität Gottes, wie der christliche Fachausdruck sie bezeichnet, diese Wirklichkeit Gottes, wie sie im Himmel ist, können wir nicht sehen. Wir wissen nur eines: ‚dort‘ ist Gott ganz anders als wir Menschen es uns vorstellen können. Vielleicht wäre es wichtiger zu fragen: Sieht Christus im Himmel weiterhin so aus, wie wir ihn auf Erden kennen gelernt haben? Doch auch da gilt, dass Gottes Gedanken anders sind als die der Menschen, dass Gottes Wirklichkeit anders ist als die der Menschen. Deswegen wird auch die Begegnung mit Christus anders sein als wir es uns vorstellen können. Wir können nur sagen: Jesus kehrt so zu Gott zurück,

dass die Einheit Gottes erhalten bleibt, ohne dass die Wirklichkeit Christi verloren geht.

Wir stehen also vor dem Geheimnis einer bewegten Einheit – wissen um eine Einheit Gottes am Anfang der Schöpfung, eine Einheit Gottes im Wirken Jesu und eine Einheit Gottes auch nach der Auferstehung Jesu. Die Einheit Gottes bleibt sein Geheimnis.

wo liegt das Kriterium für die Wahrheit der Auslegung Gottes durch Jesus?

KHOURY Ist Jesus der Ausleger Gottes und soll diese Auslegung die Wahrheit ans Licht bringen, dann stellt sich mir die Frage: Wo liegt das Kriterium für die Wahrheit dieser Auslegung bei deren Aktualisierung in den verschiedenen Etappen, Situationen, in den verschiedenen Sprachen, Kulturen und Geschichtsepochen?

KARRER Nach dem Johannesevangelium ist das wahr, was Licht ins Leben der Menschen bringt. Und nach dem Römerbrief, dem bedeutendsten Brief des *Paulus*, ist wahr, was gut ist. Die Menschen bedürfen der Hilfe in ihrem Leben: was zum Guten hilft und was zum Licht führt, das ist wahr und ist je neu zu prüfen (vgl. Röm 2,10 und 1 Thess 5,15.21).

KHOURY Damit wird die Antwort auf die Ebene der Lebenspraxis verschoben. Welches Kriterium haben wir, um zu wissen, dass diese Botschaft, die für die Praxis gedacht ist, tatsächlich Gutes bringt?

eine Hermeneutik im Gespräch zwischen Schrift und Vernunft

KARRER Ich setze auf eine Hermeneutik im Gespräch zwischen Schrift – Neuem und Altem Testament – und Vernunft. Hier fühle ich mich erheblich freier als Dr. Vaezi im Hinblick auf den Koran. So sagt *Paulus* an der berühmten Stelle im 12. Kapitel des Römerbriefes,

Vers 2: „Wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist.“ Die Schrift selbst verweist mich demnach darauf, nicht nur der Schrift zu folgen, sondern in die Schrift die allgemeine Überlegung der Vernunft einzubeziehen und auf die Lebenspraxis zuzugehen.

analog zu Jesus auch Muḥammad ein Ausleger Gottes?

PICHLER Meine erste Frage richtet sich an unsere muslimischen Freunde. Wenn der Titel des Referates lautete: Jesus, der Ausleger Gottes – inwiefern könnte man analog dazu davon sprechen, dass Muḥammad eben auch ein Ausleger Gottes war?

zum Begriff des Geistes

Und eine Verständnisfrage richtet sich an den Vortragenden: Wenn es hieß, dass der Mensch Gott und sein Wort durch den Geist hört, welcher Geist ist

damit gemeint – der Geist des Menschen oder der Heilige Geist in unserem christlichen Verständnis?

KARRER Zur zweiten Frage: Gott spricht durch seinen Heiligen Geist, aber wir Menschen hören es durch unseren menschlichen Geist und darüber hinaus durch unser ganzes Leben.

wie die ganze Schöpfung ist Jesus Gottes Wort und damit Ausleger Gottes

VAEZI Im Sinne der koranischen Logik ist nicht nur Christus, sondern die ganze Schöpfung Zeichen und Wunder Gottes. Alles Sein, so auch Jesus Christus, ist Gottes Wort, *kalimat Allāh*. Die Aussage, dass Jesus der Interpret Gottes ist, hat auch für uns ihre Gültigkeit, solange sie offen bleibt für den Umstand, dass *alle*

geschaffenen Seienden Interpreten Gottes sind. Hat Dr. Karrer in seinem Referat gesagt, dass Jesus Christus keine Existenz neben dem Vater hat, sondern eine Existenz, die Gott zugewendet ist, so wurde diese Frage in der islamischen Theologie ausführlich diskutiert: Gott tritt im Seienden in Erscheinung, daher ist das ganze Universum Manifestation, *taḡallī*, Zeichen und Wunder Gottes. Und eines dieser göttlichen Zeichen ist Christus, so dass die Frage der Schöpfung Jesu Teil der allgemeinen Schöpfungsfrage ist.

in seinem Wesen ist Gott unveränderlich

Der *Tätigkeit* Gottes, die sich im Seienden zeichenhaft manifestiert, steht *das Wesen Gottes* gegenüber, mit dem sich nichts vereinigen kann. Das Wesen Gottes bleibt Gottes Wesen, und dieses unendliche göttliche

Wesen kann keine Eingrenzung im endlichen Wesen erfahren. Dementsprechend hat Christus als Geschöpf Gottes und als dessen Zeichen keine besondere Eigenschaft, die ihm ein Einswerden mit Gott ermöglichen würde. Aufgrund der Tatsache, dass Christus ein Geschöpf ist, kann auch keine wie immer geartete Bewegung in Gott stattfinden, wie dies im Referat gesagt wurde; denn Bewegung entsteht im Übergang von Potenz zum Akt, in Gott kann aber ein derartiger Übergang nicht stattfinden.

Zum Vergleich: Das Verständnis eines Bedeutungsinhaltes ist im Inneren des Menschen. Es kann seinen Ausdruck finden in Form von Worten. Das Verständnis bleibt von dem verschieden, was dann zum Wort werden kann – das Verständnis ist das Verständnis und das Wort ist das Wort, das das Verständnis zeigt bzw. widerspiegelt. Alle Seienden, so auch Christus und Muḥammad, sind wie das Wort. Und in diesem Vergleich ist Gott wie der Bedeutungsinhalt. Die Bedeutung tritt von der Rangordnung der Bedeutung nicht in die Rangordnung des Wortes. Diese Problematik ist auch in der islamischen Mystik unter der Bezeichnung ‚Erscheinung‘ oder

„Manifestation“, *tağallī* [„Aufleuchten“ (der absoluten Schönheit Gottes)] behandelt worden: diese „Erscheinung“ wird in einer Weise verstanden, dass sie mit dem, was der Begriff *tağallī* meint – mit dem, was drinnen ist – nicht verwechselt werden kann.

kein Geschöpf
kann eins sein
mit Gott – die
Schöpfung ist sein
Spiegelbild

Daher hat kein Seiendes ein Einheitsverhältnis zu Gott, sondern es ist und bleibt in dieser Hinsicht bei einem Manifestationsverhältnis. Ein anderes und vielleicht das beste Gleichnis dafür ist das Bild vom Spiegel. Der Spiegel zeigt das Bild; dieses ist aber nicht die Wirklichkeit, sondern nur ein Spiegelbild der Wirklichkeit.

Das Universum und alles Seiende ist also Widerspiegelung, Bild Gottes. Ich greife daher gerne Ihre Aussage auf, dass im Vergleich zum Sein Gottes, *wuğūd* (das notwendige Sein), kein Seiendes *wuğūd* ist. Im Verständnis der islamischen Philosophie und Mystik ist Gott der alleinige und einzige *wuğūd*, und die Welt ist sein Spiegelbild. Aus islamischer Sicht ist demnach die Formulierung „Christus, der Interpret Gottes“ kein Problem. Denn das ganze Universum ist in einem wahren Sinn der Interpret Gottes.

Gemeinsamkeit
und Unter-
schiedlichkeit
der christlichen
Auffassung

KARRER Das war sehr klar und eindrücklich auf den Punkt gebracht, wo wir ganz ähnlich denken. Aber sichtbar wird auch, wo, wie ich meine, ein grundlegender Unterschied in der Hermeneutik liegt. Ganz ähnlich denken wir, was die Betrachtung der Welt und der Schöpfung angeht. Das schöne Bild vom Spiegel,

von dem aus wir auf Gott schauen können, um in der Schöpfung ihren Schöpfer zu erkennen, freut mich.

Ein wesentlicher Schritt kommt in der Grundlage christlicher Hermeneutik hinzu. Wie ich meine, hat Dr. Vaezi, philosophisch vom Gedanken der Vollkommenheit Gottes ausgehend, mit Recht gesagt, dass sich Gott von seiner Vollkommenheit nicht trennen wird. Die Grundaussage des Evangeliums ist nun: zur Vollkommenheit Gottes gehört seine Menschwerdung. Dass Gott in Jesus Mensch wird, bedeutet nicht, dass sich Gott von seiner Vollkommenheit *trennen* will, sondern es ist eine *Bewegung* der Vollkommenheit. An eben dieser Bewegung hängt jene Bewegung in der Auslegung, die ich dann auch betonen wollte – die große Freiheit von Auslegungen, die aus dem Hören kommt. Daraus wird ersichtlich, dass wir ein etwas anderes Verständnis von Vollkommenheit haben, wobei ich damit rechne, dass es diesbezüglich auch unter den christlichen Theologen gewisse Auffassungsunterschiede geben wird.

Jesus ist Gottes
Wort, das Mensch
geworden ist

KHOURY Im Kontext der Selbstentäußerung Gottes, wie sie bei *Paulus* im Hinblick auf die Menschwerdung Jesu thematisiert wird (vgl. Phil 2,6–11), sehe ich die Vollkommenheit Gottes in seiner *Absicht*, die er mit

dieser Menschwerdung verbindet. Aber die Menschwerdung selbst – „[...] er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich“ (ebd.) – sie bedeutet ein Heruntersteigen von seiner Vollkommenheit, um aber seine Vollkommenheit auf andere Weise zu zeigen.

Der Unterschied zwischen unseren Auffassungen liegt in der Annahme auf muslimischer Seite, dass Jesus nur ein Mensch ist, während wir als Christen in Jesus nicht nur einen Menschen sehen, sondern Gottes Wort, das Mensch geworden ist. Das sind zwei verschiedene Ausgangspunkte, die in der Folge zu der Verschiedenheit der Auslegung führen.

wie ist die Be-
ziehung zwischen
dem Wort Gottes
und dem Wort
des Propheten?

Abschließend eine Anfrage an unsere muslimischen Gesprächspartner: Wie ist Ihrem Verständnis zufolge die Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem Wort des Propheten zu sehen?

VAEZI Wie schon erwähnt, ist für uns Christus *kalimat Allāh*, Wort Gottes, wie das Universum insgesamt

Zeichen und Wunder Gottes ist. Diese Eigentümlichkeit bezieht sich daher nicht nur auf die Menschen, sondern auf alles, was nicht Gott ist (*mā siwā Allāh*). Und in dieser Hinsicht ist der Heilige Geist, sind Engel, Menschen und Tiere, ist alles, was Gott geschaffen hat, seine Spiegelung. Daher kann nicht Gegenstand dieser Diskussion sein, ob man Christus als Menschen oder nicht als Menschen betrachtet. Es ist alles damit gesagt, dass das göttliche Wesen, weil es ein göttliches Wesen ist, in keinem Seienden eingeschränkt sein kann und deshalb kein Seiendes eine göttliche Qualität bekommen kann.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

zu den Referaten und Diskussionen des ersten Konferenztages

die Schrift ist auch ein Handeln Gottes in der Gesellschaft

KHOSHROO Meine Frage richtet sich an Dr. Vaezi und befasst sich mit der Beziehung zwischen der Absicht des Verfassers eines Textes und dem Verständnis dieses Textes auf Seiten des Lesers. Max Weber sieht die Aufgabe der Soziologie ganz allgemein darin, verstehen zu lernen, was in der Gesellschaft vor sich geht. Er geht dabei von der Annahme aus, dass jeder gesellschaftliche Akteur mit dem, was er tut, eine Absicht verfolgt. Daher gilt es, in einem ersten Schritt nach der Absicht zu fragen, die einen bestimmten Akteur bei seinem gesellschaftlichen Engagement bewegt, sich zu diesem Zweck auf seinen Standpunkt zu stellen und seine kulturellen, gesellschaftlichen und ökonomischen Bedingungen, die in sein gesellschaftliches Handeln einfließen, näher kennen zu lernen. Dabei werden verschiedene Schulen unterschiedliche Fragerichtungen verfolgen und Maßstäbe anlegen.

Vollkommenheit des Verfassers trifft auf Unvollkommenheit des Lesers

Wenden wir das Gesagte auf das Wort Gottes an, wird es schwierig. Der Schrifttext drückt die Absicht Gottes aus und eröffnet so dem Leser die Möglichkeit, diese Absicht des Verfassers zu erkennen. Damit stehen wir jedoch vor der Schwierigkeit, dass es sich auf der Seite des Verfassers um die absolut vollkommene Wirklichkeit handelt, auf der Seite des Lesers aber um eine unvollkommene, mit Mängeln behaftete Wirklichkeit. Diese Unvollkommenheit des Lesers wird daher der Absicht des Verfassers nie gerecht werden können.

Adressat des Wortes Gottes – alle Epochen der Menschheitsgeschichte

Die Sache wird dadurch noch schwieriger, dass das Wort Gottes an alle Epochen der Menschheitsgeschichte gerichtet ist und deshalb von allen Generationen zu allen Zeiten interpretierbar bleibt. Begriffe wie Paradies und Hölle, Schöpfung und Auferstehung, Aussagen über die Rolle des Satans im Leben des Menschen, über das Gebet und die Lobpreisung Gottes und in ähnlicher Weise alle anderen bleiben interpretierbar und keine Interpretation kann ihre Bedeutung ausschöpfen.

zeitgebundener Konsens der Leser kann Gottes Absicht nicht ausschöpfen

Wie gelangt man angesichts dieser Umstände zu einem Verständnis der Schriftaussagen, das der Absicht Gottes gerecht wird? Wie in der vorangegangenen Diskussion gesagt wurde, ist ein möglicher Weg zu diesem Ziel zu gelangen, der allgemeine Konsens einer Epoche. Jedoch wäre es unzulässig zu behaupten, dass ein derartiges übereinstimmendes Verständnis einer bestimmten Epoche mit allen seinen zeitgebundenen Besonderheiten die in diesen Texten zum Ausdruck kommende Absicht ausschöpfen könnte.

So sind wir im Lauf der islamischen Geschichte Zeuge geworden von vielfältigen philosophischen, politischen, gesellschaftlichen und mystischen Interpretationsweisen, die je nach den für sie maßgeblichen historischen Bedingungen unterschiedlich sind. Manche von ihnen sind aufgrund des in den letzten Epochen herrschenden Geistes sogar geprägt von sozialistischen und teilweise auch demokratischen oder fundamentalistischen Besonderheiten – je nach den Präferenzen der verschiedenen Interpretengruppen (*mufassir*). Hätten wir einen eindeutigen Zugang zur Absicht Gottes, zur Absicht also des Verfassers, würde diese Vielfalt der Auslegung (*tafāsīr*) nicht auftreten.

will Gott Unterschiedlichkeit der Meinungen über seine Absichten hervorrufen?

Damit stellt sich die Frage, ob es ein objektives allgemein gültiges Kriterium gibt, das zur Erkenntnis der göttlichen Absicht, die sich in einem bestimmten Text Ausdruck verschafft, führen kann oder ob es vielleicht die Absicht Gottes ist, die Unterschiedlichkeit der Meinungen und Gedanken über seine Absichten hervorzurufen.

bleibende Differenz zwischen Absicht des Verfassers und Verständnis des Lesers

VAEZI Dass wir beim Lesen eines Textes versuchen sollen, die Absicht des Verfassers zu erfassen, heißt nicht, dass dann auch alles, was an Textauslegung geschieht, tatsächlich der Absicht des Verfassers vollkommen gerecht wird. Es gilt m. a. W. zwischen der Wahrheit und dem Verständnis des Auslegers zu unterscheiden. Wir sind nicht gehalten, die endgültige Absicht Gottes bei der Auslegung eines Textes zu erfassen. Das wird in vielen Fällen nicht möglich sein. Vielmehr ist es unsere Aufgabe, der Absicht Gottes möglichst nahe zu kommen. Im Übrigen werden wir damit rechnen müssen, dass es bei jedem Text zahlreiche semantische Möglichkeiten gibt, und wir mit unserem Verstand die wahrscheinlichste Bedeutung zu suchen haben. Dann haben wir dem Text gegenüber unsere Aufgabe erfüllt.

Frage nach Absicht
des Verfassers
muss inmitten
aller Auffassungs-
unterschiede
aufrecht bleiben

Zur zweiten Frage von Dr. Khoshroo, was die Tatsache der vielen Auffassungsunterschiede bei der Auslegung der Schrifttexte zu bedeuten habe, möchte ich zunächst feststellen, dass man daraus nicht den Schluss ziehen darf, es erübrige sich deswegen die Frage nach der Absicht des Verfassers. Warum aber kommt es zu unterschiedlichen Interpretationen? Nicht alle Auffas-

sungsunterschiede gehen auf Unterschiede sprachlicher Natur zurück, etwa auf verschiedene Bedeutungen, die ein Wort haben kann. Manchmal sind sie bedingt durch Auffassungsunterschiede, wenn es etwa darum geht, die Aussage „Gott ist der Schöpfer von allem“ näherhin zu verstehen und auszulegen. Hier geht es dann um die verschiedenen Möglichkeiten einer theologischen Interpretation der schöpferischen Tätigkeit Gottes, seines Wissens und seiner Sorge um die Schöpfung, usw.

Hinzu kommt, dass sich auch die Mystiker mit der Interpretation des Korans befassen und dabei nicht nur eine literarische, wörtliche Auslegung betreiben, sondern den inneren poetischen und mystischen Sinn des Korans zu erheben und zu verkosten suchen, und dabei eben über die konventionelle Bedeutung der Koranverse hinausgehen, ohne deswegen weniger nach der Absicht zu fragen, die Gott als Verfasser der Koranverse in diesen zum Ausdruck bringt.

Gott gibt großen
Freiraum für
unterschiedliche
Interpretationen

KARRER Alle diese Fragen betreffen auch die Bibel, insbesondere die Frage, ob die vielfältigen Interpretationen der Bibel Wille Gottes sind. Ob Gott sie wirklich will, können wir nicht genau wissen; doch können wir vielleicht sagen, dass sie von Gott freige-

geben sind. Gott gewährt einen großen Freiraum für verschiedene Interpretationen. Davon sind wir als Christen überzeugt.

für die Bibel gilt es,
das Wort Gottes im
Wort von Menschen
zu hören

Gibt es trotzdem Kriterien für eine einheitliche Lesart der Schrift? Mit einer genauen Lektüre können wir uns, wie Dr. Vaezi meinte, der Intention des Verfassers nähern. Im Unterschied aber zum Islam sind und bleiben sowohl für das Judentum wie für das Chris-

tentum die heiligen Schriften von Menschen verfasst. Wir haben folglich zum einen die Intentionen der menschlichen Autoren zu erheben, zum anderen nach der Intention Gottes zu fragen. Es geht insofern darum, ob und inwiefern das, was im Text steht, eine Hilfe für die Begegnung des Menschen mit Gott bildet.

In diesem Zusammenhang haben wir die Möglichkeit, einem biblischen Autor auch zu widersprechen – manchmal ist dies sogar notwendig. Dieser schwierige Umstand weist auf eine grundlegende Differenz im christlichen und im islamischen Verständnis der Schrift hin. Mit anderen Worten: die Schrift ist für uns Christen nicht unmittelbar Offenbarung Gottes, in ihr offenbart sich Gott im Wort von Menschen.

Unterscheidung
der Geister nötig,
um zu einem
Verständnis der
Offenbarung zu
gelangen

SCHNEIDER Im Referat von Dr. Karrer hieß es im Schlusssatz von These 5, dass – neben dem Wort Christi, das durch die Schrift ergeht – der Maßstab für das rechte Verständnis der Offenbarung die lebendige Erfahrung Jesu Christi sei (s. oben S. 70). Ist damit die Christus-erfahrung der Gläubigen gemeint, oder die Erfahrung Jesu mit dem Vater? Letztere kennen wir nur durch die

Schrift. In ersterem Falle müssen wir uns hingegen daran erinnern, dass es vielerlei Schwarmgeister gab und dass es Kriterien braucht, um zu wissen, welche Erfahrung eine authentische ist. Wie steht es da um die Unterscheidung der Geister? Kann uns dabei auch die Vernunft helfen?

zeigt die Natur
des Menschen,
was recht ist?

Ferner hieß es dort, dass Jesu Wirken Gott herrlicher sichtbar macht als die Schöpfung und als die Überlieferung des Ersten Bundes. Was bedeutet das für die Rechtleitung des Menschen im Verhältnis zu dem, was

uns die Vernunft darüber sagt? Im Referat von Karl-Heinz Peschke und Ingeborg Gabriel fand sich in diesem Zusammenhang der Rekurs auf das Naturrecht: weil Gott dem Menschen eine Natur gegeben hat, gibt es einige Betätigungsweisen des Menschen, die als solche legitim „gottgewollt“ sind, weil sie den *inclinationes naturales* des Menschen entsprechen.

unterschiedliche
Anthropologien
mit ihren
Anschauungen
über das, was
wahr und gut ist

Dr. Beheshti hat uns jedoch darauf hingewiesen, dass es sehr unterschiedliche Anthropologien gibt und dass deren Vertreter – bis hin zu den Hedonisten – sich, auch unter Berufung auf die Vernunft, darum bemühen, ihre jeweiligen ethischen Anschauungen zu begründen. Wie steht es also um die Fehlbarkeit der Vernunft, die eben nicht die „Sophia“ ist? Bei allen

Anstrengungen unserer Vernunft gibt es keine Garantie dafür, dass wir die Wahrheit erreichen. Bleibt es bei der These des anglikanischen Theologen *Jeremy Taylor* (1613–1667): *Dei est scire, hominis est opinari*¹? Inwieweit

¹ Gott allein weiß, der Mensch vermutet.

kann hier die Schrift helfen? Schafft der Logos, der von Anfang der Schöpfung an in ihr wirkt, eine prästabilisierte Harmonie? Oder gibt es so etwas wie ein christliches Programm in der Ethik?

ständiges
Gespräch mit der
Schrift nötig

KARRER Zur ersten Frage: Wie kann man die lebendige Erfahrung Jesu Christi gegen Missverständnisse sichern? Die Schrift gibt einerseits einen Spielraum für unterschiedliche Interpretationen frei, so dass wir

uns ein Stück weit auf das Wirken Gottes verlassen müssen und dürfen. Doch haben wir diesen Spielraum wieder an der Schrift zu prüfen und muss jede Abweichung von der Schrift sich vor der Schrift verantworten. Damit ist sozusagen ein ständiges Gespräch etabliert, das davor bewahrt, dass neue Meinungen beliebig werden. Wir können die Christuserfahrung der Gläubigen würdigen, ohne zu Schwärmern zu werden.

christlich ist
die Liebe der
Maßstab der Ethik

Zur Frage nach Ethik und Anthropologie: Was in Jesus sichtbar wird, ist nicht nur die Herrlichkeit Gottes, sondern seine Liebe zu den Menschen. Diese Liebe bewegt ihn, sich der Schuld des Menschen in einer Weise zuzuwenden, die ihn bereit macht, auch den Tod als „Sold der Sünde“ auf sich zu nehmen. Der Maßstab der Ethik ist daher, christlich gesehen, die Liebe.

sich gegenseitig
den Fragen
aussetzen und
ehrlich auf sie
eingehen

MANOOCHHEHRI Wir befinden uns hier selber in einer besonderen hermeneutischen Situation und dürfen nicht erwarten, in unseren Diskussionen endgültige Antworten zu finden. Viel wichtiger erscheint es, dass wir uns gegenseitig unseren Fragen aussetzen und uns bemühen, einander zu antworten. Endgültige Urteile

sind hier nicht gefragt. Die Hermeneutik hat das Wort:

Stellenwert der
Hermeneutik im
Offenbarungsgeschehen noch
offen geblieben

Meiner Ansicht nach haben sich die Ausführungen von Dr. Vaezi im Vorfeld der Hermeneutik bewegt, im Bereich von vorhermeneutischen Hypothesen. Der eigentliche Stellenwert der Hermeneutik im Offenbarungsgeschehen blieb eine offene Frage.

Wenn sich sein Referat um die beiden Aussagen drehte, dass Gott der Verfasser der Schrift ist und es darum geht, seine Absichten, die er in der Schrift offenbart, zu erfassen, dann ist damit noch nicht wirklich der Boden der Hermeneutik betreten. Reduzieren wir die Frage nach dem heiligen Gesetzgeber auf die Frage nach dem Verfasser des heiligen Textes, kann das sogar dazu führen, dass dadurch Gott und der heilige Gesetzgeber zur Zielscheibe postmoderner Kritik wird. Die An-

nahme, dass Gott Verfasser ist, würde alles, was in der heutigen Diskussion allgemein zu diesem Thema gesagt wird, auch auf ihn applizieren und seine Stellung als heiligen Gesetzgeber treffen.

Was die Neigung *Gadamers* zum Relativismus betrifft, ist festzuhalten, dass er nicht zu den Postmodernisten gezählt werden darf. Für ihn ist der Leser nicht so sehr ein Individuum, als eine Epoche (*‘aşr*). Er glaubt an Epochen und Perioden, er stellt nicht das Individuum in den Mittelpunkt seiner Überlegungen.

Mensch von Gott
mit der Sprache
ausgestattet

Ich sehe, anders als Dr. Vaezi, zwischen Manifestation (*tağallî*) und Interpretation (*tafsîr*) einen wichtigen Unterschied. Dass alles in der Welt Gottes Herrlichkeit aufleuchten lässt, räumt nicht allen Dingen die Mög-

lichkeit ein, Gottes Interpret (*mufassîr*) zu sein. Was den Menschen im Allgemeinen und die Propheten im Besonderen von den anderen Seienden unterscheidet, ist die Sprache. Gott sagt uns im Koran, dass die Propheten die Namen, die Gott den Dingen gegeben hat, gelernt haben und dass sogar die Geschöpfe in der jenseitigen Welt, wie z. B. die Engel, keine Antwort auf die Fragen Gottes bezüglich der Namen der Geschöpfe gewusst haben. Mit diesem unterschiedlichen Kriterium ist also die Diskussion über Sprache und Wort (*kalām*) befasst. Dem Einhauchen des Atems Gottes in den Menschen kommt dabei in der islamischen Literatur und Wissenschaft große Bedeutung zu; es ist für das Sein des Menschen und für seinen hohen Stellenwert, der ihm in der Schöpfung zukommt, entscheidend.

zum Kriterium der
Erfahrung Gottes
und dessen,
was dem
Menschen dient

BEHESHTI Hinsichtlich der Frage, wie man die Richtigkeit einer Interpretation überprüfen kann, hat Dr. Karrer gemeint, dass die lebendige Erfahrung Gottes in jeder Zeitepoche uns an dieses Ziel bringen kann. Und als zweites Kriterium führte er an, „was Licht in das Leben der Menschen bringt.“ Können diese beiden

Kriterien eine Lösung bringen? Wenn wir uns an die Erfahrung Gottes halten wollen – wer ist das Subjekt dieser Erfahrung, was wird da erfahren, wie wird es erfahren? Und die Berufung auf das Licht – ist es das *lumen naturae*, oder ein anderes Licht? Reicht das aus, um zu einer Gewissheit zu gelangen? Was bedeutet die „allgemeine Einsicht in das Gute“, kann man diese Allgemeinheit feststellen?

kann der Rekurs
auf die Praxis
weiterhelfen?

Und wenn man neben der Allgemeingültigkeit des Guten noch auf die Praxis verweist, verschiebt man dann nicht einfach die Frage ohne sie zu beantworten, wie auch Dr. Khoury meinte? Kann man Auswirkungen

in der Praxis als Kriterium heranziehen? Sieht man diese nicht zumeist erst später? Kann man, mit anderen Worten, ernsthaft auf die späteren Folgen als Kriterium für die Richtigkeit der Interpretation eines Textes rekurren?

Interpretation bleibt ein Prozess, um größtmögliche Wahrscheinlichkeit zu erreichen

In seinem Referat hat sich auch Dr. Vaezi mit der Frage befasst, welche Kriterien anzuwenden sind, wenn man sich der Richtigkeit bzw. der größtmöglichen Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit der Interpretation eines Textes vergewissern will. Doch auch für den Fall, dass es uns gelingt, zu einer hohen Probabilität

zu gelangen – es bleibt doch die Tatsache, dass alle diese Versuche zeit- und situationsgebunden bleiben. Wie können wir also aus den verschiedenen Möglichkeiten die wahrscheinlichste herausfinden? In jedem Fall würde dann aber die wahrscheinlichste auch nur vorläufig diese Qualität für sich in Anspruch nehmen können. Die Interpretation ist und bleibt ein Prozess, an dessen Ende angelangt wir immer wieder auch am Anfang eines weiteren Wegstückes stehen werden.

notwendige Wechselwirkung zwischen Wahrheit und Praxis

KHOURY Bleiben wir bei dieser Frage nach dem Kriterium der Wahrheit im Hinblick auf die jeweilige Auslegung bzw. Aktualisierung der Botschaft in den verschiedenen Situationen des Lebens und der Geschichte. Wenn man meint, dass die durch die Wahrheit erneuerte Vernunft zur guten Praxis führt, wie

Dr. Karrer unter Berufung auf *Paulus* (Röm 12,2) gesagt hat, so stellt sich in der Tat die Frage, ob die Praxis das eigentliche Kriterium sein kann oder nicht vielmehr die von einer ‚erneuerten Vernunft‘ festgelegte Praxis. Ist doch die Wahrheit Grundlage der richtigen Praxis, die dann ihrerseits bestätigen kann, dass sie der Wahrheit entspricht. Es geht also um eine Wechselwirkung zwischen Wahrheit und Praxis, bei der aber, wie Dr. Beheshti mit Recht bemerkt, in jedem Fall die Gefahr eines Zirkelschlusses beachtet und vermieden werden muss.

Wortlaut eines Textes – Absicht des Verfassers – zeitbedingte Umstände

Die Frage nach der Absicht Gottes, die sich in einem Text ausspricht, ist, wie Dr. Vaezi ausgeführt hat, tatsächlich ein wichtiger Faktor im Zusammenhang mit der Auslegung eines Textes. Wie wir bei unserem Tun immer unterscheiden müssen zwischen dem, was wir hier und jetzt tun, und der Absicht, die uns dabei

beseelt und treibt, so haben wir bei jedem Text zu unterscheiden zwischen dem Wortlaut des Textes, der Absicht des Verfassers, die sich in einem Text

kundtut, und drittens den zeitbedingten Lebensumständen. Dazu möchte ich zu einem späteren Zeitpunkt in dieser Tagung noch auf ein Beispiel aus dem Koran zurückkommen.

Abschließend möchte ich eine Frage in Erinnerung rufen, die noch offen geblieben ist: die Frage, wie die Beziehung zwischen dem Wort Gottes und dem Wort des Propheten genauer zu verstehen ist.

Frage nach der Absicht des Gesetzgebers auch in der Rechtswissenschaft aktuell

LUF Die Frage nach der Absicht Gottes, die sich in einem bestimmten Text offenbaren will, bzw. in der Rechtswissenschaft nach der Absicht des Gesetzgebers, ist auch in meinen Augen von großer Aktualität. Denn, sucht man die Absicht des Gesetzgebers festzustellen, geht es immer wieder auch um die Frage, ob damit der subjektive Wille gemeint ist oder der

objektive Gesetzessinn, wie sich Wortlaut und Grammatik, wie sich Historizität und historische Interpretation zum Ziel verhalten, das mit einem bestimmten Gesetz verfolgt wird. Das führt dazu, dass die verschiedenen Positionen zwar vielfach methodisch klar sind, aber Unterschiede bestehen, wie sie im Einzelnen zu gewichten sind, welcher Dimension man größere oder geringere Bedeutung beimisst, usw.

Vielfalt von Interpretationen als Folge

Aus diesem komplexen Feld ergibt sich verständlicherweise eine Vielfalt von Interpretationen und wissenschaftlichen Traditionen, an die man anknüpfen kann.

In religiöser Hinsicht ergibt sich, meiner Ansicht nach, in diesem Zusammenhang ein gewisser Vorteil, insofern man die Interpretation der religiösen Botschaft unter einen geschichtsphilosophischen und -theologischen Aspekt stellen kann und so in der Hoffnung leben darf, aufgrund der Zusage Gottes in der Wahrheit zu bleiben.

„was dem Leben dient“ – als ethischer Maßstab

Zur Frage einer Hermeneutik, die einen bleibenden Anspruch stellt, hat Dr. Karrer in seiner 4. These (siehe oben S. 66) darauf verwiesen, dass das Evangelium eine Offenheit gegenüber den Wissenschaften zeigt,

dann aber auch einen ethischen Maßstab vorgibt: dass nämlich die Wissenschaften dem Menschen, dem Leben und der Wahrheit dienen sollen. Wir wissen, dass in diesem Rahmen manchmal auch diametral entgegengesetzte Positionen ernsthaft, das heißt jeweils mit guten Gründen, vertreten werden, wie etwa in der Frage der embryonalen Stammzellenforschung. Offenkundig stehen wir auch hier vor einer Vielfalt der möglichen Interpretationen dessen, was dem Leben dient.

im Mittelpunkt
das eigene Glück?

PESCHKE Alle die unterschiedlichen Anthropologien berufen sich auf die Natur des Menschen, so dass sich die Frage stellt, welches Naturrecht dann das richtige ist. Welche Ansätze soll man in dieser Hinsicht verfolgen? Wenn beispielsweise im Sinne des Eudaimonismus und Hedonismus das Glück des Einzelnen als letztes Kriterium für ethisches Handeln hingestellt wird, stellt sich die Frage, wo in einem ethischen System, das in dieser Weise nur selbstbezogen ist und das eigene Glück in den Mittelpunkt stellt, die Anderen bleiben. Diese Frage stellt sich auch dann, wenn man wie *Jeremy Bentham* (gest. 1748) oder *John Stuart Mill* (gest. 1873) dieses Kriterium des ‚eigenen Glücks‘ auf eine größtmögliche Anzahl von Individuen ausdehnt. Wo bleibt in einem solchen System die Minderheit?

... oder die
Selbstverwirk-
lichung?

Nicht viel weiter führt auch jedes System, das ganz allgemein die Selbstverwirklichung als letzten Wertmaßstab setzt. Kann meine Verpflichtung, dem Anderen zu helfen, in dem, was meiner Selbstverwirklichung dient oder eben nicht dient, ihre Grenze haben?

es geht auch um die
Gemeinschaft und
die Ehre Gottes

Oder wenn man an das *Kantsche* Prinzip des kategorischen Imperativs denkt – dass sich das Gesetz meines Handelns an dem orientieren soll, was jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte. Was aber, wenn einer die Meinung vertritt, dass etwa der Konsum von Drogen oder Pornographie universales Gesetz des Handelns werden soll? Das christliche Verständnis fügt wichtige Elemente hinzu – die Dimension des Reiches Gottes, der Ehre Gottes und dessen, was dem Heil des Menschen, dem Einzelnen und der menschlichen Gesellschaft dient. Es geht also nicht nur um das Individuum, sondern auch um die Gemeinschaft und die Ehre Gottes. Der Hinweis auf die Liebe ist dabei wichtig, denn lieben heißt, dem Anderen Gutes wollen und tun. Und was dem Anderen gut tut, ist zwar manchmal nicht leicht zu erkennen, und doch im Blick auf das eigene Wohl immer schon im Bereich dessen, was einem vertraut ist.

Menschenrechte
als Richtschnur

Nicht zuletzt sind uns die Menschenrechte in ihrer Universalität Richtschnur auf der Suche nach dem, was der Natur des Menschen entspricht.

sunnitische
und schiitische
Sichtweisen

MIRDAMADI Im Islam dominieren hinsichtlich der Interpretation des Korans zwei Sichtweisen. Der ersten Sichtweise, die mehr vom äußeren Erscheinungs-

bild des Korans ausgeht (*tafsīr zāhirī*) neigen vor allem die Anhänger der Sunna zu.

Die zweite Sichtweise, die darüber hinaus von einer Deutbarkeit auch der tiefen inneren Schichten der Wahrheit (*tafsīr bāṭinī*) ausgeht, findet sich vor allem in der schiitischen Tradition. Ein Hauptelement bei der Interpretation des Korans ist dieser Auffassung zufolge das, was man allgemein unter dem Begriff der *wilāya* versteht, womit einerseits die geistliche Führung durch einen weisen Souverän gemeint ist, der mit den islamischen Grundgesetzen vertraut und durch hervorragende persönliche Eigenschaften und eine hohe islamische Gesinnung ausgezeichnet ist. Sie ist eine logische Folge jener anderen *wilāya*, die die natürliche Herrschaft Gottes über seine Geschöpfe darstellt.

Rolle des Glau-
bens in der
Hermeneutik

Im Menschen entspricht ihr die Haltung des Glaubens (*īmān*), dem in der Regel auch die christlichen Freunde eine entscheidende Rolle bei der Interpretation der religiösen Wahrheit und der heiligen Texte einräumen.

Welche Rolle kommt dem Glauben im Rahmen der Hermeneutik zu? Wie kann man im christlichen Denken die Beziehung zwischen Glaube und Hermeneutik näher bestimmen?

BEHESHTI Von seiner Bedeutung her ist *wilāya* ein vielschichtiges Wort. Ich nehme an, dass Dr. Mirdamadi hier nach der Bedeutung des Glaubens für die richtige Interpretation fragt – inwiefern der Glaube den Menschen dabei führt.

Aufgabe der
religiösen Führung
bei der Suche
nach der richtigen
Auslegung

KHOURY Für uns Christen kommt der Autorität der religiösen Führung im Zusammenhang mit der Suche nach der richtigen Interpretation religiöser Wahrheiten ohne Zweifel eine wichtige und manchmal auch entscheidende Bedeutung zu. Für die Richtigkeit der Auslegung bestimmter Glaubensinhalte kann z. B. für die katholischen Christen der Papst oder ein ökumenisches Konzil eine letzte Entscheidungsinstanz sein. Ähnlich verstehe ich die *wilāyat al-ḥakīm* in ihrer Rolle für die schiitischen Muslime.

MIRDAMADI Die Diskussion über die *wilāyat faqīh*, über die Aufgabe der Rechtsgelehrten als Vertreter Gottes, ist Teil der allgemeinen Diskussion über dieses Prinzip der *wilāya*, der Vertretung Gottes. Demgegenüber bezeichnet christlicher Glaube, wie ich ihn verstehe, nicht nur eine äußere Instanz, sondern auch eine innere – ein geistiges und inneres Vermögen, die betreffenden Texte besser verstehen und auslegen zu können.

wie ist das Wirken
des Heiligen
Geistes im
Erkenntnisprozess
zu verstehen?

VAEZI Ziel dieses Dialoges ist es, einen neuen Raum des Denkens zu schaffen und nicht notwendigerweise einander zu überzeugen. Hat doch ein gutes Gespräch seinen Wert darin, das Interesse der Menschen, die daran teilnehmen, auf neue Fragestellungen und Inhalte zu lenken. In dieser Hinsicht war die Tagung

bisher schon sehr erfolgreich.

Die Ausführungen von Dr. Mirdamadi veranlassen mich, eine weitere Frage zu stellen. Bei der Lektüre christlicher Literatur bin ich mehrmals darauf gestoßen, dass dem Heiligen Geist beim Verstehen heiliger Texte eine wichtige Rolle zugeschrieben wird. Wenn ich ihn recht verstanden habe, wollte Dr. Mirdamadi auf diesen Sachverhalt zu sprechen kommen. Im Anschluss daran lautet nun meine persönliche Frage: wirkt der Heilige Geist im Erkenntnisprozess mit, indem er dafür die ontologischen Voraussetzungen schafft, oder ist seine Rolle erkenntnistheoretischer Art? Ist letzteres der Fall, würde das bedeuten, dass er uns daran hindert, Dinge falsch zu verstehen bzw. uns korrigiert, wenn wir einem Irrtum bereits anheim gefallen sind. Oder hat das Wirken des Heiligen Geistes eine ontologische Dimension, das heißt, befähigt er den Menschen, indem er ihm eine neue Existenzweise schenkt, in einer ganz grundsätzlichen Weise selber die Wahrheit zu verstehen, ohne ihm im Einzelnen eine Garantie zu gewähren, dass diese oder jene Interpretation richtig ist?

Auf diesen Sachverhalt geht die islamische Lehre eigentlich nicht näher ein. Ist ein Gläubiger in erkenntnistheoretischer Hinsicht bei der Interpretation des Korans oder allgemein bei der Interpretation religiöser Quellen zu einer richtigen Interpretation gelangt, stimmt diese aber mit der gängigen Interpretation der islamischen Gelehrten, die sich im Lauf der Geschichte herausgebildet hat, nicht überein, wird diese Auffassung der allgemeinen Einschätzung schiitischer Gelehrter zufolge als fehlerhaft oder überhaupt als falsch angesehen. Das würde bedeuten, dass dem Glauben auf der erkenntnistheoretischen Ebene keine Bedeutung zukommt und er daher nicht als Garant für die Richtigkeit und Gültigkeit des Verständnisses angesehen werden kann. Sind jedoch alle Gelehrten Gläubige (*mu'min*) und soll der Glaube (*īmān*) als Garant für die Wahrheit gelten, dann müssen alle zu einem richtigen Verständnis bei der Auslegung von Glaubenswahrheiten gelangen können.

wichtige
Fragen auch für
die Zukunft

KARRER Dieser Tag war auch für mich außerordentlich wertvoll und brachte wichtige Anregungen, die ich dankbar aufgreife. Eine Frage, die uns in allen Diskussionen beschäftigt hat, erscheint mir besonders

wichtig: Was sind Kriterien für die richtige Interpretation unserer Lebenswirklichkeiten im Lichte der Glaubensaussagen, wie sie uns in den religiösen Texten begegnen? Bei allem Ringen um die Antwort halte ich nach wie vor den Anspruch, dass das Richtige dem Menschen und der Wahrheit dienen soll, für ein gutes Kriterium. Auch der Zwiespalt zwischen Subjektivität und Objektivität, von dem Dr. Luf gesprochen hat, fällt unter dieses Kriterium, und nur innerhalb dieses Kriteriums werden wir eine Lösung finden. Vielleicht müssen wir uns damit zufrieden geben, dass der Mensch niemals absolute Gewissheit haben wird, die richtige Interpretation gefunden zu haben.

Eine andere Frage will ich hier nochmals kurz aufgreifen: Was ist das positive Ziel der Hermeneutik, und welche Rolle spielt dabei die Sprache? Interessanterweise weist gerade die Sprache auf ein sehr verwandtes, wenn nicht gemeinsames Ziel der Hermeneutik in Christentum und Islam hin. Das Arabische ist eine Sprache, die der des Alten Testaments sehr verwandt ist. In dieser Sprache beginnen die Suren damit, dass sie auf die Barmherzigkeit Gottes verweisen. Die Barmherzigkeit Gottes ist zugleich ein Grundmoment des Alten und Neuen Testaments, so dass wir einander bei der Frage, was das positive Ziel der Auslegung ist, sprachlich und inhaltlich sehr nahe stehen: die Barmherzigkeit und Liebe Gottes zu vermitteln.

Die wichtigste Frage, die für mich offen geblieben ist, bezieht sich auf das Verhältnis zwischen dem Wort Gottes und dem Wort des Propheten Muḥammad? Dr. Khoury hat sie seinerseits auch ähnlich formuliert.

Am Anfang meines Beitrags¹ zu dieser vierten Iranisch-Österreichischen Konferenz möchte ich darauf hinweisen, dass *Johann Wolfgang von Goethes* „West-östlicher Divan“ im Jahr 1819 zur gleichen Zeit erschienen ist wie *Friedrich Schleiermacher* seine kritischen Vorlesungen über die Wissenschaft der allgemeinen Hermeneutik begonnen hat.² Darf man nicht damit in Verbindung bringen, dass auch heute der befruchtende und einigende Geist ungeachtet der düsteren, ja widrigen und sogar prekären tagespolitischen Situation verschiedene renommierte Persönlichkeiten aus dem Orient und Okzident hierher zusammengeführt hat? Dabei mag uns der Vers aus dem bereits erwähnten Werk *Goethes* in den Sinn kommen:

„Sei das Wort die Braut genannt,
Bräutigam der Geist;
Diese Hochzeit hat gekannt
Wer Hafisen preist.“³

Die protestantische Welt beherrscht in unseren Tagen eine neue hermeneutische Bewegung, denn über den Begriff Hermeneutik wird weltweit in fast allen theologischen, philosophischen und literarischen Kreisen gesprochen. Obwohl es bereits mehrere Definitionen dieses Begriffes gibt⁴ und zahl-

¹ Seine Eminenz Professor Dr. Seyyed Muhammad Khamene'i, Präsident des Sadra Islamic Philosophy Research Institute in Teheran (SIPRI), hat der Redaktion der unabhängigen Kulturzeitschrift IRANZAMIN einen Beitrag zur Verfügung gestellt, den ich unter dem Titel „Die Prinzipien der Interpretation und der koranischen Hermeneutik nach Mulla Sadra“ ins Deutsche übertrug und im Sommer 2006 in Teil III der Reihe „Christentum – Islam – Iran“ veröffentlichte. Einige der von Seiner Eminenz vertretenen Thesen stimmen zwar mit meinen Ansichten überein, es gibt jedoch auch Differenzen und Meinungsverschiedenheiten, die ich in dem folgenden Beitrag klarzustellen versuche.

² Siehe R. E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Jacksonville (IL) 1933, 95.

³ J. W. v. Goethe, *West-östlicher Divan*, Frankfurt a. M. 1979, 22.

⁴ Nämlich aus den folgenden Gebieten:

- Exegese der synoptischen Evangelien und anderer kanonischer Werke,
- allgemeine Methodologie von Linguistik und Semantik,
- Prinzipien der Geisteswissenschaften,
- Interpretation der Mythen und deren Symbolik
- und schließlich aus jenen Wissenschaftsbereichen, die sich mit den Grundlagen von Phänomenologie und Ontologie befassen.

reiche Werke, die sich mit dem Thema befassen⁵, ist sein Inhalt noch nicht ganz ausgebeutet. Dessen ungeachtet steht er heute trotz seiner Mangelhaftigkeit und Unzulänglichkeit, wie *Gerhard Ebeling* mit Recht bemerkt⁶, im Brennpunkt der theologischen Diskussion.

Das Konzept *Friedrich Schleiermachers* einer allgemeinen hermeneutischen Wissenschaft, die Forderung *Wilhelm Diltheys* nach einer Hermeneutik als Grundlage der Humanwissenschaften, die Behandlung des Begriffes in *Martin Heideggers* „Sein und Zeit“ bzw. sein Beitrag zu einschlägigen Theorien, die Kritik *Hans-Georg Gadamer*s an der neuen Ästhetik und den historischen Erkenntnissen sowie seine dialektische Hermeneutik, und die Metakritik *Emilio Bettis* in seinem Werk „Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften“, konnten trotz wertvoller Ansätze nicht zufriedenstellend zur Klärung dieses Begriffes beitragen und dessen Anwendbarkeit im Zusammenhang mit der Interpretation der heiligen Bücher in ausreichendem Maße klären.

⁵ *Johann August Ernesti*, *Institutio interpretis Novi Testamenti* (1761); *Friedrich Ast*, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* (1808); *Friedrich August Wolf*, *Vorlesungen über die Enzyklopädie der Altertumswissenschaft* (1831); *Friedrich Schleiermacher*, *Hermeneutik und Kritik*. Mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament (1838); *G. Heinrici*, Art. „Hermeneutik“, in: *Theologische Realenzyklopädie* (1899, 1913); *W. Dilthey*, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900); *M. Heidegger*, *Sein und Zeit* (1927), *ders.*, *Unterwegs zur Sprache* (1959), *ders.*, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942); *R. Bultmann*, *Glauben und Verstehen* (1933–1965); *H.-G. Gadamer*, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960); *E. Fuchs*, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation* (1959); *P. Ricœur*, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965); *E. Betti*, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962); *H. Ott*, *Denken und Sein. Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie* (1959); *W. Schultz*, *Die unendliche Bewegung in der Hermeneutik Schleiermachers und ihre Auswirkung auf die hermeneutische Situation der Gegenwart*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1968) 23–54; *L. Steiger*, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Verstehens* (1961); *H.-J. Kraus*, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart* (1956); *Th. Lorenzmeier*, *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings* (1968); *H.-R. Müller-Schwefe*, *Die Sprache und das Wort: Grundlagen der Verkündigung* (1961); *R. W. Funk – G. Ebeling* (Hrsg.), *History and Hermeneutic*, in: *Journal for Theology and the Church*, vol. 4 (1967); *J. M. Robinson – J. B. Cobb*, *The New Hermeneutic* (1964); *K.-O. Apel*, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963); *E. D. Hirsch*, *Validity in Interpretation* (1967).

⁶ *G. Ebeling*, *The Significance of the Critical-Historical Method for Church and Theology in Protestantism*, in: *ders.*, *Word and Faith*, Philadelphia 1963, 17–61.

Im Gegensatz dazu wurden in der islamischen Theologie in den vergangenen Jahrhunderten an den renommierten Schulen von Mekka, Medina, al-Kūfa, al-Bašra und anderen, unter den Mu'taziliten⁷, Aš'ariten⁸, Ḥanafiten⁹ und vor allem in den šī'itischen Kreisen die Disziplinen Rechtsprechung, Gnosis, Rhetorik und Literaturgeschichte technisch, analytisch und literarisch interpretiert bzw. kommentiert.

Gerade heute, wo in der Hermeneutik manchmal die Interpretation des Textes oder das Textverständnis vor allem von den Intentionen des Autors her gesucht und die Rolle der Leser zu wenig beachtet wird, wäre eine Analyse der diversen Qur'ān-Interpretationen gewiss unvollständig, würde man nicht den großen Analytiker *Šadr ad-Dīn Muḥammad Šīrāzī*¹⁰, genannt *Šadr al-Muta'allihīn* bzw. *Mullā Šadrā*, der mehr als fünfzig grundlegende Werke hinterließ, gebührend beachten.

Denn seine Methodik war und ist zweifelsohne wegweisend¹¹, weil *Šadrā* als einer der berühmtesten iranischen und muslimischen, dem *Avicenna* ebenbürtigen Philosophen, in dem Erhabenen Qur'ān den Entdecker und Offenbarer der verborgenen Wirklichkeiten fand, die vor allem anderen intuitiv und esoterisch zu interpretieren sind.

⁷ Eine rationalistische Glaubensrichtung im Islam, die ihre Blüte im 8. und 9. Jahrhundert gehabt hat. Ihre fünf Prinzipien lauten: 1. *al-tawḥīd* („die absolute Einheit Gottes“), 2. *al-'adl* („die Gerechtigkeit Gottes“), 3. *al-wa'd wa-l-wa'id* („das Versprechen und die Drohung“, d. h. die für den Eintritt ins Paradies maßgeblichen Taten des Menschen), 4. *al-manzila bayna l-manzilatayn* („Es existiert ein Zwischenstadium zwischen dem Gläubigen und dem Ungläubigen“) und 5. *al-amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* („das Gute ist zu gebieten, das Schlechte zu verbieten“).

⁸ Begründet von *Abū l-Ḥasan al-Aš'arī* (874–935), der davon ausgeht, dass der Qur'ān unerschaffen ist, der die Mu'taziliten scharf kritisierte und, sich den Ḥanbaliten annähernd, an der Fähigkeit des menschlichen Verstandes, theologische Probleme lösen zu können, zweifelte.

⁹ *Abū Ḥanīfa-Nu'mān* (699–767) begründete diese Schule und vertrat die Ansicht, dass der Glaube weder ab- noch zunehmen kann. Die ḥanafitische Qur'ān-Auslegung legte im Gegensatz zur ḥanbalitischen, mālikitischen und šāfi'itischen ihren Schwerpunkt auf *qiyās* (Analogieschluss) und *ra'y* (persönliche Meinung).

¹⁰ Einer wohlhabenden Šīrāzī-Familie entstammend, wurde er ca. im Jahre 1571 in Šīrāz geboren. Er studierte zur Zeit des šāfawidischen Šāhs 'Abbās I. (1587–1629) und seines Nachfolgers in Iṣfahān Philosophie, Theologie und Literatur unter *Šayḥ Muḥammad Bahā'ī 'Amilī* (1546–1620) und *Bāqir Mīr Dāmād Astarābādī* (gest. ca. 1631). Zu *Šadrā*s ausgezeichneten Schülern gehörten *'Abd al-Razzāq Lāḥiḡī* (gest. 1671) und *Muḥsin Fayḍ* (gest. 1680). *Šadrā* starb 1640 in al-Bašra auf der Rückkehr von seiner letzten Mekka-Pilgerfahrt.

¹¹ Trotz stürmischer Proteste ist die moderne europäische Hermeneutik nicht weitergekommen, weil sie in der Tat, verglichen mit der muslimischen Gnostik, erst am Anfang stehen könnte.

Šadrā konzipiert die substantielle Bewegungslehre¹² und vertritt einen panentheistisch¹³ geprägten Existentialismus¹⁴, der der Existenz des Menschen seinem Wesen gegenüber den ontologischen Vorrang zuweist¹⁵, worüber er zuerst mit seinem zweiten Lehrer Bāqir Mīr Dāmād in Streit geriet und später sogar von seinem Mitschüler Rağab ‘Alī Tabrīzī (gest. 1669) harsch kritisiert wurde.

Seine um 1630 in Iṣfahān begründete, sehr angesehene Schule *al-Hikma al-muta‘āliya*¹⁶ – welche er in seinem neunbändigen Standardwerk „Asfār arba‘a“¹⁷ beschreibt – vereint wichtige Komponenten des neuplatonisch ausgelegten peripatetischen Systems, altiranisch-illuministische Elemente und esoterisch-mystische auf der Emanationslehre basierende Denkweisen mit der šī‘itischen Lehre¹⁸ und der islamischen Theologie zu einem einzigen Lehrgebäude, welches den Zenit der Philosophie im heutigen Iran darstellt.¹⁹

Šadrā vertritt die Ansicht, dass sich die allgegenwärtige Substanz Gottes im Logos, ‘aql-i-kull (Intellekt des Weltalls), lediglich manifestiert und nicht inkarniert und daher die Einheit von Subjekt und Objekt impliziert.

Dem altiranisch-illuministischen Gedanken von Šihāb ad-Dīn Suhrawardī (1155–1191)²⁰ und einigen Vorstellungen Ibn ‘Arabīs²¹ folgend betrachtet Mullā Šadrā das Licht als immaterielle Realität und stellt es dem Sein gleich. Die Differenz liegt jedoch in der Konzeption: der Erhabene Qur‘ān erscheint ihm auch als Licht²² und Manifestation bzw. Widerschein des Ganzen des

¹² *al-ḥaraka al-ğawhariya*.

¹³ Viele sind der Meinung, dass der Philosophie Šadrās ein Pantheismus in der Art Ibn ‘Arabīs zugrunde liegt. Aufgrund seiner in fast allen anderen seiner Werke explizierten Doktrin wird jedoch deutlich, dass er in Wahrheit einen Panentheismus vertritt.

¹⁴ In Iran versucht man heute, den šadrāschen Existentialismus mit dem Martin Heideggers zu vergleichen, was jedoch im Großen und Ganzen ein hinkender Versuch bleibt.

¹⁵ Ein ontologischer Ansatz, der fast 300 Jahre vor Jean-Paul Sartre durch Šadr ad-Dīn aš-Šīrāzī konzipiert wurde.

¹⁶ Dt.: Die transzendente Weisheit.

¹⁷ Dt.: Die vier Reisen des menschlichen Intellekts.

¹⁸ Siehe dazu: das von ‘Allāma Ṭabāṭabā‘ī in 20 Bänden verfasste Werk: *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur‘ān*, welches hierzu die wissenschaftliche und technische Grundlage liefert.

¹⁹ Siehe dazu: A. Johardelvari, *Iranische Philosophie von Zarathustra bis Sabzewari* (Europäische Hochschulschriften; 20, Philosophie; 437). Frankfurt/ M. etc. 1994, 154.

²⁰ In seiner „Philosophie der Erleuchtung“ wendet sich Suhrawardī vom Aristotelismus, von Avicenna und anderen neuplatonischen Interpreten der peripatetischen Schule ab und vertritt die Ansicht, dass Gott das in der Schöpfung verstreute Licht ist.

²¹ Siehe dazu: M. Horten, *Die Philosophie des Islam in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients* (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen; 4: Abt. 1, Das Weltbild der Primitiven und die Philosophie des Morgenlandes). München 1924, 142.

²² Koran 4,74; 5,15; 7,157.

Seins, womit er nicht messbar und daher unendlich deutbar ist. Er enthält sowohl die sichtbare als auch die unsichtbare Welt²³, deren Größe darin liegt, dass sie sich wie ein Allgemeines in der Unersetzlichkeit einer historisch singulären Gestalt darbietet.

Das Erscheinen des Erhabenen Qur‘āns in der Welt ist zugleich Durchbruch durch die Welt, sei es als der schöne Schein der Vollendung, sei es als die rätselhafte Ruhe, die aus der unaufhaltsamen Dynamik des Lebens, welche zur Sprache der Transzendenz wird, resultiert.

Daher kann man annehmen, dass Mullā Šadrā vier Jahrhunderte vor den neuen europäischen Interpreten die Hermeneutik der heiligen Schriften weg von der Domäne der reinen Wörter zum Reich der Existenz der Weltphänomene dirigierte.

Er bedient sich nämlich in seiner Interpretation nicht einer einzelnen Methode, sondern bezieht mehrere Perspektiven ein. Ausgehend von Āyat al-kursī (Sure 2,255) und an-Nūr (Sure 24) schreitet er fort zu den Versen von: Yā Sīn (Sure 36), an-Nağm (Sure 53), al-Ḥadīd (Sure 57), al-Zalzala (Sure 99) und al-Qārī‘a (Sure 101).

Bei der Behandlung der Suren an-Nūr und Āyat al-kursī legt er zum Beispiel sein Augenmerk hauptsächlich auf Standpunkte der Gnosis und des Sufismus, lässt aber gleichzeitig die Aḥādīṭ²⁴ nicht außer Acht.

Wenngleich er der Mehrheit der Qur‘ān-Kommentare wenig Aufmerksamkeit widmet, verweist er vorurteilsfrei auf die *šurūḥ*²⁵ von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (1149–1203)²⁶ und az-Zamaḥṣārī (1074–1144)²⁷, die er mit der Absicht zitiert, seine eigenen Standpunkte zu vervollständigen, obschon er gelegentlich auch deren Ansichten widerlegt.

Unter Berücksichtigung von vier Topoi: Welt, Mensch, Offenbarung und Erhabener Qur‘ān hat er sich, wie er in seiner gnostischen Kommentarsammlung Mafātīḥ al-ğayb (Die Schlüssel zum Unsichtbaren)²⁸ beteuert, bei der Interpretation einer besonderen Verfahrensweise bedient.

²³ Sure 6,59; Mullā Šadrā, *Asrār al-āyāt*, Teheran 1971, 35.

²⁴ Nach dem Ableben des Heiligen Propheten wurden die Aḥādīṭ auf zwei Wegen vermittelt. Erstens durch die *ahl al-bayt* (Muḥammads enge Familienmitglieder) und vor allem durch seinen Vetter und Schwiegersohn ‘Alī und dessen Gattin Fāṭima az-Zahrā, die Tochter des Propheten, und ihren zehn weiteren Nachkommen. Und zweitens durch die Anhänger des Propheten, die *aṣḥāb*. Anfangs beschränkten sich die Qur‘ān-Kommentare auf Zitate der exegetischen Aḥādīṭ des Propheten.

²⁵ Interpretationen.

²⁶ Verfasser zahlreicher Werke, u. a. *Tafsīr al-kabīr* (Großer Kommentar).

²⁷ Verfasser des Werkes *al-Kaššāf*.

²⁸ Nachdem sich Šadrā gegen Ende seines Lebens in Šīrāz niedergelassen hatte, beschloss er, einen kompletten und vollständigen Kommentar über den Erhabenen Qur‘ān zu verfassen.

Wie der Erhabene Qurʾān dem Propheten offenbart wurde und dabei diversen Abstufungen und Stadien unterworfen war, um von der Welt der Abstraktion bzw. Vorstellung in die konkrete Welt oder in die Sphäre der Materie überzugehen, damit sich die himmlischen Sinngehalte in irdischen Begriffen manifestieren können, so versucht auch *Ṣadrā*, die Tiefe des Erhabenen Qurʾāns zu erfassen.

Diese Erkenntnis sollte idealerweise mittels der inneren Sinne über eine Art Vision erlangt werden; das heißt, es handelt sich um eine Einheit bzw. heilige Gemeinschaft mit der realen Welt, die für die Gnostiker den Kosmos bedeutet und der Logos der Theologie ist.

Mullā Ṣadrā zufolge kann jedermann im Erhabenen Qurʾān eine Bedeutung finden, die vielleicht den Nachforschungen Anderer zuwiderläuft. Jede Person wird in diesem Buch Gottes etwas entdecken, das ihren eigenen Fähigkeiten entspricht. Sind doch lediglich die einzelnen Vorstellungsweisen verschieden. Da die Welt drei Ebenen hat – eine physische, außer- und supralinguistische Ebene –, glaubt *Ṣadrā*, dass auch der Qurʾān, der die Manifestation dieser drei Ebenen darstellt, dieselben spirituellen, konzeptionellen Ebenen und Abstufungen besitzt.

Die erste Ebene ist die der Wortbedeutungen: sie wird von allen verstanden, die Arabisch sprechen; die beiden anderen Ebenen sind hingegen geistiger, verborgener oder esoterischer Art, die man deshalb nur außerhalb des Sagbaren²⁹ begreifen kann. Um die geistigen Ebenen und Abstufungen des Erhabenen Qurʾāns zu präsentieren, vergleicht *Ṣadrā* – vielleicht inspiriert von *Ġalāl ad-Dīn Rūmī* (1207–1273)³⁰ – ihn mit einem vom Himmel herabgesandten, festlich gedeckten Tisch, auf dem sich Nahrung befindet: Öl, Korn und Saatgut sind den Menschen zugedacht, während Stroh und Schalen den Tieren zugute kommen.

Gerade hier unterscheiden sich die heutigen Hermeneutiker von *Mullā Ṣadrā*, denn sie glauben weder an mystische Intuition noch an irgendeine Art von Erleuchtung.

Seine zumeist beinahe eilige Verfahrensweise passte sich der gängigen Methode der Qurʾān-Kommentatoren an. Zuerst behandelte er die Etymologie der qurʾanischen Wörter. Ungeachtet der vorherrschenden theologischen Meinungen und Exegeten schrieb er seine gnostischen Anmerkungen, die auf seine speziellen und persönlichen Intuitionen zurückgingen. Der Tod aber vergönnte ihm nicht den Abschluss seines Kommentars.

²⁹ Dieser Aspekt erinnert an *Ludwig Wittgensteins* „Tractatus Logico-Philosophicus“.

³⁰ „Die Körner des Qurʾāns nahmen wir für uns auf / deren Schale jedoch überließen wir den Eseln“.

Ṣadrā zitiert diesbezüglich *Imām ʿAlī*³¹:

Die hermeneutische Auslegung des Erhabenen Qurʾāns steht nicht im Gegensatz zu dessen äußerem Wortsinn, vielmehr handelt es sich um dessen Ergänzung bzw. Komplettierung. Denn die Bedeutung der Worte des Erhabenen Qurʾāns gleichen Saatkörnern, deren Körner ihren esoterischen Sinn und deren Hülsen ihre Laute darstellen.³²

Weil aber die übersinnliche Welt mit den menschlichen Sinnen nicht erfassbar ist, empfiehlt *Ṣadrā*, die fünf menschlichen Sinne auszuschalten, um kontemplativ-konkordant, *muṭābiq*³³, durch das Öffnen des inneren Auges den transzendenten Wahrnehmungsfähigkeiten der Seele Geltung zu verschaffen, sich zeitweilig frei zu machen von dessen körperlichen Hüllen, *ḥalʿ al-badan*, und kraft des Geistes in den Himmel emporzusteigen, damit sich der wahre Sinn der Erhabenen Qurʾānverse transparent und unverschleiert zu erschließen vermag.

Obschon *Mullā Ṣadrā*s Kommentare grundsätzlich gnostischer Natur waren, wandte er sich auch Domänen zu, in denen andere Forscher bereits tätig waren, da er mit allen wissenschaftlichen Disziplinen seiner Zeit vertraut war.

So empfindet er zum Beispiel den qurʾanischen Vers: „Schaut, was in den Himmeln und auf der Erde ist“ (Sure 10,101; vgl. 7,185), mehr als Aufforderung denn als religiöse Pflicht, wobei er die Kosmologie sowie das Erkennen offenkundiger und versteckter Wahrheiten als eine religiöse Notwendigkeit postulierte. Er ist daher der Meinung, dass ein Qurʾān-Kommentar sowohl die Realitäten der Welt als auch die inneren Fähigkeiten des menschlichen Geistes mit einzubeziehen hat, denn diejenigen Analytiker, die lediglich auf die literarischen oder äußerlichen Qualitäten des Erhabenen Qurʾāns achten, reduzieren ihn in der Tat auf ein schlichtes literarisches Werk.

Zugleich meint *Ṣadrā* jedoch, dass eine Ignoranz der Realitäten unserer Welt einer Ignoranz ihres Schöpfers nahe kommt und die Nichtanerkennung Gottes wiederum die Wesenheit der Schöpfung übersieht und somit auch die menschliche Natur geringschätzt.

Im Zusammenhang mit der Aufgabe, den Erhabenen Qurʾān zu kommentieren, unterscheidet er die folgenden vier Kategorien:

³¹ *ʿAlī ibn Abī Ṭālib* (598–661), der Schwiegersohn und nach šīʿitischem Glauben der erste Imam und der erste rechtgeleitete Kalif nach Muḥammads Tod im Jahre 632.

³² *Mullā Ṣadrā*, *Tafsīr āyat al-kursī*, Teheran 1971, 176.

³³ Das Wort wird eigentlich mit „übereinstimmend“, „adäquat“ bzw. „dementsprechend“ übersetzt. Ich bevorzuge jedoch hier den Begriff „kontemplativ-konkordant“, weil durch das Öffnen des inneren Auges sich der Suchende in einer transzendentalen Situation befindet.

Kommentare, die sich mit der Analyse der Sprache, Semantik und Rhetorik der Verse des Erhabenen Qur'āns beschäftigen, Kommentare, die sich mit den Äußerlichkeiten der Qur'anverse und den daraus abgeleiteten Grundsätzen der Jurisprudenz und Ethik begnügen,

Kommentare, die sich auf *ta'wīl* oder die gnostische Analyse des Erhabenen Qur'āns einlassen, und schließlich

Kommentare, die zwar die formalen Eigenheiten des Erhabenen Qur'āns akzeptieren, dennoch auch nach seinem mystischen Verständnis suchen und unter Zuhilfenahme der Vernunft, der Intuition und der göttlichen Inspiration Wahrheiten anerkennen, die sich unter dem Schleier der Vordergründigkeit verbergen.

Seine Methodik, die festen Regeln und Prinzipien folgt, bezeichnen wir als Šadrāsche Prinzipien der Exegese, eine Exegese, die lediglich die zuletzt angeführte Kategorie anerkennt.

Um diese aber zu begründen, untersucht er vorab die Genesis der Welt und das Wesen der Offenbarung wie folgt:

A. Genesis der Welt

Mullā Šadrā geht wie andere Gnostiker davon aus, dass die Entstehung des Kosmos auf ein göttliches Dekret zurückgeht, das einem koranischen Vers zufolge in dem Wort *kun*, „werde!“ (Sure 19,35) zum Ausdruck gebracht wurde: dieses Wort meint in der Tat einen Schöpfungsbefehl, der die Weltexistenz und Gottes Aussagen auf einfache Weise vereint.

Da die Gnostiker das Sein mit dem Licht gleichsetzen, stellt auch das Gotteswort für sie ein Licht dar, das sogar das äußerlich Nichtseiende beleuchtet, damit dieses offenkundig leibhaft und existent erscheinen kann. Dieses innere Licht, dessen Existenz die Hermeneutiker konzeptionell ausschließen, ist jedoch Ausdruck jener mystischen Intuition bzw. Erleuchtung, dem das Wissen entstammt, welches jedem Geschöpf immanent ist und gleichzeitig weit über das eigene Dasein hinausreicht.

Die drei Wirklichkeitsbereiche – die materielle und physische, die immaterielle und imaginäre und schließlich die intellektuelle und suprainimaginäre Welt – sind aber hierarchisch geordnet.

Wenn Intuition die Wahrnehmung der immateriellen Welt mittels des inneren Auges bedeutet, so unterscheidet *Mullā Šadrā* in diesem Verfahren wiederum zwei Kategorien: die symbolische und die kognitive Intuition. Er

bezeichnet die erste als ‚formale‘ Intuition oder symbolische Eingebung, die zum Verständnis der jenseits der Vernunft liegenden Realitäten befähigt, welche lediglich unter Zuhilfenahme der dem Menschen eigenen Möglichkeiten wahrgenommen werden können.

Im Unterschied zu dieser formalen Intuition, schreibt er der zweiten, im Unterbewusstsein tiefer liegenden geistigen Intuition, die es eigentlich nicht mehr mit Symbolen zu tun hat und daher der Inspiration bzw. Prophezeiung nahe kommt, die Kraft zu, die Wirklichkeit aus dem Verborgenen unmittelbar zu offenbaren.

So vertritt *Šadrā* die Ansicht, dass

1. die materielle Welt in der Tat ein Abbild des immateriellen, höheren Seins darstellt, welches sich selbst in der Welt verwirklicht, wie es der qur'ānische Begriff Schreibfeder zum Ausdruck bringt, wo es heißt: „der durch das Schreibrohr gelehrt hat“ (Sure 96,4). Die Schreibfeder existiert als Materie, symbolisiert jedoch zugleich etwas Immaterielles. Und dass

2. der Mensch die Welt mittels seiner Sinne, seiner Phantasie und seines Intellekts wahrnimmt.

B. Das Wesen der Offenbarung

Der Definition des Erhabenen Qur'āns zufolge, ist die Offenbarung die direkte und unmittelbare Verkündung des allmächtigen Gottes an seinen Propheten. Somit heißt Offenbarung jenes Wort Gottes, das er – gesprochen – an seinen erkorenen Propheten richtet und in geschriebener Form den anderen Menschen vermittelt wissen will, wobei das gesprochene Wort Gottes mit dem Geist des Propheten vereint ist³⁴ und deshalb nicht von dessen Verständnis getrennt werden kann. Den anderen Menschen jedoch ist das Wort Gottes stets indirekt und in geschriebener Form übermittelt.

Mit anderen Worten: der Prophet nahm Gottes Stimme als Gottes Wort wahr, wohingegen uns Menschen nur Gottes *Buch* zur Verfügung steht.

Hier weicht *Mullā Šadrā* von den Ansichten einiger der heutigen Hermeneutiker ab. Denn er unterscheidet zwischen *mündlicher* und *schriftlicher* Tradierung, das heißt, er ist der Meinung, dass Gottes (gesprochenes) Wort anderer Art³⁵ ist als Sein *buchgewordenes* Wort.

Ist doch ihm zufolge einerseits das einem höheren, zeitlosen und keine Verzögerung kennenden, immateriellen Stadium entstammende Wort Gottes eindeutig, frei von jeglichen Varianten und hat Aufforderungscharakter;

³⁴ *Mullā Šadrā*, *Asfār arba'a*, Tehran 1960, Bd. 8, 7.

³⁵ Ebd. Bd. 10 / 7

andererseits gehört die *Schrift* oder das *göttliche Buch* zu einer niederen, materiellen und endlichen Welt von Veränderlichem und Zeitbedingtem.

Obgleich *Ṣadrā* diese Auffassung vertritt, akzeptiert er die Einheit von *Schrift und Sprache* und meint, dass die wie ein Resultat mentaler Analyse erscheinende Dualität bloß äußerlich in unseren Köpfen existiert, aber konsequenterweise nicht real ist.

Dazu schreibt er:

„Einerseits ist notwendigerweise Schrift immer mit dem Autor verbunden und Sprache mit dem Sprecher. Andererseits gibt es theoretisch neben diesen Verbindungen noch andere Faktoren, welche unabhängig vom Autor bzw. Sprecher anzusehen sind.“³⁶

Ṣadrā meint, dieses Phänomen sowohl bei Gott als auch bei den Menschen anzutreffen. Er fügt jedoch hinzu, dass trotz der scheinbaren Dualität von Schrift und Sprache diese immer schon vom Menschen persönlich-intuitiv als Einheit aufgefasst wird.

Die Offenbarung beschreibt *Ṣadrā* als ein kompliziertes und nicht-materielles Phänomen, welches Entwicklungsstadien durchlaufen hat, bevor es als Qurʾān den Menschen zuteil wurde.³⁷

Daher wird die Erkenntnis, die ein Kommentator über den inneren Sinn des Erhabenen Qurʾān erhält, über eine Art Vision erlangt, welche auf einer Wahrheit bzw. einer heiligen Gemeinschaft mit der realen Welt basiert, die für die Gnostiker Kosmos und für die Theologie Logos bedeutet.

Deshalb sollte *taʾwīl* oder die esoterische Interpretation des Erhabenen Qurʾāns weder ein willkürlicher, die Wortbedeutung verlassender Kommentar, noch die Wiedergabe einer eigenwilligen Meinung sein, sondern eine reale und eindringliche Auslegung des Wortes.

Es gibt drei Wege, um die Textbedeutung herauszufinden: zuerst über Wörterbücher und Grammatiken, dann intuitiv, aufgrund unmittelbaren Wissens und drittens mit der Macht der Vernunft.

Ṣadrā führt in seiner Interpretation der Verse 2–18 von Sure an-Nağm (53) den Engel *Gabriel* als Boten der Offenbarung ein. Dort nennt er ihn *ṣadīd*

³⁶ *Mullā Ṣadrā*, *Mafātīḥ al-ğayb*, Qom 1911, 94.

³⁷ *Mullā Ṣadrā* sagt: „Als der Prophet – vertraut mit der Seele des Menschen und der Ordnung der Welt – geistig und mit dem Herzen das materielle, vernunftorientierte Stadium und die Welt der Vorstellungen verließ, von den Gesetzen der Physik befreit wurde, Zeit und Raum überwand, die Zeichen des über allem stehenden göttlichen Himmels, in dem er sich bewegte, beobachtete, da wurde sein Herz mit dem Licht des Wissens erleuchtet; verkörpert ist dieses Wissen im Heiligen Geist oder im Gabriel der Religionen.“ A. a. O. (Anm. 33), Bd. 7, 24 f.

*al-quwā*³⁸ und beschreibt ihn als den aktiven Intellekt, der den Erhabenen Qurʾān überbrachte, der uns alles (*kullu šayʾin*) erklärt und eröffnet. Die Exegese hingegen gibt sich nur in einem defizitären Modus mit der Wahrnehmung verbaler bzw. esoterischer Definitionen ab.

Mullā Ṣadrā bezeichnet *taʾwīl* als die notwendige Grundlage jedweder Interpretation zum besseren Verständnis des Erhabenen Qurʾāns. Denn sein wahrer Sinn wird erst dann richtig erfasst, wenn man sich dem Qurʾān nähert, in seine Tiefen eintaucht, seine verschiedenen Sphären erblickt und jenseits der verbalen und äußeren Bedeutung seiner Worte mit dem Kosmos des Seins und dessen Peripherie in Verbindung tritt³⁹, um damit Relevanz und Stellenwert der Vernunft in der Interpretationskunst adäquat einschätzen zu können.

Wie *Sokrates* und *Platon*, glaubt auch *Mullā Ṣadrā* – neben einer im Transformationssystem zu erblickenden Welt der ‚äußerlichen Formen‘ und einer ‚intelligiblen Dimension‘ – an eine von ihm als ‚imaginär‘ bezeichnete Zwischenwelt. Darauf aufbauend, sucht er mittels einer Art Realitätsfindung Ursprünge andersweltlicher Archetypen zu erahnen, die sich durch diese Zwischenwelt hindurch projizieren können.

Nach *Ṣadrā* liegt der Grund dafür, dass die ‚andere Welt‘ vor unseren Augen oder sonstigen Sinnesorganen verhüllt ist, darin, dass uns entweder die entsprechenden ‚Sensoren‘ dafür fehlen oder wir die Reinheit des Herzens nicht erlangt haben.

Daher haben wir zuerst den Spiegel unseres Herzens ganz rein und transparent zu machen, damit er zu jener Erkenntnis und Reflexion gelangen kann, die zur Erfassung der Realitäten der Welt erforderlich sind.⁴⁰

Um also ein echtes Verständnis des Erhabenen Qurʾāns zu gewinnen, um dessen tieferen Sinn zu begreifen, hat man sich Bedingungen zu fügen, die nicht allen zugänglich sind. Grundvoraussetzung dafür ist und bleibt, dass man sich von der materiellen Welt samt ihren Lustbarkeiten abwendet, um die innere Bereitschaft zur Ausführung geistiger Aufgabenstellungen und Vorhaben zu erlangen.

Die exegetischen Wirklichkeiten eröffnen sich nur solchen Menschen, die den Erhabenen Geist⁴¹ aufnehmen können, wie die folgenden Qurʾānverse zu verstehen geben:

³⁸ Majestätisch und mächtig.

³⁹ A. a. O. (Anm. 31) 176.

⁴⁰ *Mullā Ṣadrā*, *Tafsīr* 2/199.

⁴¹ *Mullā Ṣadrā* nennt diesen „Geheiliger Vater“.

„Das ist wahrlich ein trefflicher Koran in einem wohlverwahrten Buch, das nur die berühren dürfen, die rein gemacht worden sind“ (Sure 56,77–79).

Ṣadrā mahnt uns: Wenn man das arabische Wort für ‚berühren‘, *massa*, weit auslegt, werden wir verstehen, dass wir uns nicht nur äußerlich und vom Buchstaben her dem Erhabenen Qurʾān zu nähern haben, um dessen Sinn zu erfassen.

Gerade dieser Punkt führt uns nun zu einem wesentlichen Aspekt bzw. Prinzip der qurʾanischen Hermeneutik von *Mullā Ṣadrā*. Denn bei dieser Vorgangsweise sind die Persönlichkeit des Kommentators und seine Fähigkeiten einzubeziehen, um zu einem inneren Verständnis des göttlich offenbarten Qurʾāns zu gelangen. Denn es kommt auf sein Gespür an, die Feinheiten der Worte und deren literarische Nuancen wahrzunehmen und deren große Spannweite aufzuzeigen.

Analog zur Auffassung *Paul Ricœurs* von der umfassenden Botschaft der heiligen Bücher, haben wir allen Grund, auch bei der Exegese die Unbegrenztheit der Botschaft des Erhabenen Qurʾāns zu unterstreichen.

Allerdings bleibt eine wichtige grundsätzliche Frage offen:

Wie kann die Methode *Mullā Ṣadrā*s, das heißt vor allem seine Intuition bzw. seine Esoterik verbreitet werden, sodass die Exegeten aller Richtungen diese mit einigem Erfolg praktizieren können?

Eine befriedigende Antwort auf diese praktische Frage bedarf jedoch einer wesentlich umfassenderen Einführung in das Gedankengut *Mullā Ṣadrā*s, welche zweifelsohne den Rahmen dieses Referates sprengen würde.

Da ein unvorhergesehenes Ereignis Herrn Professor Dr. Ali Reza Rahbar bedauerlicherweise daran hinderte, an der Tagung persönlich teilzunehmen, kann hier nur der Text seines für die Tagung vorbereiteten Referates wiedergegeben werden. Die sonst übliche Diskussion im Anschluss an das Referat musste entfallen.

Dimensionen der Hermeneutik

Zum schöpferischen Element des Verstehens

Gerhard Luf

1. Einleitende Überlegungen zur Themenstellung

Wenn in meinem Referat, wie es der Titel ankündigt, von „Dimensionen“ der Hermeneutik die Rede sein soll, stellt sich zunächst einleitend die Frage, um welche Dimensionen es sich handelt, die hier zur Sprache gebracht werden sollen. Hermeneutik ist ja ein vielfältig verwendeter Begriff, der auf unterschiedliche Weise und oft in einem diffusen Begriffsverständnis herangezogen wird. Um den Ausgangspunkt zu klären gilt es daher, einleitend einige Dimensionen der Hermeneutik aufzuzeigen und einander gegenüber zu stellen.

Hermeneutik wurde lange Zeit vorwiegend als „Kunstlehre des Verstehens“, als Auslegungskunst verstanden, die ein Regelsystem für die Interpretation von Texten (z. B. dichterische Werke, heilige Schriften, Gesetze) bereitstellt. So formuliert sie etwa, um nur ein Beispiel aus der Methodenlehre der Rechtswissenschaften herauszugreifen, einen Kanon, der zu einer methodisch angeleiteten und kontrollierten Interpretation von Rechtstexten herangezogen werden kann. Die Berücksichtigung verschiedener Blickwinkel (des grammatikalischen, des systematischen, des historischen und des teleologischen Aspekts) soll gewährleisten, dass der Sinn rechtlicher Normen auf eine intersubjektiv nachvollziehbare und individuelle Beliebigkeit vermeidende Weise ermittelt wird. In dieser Perspektive gewährt die Hermeneutik keinen eigenständigen philosophischen Zugang, sondern fungiert als bloße Hilfsdisziplin.

Dem steht ein Verständnis der Hermeneutik gegenüber, das diese als eine eigenständige Philosophie ausweist. Einen eigenständigen philosophischen Zugang vermittelt sie, indem das Verstehen als ein Grundzug menschlicher Existenz begriffen und solcherart nach den ‚transzendentalen‘ Grundlagen des Verstehens gefragt wird. Sprache ist, wie dies mit besonderem Nachdruck von *Heidegger* und *Gadamer* herausgearbeitet wird, ein universales Medium menschlichen In-der-Welt-Seins. „Alle Welterkenntnis des Menschen ist“, so *Gadamer*, „sprachlich vermittelt. Eine erste Weltorientierung vollendet sich im Sprechenlernen. Aber nicht nur das. Die Sprachlichkeit

unseres In-der-Welt-Seins artikuliert am Ende den ganzen Bereich der Erfahrung.¹

Unterschiedliche Dimensionen der Hermeneutik zeigen sich auch an der Zielsetzung, entweder eine allgemeine Hermeneutik auszuarbeiten, also darzulegen, was in einer Art „Meta-Hermeneutik“ allen hermeneutischen Zugängen gemeinsam ist, oder aber das Augenmerk nur auf bestimmte Bereiche des Verstehens zu richten. Solche „Bereichshermeneutiken“ haben dann zum Ziel, die spezifischen Aufgaben und Herausforderungen des Verstehens in philologischen, theologischen, juristischen oder sozialwissenschaftlichen Kontexten zu untersuchen.

Welche Dimensionen der Hermeneutik sollen im vorliegenden Referat beleuchtet werden? Die Alternative: Hermeneutik als Hilfswissenschaft oder als eigenständige philosophische Disziplin kann eindeutig zugunsten letzterer beantwortet werden. Hermeneutik als bloße Hilfsdisziplin anzusehen wäre vom Standpunkt der heutigen Forschung extrem verkürzend. Denn die einschlägigen „canones“ einer solchen Kunstlehre der Interpretation mögen zwar für das Verständnis von Texten hilfreich, ja methodisch unverzichtbar sein. Gleichwohl sind sie nicht voraussetzungslos. Denn gerade in der Anwendungsperspektive erweisen sie sich als von Voraussetzungen abhängig, die über eine methodisch-instrumentelle Verwendung hinausweisen und in philosophische Fragen einer Grundlegung des Verstehens einmünden.

Dies lässt sich gerade am Beispiel der juristischen Kanonik mit besonderer Deutlichkeit demonstrieren. Denn die verschiedenen Interpretationsmethoden mögen zwar dazu beitragen, ein Mehr an Rationalität juristischer Entscheidungen zu verbürgen und sind daher für den Prozess der Rechtsanwendung unverzichtbar. Sie lassen aber gerade im Rahmen der praktischen Aufgabenstellung, bei der Sinnermittlung die zeitliche Differenz zwischen historischem Gesetzestext und aktueller Situation sowie die logische Differenz zwischen abstrakter Regel und konkretem Fall zu überbrücken, viele Fragen offen. So etwa bricht immer aufs Neue die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Methoden zueinander auf, insbesondere nach der Gewichtung der historischen gegenüber der teleologischen Perspektive. Welchen Beitrag zur aktuellen Sinnermittlung vermag die historische Methode zu erbringen? Wie können unterschiedliche Zeit- und Verstehenshorizonte überbrückt werden? Auf welche Weise ist es mög-

lich, den Wandel historischer Bedingungen interpretativ mit zu vollziehen und dabei die Substanz des normativen Anspruchs wach zu halten? Wie können juristische Traditionen angeeignet und, sie fortsetzend, gleichwohl kritisiert werden? Die Reihe der Fragen ließe sich unschwer fortsetzen. Sie alle münden in Probleme, zu deren Behandlung es einer philosophischen Hermeneutik bedarf. Es geht dann um Fragen wie jene nach der Geschichtlichkeit und der horizontbedingten Vorurteilsstruktur allen Verstehens, nach der unausweichlichen Zirkularität von allgemeiner Sinnerwartung und konkreter Bestimmtheit, oder nach dem überschießenden Charakter sprachlicher Elemente, die nicht im Wege bloßer methodischer ‚Korrektheit‘ ausgeklammert werden können.

Was die anderen Dimensionen, nämlich jene einer allgemeinen Hermeneutik in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen Bereichshermeneutiken betrifft, hat sich mein Referat ein besonderes Ziel gesetzt. Wie im Titel schon angekündigt, soll das Hauptaugenmerk auf den schöpferischen Anteil der Interpretation gerichtet sein. Es gehört zu den zentralen Botschaften der philosophischen Hermeneutik, dass der Akt des Verstehens niemals bloß als reproduktive Tätigkeit angesehen werden darf. Ihm wohnt vielmehr mit Notwendigkeit ein produktives, also schöpferisches Element inne. *Gadamer* charakterisiert dieses produktive Moment des Verstehens mit dem einprägsamen Satz: „Der produktive Beitrag des Interpreten gehört auf eine unaufhebbare Weise zum Sinn des Verstehens selber.“²

Schöpferisch ist der Beitrag des Interpreten vor allem auch deshalb, weil zwischen dem Verstehen und seiner lebenspraktischen Umsetzung ein konstitutiver Zusammenhang besteht, so dass sich der Prozess des Verstehens erst in der Applikation von Sinn auf die praktische Lebenssituation verwirklicht. Das Auslegen ist, so *Böhme*, „nie ein voraussetzungsloses Erfassen eines Vorgegebenen.“³ Die Applikation stellt nicht eine bloß nachträgliche Anwendung vorgängiger interpretativer Ermittlung eines objektiven Sinns dar, sondern gehört selbst, und zwar auf konstitutive Weise zu dieser. Es erfüllt sich, so charakterisiert dies *Habermas*, „die Auslegung in der Applikation selber.“⁴ Dieser Zusammenhang von Verstehen und Applikation kommt nach *Gadamer* auf paradigmatische Weise in der Theologie sowie – darauf nehme ich im weiteren Bezug – in der Jurisprudenz im Rahmen

¹ H.-G. *Gadamer*, Art. „Hermeneutik“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. *Ritter*, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1061–1073, hier: Sp. 1071.

² A. a. O. (Anm. 1) Sp. 1070.

³ G. *Böhme*, Einführung in die Philosophie. Weltweisheit. Lebensform. Wissenschaft, Frankfurt/M. 1997, 265.

⁴ J. *Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien, Frankfurt/M. 1970, 275.

ihres Prozesses der Normfindung und der juristischen Entscheidung zur Geltung. Er ist aber nicht auf diese juristische Sphäre beschränkt. Vielmehr vermag die Besinnung auf die Praxis der juristischen Applikation an ein Moment zu erinnern, das jeglichem hermeneutischen Sinnverstehen gleich welcher Art eigentümlich ist.

2. Zur Geschichtlichkeit hermeneutischen Verstehens

Der eben angedeutete Zusammenhang zwischen der juristischen und der allgemeinen Hermeneutik soll im Folgenden eingehender verfolgt werden. Davor ist es aber nötig, im Anschluss an *Gadamer* auf einige elementare Bausteine der philosophischen Hermeneutik im Allgemeinen hinzuweisen, weil diese auch für die juristische Hermeneutik prägend sind und deren Methodik sowohl Grenzen zu setzen als auch Richtung zu geben vermag. Es handelt sich um Themen wie die Geschichtlichkeit allen menschlichen Verstehens, seine Vorurteilsstruktur im Rahmen unaufhebbarer Zirkularität des Verstehensprozesses („hermeneutischer Zirkel“), die Differenz der Verstehenshorizonte und die Aufgabe, den zeitlichen Abstand zu überwinden („Horizontverschmelzung“). All diese Themen sind Gegenstand zahlreicher Diskussionen. Es mag daher sein, dass ich in meiner Darstellung allzu Bekanntes wiederhole. Dennoch scheint es mir sinnvoll, auf diese Themen zu verweisen, weil sie jene markanten Punkte darstellen, die zum einen wichtige Einflüsse auf das methodische Selbstverständnis der juristischen Hermeneutik ausüben und zum anderen jene Fragen ansprechen, über die zu verständigen sich unsere Konferenz bemühen muss.

Die Geschichtlichkeit menschlichen Verstehens ist der Angelpunkt einer philosophischen Hermeneutik, wie sie *Gadamer* ausgearbeitet hat. Er entfaltet seine Lehre von der Zeitstruktur des Verstehens im Anschluss an *Heidegger*, und zwar speziell an dessen Konzeption des „hermeneutischen Zirkels“ als einer in der Zeit geschehenden, Vergangenheit in Zukunft vermittelnden „Vollzugsform des verstehenden Auslegens selbst.“⁵ Texte zu verstehen bedeutet, dass für das Gelingen eines solchen Verstehensaktes immer schon ein Entwurf von Sinn an diesen Text herangetragen wird. *Gadamer* schreibt: „Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster

Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was dasteht.“⁶

Gadamer charakterisiert diesen vorgreifenden Sinnentwurf als „Vorurteil“. Der Begriff des Vorurteils bedeutet entgegen dem gängigen Sprachgebrauch freilich nicht subjektive Beliebigkeit oder dogmatische bzw. ideologische Borniertheit. Ausdrücklich wendet er sich gegen eine solche Diskreditierung des Vorurteils durch die Aufklärung. Vorurteil kennzeichnet in seiner Sicht vielmehr einen Sinnentwurf, der selbst aus dem Kontext einer Überlieferungsgeschichte, also bereits vollzogener Verstehensprozesse heraus artikuliert wird und dazu führen soll, dass diese Überlieferungsgeschichte angeeignet und auf die Zukunft hin fortgebildet wird.

3. Die Herausforderungen des Zeitenabstandes

Die elementare Zeitstruktur des Verstehens manifestiert sich mit besonderer Deutlichkeit dann, wenn zwischen dem zu interpretierenden Text und dem Akt der Interpretation ein Zeitenabstand besteht, der zunächst als Fremdheit, als Nicht-Verstehen erfahren wird. An diesen fremden, in der Vergangenheit und unter bestimmten historischen Bedingungen und Verstehenshorizonten formulierten Text werden Fragen gestellt, die wir aber aus einer gegenwärtigen, durch unsere heutigen Verstehenshorizonte bestimmten Sicht an ihn richten. *Böhme* charakterisiert diese Herausforderung durch den Zeitenabstand und das Bemühen um seine Überwindung folgendermaßen: „Der Sinn der Gebilde, die verstanden werden sollen, wurde in einem anderen Horizont entworfen, als es der unsere ist. Wenn wir aber diese Gebilde verstehen wollen, so geht es im Grund nicht um Vergangenheitsrekonstruktion oder Sich-versetzen in fremde Welten, sondern um eine Aneignung der Vergangenheit.“⁷ Dass wir aber in einer durch den Zeitenabstand bewirkten Situation der Fremdheit doch die Vergangenheit anzueignen und an die Tradition Anschluss zu gewinnen vermögen, setzt auf der anderen Seite doch auch eine gewisse Vertrautheit mit dieser Tradition voraus. Dieser Anschluss ist möglich, weil er, so *Gadamer*, „durch die

⁵ H.-G. *Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1965, 251.

⁶ Ebd.

⁷ A. a. O. (Anm. 3) 269.

Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile“⁸ gewährleistet ist. So gesehen bewegt sich das hermeneutische Verstehen in einer spannungsvollen „Polarität von Vertrautheit und Fremdheit“.⁹ Dieses „Zwischen“ sei, so Gadamer, „der wahre Ort der Hermeneutik“.¹⁰

4. Horizontverschmelzung

Die hermeneutische Verständigung unterschiedlicher Verstehenshorizonte, vergangener und gegenwärtiger, wird von *Gadamer* als Vorgang der „Horizontverschmelzung“ charakterisiert. *Gadamer* charakterisiert sie folgendermaßen: „Jede Begegnung mit der Überlieferung, die mit historischem Bewußtsein vollzogen wird, erfährt an sich das Spannungsverhältnis zwischen Text und Gegenwart. Die hermeneutische Aufgabe besteht darin, diese Spannung nicht in naiver Angleichung zuzudecken, sondern bewußt zu entfalten. Aus diesem Grunde gehört notwendig zum hermeneutischen Verhalten der Entwurf eines historischen Horizontes, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet. Das historische Bewußtsein ist sich seiner eigenen Andersheit bewußt und hebt daher den Horizont der Überlieferung von dem eigenen Horizont ab. Andererseits aber ist es selbst nur [...] wie eine Überlagerung über einer fortwirkenden Tradition, und daher nimmt es das voneinander Abgehobene sogleich wieder zusammen, um in der Einheit des geschichtlichen Horizontes, den es sich so erwirbt, sich mit sich selbst zu vermitteln.“¹¹ Diese hermeneutische Horizontverschmelzung kann man, so *Jung*, „als gelingende Aktualisierung des Vergangenen bezeichnen, die sich ebenso sehr von seiner historischen Distanzierung wie von seiner vordergründigen Nutzbarmachung unterscheidet. Das vom wirkungsge- schichtlichen Bewusstsein geleitete Verstehen ist also daraufhin aus, den Sinn des Vergangenen für die Gegenwart sprechend zu machen.“¹²

Diese Form der Horizontverschmelzung geschieht auch im Rahmen der juristischen Interpretation. Wenn es gilt, im Prozess der Rechtsgewinnung und Entscheidungsfindung den Sinn eines historischen Gesetzestextes in der Absicht zu erschließen, den Zeitenabstand zwischen dem historischen Normtext und seinem aktuellen Verständnis zu überwinden, so manifestiert

sich auch bei diesem methodischen Schritt die Spannung von Fremdheit und Vertrautheit. Denn um Zugang zum historischen Normtext gewinnen zu können ist es nötig, über das juristische Vorverständnis vermittelt den Sachgehalt des Textes in wenn auch vorläufiger Form zu erschließen.

Das juristische Vorverständnis kann Verschiedenes beinhalten. Es reicht von allgemeinen Sinn- oder grundlegenden Richtigkeitserwartungen über Vorwissen um die rechtsdogmatische Tradition bis hin zu rechtsethischen Gesichtspunkten gerechter Falllösung. Dieser Zugang geschieht aber nicht in der Zielsetzung, eine gegenwartsneutrale historische Rekonstruktion des Gesetzessinnes vorzunehmen, sondern um Antworten auf Fragen der Gegenwart zu gewinnen. Diese Antworten bestehen freilich keineswegs in der planen Wiederholung der Tradition und ihrer normativen Lösungen. Denn der aktuelle Verstehenshorizont des Interpreten ist ja unausschaltbarer Bestandteil der hermeneutischen Situation. Es bedarf somit einer Transformation des historischen Sinnanspruchs auf Anforderungen der Gegenwart, die sich unter veränderten Bedingungen und damit auch veränderten Verstehenshorizonten darstellen. Die Substanz des historischen Sinnes wird dann gerade dadurch gewahrt, dass ein normativer Wandel interpretativ mit vollzogen wird. Darin besteht die hermeneutische Horizontverschmelzung in juristischer Perspektive.

Bei diesem Vermittlungsprozess von Vergangenheit und Gegenwart spielt die Tatsache eine besondere Rolle, dass er im Rahmen eines Vorgangs der Applikation der Norm auf juristisch relevante Sachverhalte erfolgt. Denn die juristische Entscheidung ist ja kein bloß deduktiver Vorgang, in dem im Sinne eines Automatismus der Subsumtion eine vorgegebene Norm auf einen vorweg präzise umschriebenen Sachverhalt angewendet wird. Sie ist vielmehr die Konsequenz eines Prozesses der Normfindung, in dem das Normprogramm in differenzierender Auseinandersetzung mit dem gegenständlichen Fall erst entwickelt wird. *Engisch* hat diese Normfindung als dialektisches Geschehen mit dem berühmt gewordenen Diktum vom „Hin- und Herwandern des Blicks“ zwischen Normhypothese und Sachverhalt zu charakterisieren versucht. Dieser Vorgang ist schöpferisch, weil es dabei zu einer Konkretisierung des juristischen Sinnverstehens und zu einer Erweiterung des normativen Sinns um zusätzliche, durch aktuelle Herausforderungen induzierte Fallvarianten kommt. Wie schon einleitend angemerkt wurde, nimmt *Gadamer* die juristische Applikation zum Beispiel, um ganz generell den applikativen Faktor hermeneutischen Sinnverstehens, den Zusammenhang von Verstehen und Anwenden hervorzuheben.

⁸ A. a. O. (Anm. 5) 279.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A. a. O. (Anm. 5) 290.

¹² *M. Jung*, Hermeneutik zur Einführung, Hamburg 2002, 127.

5. Zur paradigmatischen Bedeutung der juristischen Applikation

Gadamer behandelt diesen Zusammenhang von Verstehen und Anwenden im Rahmen einer Gegenüberstellung von historischem und dogmatischem Verstehen, also auch zwischen rechtshistorischem und rechtsdogmatischem Verstehen. Hat, so stellt sich die Frage, „die juristische Hermeneutik [...] eine dogmatische Sonderaufgabe, die dem Zusammenhang der historischen Hermeneutik ganz fremd ist“?¹³ *Gadamer* verneint diese Frage und stellt dem die These gegenüber, die juristische Hermeneutik vermöge es ganz im Gegenteil, „das wirkliche Verfahren der Geisteswissenschaften an sich selbst zu erinnern.“¹⁴ Um diese These zu erhärten, nimmt *Gadamer* eingehend Gegenüberstellungen zwischen historischen und dogmatischen Zugängen vor. Bei aller Anerkennung bestehender Unterschiede im Einzelnen kommt er doch zu dem Ergebnis, der Fall der juristischen Dogmatik sei „in Wahrheit kein Sonderfall, sondern [...] geeignet, der historischen Hermeneutik ihre volle Problemweite wiederzugeben und damit die alte Einheit des hermeneutischen Problems wiederherzustellen, in der sich der Jurist und der Theologe mit dem Philologen begegnet.“¹⁵

Eine gewisse Diskrepanz zwischen der theologischen und der juristischen Hermeneutik scheint sich in Folgendem zu ergeben: Es gehört zur Aufgabe einer richterlichen Rechtsfortbildung, das überkommene Recht nicht nur zu bestätigen, sondern es im Falle neuer normativer Herausforderungen auch zu ergänzen. Eine solche Rechtsergänzung durch den Richterspruch scheint in Widerspruch zu stehen mit jener Bindung, die für den Interpreten gegenüber dem zu interpretierenden religiösen Text charakteristisch ist. Der Interpret der religiösen Botschaft scheint in seinen interpretativen Zielsetzungen mit engeren Grenzen konfrontiert zu sein als der rechtsanwendende Jurist. Denn er darf die Grundlagen der religiösen Offenbarung weder ergänzen noch erweitern. Tut er dies, so setzt er sich unzulässig über religiöse Grenzen hinweg.

Dieser Unterschied in der Intensität der Bindung an den autoritativen Text mag vordergründig bedeutsam erscheinen. Bei genauerem Hinsehen ist er es aber nicht. Denn auch der Richter, auch der des anglo-amerikanischen Rechtskreises, ist nicht Herr des Gesetzes, sondern an das Recht gebunden. Er ist kein Ersatzgesetzgeber, dem es erlaubt wäre, sich über das bestehende

¹³ A. a. O. (Anm. 5) 310.

¹⁴ A. a. O. (Anm. 5) 311.

¹⁵ Ebd.

Recht hinwegzusetzen, sondern bleibt diesem verpflichtet. Ergänzende Rechtskonkretisierung dient dem Ziel, den Sinn des Gesetzes unter sich wandelnden Bedingungen zu bewahren. Dies verlangt, den Wandel der normativen Bedingungen durch den Wandel der Interpretationen zu begleiten und damit die Substanz des normativen Anspruchs wach zu halten.

Unter diesem Gesichtspunkt bestehen zwischen der juristischen Interpretation und der theologischen Homiletik doch mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede. Es ist, so *Gadamer*, das Gemeinsame aller Formen der Hermeneutik, „daß sich in der Auslegung der zu verstehende Sinn erst konkretisiert und vollendet, daß aber gleichwohl dieses auslegende Tun sich vollständig an den Sinn des Textes gebunden hält. Weder der Jurist noch der Theologe sieht in der Aufgabe der Applikation eine Freiheit gegenüber dem Text.“¹⁶ Daraus wird ganz allgemein zum schöpferischen Stellenwert der Applikation im hermeneutischen Kontext gefolgert: „Applikation ist keine nachträgliche Anwendung von etwas gegebenem Allgemeinen, das zunächst in sich verstanden würde, auf einen konkreten Fall, sondern ist erst das wirkliche Verständnis des Allgemeinen selbst, das der gegebene Text für uns ist.“¹⁷

6. Aspekte einer kritischen Hermeneutik

In den Diskussionen über *Gadamers* Philosophie der Hermeneutik ist an dieser kritisiert worden, sie sei zu harmonisierend angelegt. Speziell in dem Konzept der Horizontverschmelzung werde eine allzu bruchlose Kontinuität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von Tradition und Wirkungsgeschichte suggeriert. Das Verhältnis zur Tradition sei tendenziell einseitig affirmativ und traditionalistisch. Es leiste damit, so *Habermas*, einer „Identifizierung von Verständnis und Einverständnis [...] Vorschub“.¹⁸

Es ist hier nicht der Ort, diese Kritik im Hinblick auf ihre Triftigkeit zu beurteilen. Dazu bedürfte es eingehender Untersuchungen, die den gegebenen Rahmen sprengen würden. Eines lässt sich aus dieser Kritik jedenfalls folgern: Aus heutiger Sicht muss Hermeneutik als kritische Hermeneutik verstanden und angewandt werden. Die darin postulierte Haltung der Kritik gegenüber Traditionen stellt den Anspruch, gegenüber ihnen auch in Distanz zu treten, wenn man zur Auffassung kommt, dass sie ihre eigene Integrität

¹⁶ A. a. O. (Anm. 5) 315.

¹⁷ A. a. O. (Anm. 5) 323.

¹⁸ J. *Habermas*, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1981, 195.

verletzt und die Substanz ihrer Botschaft verfehlt haben. Das Überlieferte muss daher immer auch einer Revision unterzogen werden können. Dies geschieht keinesfalls aus einer Haltung der subjektiven Beliebigkeit oder einer Propagierung des Relativismus heraus, sondern vielmehr aus der Aufgabe, sich gegenüber der Substanz einer Tradition verantwortungsvoll zu verhalten und sie dann zu kritisieren, wenn man sich um die Bewahrung oder Wiederherstellung ihrer Integrität sorgt.

Dafür möge ein Beispiel aus der Rechtsprechung herangezogen werden. Im Prozess der Rechtsprechung kommt es immer wieder zur Revision der Entscheidungspraxis in grundsätzlichen Angelegenheiten und damit zur Abkehr von überkommenen Interpretationen des Rechts. Dieser Wandel hat nicht die Absicht, sich willkürlich über Traditionen hinwegzusetzen, sondern nimmt sie im Gegenteil durchaus ernst. Denn sein Grundanliegen ist es, unter sich wandelnden lebensweltlichen und gesellschaftlichen Bedingungen Recht so zu konkretisieren, dass es den normativen Leitprinzipien dieser Traditionen treu zu bleiben vermag. Dazu ist es eben bisweilen nötig, als Konsequenz eines kritischen Verhältnisses zur Tradition dem Wandel der Bedingungen und normativen Anforderungen durch einen Wandel der Interpretationen zu entsprechen. In dieser Vorgangsweise manifestiert sich eine Form der Dialektik von Affirmation und Kritik. Diese Dialektik von Affirmation und Kritik durchzuhalten gehört zu den wesentlichen Aufgaben heutiger Hermeneutik.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

Aktualisierung
eines Textes und
ursprünglicher
Textbefund

VAEZI Mit meinem Dank für das Referat von Professor Luf über die Hermeneutik *Gadamer*s und deren Anwendbarkeit auf juristische Texte verbinde ich die folgenden Hinweise.

Zunächst stellt sich für mich die Frage, ob und inwieweit die Aktualisierung eines Textes im Hinblick auf seine Aussage im Kontext heutiger Problemstellungen als Bestandteil des ursprünglichen semantischen Textbefundes anzusehen ist. Ich verweise in diesem Zusammenhang beispielsweise auf die Differenzierung zwischen „meaning“ und „significance“, zwischen Bedeutung und Bedeutsamkeit, die *E. D. Hirsch* in seinen Veröffentlichungen „*The Aims of Interpretation*“ (Chicago u. a. 1976) und „*Validity in Interpretation*“ (New Haven, Conn. 1967) vornimmt. Ich meine, dass der funktionale, also auf verschiedene Situationen anwendbare Aspekt eines Textes erst dann zum Tragen kommen kann, wenn und in dem Maße das semantische Verständnis seines Wortlauts festgestellt ist. Das heißt, wir müssen zunächst die ursprüngliche Intention des Sprechers eines Wortes bzw. des Verfassers eines Textes erfassen, um in einem nächsten Schritt, auf einer anderen Ebene herauszufinden, welche Bedeutsamkeit darin für eine bestimmte (neue) Situation liegen mag. So wird es im juristischen Bereich darum gehen, sich des Inhalts eines Gesetzes im Blick auf seine in einer bestimmten Situation schriftlich niedergelegte Fassung zu vergewissern, um im Anschluss daran in der Lage zu sein, die Frage nach seiner Anwendbarkeit bzw. Aktualität unter den herrschenden (veränderten) Bedingungen zu stellen. Eine Vermengung beider Blickrichtungen – der funktionalen und der semantischen – wie sie unter Berufung auf *Gadamer* im Referat erfolgte, erscheint unzulässig. Mit anderen Worten: der funktionale Aspekt darf nicht den Prozess des Eingehens auf den semantischen Textbefund beeinflussen.

Gadamer den
Postmodernen
zuzuzählen?

Die zweite Überlegung, die ich im Anschluss an das Referat anstellen möchte, bezieht sich auf die Frage, ob man *Gadamer* zu den Postmodernen zählen soll. Wenn dies im Referat in Abrede gestellt wurde, möchte

ich zuerst mein Verständnis dieses Begriffes vorlegen, um verständlich zu machen, warum ich mich dieser Meinung nicht anschließen kann. Ich meine, dass man einen Denker als postmodern bezeichnet, der die philosophischen Prämissen der Aufklärungsepoche und der modernen Zeit nicht akzeptiert,

insofern diese davon ausgehen, dass die Wahrheit mittels der Methode erfasst werden kann. Wird die Methode jedem Wissenschaftszweig entsprechend angewandt, ist damit die Wahrheit garantiert. Wer diese in Frage stellt, gilt als Postmoderner. Weil also *Gadamer*, wie ich meine, die Wissenschaftslehre, die Auffassung der Moderne von Wahrheit, Wissenschaft und Erkenntnis nicht teilt, ist er in meinen Augen der Postmoderne zuzurechnen, was aber nicht heißen soll, dass er in dieser Hinsicht als ein Radikaler zu gelten hat, als einer der sich in keiner Weise um den Text bemüht.

Habermas und seine Kritik an Gadamer

Der dritte Punkt schließlich betrifft die Kritik des Referenten, die er an *Habermas* übt. Ich meine hingegen, dass *Habermas Gadamer* gegenüber die universale Bedeutung der Hermeneutik in Abrede stellen will.

Denn aus der Sicht *Habermas'* kann die philosophische Analyse der Hermeneutik nicht alle Wissenschaftszweige abdecken – was die Sozialwissenschaft bewegt, ist vielmehr die vom Streben nach Macht bestimmte Ideologie. Also gelte es nicht so sehr hermeneutische Prinzipien anzuwenden und sozialwissenschaftliche Theorien zu kritisieren, als vielmehr herauszufinden, welche vom Machtstreben inspirierten Ideologien hinter diesen wissenschaftlichen Theorien stehen.

Hermeneutik muss sich auch dort bewähren, wo noch keine Tradition vorhanden ist

BEHESHTI Hermeneutik zeigt nicht nur Traditionsgebundenheit, sondern kann sich auch in einem sozusagen traditionsfreien Raum bewegen, wenn es in diesem oder jenem Fall noch keine Tradition gibt. Am Beispiel der Präzedenzfälle lässt sich dieses Nichterstarren des juristischen Denkens am besten zeigen. Da gibt es (noch) kein Generelles, unter das wir einen

bestimmten Fall subsumieren können; es muss vielmehr erst ermittelt werden, es muss in einer gewissen Weise erst zustande kommen. Und hier muss sich die Hermeneutik bewähren, weil eben noch keine Tradition vorhanden ist, auf die man sich berufen könnte.

In der islamischen Rechtslehre, insbesondere in der schiitischen Tradition, wird dies als der Bereich des *ijtihād* bezeichnet, jener Rechtsentscheide also, die in Reaktion auf neu auftretende Probleme getroffen werden und durch entsprechende Interpretation der Rechtsgelehrten in den theologischen Zentren eine Art Konsens erreichen. Es handelt sich dabei um neue Fälle, die man unter alte generelle Urteile subsumieren kann, aber auch um Fälle wo überhaupt (noch) nichts Generelles dafür herangezogen werden kann.

Zeitabstand notwendig für Interpretation

Eine zweite Beobachtung bezieht sich auf die Frage des Zeitabstandes, ob und inwieweit dieser ein unentbehrliches Moment einer Interpretation ist. Reicht das Gegenwärtigsein – wie das unserer Gespräche im

Rahmen dieser Tagung – aus, um einen Horizont vertraut zu machen? Hier geht es ja nicht um die Rekonstruktion, um die Wiederaneignung der Vergangenheit, sondern um Gegenwart.

Texte von ihrem Wortlaut und ihrem Kontext her zu verstehen suchen

LUF In der Tat, will man sich einem Text annähern, muss man sich von einer bloß wörtlichen Betrachtungsweise freimachen. Gerade in der juristischen Praxis ist es oft Zeichen eines ganz unkritischen Verhältnisses zu Texten, wenn man meint, diese voraussetzungslos lesen zu können. Vielmehr gilt es, diese

über einen ersten Zugang des wortwörtlichen Lesens hinaus als Ausdruck einer Geschichte, einer dogmatischen Geschichte, einer Sprachwerdung in bestimmten Kontexten zu lesen, ihre Hintergründe und Zielsetzungen also mit in den Blick zu nehmen. Das ist auch gemeint mit dem „Hin- und Herwandern des Blicks“: dass ich mich immer wieder fragen muss, ob ich der Sache, um die es dabei geht, gerecht werde.

Erkenntnis der Absicht – Endergebnis eines Interpretationsprozesses

Eine Antwort auf die Frage nach der „Absicht des Gesetzgebers“ muss über die Interpretation eines Textes erschlossen werden, sie liegt nicht offen zutage, sondern ist in einer gewissen Weise das Endergebnis eines Interpretationsprozesses. Die Antwort auf diese Frage hat daher auch den Charakter einer Hypothese,

deren Richtigkeit immer wieder überprüft werden muss.

kann über die Methode Sinn erschlossen werden?

Die Eigenschaft eines postmodernen Zugangs zur Wirklichkeit scheint vorauszusetzen, dass die Methode nicht in der Lage ist, den Sinn zu erschließen und darzustellen, weil sie durch Macht und Ideologien (*Foucault*) immer schon verzerrt ist. Dann wäre

Gadamer, der von der sinnerschließenden Funktion der Methode ausgeht, nicht unter die Postmodernen zu zählen.

Wahrheit – Methode – Ideologien

BEHESHTI Dem möchte ich gerne zustimmen, dass *Gadamer* nicht antimethodisch eingestellt ist; er ist kein *Feyerabend*, der so etwas wie eine Anarchie in der Methode verfolgt. *Gadamer* erkennt die Methode

grundsätzlich als Weg zur Wahrheit an, jedoch nur in einem begrenzten

Sinn. Es ist seiner Meinung nach also nur ein kleiner Bereich der Wahrheit, der über die Methode erschlossen werden kann.

LUF Das Verdienst von *Habermas* liegt darin, den Blick dafür geschärft zu haben, dass man sich in kritische Distanz zu den Traditionen begeben muss, weil hinter vielen Traditionen Ideologien und Machtfaktoren stark geworden sind, so dass man auch diese Faktoren auf dem Weg zur Erkenntnis der Wahrheit beachten muss, die hinter dem Rücken, sozusagen, wirken.

der Präzedenzfall, oder: das Ausarbeiten der Differenz

Das Stichwort des Präzedenzfalles hat in diesem Zusammenhang etwas Wichtiges zur Sprache gebracht. Sind doch darin beide Aspekte vereint – in der Frage, ob die Fälle gleich sind oder nicht doch verschieden. Die Frage ist sozusagen der dynamische

Faktor, denn im Endergebnis wird die Antwort darauf sein: ja, sie sind gleich, aber in diesem Fall ist die Lösung von früher nicht mehr praktikabel; bei genauerem Hinsehen sind die beiden Fälle doch verschieden, und im Ausarbeiten der Differenz geschieht kritisches Neues.

Ähnlichkeit zum Analogieschluss, dem *iğtihād*

Ähnlich wie beim Analogieschluss, dem *iğtihād* in der islamischen Rechtswissenschaft: da geht es auch zunächst um die Richtigkeitsvermutung hinsichtlich der Tradition; habe ich aber Differenzen zu setzen, sind

sie zu begründen. Die Bindung an die Substanz besteht dann gerade in dem Begründungszwang – in der Notwendigkeit also zu begründen, warum ich hier, um eine bestimmte Substanz zu wahren, modifizieren muss.

Zeitabstand kann wichtige Funktionen haben

Schließlich zur Frage des Zeitabstandes. Ist sie unentbehrlich oder nicht? Ich verweise zum Beispiel auf das Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch in Österreich aus dem Jahr 1811, mit dem heutige Fragen zu beant-

worten sind – bei all den Veränderungen seither etwa im Bereich von Verkehr, Technik und Medien aber auch hinsichtlich bestimmter ethischer Vorstellungen. Hier müssten aufgrund des Zeitabstandes notwendigerweise Brücken geschlagen werden. Aber auch umgekehrt ist die Frage des Zeitabstandes auf Zukunft hin offen zu halten, wenn jemand bei der Formulierung eines Sachverhaltes heute nur einen bestimmten Problemkontext sieht, und neu auftretende Faktoren, die man aber trotzdem mit dem vorgegebenen Normenmaterial lösen muss, diese Kluft wieder aufbrechen lassen.

Fremdheit und Vertrautheit lassen sich nicht einseitig festlegen auf Geschichte und Gegenwart. In einem bestimmten Fall kann mir gerade der Blick in die Geschichte eine gegenwärtige Fremdheit erschließen. Geschichte

kann auch eine kritische Funktion haben, insofern sie etwas, was vielleicht durch Gewohnheit selbstverständlich schien, wieder in Frage stellt und so den Weg für eine entsprechende Lösung frei macht.

Bedeutung einer interkulturellen Hermeneutik

SALMEN Die zuletzt angesprochene Problematik von Vertrautheit und Fremdheit sollte nicht nur mit dem Problem des zeitlichen Abstandes in Verbindung gebracht werden. Gegenwartigkeit hat auch räumliche

Bedeutung – bis hin zur Erfahrung der Fremdheit in uns selber. In jedem Falle dürfen wir Hermeneutik nicht nur auf unsere Tradition anwenden, sondern sollten auch die Fremdheit der unterschiedlichen Kulturen beachten. Hier ist eine interkulturelle Hermeneutik gefragt, die einen fremden Text nicht einfach dem eigenen Verständnis in der eigenen Kultur verfügbar macht. Dem Verstehen muss vielmehr auch das Verstandenwerden des Partners entsprechen. Beiderseitiges Verstehen und Verstandenwerden im je eigenen Verstehenshorizont beider Partner ist anzustreben. Das Ziel des Gesprächs wäre erreicht, wenn beide Partner verstanden haben und sich verstanden wissen. Dann erst ist auch die Frage möglicher Zustimmung oder Ablehnung sinnvoll.

das schöpferische Element in der Fortschreibung des Rechts

KARRER Das schöpferische Element in der Fortschreibung des Rechts im Westen ist mir vertraut. Es war aber im Vorangegangenen die Rede davon, dass es auch in der Hermeneutik des islamischen Rechts ein schöpferisches Element gibt. Wie groß ist diese schöpferische Kraft, wie sehr können Normen geändert werden? Darüber würde ich gerne Näheres erfahren.

ein Schwerpunkt der schiitischen Rechtslehre

BEHESHTI Meiner Meinung nach liegt der Schwerpunkt der schiitischen Rechtslehre eben auf diesem Thema. Gerade in den letzten Jahrzehnten kann man enorme Anstrengungen beobachten Probleme zu be-

wältigen, die vorher nicht in den Blick der Rechtslehre geraten waren. In diesem Zusammenhang kommt eben das Prinzip des *iğtihād* zum Tragen als eine Triebfeder in einem stetig voranschreitenden Prozess der Hermeneutik. Was da geschehen ist, hat riesige Ausmaße. Manches, was mehrere Jahrhunderte überhaupt nicht beachtet worden ist, hat die Juristen nicht zuletzt im Bereich der gesellschaftlichen Verhältnisse in zwei oder drei Jahrzehnten zu enormen Schritten veranlasst. Dafür gibt es zahlreiche Beispiele, auf die man vielleicht in dieser Tagung noch einmal Gelegenheit haben wird, zurückzukommen.

LUF Besteht in diesen Fragen nicht ein großer Unterschied zwischen der schiitischen und sunnitischen Tradition?

maßgebliche
Funktion der
Vernunft

BEHESHTI Unter den Prinzipien der schiitischen Rechtslehre kommt dem Prinzip der inneren Vernunft, *‘aql*, neben jenem des Buches, *kitāb*, der Überlieferung, *sunna*, und des Konsenses, *iǧmā‘*, in der Tat eine wichtige Bedeutung zu. Die Funktion der Vernunft beschränkt sich dabei nicht nur auf den Bereich der Anwendung des Rechts, sondern in manchen Fällen, wo vielleicht das Buch und die Tradition keine Auskunft geben, kann der Vernunft eine selbstständige Bedeutung zukommen.

innere Einstellung
zum Text wichtig
für dessen
Verständnis

KHOURY Ob der Leser den Inhalt eines Textes bejaht oder ablehnt, spielt ohne Zweifel eine Rolle beim Verstehen des Textes. Wieweit wird diesem Umstand im System der Hermeneutik ein entsprechender Platz eingeräumt?

LUF Ich habe mich mit dem Thema der Hermeneutik aus juristischer Perspektive befasst. Die zuletzt formulierte Frage stellt ein schwieriges Thema zur Diskussion. Sie geht davon aus, dass jemand über ein bestimmtes Normenmaterial verfügt, das an diese Person mit dem Anspruch der Verbindlichkeit herantritt. Kann man sich nun einerseits nicht darüber hinwegsetzen, besteht andererseits die Gefahr, dass man sich in seinen eigenen Wertvorstellungen darin nicht wiederfindet. Wie kann man diesem Problem begegnen?

gemeinsame
Anerkennung
von Rechtsnormen
möglich
bei bleibender
Differenz

Natürlich kann man sagen: als Jurist denke ich so, als Mensch denke ich anders. Diese Antwort kann sicher nicht befriedigen. Was man hingegen versuchen kann, ist, sich soweit möglich mit seiner Sicht der Dinge einzubringen und hoffen, dass die Argumente, die man dafür ins Feld führen kann, verstanden und vielleicht auch von Anderen angenommen werden. Auf

diesem Wege könnte es auch zu einer über die Kritik vermittelten gemeinsamen Anerkennung kommen, die aber nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass man mit einer bleibenden Differenz rechnen muss. Doch dürfte man nicht aus Gründen der Differenz den Verbindlichkeitsanspruch des Rechts in Frage stellen, es sei denn, man begibt sich auf den Boden des Widerstandsrechts. In jedem Falle sollten immer wieder die Möglichkeiten, die einem diskursiv und argumentativ gegeben sind, genützt und ausgereizt werden.

inmitten aller
Weiterentwick-
lungen ursprüng-
lichen Grund-
sätzen treu zu
bleiben?

damit gemeint? Natürlich ist die jüdische Tradition Teil der christlichen Tradition, und wenn der Koran auf einen Sektor des islamischen Strafrechts (*ḥudūd*) und der damit in Zusammenhang stehenden Wiedervergeltung, *qiṣās*, zu sprechen kommt (vgl. u. a. Sure 2,178), verweist er dabei auch auf die Thora. Dies ist besonders bei den Geboten der *ṣarī‘a* zu beachten.

Christentum und
jüdisches Gesetz

Sogar in den Fällen, da im Rahmen des *iǧtihād* eine Rechtsfrage unter Berufung auf eine bestimmte Quelle neu entschieden wird, kann dies nicht nach Belieben erfolgen, sondern muss mit jenen ursprünglichen Prinzipien konform gehen. Auf der anderen Seite kann man beobachten, dass das Christentum sich in vielen rechtlichen Belangen vom Judentum gelöst hat. Wie dies zum Teil beim *Apostel Paulus* deutlich wird, sind viele Gesetze und Gebote der jüdischen Religion im Christentum außer Kraft gesetzt. Diese Veränderung in der Sicht der religiösen Rechte, bedeutet sie eine Änderung in der hermeneutischen Sichtweise, oder haben die christlichen und jüdischen Traditionen hinsichtlich der heute im Westen geltenden Gesetze überhaupt keine Gültigkeit mehr?

tragende Gründe,
die zu bestimmten
Gesetzen geführt
haben, sollen in
Evidenz bleiben

LUF Habe ich von Ursprüngen gesprochen, meinte ich im juristischen Kontext die Regelungsvorstellungen, die ein historisches Gesetz hinter sich hat, und die Gerechtigkeitsvorstellungen, die es getragen haben. Es ging mir also nicht um irgendwelche Ursprünge, die vielleicht über Jahrtausende zurückliegen, sondern um die Frage, was in einer bestimmten geschichtlichen Situation zu einem Denkprodukt geführt hat, in welchen Traditionen es steht und inwiefern diese Traditionen dabei bewahrt oder verändert wurden. Man möchte also in diesem Zusammenhang die tragenden Gründe, die zu einem bestimmten Gesetz geführt haben, in Evidenz halten. Und man wird sich dann kritisch verhalten, wenn das nicht mehr gelingt.

Die Frage ob und in welchem Maße das Christentum unsere heutige Rechtsordnung beeinflusst hat, ist bekanntlich nicht einfach zu beantworten. Ich

meine, es geschah in einem weit größeren Ausmaß als man dies heute im Allgemeinen in der Lage ist, abzuschätzen. Doch wäre dies eine eigene Frage.

Hinsichtlich des *šarī'a*-Rechts würde mich im Zusammenhang mit den zuletzt zur Sprache gebrachten offenen Fragen

Fragen interessieren, wie man heute beispielsweise mit dem Aspekt umgeht, der historisch durchaus nachvollziehbar ist, dass die Frau nur die Hälfte des Anteils des Mannes erbt. Was bedeutete diese Norm damals, was bedeutet sie heute? Und inwiefern müsste man heute die Norm korrigieren, um den ursprünglichen Sinn wieder zu erschließen?

Hermeneutik und religiöse Kunst

Seyed Mohammad Reza Beheshti

Religion und Kunst stehen seit jeher in der vielgestaltigen Entwicklung, die sie im menschlichen Leben durchlaufen, bisweilen eng miteinander in Verbindung bis zur Verschmelzung (religiöse bzw. sakrale Kunst), bisweilen ist ihr Verhältnis antagonistisch gespannt bis zur Konfrontation (Bilderverbot in den abrahamitischen Religionen, religiöse Zensur). Eine Vielzahl von Wissenschaften, wie Theologie, Ästhetik, Kunstwissenschaften, Kunstphilosophie, Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Ethnologie, Religionspsychologie, Kunstpsychologie, Religionssoziologie, Kunst- und Religionsgeschichte, Kulturgeschichte, Symbolforschung etc., haben sich mit diesem Phänomen aus unterschiedlichen Gesichtspunkten auseinander gesetzt.

Es gilt aufzuweisen, dass die Frage nach der Hermeneutik religiöser Kunst nicht auf der gleichen Ebene mit diesen verschiedenen Disziplinen steht. Die Frage wird hier unter bestimmten *privativen* und *affirmativen* Rahmenbedingungen erörtert:

1. Im Sinne der wichtigen Unterscheidung *Kants* zwischen einer *zweckgebundenen* Zweckmäßigkeit, wie wir sie in Erklärungen von Gegenständen vorfinden, die von Menschen produziert werden, oder bei Handlungen antreffen, die von Menschen mit bestimmten Absichten ausgeführt werden, und einer *zweckfreien* Zweckmäßigkeit, mit der wir der Wirklichkeit jenseits von zweckintendiertem Handeln und planmäßig entwickelter Konstruktion begegnen, verstehen wir hier unter religiöser Kunst eine Kunst, die nicht *im Dienste* religiöser Intentionen bzw. Institutionen steht und nicht von vornherein als Mittel *instrumentalisiert* worden ist, um bestimmte Gedanken und Gefühle, Ermahnungen, Bekehrung, Erbauung, Belehrung, Unterweisung etc. hervorzurufen.

2. Unter religiöser Kunst verstehen wir hier nicht eine Kunst, welche sich die Aufheiterung des menschlichen Lebens und seine Befreiung von der drückenden Last der Anforderungen, die die moderne Welt an den Menschen heranträgt, oder gar das Auffüllen der Freizeit, d. h. arbeitsbedingter Pausen mit religiösem Inhalt oder die Herstellung eines spirituellen Ausgleichs in einer säkularen Welt zur Aufgabe macht.

3. Die religiöse Kunst soll hier nicht als bloßer *Ausdruck subjektiver Disposition religiöser Gemüter* zur Geltung kommen, die ihre Kreativität in der Gestaltung oder Darstellung eines Werkes zur Schau stellen.

4. Sie soll nicht als *Spiegelung psychisch-, sozial-, politisch-, bzw. wirtschaftlich-religiöser Zustände* von Individuen, Gemeinden oder Völkern auf ihre jeweiligen Hintergründe hin erörtert werden.

5. Sie soll nicht *phänomenologisch* als Manifestation eines zu sich selbst kommenden absoluten Geistes, der sich in ihr äußert, unter einem *geistesgeschichtlichen* Gesichtspunkt in den Blick kommen.

6. Sie soll nicht *kulturgeschichtlich* auf ihre spezifischen kulturellen, transkulturellen oder interkulturellen Eigenschaften hin befragt werden.

7. Sie soll nicht in einer *l'art pour l'art* Manier, jeglichen Bezugs entzogen, kunstimmanent einer Analyse unterzogen werden.

8. Sie soll hier nicht kunsthistorisch, bzw. systematisch behandelt werden als Fachgebiet einer *histoire de l'art*, die die Probleme der Kunst oder der Künste in ihrer geschichtlichen Entwicklung verfolgt.

9. Sie soll nicht als *subjektive Erkenntnisleistung* zur ästhetischen Erschließung des Unendlichen, Unfassbaren und somit gedanklich Unbegreifbaren gedeutet werden, die das Defizit des Verstandes und der Vernunft in diesem Bereich kompensiert.

10. Sie soll schließlich auch nicht *pädagogisch kathartisch* als Mittel zu einer seelischen Reinigung oder moralischen Förderung in Betracht gezogen werden.

Worum geht es nun positiv in der *Hermeneutik der religiösen Kunst*?

Es ist die Frage nach dem Sinn bzw. dem Wesen einer religiösen Kunst, in der sich eine göttliche Wahrheit in ihrer Schönheit oder Erhabenheit bekundet oder vermittelt. Jede Art einer Erforschung von „religiöser Kunst“, die sich dieser Betrachtungsweise verschließt, tritt damit aus dem Gesichtskreis unserer Erörterung.

Andererseits müssen wir uns hüten, diese Hermeneutik als eine Art methodische Auslegungslehre zu begreifen, die uns vor Unverständnis oder Missverständnis bewahrt und objektive bzw. intersubjektive Kriterien für eine „richtige“ Deutung religiöser Kunstwerke an die Hand geben will – eine Hermeneutik, die kritisch kongeniale oder dogmatische Interpretationen auf ihre Begriffe und Beweisgründe hin überprüft und religiösen Kunstwerken die Gefahr von Sinnverlust oder Sinnverzerrung vom Leibe hält, oder gar

summarisch oder vereinheitlichend die Totalität des Werksinns, die anhand von Teilerkenntnissen einzelner Disziplinen ermittelt worden sind, in einem Sinnganzen darstellt.

Jede Art von Hermeneutik, die sich derartige Funktionen zuschreibt, stellt sich stillschweigend unter Kategorien der subjektiven Ästhetik des 19. Jahrhunderts, die sich von jedem Realitätsbezug gelöst, in ein angeblich autonomes Reich des schönen Scheins verflüchtigt. Zur Diskussion steht vielmehr eine Kunst, die einen Wahrheitsanspruch erhebt und, sich vom Ästhetizismus befreiend, eine andere Weise der göttlichen Wahrheitserfahrung ermöglicht.

Diese Erfahrung ist nicht von vornherein intendiert. Sie bleibt ein Geschehen, ein Ereignis, ein Erlebnis, das sich vollzieht und, im Gegensatz zum Abstand bewahrenden Erkennen und Begreifen, sich dem vom Kunstwerk ausgehenden Anspruch öffnet, ja ihn sich aneignet. Ihre Geltung beruht weder auf einer Objektivität, wie sie der Wissenschaft eignet, noch auf einer subjektiven Allgemeinheit oder einer intersubjektiven Übereinstimmung im Sinne einer *common sense*-Theorie. Sie ist nicht eine Sache des Geschmacks, nicht eine Leistung des produktiven Genies, auch nicht ein Nacherleben des schöpferischen Erlebnisses. Hermeneutik der religiösen Kunst bedeutet somit, sich in den Sog eines Geschehens hineinziehen lassen, in dem sich die göttliche Wahrheit zum Ausdruck bringt. Diese Wahrheit vollzieht und entzieht sich zugleich im Schein der Erscheinung. In dieser Kunst wird eine selbstständige, uns überragende Wirklichkeit erfahren, die sich nicht im Netz unseres Erkenntnisvermögens einfangen lässt, sich nicht dem Rahmen unserer Begrifflichkeit fügt, aber uns immer impliziert.

Welche Eigenschaften hat nun die religiöse Kunst? Zunächst, wie jede andere Art von Kunst, ist sie ästhetisch, d. h. sie steht im Zeichen der *aisthesis* oder Sinnlichkeit, die ihr als wesentliches Moment innewohnt. Sie übersteigt jedoch die Sinnlichkeit und will verstanden werden. Das explizite Verstehen eines Kunstwerks durch den Verstand nennen wir seine Auslegung, Interpretation. Beim Versuch der Auslegung der göttlichen Wahrheit, die sich in einem Kunstwerk bekundet, muss die Auslegung gemäß dem Wesen des Verstandes im Gebrauch seiner verwendeten Begriffe präzise und gewissenhaft verfahren. Wenn nun die Auslegung so verfährt, dann erfährt sie, dass das Werk alle Auslegung an Auslegbarkeit wesentlich übertrifft. Sie bringt das ganze intellektuelle Vermögen des Menschen in eine die beschränkten Begriffe überholende Bewegung und nimmt in dieser Bewegung alle seine Wesenskräfte (seine Sinnlichkeit, seine Einbildungskraft, seinen Verstand

und seine Vernunft) in höchster Weise in Anspruch. So ist es zu verstehen, was uns bei der Kunst im Allgemeinen und in der religiösen Kunst im Besonderen immer wieder in Erstaunen versetzt: einerseits die spielerisch bewegte und lebendige Freiheit, die sie uns gewährt, und andererseits die fortwährende Anregung, die sie unserem Denken gibt. Diese Kunst vermag, obwohl in einer bestimmten Zeit entstanden, über diese ihre Zeit hinauszugehen, alle herrschenden Verhältnisse ihrer Zeit, ihrer Denkweisen, ihrer gesellschaftlichen Zustände usw. zu übersteigen, uns zu erreichen und wesentlich zu treffen.

Aber auch hier gibt es verschiedene Fragen, die m. E. noch immer offen stehen:

Was kann als spezifisch religiöse Kunst bezeichnet und als solche ausgelegt werden?

Wann können wir behaupten, dass ein Kunstwerk nicht mehr als religiös, d. h. eine göttliche Wahrheit bekundend gilt?

Welche Formen der Kunst sind dem religiösen Gehalt angemessen, welche aber nicht mehr als diesem Gehalt entsprechend anzusehen? (An dieser wichtigen Frage entzündete sich ja bekanntlich der Streit um das Bilderverbot und den Ikonoklasmus.)

Welche Auslegungsweisen religiöser Kunst können wir als zulässig betrachten, welche aber nicht mehr für zulässig halten?

Woher sollen wir die Kriterien für eine begründetermaßen zulässige religiöse Kunst nehmen und für Auslegungen, die ihr entsprechen?

Können wir andererseits bestimmte Arten von Kunst oder bestimmte Kunstwerke verwerfen, die sich willkürlich gesetzten oder gefühlsmäßig widersprüchlichen, anstößig empfundenen Gefühlen religiöser Gemüter verdanken?

Müssen wir alles, was aus einem religiösen Empfinden des herstellenden Künstlers oder Auslegers hervorgeht oder hervorzugehen scheint als religiöse Kunst akzeptieren?

Ich stelle diese Fragen als ernstzunehmende Themen hier offen zur Debatte.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

Kalligraphie –
Mystik – und
die ästhetische
Perspektive

BSTEH Im Anschluss an das dankenswerte und anregende Referat von Dr. Beheshti zwei Fragen und ein Hinweis:

Wie verbindet die Kalligraphie Text und künstlerische Darstellung miteinander?

Wo ist der Ort der islamischen Mystik in der islamischen Tradition bzw. in der Religion überhaupt? Ist nicht eine Religion, die keine Mystik kennt, etwas was uns erschrecken macht, weil man dann fragen muss, wo ist die Seele dieser Religion?

Hans Urs von Balthasar hat eine theologische Ästhetik geschrieben¹, da er mit Recht davon ausging, dass es nicht ohne großen Schaden für den Glauben bleiben kann, wenn dieser nur unter einem logischen und ethischen Gesichtspunkt betrachtet wird und die ästhetische Perspektive in Vergessenheit gerät; wenn man sich dabei nur auf das, was wahr und gut ist, konzentriert und an dem Schönen, das die Glaubenswirklichkeit durchleuchtet, achtlos vorbeigeht.

in der Kalligraphie
manifestiert sich
der schaffende
Künstler

BEHESHTI Ohne selbst ein Spezialist für die hier angesprochenen Fragen zu sein, will ich bei der Kalligraphie ansetzen. Zunächst darf man festhalten, dass es zu diesem Thema gute Arbeiten gibt, die auf die mystischen Auffassungen von der Welt und von der

Beziehung des Menschen zu Gott, wie sie in den Texten ihren Niederschlag finden, eingehen und sich auch mit großer Sensibilität mit den Ausdrucksformen befassen, die sie in der kunstvollen Schreibweise, in der Kalligraphie eben, finden. Neben einschlägigen Arbeiten europäischer Gelehrter² gibt es mittlerweile auch beachtenswerte Publikationen sachkundiger Autoren in den islamischen Ländern, und insbesondere auch in Iran. Jede Stufe auf dem Weg, der zur Herstellung eines kalligraphischen Werkes führt, hat ihre Bedeutung als Manifestation des Menschen, der das, was sich ihm da an Inhalten erschlossen hat, nun versucht, in seinem Kunstwerk wiederzugeben.

¹ H. U. v. Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. 1–3/2, Einsiedeln 1961–1969.

² Vgl. E. Kühnel, Islamische Schreibkunst, Graz 1972; A. Schimmel, Calligraphy and Islamic Culture, New York u. a. 1984.

ähnliche
Entwicklung der
islamischen Mystik
– doch ohne eine
'Kirche'

Die verschiedenen Bereiche der islamischen Kultur hatten im Lauf der Geschichte ihre je eigene Entwicklung, so auch die Mystik. Sie sind immer wieder in vielschichtige Beziehungen zueinander getreten, manchmal in harmonischer Weise, dann und wann kam es aber auch zu Konflikten, wie dies in ähnlicher

Weise in anderen Religionen der Fall war. Bei meinem intensiven Studium des europäischen Mittelalters war es für mich interessant zu sehen, wie sich unterschiedliche Strömungen nebeneinander entwickelt haben, wie sie sich zeitweise überschneiden, dann wieder auseinander traten, wie sie sich gegenseitig beeinflussten – positiv oder auch indem sie Abstand voneinander nahmen. In all dem ähneln sich alle drei abrahamitischen Religionen. Ohne in der Lage zu sein, die Kabbala, die besondere Geheimlehre des Judentums, in diesen Vergleich gleichermaßen einzubeziehen, bleibt bei aller Ähnlichkeit der Entwicklungen in der christlichen und islamischen Mystik ein maßgeblicher Unterschied, der durch die Rolle der Kirche als führende und manchmal auch entscheidende Instanz im Christentum bedingt ist. Das Fehlen einer vergleichbaren Organisation im islamischen Bereich, hat sich dort nicht nur auf die Entwicklung der Philosophie, sondern auch auf die der Mystik in einer Weise – positiv aber auch negativ – ausgewirkt, die man nicht unterschätzen darf.

Religion ohne
Mystik wie ein
Leib ohne Seele

Ob man von Religion sprechen kann, wenn es in ihr keine Mystik gibt? Ich glaube auch, dass die Mystik den Geist einer Religion in einer Weise verkörpert, die ihr – ohne damit die Bedeutung der anderen Bereiche, wie Rechtslehre, Theologie usw. unterschätzen zu wollen – eine einzigartige Stellung einräumt. Ohne sie wäre die Religion in der Tat wie ein Leib ohne Seele. Wiederum gilt dies meines Erachtens in besonderer Weise für die schiitische Tradition.

Hermeneutik
religiöser Kunst vor
einer schwierigen
Aufgabe

Schließlich ganz allgemein zur Frage nach der Weise, wie sich die göttliche Wahrheit in der Kunst zeigt: Ein bezeichnendes Licht wirft darauf die Geschichte der Ikonographie bzw. die des Ikonoklasmus. In meiner

Befassung mit diesem Thema ging es mir im Besonderen auch um die Schwierigkeiten, die mit der Hermeneutik der religiösen Kunst verbunden sind. Gilt es doch, alle Dimensionen und Facetten des religiösen Phänomens einzubeziehen, wenn es darum geht, das Problem des Sich-Zeigens der göttlichen Wahrheit in der Kunst zu thematisieren,

ohne sich dabei in ein allgemeines kultur- oder religionsgeschichtliches Fahrwasser zu begeben.

zum Wesen
religiöser Kunst

VAEZI Mit meinem Dank für das Referat von Dr. Beheshti möchte ich einen Hinweis auf meine eigene Auffassung von Kunst verbinden. Kunst ist ihrem

Wesen nach innere Erfahrung, die einen bleibenden Ausdruck sucht und diesen Anderen vermitteln will. Solange sie nur innere Erfahrung ist, das heißt auf den Bereich der inneren Wahrnehmung und des Gefühls beschränkt bleibt, kann sie noch nicht als Kunst im eigentlichen Sinn bezeichnet werden – das wird sie erst, wenn die ihr innewohnende Erfahrung die Bühne der Erscheinung und der Mitteilung an Andere betritt. Da nimmt sie Gestalt an.

Funktionen der
Kunst müssen ihr
nicht fremd sein

Nun haben Sie im ersten Teil Ihres Referates auf eine Reihe von Situationen hingewiesen, die es verbieten, unter diesen Umständen von Kunst zu sprechen: etwa wenn man Kunst einsetzte im Dienste religiöser Führung, oder als Mittel, um Erleichterung zu finden angesichts der Lasten und Beschwernisse unseres Lebens, um unsere religiösen Gefühle und Anschauungen anderen weiterzugeben, usw. Meine grundsätzliche Frage lautet nun: wenn wir Zeichen gebrauchen, sei es bildhafter, lautlicher oder schriftlicher Art, wenn wir beispielsweise an Gedichte, Romane, Musik oder Malereien denken, so ist der Gebrauch dieser Zeichen eine intentionale wie kulturelle Angelegenheit. Die Intentionen, die mit dem Kunstschaffen verbunden sind, können natürlich vielfältig sein. Sie müssen aber nicht notwendig unvereinbar mit dem Sinn von Kunst sein. So frage ich mich, warum Dr. Beheshti in diesem Zusammenhang nur die innere Erfahrung der spirituellen und göttlichen Wahrheit betont, denn die Erfahrung für sich ist noch keine Kunst. Kann man doch von Kunst erst dort reden, wo man unter Zuhilfenahme von Zeichen die innere Erfahrung zum Ausdruck bringen und mitteilen will. Im Zuge dieser Bemühungen geht es aber auch um Intentionen, von denen wir geleitet werden, die uns bei dieser Arbeit beseelen. Religiöse Kunst verstehen heißt darum nach meinem Verständnis auch die Funktionen verstehen, die damit verbunden sind, wenn man die innere Erfahrung zum Ausdruck bringen will, sie mitteilen will. Warum muss man, mit anderen Worten, diese Funktionen als außerhalb der Kunst liegend betrachten?

innere Erfahrung
schon als Kunst
anzusehen

BEHESHTI Natürlich kann man Kunst von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten, und es geschieht auch. Den Blickwinkel *meiner* Betrachtungsweise von

Kunst, die ich hier darzulegen suchte, habe ich am Beginn meiner Ausführungen klargestellt. Es ist mir um die Hermeneutik der religiösen Kunst gegangen. Dabei würde eine funktionalistische Sichtweise nicht zielführend sein, sie würde das Wesen einer solchen Hermeneutik eher verdecken als offen legen. Für mich gibt es nicht eine Erfahrung, die in den Bereich der Erkenntnis gehört und die erst in der Folge zur Kunst wird, wenn die Erkenntnis durch Symbole und Zeichen wiedergegeben wird. Ich denke, dass die innere Erfahrung des Schönen und Wahren selbst schon als Kunst angesehen werden kann und die Kunst selber hier so etwas wie eine Erkenntnis ist. Die Auffassung, dass beide Bereiche, der der Erfahrung und der ihrer Funktionalität, im Verständnis von Kunst zu trennen sind und dass wir erst da, wo beides zusammenkommt, in die Lage versetzt werden, von Kunst zu sprechen, ist in der Kunstphilosophie und Ästhetik relativ neu. Für *Descartes* gehört die Kunst nicht in das System der rationalen Erkenntnis, die er als einzig sichere Erkenntnis anerkennt. Er weiß daher nicht, wie er einmal in einem Brief an *Mersenne* schreibt, was er mit der Kunst anfangen soll. Und für *Kant* ist die Kunst etwas, was nur im Subjekt Realität ist; sie sagt nichts darüber aus, was außerhalb des ästhetisch urteilenden Subjekts als Wahrheit angesehen werden könnte. Später versuchte man, die Ästhetik wieder von dieser *Kant'schen* Ästhetik zu befreien. Die Antike, jedenfalls, kannte keine derartige Kluft; ihr war die Auffassung fremd, von Kunst erst da sprechen zu können, wo ihr die Rolle der Verkörperung eines schon Erkannten zugesprochen wird.

müsste sich die Hermeneutik nicht mit allen Arten der Kunst befassen?

KHOURY Ich habe mich auch gefragt, warum im Referat so viele Arten von Kunst eliminiert wurden. Müsste man nicht alle Arten von Kunst berücksichtigen, wenn man von einer Hermeneutik der religiösen Kunst spricht?

Und welche Rolle hat dann die Hermeneutik bei der Deutung der verschiedenen, im Referat angeführten Arten religiöser Kunst zu spielen? Ist das eine ganz andere Hermeneutik, die sich nicht auf Texte bezieht und die eine besondere Qualität hat?

Schließlich nur eine Informationsfrage: Gehört die kunstvolle Koranrezitation, der *tagwīd*, zum Gegenstand Ihrer wissenschaftlichen Bemühungen?

es sollte nur um die Wahrheitsfrage der religiösen Kunst gehen

BEHESHTI Mit der Auflistung der privativen Sätze am Anfang meines Referates wollte ich nicht sagen, dass die angeführten Bereiche nichts mit der Frage nach der religiösen Hermeneutik zu tun haben. Was ich versuchte war, den Weg zu einer Antwort auf diese

Frage freizumachen und alles davon fernzuhalten, was diesen Weg verstellen könnte: psychologische, gesellschaftliche, ökonomische und andere Aspekte. Es sollte nur um die Wahrheitsfrage der religiösen Kunst gehen, und ich gestehe gerne, dass ich keine dogmatisch festgelegten Antworten darauf weiß und dass ich hoffe, nie so dogmatisch zu werden, dass ich, anstatt die andere Seite zu fragen, nur Antworten gebe.

im Sein leuchtet die Frage nach Gott auf

Was ist das Besondere an der religiösen Wahrheit, die sich hier zeigt? Wenn wir, wie *Heidegger* und *Gadamer*, nur von Sein sprechen und davon, wie das Sein sich offenbart, und dabei sorglich das Wort ‚Gott‘

vermeiden, so mag das damit zu tun haben, dass einem im philosophischen Bereich niemand mehr zuhören will, wenn man von Gott spricht. Auf die Frage eines Freundes, der ihn fragte, ob er schon etwas von der islamischen Philosophie gehört habe, soll *Heidegger* auf ein Werk über *Suhrawardī* (gest. 1234) hingewiesen haben, das er dabei war zu lesen. Und auf die weitere Frage, inwieweit er eine Ähnlichkeit bzw. eine Differenz festgestellt habe zu seiner eigenen Philosophie, soll *Heidegger* gesagt haben: „Was ich mache, ist eine Ontologie, was dort gemacht wird, ist eine Ontotheologie.“ Und er meinte, darin eine klare Unterscheidung zu sehen – die auch ich sehe, obgleich sie mir in Manchem künstlich erscheint.

Ob es in der Akademie der Künste, in der ich arbeite, auch ein Fachgebiet gibt, das sich mit der Koranrezitation befasst? Davon ist mir nichts bekannt, doch gibt es in jedem Fall außerhalb der Akademie verschiedene Initiativen über die ich gerne weitere Erkundigungen einziehen kann.

das Schöne in den persischen Miniaturen

KARRER Islam und Christentum waren beide schon in ihren Anfängen mit dem Problem des Bilderverbotes konfrontiert. Im Christentum wurde es weitgehend durchbrochen. Einen der Höhepunkte der islamischen

Kunst bilden für mich die persischen Miniaturen. Sie stehen auch in Spannung zum Bilderverbot, doch empfinde ich, wenn ich sie betrachte, geradezu ein interesseloses Wohlgefallen. Wie ist dieses Problem zu lösen, dass hier – in Spannung zum Koran – Schönheit in exzeptioneller Weise sichtbar wird?

Spannung zwischen Kunst und Glaube an den einen Gott

BEHESHTI In der Tat, das Problem geht bis in die Anfänge des Islams, besonders auch im Iran zurück. Es findet seinen Widerhall sowohl in der islamischen Theologie wie in der Rechtslehre. Es zeigt sich in jedem Fall, nicht zuletzt in der Numismatik, dass man sehr

unterschiedlich auf dieses Problem reagiert hat. Die Geschichte der religiösen

Kunst (sie verlief keineswegs gleicher Art in den verschiedenen Künsten) und der hermeneutischen Vorgangsweise in diesem Zusammenhang ist vielleicht besonders aufschlussreich für die islamische Geschichte.

Was immer von grundlegender Bedeutung war in dieser Hinsicht, war die Gefahr der *širk*, die es zu vermeiden galt – mit anderen Worten also, nicht in Konflikt mit dem monotheistischen Glauben zu geraten. Es ist durchaus bemerkenswert, wie man dieses Problem – auch regional – unterschiedlich gelöst hat. Man denke an die Darstellung der Prophetengeschichten, etwa in Spanien oder in Iran, wenn es darum geht, die Gesichter der Propheten zu malen oder eben nicht zu malen.

zur Aufgabe der
Hermeneutik
religiöser Kunst

KHOSHROO Ist es Ziel der religiösen Kunst, die göttliche Wahrheit widerzuspiegeln, und Aufgabe der Hermeneutik, in ihr Verständnis einzuführen, stellen sich viele Fragen, wie etwa die Frage, ob es die Inten-

tion des Künstlers ist, verstanden zu werden oder ist das der Eindruck einer Person, die die religiöse Kunst betrachtet?, kann ein nichtreligiöser Mensch ein religiöses Kunstwerk schaffen? bzw. umgekehrt ein religiöser Mensch eine nichtreligiöse Wahrheit widerspiegeln?, ist das Kriterium für die richtige Betrachtung die Persönlichkeit und das Werk des Künstlers oder die Wirkung der Kunst auf den Betrachter?

BEHESHTI Es geht bei der Hermeneutik der religiösen Kunst nicht um das Erforschen der subjektiven Einstellung und der Gefühle des Künstlers, oder um die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen ein Kunstwerk entstanden ist, u.dgl.m., sondern mit *Gadamer* halte ich dafür, dass sich die Hermeneutik im Ereignis der Kunst zeigt: da, wo der Künstler eine Rolle spielt, wo aber auch die Wahrheit, die sich zeigt, ebenso eine Rolle spielt wie die Situation, in der sich hier und jetzt die Wahrheit zeigt. Es geht also nicht, wie in der Wissenschaft allgemein, allein um ein erkennendes Subjekt und um einen Gegenstand der Forschung, sondern um das Miteinander jener drei Elemente, von denen ich eben gesprochen habe: sie alle zusammen machen das aus, was wir unter Kunst und dem Ereignis der Kunst verstehen.

Die Hermeneutik schließt jedenfalls den schaffenden Künstler ein und auf der anderen Seite die Rezeption seines Kunstwerkes – beide müssen im Konzept der Wahrheitserkenntnis durch die Kunst in Betracht gezogen werden. Wir dürfen daher nicht nur den herstellenden Künstler als Akteur sehen, sondern es geht um ein Zusammenspiel zwischen der Wahrheit selbst und der Situation, in der sie sich zeigt, sowie der Person des schaffenden Künstlers. Alle zusammen spielen eine Rolle. Dies kommt auch in dem

Koranvers zum Ausdruck, wo Gott zu dem Propheten sagt: „Und nicht du hast geworfen, als du geworfen hast, sondern Gott hat geworfen.“ (Sure 8,17). Was offensichtlich auch *Rilke* in seinem Gedicht „Für Max Picard“ meint, wenn er davon spricht, dass wir sowohl Empfänger wie auch Werfende eines Balles sind, und das Ballspiel insgesamt die Kunst ausmacht („Ballspiel für Götter“).

Bemühung
um adäquate
Zugangsweisen

SCHNEIDER Die große Liste der Exklusionen im ersten Teil des Referates habe ich nicht so verstanden, dass dadurch verschiedene Klassen der Kunst ausgeschlossen werden sollten, sondern dass es dabei hauptsächlich um das Ausschalten inadäquater Zugangsweisen und Vorverständnisse

gegangen ist.

Künstler – ein
Gesandter zweiter
Ordnung?

Eine zweite Bemerkung bezieht sich auf das Verhältnis von künstlerischer und offenbarungstextlicher Wiedergabe göttlicher Wahrheit. Ist das, was der Künstler uns in der Wiedergabe seiner Erfahrung bietet, darauf

ausgerichtet, uns zur richtigen Einstellung gegenüber der offenbarungstextlichen Wahrheit zu führen? Eine Instrumentalisierung der Kunst dieser Art haben Sie abgewiesen. Aber ist die Kunst eine authentische Hilfe oder etwas anderes? Ist der Künstler als Vermittler von Wahrheit so etwas wie ein Gesandter zweiter oder dritter Klasse? Oder versucht er einfach wiederzugeben: nicht was er direkt erfahren hat an Göttlichem, sondern was er bei der Begegnung mit Aussagen vom Gesandten erster Klasse erfahren hat?

Philosophie und
religiöse Kunst

Schließlich stellt sich die Frage, wie es sich mit der Philosophie verhält. So äußert sich *Plato* hart hinsichtlich der Kunst seiner Zeit, aber wenn es Ernst wird,

dann spricht er in Bildern und Mythen. Und *Eric Voegelin* hat gemeint, dass die Philosophie der stets heikle Versuch sei, hermeneutische Erfahrungen zu umschreiben, und er hat daher versucht, die politische Ideengeschichte neu zu interpretieren analog zu *Bultmanns* existentialer Interpretation der heiligen Schriften – als Versuch einer begrifflich immer unvollständigen und fragwürdigen Umschreibung von Erfahrungen. Schließlich denke ich in diesem Zusammenhang an meinen alten Lehrer *Alois Dempf*, der sich um eine Philosophie der symbolischen Vernunft bemühte, nicht wie *Ernst Cassirer* neukanianisch, sondern realistisch: Er meinte, dass die Kunst ‚Gottes-Bilder‘ vermittelt und von ‚Gottes-Bildern‘ abhängige Menschen- und Gesellschaftsbilder; und dass sie auch Bruchstücke und Schatten vermittele – anders als die Philosophie mit ihrer Begrifflichkeit.

BEHESHTI Ich stimme dem gerne zu, dass es meine Absicht war, am Beginn meines Referates Missverständnisse auszuräumen und so den Zugang zur Wahrheit der religiösen Kunst freizulegen.

Verhältnis von Prophet und Künstler
Was das Verhältnis von Prophet und Künstler anbelangt, zwischen dem, der eine göttliche Offenbarung empfängt, und einem Menschen, dessen Wirken im Zeichen seiner schöpferischen Begabung steht – welche Ähnlichkeiten gibt es zwischen beiden, welche Unterschiede sind zu beachten? Offenbarung als Religion und Offenbarung als Schöpfung eines Ingeniums im Bereich der Kunst – wo finden wir eine Gemeinsamkeit zwischen ihnen, wo eine Grenze? Vielleicht ist in diesem Zusammenhang tatsächlich der Begriff des Authentischen hilfreich. Denn ich weiß nicht, ob sich ein Künstler je auf (göttliche) Authentizität berufen hat. Dass er sich inspiriert fühlte, das mag sein, aber dass er meinte, sein Schaffen, das, was er in seiner Kunst wiedergegeben hat, sei ‚authentisch‘ – dieser Vorstellung bin ich meines Wissens nirgendwo begegnet. Andererseits ist das Beharren des Propheten, des *nabī*, dass authentisch sei, was er in seiner Botschaft wiedergegeben hat, ein Charakteristikum des Propheten. Darin meine ich, einen großen Unterschied zwischen Ingenium und Prophetentum zu erkennen.

Logos und Mythos – zwei Weisen des Verhältnisses zum Sein
Es ist bemerkenswert, dass *Plato*, der sich anscheinend gegen den Mythos wendet, Mythen selbst verwendet, und interessant festzustellen, welche er heranzieht und wo er es tut. Sogar bei *Aristoteles* begegnen wir Aussagen, in denen er *philosophoi* und *philomythoi* nicht krass gegenüberstellt, sondern sie zu Freunden erklärt. Logos und Mythos sind meiner Ansicht nach zwei Weisen jenes Verhältnisses, das der Mensch in seinem Leben zum Sein hat. Die meisten Bereiche unseres Lebens stehen weder unter der Verwaltung der Philosophie noch der Wissenschaft, sondern von so etwas wie dem Mythos. Gerne stimme ich Dr. Schneider zu, wenn ich sage, dass ich dabei jedoch nicht an *Cassirers* neukantianisches Verständnis des Begriffes denke, das dazu tendiert, alles auf das Subjektive zu reduzieren. Diese Zugangsweise reicht nicht aus, den Mythos zu erklären.

Im Übrigen meine ich, dass die griechische Ideenlehre vielleicht mehr ist als eine philosophische Konstruktion. Wenn man – nicht zuletzt im Blick auf *Plato* – behauptet hat, dass die Ideen möglicherweise die Stelle der Gottheiten eingenommen haben, so halte ich dies gar nicht für so abwegig. Die Annahme einer antireligiösen Haltung der Philosophie am Anfang ihrer Geschichte erscheint mir jedenfalls immer mehr eine Projektion des

19. Jahrhunderts zu sein, wo man versucht hat, Philosophie im Gegensatz zur Religion zu entwickeln.

religiöse Kunst und Religion
LUF Aufgrund des Eindrucks, dass die gegenwärtige Situation bei uns im Verhältnis von religiöser Kunst und Religion prekär ist, würde es mich interessieren, ob es ähnliche Schwierigkeiten auch auf iranischer Seite gibt.

ursprüngliches Verständnis von Kunst viel weiter
BEHESHTI Auch bei uns steht Kunst vor ernststen Fragen. Sie sucht neue Wege. Dass das mit Schwierigkeiten verbunden ist, geht auch darauf zurück, dass man überzeugt ist, die Bedeutung der religiösen Kunst neu verstehen lernen zu müssen. Denn das ursprüngliche Verständnis von Kunst, *honar* (Farsi) (in der persischen Tradition ein sehr altes Wort), war viel weiter gefasst als jenes, das wir heute im Gefolge vor allem der Renaissance vorfinden. *honar* meint ganz allgemein so etwas wie eine Lebensart. Und *honarmaand* war jemand, der in einer bestimmten Beziehung zu sich selbst, zur Welt und zu Gott lebte.

religiöse Kunst sucht neue Wege
Dass die religiöse Kunst in unserer Welt mit ihren unterschiedlichen, und manchmal einander krass gegenüberstehenden Auffassungen neue Wege sucht, ist schon bemerkenswert. Es ist ohne Zweifel ein schwieriger Versuch, bei dem noch vieles im Dunkeln liegt. Nicht überraschend fühlen sich die Künstler manchmal nicht oder falsch verstanden von den religiösen Denkern. Doch überschneiden sich diese Strömungen auch da und dort, so dass man insgesamt den Eindruck hat, dass ein Prozess im Gange ist, bei dem man heute allerdings noch nicht sagen kann, wohin er führen wird.

Moschee auch Raum zur künstlerischen Entfaltung
MIRDAMADI Im Unterschied zur christlichen Kirche, die im christlichen Verständnis eine maßgebliche Einrichtung darstellt, kommt der Moschee als Bau keine vergleichbare Bedeutung zu. Der Prophet des Islams hat bekanntlich in der Anfangszeit jeden Ort für das Gebet und im Interesse der Führung der islamischen Gemeinde verwendet. Auch wenn dieser Ort später u. a. zu einem Ort der Lehre und zu einem Zentrum für die Ausbreitung des Glaubens wurde, ja sogar einen heiligen Stellenwert im islamischen Recht (*fiqh*) erhielt, war es immer ein Ort, der auch künstlerischen Talenten eine Möglichkeit der Entfaltung bot.

Kunst will göttliche Barmherzigkeit sichtbar machen
In späterer Zeit war mit jeder architektonischen Stilrichtung eine besondere Philosophie verbunden, die die Nuancen und Schönheiten der religiösen Lehren

zum Ausdruck brachte. So weisen die iranischen Moscheen, die über Kuppeln und Minarette verfügen und deren Eingang für die Menschen unterhalb des Minaretts liegt, den Menschen darauf hin, dass er eingeladen ist, in seinem Inneren Einkehr zu halten. Die Kuppel gilt als Symbol für das menschliche Gehirn und die Minarette symbolisieren die Hände des Menschen, der da eingeladen ist, in das Innere der Moschee einzutreten – es ist die Haltung des Gebetes. Die Kunst unterstreicht auf diese Weise die barmherzigen Züge des Glaubens und das Offenbarwerden der Schönheit Gottes; sie bringt diese zum Ausdruck und lässt die göttliche Barmherzigkeit sichtbar werden.

Geht es demnach auf das Wesen der Kunst und auf das Werk des Künstlers zurück, dass die Religion nichts mit Gewalttätigkeit und Rohheit zu tun haben kann, oder ist es der Religion zu danken, dass sich in der Kunst die Wahrheit der Religion zeigt, zu der rohe Gewalt keinen Zugang hat und in ihr die Reinheit der Religion widerscheint?

verschiedene
Deutungen der
Bauweise von
Moscheen

BEHESHTI Hinsichtlich der Bauweise der Moscheen gibt es große Unterschiede. So werden im Norden Irans die Moscheen mitunter ganz anders gestaltet als es im vorausgehenden Diskussionsbeitrag ausgeführt wurde, sowohl was die Kuppeln betrifft wie hinsichtlich der Form der Minarette. Die Forschung im Bereich dieser Bau- und Kunstwerke wird noch viel Zeit beanspruchen, wenn man Verallgemeinerungen und Vereinfachungen vermeiden will, wie sie auch oft in den einschlägigen europäischen Publikationen zu diesem Thema anzutreffen sind. So gibt es im Norden Irans Holz, das schon vom Baumaterial her andere Bauweisen ermöglicht als es im Süden des Landes der Fall ist. Hier und dort mag es auch zutreffen, dass die Kuppel die Weltkugel zeigen soll, um darin das ganze Universum widerzuspiegeln. Dies ist aber bekanntlich nicht die einzig zutreffende Interpretation. Auch ist die anthropomorphistische Deutung der Kuppel und der Minarette noch einmal auf ihre Gültigkeit zu hinterfragen.

religiöse Kunst
kann auch Gewalt
widerspiegeln

Schließlich zur Frage, ob die religiöse Kunst auch Gewalt widerspiegeln kann. Ja, sie kann es – oder anders gesagt: das Religiössein schließt nicht alle Arten von Gewalt aus, wenn man an das Buch „Der nackte Feind“ denkt. Darin geht es um das Bild des feindlichen Moslems nach der Reconquista. Alles, was man dem Feind zuschreiben wollte, wurde da gezeigt, auch in den Kirchenbauten und besonders in den Giebelungen der Kirchen. Natürlich kann man dann sagen, dass das nicht mit dem Geist der Religion übereinstimmt, aber was ist eben der Geist der Religion?

Hermeneutik und die Ethik des Dialoges der Kulturen

Abbas Manoochehri

1. Einleitung¹

Tzvetan Todorov spricht in seinem Buch „Die Eroberung Amerikas“ von den verschiedenen Arten der interkulturellen Begegnung. Er weist auf sechs Formen dieser Begegnung hin, nämlich Eroberung, Bekehrung, Assimilation / Akkulturation, kulturelles Borgen, Minimalverpflichtung und Kulturkonflikt. Ausgehend von der These *Mikhail Bakhtins*, dass der Dialog zwischen den Kulturen die normale Strategie darstellt, setzt sich *Todorov* dann in seinem Werk eingehend mit den Beziehungen zwischen den Kulturen und Zivilisationen auseinander.

Das Thema der Begegnung der Zivilisationen steht heute ganz im Zeichen der ‚Globalisierung‘. In Ländern, deren Einfluss besonders nachhaltig ist, werden die Wege der Globalisierung intensiv diskutiert. „Der Kampf der Kulturen“ von *Samuel P. Huntington* und „Das Ende der Geschichte“ von *Francis Fukuyama* waren zwei ernst zu nehmende Antworten auf diese Frage. *Huntington* baut seinerseits auf dem Atomismus von *Hobbes* auf, auf *Darwins* und *Spencers* Theorie vom Existenzkampf und dem Realismus von *Morgenthau* und hält in seiner monologen Konflikttheorie den Ausbruch eines Kampfes der Zivilisationen mit dem Ziel, eine monologe Globalisierung zu erreichen, für unvermeidlich. Auch *Fukuyama* plädiert in seiner Theorie vom „Ende der Geschichte“ dafür, dass eine monologe liberal-evolutionäre Globalisierung zu erwarten ist. Er sieht im Globalisierungsprozess einen Vorgang, der im Zeichen einer zwanghaften Entwicklung steht. Im Sinne dieser Theorie ist die Entstehung einer monologen Welt vorprogrammiert.

Doch ist die Frage der Globalisierung auch anders beantwortet worden. *Tzvetan Todorov*, *Fred R. Dallmayr*, *Bernhard Waldenfels* und *Raimundo Panikkar* sprechen von einem Dialog zwischen den Kulturen und Zivilisationen, wobei *Waldenfels* die „Phänomenologie der interkulturellen

¹ Anm. d. Hrsg.: Die Literatur, auf die sich Prof. Manoochehri an verschiedenen Stellen seines Referates bezieht, ist vielfach in fremdsprachigen Ausgaben veröffentlicht, die dem deutschsprachigen Leser nicht ohne weiteres zugänglich sind. Die betreffenden Angaben wurden in die allgemeine Literaturliste des Autors am Ende seines Referates übernommen.

Beziehung“ und *Fred Dallmayr* die „Hermeneutik der Differenzen“ für die „Globalisierung des Dialoges“ herangezogen hat. Mein Beitrag will ein weiterer Versuch sein, den Stellenwert der Hermeneutik im Dialog der Kulturen und Zivilisationen zu untersuchen. Zunächst will ich in der gebotenen Kürze auf den Begriff des Dialoges eingehen, daran anschließend den besonderen Charakter der hermeneutischen Philosophie *Heideggers* und der philosophischen Hermeneutik *Gadamer*s erörtern und mich dann näherhin damit befassen, inwiefern die Hermeneutik schließlich zum Dialog führt und der Dialog darüber hinaus in seiner Praxis eine ethische Gestalt annimmt. Des weiteren werde ich mein besonderes Augenmerk darauf richten, inwieweit die Hermeneutik im Rahmen des Dialoges der Zivilisationen geeignet ist, der Gewalt in der Ära der Globalisierung zu begegnen.

2. Der Dialog

Man spricht von ‚Dialog‘ und ‚Text‘ als den zwei Metaphern der heutigen Zeit. Zu den Gründen, warum der Dialog an Bedeutung gewonnen hat, zählen die sprachliche, die intersubjektive und die hermeneutische Wende. Im Unterschied zur Bedeutung, die die Philosophie der Moderne dem Verständnis und Denken des Individuums beimisst, wird bei der sprachlichen Wende auf die Kommunikation und auf die Stellung der Sprache im Denk- und Handlungskontext Wert gelegt, und im Gegensatz zur Philosophie des Subjekts in der Moderne wird im Zusammenhang mit der intersubjektiven Wende auf der vorgegebenen Beziehung zwischen den Subjekten aufgebaut und den Beziehungen zwischen den Seelen der verschiedenen Personen zentrale Bedeutung beigemessen.

Sprache und Intersubjektivität kommt in der hermeneutischen Wende grundlegende Bedeutung zu, was auch dazu beiträgt, dass das Verständnis in den Mittelpunkt rückt. Der ‚Weltgeist‘, der in seinem wiederholten Aufgehobenwerden letztlich mit der Philosophie *Hegels* in der idealistisch-objektiven Form seinen Kulminationspunkt erreichte, ist durch Dialogpartner wie *Heidegger*, *Gadamer*, *Habermas*, *Apel* und *Rorty* gleichsam an eine Haltestation des Austauschs gelangt.

Auf diese Weise ist nun die Idee in ihrer subjektiven Form zu einem Gespräch umgewandelt worden, auch wenn sich gleichzeitig der ‚objektive Geist‘ in viel tödlichere Konflikte verwickelt hat als sie *Hegel* in der Zivilgesellschaft gegeben sah. Diese stehen nicht im Zeichen von Konflikten zwischen einem Teil und dem Ganzen, sondern von Konflikten

unter den verschiedenen Teilen selbst, in einer Weise, die das Ganze zu vernichten drohen. *Hegel* sah den Weg für eine Lösung in der Einheit des Teils mit dem Ganzen gegeben, während die Hermeneutik diese Einheit jetzt horizontal sieht und von einer Vereinigung der Subjekte durch den Dialog spricht. Die Hauptschwierigkeit hierbei besteht darin, dass dieser Austausch (*interlocution*) im Endeffekt kulturell introspektiv gedacht ist, das heißt, dass hier das kartesisch/hegelsche Subjekt die interkulturelle Seite in ihrer grundlegenden Bedeutung ignoriert. Welchen Beitrag kann nun die Hermeneutik für die Begegnung der Zivilisationen und für das Schicksal der Menschheit leisten? Kann die Hermeneutik zur Freundschaft der Zivilisationen konstruktiv beitragen?

3. Heidegger, Hermeneutik und Dialog

Heideggers Hermeneutik sieht, im Gegensatz zum Positivismus, in der ‚Realität‘ den Ausgangspunkt der Philosophie. Während der Positivismus, um zu einem Verständnis der Dinge zu gelangen, diese seiner ‚Erkenntnisvernunft‘ unterwirft, bezeichnet *Heidegger* in der phänomenologischen Hermeneutik ‚Realismus‘, ‚Zeitlichkeit‘ und ‚Sprachlichkeit‘ als die drei Merkmale menschlichen Lebens und nicht als Gegenstand seines Verständnisses. Diese Sichtweise geht methodisch nicht davon aus, dass die Welt dem erkennenden Menschen, dem Subjekt gehört, sondern dass der erkennende Mensch der Welt gehört.

Heidegger hat eine Hermeneutik begründet, die bekräftigt, dass des Menschen Ort vollständig in Geschichte und Sprache zu suchen ist. Bei dieser Hermeneutik löst sich das Verständnis gänzlich von einer forschenden Untersuchung im Geist des Individuums; sie betont demgegenüber den Ort des Menschen in einer Weltzeitlichkeit, deren Sinn von uns abhängig ist und von der wir ein subjektives Verständnis besitzen.

Heidegger ist der Meinung, dass unser Dasein vom Verstand erhellt ist und das Interpretationsziel in der Aufdeckung des Vorverständnisses liegt, das wir von unserem Sein in der Welt haben. *Heidegger* zufolge entstammt die Metaphysik der grundlegenden Neigung des Menschen, seine labile Position in der Welt auf einen festen Boden zu stellen, während das zeitgenössische Denken noch keinen eindeutigen Weg für sich gefunden hat. Was wir vorfinden, sind verschiedene Arten der Festlegung des Denkens. Zweifel und Hoffnungslosigkeit einerseits und die Verlockung unbewiesener Grundlagen andererseits stehen einander gegenüber. Angst und Sorge sind mit

Hoffnung und Zuversicht gepaart. Und es hat manchmal den Anschein, als ob das Denken sich vollkommen von jeder Bestimmung befreit hat. Diese Situation geht aus der ‚Seinsvergessenheit‘ hervor.

Das Thema der Seinsvergessenheit, das jenem der ‚Alienation‘ bei *Hegel* und *Marx* sehr ähnelt, ist einer der Hauptgegenstände in der hermeneutischen Philosophie *Heideggers*. *Heideggers* Alienation bezieht sich auf ein geschichtliches Seinsbewusstsein. Durch das Vergessen des Sinns von Sein hat sich der Mensch von seiner Umgebung und der Geschichte entfremdet. Aufgrund dieser Seinsvergessenheit ist der Mensch in Gefahr, durch das Schicksal beherrscht zu werden. In Verbindung mit Wille und Machtstreben ist das Denken, wie *Heidegger* meint, in Form des Ge-stells zu einer Gefahrenquelle geworden. Ja, der Mensch gibt seinen Willen in die Verfügung der Technologie, stellt ihn in den Dienst von Zielen, die die Technologie vorgibt.

Das Wichtigste für des Menschen Erkennen und Verstehen ist in diesem Falle, dass er sich von Stellungnahmen enthält, die einer ihm zugeschriebenen Überlegenheit gegenüber der ihn umgebenden Welt entspringen. *Heidegger* versucht, eine neue Sicht der Lebensweise des Menschen zu entwerfen. Im Zuge dieser typisch hermeneutischen Sichtweise rückt die Existenz des Menschen in den Mittelpunkt des Interesses.

Die hermeneutische Denkweise ist nicht dominant, sie steht im Zeichen einer Gelassenheit, die dem Menschen den Weg zur Freiheit eröffnen kann. Für *Heidegger* ist Denken nichts anderes als das Verhältnis des Menschen zum Sein, während er die Sprache als „das Haus des Seins“ versteht. Er stellt einen Zusammenhang her zwischen „Wohnen“, „Bauen“ und „Denken“. Mit anderen Worten: er verbindet Leben und Denken und löst sich damit aus der Unterscheidung von Theorie und Praxis. Aufgrund des denkenden Seins gehören Mensch und Sein zusammen. Dieses Zusammen von Mensch und Sein kann durch die Sprache zustande kommen. Das bedeutet, dass sich das wahre Leben des Individuums und das Leben der Gattung Mensch unterschiedlich gestaltet: an die Stelle des Machtstrebens von Technologie und Kapitalismus, das sich in unserer Zeit anschickt, über den Menschen zu herrschen, tritt die Möglichkeit, dass die gegenseitige Beziehung von Mensch und Sein zu einer Befreiung aus einer solchen Vorherrschaft führt. *Heidegger* greift in diesem Zusammenhang auf die Denkweise *Heraklits* zurück. Muss doch „das Wesen der Sprache“ nach Meinung *Heraklits* als „das Wesen des Seins“ selbst verstanden werden, Sprache als Sein. Er misst dem Logos die Fähigkeit des Wählens zu, des In-Verbindung-Stehens und

Zusammenkommens. Doch ist die heutige Sprache zu einem Mittel der Argumentation geworden: statt zu sagen, dass das Denken im Dienst der Sprache steht, meint man, dass die Sprache im Dienst des Denkens steht. Das ist nur möglich, weil sich das heutige Verständnis von Sprache weitab von seinem wahren Verständnis entfernt hat. Wahr ist vielmehr, dass der Mensch nur denkt, wenn er spricht und nicht umgekehrt.

Kommunikation lebt von der Sprache. Trotz der Bedeutung der Sprache für Denken und Wirklichkeit, hängt ihre Beständigkeit vom Dialog ab.

Mit den Worten *Hölderlins*:

„Seit ein Gespräch wir sind

Und hören können voneinander.“

Hören und Schweigen sind zwei Grundweisen der Sprache. Im Hören der Rede eines Anderen werden nicht nur Töne wahrgenommen, sondern Worte gehört. So gibt es kein sinnvolles Sprechen ohne Hören; das heißt, das Element des Sprechens wohnt dem Hören inne.

Die Fähigkeit zu hören hängt nicht nur vom Sprechen ab, sondern das Sprechen bedeutet Hören. Deswegen hängt das Hören nicht nur vom Sprechen ab, da das Sprechen das Hören bedingt, mehr noch das Sprechen bedeutet Hören. Hör- und Sprachfähigkeit sind gleichermaßen wichtig.

Deshalb gilt, dass der Dialog für die Sprache und das Sprechen grundlegende Bedeutung hat. Dies beruht auf der gegenseitigen Beziehung von Mensch zu Mensch und des Menschen zu den Dingen. *Husserl*, *Merleau-Ponty* und *Büchner* sprechen, jeder auf seine Weise, von den intersubjektiven Beziehungen.

„In Erfahrungen, die wir mit der Sprache machen“, sagt *Heidegger*, „bringt sich die Sprache selbst zur Sprache [...], vermögen wir geradehin eine Sprache zu sprechen, von etwas und über etwas im Sprechen zu handeln, ins Gespräch zu kommen, im Gespräch zu bleiben.“ Doch *Heidegger* geht einen Schritt weiter, wenn er sagt: „Statt immer nur von einem Ich-Du-Verhältnis zu sprechen, sollte man eher von einer Du-Du-Beziehung sprechen, weil Ich-Du immer nur von mir aus gesprochen ist, während es doch in Wirklichkeit eine gegenseitige Beziehung ist.“

Deshalb darf es in einem Dialogverhältnis kein bloßes ‚Ich‘ geben. Ist doch das ‚Ich‘ auch ein ‚Du‘. Somit regt *Heidegger* im Zuge der Destruktion einer nur nutzbringenden und technischen Leistung der Sprache, eine Rekonstruktion des in Vergessenheit geratenen Wortes ‚Sein‘ an. *Heidegger* auf die Frage, welches Leben nicht der Macht und Überlegenheit diene:

„Dichterisch Leben ist ein Seinkönnen.“ Warum? Weil wir, ohne die Sprache hinlänglich zu beachten, nie verstehen können, dass die Philosophie in Wahrheit eine qualifizierte Einstimmigkeit und ein ausgezeichnetes Sprechen ist. Denn die Philosophie ist das Hören des Seins des Seienden, und Hören ist eben die Entsprechung mit dem Logos. Darin besteht also die Übereinstimmung mit dem ‚Sein‘. Denken, Sein und Sprache stehen deshalb miteinander in Verbindung. Die eigentliche Sprache erscheint in der Dichtung und im Dialog, und auf diese Weise führt der Dialog zur Phronesis, zur Einsicht. In Heideggers Hermeneutik ist der Dialog daher sowohl eine Sache des Existenzbewusstseins als auch eine Sache der Ethik.

4. Gadamer, Hermeneutik und Dialog

Hauptthema der philosophischen Hermeneutik *Gadamer*s ist das Verstehen. Die Orientierung am Geschichtsverständnis ist der entscheidende Punkt, an dem sich seine philosophische Hermeneutik von den anderen Denkschulen, insbesondere vom Positivismus, unterscheidet. Sie betont die Bedeutung des Vorverständnisses für das menschliche Verstehen und sieht in der Nichtbeachtung von Elementen dieses Vorverständnisses das grundlegende Problem der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis. Diese Ignoranz ist schuld am irrigen Verständnis, das der Mensch von sich und von der von ihm geschaffenen Welt hat.

Die philosophische Hermeneutik korrigiert „den typischen Fehler des modernen Verständnisses“, nämlich „die wissenschaftliche Methode und die unbekannte Macht der Wissenschaften“. Die Hauptaufgabe der Philosophie besteht demnach in der „Verteidigung der praktischen und politischen Vernunft gegenüber der Vorherrschaft der auf Wissenschaft basierenden Technologie“. Das ist der zentrale Punkt der Hermeneutik: sie vermeidet die Machtausübung über jegliche Dinge. Theorie bedeutete im alten Griechenland ein Sich-Öffnen-gegenüber-Allen-Dingen, Ehrfurcht vor diesen in einer Weise, dass man aus sich selbst heraustreten muss. Diese Art der Anwesenheit ist nichts anderes als ein „Sich-selbst-Vergessen“. Sie ist das Ergebnis „der Betrachtung des Themas“.

Die philosophische Hermeneutik sieht ihre Aufgabe in der Öffnung des hermeneutischen Raumes in dessen Gesamtheit, um seine grundlegende Bedeutung für unser Verstehen von der Welt und damit für alle Formen, in denen sich unser Verstehen zeigt, darzustellen: von den zwischenmenschlichen Beziehungen bis zur Kontrolle der Gesellschaft, von der

Selbsterfahrung des Einzelnen in der Gesellschaft bis zur Methodik, die ihn der Welt begegnen lässt, und von der Tradition bis zum revolutionären Bewusstsein, das die Tradition über das rettende Denken aus dem Gleichgewicht bringt.

Die philosophische Hermeneutik schreibt den Vorstrukturen des menschlichen Verstehens drei Formen zu: die sprachliche, die geschichtliche und die wirkliche Form. Nach *Gadamer*s Ansicht bringen die vorausgehenden Verständnisstrukturen die „Vororientierung zu unserer Öffnung gegenüber der Welt“ mit sich. Jede Erfahrung ergibt sich aus solchen Bedingungen, so dass man sogar sagen kann: „Unsere Urteile formen unser Sein nicht in dem Maße wie unser vorangehendes Verstehen. Wir stehen daher immer einer Welt gegenüber, die schon vorher interpretiert und im Rahmen grundlegender Verhältnisse geordnet worden ist.“

Das eigene Verständnis hängt also davon ab, wie die unbewussten Elemente, die beim Erlangen des ersten Wissens wirksam waren, auf die Ebene des Bewusstseins übertragen wurden. Diese Elemente liegen in unserer Sprache, in unserer Geschichte und in unserer Tradition verborgen. So weist *Gadamer* auf ein Unbewusstsein hin, das sich von dem *Sigmund Freuds* unterscheidet und möglicherweise stärker als letzteres unser Sein beeinflusst. Angesichts der drei Aspekte des Vorverständnisses gelangt *Gadamer* zu der Schlussfolgerung, dass das absolute ‚Wir‘-Leben, das wir alle sind, ein Phänomen unseres Daseins bildet. Daher „kann das Prinzip nicht ignoriert werden, dass wir nie in der Lage sind, unsere Tradition, Sprache und Geschichte als Außenstehende zu beurteilen.“ Die Vergangenheit ist ein Teil von uns, und wir sind das, was wir durch die drei Faktoren Sprache, Zeit und Zustand geworden sind. Nur in dem Maße es uns gelingt, uns im Kontext dieser drei Faktoren zu verstehen, können wir uns auf dem Weg der Horizontverschmelzung von deren bestimmendem Einfluss befreien. Denn auf diesem Weg sind wir in der Lage zu begreifen, wie unser Sein Bestand haben kann.

Die Horizontverschmelzung ist auch durch die Sprache möglich. Ist doch jedes Verständnis auch durch die Sprache vermittelt und die Tradition von ihr getragen. Die Sprache ist kein Werkzeug, sondern einem Schauspiel vergleichbar. Sie ist das Medium, in dem wir leben. Wie das Schauspiel durch Schauspieler aufgeführt wird, findet auch die Sprache durch die Menschen, die schreiben und sprechen, ihren Ausdruck. Deshalb können wir nur durch die Anderen zum Wissen über uns gelangen. Das Wichtigste, worauf es bei der Horizontverschmelzung ankommt, ist, dass jeder seinen Horizont so weit ausdehnt, dass er den Horizont des Anderen mit einbezieht.

Die philosophische Hermeneutik macht, dass das Verständnis in einer Welt, in der wir mit den Anderen leben, schon vorgeordnet ist, sie ist mit dem Vertrautwerden mit dem, was fremd ist, befasst. Dieses Vertrautwerden geht aus dem Fremdverstehen hervor. Ein solches Fremdverstehen kommt ja nicht durch Versöhnung oder Wiederholungen zustande, sondern durch den Wunsch, jenen Bereich zu betreten, der uns mit dem Anderen gemeinsam ist. Deshalb bedeutet Hermeneutik „einen Prozess der gegenseitigen Befragung am Verbindungspunkt zwischen dem ‚Ich‘ und dem Anderen.“

Das Verstehen, das der Hermeneut erreichen will, ist somit durch den Dialog möglich. ‚Verstehen‘ ist selbst ein Dialog, denn es wird auf dem Weg der Einigung gewonnen. Darum ist die Interpretation erst dann auf dem Weg der Wahrheit, wenn sie durch das Verschmelzen der Horizonte und durch einen dialogischen Austausch zustande kommt. Dieses ‚hermeneutische Gespräch‘ steht auf dem Boden von Gleichberechtigung und aktivem Austausch. Es geht davon aus, dass die Gesprächspartner ein gemeinsames Thema, eine gemeinsame Frage haben. Dialog ist immer ein ‚Gespräch über etwas‘, im Sinne *Heideggers* die Öffnung der Egozentrik auf ein Anderes hin. Weder ‚Ich‘ noch ‚Du‘ existieren essentiell als teilbare Wirklichkeiten. So ist es zwar möglich, dass ich Du sage oder dem Du gegenüber auf mich hinweise; doch steht ein gemeinsames Verstehen immer im Vordergrund.

Dass wir im Rahmen von in sich kompletten, nutzbaren Informationen denken, ist eine Fehlentwicklung, die auf unsere Unfähigkeit zurückgeht, eine Aufgabe dieser Art zu erkennen. Es ist auch ein Zeichen für die zunehmende Selbstentfremdung des menschlichen Lebens in der Moderne und für die Wende, die die moderne Theorie vorgenommen hat. Hätte es nicht ein gegenseitiges Verstehen, das dann gestört wurde, gegeben und hätte es nicht Menschen gegeben, die in einem Dialog miteinander stehen, ihn suchen und das gegenseitige Verstehen gemeinsam wiederfinden müssen, gäbe es keinen hermeneutischen Auftrag.

Daher ist es bei *Gadamer* gut, dass er die philosophische Hermeneutik mit der praktischen Philosophie verknüpft. Er meint, dass das Wesen der gesellschaftlichen Praxis in der modernen Welt gestört wurde, indem das ‚Praktizierbare‘ mit dem ‚Technischen‘ gleichgesetzt wurde: für jede praktische Frage gibt es eine technische Antwort, die unabhängig ist von ethischen Werten. ‚Gut‘ ist, was darauf reduziert wurde, strategisch gesehen, der beste Nutzungsweg oder die bestmögliche Verwaltung der Gesellschaft und der Wirtschaft zu sein.

Doch hängt das ‚Verstehen‘ von der praktischen Anwendung ab. *Gadamer*s Verständnis für die Praxis ist ein Modell für das Nachdenken. Es geht ihm darum, dass die drei Momente des Verstehens, der Interpretation und der Anwendung, die in der früheren hermeneutischen Tradition getrennt waren, wieder miteinander verbunden werden. Beinhaltet doch jeder Vorgang des Verstehens eine Interpretation und jede Interpretation trägt eine Anwendung in sich. Die Analyse der *Phronesis*, die uns *Aristoteles* vorlegt, befähigt uns – *Gadamer* zufolge – eine besondere Methode, die die Anwendung eines besonderen Momentes der hermeneutischen Erfahrung ist, zu verstehen.

Im Unterschied zur ‚*Techne*‘ verlangt die *Phronesis* nach dem Verstehen des Anderen. Das Verhältnis der Hermeneutik zur praktischen Vernunft zeigt sich dort, wo *Aristoteles* eine Art der *Phronesis* als Verstehen wahrnimmt.

Gadamer verbindet die These über die *Phronesis* mit seiner Analyse einer Art des Dialoges und Diskurses, die gegenseitigen Respekt, Anerkennung und Verstehen voraussetzt. Für ihn beruht das ethische Wissen auf dem Urteilsspruch der weisen *Phronesis* inmitten menschlicher Praxis. Die besondere Art der *Phronesis* sieht er in einem fließenden Wissen, in einem Wissen aber über den Zustand. Im Unterschied zum naturwissenschaftlichen Wissen bleibt ihr Gegenstand nicht fest. So gesehen ähnelt die *Phronesis* der *Techne* insofern der Mensch lernt, sich so zu erziehen, wie er sein muss. Doch liegt der Unterschied darin, dass die Geschicklichkeit gelernt und wieder vergessen werden kann. Durch das ethische Wissen sind wir hingegen von vornherein und stetig beeinflusst. Es wird als solches nicht vollständig gegeben, sondern in der Situation, in der ein Handeln fällig wird, festgelegt.

Nach Ansicht von *Günter Figal* hat die aristotelische Theorie des praktischen Wissens mit der philosophischen Hermeneutik *Gadamer*s Gestalt angenommen. Das Wissen, das *Aristoteles* als *Phronesis* bezeichnet, ist einmalig – nicht weil es sich allgemein auf das Handeln bezieht, sondern weil es nur beim Handeln Einfluss ausübt. Was in der *Phronesis* verstanden wird, ist die Handlung selber, jene Handlung, die in gewissenhafter Überlegung als richtig beurteilt wird in eben jener Situation, in der sich der Mensch frei dafür entscheidet. Es ist somit das ‚*Tunliche*‘, das unter der *Phronesis* verstanden wird.

Wie die Methode, so mündet der Dialog in die Kontinuität des Wissens und der Verständigung. Im Dialog findet der Andere die Möglichkeit, sich vorzustellen und sich davon zu befreien, bloßes Objekt eines Macht ausübenden Subjekts zu sein. Im Dialog gibt es, so verstanden, keine

Möglichkeit mehr für Unterdrückung und Sich-unterdrücken-Lassen. In der philosophischen Hermeneutik wird demnach das Verstehen durch den Dialog in praktische Weisheit übergeführt.

5. Hermeneutik und interkultureller Dialog

Todorov spricht, wie wir eingangs festgestellt haben, von verschiedenen Arten der Beziehungen zwischen den Zivilisationen. *Huntington* spricht vom Kampf, von einem Aufeinanderprallen der Kulturen, aber auch von der Möglichkeit des Dialoges der Kulturen. Hier kann nun die Hermeneutik mit ihrer inneren Vielfalt und ihrer weitverbreiteten Akzeptanz eine geistige Mittlerin im Interesse des Dialoges der Zivilisationen sein. Denn das hermeneutische Denken befähigt uns davor bewahrt zu bleiben, dass wir vor den Experten der gesellschaftlichen Technologie kapitulieren.

Besteht doch die Gefahr, dass sich die Beziehungen unter den Menschen, Kulturen, Gesellschaften oder Nationen im Zeitalter der Globalisierung sehr leicht einer solchen Technologie unterwerfen. Mit anderen Worten: die globale Technologie beschäftigt sich mit der Planung, Lenkung, Organisation und Entwicklung auf der Ebene der globalen Beziehungen in einer Weise, dass sie eben jene Zerstörung zur Folge haben wird, die in bestimmten Gesellschaften bei deren Unterwerfung unter die Vorherrschaft anderer zustandekommt. Die Hermeneutik ermöglicht es nun, im interkulturellen Bereich gegen eine solche Vorherrschaft Widerstand zu leisten und sie durch den Dialog mit dem ‚Anderen‘ objektiviert in einer Zivilisation zu überwinden. Die zeitgenössische Hermeneutik hat diese Seite berücksichtigt – im Gegensatz zu *Hegels* Modell, der die Gegenseitigkeit des Geistes außer Acht gelassen hat. Aber es gibt eben noch eine andere Perspektive, auf die *Gadamer* und *Heidegger* hinweisen: das gemeinsame Erbe der Menschheit.

Ein Ansatzpunkt für eine Hermeneutik auf globaler Ebene ist mit dem Begriff der ‚Tradition‘ gegeben. *Gadamer* verweist auf das Verhältnis der Lebenswelten und auf die Unterschiede zwischen den Traditionen, aber letztendlich denkt auch er ihm Rahmen *einer* Kultur. Dabei wäre es wichtig zu erkennen, dass ‚Tradition‘ aus kultureller Sicht nicht autonom ist.

‚Tradition‘ selbst ist das Ergebnis geschichtlicher Erfahrungen, deren wichtigste Eigenschaft der Kontakt der Zivilisationen auf Weltebene ist. *Pythagoras* ist Vermittler der Tradition des Nahen Ostens nach Griechenland. *Heraklit* war gleicher Gesinnung wie *Zarathustra*. *Thomas von Aquin* und *Eckhart* wurden ernsthaft von *Ibn Sīnā* beeinflusst. Die Rückwirkungen der

Kreuzzüge und der Entdeckungsreisen auf die europäische ‚Tradition‘ sind beachtlich. Die „Lettres Persanes“ (1721) von *Montesquieu* und dessen spiegelhafte Nutzung der interkulturellen Beziehungen zur europäischen Selbsterkenntnis sind anschauliche Beispiele. Geschichte, Tradition und Welt – die drei maßgebenden Themen der Hermeneutik – haben schon früher in der Geschichte der Menschheit einen interkulturellen Charakter gehabt, so dass sogar heute die Philosophie selber interkulturell gesehen wird. Daher kann man sagen, dass das ‚Sein‘, welches ein grundlegender Begriff der Hermeneutik ist, niemals unikulturell war.

Was man im allgemeinen unter Berufung auf die philosophische Hermeneutik *Gadamer*s sagen kann, ist, dass das, was wir sind – unsere Sprachlichkeit, Zeitlichkeit und Situation –, Ergebnis ist vielfältiger Ursachen, die auf unsere Welt einwirkten und sie gestalteten, und dass wir uns und unsere Welt in Verbindung mit ihnen in einer endlosen Bewegung immer weiter formen. Dahinter steht aber nicht das ‚Wir‘ der Postmoderne und das hermeneutische postmoderne Bewusstsein, das noch nicht beeinflusst ist durch das Zusammentreffen von Ost und West. Es ist vielmehr das ‚Wir‘ der postkolonialen Gesellschaft und des postkolonialen Bewusstseins aus dem Begegnungserlebnis mit dem Westen. Entscheidend dabei ist die Tatsache, dass uns diese Faktoren im Einzelnen nicht bewusst sind, das heißt, dass wir an einer Art von geschichtlicher, überkultureller Vergessenheit leiden. Die Anderen sind Fremde in unserer Nähe, wobei deren Nichtakzeptanz und das Nichtwissen über ihre Nähe nichts an ihrem bestimmenden Einfluss, den sie auf uns ausüben, ändert. Somit kommt zu dem Schaden der Seinsvergessenheit im heideggerschen Sinn und der Geschichtsvergessenheit im Sinne *Gadamer*s noch die Zivilisationsvergessenheit hinzu.

Die philosophische Hermeneutik befürwortet den Vorrang des Verstehens vor der Erklärung und stellt nicht die Macht, sondern den Dialog in den Mittelpunkt der menschlichen Beziehungen. Aber, obwohl diese Auffassung einen wichtigen Schritt für den modernen Menschen auf dem Weg zur Erlangung einer besseren Selbsterkenntnis bedeutet und damit auch eine bessere Selbsteinschätzung in der Ablehnung dessen, was die Verwirklichung seiner Menschlichkeit hindert, hat sie einen anderen notwendigen Schritt nicht vornehmen können, nämlich die Horizontverschmelzung zwischen den Kulturen. Die philosophische Hermeneutik hat aufgrund der These, dass die geschichtlichen Faktoren innerhalb einer jeden Kultur die heutige Identität der Mitglieder der verschiedenen Gesellschaften formen, die interkulturellen Faktoren, die diese Identität gestalten, ignoriert. Die

Anerkennung der Existenz solcher Faktoren fordert die Notwendigkeit des interkulturellen Dialoges, eines Dialoges, der mit seinem logischen Ziel zu einer Dialogordnung führen kann.

Die philosophische Hermeneutik spricht von einem Geschichtsbewusstsein, aber sie hätte dabei das globale Bewusstsein nicht außer acht lassen sollen. Auch wenn grundsätzlich der Dialog als Voraussetzung einer Horizontverschmelzung anerkannt wird, werden wir, aus globaler Sicht betrachtet (eine Sicht, die heute für das Verstehen der Dinge über allen anderen Sichtweisen steht), feststellen, dass es sich bei dieser Horizontverschmelzung bislang um Monologe handelt, da diese Dialoge innerkulturell sind. Doch hat die Hermeneutik heute keine andere Wahl als den interkulturellen Bereich zu betreten.

In der Hermeneutik findet der Dialog eine Erklärung in seinsmäßiger, methodischer und ethischer Hinsicht. Er gewinnt, mit anderen Worten, eine Art metatheoretische Erklärung. *Gadamer* sieht im Verstehen ein universales Phänomen in dem Sinne, dass es hinsichtlich aller Dinge und in allen Bereichen ein Vorverständnis gibt. Dies kann als metatheoretische Kohärenz der Hermeneutik gelten. Dürfen wir nicht in dem, worin *Gadamer* die allgemeine Gültigkeit der Hermeneutik sieht, die Universalität des Dialoges erkennen?

Diese Universalität kann jedoch nicht auf der Ebene der kulturellen Partikularität stehen bleiben. Allein, die interkulturelle Universalität deckt sich nicht mit jener Gesamtheit, von der *Hegel* oder *Marx* sprechen; denn im hermeneutischen Austausch wächst das Ganze aus dem Zusammenwirken der einzelnen Teile heraus. Der hermeneutische Zirkel bietet die Möglichkeit, das Globale und Universale ebenso von jeglicher Hegemonie befreit zu sehen wie von der Herabsetzung, der Fragmentierung und dem Konflikt zwischen den einzelnen Teilen.

Durch die interkulturelle Hermeneutik, die wie ein dialektisches Moment an der Horizontverschmelzung gelten muss, werden die Grundlagen für unsere richtige Kenntnis vom Anderen geschaffen, was sich in der Folge auf unser Sein, auf das, was und wie wir sind, auswirkt. Letztendlich werden wir so auch zu einer besseren Kenntnis über uns selbst gelangen. Auf diese Weise wird die Welt (*the globe*) wirklich global werden. Die Erde wird nicht mehr als ein Reich zum Abbau und zur Nutzung der Ressourcen durch die Wirtschaftsmächte gelten, die alles auf der Welt als Gegenstand ihres Wissens und ihres Vorteils sehen, sondern im Gegenteil, die Erde wird das sein, was sie ist: ein menschliches Reservoir, in dem die vielfältigen Kulturen die

verschiedenen kulturellen Aspekte des Lebens des Menschen als Mensch widerspiegeln. Die Erde wird wirklich zur Welt, zum *„globe“*.

Deshalb kann man auch die zivilisatorische Zwischen-Vernunft zu den Leistungen der Hermeneutik hinzuzählen. Das heißt, über die Leistungen hinaus, die viele Bereiche wie die der zwischenmenschlichen Beziehungen und die Begegnungsweisen des Einzelnen mit Gesellschaft und Tradition bis hin zu revolutionären Entwicklungen einschließt, muss man auch die Öffnung der hermeneutischen Arena in Richtung auf einen umfassenden Raum, der ein weites Feld von Horizontverschmelzungen – von den interkulturellen Horizonten bis hin zur zivilisatorischen Zwischen-Vernunft – umfasst, hinzufügen.

Daher wird der dialogische Charakter der Hermeneutik durch die Pflege des Dialoges auf interzivilisatorischer Ebene verwirklicht. So ist der Dialog der Zivilisationen oder der interkulturelle Dialog als logische Folge der Horizontverschmelzungen auch ein Prozess des kulturellen Selbstverständnisses. Wenn die Horizontverschmelzung der Weg zur Annäherung an die geschichtliche Identität im Sinne der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis der eigenen Beziehung zur Welt ist, versteht sich das aus dem Dialog der Zivilisationen resultierende Verstehen jetzt und hier im Zusammenhang mit der Vergangenheit und dem ‚Anderen‘, und auf diese Weise öffnet es den Weg für den Frieden und hindert das Aufkommen von Konflikten.

So nimmt die hermeneutische Frage die ihr zukommende Position ein und „bringt das, was in der Ferne liegt, nahe.“ Zwischen „uns“ und „dem Anderen“ wird im kulturellen und zivilisatorischen Bereich eine Brücke gebaut. Wir können demnach zusätzlich zu der geschichtlichen Kenntnis und innerkulturellen Horizontverschmelzung, zu hermeneutischer Kenntnis über die interkulturelle Seite unseres Seins gelangen, damit wir eine Welt schaffen, in der es der Wirklichkeit unseres Wesens möglich wird, in Erscheinung zu treten. Dies kann durch den Dialog zwischen den Zivilisationen erreicht werden. Nur durch das Gelingen eines Dialoges auf interzivilisatorischer Ebene, kann der dialogische Charakter der Hermeneutik verwirklicht werden.

Besteht die Leistung der Hermeneutik darin, uns vor der naiven Kapitulation vor den Exponenten der technologischen Gesellschaft zu schützen, und können jetzt im Zeitalter der Globalisierung die zwischenmenschlichen Beziehungen sehr leicht einer solchen von der Technologie beherrschten Welt unterworfen werden, ist die interkulturelle Vernunft nicht nur ein Desiderat, sondern eine Notwendigkeit. Der interkulturelle Dialog ist daher eine

logische Konsequenz von Horizontverschmelzungen und neuem kulturellen Selbstverständnis. Daraus ergibt sich so etwas wie eine Globalisierung des Dialoges bzw. ein Weltdialog – eine Globalisierung, die uns vor der Herrschaft einer globalen Macht schützt, und damit vor einer Macht, die die internationalen Beziehungen in einer ähnlich zerstörerischen Weise programmiert und lenkt, wie dies auf der Ebene bestimmter Gesellschaften festzustellen ist.

Das zivilisierte Gespräch führt dazu, eine hermeneutische Beziehung, ein gegenseitiges Verstehen herzustellen und Hegemonie zu verhindern. Der kulturelle Dialog kann zu den Höhen dichterischen Denkens im Zusammenleben der verschiedenen Kulturen führen. Hierbei kann das dichterisch-illuministische Denken und das Prinzip der Gelassenheit, der Dialog der Sprachen und der Dichter im Dienst des Dialoges der Zivilisationen stehen – dort, wo die Sprache von jeglichem einschränkenden Horizont befreit ist. Während der Dialog der Zivilisationen ein Verstehen in der Praxis bedeutet und daher eine Art von praktischer Phronesis, sind die Zivilisationen ohne Dialog in gewisser Weise dem Verfall preisgegeben. Ohne Dialog befinden sich die Kulturen in einem Dass-man-Zustand, der im Sinne strategisch orientierter Austauschbeziehungen die Beziehungen der Kulturen beherrscht.

Gegenwärtig sind nicht nur die inner-kulturellen Beziehungen gestört, ohne dass freilich dadurch das richtige Verstehen verhindert wurde. Das rechte Verstehen wird viel mehr auf der interkulturellen Ebene gestört und behindert, auf der Ebene der Zivilisationen, als dies auf der inner-kulturellen Ebene der Fall ist.

Heideggers Welt ist vielleicht immer eine Welt aus mehreren Schichten: aus Schichten, die einerseits gemeinsam die Welt jedes Einzelnen bilden, und andererseits eine Welt voll von Spannungen schafft. Deswegen sehen wir uns einer zweifachen Störung gegenüber, einmal in unserer Lebenswelt und dann wieder in den Beziehungen zu den Anderen in dieser Lebenswelt.

Die philosophische Hermeneutik *Gadamer*s betrachtet sowohl die Beziehungen zwischen den Kulturen wie die gegenseitige Verständigung. Im Lichte der Hermeneutik ist der Mensch ein Wesen der Sprache und Kooperation. Für *Gadamer* beinhaltet die Identität im Kern ‚Unterschiede‘; sonst wäre sie keine Identität. Deshalb kann die gegenseitige Verständigung über die persönlichen Beziehungen hinaus auch auf der kulturellen Ebene erlebt werden. Er sieht den Ort der gegenseitigen hermeneutischen Verständigung im „Zwischen“. Auch *Waldenfels* weist auf die Lebenswelt hin als das, was gemeinsam ist und das Zwischenreich bildet, und sagt:

„Außer der innerkulturellen Reflexion über die Lebenswelt, müssen auch interkulturelle Welten, die geschichtliche und geographische Unterschiede aufweisen, berücksichtigt werden.“

Raimundo Panikkar weist ebenso auf die diatopische Hermeneutik hin und nennt sie „den notwendigen Läuterungsweg, wenn das Aufheben der Unterschiede nicht nur in einer Kultur, sondern auch zwischen den Kulturen bezweckt wird.“

In diesem Falle kann die ‚Globalisierung‘ auf eine Weise erfahren werden, die nicht zwangsläufig Krieg, Konflikt und Vernichtung von Kulturen mit besonderen Eigenschaften und vielfältigen Identitäten zur Folge hat. Bei gleichzeitiger Wahrung der vorhandenen Identitäten und durch das Herstellen dieser Beziehungen sammeln diese Identitäten vielmehr in dem ‚Zwischen-Reich‘ Kenntnis über sich, wodurch die Möglichkeit eines friedvollen Lebens geschaffen wird. Durch den zwischen-kulturellen und zwischen-sprachlichen Charakter der unumgänglichen neuen Beziehungen kann das interkulturelle Zusammenleben und die Ko-Existenz von Zivilisationen verwirklicht werden und Konflikt und Krieg lassen sich vermeiden.

Aus diesem Grund ist die sprachliche Beziehung zwischen den Zivilisationen ein Geschehen, das im negativen Fall das gegenseitige Verstehen unter den verschiedenen kulturellen Traditionen sehr behindern kann. Die von *Gadamer* gemeinte Störung und der von *Heidegger* kritisierte Eroberungswille sind wichtige Beiträge zur Debatte über das interkulturelle Verstehen. Aus der Sicht *Heideggers* werden die Zivilisationen aus einer Quelle gespeist, die der Sprache entspricht. Deshalb bedeutet die Rückkehr zur ursprünglichen Sprache die Rückkehr zu dem Punkt der grundlegenden Gemeinsamkeit zwischen den Kulturen. Wirklichkeitstheorie, Sprachphilosophie, „dichterische“ Philosophie und kulturelle Beziehungen stehen seiner Meinung nach in einem inneren Verhältnis zueinander. Aus dem Hören der eigentlichen Sprache kommt die Möglichkeit zur menschlichen Beziehung. Denn aufgrund der Gleichartigkeit ihres Wesens wird den Menschen, die von einer Rede erreicht werden, ein grundsätzlich ähnliches Verstehen eröffnet. In dieser Situation wird die Wirklichkeit für die Menschen frei von äußerlichen Unterschieden in Erscheinung treten, was zum Anlass wird für die Annahme einer grundlegenden Beeinflussbarkeit der Menschen, wenn wir feststellen, dass die Sprache letztendlich gemeinsame zivilisatorische Wurzeln hat. Daher bedeutet die Rückkehr zu der eigentlichen Sprache die Rückkehr zu dem Punkt grundlegender Gemeinsamkeit zwischen den Kulturen. Dies ist durch den Dialog der Zivilisationen möglich.

Das Bemühen um diese für die Menschheit lebenswichtige Gemeinsamkeit ist eine gemeinsame Aufgabe von Politik und Hermeneutik. Die Politikwissenschaft ist auf eine derartige Verbindung angewiesen, und die Hermeneutik besitzt die Fähigkeit, sie zustande zu bringen. Die Menschheit bedarf der Früchte einer solchen Beziehung.

Die Hermeneutik geht insofern über den Wiener Kreis hinaus, der Ausgangspunkt für einen Wandel in der Politikwissenschaft war. Im Grunde ist der Unterschied zwischen der „hegemonialen Globalisierung“ und der „dialogischen Globalisierung“ dem Unterschied zwischen „Erfahrungspolitik“ und „Normpolitik“ ähnlich. Dadurch, dass die Hermeneutik den Boden des politischen internationalen Wissens betreten hat, wird dieser Bereich des Wissens zu einer genormten und folglich dialogischen Art des politischen Lebens führen. Im Mittelpunkt dieser Dialognorm stehen Solidarität, Harmonie und Freundschaft der Zivilisationen. Die kulturellen und zivilisatorischen Beziehungen können in Weiterführung der internationalen Beziehungen etwas Verbindliches, Genormtes an sich haben; auf diese Weise würde die dialogische Globalisierung vorstellbar. Das führt dazu, dass wir zu einem tieferen Verständnis dessen gelangen, was die Hermeneutik zum Dialog der Zivilisationen und zu einer dialogischen Zivilisation beitragen kann. Es kann und soll daher über das Verhältnis von Hermeneutik, Dialektik und Politik gesprochen werden. Je mehr über die Möglichkeit einer dialogischen Politikwissenschaft gesprochen werden kann, desto mehr wird der Weg frei für die seinsmäßige Globalität (*ontological globality*).

Der Dialog ist eine Art praktische Antwort auf die Frage nach der Qualität des Seins, nach dem „Wie-Sein“, und damit nach den Grundlagen einer guten Ordnung. Mit anderen Worten rückt auf diese Weise das Verhältnis zwischen Hermeneutik, Ethik und Politik, zwischen den Nationen, zwischen dem Prozess der Globalisierung und den Zivilisationen der Menschheit aus dem Blickwinkel des Dialoges in den Mittelpunkt des Interesses.

Während der europäische Geist das Gespräch zwischen zwei Arten der Vernunft, der ‚allgemeinen‘ und der ‚besonderen‘, d. h. zwischen *Habermas* und *Gadamer*, gesucht hat, hat an einem anderen Ort der Welt, oder mit anderen Worten in dem außerhalb Europas liegenden ‚Anderem‘, d. h. im islamischen Osten, ein Intellektueller und Politiker den Willen zum Gespräch (*the will to converse*) zur Sprache gebracht.

Während der westliche Geist auf dem Boden der zeitgenössischen Philosophen über Dialog sprach, hat die östlich-iranische Seele auf dem Wege der

Phronesis den Dialog begonnen, einen Dialog in Richtung der Freundschaft zwischen den Zivilisationen.

Sollte diese Situation eintreten, steht die Freundschaft der Zivilisationen dem Willen, der der Macht zugeneigt ist und sich im Weltkapitalismus und der nach Macht strebenden Planung äußert, gegenüber. Solange der ‚Gedanke des Gesprächs‘ verwirklicht wird, wird die Freundschaft der Zivilisationen eine Chance haben. Und auch das Gespräch wird eine Idee bleiben, bis sie im Rahmen des Dialoges der Zivilisationen die Möglichkeit bekommt, sich in ihrer Universalität zu verwirklichen.

Bibliographie

- R. J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia 1985.
- H. J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers* (Routledge paperback; 11), London 1961.
- F. R. Dallmayr, „A Gadamerian Perspective on Civilisational Dialogue“, in: *Global Dialogue* 3/1 (2001) 64–75.
- F. R. Dallmayr, *Polis and Praxis*. Cambridge, MA 1996.
- W. Dilthey, *Pattern & Meaning in History. Thoughts on History & Society*. Ed. & intr. by H. P. Rickman, New York 1961.
- F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? (The End of History and the Last Man)*, München 1992.
- H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. Transl. & ed. by D. E. Linge, Berkeley 1971.
- H.-G. Gadamer, *Reason in the Age of Science*. Transl. by F. G. Lawrence, 1983.
- H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965 (engl. Ausgabe: *Truth and Method*. Transl. & ed. by G. Barden – J. Cumming, London 1998).
- J. Grondin, *Sources of Hermeneutics*, New York 1995.
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 39: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, Frankfurt/M. 1980.
- M. Heidegger, *Poetry, Language and Thought*, New York 1975.
- M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle, Gespräche, Briefe*, hrsg. v. M. Boss, Frankfurt/M. 1987.
- S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996 (engl. Ausgabe: *The Clash of Civilizations?*, New York 1993).
- R. Kearny, *Modern Movements in European Philosophy*, Manchester 1986.
- T. Maranhao (Hrsg.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago 1990.
- T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985 (Original: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris 1982).
- B. Waldenfels, „Homeworld and Alienworld“, in: *Phenomenological Studies* (1998).

Anfragen und Gesprächsbeiträge

Zusammenleben
im Zeichen von
Freundschaft ...

SCHNEIDER Die Möglichkeit, das Programm von Altpräsident *Khatami* nicht nur im Sinne einer Allianz der Kulturen zu verstehen, sondern mit dem Begriff der Freundschaft zu kennzeichnen, war für mich neu und

interessant. Während Allianz eher eine strategische Verbindung insinuiert, die Konflikte mit Dritten voraussetzt, entspricht Freundschaft (*amicitia*, lat.; *philia*, griech.) in unserer üblichen sozialetischen Terminologie dem, was *Aristoteles* unter *homonoia* (*concordia*, lat.) versteht, d. i. dem für das Zusammenleben in der politischen Sphäre maßgeblichen Gleichgesinntsein, der Übereinstimmung im Geiste in wichtigen Dingen.

... und von
,versöhnter
Verschiedenheit'

Dem Referenten ist weiterhin zu danken, dass er den *merger of civilizations*, die idealtypisch extreme Alternative zum ,clash', zum Konflikt der Zivilisationen, zurückgewiesen hat. Denn ohne Zweifel ist nicht die

Preisgabe der eigenen Identität Ziel des Dialoges, sondern die ,versöhnte Verschiedenheit', von der wir gerne in unseren ökumenischen Beziehungen sprechen; das heißt: das in der Begegnung erreichte Einverständnis über bestimmte Orientierungen – ein Einverständnis, das auf die gemeinsame Anerkennung bestimmter Normen des Umgangs miteinander und bestimmter Prinzipien, die diese Normen rechtfertigen, bezogen ist.

dominanz-
orientierte
Beziehungsfor-
men weitmöglich
durch das Recht
einzudämmen

Und in diesem Zusammenhang geht es tatsächlich um mehr als um eine gegenseitige Horizontöffnung, da ist darüber hinaus eine Horizontverschmelzung angezeigt. Und dies vor dem Hintergrund der realpolitischen Erwartung, dass es auf absehbare Zeit nicht möglich sein wird, die dominanzorientierten, macht-bestimmten, auf strategische Übermächtigung

hinauslaufenden Beziehungsformen abzuschaffen, aber doch weitmöglich einzudämmen. Es wird m. a. W. um eine Konstitutionalisierung der zwischenstaatlichen und interkulturellen Beziehungen gehen, um die Eindämmung der Macht durch das Recht. Wobei an eine Konstitutionalisierung zu denken sein wird, die nicht einfach von irgendeiner Supermacht oder Machtallianz aufgezwungen, sondern aufgrund von Einsicht frei vereinbart wird, näherhin – solange die Macht im wirklichen Zusammenleben nicht abschaffbar erscheint – auf dem Weg eines Konsenses, zu dem auch der Kompromiss gehört und die Anerkennung von fairen Verfahrensweisen für den Umgang

mit Problemen, über die wir uns inhaltlich nicht ohne weiteres einigen können. Ob in das Zusammenleben der Völker und Kulturen das uns aus dem innerstaatlichen Zusammenleben vertraute Mehrheitsprinzip transferierbar ist, wäre ein Thema für sich. Jedenfalls würde hier der Minderheitenschutz außerordentlich wichtig sein, also die Bestimmung der vertretbaren Grenze zwischen dem, was uns gemeinsam ist, und dem Bereich innerhalb dessen jede Teilgemeinschaft der Menschheit, jede Nation, jede Nationengruppe, vielleicht auch jede Religionsgemeinschaft ihren eigenen Prinzipien und ihrem Gesetz treu bleiben kann.

Dialog der
Zivilisationen
als interzivilisa-
torisches
Geschehen

MANOOCHERI Vielen dieser im Rahmen unseres Diskurses nützlichen Überlegungen kann ich nur zustimmen, insbesondere dem Anliegen der Horizontöffnung im Bereich der Hermeneutik und des Dialoges der Zivilisationen. Mir ging es in meinen Ausführungen jedenfalls nicht so sehr um *Habermas* oder

Gadamer, als vielmehr um *Dr. Khatami*, der als Theoretiker und Politiker auf diesem Gebiet insofern wichtige Schritte gesetzt hat als er die Idee eines Dialoges der Zivilisationen auch auf weltpolitischer Ebene ins Gespräch gebracht und auch ein Stück weit in die Tat umgesetzt hat. Damit kam er dem philosophischen Diskurs in Europa zu Hilfe und hat es zugleich auf diesem Wege geschafft, der Idee eines Dialoges der Zivilisationen nicht nur von einer bestimmten Zivilisation aus in der Weltöffentlichkeit Anerkennung zu verschaffen, sondern sie von vornherein als interzivilisatorisches Geschehen zu etablieren.

Sprache als Quelle
der Kultur und
Möglichkeits-
bedingung für
Annäherung
der Kulturen

Was *Heidegger* angeht, so habe ich dem Studium einschlägiger Texte wie der Rezeption seiner Gedanken im Verständnis seiner Interpreten entnommen, dass er der Sprache als solcher entscheidende Bedeutung beimisst. Er sah in der Sprache das, was die Menschen miteinander verbindet. Für ihn ist der Mensch ein mit Sprache begabtes Wesen. Die Sprache

ist die Quelle der Kultur, sie existiert vor den einzelnen Menschen und Kulturen. Sie ist mit dem Wesen des Menschen gegeben, und die Tatsache, dass sie in den verschiedenen Kulturen und Zivilisationen unterschiedliche Gestalt annimmt, ist demgegenüber ein aposteriorisches Phänomen. Mit dem Dasein des Menschen hat sie die Möglichkeit in Erscheinung zu treten und ist als solche die Bedingung der Möglichkeit für die nachträgliche Annäherung der Zivilisationen und Kulturen.

PESCHKE Im Referat hieß es, dass die verschiedenen Zivilisationen aus einer Quelle gespeist wurden, die auf die Sprache verweist. Deswegen führt die Hinkehr zu der ursprünglichen Sprache zu dem Punkt der grundlegenden Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen. Welcher Art soll diese Sprache sein?

Öffnung der
Horizonte ebnet
Weg zum Dialog

KHOURY Die Öffnung der Horizonte soll den Weg zum gegenseitigen Verstehen ebnen. Dann wäre nach Dr. Manoochehri in der Horizontöffnung zunächst das Mittel der Horizontverschmelzung zu sehen – erst

in weiterer Folge würde dann die Öffnung der Horizonte den Weg zum Dialog und zum Frieden ebnen.

Der Dialog der Religionen und Kulturen mit dem Ziel der Verständigung und Freundschaft und dem gemeinsamen Dienst am Frieden in der Welt hat seine Anwälte und Wegbereiter nicht nur in *Gadamer* und *Habermas*. Er wird seit vielen Jahren und Jahrzehnten getragen durch mannigfaltige theoretische und praktische Bemühungen vieler Institutionen und Personen weltweit, sowohl in der islamischen wie in der christlichen Welt, unter anderem hier in St. Gabriel wie in dieser iranisch-österreichischen Gesprächsrunde.

Einswerdung der
Kulturen nicht Ziel
des Dialoges,
sondern
Partnerschaft

MANOOCHEHRI Dass und unter welchen Bedingungen die Horizontöffnung zu einer Horizontverschmelzung führt, ist eine Idee, der wir in unserem Gespräch hier sicher mit großem Gewinn unsere Aufmerksamkeit schenken können. Es war jedoch nicht direkt mein Thema, über das ich sprechen wollte. Zweifelsohne

bedarf der Dialog der Zivilisationen der Hermeneutik (und umgekehrt) und die Verschmelzung der Horizonte kann zur Einswerdung der Kulturen führen, wie Dr. Schneider meinte. Das ist jedoch nicht die Absicht des Gespräches der Kulturen. Dieses will vielmehr den Partner gleichsam bei seinem Namen rufen und ist an der Wechselwirkung mit ihm interessiert. Es geht darum, unter Berücksichtigung dessen, was in der Geschichte schon in vielfacher Weise geschehen ist, das Gespräch und die dadurch ermöglichte gegenseitige Einflussnahme weiterzuführen.

Wechselwirkun-
gen zwischen
den Kulturen
wiederentdecken

Wechselwirkungen dieser Art hat es in der Geschichte immer schon gegeben und dies bedeutet für uns die Aufgabe, die Gegenwart des jeweils Anderen in unserer Kultur wiederzuentdecken. In diesem Zusammenhang haben wir, ähnlich wie *Heidegger* von einer „Seinsvergessenheit“ gesprochen hat, auch von einer „Kulturvergessenheit“

zu sprechen, der wir entgegenzuwirken haben. So stammt vieles auch in unserer Tradition, in unserer *sunna*, von den Anderen und das Gespräch der Kulturen kann uns helfen, das wiederzuentdecken bzw. in Erinnerung zu rufen. Indem wir den Anderen zuhören, können wir etwas über die Rolle erfahren, die sie in der Vergangenheit bereits in unserer Tradition spielten, und damit bringen unsere Kulturen etwas darüber in Erfahrung, wie sie zu dem geworden sind, was sie heute sind.

Was die abschließende Frage von Dr. Khoury betrifft, so ist es hier nicht so sehr unser Ziel, einen philosophischen Diskurs über die Gedanken bestimmter Denker zu führen, sondern es geht in erster Linie um die Bedeutung der Hermeneutik für die Interaktion zwischen den Religionen, insbesondere zwischen Islam und Christentum.

Dialog der Freund-
schaft getragen
von Verstand
und alltäglicher
Nachbarschaft

KARRER Zunächst eine Frage an den Referenten: Dr. Manoochehri hat diesen Dialog der Freundschaft auf den Begriff der *phronesis* gebracht, ein Begriff, für den die *phrēn*, der Verstand, das Denken ganz zentral ist. Nun spielt sich aber Vieles im Miteinander der Kulturen einfach in der Form täglicher Nachbarschaft und

Freundschaft ab. Wie verhält sich das Denken, die *phronesis*, zur täglichen Nachbarschaft?

Prinzip
Gastfreundschaft

Wollte ich in der Bibel einen vergleichbaren Begriff zu dem suchen, was Dr. Manoochehri beschrieben hat, wäre dies im Neuen Testament die Rede von der

philoxenia – dem Freundsein zum Fremden. An einer Stelle findet sich ein sehr schönes Wort, die Aufforderung: „Vergesst die Gastfreundschaft nicht; denn durch sie haben einige, ohne es zu ahnen, Engel beherbergt“ (Hebr 13,2). Der Fremde ist wie ein Engel. Er ist fremd. Ein Engel bleibt fremd, ein Engel wird kein Mensch. Aber er ist zu beherbergen. Gibt es eine vergleichbare Idee auch in der islamischen Tradition? So dass man nicht nur über die Philosophie, sondern auch über die Begriffe selbst Brücken bauen kann.

Freundschaft
Höhepunkt der
aristotelischen
Moral

MANOOCHEHRI *Gadamer* vertritt die Auffassung, dass die philosophische Hermeneutik über zwei Faktoren an ihr Ziel gelangt: auf dem Weg des Dialoges und auf dem der *phronesis* und der aristotelischen Moral. Mit anderen Worten: der Dialog wird zur Moral.

Andererseits ist die *philia*, die Freundschaft, das einzige Thema, dem in der nikomachischen Ethik des *Aristoteles* zwei Bücher gewidmet sind. Die

Freundschaft bildet den Höhepunkt der aristotelischen Moral. Demnach bringt *Gadamer* die Elemente der Phronesis, der Hermeneutik und des Dialoges mit der Freundschaft in Verbindung.

ṣuḥḥa als Grundsatz der islamischen Mystik

Und in der islamischen Mystik begegnen wir einem Grundsatz, den man als *ṣuḥḥa* versteht, im Sinne von Wort, Zusammenkunft und Miteinandersein, insbesondere zwischen Meister und Jünger. Davon ist in

der mystischen Dichtung und Prosa sehr oft die Rede, ebenso wie vom Recht auf Freundschaft – davon, dass jeder im Verhältnis zum Anderen ein Recht auf Freundschaft hat.

Denken und Dichtkunst in nachbarschaftlicher Beziehung

Zum Thema Nachbarschaft möchte ich hier das Wort von *Klaus Held*, eines Kenners der Philosophie *Heideggers* anführen. Er verglich einmal das Verhältnis zwischen Denken und Dichtkunst mit dem Verhältnis zweier Berggipfel, die nebeneinander emporragen, in

unmittelbarer Nachbarschaft, aber niemals die Möglichkeit haben, eins zu werden. So waltet zwischen dem Denken und der Poesie, als Höhepunkt der Sprache, ein Nachbarschaftsverhältnis, für das das aristotelische Verständnis von Freundschaft im Sinne eines Wohlwollens, das dem Anderen um seiner selbst willen entgegengebracht wird, kennzeichnend ist.

Ursprünge der Religionen und geschichtliche Entfaltung

Adel Theodor Khoury

Einstieg

Die Tradition der Pygmäen Afrikas erzählt in ihrem Mythos, d. h. in ihren heiligen Überlieferungen, wie der Schöpfergott *Kmvm* die Menschenrassen gemacht hat.

„*Kmvm* nahm Erde: schwarze Erde, aus der Nähe des Baches, und er machte daraus kleine Statuen, mit Armen, Beinen und einem Kopf. Und er nahm rote Erde aus der Umgebung des Baches, und er machte kleine Statuen, mit Armen, Beinen und einem Kopf. Und er nahm weiße Erde ...

Und die schwarze Farbe gab die schwarzen Menschen, und die rote Farbe gab die roten Menschen, und die weiße Farbe gab die weißen Menschen.

Und der Schöpfergott machte die Menschen lebendig ...“

Der Gewährsmann kennt die schwarzen und die roten Menschen. Zu den weißen Menschen sagt er, dass die Pygmäen sie *jetzt* kennen. Das heißt, dass die Erwähnung der weißen Erde zur ursprünglichen Überlieferung hinzugefügt worden ist: *Menschliche Erfahrung spiegelnd, können Mythen entsprechend ihrem Grundanliegen sich entfalten.*

1. Mythisches Bewusstsein zwischen Tradition und Fortschritt

Orientierung am Mythos¹ bedeutet bei den Naturreligionen vor allem Fixierung heiliger Zeit, Ausrichtung menschlichen Tuns auf urzeitliche, aber immerwährende Modelle, Sanktionierung bestimmter Sitten, Bräuche und Handlungsweisen, ständige Wiederholung einer beschränkten Anzahl von Handlungen und Verhaltensweisen, welche in einem bestimmten Sinn den sogenannten primitiven Menschen, und vielleicht auch den religiösen Menschen überhaupt, zu lähmen drohen. Für archaisches Denken ist das Alte das Bewährte, das Neue verdächtig.

Aber die ewige Wiederkehr verliert ihren religiös-existenziellen Wert,

¹ Zu diesem Fragenkomplex vgl. A. Th. Khoury – G. Girschek, *Das religiöse Wissen der Menschheit*, Bd. 1, Freiburg u. a. 1999, 181–197.

wenn sie nicht mehr als Chance zum Neubeginn geschätzt, sondern als fast automatischer Mechanismus dient, etwa da und dort in Indien oder im alten Griechenland.

Vor allem die religiöse und philosophische Elite Indiens kritisierte den Glauben von der sich ins Unendliche wiederholenden zyklischen Zeit: Das indische Denken fasste unter der ewigen Wiederkehr eine ewige Rückkehr in die Existenz durch das allgemeine Kausalitätsgesetz (*karman*). Die Zeit läuft mit der kosmischen Illusion (*māyā*) gleich, und die ewige Rückkehr in die Existenz bedeutet eine unbegrenzte Fortsetzung von Leiden und Sklaverei. Die einzige Hoffnung sahen die Kritiker im Nicht-Wiedergeborenwerden, in der Abschaffung des *karman*, in der endgültigen Befreiung auch von der Transzendenz des Kosmos.²

Die Ambiguität religiöser Tradition und menschlicher Verfasstheit kann Tradition von einem Faktor der Ordnung und des Fortschritts zu einem Instrument der Unterdrückung, zu einem Hindernis auf dem Weg des Fortschritts degenerieren lassen. Die in Mythen von Schöpfung und Urstand beschriebene Ordnung befreiender, fördernder Wirkung kann zur Legitimierung bestehender schlechter Ordnung benutzt werden. Die Berufung auf göttliche Autorität kann zur Zementierung der Autorität willkürlicher Macht, zur Rechtfertigung von Unrecht missbraucht werden. Krass zeigt das etwa die Begründung des indischen Kastenwesens mit einem Schöpfungsakt.

Aber göttliche Ordnung und ihre Verhaltensmodelle, ausgedrückt in Lehrsätzen, Kultriten und Gesetzen, wollen auch dem schöpferischen Tun des Menschen die Grundlage bieten. Das Festhalten an starren Modellen, Sitten und Bräuchen vermag jedoch Kreativität zu hemmen, Freiheit zu unterdrücken, die gerade sich ihrer Verantwortung für die Gestaltung der Gegenwart und die Planung der Zukunft bewusst ist, weil eben Tradition zu einer lähmenden Fessel erstarrt ist.

Der Grund dafür, dass der Mythos an befreiender Bedeutung verliert, scheint mir im Ignorieren des Unterschieds zwischen konkreten Formen von Tradition und ihrer tiefen Intention zu liegen. Denn die konkreten Formen gewinnen ihre Bedeutung aus ihrer Treue zu den Werten, die Tradition ermöglichen sollen; aus ihrer Fähigkeit, den Idealwerten zu entsprechen, sich an ihnen immer wieder zu messen, um die Realisierung besserer Formen und Verhaltensmodelle zu fördern.

² Vgl. M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (rev. Fassung: Frankfurt/M. 1990), 64 f.

Die Autorität der schöpferischen Gottheit sanktioniert die Tendenz, die ursprüngliche Intention, die idealen Werte: den Maßstab zur ständigen Korrektur der konkreten Formen von Tradition. Denn zeitlos ist die Intention des Mythos und der religiösen Ursprünge.

Daher auch die Spannung, von der die heutige Krise der Religion geprägt ist: zwischen dem Festhalten an herkömmlichen, traditionellen Formen und der Forderung nach Schaffung neuer Normen und Traditionen, die der Mentalität und dem Intellekt der modernen Gesellschaft zugänglicher sind und in heutiger Zeit das Heil aufleuchten zu lassen vermögen; zwischen dem an den ererbten Formen orientierten, rückwärts gewandten und dem zukunftsgerichteten Bewusstsein.

Wenn ihre Intention erfasst wird, vermag Tradition eine fortschrittsfähige Lebensorientierung zu sein, die auch Reform fördert. Ein Ordnungsfaktor in der religiösen Gesellschaft ist und war sie ja zunächst; sie entspringt der idealen Ordnung, als ursprünglich gesetzt durch den Schöpfungsmythos, flexibel und offen für allen Fortschritt, aber verwiesen darauf, vorläufige konkrete Formen anzunehmen, die Ursprungsordnung nach göttlicher Absicht nicht im Bereich der Konzeption zu belassen, sondern zu verwirklichen. Die Tradition ist in ihrer Intention die Bedingung der Möglichkeit der Ordnung, die erst den Fortschritt durch Sicherung einer strukturierten Synthese der gesellschaftlichen Lebensäußerungen ermöglicht und so die Grundlage jedes Fortschritts, den Ausgangspunkt jeder Reform schafft.

Die durch Tradition geschaffene Ordnung hilft eine asoziale, indifferente Lebensführung und eine chaotische Willkür zu überwinden. Erst die Überwindung von Anarchismus und Asozialität ermöglicht die Sicherung und Förderung des Lebens. Zum einen vermag ordnende Tradition eine selbstbestimmte Lebensführung und die Freiheit zum Fortschritt zu gewährleisten; zum anderen entbindet sie den Menschen der Notwendigkeit, immer wieder Verhaltensmodelle suchen und finden zu müssen. Überfordern würde ein traditionsfreies Leben den Einzelnen und die Gesellschaft. Die menschliche Kreativität reicht nicht aus, *ad hoc* stets neue Modelle des rechten Verhaltens zu entwerfen, zu überprüfen und zu bestätigen.

Tradition vermag also den sie selbst übersteigenden Fortschritt erst zu ermöglichen. Denn ihre Intention, ihr Geist stellt eine ständige Kritik am schon Verwirklichten dar. Immer übertrifft die Intention ihre Verwirklichung.

Der Ursprungsmythos bietet den Gedanken seiner immer schon vollkommeneren Intention etwa auf diese Weise an:

Die sibirische Überlieferung spricht von den Experimenten des Schöp-

fergottes bei der Erschaffung der Welt und vor allem des Menschen. Und nach der Schöpfung habe die Gottheit – so die Pygmäen, die Bibel und die Germanen – die Welt dem Menschen zur Weiterentwicklung anvertraut. Damit ist die Entwicklungsmöglichkeit der Welt intendiert.

Für den religiösen Menschen führt die aus dem Wirken der Gottheit interpretierte Intention ihre Relevanz nicht zurück auf einen Begriff, sondern auf das Vollkommene höchster Realität; nicht auf eine ideale Vorstellung, sondern auf eine vitale, kritische Instanz, die das Bemühen um ständige Umsetzung der Intention einfordert.

Von daher kann religiöse Tradition – ist ihr Geist nicht ganz verschüttet – dem Glaubenden die Triebfeder zur Suche nach immer adäquateren Lebensformen und Praxisnormen sein, zu deren ständiger Revidierung und Bereicherung. So spannt der Schöpfungsmythos nicht nur eine Dimension von einer in die Gegenwart wirkenden Vergangenheit aus, sondern verheißt den Horizont dieser Welt unter göttlicher Gegenwart; unter dem Inbegriff des Guten, der höchsten Wirklichkeit, so der Erfüllung, des Heils, der Befreiung von Totalitarismen:

- vom Totalitarismus des Faktischen in einer in sich geschlossen anmutenden Welt ohne die Möglichkeit des Abstandnehmens;
- vom Totalitarismus von Psychologien und Soziologien, die keine Distanz zu einer in sich geschlossenen Emotionalität und Gesellschaft gewinnen lassen;
- vom Totalitarismus von Ideologien und Machtsystemen, die behaupten, Geschichte sei in sich geschlossen, und deshalb nur weltimmanente Erfüllung propagieren.

Die Überwindung von Unfreiheit, die stete Ermöglichung und Entfaltung von Fortschritt ist der im echten Mythos verkündete Gott schlechthin.

2. Der weiterentwickelte Buddhismus

Der Buddhismus ist eine religiöse Bewegung, die auf der mystischen Intuition des Buddha (um 560–480 v. Chr.) gründet und den Heilsweg zunächst als nur einer kleinen Gruppe von Anhängern, den buddhistischen Mönchen, zugänglich betrachtete. Im Laufe der Zeit konnte diese Bewegung nicht umhin, sich zu einer Religion zu entwickeln, deren Lehren und Institutionen die Erfüllung der menschlichen Sehnsüchte herbeiführen wollen, während sie auf der anderen Seite die Überwindung des menschlichen Daseins in seiner Ganzheit erstreben und auch ermöglichen sollen.

2.1 Der ältere Buddhismus

Der ältere Buddhismus, Hīnayāna (kleines Fahrzeug) genannt, ist der unmittelbare Erbe der ursprünglichen Lehre und des ursprünglichen Weges des Buddha. Trotz seiner engen Bindung an die Ursprünge erfuhr er eine Entwicklung, die bestimmte Elemente entfaltete, welche dem späteren Buddhismus zur Grundlage dienten.

Der Buddha

Die Person des Buddha begann, sich allmählich von einem weltlichen Lehrer und Meister zu einer transzendenten Gestalt, zu einer überweltlichen Größe zu entwickeln. Er wurde zu einem Wesen, das in seiner inneren Struktur reiner Geist ist, ein Geist, der eigentlich über der Welt wohnt, aber in der Gestalt eines empirischen Menschen erschienen ist, um den Menschen den Weg zum Heil bekannt zu machen. Schließlich entwickelte sich dies zur Vorstellung eines absoluten transzendenten Buddha, dem unendliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Damit hing die Entwicklung des Buddhakultes zusammen, der vor allem in bestimmten heiligen Räumen der buddhistischen Klöster vollzogen wurde.

Der Bodhisattva

Neben dem Buddha profilierte sich die Gestalt des Bodhisattva. Der Bodhisattva ist ein Erwachter, der aber vorläufig auf das *nirvāṇa*, auf die totale Befreiung und das totale Heil, verzichtet hat, und zwar deswegen, weil er sich durch Gelübde verpflichtete, solange nicht in das *nirvāṇa* einzugehen, bis er den Menschen geholfen hat, den Erlösungsweg zu finden und zu gehen.

Ein neuer Heilsweg

Der Urbuddhismus sah das Heil und die Erlösung als Ergebnis der Bemühungen der einzelnen Mönche. Danach ist der Mensch auf sich selbst gestellt. Nur seine eigene Anstrengung, seine Befolgung der Lehre des Buddha und seine Meditations- und Versenkungsübungen können ihn zur Weisheit und zur Befreiung von Verblendung und Lebenshang und dadurch vom automatischen, unerbittlichen Kreislauf der leidvollen Wiedergeburten erlösen.

Diese Auffassung erschien aber im Laufe der Zeit als unhaltbar angesichts der Masse der Buddhisten, der sogenannten Laien, die unmöglich ihre meiste Zeit der Meditation widmen konnten. In der späteren buddhistischen Lite-

ratur des älteren Buddhismus selbst findet sich sogar die Auffassung, dass auch die Mönche kaum in der Lage seien, den Erlösungsweg zu gehen. Erst in viel späteren Epochen des Weltzeitalters wird eine Minderheit von Mönchen so viel gutes *karman* gesammelt haben und so viel rechten Entschluss besitzen, dass sie das Ziel erreichen können.

2.2 Der Mahāyāna-Buddhismus

Das Anliegen der Laien fand seine Erfüllung in der späteren Lehre des Buddhismus, deswegen Mahāyāna, Großes Fahrzeug, genannt. Neben dem Weg der negativen Weisheit und der vertieften Meditation und der ekstatischen Versenkung entstand der neue Weg der glaubenden Hingabe.

Theoretisch gründet dieser Weg auf der Lehre der buddhistischen Mittelweg-Schule, die in Entfaltung der ursprünglichen Lehre vom *Nicht-Selbst* besagt, dass im Grunde alles leer ist und dass folglich kein grundsätzlicher Unterschied auf dieser Welt zwischen Erwachten und Nichterwachten, Erlösten und Nichterlösten, zwischen dem Buddha und den übrigen Menschen besteht, da alle die Buddhanatur schon besitzen und somit fähig sind, das Erwachen zu erreichen. Der einzige Unterschied besteht darin, dass die einen um diese Wahrheit wissen und die anderen diese Erkenntnis nicht besitzen. Um das Erwachen dennoch zu erreichen, benötigen Letztere eine Hilfe von außen. Diese Hilfe gewähren ihnen der Himmelsbuddha und die vielen Bodhisattvas, sofern die Menschen sich ihnen in gläubiger Hingabe zuwenden. Dadurch wird zweierlei bewirkt: Einmal übt sich der Mensch in den heilsamen Tugenden, die ihm zur Loslösung von der Welt helfen und ihm eine immer günstigere Wiedergeburt bereiten, bis er endlich das Erwachen und die endgültige Erlösung findet. Zum anderen bedeutet die Zuwendung des Buddha und des Bodhisattva zum Menschen eine Wohltat auch für das Leben in dieser Welt. Ihr Schutz bringt Heil, ihr Wohlwollen ist Ursache unzähliger, auch materieller Vorteile.

Möglich und heilvoll ist auch der Weg des ehrlichen *Glaubens*. Der Gläubige ist von der Hilfsbereitschaft des Buddha bzw. des Bodhisattva tief überzeugt und verpflichtet sich selbst, in Nachahmung des Bodhisattva alle seine gewonnenen Verdienste dafür einzusetzen, dass die Menschen jeweils günstigere Wiedergeburten erlangen, auf dass das Erwachen und die endgültige Erlösung leichter erfolgen.

Diese kurze Übersicht zeigt, wie durch historische neue Erfahrungen die bekannten und auch die noch verborgenen Schätze der ursprünglichen Lehre weiter entfaltet werden, ohne dass man sagen kann, dass dies ein

Verlassen der Gründungstexte bedeutet und dass eine von Grund auf neue Erfindung stattgefunden hat.

3. Theoretische Überlegungen³

3.1 Gewissheit des Glaubens

Der Gläubige geht von der sicheren Wahrheit seines Glaubens aus, vor allem im Hinblick auf die Inhalte der verbindlichen Glaubenslehre seiner Religion. Er lebt in der Gewissheit, dass das, was er auf das Wort Gottes hin annimmt und bekennt, der Wahrheit entspricht bei Gott und – sofern es die Weltimmanenz betrifft – auch im weltlichen Bereich. Daher ist es sein gutes Recht, ja es ist seine Pflicht, die Wahrheit seines Glaubens zu bejahen, sie zu bekennen und daran gegen alle Anfechtungen festzuhalten. Verbindliche Glaubensaussagen sind die Grundfesten der Hingabe der menschlichen Vernunft und des menschlichen Herzens an den Gott der Wahrheit und des Heils. Sie stehen nicht zur Disposition. Sie sind in ihrer Substanz nicht Gegenstand ständiger Revision und Korrektur, ja Zurücknahme.

Sie können Ergänzungen erfahren, denn sie bilden das Fundament, auf dem der ganze Bau emporgezogen werden soll. Aber diese Entfaltung bedeutet nicht die Rücknahme der bisher erkannten und anerkannten Wahrheit. Die Entfaltung kann dadurch erfolgen, dass Fragen entstehen, deren Beantwortung zu einem näheren Verstehen und präziseren Ausdrücken des Glaubensinhaltes führen. Der Reichtum der erkannten und bekannten Wahrheit kann sich entfalten, aber dies bedeutet keinesfalls die Aufgabe dieser Wahrheit, sondern eben ihre Entfaltung.

Es ist nicht ein Zeichen von Überheblichkeit und Arroganz, der Arroganz dessen, der meint, die Wahrheit allein zu besitzen. Es ist die Haltung des demütigen Glaubenden, der gewiss ist, dass ihm Wahrheit geschenkt wurde, dass ihm Wahrheit anvertraut wurde, und dass er in die Aufgabe hineinwachsen soll, diese Wahrheit zu pflegen, sie zur Entfaltung zu bringen und ihre Auswirkungen und Früchte in seinem Leben und im Leben seiner Gemeinschaft zur Reife zu bringen.

3.2 Unterwegs zur vollen Erkenntnis der vollen Wahrheit

Weil Gott der Herr der Wahrheit ist, ist Wahrheit nicht aufgeschlossen und tolerant in dem Sinne, dass sie zur Disposition steht und Gegenstand von

³ Vgl. dazu A. Th. Khoury, *Der Islam und die westliche Welt*, Darmstadt 2001, 194–202.

Kompromissuche und höflichem Entgegenkommen sein kann. Da aber auch Gott allein der Herr der Wahrheit ist, muss die Wahrheit im menschlichen Horizont und in der menschlichen Geschichte aufgeschlossen und tolerant sein.

Gott ist transzendent

Gott ist die absolute Wahrheit. Er duldet keine anderen Götter neben sich. Die Toleranz, von der hier die Rede ist, bezieht sich aber nicht auf diese absolute Wahrheit Gottes. Sie bezieht sich auf die von Menschen erkannte und bekannte Wahrheit. Und diese ist ja nicht absolut, sondern immer nur relativ, d. h. Stückwerk und der Ergänzung und Vervollkommenung bedürftig und fähig. Sie ist nicht absolut, auch wenn sie Gott und seine Wahrheit zum Inhalt hat; sie ist nicht absolut, weil sie hier im Hinblick auf die Menschen betrachtet wird, die sie erkennen und formulieren.

Denn Gott, auch wenn er seine Wahrheit offenbart, bleibt transzendent, d. h. jenseits menschlichen Fassungsvermögens, menschlicher Begriffe und menschlicher Sprache. *Paulus* drückt es unmissverständlich aus: „Denn Stückwerk ist unser Erkennen“ (1 Kor 13,9). Daher wünscht er den Christen: „Ihr sollt [...] wachsen in der Erkenntnis Gottes“ (Kol 1,10).

Wachsen in der Erkenntnis

Die Gemeinschaft der gläubigen Christen ist also unterwegs zur vollen Erkenntnis der vollen Wahrheit Christi und muss in dieser Erkenntnis wachsen. Hilfreich auf diesem Weg ist die Beachtung dessen, was die nichtchristlichen Religionen an Wahrem und Gutem enthalten. Denn diese Wahrheiten sind nach der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, Fügungen Gottes⁴, sie stellen einen Strahl der Wahrheit Christi dar⁵. Die Kirche „betrachtet alles, was sich bei ihnen an Gutem und Wahrem finden kann, als eine Vorbereitung auf das Evangelium und als Geschenk dessen, der jeden Menschen erleuchtet“.⁶

Ihre Aufgabe als Erfüllung der Religionen erfüllt die Kirche, wenn sie sich selbst auf den Weg macht, um die volle Erkenntnis des vollen Reichtums der Wahrheit Christi zu erlangen. Das Vollmaß dieser Erkenntnis wird erst am

Ende der Zeit erreicht. Bis dahin steht sie unter der Führung des Heiligen Geistes, der sie „in die ganze Wahrheit führen“ wird (Joh 16,13).

Solange die Kirche unterwegs ist, wird sie den anderen Religionen mit Aufgeschlossenheit begegnen und mit der Bereitschaft, dem mannigfaltigen Wirken des Geistes Gottes nachzuspüren, mit der Freiheit dieses Geistes zu rechnen und das Wahre und das Gute, das er bei den anderen bewirkt, ernst zu nehmen, anzuerkennen, zu fördern und aufzunehmen.

Überfließender Reichtum der Wahrheit

Nicht nur im Hinblick auf die Transzendenz Gottes als Gegenstand religiöser Wahrheit ist die Unzulänglichkeit der Menschen, Gottes Wahrheit völlig zu erkennen, festzustellen und damit die Notwendigkeit entsprechender Toleranz in den Beziehungen der Menschen, die an Gott glauben und seine Wahrheit suchen, zu bekräftigen. Auch im Hinblick auf den unergründbaren Reichtum der unendlichen Wahrheit Gottes lassen sich die Grenzen der Menschen erahnen. Niemand kann in die Tiefen der Wahrheit Gottes eindringen, nur der Geist Gottes selbst (vgl. 1 Kor 2,10–12).

Die Wahrheit Gottes ist nicht nur unendlich und sie liegt nicht nur jenseits des Fassungsvermögens des menschlichen Verstehens, so dass der Mensch sie in ihrem Reichtum eher erahnt als klar erkennt. Die Wahrheit Gottes ist auch in ihrem Inhalt, der den Menschen zugänglich gemacht wird, so komplex, dass ein immer wiederholter Versuch nötig ist, um ihre Einzelheiten näher und präziser zu erkennen, sie in ihren Verzweigungen zu erfassen und in ihren Feinheiten zum Ausdruck zu bringen.

Die Geschichte in ihrer Gesamtheit ist ja der Ort der Geduld und der Langmut Gottes, anders ausgedrückt: Sie ist der Ort der Entfaltung seiner Wahrheit im Erkennen und im Leben der Menschen und der Gemeinschaften. Denn diese Wahrheit ist nach unserem heutigen Erkenntnisstand und Erfahrungshorizont nicht ein Kodex ewiger Bestimmungen in ein für alle Mal festgelegten Formeln und Regeln. Sie begegnet uns mit der Aufforderung, ihre Inhalte und ihre Anwendungsmöglichkeiten im Horizont unserer fortschreitenden Geschichte immer neu und immer reicher und differenzierter zu entziffern, zu leben (zu tun, sagt das Johannesevangelium 3,21) und zu formulieren.

Die Realität ist nicht, dass die Gläubigen die Wahrheit besitzen, dass sie über die Wahrheit verfügen. Die Realität ist, dass den Gläubigen die Gelegenheit eröffnet wird, sich von der Wahrheit erfassen und beschenken zu lassen. In tiefer Demut horchen sie auf die Schritte Gottes und verfol-

⁴ Dekret über die Ausbildung der Priester „*Optatam totius*“, Art. 16.

⁵ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“, Art. 2.

⁶ Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“, Art. 16.

gen seine Spuren im Glauben und im Leben aller Menschen. Sie hoffen, dass die Strahlen der Wahrheit Gottes, die immer wieder in den religiösen Traditionen der Völker festzustellen sind, tragfähige Brücken bilden, die die Gläubigen aller Gemeinschaften miteinander verbinden und ihnen allen den Weg zu einer größeren religiösen Einheit weisen: sie zu einer ‚Ökumene der Religionen‘ zusammenführen.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

Hermeneutik
auch ein inneres
Moment der
Religionen

BSTEH Die dankenswerten Ausführungen von Professor Khoury am konkreten Beispiel des Buddhismus haben noch einmal gezeigt, wie die Hermeneutik auch ein inneres Moment der Religionen selbst ist, indem sie sich im Lauf ihrer Geschichte immer tiefer verstehen und den Reichtum ihres geistigen Ursprungs entfalten lernen.

die Geschichte
als Ort der
Langmut Gottes

PICHLER Gerne möchte man dem Referenten zustimmen, wenn er sagt, dass wir die Geschichte als Ort der Langmut Gottes sehen dürfen. Erhoffen wir dies doch auch für diesen Dialogvorgang, der sich nun schon über ein Jahrzehnt entwickelt und in seiner Ausrichtung bewährt hat.

Im Referat war im Blick auf den Menschen davon die Rede, dass die Wahrheit immer nur relativ sei. Wie wäre dies jedoch mit dem Wahrheitsanspruch vereinbar, der im Referat selbst erhoben und damit begründet wurde, dass der gläubige Mensch beansprucht, auf dem Boden gesicherter Wahrheit zu stehen, wie immer er sie nun tatsächlich erkennt. Verwehrt sich nicht eine Überzeugung dieser Art dem Relativen? Wenn es bei *Paulus* heißt, dass „unser Erkennen Stückwerk ist“ (1 Kor 13,9), so ist dieses Erkennen fragmentarisch, „ex parte“, aber nicht relativ. Wird hier nicht eine gewisse Widersprüchlichkeit sichtbar? Dürfen wir unter den entsprechenden Voraussetzungen hoffen, in der Erkenntnis Gottes zu wachsen, sollte das doch wohl nicht heißen, dass wir in der Erkenntnis einer relativen Wahrheit wachsen.

KHOURY Der Gläubige lebt in der Gewissheit, dass die Wahrheit, die er kennt, für ihn nicht zur Disposition steht; sie ist für ihn endgültig. Wenn ich sage, dass die Wahrheit, die wir erkennen, relativ ist, bezieht sich dies nicht auf die subjektive Gewissheit des Glaubenden, sondern auf den objektiven, vollständigen Inhalt der Wahrheit. Der vollständige Inhalt der Wahrheit ist nur da erreicht, wo Gott erreicht worden ist. Im Hinblick auf ihren Inhalt, nicht aber hinsichtlich der Gewissheit des Glaubens bleibt also die Wahrheit des Glaubens, wie ich meine, in dieser irdischen Zeitlichkeit relativ.

Buddhismus eine
Religion?

MIRDAMADI Zunächst interessiert mich die Frage, ob der Buddhismus nach Ansicht Professor Khourys eine Religion ist und daher auch wie er den Begriff der Religion definiert.

gleichwertig
mit den
monotheistischen
Religionen?

Die zweite Frage bezieht sich darauf, ob die Wahrheit, um die es in den buddhistischen Traditionen und Schulen geht, die Wahrheit ist, um die es in den göttlichen Religionen geht. Hat Buddha mit anderen Worten eine göttliche Wahrheit erhalten oder geht es dabei um eine begrenzte Wahrheit, die nicht gleichwertig ist mit der der monotheistischen Religionen? Wäre nicht ein Pluralismus der Wahrheiten mit der religiösen Logik von Christentum und Islam unvereinbar? Meiner Ansicht nach helfen die Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in dieser Hinsicht auch nicht weiter.

KHOURY Im Sinne der Religionswissenschaft habe ich vom Buddhismus als einer Religion gesprochen. Während der frühe Buddhismus sich als mystische Bewegung zeigt, mit mystischen Anweisungen und Praktiken, hat diese Bewegung später Kulthandlungen, Lehrsysteme und eine eigene Moral eingeführt und eine Gemeinschaft gebildet, die Mönche und Laien umfasst. Damit sind die allgemeinen Merkmale einer Religion umschrieben, die in der Religionswissenschaft gelten. Demnach gibt es im Sinne der Religionswissenschaft neben den monotheistischen Religionen auch andere Religionen.

was in anderen
Religionen wahr
und heilig ist

Was die Frage der Wahrheit anbelangt, so erkennt das Christentum bei den anderen Religionen wahre Elemente, Elemente also, die den Menschen zu Gott führen. Damit ist noch nichts über diese oder jene Religion

in ihrer Gesamtheit gesagt. Wie das Zweite Vatikanische Konzil, sprechen wir also von wahren und heiligen Elementen in den Religionen – was eine kritische Sichtung und Bewertung der verschiedenen Elemente einer Religion einschließt. Das erste Kriterium, das hier anzuführen ist, ist das der Widersprüchlichkeit. Wenn es klar geworden ist, dass bestimmte Elemente einer anderen Religion nicht im Widerspruch zu unseren Glaubenswahrheiten stehen, gilt es den nächsten Schritt zu machen und zu prüfen, ob sie den guten und wahren Elementen in unserer Religion positiv entsprechen. Mit anderen Worten, es geht hier nicht darum, ob eine Religion in ihrer Gesamtheit übernommen werden kann, wobei es Religionen gibt, die dem Christentum ohne Zweifel näher stehen als andere.

bei aller Unter-
schiedlichkeit doch
Offenheit für alle

Schließlich sind die Beziehungen unserer Glaubensgemeinschaft zu den anderen Glaubensgemeinschaften nicht alle gleich. Es sind da ohne Zweifel verschiedene Ebenen und Rücksichten zu bedenken. Es sollte

jedoch eine Offenheit für alle da sein. Als Christen dürfen wir dabei auf das

Wirken des Heiligen Geistes setzen, dass er uns beistehen wird, alle diese Elemente, die wahr und heilig sind, in den anderen Religionen zu entdecken, zu sammeln und nach Möglichkeit auch zu integrieren.

Islam sucht
auch das Gute
bei anderen
Religionen
wahrzunehmen

Vom Koran her gesehen ist klar, dass er die polytheistischen Religionen nicht akzeptiert, wohl aber Christentum und Judentum (vgl. Sure 5,44–48). Grund dafür ist die Nähe dieser drei Religionen zueinander. Der Islam sucht jedenfalls auch bei den anderen Religionen das Gute wahrzunehmen und vertraut darauf,

dass im Menschen eine Möglichkeit besteht, in Richtung der Wahrheit zu gehen und im Sinne des Guten zu handeln.

die Gestalt dieser
Welt vergeht

SCHNEIDER Bezüglich der Wahrheit kann man als Christ an die Feststellung des Apostels *Paulus* denken, dass die Zeit kurz ist und wir uns in allem, was unser irdisches Dasein betrifft, so verhalten sollen als wären wir nicht Eigentümer dessen, was wir besitzen; „denn die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7,31). Es steht alles sozusagen im Zeichen der eschatologischen Differenz.

stiftet Tradition
Ordnung
oder wirkt sie
restaurativ?

Im Referat hieß es, dass die Tradition Ordnung stiftet und hilft, Anarchismus und Asozialität zu überwinden – ist das nicht sehr modern gedacht? Ist nicht die ursprüngliche Tradition in den frühmenschlichen Gesellschaften sehr kompakt geordnet, mit sehr wenig

Spielraum für Individualisierung und Abweichung? Und eine traditionelle Ordnung wird doch eigentlich erst dann gedanklich begründet, wenn sie in Frage gestellt ist. Daher meine Frage: handelt es sich nicht bei den Schöpfungsmythen eventuell um sekundäre Versuche, eine Ordnung, die in eine Krise geraten ist, aufs neue zu rechtfertigen? Ähnlich wie die sogenannten Totalitarismen gleichsam tertiäre Versuche sind, eine verloren gegangene Ordnung wiederherzustellen.

christlich gesehen:
Schöpfung um der
Erlösung willen

Und die zweite Frage: Stehen nicht für uns im Christentum – anders als im Islam – die Schöpfungsaussagen in einem unlöslichen Zusammenhang mit der Glaubenslehre, dass die Schöpfung um der Erlösung willen geschaffen ist? Denn auf ihn hin ist alles erschaffen, der uns versöhnt hat (vgl. Kol 1,12–19).

Ordnung, um Zu-
kunft zu eröffnen

KHOURY Der Mythos, der sich auf die Gründung der Gesellschaft, ‚auf die Anfänge‘ bezieht, beschäftigt sich mit der Ordnung der Gesellschaft. Er erzählt nicht nur,

wie Gott diese Welt und den Menschen geschaffen hat, sondern darüber hinaus auch, wie er den ursprünglichen Zustand der Welt und insbesondere der menschlichen Gesellschaft geregelt hat. Aus diesen ursprünglichen vom Schöpfer gegebenen Ordnungsvorstellungen entsteht die Tradition, damit Chaos und Willkür beseitigt werden und das Zusammenleben in einer Gesellschaft möglich wird. Probleme entstehen da, wo diese Tradition nicht mehr Grundlage des Fortschritts ist, indem sie mit der Ordnung der Gesellschaft Fortschritt und Zukunft für diese Gesellschaft eröffnet, sondern sich Menschen in einer Weise daran klammern, dass diese Regelungen zu Fesseln werden. Man kann demnach von einer Tradition in die Zukunft aufbrechen oder sich von ihr gefangen nehmen lassen. In der Intention einer Tradition, die am Anfang von Gott gegeben wurde, liegt es jedenfalls, Leben zu ermöglichen und es in einer bestimmten Ordnung gedeihen zu lassen. Was der Mensch jedoch daraus macht, bleibt von dieser ursprünglichen Ordnung her gesehen, offen.

Thema
Erlösung bedarf
eingehender
Diskussion

BEHESHTI Nur ein kurzer Hinweis an dieser Stelle, dass das Thema ‚Erlösung‘ für uns nicht durch ein allgemeines Vorurteil erledigt werden kann, sondern einer eingehenden Diskussion bedarf. Das Konzept der Erlösung stört uns also nicht von vornherein. Wir

müssen behutsam an dieses Thema herangehen und versuchen, unsere Sichtweisen einander näher zu bringen.

steht jede
Veränderung
im Zeichen
einer Vervoll-
kommenung?

Und zum Thema Mythen: Woher nehmen wir den Mut zu einem Optimismus, der beansprucht, dass jede Veränderung immer auch eine Vervollkommenung, Vertiefung oder ganz allgemein eine Verbesserung mit sich bringt? Kann sie nicht auch in eine weniger gute Richtung gehen, wenn nicht überhaupt eine Verfälschung

der ursprünglichen Ordnung mit sich bringen? Wenn dies aus einer bestimmten Glaubenshaltung folgt, kann man nicht weiter darüber diskutieren. Teilt aber ein Anderer diesen Glauben nicht mit uns, was soll man dann tun?

was ist
‚wahr und heilig‘?

Ein weiterer Punkt, den ich gerne aufgreife, ist die Definition von Religion. Aus der Sicht eines Religionswissenschaftlers zeichnet sie sich, wie wir im Referat

hörten, durch eine bestimmte Glaubenslehre, durch einen Kult, eine Lebenspraxis, und ähnliche Elemente aus. Doch wenn wir von Wahrem und Unwahrem in der Religion sprechen, verlassen wir den Boden des bloß Deskriptiven, dann bewerten wir und sprechen normativ. Was ist nun wahr? Was

unserem Verständnis von Religion näher steht? Wenn aber Religionen nicht gleichwertig sind, welche Instanz ist dafür zuständig, sie zu bewerten? Die Vernunft? Ich komme aus der Philosophie und weiß, was die Vernunft auch kritisch hinter sich hat. Sie ist wohl nicht jene Instanz, auf die man einmal zur Lösung vieler Probleme gesetzt hat, so etwas wie ein „deus ex machina“. Ich will hier nicht weiter in Richtung Postmoderne und ähnlicher Phänomene gehen, aber ich weiß heute nicht, was ich als *die* Vernunft bezeichnen soll. Damit soll der Vernunft nicht alle Zuständigkeit für die Unterscheidung zwischen Wahrem und Unwahrem abgesprochen werden. Nur, wenn man von *der* Vernunft als Lösung dieses Problems spricht, dann weiß ich nicht, was ich damit anfangen soll.

gegebenenfalls
Verpflichtung zu
kritischer Rück-
besinnung oder
auch Neuland zu
betreten

Wie passt dies aber zu jener anderen Funktion, die uns im Bewusstsein dessen, was heute geschieht, zu kritischer Rückbesinnung verpflichten kann und gegebenenfalls auch dazu, Neuland zu betreten – eine Funktion, die unter Umständen durchaus nicht geeignet ist, uns zu entlasten, sondern im Gegenteil sehr hart in die Pflicht nehmen kann.

Rolle der Vernunft
im Hinblick auf
die Religion

KHOURY Wie ist das Verhältnis zwischen Religion und Wahrheit? Wie erkennt man die Wahrheit und welche Rolle spielt dabei die Vernunft? Ich meine, dass in *allen* Religionen – in den mythischen ebenso wie im Islam

und im Christentum – die Vernunft ihre Rolle nicht *vor* der Annahme des Glaubens, sondern *nach* seiner Annahme zu spielen hat. Wir glauben nicht, weil das in dieser Form vernünftig ist, sondern weil Zeugen, die für uns glaubwürdig sind, uns dieses oder jenes gesagt haben. Wenn es dann um die Anwendungsmöglichkeiten dieser im Glauben angenommenen Botschaft geht, kommt die Rolle der Vernunft hinzu. Diese nachträgliche Rolle der Vernunft hilft uns insbesondere bei Entscheidungen, die im Prozess notwendiger Veränderungen unabdingbar erscheinen oder auch im Zusammenhang mit dem Verständnis der Urkunden des Glaubens, wenn neue Situationen eintreten, die uns vor die Frage stellen, ob unser Glaubensverständnis in dieser oder jener Hinsicht bisher richtig war oder angesichts einer vernünftigen Einschätzung neu eingetretener Situationen einer Aktualisierung bedarf.

es ist nach den
Intentionen des
Mythos zu fragen

Hier erscheint auch die Frage von nachhaltiger Bedeutung, ob und in welcher Weise die Mythen Verbindlichkeit besitzen. Für die Menschen in der mythischen Welt, in den sogenannten Naturreligionen, ist der Ur-

mythos (der von etwaigen späteren, sekundären Mythenbildungen zu unterscheiden ist) verbindlich. Dieser rechtlich verbindliche Urmythos hat jedoch zwei Ebenen – die Ebene der Intentionen und die Ebene der praktischen Anwendung. Solange die beiden mit dem Leben der Menschen, die diesem Mythos folgen, übereinstimmen, gibt es kein Problem. Sobald aber neue Elemente in der Lebenserfahrung dieser Menschen auftauchen, gilt es, nach der Intention des Mythos zu fragen: Worum geht es in dieser Ordnung, die da am Anfang gegeben worden ist, was will sie ‚eigentlich‘? Dementsprechend sucht man diese praktische Ordnung so zu ändern und zu entwickeln, dass sie den neuen Lebenserfahrungen entspricht und auf diese Weise den Menschen helfen kann, ihr Leben zu bewältigen.

die Ordnung
soll dem Leben
dienen ...

Das ist jedenfalls die Intention des Mythos, der Schöpfung eine Ordnung zu geben, die Antwort gibt auf die konkreten Lebensumstände, mit denen der Mensch konfrontiert ist: was er essen darf und was nicht, was er jagen darf, wie die Familienordnung zu gestalten ist, usw. Diese Ordnung soll dem Leben dienen. Das ist, wie gesagt, die Intention des Urmythos; nicht aber spricht er davon, dass dies für alle Zeiten so zu gelten hat. Nehmen die Menschen diese Intention des Mythos wahr, dann haben sie die Freiheit, auf diese Tradition aufzubauen und jene Elemente zu ändern, die in dieser Tradition nicht mehr das Leben fördern, sondern es hemmen.

... und daher auch
offen sein für
Veränderungen

In den mythisch orientierten Völkern, ebenso wie in allen anderen Gesellschaften, gibt es jedoch Vorstellungen und Tendenzen, an allen Ordnungselementen unverändert festzuhalten, weil man Angst vor dem Neuen hat und vor den Veränderungen, die es unter Umständen auch in den Gesellschaftsstrukturen, etwa im Verhältnis zwischen Mann und Frau mit sich bringen könnte. Das ist auch der entscheidende Punkt für eine kritische Sichtung dieser Traditionen und für eine Rückbesinnung auf die tragenden Intentionen, die sie ursprünglich inspiriert haben. Somit bringt Tradition Entlastung, sie kann jedoch auch Belastung sein. Im Sinne der Intention ihres Ursprungs muss ihre Offenheit für die Zukunft gewährleistet sein, damit sie imstande ist, dem Leben zu dienen und es in den sich verändernden Bedingungen zu fördern. Sobald aber die Tradition sich auf das festlegt, was immer schon so war, und keinen Raum für geänderte Lebensbedingungen freihält, wird sie zu Recht als Hemmschuh empfunden. Sie bleibt daher eine zweiseitige Angelegenheit: ohne eine Grundordnung kann man keinen Fortschritt erreichen; sich dieser Grundordnung verpflichtet

fühlen heißt aber, sie im Sinne ihrer Intention immer wieder kritisch zu sichten und die Tradition offen zu halten für Veränderungen. Wenn nun neue Elemente hinzukommen und die gegebene Tradition nicht mehr die Rolle spielt, die sie bis jetzt gespielt hat, führt dies zu einem Diskurs innerhalb der Gemeinschaft, die diese Tradition lebt. Und in diesem Diskurs kann die Vernunft sicher eine große Rolle spielen.

wie kann man
jetzt entscheiden,
wenn man erst
später sieht, ob es
gut war?

BEHESHTI Will man das, was bei einer Sache herauskommt, die Praxis also vom Ergebnis her bewerten, ob sie gut ist oder schlecht, dann muss man sich bewusst sein, dass es hier und dort auch darum geht, sich für oder gegen gewisse Maßnahmen zu entscheiden, die erst in einigen Generationen ihre Früchte zeitigen werden. Wie kommt man hier zu einer angemessenen Bewertung? Kann man auf eine unbestimmte und hier und jetzt unbestimmbare Zukunft verweisen als Kriterium für das eigene Handeln?

der Glaube
zwischen dem
Zeugnis der
Vorfahren und der
eigenen Vernunft

Wenn gesagt wird – und diese Auffassung wird bei uns in der Šī‘a von der Mehrheit unterstützt –, dass sich der Glaube auf plausible Vernunftgründe stützen muss und es nicht angeht, sich dabei nur auf das Zeugnis unserer Vorfahren zu verlassen, müsste diese Position in jedem Fall einer gründlichen Erörterung unterzogen werden. Oder kann sich der Glaube aus dem Glauben selbst begründen, die Wahrheit des Glaubens aus dem Glauben selbst einsichtig gemacht werden? Was ist also tatsächlich die Grundlage unseres Glaubens? Es geht dabei nicht um die unmittelbaren Zeitgenossen Jesu oder Moses, sondern um uns, die wir heute leben.

geschichtliche
Entfaltung als
hermeneutische
Praxis

HAMMER Es war für mich sehr eindrucksvoll zu sehen, wie Professor Khoury die geschichtliche Entfaltung der Religionen gleichsam als hermeneutische Praxis darstellte und wie er dabei diese dialektische Beziehung zwischen Tradition und Fortschritt herausgearbeitet hat.

Dabei wurde deutlich, dass Fortschritt nicht nur als etwas gesehen werden kann, was die Tradition in Frage stellt, sondern was durch den ernst genommenen Wahrheitsanspruch der Tradition geradezu legitimiert ist; so dass Tradition nicht nur dazu tendiert am Alten festzuhalten, sondern – und das ist die innere Spannung – zum Neuen auffordert. Daraus ergibt sich, jedenfalls aus christlicher Perspektive, eine Berechtigung für die Zuversicht, dass eine

Neuerung auch eine Entwicklung zum Besseren, Richtigeren oder Wahreren sein kann.

christliche
Pneumatologie
und das Prinzip
Wirkungsge-
schichte der
philosophischen
Hermeneutik

Theologisch begründet wird dies im Christentum durch die Lehre vom Heiligen Geist. Dadurch wird mit anderen Worten die Möglichkeit begründet, Veränderungen als legitim anzusehen, als Annäherungen an die Wahrheit. In der philosophischen Hermeneutik könnte man dazu im Prinzip Wirkungsgeschichte im Sinne von *Gadamer* eine Entsprechung sehen: Der Wandel des Textverständnisses auch in Abkehr von der vorherge-

henden Tradition lässt sich als Veränderung begreifen, die durch den zu interpretierenden Text selbst mit grundgelegt worden ist. In diesem Falle wäre der Text sozusagen in die Welt gekommen, um als verstandener Text geschichtliche Prozesse zu initiieren, die wiederum zu neuen Vorverständnissen führen, welche dadurch legitimiert sind, dass sie sich als Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung verstehen können, an der der Text selbst nicht unbeteiligt ist. In dem Prinzip Wirkungsgeschichte der philosophischen Hermeneutik könnte man daher so etwas wie eine säkularisierte Pneumatologie christlicher Art sehen.

Gibt es in anderen religiösen Traditionen ähnliche normative Grundlagen, die verändernde Entwicklungen als Fortschritt legitimieren können? Gibt es da Grenzen, oder ist dieser Fortschrittsglaube, der bei uns Christen in der besagten Weise religiös fundiert ist und in der Philosophie in säkularisierter Form wiederzufinden ist, universalisierbar?

zentrale
Bedeutung des
Heiligen Geistes

KHOURY Ohne hier auf diese Frage näher eingehen zu können, möchte ich doch an sie anknüpfen, indem ich die zentrale Rolle des Heiligen Geistes in der christlichen Theologie nochmals hervorheben will.

Hat uns doch Jesus dem Heiligen Geist anvertraut, dem Geist, der in der Geschichte der Menschheit wirkt. Und wir gehen davon aus, dass, wo immer sich Gutes und Wahres findet, dort für uns auch das Wirken des Geistes erkennbar wird. Als Christen haben wir die Pflicht, alle diese Wirkungen des Geistes kennen zu lernen, zu schätzen und zu sammeln.

gut ist, was dem
Leben dient

Wie Herr Karrer schon sagte, begreifen wir im Sinne Jesu Christi als etwas Gutes, was dem Leben dient. In welcher Religion, in welcher Gesellschaft auch immer

– wenn die Menschen so handeln, dass sie dem Leben dienen und das Gute tun, ist dies nach unserem Verständnis auch im Sinne Christi.

Säkularismus und Demokratie im kulturellen Kontext muslimischer Gesellschaften

Gholam Ali Khoshroo

Religionen im Allgemeinen und der Islam im Besonderen haben in den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahrzehnte eine beachtliche Rolle gespielt. Ungeachtet klassischer sozialwissenschaftlicher Analysen hat der Islam in einer sehr nachhaltigen Weise im öffentlichen Raum Einfluss gewonnen. Ist es richtig, dass etwas falsch ist?

In den islamischen Gesellschaften ebenso wie in den muslimischen Gemeinschaften des Westens ist der Islam der wichtigste identitätsstiftende Faktor. Doch spiegelt eine Identität dieser Art nur jenen gesellschaftlichen und kulturellen Einfluss eines göttlichen Glaubens wider, der die Muslime zwischen Erde und Himmel, zwischen Geburt und Tod miteinander verbindet. So reicht der Islam tief hinein in die Seelen der Gläubigen und prägt ihr Denken und Handeln. In seinem historischen Kontext und auf der Grundlage von Schrift und Text und theologischem Diskurs ist er nicht auf das private Leben von Individuen, die auf ihr jenseitiges Glück hoffen, beschränkt. Er versteht es vielmehr, das Diesseits auf das Jenseits auszurichten, Individuen auf die Umma und Rituale auf die Wahrheit. Er ist die reichste und tiefste Quelle für die Zugehörigkeit zur Umma und des Glaubens an Gott.

Als historischer Prozess der Moderne macht die Säkularisierung deutlich, wie westliche Gesellschaften einen umfassenden Vorgang der Differenzierung erfahren haben. Eine gesellschaftliche Entwicklung dieser Art ereignete sich im Christentum selbst infolge der protestantischen Reformation und beinahe gleichzeitig in Wissenschaft, Politik und Wirtschaft. Der Aufstieg des modernen Staates, das Auftreten des modernen Kapitalismus ebenso wie die großen Veränderungen im Bereich der empirischen, wissenschaftlichen und rationalen Analyse der Welt haben das alte Einheitssystem ausgehöhlt und zur Ausbreitung verschiedener säkularer Einflussbereiche geführt. Das führte dazu, dass die Gesellschaften und religiösen Gemeinschaften nicht länger ihre Identität bewahrten und die säkularen Aspekte des Lebens sich unter Berufung auf ihre moderne rationale Legitimation von ihrer religiösen Herkunft lösten und davon unabhängig erklärten. Nicht zuletzt haben auch Sozialwissenschaftler den Säkularismus für einen Religionsersatz angesehen,

der die Welt nun auf der Basis positivistischer und rationaler Ordnungsprinzipien regiert. Die Individuen sind als vernunftbegabte Akteure in der Lage, die Natur zu meistern, ohne sich dabei auf die übernatürliche Welt und ihre Einflussnahme berufen zu müssen. So hat die Moderne – mit ihren Spielarten des Positivismus, Säkularismus, Kapitalismus, Individualismus und Rationalismus – in den vergangenen beiden Jahrhunderten die Welt in zunehmendem Maße desillusioniert. Diese institutionelle Ausdifferenzierung wurde irrtümlicherweise von der Auffassung begleitet, dass religiöse Glaubenshaltungen und Lebensweisen schrumpfen werden und die Religion selbst privatisiert und unvermeidlich eingeschränkt wird auf theologische Diskurse, die keinerlei Relevanz haben für den modernen Öffentlichkeitsbereich (*Casanova*).

In der islamischen Welt löste dies zwei sich gegenseitig ausschließende Entwicklungen aus: die eine suchte die Religion rein zu erhalten von allen sündigen und weltlichen Einflussnahmen der modernen Zeit, während die andere dabei war, die Religion im Namen des Fortschritts, der Aufklärung und der Modernität aus dem öffentlichen und privaten Leben hinaus zu drängen. Dieser Trend zum Säkularen und die besagte religiöse Reaktion brachten tiefes Misstrauen und Argwohn mit sich, die jeder Möglichkeit für ein konstruktives Miteinander Grenzen setzten. Die extremistischen Säkularisten und die extremistischen Fundamentalisten, sie haben sich beide darauf eingeschworen, einander zu hassen und sich gegenseitig zu vernichten.

Über solche Konflikte hinaus sind sowohl Religion wie Säkularismus verschiedenen Interpretationen auf begrifflicher Ebene ausgesetzt. Einmal kann man den Säkularismus als etwas ansehen, was jeder Art von religiöser Einstellung und Lebensweise diametral entgegengesetzt ist. Zum anderen kann man der Meinung sein, dass der Säkularismus per se die Religion nicht herausfordert und schon gar nicht negiert, sondern dass es dabei um ihren Einfluss auf das politische und gesellschaftliche Leben geht bzw. generell um ihre Rolle im öffentlichen Leben. Die verschiedenen Einstellungen des Säkularismus gegenüber dem Islam können auch von einer mythischen, konfrontativen, geschlossenen und reaktionären Einstellung bis zu einer rationalen, versöhnlichen, offenen und interaktiven bzw. kommunikativen Haltung reichen. Muslimische Gelehrte und Intellektuelle haben in sehr komplexer und unterschiedlicher Art auf diese Dichotomien geantwortet. Zumindest kann eine ausgeglichene und revidierte Interpretation des Säku-

larismus und eine rationale Annäherung an die Religion im Sinne des *iğtihād* die Basis für vernünftige Interaktionen schaffen.

In der Praxis wurden derartige Debatten durch strategische und politische Konflikte zwischen der islamischen Welt und dem Westen negativ beeinflusst. Um nur einige zu erwähnen, sei auf Kolonialismus, die Aufsplitterung des Ottomanischen Reiches und die Folgewirkungen hingewiesen, auf die militärischen Interventionen und die vielfältigen Weisen der politischen Einmischung westlicher Mächte, auf das Einsetzen von abhängigen Regierungen, die Okkupation von Palästina, Afghanistan und Irak sowie die daraus resultierenden Konflikte, Kriege und terroristischen Aktivitäten. In dieser Hinsicht trat der Säkularismus nicht als intellektueller Diskurs in Erscheinung, sondern als eine kulturelle Invasion des Westens, um Marionettenregierungen zu unterstützen, islamische Bewegungen zu unterdrücken und die Identität muslimischer Gesellschaften zu besudeln.

Als ein sehr einflussreicher politischer Faktor spielt die neue islamische Erweckungsbewegung gegenwärtig eine größere Rolle in den Beziehungen zwischen dem Islam und dem Westen. Eine globale Bewegung ist dabei, sensibel auf gesellschaftspolitische Entwicklungen in der Welt zu reagieren. Daraus ist ein streithaftes Beziehungsverhältnis geworden, das zu Hass, Gewalt und Konflikt führt. Ist es ein Krieg zwischen Religion und Säkularismus? Kann der Säkularismus in der islamischen Welt zu einer demokratischeren, sichereren und friedlicheren Welt beitragen? Die geschichtlichen Tatsachen im Mittleren Osten beweisen in vielen Fällen das Gegenteil.

Sucht man einen konstruktiven Dialog zwischen dem Islam und dem Westen, ist es nicht ratsam zu erwarten, dass Muslime den Säkularismus stürmisch begrüßen, um ein angenehmer Dialogpartner zu sein. Ein derartiger Ansatz wäre kontraproduktiv, er würde nur die Kluft erweitern und das gegenseitige Misstrauen vertiefen. Darüber hinaus würde der Säkularismus in der islamischen Welt nicht notwendigerweise zu Demokratie und Stabilität führen. Im Falle des Irans hatte eine diktatorische, säkularistische Regierung dem Volk seine westlich orientierte Politik (freilich ohne deren demokratische Elemente) aufgezwungen – mit dem Wunsch dort eine „Insel der Stabilität“ zu schaffen, die sich ironischerweise als Zentrum des Universums etablierte und jahrzehntelang für Schlagzeilen sorgte.

Eine derartige Zwangsmaßnahme war nur möglich durch ein undemokratisches und unfreies Regime, das schlussendlich in massiver Unzufriedenheit, öffentlichen Demonstrationen, sozialem und politischem Aufruhr

und islamischer Revolution endete. Auf diese Weise stellte sich heraus, dass die säkulare Regierung weder zu mehr Demokratie noch zu Stabilität beitragen konnte. Somit empfiehlt sich ein praktikablerer und geeigneterer Weg, um sich mit muslimischen Gesellschaften auseinanderzusetzen und sie in Richtung demokratischer Entwicklungen in Bewegung zu bringen. Theoretisch hinterlässt ein solches demokratisches Engagement weniger Spielraum, einem islamischen System als unvereinbar gegenüber gestellt zu werden. Es könnte durchaus dazu führen, dass islamische Lehren und demokratische Normen sich als kompatibel herausstellen. So kann ein politisches System entstehen, dessen Legitimität in den Leitprinzipien des Islams eingewurzelt ist und sich auf öffentliche Partizipation und demokratische Prozesse stützt. Ein politisches System dieser Art wird sich ohne Zweifel bodenständige Verfahrensweisen zueigen machen und seinen Bürgern gegenüber glaubwürdiger vermitteln, dass es ihre Interessen vertritt und auch eine konstruktive Rolle in regionalen und globalen Angelegenheiten spielen kann.

Demokratie in muslimischen Gesellschaften unterscheidet sich vom Westen und von der christlichen Welt. Eine Art religiöse Demokratie kann entstehen, die sich auf unterschiedliche Erfahrungen in der islamischen Welt stützt. Eine religiöse Demokratie sieht sich sowohl von intellektuellen wie von religiösen Kreisen herausgefordert. Religiöse Gelehrte sind imstande, eine verbindliche Interpretation zu geben, indem sie die islamischen Texte im Kontext der Neuzeit lesen. Intellektuelle müssen ihrerseits gleichfalls den kulturellen und religiösen Kontext ihrer eigenen Gesellschaften studieren.

Abschließend möchte ich betonen, dass es für ein besseres gegenseitiges Verstehen, für einen fruchtbaren Dialog und im Interesse der Zusammenarbeit zwischen den islamischen Ländern und der westlichen Welt zuträglich wäre, auf eine entscheidende und vorrangige Rolle der Demokratie zu setzen statt auf ‚Säkularismus‘. Das erfordert gegenseitigen Respekt: der Westen muss ohne Doppelbödigkeit die islamische Eigenart der muslimischen Gesellschaften respektieren und akzeptieren; und die Muslime müssen den demokratischen Charakter des Westens respektieren und bejahen. Es gibt verschiedene Arten der Demokratie, aber ein weniger großartiges und doch qualifiziertes Modell in bestimmten Gesellschaften ist viel besser als jedwede Art von Diktatur – sei es im Namen eines religiösen Extremismus oder eines säkularen Radikalismus.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

islamische und
säkulare Welt
keine homogenen
Größen

SCHNEIDER Mit meinem Dank für das interessante Referat verbinde ich den Wunsch, zwei Überlegungen vorbringen zu können.

Zunächst, ist es richtig, dass heute islamische Welt und säkulare Welt einander sozusagen als zwei homogene Größen gegenüberstehen? Angesichts der Wiederkehr religiöser Positionen auch im öffentlichen Leben westlicher Länder wird von vielen europäischen und anderen westlichen Soziologen die Säkularisierungsthese in Frage gestellt. Diese Positionen werden nicht in private Lebensbereiche hinein verbannt. Das kann keineswegs einfach als eine Reaktion auf islamische Erneuerungsbewegungen angesehen werden. Dabei kann man nicht nur an gewisse Kreuzzugsparen sogenannter christlicher Rechter denken, sondern etwa an die Diskussion über das Projekt eines europäischen Verfassungsvertrages, näherhin ob in der Präambel dieses Vertrages der Gottesbezug thematisiert werden und religiöse oder christliche Werte zur Sprache kommen sollen. Wären darin christliche Werte apostrophiert worden, hätte das natürlich einen Ausschluss anderer religiöser Überzeugungen aus dem Kreis der konstitutiven Träger der europäischen Zivilisation zur Folge gehabt. Das war das Hauptthema für viele, die an der Diskussion in der Öffentlichkeit teilgenommen haben. So hat etwa *Jürgen Habermas*, der in diesen Tagen schon öfters zitiert wurde, in zahlreichen Veröffentlichungen dafür plädiert, der Stimme der Religion in unserem öffentlichen Diskurs entsprechend Raum zu geben, weil dies angesichts der Kurzschlüsse eines fanatischen Säkularismus wichtig und notwendig sei.

‚religiöse
Demokratie‘ und
die Gleichheit der
Bürger

Was die Frage einer religiösen bzw. islamischen Demokratie betrifft: Würde diese eine Gleichheit der bürgerlichen und politischen Rechte für Gläubige und für Nichtgläubige implizieren? Wenn nicht nur bestimmte Religionen, sondern auch Menschen Gott näher stehen als andere, hat das nicht auch Folgen für ihren politischen Status? Andererseits bekennt auch die islamische Tradition, dass erst am letzten Tag offenbar werden wird, wo jeder Mensch in seinem Leben gestanden ist: Heuchler werden offenbar, die sich als Gläubige gegeben haben und doch ungläubig waren, und vielleicht werden auch andere bekannt,

die von ihren Mitbürgern nicht als Gläubige angesehen wurden, sich aber doch auf dem Weg der Wahrheit und des Guten befunden haben. Könnte man sich entschließen, das Urteil darüber dem barmherzigen Gott zu überlassen, wäre es möglich, allen Bürgern in der Demokratie gleiche Rechte und gleiche Freiheit einzuräumen.

durch das religiöse
Gesetz können
bürgerliche Rechte
bestens gesichert
werden

KHOSHROO Mit der Gleichheit der Rechte unter den muslimischen Bürgern erkläre ich mich gerne einverstanden und meine, dass durch das religiöse Gesetz die bürgerlichen Rechte unter Berücksichtigung der konkreten Bedingungen von Raum und Zeit bestens gesichert werden können. Ich verweise auf 50 Jahre

vielfältige Entwicklungen in den islamischen Ländern, wo hinsichtlich der Verfassungs- und zivilrechtlichen Gesetzgebung eine Bewegung zur Annahme der Bürgerrechte unübersehbar ist. Selbstverständlich stehen diese Rechte nicht im Widerspruch zu den islamischen Grundsätzen.

keine falschen
Alternativen
propagieren

Habe ich vom Säkularismus gesprochen, hatte ich dabei nicht an Auseinandersetzungen über religiöse Fragen gedacht, vielmehr geht es dabei um ökonomische und gesellschaftliche Belange, die dazu ge-

führt haben, dass verschiedene Lebensbereiche voneinander getrennt wurden. So wenig man das leugnen kann, ist aber auch nicht zu übersehen, dass man in der islamischen Welt den Säkularismus als eine Weltanschauung präsentiert hat, die die Religion für Rückschritt und Niedergang verantwortlich macht. Doch kann eine so einseitige Auffassung nur das Problem zwischen der westlichen Welt und dem Islam vergrößern. Wir sollten uns davon distanzieren und aus den Erfahrungen der Demokratie Nutzen ziehen.

„Säkularismus“ und
„Säkularisation“ zu
unterscheiden

VAEZI Meiner Ansicht nach wurde im Referat von Dr. Khoshroo zu wenig zwischen Säkularismus und Säkularisation unterschieden. Unter Säkularisation verstehe ich jenen Vorgang, der den Einfluss der Religion

auf die verschiedenen Bereiche des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens schwächt – de facto und unbeabsichtigt. Es geht um Dinge, die manchmal sogar zur Verteidigung der religiösen Interessen gedacht waren, tatsächlich aber zu einer Fluchtbewegung geführt haben, zu einer Einschränkung des Wirkungskreises der Religion im gesellschaftlichen und im persönlichen Bereich. Unter Säkularismus verstehe ich hingegen einen absichtlich und bewusst herbeigeführten Prozess, der auf der Annahme

einer „secular rationality“ beruht, auf einer Rationalität also, die für jene Bereiche, die der menschlichen Vernunft zugänglich sind, jede Einflussnahme anderer epistemologischer Ressourcen, insbesondere von Offenbarung und Religion, ausschließt. Der Säkularismus tendiert also dazu, die Religion vom gesellschaftlichen Leben fernzuhalten, was im Westen zu dem bekannten Phänomen einer Privatisierung der Religion geführt hat.

Demokratie – als
Methode oder
Lebenseinstellung
verstanden?

Eine andere Frage stellt sich hinsichtlich des Demokratieverständnisses. Versteht Dr. Khoshroo Demokratie im Sinne einer Methode oder generell einer Lebenseinstellung? Während im ersteren Fall die Auffassung von Demokratie auf den politischen Bereich

beschränkt bleibt, wird im letzteren Fall der Anspruch erhoben, dass die demokratischen Prinzipien für alle Lebensbereiche relevant sind, der Mensch also in allen Lebensbereichen demokratisch denken und handeln soll. Beide Auffassungen haben ihre besonderen Voraussetzungen.

In diesem Zusammenhang möchte ich an das denken, was Professor Schneider im Vorangegangenen zu diesem Thema gesagt hat: dass es in der islamischen Welt unterschiedliche Auffassungen gibt, wie die politische Ordnung zu gestalten sei. Schließen die einen jede Form von Demokratie im Sinne einer politischen Methode aus, gehen andere davon aus, dass die Demokratie als Methode mit den religiösen Lehren des Islams durchaus vereinbar sind. Ein Musterbeispiel für die letztere Auffassung kann man, meiner Ansicht nach, in der Verfassung der Islamischen Republik Iran sehen, in einer Demokratie, die wir eben als religiöse Demokratie, als *mardomsālāri-ye dīnī* bezeichnen.

KHOSHROO Mit dem Unterschied zwischen *secularism* und *secularization* habe ich mich am Beginn meines Referates befasst, anschließend bin ich auf die Unterschiedlichkeit in der Auffassung von Demokratie eingegangen. Was zuletzt über die Kompatibilität von Demokratie und Islam gesagt wurde, ist durchaus auch in meinem Sinn.

Säkularisierung
führt zu Säkular-
staatlichkeit

POTZ Ich würde gerne zwischen Säkularisierungsprozessen, Säkularstaatlichkeit und Säkularismus unterscheiden. Was hier als institutionelle Säkularisierung bezeichnet wurde, hat im Hochmittelalter be-

gonnen, erlebte im Laufe der Neuzeit seine staatsrechtliche Realisierung und führte in der westlichen europäischen Tradition zur Säkularstaatlichkeit. Das heißt, der Staat hat in diesem Prozess seine Bindung an eine bestimmte Religion und seine religiöse Parteilichkeit aufgegeben. Umgekehrt hat die-

ser Prozess die politische Bevormundung der Religion durch den Staat beendet und ist damit meines Erachtens irreversibel geworden.

Säkularismus will Religion aus dem öffentlichen Raum verdrängen

Das zweite ist die Präsenz von Religion in der Gesellschaft, in der Öffentlichkeit. Dabei wird es ideologisch, wenn man Religion in der Öffentlichkeit nicht mehr agieren lässt. Das ist auch das Thema von *José Casanova*, den Dr. Khoshroo zitiert hat, wenn er sagt: „religion went public again in the 90ies“. Akzeptiert man diese Präsenz von Religion in der Gesellschaft nicht mehr, und ideologisiert man diese Einstellung, sind wir beim Säkularismus, der die Religion in den privaten Bereich verdrängen möchte, wo Religion sozusagen kämpferisch privatisiert wird.

Lebensweltliche Präsenz von Religion heute wieder stärker

Der dritte Aspekt ist gleichsam ein sozioempirisches Phänomen: wie weit ist Religion lebensweltlich präsent? Man kann heute tatsächlich mit *José Casanova* der Auffassung sein, dass Religion auf der zweiten Ebene nicht nur wieder stärker präsent ist, sondern auch lebensweltlich bedeutsamer wird, und dass alle radikalen Entwicklungen in Richtung einer Identifizierung bzw. einer kämpferischen Privatisierung keine Zukunft haben.

KHOSHROO Mit den Anschauungen von *Casanova* erkläre ich mich gerne einverstanden. Ich habe mit ihm über diese Fragen ausführlich gesprochen und seine Werke studiert.

Diskussion des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft oft überlagert von anderen Interessen

BEHESHTI Der Austausch, der in den letzten Jahrhunderten rund um diese Probleme stattgefunden hat, spielte sich auf weiten Strecken nicht in einer ruhigen intellektuellen Atmosphäre ab, war nicht nur von Denken und Glauben getragen, sondern hatte politische, wirtschaftliche und oft auch militärische Züge. In einer solcher Art komplexen Weise waren wir in der islamischen Welt mit diesem Problem konfrontiert. Da man sich immer wieder bedroht und diskriminiert fühlte, konnte kein richtiges Gespräch und Mitdenken aufkommen.

Latente Doppelbödigkeit zu erleben

Lebt man in der westlichen Welt, wie ich es 14 Jahre getan habe, spürt man manchmal nicht allzu viel von demokratischen Verhältnissen. Da kann man erfahren, wie sehr man in kulturellen Fragen oft geneigt ist, auf dem eigenen Standpunkt zu beharren und auf Andere von oben herab-

zuschauen. Oder man pocht auf religiöse Rechte und Ansprüche, wie im Falle der Entstehung eines Staates im Mittleren Osten, wo man sich darauf beruft, dass der Prophet *Abraham* ja selbst ein Einwanderer war, der aus Mesopotamien nach Palästina kam. Was hat das Eine mit dem Anderen zu tun, wenn man sich da plötzlich auf religiöse Rechte beruft? Oder wenn man es in der Frage einer möglichen Integration der Türkei plötzlich mit Stimmen zu tun hat, die sagen, dass dieses Land in einem christlichen Europa nichts verloren hat. Diese latente Doppelbödigkeit, mit der man manchmal konfrontiert ist, die dann aber zuweilen wieder in den Hintergrund tritt, kann einem schon zusetzen. Manchmal sieht man das schöne Gesicht der demokratischen Systeme, dann wieder verbirgt es sich. Ähnlichen Problemen begegnen wir auch sonst.

Religion und Gesellschaft ein Problem, das noch lange nicht ausdiskutiert ist

Das Problem ist meiner Ansicht nach nicht einfach zu bewältigen und tatsächlich noch lange nicht bewältigt – weder in der islamischen Welt noch, wie ich meine, im europäischen Denken. Es sitzt tiefer und hat nicht zuletzt mit sehr unterschiedlichen Menschenbildern zu tun. Ich habe über diese Frage ausführlich in Tehran mit *Jürgen Habermas* gesprochen und ihm gesagt, dass das Problem wohl auch in seinem eigenen Denken einen längeren Weg beansprucht hat – vom Marxismus und Neomarxismus zum Liberalismus und Neoliberalismus bis hin zu der Ansicht, dass die Religion doch auch außerhalb des privaten Bereiches etwas zu sagen hat. Als solches ist es ja nicht das persönliche Problem des Herrn *Habermas*, sondern eines der Denkgeschichte überhaupt, das sich dann in einer dynamischen, wandlungsvollen Art in seiner Person widerspiegelt.

Wenn wir jedem das Recht einräumen, nach seiner Überzeugung zu leben, wie wirkt sich dies hinsichtlich unseres Wunsches aus, in harmonischer Weise miteinander leben zu können? Und was sollen wir tun, wenn dann die Religion auch außerhalb des privaten Bereiches etwas zu sagen hat? Der Hinweis, das könne in der Folge auf der Ebene demokratischer Mittel und Institutionen einer Lösung zugeführt werden, kann mich nicht ganz davon überzeugen, dass in diesem Falle überhaupt keine Probleme – auch theoretischer Art – da sein werden. Es geht hier um einen Prozess, der noch lange nicht abgeschlossen ist. Es wird also nicht nur an den Muslimen liegen, dieses Problem endlich zu bewältigen und dorthin zu gelangen, wo wir schon mehr oder weniger lang angelangt sind.

Demokratie – eine Herrschaftsform, die mit dem geringsten Schaden verbunden ist

KHOSHROO Hatte es in meinem Referat geheiß, dass wir von der Demokratie als einer Grundlage ausgehen sollten, war damit nicht gesagt, dass sie ein ideales Modell darstellen würde. Meiner Ansicht nach ist die Demokratie eine Form der Herrschaftsausübung, die mit dem geringsten Schaden für den Menschen verbunden ist.

Die Frage ist, ob Demokratie in den westlichen Ländern wirklich praktiziert wird, ohne kulturelle, ethnische, religiöse oder sprachliche Diskriminierungen also, insbesondere auch von Frauen. Man muss dabei sicher auch an die Diskriminierung der Muslime in den letzten Jahren denken.

einen langen Weg hat es gebraucht

In jedem Fall ist zu berücksichtigen, wie lange der Weg war, bis die Demokratie im Westen sich durchsetzen konnte, und welche Schwierigkeiten auch das Christentum damit gehabt hat. Natürlich sind die westlichen Länder voneinander verschieden; diese Unterschiede und die kulturelle Vielfalt in ihnen müssen wir als Muslime akzeptieren und auch schätzen lernen. Auf dem Wege des Dialoges müssen die Minderheiten und die verschiedenen Gesellschaftsgruppen versuchen, einander zu verstehen und voneinander zu lernen. Dabei hat auch die Religion eine wichtige Aufgabe. Sie kann Lösungen fürs Leben anbieten; sie kann aber auch Spannungen und Probleme schaffen, mit denen man sich befassen muss. Auf's Ganze gesehen gibt es in dieser Frage keinen eindeutigen und problemlosen Weg.

jede Art von Demokratie besser als eine Diktatur

Wir sollten uns um eine Demokratie bemühen, die der Religion nicht ablehnend gegenüber steht, was wiederum zu mehr Sicherheit und Stabilität führen wird. Andernfalls muss man sich einer Diktatur unterwerfen, wobei ich, wie schon gesagt, überzeugt bin, dass jede Art von Demokratie besser ist als eine Diktatur.

unterschiedliche Erfahrungen mit staatlicher Säkularität

HAMMER Die Erfahrung, die die islamische Welt mit westlicher Säkularität gemacht hat, stand zunächst im Zeichen einer staatlichen Säkularität, die sich grundsätzlich von der Religion emanzipiert hatte und die die Religion teilweise auch als Machtinstrument verwendete.

Das konnte sich in der Unterdrückung von Religion ebenso äußern wie in der instrumentalisierenden Privilegierung einer Religion. Und diese machtpolitische Instrumentalisierung war die erste Erfahrung, die außer-europäische Gesellschaften mit der sich zunächst im Wege des Kolonialis-

mus globalisierenden Staatlichkeit gemacht haben. In Europa mussten wir in der früheren Neuzeit zunächst auch diese Erfahrung durchmachen, bis sich eine normative Stabilisierung von Säkularität in ihrer Einbettung in die Religionsfreiheit und damit in die allgemeine Freiheit und Gleichheit zwischen den Bürgern durchsetzen konnte.

Säkularität als Neutralität des Staates gegenüber verschiedenen Religionen

Säkularität erscheint uns heute, jedenfalls in ihrer Grundausrichtung, als Neutralität des Staates gegenüber den verschiedenen Religionen, die mit der allgemeinen Religionsfreiheit gegeben ist. Mit anderen Worten, will der Staat Religionsfreiheit garantieren, muss er sich notgedrungen neutral zu den verschie-

denen Religionen verhalten. Zu Ende gedacht bedeutet dies aber, dass er allen Religionen den gleichen größtmöglichen Entfaltungsspielraum in der Öffentlichkeit zu garantieren hat. Das bildet gleichsam das Regulativ, wenn wir in heutiger Zusammenschau Säkularität und Religionsfreiheit aufeinander beziehen.

wie neutral bzw. säkular muss auch eine ‚islamische Demokratie‘ sein?

Wenn es stimmt, dass Demokratie auf allgemeiner Freiheit und Gleichheit beruht und dies notwendigerweise auch Religionsfreiheit im Sinne einer größtmöglichen Entfaltung aller Religionsbekenntnisse in der Öffentlichkeit ermöglichen muss, stellt sich die Frage,

wie neutral bzw. säkular auch eine islamische Demokratie sein muss, wenn sie eine Demokratie sein will, die die Grundrechte bestmöglich garantiert.

Ähnlich stellt sich eben diese Frage auch in unserer heutigen europäischen Diskussion – nicht nur etwa was den Gottesbezug in der europäischen Verfassung betrifft, sondern auch und vielleicht noch nachdrücklicher in der mitteleuropäischen Diskussion, in der es darum geht, inwieweit unsere Staatlichkeit doch letztlich auf einer christlichen Substanz beruht, die gleichsam jenseits der Religionsfreiheit steht. Oder muss man auch hier auf einer radikalen religiösen Neutralität insistieren, um auf diese Weise die maximale gleiche Religionsfreiheit für alle gewährleisten zu können?

Demokratie muss nicht auf dem Fundament des Säkularismus stehen

KHOSHROO Die hier geltend gemachten Herausforderungen sind mir bekannt. Ich meine jedoch, dass wir die Demokratie nicht unbedingt auf dem Fundament des Säkularismus errichten müssen in dem Sinne, dass alles entweder säkular ist und damit demokratisch oder religiös und damit undemokratisch.

Wir hatten säkulare Regierungen und Diktaturen in den islamischen Ländern, für die Namen wie *Saddam Hussein* stehen oder das Schah-Regime.

Auseinander-
setzung
auf theoretischer
Ebene kann
weiterführen

Vielleicht hilft es weiter, wenn wir in diesem Zusammenhang zwischen einer begrifflichen und einer praktischen Ebene unterscheiden. Auf der praktischen Ebene kennen wir die Demokratie. Die eigentliche Herausforderung liegt auf der theoretischen Ebene. Unterschiedliche Interpretationen von Säkularismus

und Religion können einander durchaus gegenseitig weiterhelfen, aber eine radikale Interpretation von säkular bzw. eine extremistische Interpretation von Religion stehen einem Dialog im Wege.

Es gibt auch Mittelwege, wenn man etwa daran denkt, dass die Demokratie in den islamischen Ländern mit ihren spezifischen Bedürfnissen nicht notgedrungen auf dem Säkularismus beruhen muss und die Demokratie ihrerseits auch verschiedene Modelle kennt. In der Islamischen Republik Iran gab es viele Diskussionen und wurden vielfältige Erfahrungen gesammelt, mit dem Ergebnis, dass sich die innere Freiheit und der Entscheidungsspielraum der Menschen in Bezug auf diese Fragen erweitert hat. Man kann dabei auch an die wichtigen und wegweisenden Erfahrungen denken, die in einer religiösen Regierung gemacht wurden und was sich auf diesem Weg in der Praxis entwickelt hat. Möglicherweise begegnen wir da auch manchmal Fällen, die in der Verfassung der Islamischen Republik nicht vorgesehen waren, aber im Interesse des Allgemeinwohles durch die Regierung einer zivilen Lösung zugeführt wurden.

„laïcité“ und
„Säkularisierung“
müssen unter-
schieden und deren
geschichtliche
Entwicklungen
beachtet werden

MANOOCHHRI Ich weiß nicht, ob hier im Zusammenhang mit Säkularismus und Säkularisation in ausreichendem Maße zwischen „laïcité“ und „secularisation“ unterschieden wurde. Haben wir nicht stillschweigend über die „laïcité“ diskutiert, wo doch in historischer Sicht die Säkularisation nicht notwendigerweise im Gegensatz zur Religion steht. Sind diese beiden Begriffe doch nicht überzeitlicher Art, sondern haben

unter ganz konkreten historischen Bedingungen Gestalt angenommen, so dass deren heutiges Verständnis im Westen aus hermeneutischer Sicht beachtenswerte Unterschiede zu dem Verständnis aufweist, das sie in der Zeit ihrer Entstehung geprägt hatte.

offene Verhältnis-
bestimmung
zwischen Religion
und Demokratie

Deshalb sollte man in dem gegenwärtigen Dialog das Verhältnis zwischen Religion und Demokratie, bzw. im besonderen zwischen Islam und Demokratie nicht abhängig machen von den hier und jetzt vorgegebenen Interpretationen und Definitionen. Dabei kann uns die Hermeneutik einen wichtigen Dienst erweisen und *Gadamer's* Grundsatz der Horizontverschmelzung sehr behilflich sein. Jedenfalls ist es ein erkenntnistheoretischer Fehler und aus hermeneutischer Sicht unzulässig, ein positives Verhältnis von Religion und Demokratie im Allgemeinen und zwischen Islam und Demokratie im Besonderen als unmöglich zu betrachten.

„religiöse Demo-
kratie“ – was sind
ihre konstitutiven
Elemente, und
wie löst man das
Problem des
Gewaltmonopols?

KARRER Am Ende der Diskussion möchte ich nur zwei Fragen formulieren:

Unter der Annahme, dass eine religiöse Demokratie wichtig ist, was sind die konstitutiven Momente einer religiösen Demokratie? Und zweitens: Wie löst man in diesem Falle das Problem des Gewaltmonopols, also das Verhältnis zwischen Religion und Macht? Zumindest nach westlich-demokratischen Prinzipien

müsste ja der Staat in einer religiösen Demokratie das Gewaltmonopol behalten.

Demokratie als hermeneutisches Problem im christlich-muslimischen Dialog

Heinrich Schneider

1. Demokratie, Christentum, Islam: Ein problematisches Verhältnis?

Bald nach dem Zweiten Weltkrieg schrieb ein angesehener, damals in den USA lebender Europäer über die Demokratie die emphatischen Sätze: „In diesem Wort fassen wir alles zusammen, was die Menschheit aus ihrer gegenwärtigen Entmenschung erretten soll. Demokratie ist uns der Inbegriff all jener humanen Prinzipien, die in den letzten Jahrzehnten zum Unheil der Welt verleugnet und in den Wind geschlagen wurden.“¹

Sehen das fromme Muslime ebenso? In der Demokratie gilt der Volkswille als oberstes Maß politischer Entscheidungen – nicht der Wille Gottes. Der Islam spricht, mit der Unterwerfung der Gläubigen unter den Willen des Allmächtigen und Allbarmherzigen, dem eigenen Willen des Menschen die Souveränität ab, auch dem Willen eines Volkes. Der geoffenbarte Wille Gottes normiert das gesamte Spektrum menschlichen Handelns, also auch die Entscheidungen politischer Verantwortungsträger, mögen sie, profan ausgedrückt, den Charakter von Gesetzen (wie sie von Parlamenten beschlossen werden), von Regierungsentscheidungen oder von Gerichtsurteilen haben. Sie alle müssen, gemäß der islamischen Lehre, den Vorschriften des Korans, den Überlieferungen des Propheten und den übrigen verbindlichen Quellen entsprechen. Die gottgewollte Ordnung ist allen von Menschen ersonnenen Ordnungen überlegen. Zuweilen kann daher die Ablehnung der Demokratie so weit gehen, dass die Teilnahme an Parlamentswahlen als Verstoß gegen das Gottes Gebot betrachtet wird, falls das Parlament Gesetze erlassen darf, die womöglich den islamischen Regeln nicht entsprechen.²

Auch in der christlichen (namentlich in der katholischen) Denktradition ist der Lobpreis der Demokratie keineswegs selbstverständlich. Jahrhunderte-

¹ E. v. Kahler, Das Problem der Demokratie, in: E. Salin (Hrsg.), Synopsis. Alfred Weber 30. VII. 1868 – 30. VII. 1948, Heidelberg 1948, 191 ff. – Auch in der UNESCO, der kulturellen Sonderorganisation der Vereinten Nationen, herrschte damals die Meinung, „Demokratie“ werde „als die eigentliche Idealumschreibung aller Systeme politischer und sozialer Organisation in Anspruch genommen.“

² Siehe z. B. den Bericht der Salzburger Nachrichten, Ausg. v. 18.01.2005, S. 9: „Wähler sind Ungläubige – Islamisten verschärfen Propaganda vor Irak-Wahl“.

lang gab es ‚Bündnisse von Thron und Altar‘; Kirchenmänner hohen Ranges haben die Herrschaft von Kaisern, Königen und Fürsten als eine solche ‚von Gottes Gnaden‘ gerechtfertigt, ja verklärt. Umgekehrt standen die modernen Klassiker des liberalen, republikanischen und demokratischen Denkens, wie *Locke*, *Montesquieu*, *Rousseau* und *Kant* alle auf dem Index der für Katholiken verbotenen Bücher. Traditionell galt es als Pflicht des Staates, der Kirche seinen Arm zu leihen (*Augustinus* und viele andere); Gott zu verehren, auch öffentlich, wurde als ein Gebot des Naturgesetzes betrachtet, gültig auch für Staat und Gesellschaft; erklärt sich ein Volk für souverän und emanzipiert sich so von diesem Gebot, dann ist das von Übel.

Die Ablehnung der Demokratie gab es auch in anderen Denktraditionen; oft galt sie als eine der ‚schlechten‘ politischen Ordnungsformen.

Heute dagegen ist es weithin verpönt, an Alternativen zur Demokratie auch nur zu denken, auch und gerade in christlichen Ländern und Weltregionen. Die katholische Kirche bekennt sich klar zur Demokratie.³

Ist das eine Anpassung an modische Strömungen oder eine Anbiederung an politische Mächte, die sich als die Vertreter und Verfechter demokratischer Prinzipien verstehen?

Können sich Christen, Muslime und Andersgläubige zur Demokratie bekennen?

2. Die unabweisbare Hermeneutik und die notwendige Demut

Wer die Rechtmäßigkeit der Demokratie diskutieren will, kommt an hermeneutischen Bemühungen nicht vorbei: was mit dem Begriff ‚Demokratie‘ gemeint ist, versteht sich nicht von selbst, und auch die Kriterien dafür, dass sie als politisches Ordnungsprinzip Anerkennung verdient, sind nicht von vornherein klar.

Dabei sollte man bedenken, was einer der Großmeister der Hermeneutik, *Hans-Georg Gadamer*, über Begriffe gesagt hat, die für die Auslegung der Wirklichkeit und die Ausrichtung der menschlichen Praxis bedeutsam sind: Sie „sind nicht feste Marken und Signale durch die etwas Eindeutiges bezeichnet wird“⁴; sie empfangen und verändern ihren Sinn im Zug der Geschichte; werden jeweils nach Maßgabe von Vorverständnissen begriffen,

³ Vgl. zum Beispiel die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“ (8. Dezember 1965), Artikel 31 und 75; siehe auch Abschnitt 7 unten.

⁴ *H.-G. Gadamer*, Artikel „Hermeneutik“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. *J. Ritter*, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1061–1073, hier: Sp. 1071.

die selbst dem Wandel unterworfen sind. Dabei gilt es, wie schon vor-moderne Denker (wie *Augustinus* und *Thomas von Aquin*) wussten, nicht einfach am bloßen Zeichen, etwa am Wort, hängen zu bleiben, sondern die gemeinte Sache in den Blick zu nehmen⁵, die womöglich auch unter anderen Bezeichnungen bedacht wird. Diese Hinweise sollen auch die folgenden Überlegungen anleiten.

Sie mögen dem Gespräch dienen, das zwischen Christen, Muslimen und auch solchen Kommunikationspartnern stattfinden sollte, die über ‚Demokratie‘ außerhalb des Kontexts religiöser Glaubensüberzeugungen nachdenken.

Ein solches Gespräch erfordert Gewissenhaftigkeit, Treue zur eigenen Überzeugung, aber auch Demut. Sie ist dem Christen durch Gottes Wort im Neuen Testament sogar schon in Bezug auf die höchsten und heiligsten Dinge aufgegeben worden: „Was wir erkennen, sind nur Bruchstücke, was wir verkünden, ist Stückwerk [...]. Alles was wir jetzt sehen, sehen wir nur undeutlich und wie durch einen Spiegel verzerrt: dereinst aber wird alles klar und deutlich werden [...]“⁶.

Die hermeneutische Demut geht davon aus, dass, mit *Gadamer* gesprochen, menschliche Rede stets hinter dem, was eigentlich gemeint ist, zurückbleibt, man möchte vom Anderen verstanden werden, man sollte auch versuchen, ihn zu verstehen, die Kunst des Verstehens ist vor allen Dingen die Kunst des Zuhörens, wobei man offen lassen muss, ob nicht der Andere recht haben könnte.⁷ Gesprächspartner sollten versuchen, über das ihnen Vertraute hinauszusehen, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem größeren Ganzen und in richtigeren Maßen besser zu sehen.⁸ Vor 50 Jahren schrieb ein bedeutender katholischer Theologe über das hermeneutisch bestimmte Gespräch, dass dabei „der Fragende zunächst alles, was vom Gegenstand her lernbar ist, auch die Kategorien selber, unter denen er zu betrachten ist, willig und demütig aufnimmt, um sich vorerst, noch bevor er selber urteilt, von der Sache bilden zu lassen.

⁵ Ebd.

⁶ 1 Kor 13,9 ff., hier im Anschluss an die Übersetzung von *K. Berger – Ch. Nord*, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt/M. u. a. 2003, 105.

⁷ Vgl. *H.-G. Gadamer*, Europa und die Ökumene, in: *ders.*, Hermeneutik im Rückblick (Gesammelte Werke Bd. 10), Tübingen 1995, 267 ff., hier: 274.

⁸ Vgl. *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Gesammelte Werke Bd. 1), Tübingen 1990, 310.

Aber Weite des Geistes ist nicht Enthaltung jeglicher Stellungnahme, Liberalität nicht Scheu vor Verantwortung.⁹

Die Umstände unseres Gesprächs erfordern eine Beschränkung auf ganz wenige und knappe Hinweise.

3. Die Mehrdeutigkeit des Demokratiebegriffs

Dass ‚Demokratie‘ als Begriff aus der griechischen Antike stammt, ist ein Gemeinplatz. Was gemeint war, hieß ursprünglich ‚Isonomie‘. Der Sinn schien klar: Das Zusammenleben von Menschen braucht einen ‚Nómos‘, eine Ordnung (in ursprünglicher Ungeschiedenheit von Verfassung, Recht, Sitte und Gottesdienst), und Politik ist die Sorge für diesen Nómos.¹⁰ Die altüberkommene Verfassung der Polis galt den Mächtigen als gut (‚Eunomía‘); als jedoch die Herrschaft des Kriegeradels in der Polis als ungerecht empfunden wurde, prägten die Verfechter einer Reform das Leitwort ‚Isonomía‘, Gleichheitsordnung, Rechtsgleichheit. ‚Demokratie‘ war zuerst eine abwertende Bezeichnung im Munde der Gegner, weil der Ausdruck ‚Dêmos‘ nicht nur die Gesamtheit meinte, sondern auch den Beigeschmack der breiten Masse (in den Augen der Mächtigen: des Pöbels) hatte. So betrachten noch *Platon* und *Aristoteles* die Demokratie als eine der schlechten Polisordnungen, und zwar deswegen, weil in ihr der Dêmos nicht einer die Willkür eingrenzenden Rechtsordnung untersteht, sondern rücksichtslos seine Interessen durchsetzt (‚Demokratie‘ klingt für *Aristoteles* so ähnlich wie ‚Diktatur des Proletariats‘). Die guten Verfassungen dagegen sind jene, in denen nicht Willkür herrscht, sondern ein die Gerechtigkeit sichernder Nómos. Gibt eine solche Verfassung die wichtigen Entscheidungen der Gesamtheit wieder, dann nennt *Aristoteles* das ‚Politeía‘ – und dies ist für ihn der Leitbegriff der Polisverfassung überhaupt, d. h. in dieser Form ist die Struktur der Polis am eigentümlichsten verwirklicht. Hier üben alle freien Bürger im Rahmen einer anerkannten Rechtsverfassung die Herrschaft auf Grund offener Diskussion (in der Hoffnung auf die Überzeugungskraft der Vernunft) im Dienst des gemeinsamen Wohls gemeinsam aus; das schließt Abstufungen von Führungs- und Amtskompetenz nicht aus, impliziert also

⁹ H. U. von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien 1956, 59.

¹⁰ Das dazugehörige Zeitwort „némein“, heißt im 6. Jh. so viel wie „verwalten“ und „regieren“; der „Nomeus“ ist der Hirt (so unter Berufung auf E. Laroche, *Histoire de la Racine NEM- en grec ancien*, Paris 1949, C. Schmitt, *Nomos – Name – Name*, in: S. Behn (Hrsg.), *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, Nürnberg 1959, 92 ff., hier: 95 f.

auch ein gewisses aristokratisches Element; aber die Amtsinhaber sind als gewählte der Allgemeinheit verantwortlich.¹¹

In der Krise der Poliskultur wird eine solche ‚gute‘ Demokratie freilich immer unwahrscheinlicher: die ‚nomistische‘ Politik wird, wie das *Christian Meier* darstellt, durch eine ‚kratistische‘ abgelöst.¹² Die Ordnung erweist sich als gestaltbar, und erst ihre Veränderlichkeit gibt der Frage Vorrang, wer hierüber verfügt, weil er die Herrschaftsmacht (‚Krátos‘) besitzt. Im ‚kratistischen‘ Kontext beruht die Eingrenzung des willkürlichen Machteinsatzes allenfalls noch auf einer faktischen Machtbalance, kaum auf der Geltung eines am Gemeinwohl orientierten Normengefüges (die ‚Verfassung‘ ist dann nur noch Spiegelbild oder Stabilisierungsinstrument der Machtverhältnisse).

Polybios hat denn später die an Rechtsordnung gebundene, dem Gemeinwohl verpflichtete Herrschaft aller Bürger als ‚Demokratie‘ und ihr schlechtes Gegenstück als ‚Ochlokratie‘ (Herrschaft des Pöbels) bezeichnet.

Bis weit in die Neuzeit war der Ausdruck ‚Demokratie‘ nur in der Gelehrtensprache gebräuchlich. Die Sache heißt dort auch ‚res publica‘ oder ‚civitas popularis‘.¹³ Erst in der Epoche der Französischen Revolution wird der Begriff in den gängigen politischen Wortschatz eingeführt.

Aber nun stand und steht die demokratische Politik wiederum im Zeichen der Spannung zwischen ‚nomistischem‘ und ‚kratistischem‘ Verständnis, oder der entsprechenden modernen Abwandlungen. Ist der Volkswille ‚souverän‘, oder untersteht er einer übergeordneten Rechtsordnung? ‚Souveränismus‘ und ‚Konstitutionalismus‘ stehen bis heute in einem dialektischen Widerstreit. Auch prekäre Vermittlungen wurden versucht.

Das bedarf der Vergegenwärtigung.

¹¹ Weil Demokratie (also Isonomie) die Gleichheit aller Bürger bedeutet, betrachteten die Griechen bereits die Wahl der politischen Amtsinhaber als ein aristokratisches Element: Chancengleichheit aller Bürger sicherte das Verfahren der Auslosung, die Wahl hingegen gibt denen, die das Vertrauen der Wähler haben, eine größere Chance, und man ging davon aus, dass die Vertrauenswürdigsten (die intellektuell und moralisch höher Qualifizierten) bessere Chancen haben.

¹² Ch. Meier, *Entstehung des Begriffs „Demokratie“*. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie (Edition Suhrkamp; 387), Frankfurt/M. 1970. Vgl. auch Ch. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1980 (1983).

¹³ Der durch *Augustinus* vermittelte Gedanke an den Konsens über das Recht und an das gemeine Beste spielt mit, wenn die Ausdrücke ‚Republik‘ und ‚Politeía‘ synonym verwendet werden (wie das seit dem 15. Jahrhundert üblich ist). – Die hier angedeuteten begriffsgeschichtlichen Hinweise stützen sich u. a. auf die entsprechenden Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter – K. Gründer, Basel 1971 ff., und im *Lexikon „Geschichtliche Grundbegriffe“*, hrsg. v. O. Brunner u. a., Stuttgart 1972 ff.

4. Demokratie im Zeichen der Volkssouveränität

Gemeinhin gilt *Jean Bodin* (1529–1596) als der erste Theoretiker der Souveränität; eine höchste, unteilbare und absolute Entscheidungsgewalt, die über den Gesetzen steht, hielt er zur Sicherung der Friedlichkeit des Zusammenlebens (und damit auch zur Entwicklung der Wohlfahrt) für unabdingbar, wiewohl der Inhaber dieser Souveränität (‘*maiestas*’ oder ‘*summa potestas absoluta*’, absolute Höchstgewalt) sich der Schöpfungsordnung Gottes und damit der Geltung ethischer Normen bewusst sein soll. Dennoch ist auch die Souveränität des Tyrannen, der die Gebote Gottes verachtet, für die Untertanen unantastbar. Hinter diesem Postulat der Souveränität stand die Erfahrung der auf die Spaltung der Christenheit zurückgehenden Religionskriege (auch innerhalb des Staates), in denen es zum Massenmord Andersgläubiger kam, und zu deren Befriedung man meinte, die Staatsgewalt müsse der Vielfalt der Konfessionsparteien und religiösen Überzeugungen übergeordnet werden – so sehr, dass die politische Souveränität der unendlichen Souveränität Gottes gleicht.¹⁴ Nur die unnachsichtige Entmachtung der religiösen Konfliktparteien gewährte den Frieden. So bildete sich die absolute Monarchie heraus, die sich das öffentliche Leben gänzlich unterwarf; christlich wurde sie mit der Doktrin vom Gottesgnadentum gerechtfertigt: Der Fürst ist ein Abbild des Herrn der Welt, von Gott hat er

¹⁴ Noch radikaler fordert und rechtfertigt *Thomas Hobbes* (1588–1679) die Souveränität des Herrschers als einziges effektives Mittel zur Friedenssicherung; der Souverän bestimmt auch über öffentlich erlaubte religiöse Lehre und Gottesdienstform. Menschen, die hartnäckig an etwas glauben, was von anderen bestritten und nicht vom Souverän legitimiert wird, leiden an einem Irrsinn (‘*madness*’), gegen den notfalls mit Gewalt eingeschritten werden muss, erst recht, wenn sich mehrere dem Irrsinn verfallene Menschen zu einer ‘Verschwörung’ zusammentun (*Leviathan*, Buch I Kapitel 8). Religiöse Gewissensüberzeugungen sind bloße Meinungen; wenn sie mit Leidenschaft verfochten werden, führen sie zum Chaos.

Übrigens war der Gedanke der menschlichen Souveränität längst vor *Bodin* (oder gar *Hobbes*) aufgekommen. Während das christliche Mittelalter im allgemeinen ‘nomistisch’ dachte, die Welt als geordnetes Schöpfungswerk Gottes begriff (vgl. z. B. *H. Krings*, *Ordo*. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Halle/S. 1941), kam damals bereits das Selbstbewusstsein des souveränen Menschen auf; prototypisch bei *Friedrich II. dem Staufer*, der sich als ‘Herr der Welt’ bezeichnete, sein Reich planmäßig und zielstrebig dem eigenen Gestaltungswillen unterwerfen und so das Angesicht der Erde erneuern wollte, weswegen von manchen Zeitgenossen als Statthalter *Luzifers* betrachtet wurde, des gefallenen Engels, der sein wollte wie Gott; immer noch lesenswert: *E. H. Kantorowicz*, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Bd. I/II (1927/1931), Neuausg. Stuttgart 1994. Die kaiserliche Majestät ist ‘*soluta a quibuscumque legibus*’, zwar gebunden an die Vernunft, aber diese wird bereits als Staatsräson verstanden (siehe *E. H. Kantorowicz*, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990, 123 f. (engl.: *The King's Two Bodies* [1957])).

sein Amt empfangen, der menschlichen Schlechtigkeit wegen muss er es mit starker Hand ausüben.¹⁵ *Ludwig XIV.* vollendete die Maximierung von königlicher Macht und Zentralisierung des Staates. Nach seinem Tod begann der Niedergang, und oppositionelle Kräfte in der Gesellschaft sammelten sich im Zeichen der Aufklärung über die Unvernünftigkeit der bestehenden Verhältnisse; sie forderten Reformen. Manche plädierten für die Rückkehr zu den alten Freiheiten und zur Wiedereinführung von Gegengewichten zur Monarchie (wie z. B. *Montesquieu*); andere radikalisierten die Kritik und entwickelten revolutionäre Ideen: Die Herrschaftsmacht muss dem absoluten Monarchen entwunden und den bisherigen Untertanen zugesprochen werden, die damit gemeinsam Inhaber der Souveränität werden; so sind Regierende und Regierte miteinander identisch, und damit kann das Ärgernis der menschlichen Unfreiheit beseitigt werden, ausschließlich selbstgegebenen Gesetzen soll der Bürger unterworfen sein.

Dem Gottesgnadentum des Monarchen gegenüber hatte *John Milton* in England schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts betont, auch das Volk handle von Gottes Gnaden, wenn es einen Tyrannen absetzt.

Noch pointierter wurde aber die Antithese zur Ideologie der gottgewollten absoluten Monarchie dort formuliert, wo die von der Vernunft vorgezeichnete, revolutionär zu erringende Republik selbst als eine quasi- oder pseudo-religiöse Ordnung erschien, indem theologische Denkfiguren ins Politische übersetzt wurden. So geschah das in der Vorbereitung und im Vollzug der Französischen Revolution. Einer ihrer einflussreichsten Propagandisten, der *Abbé Emmanuel-Joseph Sieyès*, erklärte 1789 die Nation zum souveränen Urgrund des Rechts und der Politik: sie ‘existiert vor allem anderen’, als ‘der Ursprung von allem’ ist sie ‘schon durch ihre bloße Existenz alles, was sie sein kann’ und ‘an keinerlei Formen und Bedingungen gebunden’, keiner Verfassung unterworfen; ihr Wille ist immer das höchste Gesetz und ‘der Ursprung aller Gesetzlichkeit’; sie ist ‘alles für sich selbst.’¹⁶ Mit anderen Worten: der revolutionsfreudige Theologe sprach der Nation die traditionellen Gottesprädikate zu: das Sein von Anfang an, die Qualität der ‘*causa prima*’ (des Urgrunds

¹⁵ Siehe zum Beispiel *J.-B. Bossuet*, *Politique tirée des propres paroles de l'écriture sainte à monseigneur le Dauphin*, 2 Bde., Bruxelles 1710. – Der französische monarchische Absolutismus sah die Kirche als Teil des ‘*corps politique*’. Der König setzte u. a. Bischöfe ein und behielt sich die Genehmigung kirchlichen Rechts vor (deswegen wandte sich dann die Revolution nicht im Kampf gegen das ‘*Ancien Régime*’ auch gegen die Kirche).

¹⁶ *E.-J. Sieyès*, *Was ist der Dritte Stand?* (*Qu'est-ce que le Tiers-état*, 1789), zit. nach: *Politische Schriften 1788–1790*, hrsg. von *E. Schmitt* und *R. Reichardt*, München u. a. 1981, 166.

der Wirklichkeit), die Identität von Essenz und Existenz, die Allmacht, die Allweisheit und die Allgüte. Damit wurde die monarchische Souveränität als irdisches Abbild der göttlichen Allmacht noch überboten.

Sieyès hatte seine Thesen nicht von ungefähr formuliert; hinter ihnen steht *Jean-Jacques Rousseaus* Doktrin der souveränen „volonté générale“. Auch diese Doktrin war eine verkappte christliche Theologie. Der angebliche „Klassiker der Demokratie“ erklärte, diese sei gar keine für Menschen geeignete Regierungsform, sondern die angemessene Verfassung „für ein Volk von Göttern“¹⁷; passender wäre wohl die Formel: für ein vergöttlichtes Volk. Wenn ein irdisches, gewöhnliches Volk in jene moralische Verfassung gebracht werden soll, die für die Realisierung einer legitimen politischen Ordnung nötig ist, dann bräuchte es dazu einen ‚législateur‘. Die Aufgabe eines solchen Gesetzgebers sei aber nicht einfach, eine Verfassungsurkunde zu formulieren; er müsse vielmehr „die menschliche Natur sozusagen umwandeln“.¹⁸ Mit menschlicher Herrschaft im üblichen Sinn habe diese Aufgabe nichts gemein, der ‚Gesetzgeber‘ gibt keine Befehle, seine irdische Macht ist ‚gleich Null‘, und doch bewirkt er etwas, das über alles hinausgeht, was politische Macht vermag: das klingt so, als ob er eine Macht ausübt, die ‚nicht von dieser Welt‘ ist. Diese Macht bewirkt, theologisch gesprochen, die Transsubstantiation des ‚Alten Adam‘ in den ‚Neuen‘. In *Rousseaus* eigener Terminologie: die Überantwortung des Menschen an die „volonté générale“ befreit ihn aus der Verfallenheit an die Selbstsucht („amour propre“); bei *Augustinus* ist das die Erlösung vom „amor sui“ durch die gnadenhafte Einstiftung des „amor Dei“. *Rousseau* selbst hatte geraume Zeit vor der Abfassung des „Contrat social“ ganz analog formuliert: Menschen sind entweder in der Selbstsucht befangen oder existentiell auf Gott hin orientiert, und dadurch kommen sie auch untereinander ins Einvernehmen, werden zu einer wahren Gemeinschaft.¹⁹ Der berühmteste Ausdruck seiner Doktrin, die „volonté générale“, war überdies nicht etwa eine eigene staats- oder demokratietheoretische Begriffsprägung, sondern zu *Rousseaus* Zeit eine theologisch übliche Bezeichnung für den Willen Gottes.²⁰ *Sieyès* schob dieses Begriffsverständnis beiseite – nicht ohne Grund wollte er nicht von der „volonté générale“ sprechen, sondern statt

¹⁷ *J.-J. Rousseau*, *Du contrat social* (1761). Buch III, Kap. 4.

¹⁸ A. a. O. (Anm. 17) Buch II Kap. 7.

¹⁹ Siehe *I. Fetscher*, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Neuwied/Rh. 1960, 72.

²⁰ A. a. O. (Anm. 19) 133. Wohl deshalb wollte der theologisch gebildete *Abbé Sieyès* den Ausdruck nicht verwenden; er sprach statt dessen von der „volonté commune“.

dessen von der „volonté commune“. Er sieht von der Unterscheidung zwischen dem erlösungsbedürftigen „natürlichen“ Volk und dem gewandelten „corpus mysticum“ des demokratiefähigen Volkes ab, vielmehr sakralisiert er die Nation, um ihre Souveränität zu rechtfertigen, geradewegs zum irdischen Gott.²¹ Man hat diese souveränistische Demokratiekonzeption denn auch als totalitär bezeichnet.²²

5. Demokratie in Zeichen der Rechtsverfassung

Wie angedeutet, gab es auch eine davon grundverschiedene Konzeption, die ‚nomistische‘ Züge trägt. Sie geht auf vorrevolutionäre, alteuropäische Traditionen zurück, die dort wirksam blieben, wo sich der Absolutismus des souveränen Fürstenstaates nicht durchsetzen konnte und daher auch wenig Anlass zu radikaldemokratischen Antithesen provozierte. Vielmehr wird hier politische Herrschaftsmacht prinzipiell als rechtlich gebundene Aufgabe begriffen, die gegenüber dem Volk oder seinen Vertretern verantwortet werden muss.²³

Die zugrunde liegenden Vorstellungen gehen weit hinter die moderne Demokratie zurück. Im christlichen Mittelalter sind Herrschende wie Beherrschte an eine geheiligte, überkommene, ihrer Verfügung letztlich entzogene Rechtsordnung gebunden. Alles Recht hat seinen Urgrund in Gott und seiner Schöpfungsordnung. Politik bedeutet die Sorge um die Überwachung

²¹ Zwar enthält die Doktrin der Französischen Revolution auch noch ein, zumindest scheinbar, „nomistisches“ Element: das Gesetz gibt der menschlichen Freiheit Schranken (es gebietet und verbietet, wie die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte von 1789 formuliert; dort wird die Freiheit als „die dem Menschen zustehende Macht, seine Fähigkeiten nach seinem Willen auszuüben“, definiert, und es wird hinzugefügt: „Sie hat die Gerechtigkeit als Regel, die Rechte des Nächsten als Grenze, die Natur als Grundsatz und das Gesetz als Schutz“). Aber das Gesetz ist eben das Produkt menschlichen (wenn auch kollektiven) Willens.

²² Die Charakterisierung als „dezisionistisch-totalitär“ zum Beispiel bei *W. Kägi*, *Rechtsstaat und Demokratie* (Antinomie und Synthese), in: *Demokratie und Rechtsstaat* (Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti), Zürich 1953, 107 ff.; vgl. vor allem *J. L. Talmon*, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*, Köln u. a. 1961.

²³ Grundlegend *W. Hennis*, *Amtsgedanke und Demokratie*, in: *K. Hesse u. a.* (Hrsg.), *Staatsverfassung und Kirchenordnung*, Festgabe für Rudolf Smend zum 80. Geburtstag am 15. Januar 1962, Tübingen 1962, 52 ff. (auch in: *ders.*, *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Stuttgart 1977). – Vgl. auch *D. Sternberger*, *Die neue Politie: Vorschläge zu einer Revision der Lehre vom Verfassungsstaat* (1984/85), in: *ders.*, *Verfassungspatriotismus* (Schriften, Bd. 10, hrsg. v. *P. Haug*), Frankfurt/M. 1990, 156 ff., sowie *G. Stourzh*, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs- und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Wien u. a. 1989.

und Erhaltung des Rechts und des Friedens nach innen und außen,²⁴ also vor allem Rechtsprechung und Abwehr von rechtswidriger Gewalt.

In aller Regel steht an der Spitze der politischen Gebilde ein Fürst oder König, ein ‚rex‘; seine Macht beruht darauf, dass er seine Aufgabe erfüllt; Regent ist, wer rechtmäßig regiert.²⁵ Das Herrscheramt („*officium rectoris*“) erlaubt keine Willkür. Herrscher und Beherrschte sind einander wechselseitig zur Einhaltung des Rechts verpflichtet.²⁶

Die Kirche verbreitet christliche Vorstellungen von den Aufgaben des Herrschers (wie sie z. B. in den Texten der Krönungsfeierlichkeiten und in den ‚Fürstenspiegeln‘ zum Ausdruck kommen), aber auch Gedankengut des römischen Rechts; dadurch gewinnt der Amtsgedanke zunehmend an Prägnanz. Weil es keine in sich klar strukturierte Verfassung gibt, bleiben die zugleich religiös, rechtlich und moralisch gehaltvollen Leitbilder des rechts- und zustimmungsgebundenen Regierens maßgeblich.²⁷ Der Inhaber des Herrscheramts bedarf der Zustimmung und des Vertrauens der Regierten.²⁸ Seine wichtigen Entscheidungen fällt er im Rat und auf Grund des

²⁴ Siehe aus der unübersehbaren Literatur zum Beispiel F. Kern, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift* 120 (1920) 1 ff.; O. Brunner, *Land und Herrschaft*. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Südostdeutschlands im Mittelalter, hier nach der 23. Aufl., Brunn u. a. 1943; R. Sprandel, *Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter*, Paderborn u. a. 1978.

²⁵ „*Reges ad recte regendum vocati sunt*“, lautet die Formel *Isidors von Sevilla* (560–633); vgl. E. Ewig, *Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter*, in: Th. Mayer (Hrsg.), *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Mainauvorträge 1954 (Vorträge und Forschungen; 3), Darmstadt 1963, 7 ff., hier: 32; ebd. S. 33: „Die historische Leistung Isidors ... liegt in der Objektivierung der Königsherrschaft zum Königsamt. Diese kam zum Ausdruck in der Gründung der Gesetze auf die Gesamtheit des Volkes, in ihrer Ausrichtung auf die ‚*communis utilitas*‘, auf das Interesse dieser Gesamtheit, und in der Bindung des Königs an das Gesetz.“

²⁶ Der Herr hat seinen „Holden“ (denen, die in seiner „Huld“ stehen) „Schutz und Schirm“ zu gewähren, sie vor Schädigung zu bewahren; sie schulden ihm „Rat und Hilfe“. „Hilfe“ schließt Arbeitsdienst (des niederen Volkes), Steuer- und Wehrpflicht (jeweils bedarfsgemäß) ein, „Rat“ ist nicht irgendeine Empfehlung, sondern enthält eine verbindliche Aussage über die Rechtmäßigkeit; Handeln gegen den Rat kann Widerstand gegen den rechtsbrecherischen Herrscher begründen. Erst gegenüber einem absoluten Herrscher sinkt der „Rat“ zum unverbindlichen Ratschlag herab.

²⁷ Vgl. W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Schriften des Reichsinstituts für Ältere Deutsche Geschichtskunde [Monumenta Germaniae Historica]; 2), Leipzig 1938; Neuausg. Stuttgart 1952.

²⁸ Das „Volk“ ist in jener Zeit freilich keine Vielzahl einander gleichstehender Bürger, sondern in sich komplex gestuft, und wird zunächst durch die Mächtigeren des Landes repräsentiert. „Das Land“ meint ursprünglich die Rechtsgemeinschaft derer, die das Land bebauen, bewohnen und beherrschen, unter einem Landrecht (so wie auch *Thomas von Aquin* unter der „*patria*“, dem Vaterland, die Vor- und vor allem die Mitwelt versteht; die „*conceives*“, denen man sich durch „*pietas*“ verbunden fühlen soll – „*lant*“ war übrigens das

Rates; ‚Rat‘ ist die verbindliche Feststellung des Rechtmäßigen durch die Ratgeber, die auch selbst an ihren Rat gebunden sind. „Nur der Rat gibt die Gewähr der Rechtmäßigkeit.“²⁹

Die ‚Räte‘ bilden sich einerseits zu den Zentralbehörden fort, andererseits zu Vertretungen des ‚Landes‘ sowie der Stände, und zu Parlamenten.

Ursprünglich waren Parlamente Gerichtsbehörden – da ja überhaupt die Rechtswahrung die Hauptaufgabe der politischen Herrschaft war. Die neuartige, legislative Aufgabe des Parlaments entwickelte sich in England. Die gesellschaftlichen Wandlungen in der Neuzeit ließen das traditionelle Recht als unzulänglich erscheinen. Eine sich von Traditionen und Präjudizien lösende Rechtsetzung wurde als ein Erfordernis der Gerechtigkeit erkannt, die zugrunde liegenden Rechtsvorstellungen mussten nun für neuartige Probleme fruchtbar gemacht werden. Parlamentarische Prozeduren des Gerichtsverfahrens wurden sinngemäß auf den politischen Prozess der Gesetzgebung übertragen, so dass Kontroversen darüber, welcher verbindliche Rat der richtige ist, prozessual geregelt ausgetragen werden konnten; dergestalt dass Alternativen der Rechtsetzung gegeneinandergestellt, die Konsequenzen abgeschätzt und am Ende die überzeugenderen Alternativen beschlossen werden.³⁰ Die Vorläuferin des Parlaments war die „*curia regis*“; und es kam mit der Zeit zur Herausbildung einerseits einer Versammlung der besonders mächtigen, privilegierten und der Krone nahe stehenden Elemente (hoher Adel, hohe Geistlichkeit), also dem „*magnum consilium*“ des Königs („*House of Lords*“), im 13. Jahrhundert kam eine Versammlung von Vertretern der Grafschaften und der Städte, der „*communitates*“ dazu, das „*House of Commons*“. Mitte des 14. Jahrhunderts kam die Idee der „*communitas regni Angliae*“ auf, die Vorstellung einer Gesamtheit aller „*communitates*“ des Königreichs, und

deutsche Wort für „*patria*“, dies nach H. Beumann, *Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen*, in: *Das Königtum* (a. a. O. [Anm. 25] 185 ff., hier: 191).

²⁹ O. Brunner, *Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip*. Der Weg der europäischen Monarchie seit dem hohen Mittelalter, in: *Das Königtum* (a. a. O. [Anm. 25] 279 ff., hier: 283). Siehe auch die vorangehende Anmerkung.

³⁰ Hierzu M. Kriele, *Das demokratische Prinzip im Grundgesetz* (Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer; 29), Berlin u. a. 1971, 46 ff., hier: 50 ff., mit dem Hinweis auf M. Kriele, *Theorie der Rechtsgewinnung*. Entwickelt am Problem der Verfassungsinterpretation, Berlin 1967, 60 f. – Zum Zusammenhang zwischen der Gesetzgebung und der Rechtsprechung auf der Basis des englischen „*Common Law*“ vgl. F. D. Wormuth, *The Origins of Modern Constitutionalism*, New York 1949, 57 ff. Diese Entwicklungslogik ist auch anderwärts erkennbar; bis ins 14. Jahrhundert findet z. B. die Beschlussfassung des Reichstags des Heiligen Römischen Reiches in den Formen gerichtlicher Urteilsfindung statt (nach H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre*, München 1980, Nachdruck 1986, 51).

die Vertretungskörperschaft begriff sich nun als Repräsentanz des ganzen Landes, das vom König regiert wird. Aber sie stand dem König (und seinem „Großen Rat“, dem „Oberhaus“) nicht einfach gegenüber, vielmehr galt weiterhin die althergebrachte Vorstellung einer gemeinsamen Verantwortung von Regentschaft und Rat für das Recht und für das Gemeinwohl: Der Träger dieser Verantwortung ist „the King in Parliament“.³¹

So konnte man im Blick auf den Weg in die Neuzeit sagen: „Durch die ganze europäische Verfassungsgeschichte geht ein breiter Strom der Tradition einer ‚Volksvertretung‘, die gewiss nach Zeit und Ort von sehr verschiedenem Gewicht, aber als geschichtliche Voraussetzung des modernen Repräsentativsystems gesehen werden muß [...]“.³²

Damit war Politik im Mittelalter und danach natürlich nicht ein friedliches, harmonisches Miteinander, und die konstitutionelle Demokratie bildete sich nicht etwa konfliktlos oder gar entlang einer konsequenten Entwicklungslogik heraus. Stets gab es ein Ringen um Macht und um die Auslegung des Rechts. Weil man im Mittelalter kein staatliches Gewaltmonopol kannte, wie im modernen Territorialstaat, wurde dieses Ringen auch in Form der ‚rechtmäßigen‘ gewaltsamen Auseinandersetzung, der ‚Fehde‘, geführt. Erst die Durchsetzung des allgemeinen Landfriedens machte dem ein Ende; für das Kaiserreich verkündete ihn Maximilian im Jahre 1495, aber es dauerte geraume Zeit bis die Inhaber der bisherigen Fehdegewalt sich fügten. Nach den Turbulenzen der Konfessionskämpfe brachte erst der Absolutismus oder ein sich auf Dauer verfestigender Waffenstillstand zwischen den Machtgruppen und Machtinstanzen den innerstaatlichen Frieden.

In England kam die Stabilisierung des „King in Parliament“ ebenso wenig geradlinig zustande wie der seit der „Glorious Revolution“ von 1688/89 nicht mehr in Frage stehende Machtvorrang des Parlaments, das aber auch dann noch kein demokratisches Organ war.³³

³¹ Vgl. O. Brunner, a. a. O. (Anm. 24) 483 ff.; O. Hintze, Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur allgemeinen Verfassungsgeschichte, Bd. 1, hrsg. von G. Oestreich, Göttingen 1962.

³² A. a. O. (Anm. 29) 304 f.

³³ Im 12. Jahrhundert war die königliche Macht in England stärker als die der Könige auf dem Kontinent. Erst in einer kritischen Kriegslage musste die Krone 1215 die „Magna Charta Libertatum“ akzeptieren. Noch jahrhundertlang gab es ein Auf und Ab. Das Ringen um die Macht war mit Auseinandersetzungen um die Stellung der Kirche und die Varianten des christlichen Bekenntnisses verbunden. Im 17. Jahrhundert führte der Konflikt zwischen Parlament und Krone zu einem Bürgerkrieg, der mit der Abschaffung der Monarchie und der Hinrichtung des Königs endete. Nach einigen Jahrzehnten des republikanischen „Commonwealth“ und der Herrschaft des „Lordprotektors“ Oliver Cromwell wurde die Monarchie wiederhergestellt; der Machtkonflikt zwischen Krone und Parlament brach jedoch erneut

Ebenso wichtig wie die institutionellen Wandlungen des britischen Regierungssystems sind für das Verständnis der so zustande gekommenen ‚rechtsstaatlichen Demokratie‘ aber auch noch andere Entwicklungen, nämlich sozusagen solche der ‚Philosophie‘, mithilfe derer die Institutionen und Praktiken gedeutet werden.

Die politischen Entscheidungen konnten im Gang der neueren Geschichte, auch infolge der Dynamik gesellschaftlicher Veränderungen, immer weniger direkt aus den Prinzipien der Rechtstradition abgeleitet werden. Die Beteiligung unterschiedlicher Gruppierungen (mit unterschiedlichen Interessenlagen) bedeutete, dass eine zunehmende Vielfalt von Gesichtspunkten und Argumenten in die Auseinandersetzung um Recht und Gemeinwohl eingebracht wurden. Die Standards für ihre relative Gewichtung verstanden sich nicht mehr von selbst. Jede These ließ sich mit mehr oder weniger guten Gründen kritisieren, keine als offenkundig und zweifelsfrei als die allein richtige aufweisen. Es gab schließlich kaum mehr eine Alternative zum Maßstab „der möglichst breiten und dauerhaften Zustimmung.“³⁴ Der Mehrheitsentscheid des Parlaments wird maßgeblich; übrigens hat auch dies schon eine mittelalterliche Begründungsbasis.³⁵

aus (Anlass dazu gab u. a. die Konfessionspolitik des Königs). Das Parlament bot schließlich die Krone dem Schwiegersohn des regierenden Königs James II., Wilhelm von Oranien, an; nach nicht ganz einfachen Verhandlungen bestieg dieser den Thron und zugleich wurde in Gestalt einer „Declaration of Rights“ der Vorrang des Parlaments im Regierungsprozess verbrieft (Gesetzgebung, Besteuerung, Aufstellung eines stehenden Heeres in Friedenszeiten wurden von der Zustimmung des Parlaments abhängig, und auch die Immunität der Abgeordneten wurde festgelegt). Als schließlich Könige ins Amt kamen, die der englischen Sprache nicht hinreichend mächtig waren, um die Regierungsgeschäfte zu führen (der Hannoveraner Georg I., regierend von 1714 bis 1727, sprach überhaupt nicht Englisch, sein Nachfolger Georg II., König von 1727 bis 1760, beherrschte die Landessprache nur sehr unvollkommen), trat der eigentlich zur Beratung des Königs bestimmte Privy Council ohne den Monarchen zusammen, und dieser berief zu seinen Mitgliedern Vertreter der Mehrheitspartei; das den Vorsitz führende Mitglied wurde zum „Prime Minister“, und das von ihm geleitete „Cabinet“ zu einem parlamentarisch verantwortlichen Ministerrat.

³⁴ M. Kriele, a. a. O. (Anm. 30), hier: 53.

³⁵ Schon die Ordensregel des Heiligen Benedikt enthielt den Hinweis: wenn die Ratgebenden nicht einvernehmlich raten, soll die Auffassung der „pars sanior“ (des „gesünderen“, weiseren Teils) maßgeblich sein. Das funktioniert natürlich nur, wenn klar ist, welche von ihnen den anderen qualitativ überlegen sind (an intellektuellen und moralischen Qualitäten). Im 11. und 12. Jahrhundert diskutierten die Kanonisten (die kirchlichen Rechtsgelehrten), wie sich „pars maior“ (Mehrheit) und „pars sanior“ zueinander verhalten; dabei setzte sich die Meinung durch, eine qualifizierte Mehrheit (etwa eine Zweidrittelmehrheit) stelle in der Regel auch eine „pars sanior“ dar. Siehe W. Jäger, Art. „Mehrheit“, in: Geschichtliche Grundbegriffe (a. a. O. [Anm. 13], Bd. 3, Stuttgart 1982, 1023 ff., hier: 1026 f.).

Dass politische Entscheidungen gemäß der Mehrheitsüberzeugung gefällt werden, beruht aber auf Voraussetzungen, die eigens vergegenwärtigt werden müssen.

Erstens nämlich auf der Überzeugung, dass es Grenzen der Mehrheitsentscheidung gibt: über bestimmte Minderheitenrechte darf die Mehrheit nicht verfügen. Dies gilt bereits, und zwar ganz besonders, für die ‚kleinste‘ Minderheit, die in einem politischen Gemeinwesen besteht, nämlich für den Einzelnen. Bestimmte Rechtspositionen (etwa Menschenrechte und Grundfreiheiten) sind der Verfügung der politisch Herrschenden, und damit auch der parlamentarischen Mehrheit, entzogen.

Zweitens setzt die Überantwortung der Entscheidung über das politisch Richtige an die parlamentarische Mehrheit voraus, dass dieses Richtige nicht ohne weiteres aus allgemein verbindlich vorgegebenen Prinzipien und Normen (etwa des Naturrechts) oder aus dem geoffenbarten Willen Gottes abgeleitet werden kann.

Beide Voraussetzungen gehören zu den wesentlichen Grundlagen der europäischen rechtsstaatlichen Demokratie. Sie beruhen auf der Verarbeitung bitterer historischer Erfahrungen.

Dabei spielte insbesondere die Spaltung der Christenheit in mehrere, einander unerbittlich bekämpfende Konfessionen eine Rolle. Sie führte zu konfessionellen Bürgerkriegen und zu religiös begründeten zwischenstaatlichen Kriegen. Die Repräsentanten der verfeindeten Konfessionen warfen sich gegenseitig den Glaubensabfall vor und machten soweit möglich die politische Herrschaft und die staatlichen Gewaltmittel ihrem Kampf gegen die jeweils Anderen dienstbar. Das führte schließlich zur Erschöpfung der Streitparteien, zu einer unabweisbaren Friedenssehnsucht, und zu einem grundlegenden Umdenken.

° Erstens ergab sich die Einsicht, dass die Konfessionen außerstande waren, die jeweils andersgläubigen Christen von der Alleinrichtigkeit ihrer Version des Glaubens, der Lehre und des Kults gewaltlos zu überzeugen.

° Zweitens begriff man es als unsinnig, dass christliche Kirchen und Konfessionen meinten, sie könnten ihrem Glauben in gottgefälliger Weise dadurch dienen, dass sie einander ausrotten.

° Drittens wurde die Instrumentalisierung der Rechtshoheit und der Zwangsgewalt des Staates zur Durchsetzung einer Konfession gegen die andere(n) als illegitim erkannt.

Dies führte zunächst zur Akzeptanz der Glaubens-, Gewissens- und Gottesdienstfreiheit auch für jene Christen, die nicht der offiziell etablierten Kirche angehörten, also zu einer toleranten Haltung und zur Etablierung der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit als eines Grundrechts (im oben angedeuteten Sinn); am Anfang stand die Gewährleistung des Rechts der ungestörten Hausandacht; später kam es zu der darüber hinausgehenden Idee, der Staat müsse die Rolle des Hüters der Glaubens- und Gewissensfreiheit übernehmen, also eine Position der ‚Überparteilichkeit‘ gegenüber den religiösen Konfessionen.

Wenn Überzeugungen gegeneinanderstehen und die Alleinrichtigkeit einer jeden von ihnen nur vom Glauben ihrer jeweiligen Anhänger gestützt wird, ist es um des Friedens willen – und damit auch zur Sicherung der Chance, dem Glauben gemäß zu leben – notwendig, dass die Prinzipien und Normen der gemeinsamen politischen Ordnung nicht von der Besonderheit einer dieser Glaubenslehren abgeleitet werden.

Da die Glaubenstreue und die ihr entsprechende Lebensführung sozusagen zu den heiligsten Anliegen gläubiger Menschen gehört, bedeutete dies ein neues Verständnis der Aufgabe des Staates: er ist dazu da, seinen Bürgern die Glaubensfreiheit (und andere Grundrechte) zu sichern.³⁶

Diese politische Doktrin trägt das Etikett ‚liberal‘. Aber man muss dabei in Erinnerung haben, dass die englischen Freiheiten („the English Liberties“) mit „Law“ gleichgesetzt wurden; die englische Freiheit wurde als Konsequenz des Vorrangs des Rechts verstanden; die Bindung der Macht an das Recht bedarf der Kontrolle; weil Mächtige nicht von Ohnmächtigen wirksam kontrolliert werden können, entwickelt sich die Idee der Gewaltenteilung.³⁷

Für die sich daraus ergebende Konzeption des ‚Civil Government‘ auf der Basis einer ‚Civil Society‘ ist die Doktrin *John Lockes* (1632–1704) charakteristisch, und sie hat das politische Denken der angelsächsischen Welt maßgeblich geprägt.

Das ‚Civil Government‘ ist jenes Regierungssystem, das mit seiner Aufgabe von der ‚Civil Society‘ betraut wird: in dieser ‚Civil Society‘ verbinden

³⁶ Der liberale Katholik *Lord John Dalberg-Acton* (1834–1902) formulierte prägnant: „In der Erfüllung der Pflichten gegen Gott ungehindert zu sein, ist der höchste Anspruch des Menschen. Dies ist der geheime Wesenskern der Menschenrechte. Um der Gewissensfreiheit willen muß die Sphäre der Macht begrenzt werden [...]“ (nach: *U. Noack*, Politik als Sicherung der Freiheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton, dem Historiker der Freiheit [1834–1902], Frankfurt/M. 1947, 185 f.).

³⁷ Vgl. *K. Kluxen*, Das Problem der politischen Opposition. Entwicklung und Wesen der englischen Zweiparteienpolitik im 18. Jahrhundert, Freiburg/Br. u. a. 1956, 23 f.

sich die Bürger miteinander im grundlegenden Konsens über die richtige Ordnung. Dabei gibt die neuzeitliche sogenannte rationale Naturrechtslehre Richtlinien vor: dank seiner Vernunft kann der Mensch den göttlichen Gesetzgeber und seine Weisungen erkennen. Inhaltlich entspricht dieses „law of nature“ in Lockes Augen den Geboten für das Zusammenleben der Menschen, die die Menschen der christlichen Offenbarung verdanken.³⁸ Aber er gründet die politische Ordnung nicht auf die Auslegung der Offenbarung, denn die „Ecclesiastical Polity“, die Verschwisterung oder gar Identifizierung von staatlichem Gemeinwesen und christlicher Kirche, hatte zur Friedlosigkeit geführt.³⁹ Erst auf der Basis der Trennung von tolerantem Staat und den auf freiwilliger Mitgliedschaft der Gläubigen beruhenden Kirchen können die Konfessionen ihrer Wahrheitsüberzeugung ohne üble Folgen für das Zusammenleben treu bleiben.

Die Mitglieder der ‚Civil Society‘ haben, nach Locke, als Personen die Vernunft und die Herrschaft über sich selbst verliehen bekommen, aber ihre natürlichen Rechte bedürfen der Sicherung durch ein politisches Gemeinwesen (Commonwealth), dessen Organe ein gesetzgebendes Parlament und Exekutivbehörden sind. Alle Machtbefugnisse müssen an die im Basis-konsens definierten Aufgaben gebunden sein; Eingriffe in die Grundrechte der Bürger stehen dem Civil Government nicht zu.⁴⁰ Die Überantwortung der Parlamentsmandate und der Regierungsämter setzt das Vertrauen (*trust*) der Mandatsgeber voraus, aber die Erfahrungen mit der menschlichen Herrschsucht rechtfertigt auch ein gewisses Maß an Misstrauen (*distrust*). Die parlamentarische Auseinandersetzung führt, Locke zufolge, zu vernünftigen und sachgerechten Entscheidungen; aber es ist gut, wenn der sich

³⁸ Er hat einem ganzen Buch den Titel „The Reasonableness of Christianity“ gegeben.

³⁹ Rund hundert Jahre vorher hatte R. Hooker in seiner Schrift „Of the Laws of Ecclesiastical Polity“ (1597) noch diese Zweieinigkeit verlangt und gerechtfertigt.

⁴⁰ Die von Locke immer wieder betonten Grundrechte, deren Schutz Sache des Staates ist, sind „Leben, Freiheit und Eigentum“. Dabei sollte man beachten, dass bei Locke im Ausdruck „property“ (im Sprachgebrauch der Zeit synonym auch „Propriety“) noch die klassische Bedeutung der Rede von den „propria“ mitschwingt, worunter die einem Menschen zustehenden Wesensqualitäten und Rechtsgüter zu verstehen sind; der Ausdruck darf nicht „besitzindividualistisch“ – auf dingliches Privateigentum an materiellen Gütern – eingeengt gesehen werden; vgl. H. Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft; 5), Göttingen 1981, 82 ff. Zugleich ist die politische Ordnung dazu da, Macht- und Besitzstreben einzudämmen (Geiz, Habgier und Rabsucht sind bei Locke eindeutig lasterhaft); vgl. G. Nonnenmacher, *Die Ordnung der Gesellschaft*. Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit: Hobbes, Locke, Adam Smith, Rousseau, Weinheim u. a. 1989, 118.

durchsetzenden Politik konkurrierende Konzepte entgegengehalten werden, nämlich von der parlamentarischen Opposition, die die Chancen hat, im Zug der nächsten Wahlen zur Mehrheit zu werden und dann eine andere politische Linie zu verfolgen. Eine Kontrolle der Machtausübung findet also nicht nur auf Grund der Gegenüberstellung von Legislative und Exekutive statt, sondern auch durch das Gegenüber von heute regierender – d. h. der Regierung Richtlinien vorgebender – (aber vielleicht morgen kontrollierender) Mehrheit und heute kontrollierender (vielleicht morgen der Regierung Direktiven gebender) Opposition.

Das Gegenüber von regierungsfreundlicher Mehrheit und regierungskritischer Opposition führt in gewisser Weise die Tradition des frühparlamentarischen, dem Gerichtsverfahren ähnlichen Urteilsbildungsprozesses weiter; die offene Diskussion müsste nach der Überzeugung der Zeit die Wahrheit zum Vorschein bringen.⁴¹

Einige Jahrzehnte später hat Viscount Bolingbroke (Henry St. John, 1678–1751) wesentliche Züge des sich fortentwickelnden parlamentarischen Regierungssystems, das schließlich in die konstitutionelle Demokratie mündete, begreiflich gemacht. Dazu gehörte insbesondere die ausführlichere Darlegung der schon von Locke angedeuteten Idee der sinnvollen Polarität von Regierung und Opposition (und damit der Notwendigkeit einer institutionalisierten Opposition zur Sicherung der politischen Freiheit). In Verbindung damit hat er auch den Begriff der Verfassung („constitution“) in einen neuen Deutungskontext gestellt: traditionell steht das ‚government‘, die Institutionen der Lenkung des politischen Gemeinwesens, der Gesellschaft gegenüber. Bolingbroke versteht die ‚constitution‘ nun als die Gesamtheit der politischen Institutionen, und diese bestehen nicht nur aus den im engeren Sinn regierenden Organen („a chief magistrate and inferior magistrates under its direction and influence“), sondern umfassen auch eine der Regierung kritisch und kontrollierend gegenüberstehende Opposition. Niemand darf die Verfassung abschaffen, aber es ist unvermeidlich, dass die Regierung ihre besonderen Interessen (oder die der hinter ihr stehenden gesellschaftlichen Kräfte) besonders fördert⁴², und deshalb muss es eine

⁴¹ „Selbst die parlamentarische Taktik des Disputs [...] behielt enge Verwandtschaft zu dem ‚pleading‘ im Rechtsstreit, wo die Grundidee des altfranzösisch-normannischen Verfahrens war, dass jeder Rechtsstreit sich wie ein Netz abwickeln mußte, in welchem sich die Parteien fingen“, so K. Kluxen, a. a. O. (Anm. 37) 163.

⁴² Den dahinter stehenden Grundgedanken hat später der schon erwähnte Lord Acton in den berühmten Satz gefasst: „Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely“.

politische Kraft geben, die der Tendenz zur Korruption der Macht im Namen und zum Schutz der Prinzipien der Verfassung entgegentritt, ohne deswegen schon zu rebellieren.⁴³ Es gibt also auch einen Begriff des Regierungssystems weiteren Sinn, der die Träger der kritisch-kontrollierenden Verantwortung, die Opposition, einschließt. Erst alle diese Verantwortungsträger zusammen sind imstande, die Prinzipien der Verfassung und damit das Gemeinwohl zu realisieren, so gut wie das in einem Gemeinwesen intellektuell und moralisch unvollkommener Menschen möglich ist. Zum Frieden und zum Wohlergehen trägt es auch bei, dass in einem solchen konstitutionellen System ein Regierungswechsel (und ein politischer Kurswechsel) gewaltlos stattfinden kann. Die immer wieder erneuerte Anvertrauung („trust“) der Herrschaft macht die Regierung zu einem „government of the people.“ Das entsprechende Verfassungsverständnis bedeutete zugleich, dass – der christlichen Denktradition gemäß – der in der damaligen politischen Philosophie allenthalben erörterte, das Gemeinwesen begründende Ur-Vertrag die politische Ordnung eher ratifizierte als aus einem vorgeschichtlichen Naturzustand heraus konstituierte. Demgemäß sind auch alle Machtbefugnisse ihren Trägern nur zur „treuhänderischen“ Ausübung übertragen.⁴⁴

Außerdem gehört für *Bolingbroke* zu einem lobenswerten politischen System auch die ‚balance‘ zwischen den verschiedenen Machträgern. Dazu stützte man sich auf die altherwürdige Theorie der ‚gemischten Verfassung‘ und dachte hierbei an das Miteinander von Krone und Parlamentskammern. Nun wird der Gedanke der gegenseitigen Kontrolle betont, und dies impliziert Strukturen der Gewaltentrennung. Wenn eine der Institutionen oder eine der in den Institutionen bestimmenden Kräfte die Übermacht gewinnt, müssen die anderen dagegen einschreiten. Also ist jede Instanz sowohl zu kontrollierenden Aktionen befugt, wird aber ihrerseits von den anderen kontrolliert.⁴⁵ Schließlich gehört zur guten politischen Ordnung auch die Öffentlichkeit der Urteilsbildungs- und Entscheidungsprozesse der politischen Institutionen; die Allgemeinheit („the public“) bildet sich, aufgrund ihrer Wahrnehmung und Einschätzung der Politik der Institutionen ihrerseits ein eigenes Urteil und bringt es – in Form der mehr oder weniger einflussreichen ‚öffentlichen Meinung‘ und im Zuge der Parlamentswahlen – zur Geltung.

⁴³ „Widerstand“, womöglich gewaltsamer, ist nur im Fall des Umschlags der Regierung zur Tyrannei am Platze; siehe *K. Kluxen*, a. a. O. (Anm. 37) 197 ff.

⁴⁴ A. a. O. (Anm. 37) 219 ff.

⁴⁵ So wird zugleich dem alten Grundsatz entsprochen, dass niemand Richter in eigener Sache sein soll; vgl. a. a. O. (Anm. 37) 225 ff. Vgl. auch die Hinweise darauf, dass dieses Prinzip schon längst die Gewaltentrennung rechtfertigte, a. a. O. (Anm. 37) 228 ff.

Dies ist noch nicht das Leitbild der modernen pluralistischen, die Vielfalt der Überzeugungen und der Interessen anerkennenden und schützenden, alle politische Macht der Verfassung unterstellenden Demokratie. Aber wesentliche Grundlagen für diese lassen sich hier schon erkennen.

Die Ordnung der Freiheit reflektiert gewissermaßen institutionell die Einsicht, dass es nicht eine einzige, allein richtige Richtung der Politik gibt, sondern eine Mehrheit von begründeten Optionen und dass man daher zu der von den Verantwortlichen betriebenen Politik Ja oder Nein sagen kann. Das gilt auch dann, wenn man davon ausgeht, dass es für die Politik Vorgaben gibt, die die menschliche Willkür einschränken – mögen diese einschränkenden Vorgaben auf den Willen Gottes oder auf schlichtweg maßgebende Einsichten der Vernunft oder worauf sonst immer zurückgeführt werden. Die offene Auseinandersetzung über das Pro und das Contra zu einer Entscheidungsoption bezeugt politische Freiheit.

Das führt dann in der Folge einerseits in der Ergänzung der Glaubensfreiheit für die Religionen und ihre Angehörigen zu der allgemeinen Meinungsäußerungsfreiheit, wobei schließlich auch Überzeugungen der religiös Ungläubigen die Garantie ihrer öffentlichen Äußerung finden; die andere Konsequenz ist die Sicherung des Pluralismus nicht nur der Meinungen, sondern auch ihrer gesellschaftlichen und politischen Organisation, z. B. in politischen Parteien, Interessenverbänden und anderen Organisationen der ‚Civil Society‘ („nongovernmental organizations“).⁴⁶

⁴⁶ Die Rechtfertigung und Gewährleistung des Pluralismus war ein Hauptanliegen eines anderen für die konstitutionelle Demokratie grundlegenden Textes, der 1787/88 in New York anlässlich des Ringens um die bundesstaatliche Verfassung der USA als Zeitungsartikel publizierten „Federalist Papers“ von *Alexander Hamilton*, *James Madison* und *John Jay*. Hier wird für die föderativ gegliederte rechtsstaatlich geordnete Republik plädiert. Die Menschen sind unvollkommen, ihr Handeln wird von Vernunft und von Leidenschaften bestimmt, sie bedürfen einer Rechtsordnung und einer Herrschaftsgewalt. Aber auch die Regierenden sind unvollkommen, so ist ihre Kontrolle nötig, sowohl von außen (also von den Regierten) wie von innen (in Form der wechselseitigen Kontrolle mehrerer außerdem mit unterschiedlichen Aufgaben betrauter Staatsorgane). „To control“ heißt im Englischen auch „beherrschen“; „controlled government“ bedeutet, dass die Regierung zwar Herrschaftsmacht ausübt, dass sie umgekehrt jedoch auch von innen „beherrscht“ wird. Anders als bei *Rousseau*, ähnlich wie bei *Locke* und *Bolingbroke* gibt es hier keine Identität von Regierenden und Regierten; vielmehr sollen aktive und passive Kontrollfunktionen dazu führen, dass Freiheit und Verantwortung miteinander verbunden sind. So sind Meinungs- und Interessengegensätze akzeptabel, sie müssen nicht in eine homogene „volonté générale“ eingeschmolzen werden, sondern können miteinander so koexistieren, dass eindeutige Übergewichte verhindert werden. Überzeugungs- und Interessenkonflikte werden nicht unterdrückt, schon gar nicht werden Interessen und Meinungen der Bürger gleichgeschaltet, aber die Sicherung von Grundrechten, die Verhinderung von beherrschenden Machtkonzentrationen und die Vorsorge zur Kontrolle der Herrschaftsinstitutionen wird eine Eindämmung der Gefahren

Zur konstitutionellen Demokratie im vollen Sinn führt erst die Ausdehnung des Wahlrechts auf alle Mitglieder der Gesellschaft, auch auf die Frauen und auf die Besitzlosen; dies zieht sich in manchen europäischen Staaten (auch in England selbst) bis weit in das 20. Jahrhundert hin.

6. Die rechtsstaatliche Demokratie und einige ihrer Probleme in heutiger Sicht

Die im vorigen Abschnitt sehr verkürzt und vereinfacht, und vor allem im Blick auf ein einziges Land, skizzierte Entwicklung der konstitutionellen Demokratie sollte zeigen: ‚Demokratie‘ kann nicht nur im Sinne der auf *Rousseau* zurückgehenden Doktrin der Volkssouveränität verstanden werden; es gibt auch eine Alternative dazu, die evolutionär aus der alteuropäischen, christlich geprägten politischen Ordnungskonzeption erwachsen ist. In der nachrevolutionären Zeit wurde oft der schroffe Gegensatz beider Leitbilder wahrgenommen. Dennoch hat es aber auch Versuche gegeben, die beiden am Ursprung durchaus unterschiedlichen Grundverständnisse miteinander zu kombinieren oder gar ein Amalgam zustande zu bringen.

Möglich wurde dies aufgrund der den Weg zur Demokratie bahnnenden Ansätze im konstitutionellen Denken, aber auch aufgrund von Ansätzen zum Verständnis des anvertrauten repräsentativen Amtes im radikaldemokratischen Denken der Revolutionäre.⁴⁷

ungerechten Machtgebrauchs bewirken; eines der Mittel dazu ist die föderale Aufgliederung eines größeren Staates in Gliedstaaten – dies aber erfordert eine allen Machträgern übergeordnete Verfassung. Sie legt fest, dass alle direkt oder indirekt vom Volk berufenen Amtsträger Treuhänder des Gesamtinteresses sind. Sie steht über den normalen Gesetzen und erhält ihre Rechtskraft durch die Autorität des Volkes. Aber das Recht des Volkes zur Verfassungsgebung bedeutet nicht unbegrenzte Volkssouveränität, denn in der Verfassung wird nur das politische System (Aufbau, Zuordnung, Besetzung und Handlungsmöglichkeiten der politischen Institutionen) geregelt; daher wird ausdrücklich die Einbeziehung eines Grundrechtskatalogs in die Verfassung als verfehlt betrachtet, weil die Grundrechte gar nicht auf Grund der Verfassung gelten, sondern sozusagen über dem positiven Recht stehen; nötig waren „Bills of Rights“, als ihre Bestimmungen den Monarchen abgerungen werden mussten. In einer konstitutionellen Republik behalten die Bürger alle jene Rechte, die sie nicht den politischen Institutionen überantworten. (The Federalist, Nr. 84).

⁴⁷ Sogar *Abbé Sieyès* betrachtete in einer Ausarbeitung, die er bereits vor der oben erwähnten Flugschrift über den Dritten Stand (mit den Thesen über die Quasi-Göttlichkeit der Nation) verfasste, den Schutz der Freiheitsrechte des Einzelnen als eine notwendige Intention der „*volonté générale*“, und die demokratisch gewählte Volksvertretung sollte in seiner Sicht einen produktiven Wettstreit der Meinungen ermöglichen, so dass die Beratung zu einem Beschluss führt, der auf der Verbindung von Verstand und Willen beruht: „In diesem Wettkampf scheiden sich die nützlichen von den schädlichen Meinungen; diese unterliegen, die andern tummeln sich weiter und gleichen sich aus, bis sie sich gewandelt und durch wech-

Im Lauf des 19. Jahrhunderts bildet sich ein Leitbild der konstitutionellen Demokratie heraus, in dem wesentliche Sinngehalte der ursprünglich gegensätzlichen Konzeptionen miteinander verbunden werden, Grundrechte gelten beispielsweise als Elemente der Rechtsstaatlichkeit wie der Demokratie (nur wo sie gelten, kann demokratische Urteils- und Willensbildung der Bürger unmanipuliert stattfinden). Die Gewaltenteilung wiederum strukturiert das politische Institutionengefüge so, dass staatliche Handlungsfähigkeit und deren Kontrolle ermöglicht wird, was die Voraussetzung für die sachgerechte und rechtsgebundene Umsetzung demokratischer Willensbildungsvorgänge bildet.

So ist heute in dem von Vancouver bis Wladiwostok reichenden Raum der ‚OSZE‘, die außer den USA und Kanada nicht nur alle europäischen Staaten sowie alle ehemals zur Sowjetunion gehörenden Staaten (bis in den zentralasiatischen Raum) umfasst, ein Verständnis der Demokratie bestimmend, das die OSZE-Staaten wie folgt umschreiben haben:

„Wir verpflichten uns, die Demokratie als einzige Regierungsform unserer Nationen aufzubauen, zu festigen und zu stärken. In diesem Bestreben werden wir an folgendem festhalten:

Menschenrechte und Grundfreiheiten sind allen Menschen von Geburt an eigen; sie sind unveräußerlich und werden durch das Recht gewährleistet. Sie zu schützen und zu fördern ist vornehmste Pflicht jeder Regierung ...

Demokratische Regierung gründet sich auf den Volkswillen, der seinen Ausdruck in regelmäßigen, freien und gerechten Wahlen findet. Demokratie beruht auf der Achtung vor der menschlichen Person und auf Rechtsstaatlichkeit. Demokratie ist der beste Schutz für freie Meinungsäußerung, Toleranz gegenüber allen gesellschaftlichen Gruppen und Chancengleichheit für alle.

selseitige Bemühungen geläutert schließlich versöhnen [...]“: E.-J. Sieyès, Überblick über die Ausführungsmittel, die den Repräsentanten Frankreichs 1789 zur Verfügung stehen, 1788, zit. nach: E.-J. Sieyès, a. a. O. (Anm. 16) 60. Die Abgeordneten haben durch das Vertrauen der Wähler die Vollmacht der eigenverantwortlichen Willensbildung erhalten – also ein freies Mandat, das allerdings zeitlich begrenzt und widerrufbar ist. Alle öffentlichen Amtsträger sind der Gesellschaft rechenschaftspflichtig; ihre Amtsgewalt ist nicht ein Privileg, sondern eine pflichtgemäße, anvertraute Aufgabe (vgl. a. a. O. [Anm. 16] 30–32.79 f.). Das Staatswesen ist dazu da, für die gemeinschaftlichen Bedürfnisse der Nation Sorge zu tragen, und zwar nur insoweit es diese Bedürfnisse erfordern (a. a. O. [Anm. 16] 40). Dies lässt sich auch als eine Rechtfertigung des Leitbilds der „repräsentativen Demokratie“ mit liberalen Grundzügen lesen. Man hat diese Lehre *Sieyès*‘ sogar als eine „Verbindung von Locke und Rousseau“ bezeichnet: G. Göhler – A. Klein, Politische Theorien des 19. Jahrhunderts, in: H.-J. Lieber (Hrsg.), Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart (Schriftenreihe / Bundeszentrale für Politische Bildung; 299), Bonn 1991, 259 ff., hier: 374 ff.

Die Demokratie, ihrem Wesen nach repräsentativ und pluralistisch, erfordert Verantwortlichkeit gegenüber der Wählerschaft, Bindung der staatlichen Gewalt an das Recht sowie eine unparteiische Rechtspflege. Niemand steht über dem Gesetz.⁴⁸

Amerikanische, europäische und zentralasiatische Staaten haben sich also ausdrücklich und feierlich zu einem Demokratieverständnis bekannt, das Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechte (Religions-, Überzeugungsfreiheit und Meinungsäußerungsfreiheit eingeschlossen), freie Wahlen und politischen Pluralismus einschließt oder als notwendige Korrelate zur Demokratie betrachtet. Alternativen dazu bleiben außer Betracht; allenfalls stellt sich die Aufgabe, die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse in Richtung auf eine immer bessere Realisierung des akzeptierten Leitbildes zu entwickeln.

Somit ist, wie es scheint, die Frage nach einer akzeptierten und legitimen Deutung der Demokratie in unserem Zivilisationsraum entschieden.

Aber das heißt nicht, dass es keine Probleme des Demokratieverständnisses in Europa mehr gäbe (von anderen Regionen des OSZE-Raums zu schweigen).

Nur mit wenigen Stichworten sollen einige dieser Probleme namhaft gemacht werden:

1/- Von den grundlegenden ideellen und strukturellen Prinzipien der konstitutionellen Demokratie muss man die typischen, durchaus nicht miteinander übereinstimmenden Typen des Regierungssystems unterscheiden.

Am bekanntesten ist die Gegenüberstellung der parlamentarischen Demokratie (wie sie sich typischerweise in Großbritannien herausgebildet hat) und des z. B. in den USA eingeführten Präsidialsystems.⁴⁹

⁴⁸ „Charta von Paris für ein neues Europa“, einstimmig angenommen von den Staats- und Regierungschefs der KSZE-Teilnehmerstaaten am 21. November 1990. In diesem Dokument wird sodann u. a. ausdrücklich das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, Meinungsäußerungsfreiheit, auf den Schutz der Identität von Minderheiten sowie auf die Entwicklung der Marktwirtschaft hingewiesen. In mehreren nachfolgenden KSZE-Konferenzen, vor allem in den der sogenannten „Menschlichen Dimension der KSZE“ gewidmeten (Paris und Kopenhagen 1990, Moskau 1991), wurden diese Bekenntnisse und Zusicherungen durch sehr gehaltvolle und detaillierte, konkretisierende Dokumente ergänzt. Alle seither hinzugekommenen Teilnehmerstaaten der KSZE bzw. OSZE haben diese Festlegungen uneingeschränkt übernommen.

⁴⁹ Zu den Merkmalen des ersten dieser beiden Typen gehört die Abhängigkeit der Regierung vom Vertrauen der parlamentarischen Mehrheit; verliert die Regierung das Vertrauen dieser Mehrheit, dann kann ein Misstrauensvotum ihren Rücktritt erzwingen. Umgekehrt kann z. B. die britische Regierung das Unterhaus auflösen und Neuwahlen ausschreiben, wenn sie

Tatsächlich aber gibt es neben diesen beiden noch eine Reihe anderer konstitutionell-demokratischer Regierungssysteme. Schon die parlamentarische Demokratie weist in den verschiedenen Staaten, denen man eine solche zuschreibt, sehr verschiedene Strukturzüge und Funktionsweisen auf, und überdies gibt es auch Systemtypen, die weder parlamentarisch noch präsidialdemokratisch ausgestaltet sind.⁵⁰

Die verschiedenen Strukturtypen haben ihre eigenen Vorteile und Nachteile; sie haben sich unter verschiedenen historischen Umständen herausgebildet; ihre Funktionsweisen hängen daher von den jeweiligen Umständen ab.

Ob sich nicht neue Strukturtypen von konstitutionell-demokratischen Regierungssystemen bilden mögen oder gar sollten, ist ein Thema für sich.

2/- Eines der Probleme, die im Rahmen eines konstitutionell-demokratischen Regierungssystems gelöst werden müssen, ist der Umgang mit der Pluralität, womöglich Gegensätzlichkeit der in der Gesellschaft wirksamen Überzeugungen, Interessen und Absichten, deretwegen es kein eindeutiges und homogenes Einvernehmen über die von der Regierung zu betreibende Politik gibt. Es gibt, nicht unbedingt gekoppelt an die soeben angesprochenen Institutionalisierungen des Regierungssystems, einige typische Grundmuster der Bewältigung dieses Problems von Einheit aus der Vielheit. Vier von ihnen sind besonders verbreitet.

Dem traditionellen, alteuropäischen Verständnis der politischen Willensbildung entspricht am ehesten das Willensbildungsmuster, das man als das der ‚elitären Repräsentanz‘ umschreiben könnte.⁵¹ Seine Grundgedanken sind schon im 19. Jahrhundert von *John Stuart Mill* dargelegt worden: Die Spannung zwischen gegensätzlichen Politikprogrammen soll dadurch bewältigt werden, dass die tatsächliche Regierungspolitik „nach bestem Wissen und Gewissen“ definiert und umgesetzt wird, d. h. durch die Betrauung von Mitbürgern, die sich durch besondere Qualitäten des Wissens und des Gewissens auszeichnen, mit der Vollmacht, den Staat zu regieren;

das für opportun hält. Von einer Gewaltentrennung zwischen Legislative und Exekutive kann in diesem System keine Rede sein. Hingegen gibt es eine solche im System der USA; dort kommt es immer wieder vor, dass ein Präsident, der von einer republikanischen Stimmmehrheit gewählt wurde, mit einer demokratischen Parlamentsmehrheit (in einer der beiden Kammern oder in beiden) auskommen und regieren muss – oder umgekehrt.

⁵⁰ Eine immer noch brauchbare Darstellung der verschiedenen Typen konstitutionell-demokratischer Regierungssysteme bietet *K. Löwenstein*, Verfassungslehre, Tübingen 1959 u. ö. (Originaltitel: *Political Power and the Governmental Process*, 1957).

⁵¹ Vgl. *H. Schneider*, Leitbilder der Demokratie (Politische Bildung; 10/11), Wien 1973, 21 ff.

dies verbessere die Chance der Richtigkeit und Allgemeinzumutbarkeit der Entscheidungen.⁵²

Das Muster der ‚dynamischen Konkurrenz‘, von dem einige Züge schon in Verbindung mit dem britischen Regierungssystem skizziert wurden, mit einer sozusagen entlang der Zeitachse wirksamen Machtkontrolle zwischen der aktuell regierenden, künftig vielleicht kontrollierenden Kraft einerseits und der heute in Opposition befindlichen, vielleicht demnächst die Regierungsgeschäfte führenden Kraft anderseits.⁵³

Schließlich kann, viertens, die Bewältigung der Probleme mit der Diskrepanz von Interessen und Überzeugungen in einem Gemeinwesen auch noch dadurch versucht werden, dass man unterschiedliche Zuständigkeiten für unterschiedliche Teilgemeinschaften von Bürgerinnen und Bürgern eines Staates einrichtet. Damit ist hier nicht gemeint, dass eine allgemeinverbindliche Regelungssphäre in die Kompetenz der Staatsorgane gegeben wird, während alle Besonderheiten dem privaten Arrangement der jeweils gemeinsame Überzeugungen oder Interessen hegenden Bürgerinnen und Bürgern überlassen werden (die hierzu von ihrer Vereinigungsfreiheit Gebrauch machen). Vielmehr ist es auch möglich, besondere Überzeugungen oder Interessen in politisch relevanten Subsystemen des Gemeinwesens zu institutionalisieren, also religiösen, ethnischen, territorialen und eventuell auch noch anderen Gruppierungen eine körperschaftliche Regelung und

⁵² Das entspricht der alten Idee, dass im Zweifel der „pars sanior“ gefolgt werden soll, siehe oben. „Demokratisch“ ist dieses Rezept nur, wenn die Auswahl der zu Bevollmächtigten in den Händen des Volkes liegt. Die Wähler dürften freilich in dieser Perspektive ihre Stimme nicht den ihrer Einschätzung nach kompetentesten Sachwaltern ihrer besonderen Interessen geben, sondern denen, die in ihren Augen am ehesten imstande sind, eine produktive und gemeinwohlgerichte Lösung der anstehenden Probleme zustandezubringen.

Diese Vorstellung scheint heute kaum mehr aktuell; elitäre Ansprüche sind umstritten, die anstehenden Probleme erfordern mannigfache Arten von politischer, wirtschaftlicher, sozialer und anderer Sachkunde. Zeitweise galt einschlägige wissenschaftliche Kompetenz als Kriterium für politische Vertrauenswürdigkeit (in der Konsequenz bedeutet das eine „technokratisch“ orientierte Auswahl der Verantwortlichen).

⁵³ A. a. O. (Anm. 51) 24 ff.: „Dabei führt die Konkurrenz der Parteien um Wählerstimmen insbesondere in einem Zweiparteiensystem dazu, dass je nach dem Wahlergebnis eine Partei (oder Koalition) die Regierung bildet, die auf Grund der sie stützenden Parlamentsmehrheit relativ freie Hand hat, solange sie im Amt ist. Gibt es ein Zweiparteiensystem, dann müssen die Parteien sich vor allem um die ‚Grenzwähler‘ bemühen, die zwischen ihnen schwanken, weniger um die Wähler an den Außenrändern des politischen Spektrums; dies hindert sie an einer ‚extremen‘ Politik, sie orientieren sich zur Mitte hin (wenn auch mit Schwankungen), und so werden extreme Einseitigkeiten durch die Systemlogik abgebrems; das bewirkt tendenziell eine Zumutbarkeit der Regierungspolitik für viele Bürger; wenn nicht, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass die Regierungspartei bei der nächsten Gelegenheit, den nächsten Wahlen abgewählt wird.“

Förderung ihrer Anliegen zu ermöglichen und ihnen in Verbindung damit einen besonderen Status zuzusprechen. Das kann bis zu einer föderalen Gliederung des Gemeinwesens gehen.⁵⁴

3/- Auf einer anderen Ebene als jener der Typologien von Regierungssystemen und Problemlösungsmustern für die Vermittlung von Gegensätzlichkeit der Überzeugungen und Interessen einerseits, Einheit und Konsistenz der Regierungspolitik andererseits, liegen Probleme der Praktizierung der rechtsstaatlichen Demokratie unter den heute gegebenen Umständen. Dazu gehören beispielsweise

- ° die Probleme der Einengung des Entscheidungsbereichs demokratischer Politik durch gesellschaftliche Kräfte im eigenen Land (also durch gesellschaftliche und wirtschaftliche Machtgebilde, die sich der politischen Kontrolle des Missbrauchs ihrer Macht zu entziehen versuchen);
- ° die Probleme der Einengung des Entscheidungsbereichs demokratischer Politik durch äußere Kräfte (ökonomischer und politischer Art – heute müssen demokratisch legitimierte Regierungen ihr Handeln oft mehr an Herausforderungen ausrichten, die ‚von außen‘ auf sie zukommen, als an den Erwartungen des eigenen Volkes);
- eine besondere Gefährdung von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie entsteht daraus, dass neuartige gewaltsam, womöglich terroristisch ausgetragene Konflikte zum Anlass genommen werden, unter Berufung auf die Sicherheit den Schutz von Menschenrechten und Grundfreiheiten einzuschränken;
- ° die Probleme der mangelnden Bereitwilligkeit der Bürgerinnen und Bürger, ihre demokratische Mitverantwortung ernst zu nehmen;
- ° die bedenkliche Beeinflussung der Meinungs-, Urteils- und Willensbildung der Bürger durch korrumpierende und manipulierende Einwirkungen u. a. von Medien, wirtschaftlichen Machthabern und verführerischen Extremistengruppen.

Aber das kann hier ebenso wenig in angemessener Weise erörtert werden wie die Frage, wie man diese Gefährdungen des Funktionierens demokratischer Politik abwehren kann.

⁵⁴ Vgl. hierzu die entsprechenden Hinweise bei H. Schneider, Rechtliche Strukturen und politische Garantien eines Pluralismus auf nationaler und internationaler Ebene, in: A. Bsteh (Hrsg.), Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive (Beiträge zur Religionstheologie; 9), Mödling 1999, 219–293.

Alle diese Hinweise machen deutlich, dass sich die Konkretisierung der ideellen und strukturellen Prinzipien der rechtsstaatlichen Demokratie nicht von selbst versteht. Sie erfordert die Analyse und Bewertung von rechts- und politikwissenschaftlich rekonstruierbaren Realisierungsmustern einerseits und der jeweils in einer Gesellschaft gegebenen sozialökonomischen Verhältnisse, Weltbilder und Denktraditionen, Mentalitäten und politischen Kräftekonstellationen anderseits.

Solche Studien werden durch die Berufung auf herkömmliche religiöse Wirklichkeitsdeutungen und Normen der Lebensführung (auch der ‚Recht-leitung‘) nicht überflüssig. Sie sind unerlässlich, wenn gläubige Christen oder Muslime ihre Auffassungen über die Demokratie klären und in einen interreligiösen Dialog einbringen wollen.

4/- Es wäre unredlich, ein weiteres Problem zu verschweigen, das auf besonders markante Weise zugleich politischen und hermeneutischen Charakter hat.

Wie weiter oben schon angedeutet wurde, werden wohl die verschiedenen Verständnisse der Demokratie, namentlich das souveränistische und das konstitutionelle, von Christen (und vielleicht auch von Muslimen) unterschiedlich eingeschätzt.

Zwar hat sich in unserem Zivilisationskreis, wie erwähnt, ein Leitbild der Demokratie durchgesetzt, das den Vorrang des Rechts vor der Macht (auch der Macht des Volkswillens), die Geltung von menschlichen Grundfreiheiten (auch von Minderheitenrechten) und die Machtkontrolle durch die Gewaltenteilung einschließt. Dennoch ist damit die Idee der Volkssouveränität nicht erledigt. Nach gängiger Auffassung kommt sie dort zum Tragen, wo eine Verfassung in Kraft gesetzt oder geändert wird. Aber schon hier treten unterschiedliche Verständnisse in Erscheinung: In manchen demokratischen Staaten gilt jeder Gesetzgebungsakt, der inhaltlich eine Revision der geltenden Verfassung bedeutet, als Ausübung dieser verfassungsgebenden Volkssouveränität.⁵⁵ Anderswo kontrollieren Verfassungsgerichte die Verfassungskonformität von Gesetzen und setzen diese im Verneinungsfall außer Kraft; für ihre eigene Änderung setzt die Verfassung selbst Erschwerisse fest (besonders große Mehrheiten, Volksabstimmungen

⁵⁵ Wenn dort ein Gesetz beschlossen wird, das im Widerspruch zu Verfassungsrechtsnormen steht, wird sozusagen in einem notariellen Akt (z. B. eines Verfassungsrats) festgestellt, dass damit die Verfassung entsprechend geändert ist.

u. dgl.). Wieder andere demokratische Verfassungen haben sogenannte ‚Ewigkeitsklauseln‘, die manche Bestimmungen der Veränderlichkeit entziehen. Das ist nur sinnvoll, wenn unterstellt wird, dass diese für unverfügbar erklärten Artikel ein höheres, eben deshalb der verfassungsgebenden Gewalt des Volkes entzogenes Recht zum Ausdruck bringen. Die Präambel zum deutschen Grundgesetz stellt z. B. fest, „das deutsche Volk“ habe dieses Verfassungsdokument „kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt“ beschlossen, aber „im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“.⁵⁶ Die Väter des Grundgesetzes entschlossen sich zu diesem Bekenntnis, wiewohl es in Gesellschaften, die durch einen Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen (nicht allein der monotheistischen Religionen!) geprägt sind, keinen Konsens über die Geltung und die Tragweite eines solchen überkonstitutionellen Rechts gibt. Aber auch wenn es ihn gäbe, spräche vieles für eine Positivierung dieses höheren Rechts, und dazu wäre ein menschlicher Verfassungsgebungswille nötig⁵⁷, als Grund der positiven Rechtsordnung, aber deswegen noch nicht als souveräner Urgrund des Rechts im Ganzen. Andererseits ist im heutigen Europa allem Anschein nach ein Verfassungsverständnis im Vordringen, das ohne eine Rückbindung (lateinisch: religio!) an ein überkonstitutionelles Naturrecht auskommt – wiewohl es immer wieder von der allen Menschen innewohnenden Würde und von ihren gleichen und unveräußerlichen Rechten spricht.⁵⁸

⁵⁶ Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland wurde wenige Jahre nach dem Ende der totalitären Herrschaft *Hitlers* beschlossen; damals war die Neigung stark und weit verbreitet, überpositives Recht als gültig anzuerkennen; im Lichte der Erfahrung, dass positives Recht willkürlichen und verbrecherischen Inhalts gesetzt worden war. So bekannte sich der sozialdemokratische Rechtsgelehrte *Gustav Radbruch* (er war vor *Hitlers* Herrschaft zeitweise Parlamentsabgeordneter und Reichsjustizminister) zum Vorrang naturrechtlicher Grundsätze, und berief sich, entgegen seiner früheren rechtsphilosophischen Auffassungen auch auf religiöse Glaubensüberzeugungen: „Es steht einerseits geschrieben: Ihr sollt gehorsam sein der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat. Geschrieben steht aber andererseits auch: Ihr sollt Gott mehr gehorchen als den Menschen – und das ist nicht etwa nur ein frommer Wunsch, sondern ein geltender Rechtssatz. Die Spannung zwischen diesen beiden Worten kann man nicht durch ein drittes lösen, etwa durch den Spruch: Gebt dem Kaiser was des Kaisers und Gott was Gottes ist – denn auch dieses Wort lässt die Grenzen im Zweifel. Vielmehr: es überlässt die Lösung der Stimme Gottes, welche nur angesichts des besonderen Falles im Gewissen des Einzelnen zu ihm spricht.“ *G. Radbruch, Fünf Minuten Rechtsphilosophie* (1945), in: *ders., Rechtsphilosophie*, Stuttgart 1956, 335 ff, hier: 337.

⁵⁷ Entgegen dem oben in Anm. 46 referierten Argument der „Federalist Papers“ wurde auch die Verfassung der USA durch einen Grundrecht katalog ergänzt.

⁵⁸ So z. B. in den Präambeln der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ (1948) und die 1966 unter der Ägide der Vereinten Nationen abgeschlossenen Pakte über bürgerliche und politische bzw. über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte.

Zum anderen beruht alle Macht, auch die des Rechts, „auf der, willigen oder widerwilligen, Anerkennung der Machtunterworfenen.“⁵⁹ Auch eine Verfassung verdankt ihre normative Kraft stets der Verfassungsloyalität der politischen Kräfte, letztlich der Bürger. Indessen bedarf diese Loyalität immer wieder ihrer Erneuerung und diese stellt sich in einer Epoche, in der gesellschaftliche Verhältnisse, aber auch Mentalitäten, sich schneller wandeln als in früheren Zeiten, immer wieder als eine Neudeutung dar. So hat man sogar von einer „permanenten konstitutionellen Revolution“ gesprochen.⁶⁰

Zwar ist das eine ungehörliche Zuspitzung; nähme man sie ernst, dann würde das den herkömmlichen Verfassungsbegriff ad absurdum führen. Dennoch setzt Verfassungsloyalität stets Verfassungsdeutung voraus, und diese findet, wie auch in aller Regel die Verfassungsgebung, in einem vielfältigen Kräftefeld statt.⁶¹ Neuere Diskussionsbeiträge haben betont, dass die Verfassungsdeutung in einem kulturellen Kontext stattfindet, der in sich differenziert ist, und dass die ganze Gesellschaft aus „Verfassungsinterpretieren“ besteht.⁶²

Das heißt: auch wenn in manchen demokratischen Verfassungen der Vorrang des Verfassungsrechts vor dem Volkswillen stärker, in anderen weniger oder gar nicht betont ist – grundsätzlich ist die Spannung zwischen

⁵⁹ G. Radbruch, a. a. O. (Anm. 56), 177. Vgl. auch schon H. Heller, Staatslehre, hrsg. v. G. Niemeyer, Leiden 1934, 255: „Inhalt und Geltungsweise einer Norm werden niemals bloss durch ihren Wortlaut und auch nicht durch Absichten und Eigenschaften ihres Setzers, sondern vor allem auch durch die Eigenschaften der sie beobachtenden Normadressaten bestimmt.“

⁶⁰ G. Frankenberg, Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1331), Frankfurt/M. 1997, 11 und passim.

⁶¹ Zur Kontextbedingtheit der Verfassungsgebung in einer inhomogenen Gesellschaft vgl. zum Beispiel K. von Beyme, Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes. Demokratische Doktrin und politische Wirklichkeit (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart; 367/368), Tübingen 1968, 63 f.

⁶² Siehe P. Häberle, Europäische Verfassungslehre, Baden-Baden 2001/2002, 13 ff., 260 ff.; 261 f.: „Bürger und Gruppen, Staatsorgane und Öffentlichkeit sind ‚interpretatorische Produktivkräfte‘ – Verfassungsinterpretieren im weiteren Sinne“, auch wenn die Verfassungsgerichtsbarkeit gleichsam das letzte Wort hat. Die realen Kräfte sind nicht nur „Objekte“ der Verfassung, auch wenn die Steuerungsfunktion der Verfassung zu ihrem Wesen gehört (S. 266).

Es gibt auch die These, die angesichts dessen unvermeidliche „Deutungs Offenheit“ der Verfassung sollte nicht etwa beklagt werden, da sie schätzenswerte Chancen der gesellschaftlichen und politischen Integration der Gruppen und Kräfte bietet; so zum Beispiel A. Brodacz, Chancen konstitutioneller Identitätsstiftung, in: H. Vorländer (Hrsg.), Integration durch Verfassung, Wiesbaden 2002, 101 ff.

den Prinzipien des demokratischen Volkswillensprimats und des Verfassungsprimats nicht aufgelöst.⁶³

Das mag Anhänger unterschiedlicher Demokratieverständnisse beunruhigen oder ärgern, aber es macht einen Sachverhalt deutlich, der auch in anderen Zusammenhängen erkennbar wird: Die neuzeitliche Idee einer der menschlichen Vernunft verdankten eindeutigen, widerspruchsfreien Ordnung des Zusammenlebens, sozusagen eines axiomatischen Systems, hat sich als unerreichbar erwiesen. Rechtliche und politische Ordnungen sind Aufgaben, die in einer von Kontingenz bestimmten Welt nicht ein für allemal als gelöst gelten können, so dass immer wieder unterschiedliche Konzeptionen miteinander konkurrieren, auch dann, wenn über die maßgeblichen Prinzipien Einigkeit besteht.⁶⁴

Der christlichen Tradition war dies übrigens längst geläufig. Für Augustinus gibt es wahre Gerechtigkeit nur in der *Civitas Dei*, menschliche Gemeinwesen sind „*Civitates permixtae*“, sie stehen unter dem Anspruch, sich einer gerechten Ordnung zu verschreiben, aber sie können diesem Anspruch nie voll entsprechen. Aber in der Demokratie sind alle Bürger, weil Menschen ein Gewissen haben, aufgerufen, sich diesem Anspruch zu stellen und sich um seine Erfüllung zu bemühen.

7. Nochmals: Demokratie, Christentum – und der Islam?

Die rechtsstaatliche Demokratie ist im europäischen Kulturraum die einzig legitime politische Ordnungsform geworden, trotz aller im vorigen Abschnitt angedeuteten (und manch anderer) Probleme. Auch die Christen haben sich mit ihr längst angefreundet, wiewohl in früheren Zeiten überwiegend kritische Urteile über die Demokratie und auch schon über das liberale ‚Civil Government‘ die Regel waren.

⁶³ Man hat daher sogar von einem Paradox gesprochen; vgl. Peter Graf Kielmannsegg, Das Verfassungsparadox – Bemerkungen zum Spannungsverhältnis zwischen Demokratieprinzip und Verfassungsprinzip, in: H. Maier u. a., Politik, Philosophie, Praxis. Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1988, 397 ff.

⁶⁴ Vgl. zum Beispiel R. Bäuml, Staat, Recht und Geschichte, Zürich 1961, passim. Vgl. S. 48 f.: „Staat und Recht sind nie mehr als Äußerungen jeweils verwirklichten Seins in der Geschichte, als solche nicht über Vorläufiges hinauskommand, der Existenz des Menschen als ‚homo viator‘ zugeordnet, und also auch der Existenz im Widerspruch, einer Seinsweise also, aus der heraus wir [...] oft das in einem bestimmten Verantwortungszusammenhang Geschuldete nur auf Kosten eines anderen leisten können [...]. So bleiben etwa die [...] verfassungsrechtlichen Polaritäten bestehen. Einheit gibt es wohl in der Einheit des Anspruchs, auf den alles positive Recht immer wieder antwortet, nicht aber als Erfüllung und Besitz aus definitiver Vergewisserung des Richtigen [...].“

Die Wandlungen verdienen eine knappe Vergegenwärtigung:

Dass die Kirche die sich selbst vergötternde Demokratie nicht akzeptieren mochte, also die Französische Revolution schon um dieser Doktrin willen als horribel betrachtete (nicht nur auf Grund der Kirchenverfolgung und des Terror-Regimes der Jakobiner) ist nicht verwunderlich. Dies prägt ihre Einstellung zur Demokratie auch in der Folgezeit.⁶⁵

Indessen gibt es auch eine weit zurückreichende positive Einschätzung demokratischer Prinzipien im christlichen Denken, freilich in aller Regel in einem eher nomistisch geprägten Kontext.

Statt vieler Zeugen sei nur einer namhaft gemacht, nämlich *Thomas von Aquin* (1224–1274)⁶⁶: Menschen leben, wie er lehrt, in Gemeinwesen (*civitates*) zusammen, diese bedürfen der politischen Ordnung und der Regierung.⁶⁷ Der ursprüngliche Träger der Ordnungs- und Regierungsgewalt ist

⁶⁵ Indessen wurden die ersten revolutionären Akte – vom Zusammenritt der Generalstände bis zum Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789 – in den Kirchen ganz Frankreichs mit Glockengeläut und feierlichem Tedeum begrüßt, und viele Gläubigen hielten die Neuordnung für christlicher als das Ancien Regime und stellten sich daher, wenigstens zunächst, in ihren Dienst; siehe *K. D. Erdmann*, Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammenritt der Generalstände bis zum Schisma, 5. Mai 1789 bis 13. April 1791, Köln 1949, 8; *H. Maier*, Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie; 1789–1850 (Freiburger Studien zu Politik und Soziologie), Freiburg/Br. 1959 u. ö.

⁶⁶ Dass der Mensch mit seinesgleichen zusammen in geordneten Gemeinwesen lebt, ist in der gottgegebenen Daseinsordnung angelegt. Sie bildet den rechtlichen Rahmen der Politik. Die Menschen haben vermöge der Vernunft Zugang zum gottgegebenen Gesetz (die Vermittlung durch die Vernunft bedeutet, dass es sich zugleich um eine Selbstgesetzgebung handelt; vgl. Bd. 13 der Deutschen Thomas-Ausgabe [Das Gesetz], Heidelberg u. a. 1977, 554). Unmittelbar sind dem menschlichen Bewusstsein nur die obersten und allgemeinsten Normen gegeben (das Gute muss man tun, das Böse meiden); aus ihnen lassen sich konkretere Gebote ableiten, unmittelbar schlussfolgernd („per modum conclusionis“) oder dadurch, dass man die Normen der jeweiligen Natur der Sache oder den jeweils gegebenen Umständen gegenüberstellt und hieraus die konkrete Folgerung ableitet („per modum determinationis“); aber eben diese Ableitungen und Konkretisierungen sind Sache menschlicher Urteilsbildung, im Gemeinwesen Aufgabe der Gesetzgebung. Hierbei gibt es einerseits Ermessensräume der Freiheit, andererseits Möglichkeiten des Irrtums, wiewohl es Pflicht ist, sich nach Kräften um die jeweils bestmögliche Entscheidung zu bemühen. Dabei (nicht nur bei der Befriedigung der elementaren Bedürfnisse) müssen die Menschen miteinander ins Einvernehmen kommen. Sie sind dazu durch ihr Sprachvermögen instande; es ermöglicht die Verständigung über das Gute und Richtige und so auch eine gemeinsame Regelung des Zusammenlebens (diese Lehren gehen auf *Aristoteles* zurück, der den Menschen als „zōon politikon“ und als „zōon lōgon échon“ begriff).

⁶⁷ Wenn die Einzelnen, wie man das erwarten muss, auf ihr jeweiliges Eigenwohl ausgehen, wie sie es in ihrer Perspektive zu erkennen meinen, bleiben Erfordernisse des Gemeinwohls auf der Strecke, die gerade zur Sicherung eines gelingenden Lebens der Einzelnen erforderlich sind; also muss jemand für das Gemeinwohl verantwortlich sein.

aber die Gesamtheit der Mitglieder des Gemeinwesens.⁶⁸ In aller Regel übt sie ihre Ordnungsgewalt zweckmäßigerweise dadurch aus, dass sie einem ‚Stellvertreter‘ (*vicem gerens multitudinis*) die Regierungsgewalt überträgt (sie umfasst auch die weitere für das jeweilige Gemeinwesen maßgebliche Normsetzung); demgemäß gibt es Gemeinschaften, die sich selbst ihre Gesetze geben (natürlich nicht im Widerspruch zur göttlichen Grundordnung des menschlichen Daseins, der *conditio humana*), wobei besondere Inhaber der Regierungsgewalt nur beauftragte Stellvertreter der Gesamtheit sind, und solche, in denen das nicht der Fall ist.⁶⁹ Als vorzugswürdige politische Ordnung des Gemeinwesens betrachtet *Thomas* eine gemischte Verfassung: alle müssen an der Herrschaft teilhaben; jedoch ist es gut, wenn jemand, der besonders qualifiziert ist, an der Spitze steht, und eine Anzahl von ebenfalls besonders qualifizierten Amtsträgern Regierungshoheit innehaben, wobei allerdings alle Mitglieder das aktive und das passive Wahlrecht haben.⁷⁰ Das entspricht erstaunlich weitgehend dem Leitbild einer konstitutionellen und repräsentativen Demokratie.⁷¹

Dies waren die Thesen eines mittelalterlichen, später heilig gesprochenen, noch später von der Kirche als Kirchenlehrer höchsten Ranges erklärten ‚Theoretikers‘. Als die Demokratie im neuzeitlichen Europa ihren mit den Revolutionen beginnenden Siegeszug antrat, verurteilte Rom die Doktrin der Volkssouveränität unmissverständlich. Im Anschluss an die erneuerte

⁶⁸ „Ordinare aliquid ad bonum commune est totius multitudinis“; siehe *P. Tischleder*, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. München-Gladbach 1923, vor allem S. 85 ff.

⁶⁹ A. a. O. (Anm. 68) 92 ff. – *Thomas* handelt von dieser Unterscheidung im Zusammenhang mit der Frage nach der Rechtmäßigkeit der Änderung von Gesetzen. Im Fall einer freien Gemeinschaft hat der Konsens der Mitglieder über eine neue Praxis unmittelbare Konsequenzen, im andern Fall bedarf es zur Rechtmäßigkeit die Akzeptanz (Duldung) seitens der Obrigkeit: s. Summa theol. I/II q. 97 a. 3 ad 3. – Der oben zitierte Ausdruck „Stellvertreter“ („vicem gerens multitudinis“, auch: „personam gerens multitudinis“) in: ebd. I/II q. 90. – Der Hinweis auf eine nicht von einer freien Gemeinschaft eingesetzte Obrigkeit bedarf der Erinnerung daran, dass *Thomas* in dem Traktat über das Gesetz auch die Rechtsordnung des Alten Testaments behandelt, wo *Moses* (und dann *Josua*) als direkt von Gott als oberster Regent eingesetzt wurde; vgl. I/II q. 105 a. 1 ad 1.

⁷⁰ S. Summa theol. I/II q. 105: Zur Teilhabe aller an der Herrschaft vgl. die Formulierung: „ut omnes aliquam partem habeant in principatu“: a. a. O. (Anm. 66) S. 421. Zur Vorzüglichkeit der gemischten Verfassung ebd. Da ein mit aller Herrschaftsgewalt ausgestatteter König nur zu leicht seine Machtfülle missbraucht, setzte Gott im Rahmen der Ordnung des Alten Testaments aber nicht einen König mit voller Herrschaftsmacht ein, sondern einen „Richter“ und „Lenker“ („[...] sed iudicem et gubernatorem“), dem Verlangen des Volkes nach einem König entsprach er „quasi indignatus“ (unwillig), a. a. O. (Anm. 66) S. 423.

⁷¹ In der älteren Literatur wird häufig der Begriff „konstitutionelle Monarchie“ verwendet, in der europäischen Neuzeit verbindet sich damit jedoch üblicherweise die Institution der Erbmonarchie.

Allianz von Thron und Altar demonstrierte in Frankreich die Julirevolution von 1830 mit Kloster- und Kirchenplünderungen abermals heftige Kirchenfeindlichkeit. Nachdem *Hugo-Félicité-Robert de La Mennais* (1782–1854) eine progressiv-liberale christliche Sozialdoktrin entwickelt hatte, verurteilte *Papst Gregor XVI.* sie 1832 entschieden und wies die modernen Freiheitsideen ebenso wie die Kritik an den überkommenen Obrigkeiten scharf zurück. In der Folge massiver politischer Auseinandersetzungen, u. a. um den Kirchenstaat, und angesichts des Anwachsens kirchenfeindlicher Tendenzen des Zeitgeistes verdammt dann 1864 *Papst Pius IX.* eine ganze Reihe von Sätzen, die nicht nur die Volkssouveränität, sondern auch andere Grundpositionen der modernen Welt zum Inhalt hatten. Auch *Papst Leo XIII.* verurteilte die Idee der Volkssouveränität und die modernen Freiheitsrechte, betonte jedoch, alle Staatsformen würden die Loyalität auch der Katholiken verdienen, wenn die Regierung sich um die Realisierung des Gemeinwohls bemüht und die Rechte der Kirche achtet. Insgesamt bleibt die Haltung der Päpste nicht nur zur souveränistischen, sondern auch zur konstitutionellen Demokratie bis ins 20. Jahrhundert hinein kritisch.⁷²

Die große Wende vollzog sich erst auf Grund der bitteren Erfahrungen, die die Christen und die Kirchen mit den totalitären Herrschaftssystemen machen mussten.

In der Konsequenz wurde nun die Gegenüberstellung von konstitutioneller Demokratie und autokratischer Willkürherrschaft wichtig (wobei auch eine in demokratischen Formen ausgeübte ‚Herrschaft der Masse‘ autokratischen Charakter haben kann).

Dabei finden nacheinander zwei grundlegende Veränderungen der Sichtweise und der Einschätzung statt – die eine noch in der Zeit des Zweiten Weltkrieges und bald danach, die andere im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Die erste Weichenstellung zeigt sich bereits in der Pfingstbotschaft 1941 von *Papst Pius XII.* Dort wird betont, der eigentliche Sinn des Gemeinwohls und damit die wesentliche Aufgabe jeder politischen Gewalt sei es, den unantastbaren Lebenskreis der Pflichten und Rechte der menschlichen Persönlichkeit zu schützen; eine Politik, die diesen Lebenskreis aufheben oder autoritär einengen wollte, würde den Sinn des Gemeinwohls ver-

⁷² Einen knappen Überblick über diese Entwicklung der päpstlichen Lehren bietet A. Gnägi, *Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform*, Zürich u. a. 1970, 110 ff.

kehren.⁷³ Noch klarer stellt er die neue Sicht in seiner Weihnachtsansprache 1944 dar: das Erfordernis der Zeit sei eine recht verstandene Demokratie, im Gegensatz zu einem demokratisch erscheinenden Absolutismus.⁷⁴ In einer 1945 gehaltenen Ansprache erinnert *Pius XII.* an die „Hauptthese der Demokratie“, dass nämlich „der ursprüngliche Träger der von Gott kommenden staatlichen Gewalt das Volk ist“, und fügt hinzu, dass „hervorragende christliche Denker diese These zu allen Zeiten verfochten haben“⁷⁵; eine deutliche Distanzierung von den päpstlichen Lehren des vorangehenden Jahrhunderts. Manche Formulierungen klingen so, als würde *Pius XII.* lediglich die faktische Hinwendung der Völker zur Demokratie als Faktum konstatieren; so könnten die positiven Äußerungen zur „wahren und gesunden Demokratie“ auch als Versuch interpretiert werden, sich mit dieser faktischen Entwicklung abzufinden und auf sie in einem der eigenen Sichtweise entsprechenden Sinn Einfluss zu nehmen. Die konstitutionelle Demokratie wird jedoch nicht mehr als eine von mehreren in gleicher Weise akzeptablen politischen Ordnungsformen betrachtet. Ihr Vorrang ist damals von einem Sachkenner mit der These begründet worden: „Von einem bestimmten Entwicklungsgrad an ist Demokratie wohl nicht mehr nur Mittel auf das Ziel des allgemeinen Wohles hin [...], sondern Teilinhalt dieses Zieles selbst und Mittel zugleich.“⁷⁶ Recht und Pflicht zur Mitwirkung an der Politik ist eine Konsequenz der Berufung der menschlichen Person zu Freiheit und Verantwortung, und wenn der Reifegrad einer Gesellschaft das zulässt, ist es geboten, die politische Ordnung entsprechend einzurichten.

⁷³ Hier referiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. v. *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands*, Köln 1977, 153 ff., hier: 159.

⁷⁴ Die Völker würden sich nun, durch bittere Erfahrung belehrt, den Ansprüchen einer diktatorischen Macht widersetzen, die nicht zur Verantwortung gezogen werden kann; eine wahre und gesunde Demokratie, die den Bedürfnissen der Gegenwart entspreche, dürfe nicht von der Willkür einer „Masse“ getragen werden, die „ein williges Spielzeug in den Händen dessen ist, der ihre Instinkte oder Gefühle ausnutzt“. Vielmehr müsste der Bürger „in sich selbst das Bewusstsein seiner Persönlichkeit, seiner Pflichten, seiner Rechte und seiner Freiheit tragen, verbunden mit der Achtung vor der Freiheit und der Würde des Nächsten“. Die künftige Ordnung des Zusammenlebens müsse auch eine „Weltorganisation“ einschließen, die ein mit der Friedenssicherung beauftragtes Organ mit der erforderlichen Autorität ausstatten muß. Referiert nach: a. a. O. (Anm. 73) 167 ff.

⁷⁵ Hier referiert nach A. Gnägi, a. a. O. (Anm. 72) 171 f.

⁷⁶ H. J. Wallraff SJ, *Demokratie als theologisches Problem*, in: G. E. Kafka (Hrsg.), *Die Katholiken vor der Politik*, Freiburg/Br. 1958, 35 ff., hier: 43. Später hat *Johannes XXIII.* das in seinem Lehrschreiben „*Pacem in terris*“ (1963) bekräftigt: „mit der Würde der Person ist das Recht verknüpft, am öffentlichen Leben aktiv teilzunehmen und zum Gemeinwohl beizutragen“, zit. nach: A. F. Utz u. a. (Hrsg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. 4, Aachen 1976, 2948 (lat.), 2924 (dt.).

Die zweite Neuerung bestand darin, dass sich die katholische Kirche dazu durchrang, die Religionsfreiheit als Konsequenz der Würde und Freiheit der menschlichen Person ein für allemal zu bejahen, im Dezember 1965 mit der Erklärung des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“.⁷⁷

Früher besagte die kirchliche Doktrin: was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, habe objektiv kein Recht auf Dasein, Betätigung und Propaganda.⁷⁸ Die Konzilserklärung markiert demgegenüber nicht etwa ein Mehr an Großzügigkeit, sondern einen grundlegenden Wandel des Denkansatzes. Die Religionsfreiheit ist ein naturrechtlich begründeter Freiheitsanspruch der Person von äußerem Zwang, weil der Glaubensakt seiner Natur nach ein freier Akt ist. Die öffentliche Gewalt hat dieses Recht aller Menschen und der Religionsgemeinschaften anzuerkennen,

⁷⁷ Text u. a. in: Lexikon für Theologie und Kirche²: Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Teil II, Freiburg/Br. u. a. 1967, 703–748 (mit Einleitung und Kommentar von *Pietro Pavan*). – Die anderen christlichen Konfessionen hatten sich schon vorher zur Religionsfreiheit bekannt: Bereits in seiner Gründungsversammlung 1948 hatte der Weltkirchenrat in Amsterdam das Menschenrecht auf religiöse Selbstbestimmung, auf den Ausdruck der religiösen Überzeugung im Gottesdienst, im Unterricht und in der Lebenspraxis betont (das Recht zur öffentlichen Bekundung der sozialen und politischen Konsequenzen der Glaubensüberzeugung eingeschlossen) und den Ausschluss der Religion aus dem öffentlichen Bereich abgelehnt, nämlich mit der Forderung nach religiöser Organisationsfreiheit. In Nairobi erklärte der Weltkirchenrat 1975: keine Religionsgemeinschaft dürfe für sich Religionsfreiheit beanspruchen, wenn sie nicht selbst die Glaubensüberzeugungen und die grundlegenden Menschenrechte der andern respektiert und wahrt; Religionsfreiheit impliziere auch das Menschenrecht, die herrschenden Mächte im Einklang mit der religiösen Überzeugung zu kritisieren; dies alles nach *R. Schloz*, Religionsfreiheit, in: *R. Herzog u. a.* (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, Bd. 2, Stuttgart³ 1987, Sp. 2966 ff., hier: Sp. 2967 f. und 2970.

⁷⁸ So *Papst Pius XII.* noch 1953. Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen (1964), in: *ders.*, Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (Rombach-Hochschul-Paperback; 55), Freiburg/Br. 1973, 172 ff., hier: 180 f. *Gregor XVI.* hatte in der Enzyklika „*Mirari vos*“ (1832) erklärt, die Meinung, es solle für jeden die Freiheit des Gewissens verkündet und erkämpft werden, sei irrig, ja ein Wahnsinn. Auch die Freiheit des Buchhandels müsse verurteilt und verabscheut werden (dazu muss man bedenken, dass die liberalen und demokratischen Klassiker, wie *John Locke*, *Montesquieu*, *Rousseau* und *Kant*, auf dem Index der verbotenen Bücher standen). *Pius IX.* verurteilt im „*Syllabus*“ ausdrücklich die Bekenntnisfreiheit und die Hoffnung auf das ewige Heil all derer, die nicht in der wahren Kirche Christi leben. *Leo XIII.* betont in seiner Enzyklika „*Immortale Dei*“ die Pflicht des Staates, sich zur wahren Religion zu bekennen; allerdings könne es die Kirche großzügig tolerieren, wenn der Staat die Religionsfreiheit als kleineres Übel in Kauf nehme (falls z. B. andernfalls der Rechtsfriede als Erfordernis des Gemeinwohls in Frage gestellt würde). Hinter der traditionellen Lehre stand die Überzeugung, jeder vernünftige, gutwillige Mensch müsse die Wahrheit und Gottgewolltheit der katholischen Lehre und Praxis erkennen, und vor allem eine Abkehr von ihr kann keinen auch nur subjektiv gültigen Grund haben.

zu respektieren, zu schützen und zu fördern, aber auch Missbräuchen entgegenzutreten.⁷⁹

Die katholische Kirche hat damit einem wesentlichen Erfordernis der konstitutionell-demokratischen politischen Ordnung ihre Zustimmung gegeben, dem sie vordem reserviert gegenüberstand. Sie hat sich mit dem demokratischen Verfassungsstaat angefreundet und kam zur Begründung auf Überlieferungen christlichen Denkens zurück, die in der Zwischenzeit in den Hintergrund geraten oder auch schlicht verdrängt waren.

Gläubige Christen wird es nicht verwehrt sein, angesichts solcher Entwicklungen auch an ein Wirken des Heiligen Geistes zu denken.

Offenkundig sind die muslimischen Traditionen des politischen Denkens und ihre heutigen Ausformungen davon unterschieden. Eben deswegen ist ein Dialog besonders dringlich und wünschenswert. Er bedarf einer Bereitschaft zum Aufeinander-Hören (und vielleicht zum Voneinander-Lernen), die von der Achtung vor den Überzeugungen der Gesprächspartner getragen ist und die sich darüber klar sein muss, wie sehr das friedliche und gerechte Zusammenleben von Menschen und Kulturen in unserer Zeit eine gemeinsame Aufgabe ist und auch in Zukunft sein wird. Hermeneutische Bemühungen können dazu beitragen.

⁷⁹ Die Konzilserklärung sagt ausdrücklich, dass es in der Vergangenheit kirchliche Handlungsweisen gab, die im Widerspruch zu dem entsprechenden Geist des Evangeliums standen.

Unklarheiten
auf begrifflicher
Ebene

len, *madāhib* (pl.), oft unterschiedlich verstanden werden; jeder legt sie in der Bedeutung aus, die ihm vertraut ist. Diese Unklarheiten führen oft zu großen Problemen.

warum hat die
Kirche ihre
Einstellung zur
Demokratie
geändert?

wir am Boden der religiösen Gesetze. Und für einen gläubigen Menschen hat diese Beziehung zu den religiösen Grundsätzen und Lehren Vorrang. Dies gilt für die Muslime und auch für die Juden. Meine Frage richtet sich an dieser Stelle unserer Diskussionen an die Kirche, warum sie sich im Lauf der Geschichte von ihrer eigenen Tradition entfernt und das Prinzip der Demokratie mit all ihren Voraussetzungen und Folgerungen angenommen hat. Hat sie das aus freien Stücken getan oder hat sie sich nur notgedrungen, unter dem Druck historischer Bedingungen, dazu bereit erklärt, die Demokratie mit all ihren Problemen zu akzeptieren? Wären die Verhältnisse anders gewesen, hätte sie sich dann der Demokratie gebeugt, und ist diese Trennung von Kirche und Politik zum Nutzen der Religion erfolgt?

die Wende
angesichts der
Gräuel des
Naziregimes

wie die Bürger. Die Kirchen haben erst mit der Zeit gelernt, dass diese neue Ordnung, die den Staat nicht nur damit beauftragt, die Glaubensfreiheit der einzelnen Bürger, sondern auch die freie Betätigung von Kirchen und Religionsgemeinschaften zu sichern, ihnen selber zugute kommt. In den verschiedenen christlichen Kirchen hat sich diese Einsicht in sehr unterschiedlicher Weise und in verschiedenen Epochen entwickelt. Die römisch-katholische Kirche hat keineswegs zu den ersten gehört, die diesen Weg

MIRDAMADI Viele Begriffe werden manchmal missverstanden, Begriffe wie Demokratie, Liberalismus oder Säkularismus. Dazu gesellt sich die Tatsache, dass die Meinungen der verschiedenen Rechtsschulen, *madāhib* (pl.), oft unterschiedlich verstanden werden; jeder legt sie in der Bedeutung aus, die ihm vertraut ist. Diese Unklarheiten führen oft zu großen Problemen.

Viele dieser Begriffsinhalte und Lehrmeinungen akzeptieren wir, wenn und in dem Maße es uns die Religion erlaubt. Mag sein, dass wir über dieses oder jenes ausführliche Diskussionen führen – wo es aber um die Praxis geht, ist für uns die *šarī'a* mit ihren verbindlichen Weisungen maßgeblich, dann stehen

SCHNEIDER Für die Durchsetzung des Gedankens eines ‚laikalen Staates‘ – der Begriff des ‚säkularen Staates‘ erinnert zu leicht an Säkularismus – sind schlimme Erfahrungen verantwortlich, auf die die Kirchen wahrscheinlich ebenso wenig vorbereitet waren

gegangen sind. Es war *Papst Pius XII.* vorbehalten, im Jahr 1944 erstmals die Vorzüglichkeit der konstitutionellen Demokratie zu betonen – in Abkehr von der herkömmlichen Lehre, die noch *Leo XIII.* vertreten hatte (mit der Begründung, dass es in erster Linie darauf ankommt, das Gemeinwohl zu sichern; was in einer Monarchie ebenso geschehen kann wie in einer Demokratie oder in anderen Formen der politischen Ordnung). Nun aber sagte *Pius XII.* zum Anbruch des neuen Zeitalters der Demokratie: „Die Zeichen der Zeit zeigen dies an.“ Aber welche Zeichen waren es? Sicher zu dieser Zeit nicht der bevorstehende Triumph der Naziherrschaft, sondern umgekehrt die Erfahrung, was die Verneinung der Menschenrechte und Grundfreiheiten in totalitären Herrschaftssystemen für die Christen wie überhaupt für alle Gläubigen bedeutet.

die Weiterent-
wicklung im
Zweiten Vatikanum

Man hat dabei aber weiter gedacht, nicht bloß reagiert. Es war gewiss nicht nur ein ‚historischer Betriebsunfall‘, dass die Konzilsväter des Zweiten Vatikanums sich in Rom so entschieden haben; dass sie gesagt haben, die Christen seien verpflichtet, die Gewissensfreiheit ihrer Mitmenschen als Ausdruck ihrer Menschenwürde zu achten. Deshalb habe ich auch in meinem Referat auf die Begründung der ursprünglich demokratischen Zuständigkeit der Bürger bei *Thomas von Aquin* hingewiesen, der das bekanntlich von *Aristoteles* übernommen hat. War doch *Thomas* der erste christliche Theologe, der lehrte, dass jemand verpflichtet ist, um Gottes willen seinem Gewissen zu folgen, auch wenn es nach der Ansicht Anderer ein irriges Gewissen ist. Und wenn er überzeugt wäre, dass die Kirche Christi nicht die wahre ist, dann müsste er sich von dieser Kirche um des Gewissens willen trennen. Daher zur ersten Frage von Dr. Mirdamadi: Es war die Entscheidung der Kirche für die Religionsfreiheit und für demokratische Prinzipien, nicht eine Folge der Aufklärung und der Übermächtigung des öffentlichen Bewusstseins durch neue Denkweisen, und es geschah nicht bloß unter dem Zwang der Verhältnisse, sondern aus grundsätzlichen Erwägungen.

Krise und
Wende

Was wir hier erleben, steht im Zeichen einer inneren Dynamik christlicher Traditionsbildung. Was sich da im Lauf der Jahrzehnte entwickelt hat, hat nicht nur zu einer Krise der Kirche geführt, sondern auch zu einem inneren Aufbruch, zu neuen Bezeugungen von Glaube und Spiritualität. Dabei haben wir weder die Gewissheit, dass sich dieser Aufbruch sozusagen immer weiter entwickeln wird, noch dass sich in den kommenden Jahrzehnten die Position der Gläubigen und der Kirchen stärken wird. Aber wir haben die Pflicht,

das, wovon wir überzeugt sind, zu vertreten. Und zu diesen Überzeugungen gehört eben auch die Überzeugung von der Freiheit und Gewissensverpflichtung Andersdenkender.

religiöse
Demokratie in
einer pluralen
Gesellschaft?

KHOURY Zur Klärung der Begriffe gehört auch die Frage, was eine ‚religiöse Demokratie‘ eigentlich ist. Ich könnte mir vorstellen, dass eine religiöse Demokratie gelingen kann, wenn die Gesamtbevölkerung homogen ist, das heißt, einer bestimmten Religion

anhängt. Wie ist es aber in einer pluralen Gesellschaft, wo es mehrere Religionsgemeinschaften gibt und auch areligiöse Menschengruppierungen? Man müsste wohl zwischen einer religiösen Begründung und einer allgemeinen Begründbarkeit und Legitimität von Demokratie unterscheiden. So stellt sich auch die Frage, was bedeutet eine islamische Demokratie für Nichtmuslime im Hinblick auf die Rechte der Bürger in einer zivilen Gesellschaft?

Pluralität auch
im politischen
Engagement der
Christen

SCHNEIDER Ohne für die Beantwortung der letzten Frage kompetent zu sein, möchte ich darauf hinweisen, dass es in einer rechtsstaatlichen Demokratie ein politisches Engagement von religiös motivierten Bürgern gibt. Geht es um wichtige Prinzipien der Sittenlehre

oder wird die Menschenwürde in Frage gestellt, dann sollen auch die Verantwortlichen der Kirche dazu klar und vernehmbar Stellung nehmen. Im Unterschied zu solchen kirchlichen Stellungnahmen gibt es aber auch das freie Engagement von Christen in der Politik – und im Rahmen dieser Parteinahme für oder wider bestimmte Angelegenheiten können Christen durchaus unterschiedlicher Meinung sein. Selbst da gibt es also eine legitime Pluralität.

Hermeneutik
lehrt uns auch,
andere politische
Entwürfe zu
respektieren

VAEZI Die philosophische Hermeneutik lehrt uns, dass alle unsere Auffassungen, insbesondere auch jene, die die erstrebenswerte politische Ordnung betreffen, eine Frage der Interpretation sind. Was heute im Westen als liberale, demokratische Ordnung zur Debatte steht, ist westlicher Rationalität und Interpretation entsprungen.

Es ist das Idealbild einer politischen Gesellschaftsordnung, das der westliche Mensch entwirft. Was Professor Schneider unter Berufung auf die KSZE-Konferenz gesagt hat, kann deshalb nicht globale Gültigkeit für sich beanspruchen – es geht auf einen Konsens liberal-demokratischer Rationalität zurück. Die Hermeneutik lehrt uns, dass auch die anderen menschlichen Entwürfe zu respektieren sind. Somit ist die Voraussetzung eines konstruktiven Dialogs zwischen dem Islam und dem Westen, dass beide Seiten den rationalen Zu-

gang des jeweils Anderen respektieren und keiner, unter Berufung auf einen unter bestimmten historischen Bedingungen erreichten Konsens, den anderen Gesellschaften die liberal-demokratische Rationalität aufzwingt.

‚religiöse Demo-
kratie‘ wird
göttlichem und
menschlichem
Herrschafts-
anspruch gerecht

Eine zweite Frage, auf die ich gerne eingehen möchte, ist die, ob der Islam die Selbstständigkeit bzw. Unabhängigkeit des Menschen leugnet. Meines Erachtens ist der zentrale Punkt bezüglich des Verhältnisses von Islam und Demokratie für die Muslime, ob das göttliche Recht der Gesetzgebung und die göttliche *šarīʿa* in der demokratischen politischen Ordnung respektiert werden

oder nicht. Was heute unter manchen Muslimen, besonders in der Tradition der Salafiyya (der frühen Führer der muslimischen Gemeinschaft), an Vorbehalten gegenüber der Demokratie vorgebracht wird, bezieht sich auf das zuletzt angeführte Problem. Die Verteidiger der ‚religiösen Demokratie‘ vertreten nun die Meinung, man könne eine Auffassung von Demokratie haben, die sowohl das Herrschaftsrecht der Menschen als auch die göttliche Gesetzgebung, *tašrīʿ*, respektiert. Das Konzept der ‚religiösen Demokratie‘, das wir vertreten, bewegt sich demnach im Rahmen der religiösen Gesetzgebung, die die islamischen Werte und Gesetze respektiert. Wir wollen keine pure Demokratie, sondern eine ‚rechtgeleitete Demokratie‘.

Was heute im Westen als liberale Demokratie gilt, ist nichts anderes als eine durch liberale Grundsätze und Werte geleitete Demokratie. Studiert man die Werke mancher Denker, wie beispielsweise von *Immanuel Kant*, *John Stuart Mill* und früher Liberaler, so warnen sie vor der ‚puren Demokratie‘. Der Liberalismus hat es geschafft, die Demokratie im Rahmen seiner Werte und Grundsätze zu prägen. Ähnlich ist es möglich, die Demokratie auch als eine Methode zu verstehen, die geprägt ist von islamischen Werten und Grundsätzen und damit beidem gerecht wird: dem göttlichen Herrschaftsanspruch und seiner Gesetzgebung, *tašrīʿ*, aber auch dem Recht der Menschen zu herrschen und an politischen Entscheidungen mitzuwirken.

Verhältnis von
Volkswille zu
vorgegebener
Rechtsordnung
unterschiedlich
interpretierbar

SCHNEIDER Eine Vorbemerkung: Ich bin beeindruckt von der Gläubigkeit, die aus den Worten von Professor Vaezi spricht. Auch ich gehe davon aus, dass das, was ich bruchstückhaft hier sage, vor den Ohren Gottes ausgesprochen wird. Dabei beanspruche ich jedoch nicht, dass Gott dem, was und wie ich es fehlerhaft und fragmentarisch sage, ohne weiteres

zustimmt. Doch weiß ich, dass er uns zuhört.

Nun zu den einzelnen Punkten:

Die Verschiedenheit der Deutungen ist nicht nur eine Sache von Hermeneutikern und Philosophen, sondern geht auch in die politisch wirksame Deutung des Rechts ein. So haben wir es, beispielsweise in der Art wie Verfassungsgerichte urteilen, wesentlich mit Historizität zu tun und sind auf diese Weise unausweichlich mit dem hermeneutischen Problem befasst. Aber allein die Tatsache, dass es in manchen Staaten ein Verfassungsgericht gibt, in anderen hingegen nicht, macht deutlich, dass das Verhältnis von Volkswille einerseits und vorgegebener Rechtsordnung andererseits unterschiedlich verstanden werden kann.

Verfassungsrecht
weiß um
Bereiche, die dem
menschlichen
Gesetzgeber
entzogen sind

Das ist noch einmal anders, wenn das Verfassungsrecht, über dessen Anwendung oder Bruch das Verfassungsgericht (eventuell auch gegen das Parlament) zu entscheiden hat, selber vorsieht, dass es Normen gibt, die dem menschlichen Gesetzgeber entzogen sind; wie dies zum Beispiel in Artikel 79, Abs. 3 des deutschen Grundgesetzes¹ der Fall ist. Hier zeigt sich,

wie europäische Gesellschaften in unterschiedlicher Art mit dem Erbe des Liberalismus umgegangen sind. Nach Ansicht namhafter Verfassungsrechtler in Deutschland ist die „verfassunggebende Gewalt des Volkes“ ein „Grenzbegriff“². Zwar spricht sich der Volkswille auch in allen Artikulationen aus, die in der Rechtssetzung eine Rolle spielen, und der Vorgang der Verfassunggebung ist nicht mit der Annahme des Grundgesetzes ein für alle Mal abgeschlossen und tritt nur dann und wann aus Anlass der Einführung einer neuen Bestimmung, die mit verfassungsändernder Mehrheit beschlossen wird, wieder in Erscheinung.

Im übrigen steht auch in der Präambel der deutschen Verfassung, dass das deutsche Volk sich diese Verfassung angesichts seiner Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen gegeben hat. Die ursprünglichen Väter des Liberalismus waren auch keine Ungläubigen oder Glaubensgegner. Aus diesem Grund bin ich dankbar für den Hinweis auf den hermeneutischen Kontext, der selbst nicht nur durch Vorverständnisse geprägt ist, sondern auch durch die institutionelle Privilegierung bestimmter Vorverständnisse gegenüber anderen.

¹ „Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig.“

² E.-W. Böckenförde, Die verfassunggebende Gewalt des Volkes – Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts (1991), in: U. K. Preuß (Hrsg.), Zum Begriff der Verfassung, Frankfurt/M. 1994, 58 ff.

Mehrheit und
qualifizierte
Mitverantwortung
der Bürger

In unseren Verfassungssystemen findet sich so etwas wie ein institutionalisiertes Menschenbild. Wird der Mehrheit die Entscheidung überantwortet, ist dies von der Überzeugung getragen, dass die Mehrheit Zugang zum Richtigen und zur Einsicht hat in das, was Recht ist und Unrecht, in das, was nützlich ist und schädlich. Zugleich enthalten unsere Verfassungen auch den Gedanken, den schon *Aristoteles* ausgesprochen hat, dass die Wahl ein zur Aristokratie tendierendes Entscheidungsverfahren ist im Unterschied zur Entscheidung durch das Los. Das hat damit zu tun, dass man den Bürgern zutraut, ihre Grenzen zu erkennen und in bestimmten Fällen moralisch und intellektuell besonders qualifizierte Menschen mit der Entscheidung zu betrauen. Das war ja auch die These des in unseren Gesprächen mehrfach zitierten *John Stuart Mill*. Dass das in unserer von den Medien dominierten Zeit, in der oft Wahlkandidaten von sogenannten *spin doctors* die Vorgaben für ihre Wahlreden vorgelegt bekommen, problematisch ist, bringt eine erheblich größere Mitverantwortung von Bürgern mit sich, die das durchschauen und für deren Auswahl nicht die Zugehörigkeit zu einer Religion maßgeblich sein kann. Daher auch die Vorbehalte gegenüber einer religiösen oder islamischen Demokratie.

zum Verhältnis
zwischen Religion
und Demokratie,
Islam und
Demokratie

MANOOCHEHRI Im Folgenden geht es mir um das Verhältnis zwischen Religion und Demokratie im Allgemeinen und zwischen Islam und Demokratie im Besonderen. Das ist auch lexikographisch interessant, da es in Farsi sowohl den Ausdruck ‚demokratische Religion‘ wie auch jenen der ‚religiösen Demokratie‘ gibt.

Es gibt, erstens, eine geschichtliche Entwicklung im Verständnis von Demokratie und, was ohne Zweifel damit zusammenhängt, gibt es, zweitens, eine Vielgestalt von Demokratie – eine Sozialdemokratie, beispielsweise, eine liberale Demokratie oder eine christliche Demokratie, die jede für sich ihre eigene Ausprägung haben.

Drittens: die Tatsache, dass die Demokratie in ihrer Geschichte je nach den objektiv gegebenen Notwendigkeiten immer wieder eine besondere Gestalt angenommen hat, spricht gegen ihre Absolutheit.

Die Demokratie hat also ihre eigenen Voraussetzungen, wie auch der Islam seine Voraussetzungen hat: wie etwa den Wert des Menschen, das irdische Glück, das Recht auf Lebensunterhalt und Selbstbestimmung. Ein wichtiges Beispiel für Letzteres ist die Islamische Revolution in Iran, die aus dem Recht auf die Selbstbestimmung eines Volkes hervorgegangen ist und auf

dem Verständnis des Islams gründete – dass ein Volk das Recht hat, gegen Unterdrückung und Entfremdung aufzustehen und dieses Joch abzuwerfen. Alle diese Voraussetzungen, die es für die Demokratie in ihrer ganzen Bandbreite der verschiedenartigen Ausprägungen gibt, stehen miteinander in Verbindung. Wo sie sich voneinander trennen, ist die Selbsteinschätzung des Menschen: Inwiefern steht der Mensch, der in seinem Wesen ohne Zweifel einen eigenen Stellenwert hat, im Mittelpunkt und ist er ein autonomes Wesen? Hier unterscheiden sich die Standpunkte einer liberalen Demokratie und einer religiösen Demokratie, ohne dass man deswegen sagen könnte, dass der Islam nicht demokratisch wäre.

Schließlich will ich darauf hinweisen, wie angesichts der spirituellen Krise unserer Welt und der politischen Unterdrückung der Religion wachsende Bedeutung zukommt, indem sie für das Recht auf Selbstbestimmung der Völker eintritt.

Demokratie hat
ihre historischen
Voraussetzungen

SCHNEIDER Für den Hinweis auf die historischen Voraussetzungen der Demokratie – ich hatte nur die Konfessionskriege in der Zeit nach der Reformation erwähnt – bin ich sehr dankbar. Die christlich-demokratische Bewegung ist auch nicht von ungefähr entstanden, sondern gegen ein verbreitetes Bündnis von Thron und Altar. Die Vertreter und Anhänger dieser Bewegung hatten große Schwierigkeiten, von zentralen kirchlichen Stellen anerkannt zu werden, da sie sich ganz anders artikulierten als die katholischen Konservativen.

Demokratie darf
nicht mit einer
religiösen Heils-
lehre verwechselt
werden

Schwierigkeiten habe ich mit dem Begriff der ‚religiösen Demokratie‘. Wörtlich verstanden, erinnert mich dieser Ausdruck am ehesten an autonome, selbstverwaltete, demokratisch organisierte Freikirchen. Demgegenüber verstehe ich die politische Demokratie als eine politische Heimat für Gläubige verschiedener Glaubensrichtungen und anderer Mitbürger. Größer noch sind meine Vorbehalte gegenüber dem Begriff einer ‚demokratischen Religion‘, der mir die Vorstellung eines Demokratismus als Ersatzreligion nahe legt, im Sinne einer Identifizierung bestimmter politischer Ordnungsbegriffe mit dem Heil des Menschen schlechthin. Während ich für die Demokratie eintrete, lehne ich es ab, dass sie mit einer religiösen Heilslehre verwechselt wird, deren Verwirklichung alle existentiellen Probleme der Menschheit löst. Dagegen müssten sich wahrscheinlich alle Gläubigen wenden, wie ja auch andere Koalitionen für die Menschenwürde und die Menschenrechte kämpfen müssen.

zur Akzeptanz der
Demokratie durch
das Christentum

KARRER Gibt es Gründe für die Akzeptanz der liberalen Demokratie durch das Christentum? So die anfängliche Frage von Dr. Mirdamadi. Meiner Ansicht nach wird man dies aus dem biblischen Zeugnis heraus durchaus bejahen können.

Zum einen gehen die biblischen Zeugnisse davon aus, dass Judentum und Christentum fast immer von einer nichtjüdischen und nichtchristlichen Regierung bestimmt werden. Die Bibel setzt also keine religiöse Regierung voraus, sondern duldet jedwede Regierung, solange sie grundsätzlich bereit ist, dem Bösen zu wehren und für das Recht einzutreten.

Was die Mehrheitsentscheidungen anbelangt, hat man daran zu denken, dass die Bibel sich mit verschiedenen Regierungssystemen auseinandersetzt, unter anderem mit dem Königtum. Die Erfahrungen mit dem Königtum sind schlecht. Zu häufig begegnen diktatorische Systeme, wo doch gleichzeitig die griechischen Demokratien bekannt waren, deren Einfluss man in den Volksversammlungen, von denen in der Bibel verschiedentlich die Rede ist, wiederfinden kann. Auf diese Weise gibt es eine Nähe zur Demokratie, auch wenn sie über Jahrhunderte, ja über das eine oder andere Jahrtausend hinweg nicht entdeckt worden ist, sondern, was die Mehrheitsentscheidungen betrifft, erst wieder in den letzten 200 Jahren.

Und wie hält man es mit der Religionsfreiheit, die konstitutiv ist für die Demokratie? Judentum und Christentum haben in einer Umwelt gelebt, die mehrheitlich von anderen Religionen, und zwar polytheistischen Religionen bevölkert war. In der Bibel findet sich dazu ausdrücklich die Forderung: Du sollst die Götter nicht schmähen, du sollst also auch Menschen akzeptieren, die polytheistisch denken (Exodus 22,27 Septuaginta).

Schließlich zum Verständnis Gottes als eines Gesetzgebers: Es findet sich im Judentum und Christentum ähnlich wie im Islam. Nur können sich Gottes Gesetze in der biblischen Geschichte ändern. Wir haben im Neuen Testament ganz wesentliche Änderungen dieser Gesetze. Dadurch gibt es den Freiraum, Gesetze vom Biblischen her weiterzuentwickeln.

Alles in allem erscheint die liberale Demokratie vom Christentum gut akzeptierbar.

weitere Hinweise
zur christlichen
Akzeptanz der
Demokratie

SCHNEIDER Ich erlaube mir noch kleine Ergänzungen zu dem eben Gesagten. So ist die gemeinsame Mitbestimmung der Betroffenen auch ein Erbe des christlichen Mittelalters gemäß dem bekannten Axiom: *quod omnes tangit, ab omnibus comprobetur*.

Und der Mehrheitsentscheid ist nach *Aristoteles* bis in die Neuzeit herein nicht untergegangen. Es gab ihn insbesondere in den christlichen Ordensgemeinschaften, wo man relativ unabhängig vom Feudalismus leben konnte, was die Autorität von gewählten Äbten natürlich nicht ausschloss.

Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf den biblischen Gedanken der Gottebenbildlichkeit hinweisen und darauf, dass in unserer Denkwelt Gott die Welt nicht im Monolog, sozusagen, erschaffen hat und regiert. *Augustinus*, beispielsweise, versteht das Heil, das Gott dem Menschen zuteil werden lässt, als Hineinnahme des Menschen in ein „*conregnare cum Deo*“. Das heißt, die letzte Bestimmung des Menschen wirkt sich auch auf seine ethische Würde als Geschöpf aus: indem Gott die Menschen dereinst würdigen will zu gemeinsamer Führung des Lebens, und das bedeutet auch eine Art Urbild für ein Verständnis der Gemeinsamkeit der Menschen in ihrer Verantwortung auf Erden.

hat dieses
Idealbild mit der
Geschichte etwas
zu tun?

BEHESHTI Zuerst eine grundsätzliche Überlegung. Was hier gesagt wurde, ist vielleicht in vielen Bereichen mit der Denkgeschichte des Christentums schwer vereinbar. Man könnte darin ein Idealbild sehen, das man sich von der Wirklichkeit macht, ein Motto; aber

ob es mit der Geschichte etwas zu tun hat, weiß ich nicht. Jedenfalls passt es keineswegs zu dem, was in Andalusien und anderswo geschehen ist. Vorher soll es schon eine Denkweise gewesen sein, die der Heilige Geist vorgesehen hat, und nachher dann auch wieder? Wir sollten in unseren Gesprächen von beiden Seiten unsere Argumente auf theoretisch begründbare Aussagen stützen. Zu vielen Zitaten aus der Bibel könnte man vielleicht ebenso viele Zitate finden, die das genaue Gegenteil beweisen würden, vor allem vom Alten Testament, manchmal auch vom Neuen Testament.

es ist mit einem
langen Weg zu
rechnen, wenn
wir die Probleme
von innen her
aufarbeiten wollen

Wir werden nicht daran vorbeikommen, die Geschichte aufzuarbeiten. Andernfalls besteht die Gefahr, dass wir allzu rasch wieder in Sackgassen geraten. Eine Entscheidung für einen Neuanfang in unseren Beziehungen, wie sie in einem Konzil getroffen wird, ist eines – aber die theoretische Bewältigung der bestehenden Probleme ist etwas anderes.

Ich bin dankbar, dass man sich für diese neue Position entschieden hat. Aber dabei dürfen wir es nicht bewenden lassen. Man kann auf diese Weise nicht die Probleme vom Tisch wischen, die tauchen sonst plötzlich wieder auf und holen uns ein. Wir müssen mit einem langen Weg rechnen, wenn

wir die Probleme von innen her aufarbeiten wollen. Wenn es auch nur minimal wäre, was wir dabei erreichen können, wir sollten die Mühe nicht scheuen. Und stoßen wir auf Dinge, bei denen wir nicht weiterkommen, dann sollten wir den Mut haben, uns einzugestehen, dass es solche Aporien gibt, und mit ihnen zu leben suchen.

Was die Position des *Thomas von Aquin* betrifft, dass der Mensch seinem Gewissen zu folgen habe, auch wenn er zur Überzeugung kommt, er müsse die Kirche verlassen, so wissen wir, was das für einen Menschen damals bedeutet hätte. Und das Zitat von *Augustinus* lässt einen an so manche Stellen in „*De civitate Dei*“ denken, wo wir eben nicht nur auf dieses *conregnare* stoßen. Da weiß ich wiederum nicht, was ich sagen soll. Versuchen wir doch, wenn es möglich ist, diesen schwierigen und weiten gemeinsamen Weg zu gehen im Wissen, dass es noch viele Vorbehalte gibt, sich darauf wirklich einzulassen.

zwischen Idealbild
und Wirklichkeit
wird immer eine
Diskrepanz sein

SCHNEIDER In der Tat, die Diskrepanz zwischen dem, wofür man sich entscheidet, und der Weise, wie man immer wieder hinter dem zurückbleibt, ist für uns alle ein großes Problem. Das wird wahrscheinlich in dieser Weltzeit nicht gelöst werden können. Es hat aber

zumindest das eine Gute, dass es uns zur Demut erzieht. Etwas davon spürt man auch langsam in der Christenheit – im Bekenntnis zur Demut, das dann und wann auch öffentlich zum Ausdruck kommt, und in Bitten um Vergebung.

Ohne Zweifel hatte im Mittelalter ein Weggehen aus der Kirche, insbesondere auch eine formelle Exkommunikation ganz andere Folgen für den Betreffenden, als heute. Man könnte freilich gerade in diesem Zusammenhang froh sein über das Erbe des Liberalismus, das doch entscheidend zu einer Besserung dieser Situation beigetragen hat.

aber wir dürfen
uns am Weg
wissen

Schließlich: Ich meine, dass es hier nicht nur um ein theoretisches Problem geht, weil wir Menschen eben nicht nur ein Verstandeswesen sind. Aber gehört es nicht zu unserer menschlichen Lebensweise, insbe-

sondere zu unserem Glauben, dass wir uns auf dem Weg wissen und dass wir dankbar sein müssen, wenn wir in der einen oder anderen Angelegenheit doch ein bisschen weiterkommen? Die entscheidende Frage ist: Was ist der Weg vorwärts und was ist der Weg zurück? Ich bin dankbar, dass in unseren Gesprächen bislang auch auf die Bedeutung der Liebe und der Entschlossenheit für das Wohl der Anderen einzutreten hingewiesen wurde.

In einem persönlichen Gespräch hat auch einer unserer Kollegen mich darauf aufmerksam gemacht, dass es in der islamischen Tradition das Recht eines Menschen auf Freundschaft gibt. Wenn wir das nicht vergessen, werden wir wahrscheinlich vorwärts und rückwärts nicht verwechseln.

Das hermeneutische Problem im Recht der christlichen Kirchen

Richard Potz

1. Einleitende Überlegungen zum Hermeneutikproblem religiöser Rechtsbegründung

In meinem Beitrag soll ausgehend von den grundsätzlichen Überlegungen von *Gerhard Luf* zur philosophischen und juristischen Hermeneutik der Frage nachgegangen werden, wie sich das hermeneutische Problem in besonderer Weise für die Ausgestaltung des Rechts der christlichen Kirchen auswirkt.

Wie schon hervorgehoben, ist Hermeneutik untrennbar mit dem Methodenbewusstsein der Neuzeit verbunden und hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch das Aufblühen sprachphilosophischer und sprachtheoretischer Ansätze bzw. durch das Betonen ihres kritischen Potentials noch einmal wichtige Impulse empfangen. Vor allem die Notwendigkeit, sich mit den Bedingungen der Möglichkeit von Sprach- bzw. Textverstehen zu befassen, wenn es um die zentrale menschliche Kommunikationsform, die Sprache, geht, ist zu einem unverzichtbaren wissenschaftlichen Standard geworden.

Der Kern der hermeneutischen Botschaft besteht darin, dass Verstehen nur so möglich ist, dass der Verstehende seine eigenen Voraussetzungen ins Spiel bringt. Ohne den produktiven Beitrag des Verstehenden ist die Vermittlung von Sinn nicht möglich: Es gibt keine voraussetzungslosen Einsichten.

Es kann nicht oft genug betont werden, dass damit gerade nicht subjektive Voreingenommenheiten legitimiert werden, sondern erst durch das Aufdecken der Voraussetzungshaftigkeit des Verstehens der objektive, wirkungsgeschichtliche Sinn vermittelt werden kann. Es geht darum, die hermeneutische Differenz, den unaufhebbaren Abstand der Zeiten und Kulturen zugleich transparent zu machen und im Verstehen zu überbrücken.

Es gibt nun Wissenschaften, in denen das hermeneutische Problem des Verstehens gewissermaßen eine traditionelle Heimat hat. Wenn wir von Hermeneutik reden, dann denken wir vor allem an das Verstehen der heiligen Texte für die theologische und der Gesetzestexte für die juristische Auslegung. Es geht also um Bereiche mit einem normativen Ausgangspunkt und einer ausgeprägt applikativen Struktur.

Mit anderen Worten, wie man hier und jetzt, unter den konkreten und persönlichen Bedingtheiten einen religiösen oder rechtlichen Text verstehen und in seine Lebenspraxis umsetzen kann, nimmt in der Hermeneutik einen besonderen Platz ein. Es wird die Voraussetzungshaftigkeit allen Verstehens noch durch das Hier und Jetzt des Handelnmüssens überlagert. Theologische und juristische Hermeneutik erhalten so einen besonderen Stellenwert für eine allgemeine Hermeneutik (*Hans-Georg Gadamer*).¹

Wenn also Theologie und Rechtswissenschaften die Felder sind, auf denen das hermeneutische Problem besonders virulent wird, dann ist zu erwarten, dass sich die hermeneutische Problemlage im Falle des religiösen Rechtes, das in beide Wissenschaften eingebettet ist, gleichsam potenziert. Das hermeneutische Grundproblem der Theologie, wie die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen möglich ist, erfährt aufgrund der prononciert applikativen Struktur des Rechts eine Zuspitzung. Nicht zuletzt deshalb, weil die Flucht in positivistische Verkürzungen – dies sei hier vorweggenommen – gerade für ein Recht, das aus dem Glaubensakt und durch den Glaubensvollzug lebt, völlig inadäquat ist.

Wie auch bei anderen Offenbarungsreligionen stellt die theologische Begründung von Art und Umfang – bis hin zur Diskussion um die prinzipielle Legitimität – der Beschäftigung mit dem „heiligen“ Geschehen der formativen Phase im Christentum eine erste entscheidende Weichenstellung für die rechtliche Ordnung der gläubigen Gemeinschaft dar. Mit anderen Worten: Es geht um die Beantwortung der Frage, ob aus der Offenbarung Normen göttlichen Rechts ableitbar sind.

Diese besondere Bindung auch seiner Rechtsordnung an ihren Ursprung war selbstverständlich im Christentum immer präsent. In diesem Sinne betont der Neutestamentler *Josef Blank*: „Zu keiner Zeit der gesamten Kirchen- und Theologiegeschichte hat man sich jemals ‚interessenslos‘ den neutestamentlichen Zeugnissen und ‚Quellen‘ des urchristlichen Glaubens und Lebens zugewandt, sondern immer in einer ganz bestimmten Absicht. Es ging also niemals bloß darum, ‚zu wissen wie es einmal gewesen ist‘, sondern immer auch darum, Auskunft darüber einzuholen, was man als Christ heute zu glauben und wie man als Christ heute zu leben habe“.²

¹ Siehe Referat *G. Luf*, Dimensionen der Hermeneutik. Zum schöpferischen Element des Verstehens, oben S. 103–112, hier: 110 f.

² *J. Blank*, Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung, München 1982, 18.

Für eine theologisch verantwortete Theorie christlichen Rechts geht es daher auch sehr wesentlich um die Beantwortung der von *Josef Blank* aufgeworfenen Frage: „Wie ernst ist der Anspruch vom Charakter der Heiligen Schrift als Grundnorm christlich-kirchlichen Handelns, des theologischen Denkens, aber auch der kirchlichen Institutionen [...] denn gemeint?“³

Das Hermeneutikproblem der Offenbarungsreligionen im Kontext der Ausgestaltung ihrer Rechtsordnungen stellt also auch eine Herausforderung für alle christlichen Kirchen dar. Sie haben sich dieser Herausforderung durchaus gestellt, dabei aber – ob bewusst oder unbewusst – unterschiedliche Strategien gewählt, um das Problem zu entschärfen. Dabei haben sie immer wieder Verkürzungen in Kauf genommen.

Ungeachtet der Vielfalt der Problemlösungen, gib es natürlich auch eine allen großen kirchlichen Traditionen gemeinsame theologische Basis. Diese besteht m. E. darin – und ich entschuldige mich für dieses dilettantische Übergreifen in ein fremdes Revier –, dass der Mensch durch das Wirken des Heiligen Geistes in das Werk Gottes hinein genommen wird. Mit anderen Worten: Jede Ausgestaltung eines christlichen Rechts ruht auf dem trinitarischen Konzept des Christentums auf, das die besondere Zuwendung Gottes zur Welt zum Ausdruck bringt. In diesem Sinn ist es allen großen christlichen Kirchen gemeinsam, dass sie die Verantwortung für die Offenbarung in die Hände der Gemeinschaft der Gläubigen gelegt haben.

Vor diesem Hintergrund des gemeinsamen trinitarischen Ausgangspunktes haben die großen christlichen Traditionen jedoch auf das rechtliche Hermeneutikproblem durchaus unterschiedlich reagiert. Es geht dabei im Wesentlichen um die Fragen, ob es in der Offenbarung verankerte Rechtsnormen gibt und welche Rechtsetzungsbefugnis die Gemeinschaft der Gläubigen hat bzw. wie diese konkret ausgestaltet ist.

2. Das Hermeneutikproblem in der Rechtsbegründung der christlichen Kirchen

Ich möchte zunächst die orthodoxe Konzeption ansprechen, die in vieler Hinsicht die ursprünglichste ist. Die orthodoxe Kirche begründet die Existenz ihres Kanonischen Rechts im göttlich-menschlichen Charakter der Kirche, welcher in ihr aufgrund des Willen ihres göttlichen Stifters seit ihrem Ent-

³ *J. Blank*, Probleme einer „Geschichte des Urchristentums“, in: *Una Sancta* 30 (1975) 261–286; wiederabgedruckt in *ders.*, a. a. O. (Anm. 2) hier: 9.

stehen wirksam ist und durch alle Tage bis ans Ende der Welt (Mt 28,20) bleiben wird. Diese Grundlage „belebt die Kirche sowohl in Beziehung auf den Glauben, als auch auf das Recht“ (so in dem ca. 100 Jahre alten bis heute führenden Handbuch des orthodoxen Kirchenrechts von *Nikodim Milaš*), denn die Kirche ist einerseits „ein Reich nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36) und trotzdem gleichzeitig ein Reich, das offensichtlich in dieser Welt existiert. Das Kirchenrecht ist also auf dem Glauben aufgebaut und erhält durch ihn seine Geltung. Allerdings hat „Jesus Christus [...]“ anlässlich der Stiftung der Kirche auf Erden dieser keine ihr äußeres Leben regelnde Gesetzsammlung hinterlassen, sondern Er zeigte und bezeichnete genau den Zweck der Kirche, ermächtigte diese, die zur Erreichung ihres Zwecks bestimmten Mittel anzuwenden, und wies ihr, mit dem Versprechen der steten Mithilfe, den in ihrer Tätigkeit zu verfolgenden Weg“. ⁴

Nach orthodoxem Verständnis besteht neben dem im Neuen Testament enthaltenen göttlichen Recht eine durch die Heilige Tradition bestimmte Rechtsschicht. Die Unabänderlichkeit auch dieser Heiligen Kanones gehört zu den großen Themen orthodoxer Rechtshermeneutik. Die herrschende Meinung lässt sich wie folgt zusammenfassen:

Die Normativität göttlicher Gebote, wie sie in dogmatischen Wahrheiten ihren Niederschlag findet, wirkt zwar mit großer Unbedingtheit in die Welt der Rechtsnormen, lässt die Dogmen jedoch nicht vollständig in rechtlichen Formen aufgehen, denn die „kirchlichen Kanones sind im letzten nicht rechtlich und gesetzlich zu verstehen, sondern katechetisch und soteriologisch“ (so der äußerst konservative griechische Kanonist *P. Boumis*). ⁵ Mit dieser Betonung des Richtliniencharakters der Heiligen Kanones entgeht die Orthodoxie leichter als die Katholische Kirche der Gefahr einer legalistischen Überhöhung des Rechts. Einzelne Rechtsnormen werden zwar von dogmatischen Festlegungen abgeleitet und haben damit Anteil an diesen, sodass die orthodoxe Kirche von Heiligen und Göttlichen Kanones spricht, die in ihrer Gesamtheit zum göttlich-menschlichen Wesen der Kirche gehören. Diese Besonderheit des Corpus der Heiligen Kanones lässt nach herrschender Meinung aber eine Unterscheidung in dogmatische und disziplinäre Kanones zu. „Nur den auf den Glauben Bezug nehmenden Beschlüssen oder Definitionen der anerkannten Sieben Ökumenischen Synoden, welche als die

alleinigen Träger, Interpreten oder Organe des Ausdruckes der Unfehlbarkeit der Kirche in Erscheinung treten“, spricht die Kirche „ewige Gültigkeit, absoluten Wert, autoritativen, katholischen und verpflichtenden Charakter zu“. Diese „dogmatischen Definitionen sind eine erstrangige Hauptquelle, die mit der Heiligen Schrift gleichwertig und gleichwürdig ist, da sie die heilige Überlieferung enthält“ (so der führende griechische Theologe der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts *Joannes Karmiris*). ⁶ Die orthodoxe Kirche geht also einerseits von einem unmittelbar in der Heiligen Schrift enthaltenen göttlichen Recht aus, spricht darüber hinaus aber auch den in der Tradition enthaltenen theologisch-dogmatischen Definitionen Unabänderlichkeit zu, die vor allem auch den kirchlichen Gesetzgeber bindet und ihn in seinen gestalterischen Möglichkeiten einschränkt.

Die westliche bzw. später katholische Kirche geht zwar ursprünglich von ähnlichen Wurzeln aus, hat aber zur Lösung des hermeneutischen Problems seit dem Hochmittelalter mit dem Konzept der päpstlichen ‚plenitudo potestatis‘, einem aus dem römischen Recht übernommenen Begriff, der die Fülle jurisdiktioneller Vollmachten umschreibt, einen anderen Weg eingeschlagen. Damit war zunächst nur die richterliche Funktion angesprochen und nicht Gesetzgebung im modernen Sinn. Man ging von einer grundsätzlichen Bindung an die Heiligen Kanones aus, gestand dem Papst jedoch zu, sich in Einzelfällen im Sinne einer Bindung an höherrangige Prinzipien über diese hinwegzusetzen.

Seit der Mitte des 12. Jahrhunderts werden in der Rechtsquellenlehre päpstliches ‚case law‘ als gleichrangig mit den Kanones erklärt. Ab dem 13. Jahrhundert entfaltete sich die päpstliche Gesetzgebung als der Vorreiter des neuzeitlichen europäischen Rechtsdenkens. Geradezu einen Paradigmenwechsel in der europäischen Gesetzgebungsgeschichte bedeutete in diesem Zusammenhang das Promulgationsschreiben zur Rechtssammlung von *Papst Bonifatius VIII.* Darin übernahm er nicht nur die aristotelische Lehre von der Änderbarkeit des Rechts für die Ausgestaltung des Rechts der Kirche, sondern stellte in besonderer Weise die Notwendigkeit, aus Verantwortung für die Gemeinschaft mit Hilfe von neuen Gesetzen die Zukunft zu gestalten, in den Mittelpunkt. An göttliches Recht blieb er allerdings gebunden. Der Einfluss

⁴ *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche, Mostar 1905, 38.

⁵ *P. Boumis*, Das Kirchenrecht der orthodoxen Kirche, in: *W. Nyssen u. a.* (Hrsg.), Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. 3, Düsseldorf 1997, 157 f.

⁶ *J. Karmiris*, Abriss der dogmatischen Lehre der Orthodoxen Katholischen Kirche, in: *P. Bratsiotis*, Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht (Die Kirchen der Welt; 1), Stuttgart 1959, 23.

dieser kirchlichen Gesetzgebungstheorie auf das neuzeitliche europäische Rechtsdenken kann nicht hoch genug veranschlagt werden.

Die katholische Lehre hat also die *traditio viva*, die lebendige Tradition, in die Verantwortung eines Lehramtes gestellt und damit das Vermittlungsproblem zu lösen versucht. Für die rechtliche Ausgestaltung hatte dies insofern eine befreiende Wirkung, als der gesamte Rechtsbestand der Tradition in einer bis dahin unbekannten Dimension prinzipiell zur Gestaltung offenstand. Aber auch das göttliche Recht wurde in die Zeit gestellt und der Kirche und ihrem Lehramt zur traditionsverpflichteten Gestaltung aufgegeben.

Was schließlich den Protestantismus betrifft, so hatte die Infragestellung der Tradition und die Rückbesinnung auf die Heilige Schrift (*sola scriptura*) im Kontext christlicher Theologie konsequenter Weise zwei Folgen. Es wurde sowohl die Berufung auf rechtliche Traditionen in Frage gestellt als auch ein in der Heiligen Schrift enthaltenes göttliches Recht. Der wohl bedeutendste evangelische Theologe Österreichs im 20. Jahrhundert, beschreibt den Charakter des „Gesetzes Gottes“ als „geschichtliches Wort.“ Das Gesetz Gottes ist „weder in einem Gebotssystem noch in einer abstrakten Theorie faßbar. Es ist vielmehr ein in der Geschichte gesprochenes, den Menschen ansprechendes und von diesem zu hörendes und verstehbares Wort. Als solches ist es verknüpft mit der jeweiligen geschichtlichen Situation des Menschen, der es tun soll. Darum variiert das Gesetz nach Form und Inhalt je nach Zeit und Ort, bzw. der eine Dekalog wird in der jeweiligen Situation neu ausgelegt. Die *lex Dei* im biblischen Sinn ist eben keine abstrakte, gleich bleibende Wahrheit, sondern ist zusammen mit dem Heilswillen in Gottes geschichtliches Handeln hineingebunden.“⁷

Die evangelische Theologie hat daher immer schon auf die *gratia applicatrix*, auf die durch den Heiligen Geist bewirkte Gnade des sich Aneignenkönnens, verwiesen und steht damit in einer starken theologisch begründeten hermeneutischen Tradition.

Das evangelische Kirchenrecht spricht daher nur von biblischen Weisungen. Diesen Weisungen fehlt es zwar an der für Rechtsnormen erforderlichen rechtlichen Bestimmtheit, aber – ich zitiere *Albert Stein*, der an

⁷ W. Dantine, Das Gesetz Gottes und die Gesetze der Menschen, in: *Lutherische Monatshefte* 5 (1966) 73–80, abgedruckt in: A. Stein (Hrsg.), *Recht aus Rechtfertigung. Ausgewählte rechtstheologische und kirchenrechtliche Aufsätze von Wilhelm Dantine* (Ius ecclesiasticum; 27), Tübingen 1982, 234.

der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien Ende des vorigen Jahrhunderts Professor für Kirchenrecht war – sie bringen das sich vor ihnen zu verantworten habende Recht in eine bestimmte Richtung.⁸ Diese Richtung wird in vielen Fällen eine allen christlichen Gemeinschaften gemeinsame sein. *Stein* spricht von einer durch die Heilige Schrift bestimmte prägende Ausrichtung jeden christlichen Rechts, sie gestattet „die Herausarbeitung von Grundstrukturen“, wie sie sich in der Geschichte des Rechts der Kirche „oftmals wiederentdecken lassen und sinnvoll auch Neuordnungen zu Grunde gelegt werden.“ Kurz zusammengefasst: Die Evangelischen Kirchen kennen kein göttliches Recht, fühlen sich aber einer Ausrichtung an nicht juristisch gefasste biblische Weisungen verpflichtet, zu deren gestaltender Umsetzung in der Zeit sie sich durch die Verheißung einer *gratia applicatrix* ermächtigt sehen.

3. Eine kritisch-hermeneutische Theorie zur christlichen Rechtsbegründung

Mit meinen folgenden abschließenden Überlegungen über die Möglichkeit der Rede von einem göttlichen Recht möchte ich einen Entwurf skizzieren, der im Wesentlichen an die kritisch-hermeneutische Theologie von *Edward Schillebeeckx* anknüpft und der meines Erachtens eine gewisse Chance auf über den katholischen Raum hinausgehende Akzeptanz hat.

Unterstützt durch die Ergebnisse der Sprachanalytik stellt *Schillebeeckx* fest: „Gottes Wort ist nur im menschlichen Wort gegeben, vor allem im menschlichen Wort Jesu.“⁹ Und weiter: „Sobald man zur Einsicht gekommen ist, dass die Offenbarungswahrheit nicht einfach vom Himmel gefallen ist, sondern in der gläubigen Interpretation des Menschen zur Sprache kommt, so dass Offenbarung Gottes Wort in Menschenworten ist, kann man diese Wahrheiten formal mit Recht als ‚menschliche Sprache‘ betrachten und deshalb nach ihrem menschlich verständlichen Sinn beurteilen.“¹⁰ Aber dies kann immer nur mit dem Bewusstsein geschehen, dass jede „Offenbarungsmanifestation Gottes im Menschlichen und durch das Menschliche, auch im Menschsein Jesu, ja wesensgemäß unendlich inadäquat mit Gott selbst

⁸ A. Stein, *Evangelisches Kirchenrecht*, Neuwied u. a. 1992, 20 ff.

⁹ E. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation – Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, 51.

¹⁰ A. a. O. (Anm. 9) 38.

ist, der offenbart.“¹¹ Dies heißt weiters: Die Sätze der neutestamentlichen Offenbarung (damit verbunden ihr möglicher rechtlich relevanter Inhalt) sind als Sätze der menschlichen Sprache nach ihrem menschlich verständlichen Sinn zu beurteilen.

Die dahinter stehende Problematik tritt, wie bereits erörtert, in ihrem ganzen Gewicht auch bei der Erörterung der als „Göttliches Recht“ verstandenen Normen hervor. Rechtlich deutbare Sätze der neutestamentlichen Offenbarung sind als Sätze der menschlichen Sprache nach ihrem menschlich verständlichen Sinn zu beurteilen. Die Rede von einem „göttlichen Recht“ ist daher nur sinnvoll, wenn man die hermeneutische Differenz im Verstehensprozess berücksichtigt. Jeder in der Offenbarung gegebene, die kirchliche Rechtsordnung bestimmende Sinn muss immer wieder neu aufgenommen und aktualisiert werden. Dies zu tun ist der Gemeinschaft der Gläubigen als dem hermeneutischen Subjekt aufgetragen.

Der hermeneutische Verstehensprozess lässt auch kein Gegenüber eines göttlichen und menschlichen „Anteils“ am göttlichen Recht zu, sondern dieser Vorgang des Verfließens von gestaltendem und erkennendem Element muss als einheitlicher Prozess der Konkretisierung von Normen im Sinne der juristischen Hermeneutik verstanden werden.

Es gilt daher immer wieder festzuhalten, dass das Recht der christlichen Kirchen damit keinen Verweis auf eine statische Vorgabe erhält. Der kreative Anteil des verstehenden Bewusstseins kann es mit sich bringen, dass man im Rahmen der juristischen Hermeneutik sich durchaus vorstellen kann, dass unter Umständen auch ein „Verstehen der Überlieferung gegen die Überlieferung“ möglich ist.

Es kann also dazu kommen, dass eine Tradition wieder aufgegeben wird, man denke an die im Mittelalter vertretene Auffassung vom göttlich-rechtlichen Charakter des kanonischen Zinsverbotes. Daraus ist nicht zu schließen, der Satz wäre vorübergehend zu Unrecht als göttlich-rechtlich verstanden worden. Man muss sehr vorsichtig sein, wenn man von einer zu besseren Einsichten von Göttlichem Recht fortschreitenden Erkenntnis als einem notwendig ablaufenden, gesicherten Prozess spricht. Hinter einer derartigen Auffassung stünde ein naiver Fortschrittsoptimismus. Erfolgsmetaphysik wäre eine geschichtstheologisch fragwürdige Basis für die Geltung von Göttlichem Recht.

¹¹ A. a. O. (Anm. 9) 52.

Die Zusage Christi, der von ihm verheißene Geistesbeistand für die Kirche ist als Aufforderung zum Handeln in seinem Geiste zu verstehen. Die Grundverfügungen der Offenbarung sind der Kirche nicht vorgegeben, sondern aufgegeben. Es ist durch das Zweite Vatikanum wiederentdecktes katholisches Glaubensgut, dass die Zusage des Geistesbeistandes dem übereinstimmenden Glauben der gesamten Kirche (durch alle Völker und Zeiten) gegeben wurde.

Die Aufgabe, Sinn immer neu aufzunehmen und zu aktualisieren und damit göttliches Recht zu konkretisieren, ist also der Gemeinschaft der Gläubigen als dem hermeneutischen Subjekt übertragen. Durch das gläubige Handeln der Gemeinschaft wird jene kirchliche Wirklichkeit konstituiert, in deren Rahmen es auch zu einer laufenden Überprüfung überkommener, als göttliches Recht verstandener Sätze kommt. Diese kritische Funktion einer Hermeneutik, die theologisch von der *gratia applicativa* getragen wird, ergibt sich letztlich aus der christlichen Anthropologie von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner sich von da herleitenden Würde, Freiheit und Verantwortung für die Welt.

Anfragen und Gesprächsbeiträge

die Tagung –
Impuls für die
Weiterführung
dieses
Dialogprozesses

BSTEH Manches geht zu Ende und ist damit zu Ende. Manches aber geht so zu Ende, dass es zu einem neuen Anfang, zu einem Weg wird. Wir haben unsere iranisch-österreichischen Gespräche im Jahr 1995 mit einer denkwürdigen Konsultation in Tehran begonnen, die zu einer soliden Ausgangslage für einen Dialogprozess geführt hat, der mit den vier Konferenzen zum Generalthema „Gerechtigkeit“ in den Jahren 1996 in Tehran, 1999 in Wien, 2002 wieder in Tehran und jetzt 2008 in St. Gabriel immer wieder Höhepunkte erreichte, und mit den gemeinsamen Bemühungen um ihre Veröffentlichung in den beiden Konferenzsprachen Deutsch und Farsi sowie auf Arabisch all die Jahre nie unterbrochen worden ist.

Wir dürfen hoffen, dass unser Dialogprozess mit dieser Tagung eben nicht zu Ende geht, sondern wieder einen geistigen Impuls erhält, der stark genug ist, für die kommenden Jahre eine neue Gesprächsrunde vorzubereiten. Ich spreche diese Hoffnung aus in einer Stunde, da wir noch nicht wissen, wie es möglich sein könnte, aber ich bin überzeugt, dass mit dieser Tagung ein Same in die Erde fallen kann, der dort nicht stirbt, ohne Frucht gebracht zu haben. Ich denke, dass wir uns alle das wünschen. Die gemeinsamen Anstrengungen in diesen Tagen sprechen davon.

Wie geplant, bitten wir Professor Potz zu Beginn dieser abschließenden Sitzung um seine Ausführungen.

das hermeneuti-
sche Problem im
Recht der christ-
lichen Kirchen

POTZ Ich versuche von meinem ursprünglichen Thema „Das hermeneutische Problem im Recht der christlichen Kirchen“ eine Brücke zu schlagen zu dem, was an diesem dritten Konferenztage hier zur Sprache gekommen ist. Spricht doch die Frage, wie die drei großen christlichen Konfessionen mit dem Offenbarungstext bei der Umsetzung im Bereich von Recht und Gesetz umgehen, ein Grundsatzproblem an, vor dem alle Offenbarungsreligionen stehen.

Ich gehe davon aus, dass Theologie und Rechtswissenschaften die klassischen hermeneutischen Wissenschaften sind, weil es in beiden Fällen um autoritative Texte geht, die angewendet sein wollen. Was genauerhin das Recht der Kirchen betrifft, so ist entscheidend, dass die Kirchen in diesem Zusammenhang beide Vorgaben der Hermeneutik zu beachten haben: dass es sich um einen

heiligen Text handelt und dass das Applikative des Rechts in der Hermeneutik angesprochen werden muss.

Was nun das Neue Testament anbelangt, so findet sich dort viel weniger rechtlich Relevantes als im Koran. Im Grunde ist im Neuen Testament überhaupt nichts Normatives enthalten, das ein Jurist also sofort als Gesetzestext interpretieren würde. Wie gehen nun die drei großen christlichen Konfessionen damit um?

Für den Protestantismus ergibt sich daraus die Notwendigkeit, die biblischen Weisungen mit einer großen Offenheit für die jeweilige Zeit kraft einer „*gratia applicativa*“, einer Gnade des Umsetzenkönnens, zu interpretieren. Diese Auffassung wurde im 20. Jahrhundert etwa von *Wilhelm Dantine*, einem führenden Vertreter der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien vertreten.

Die katholische Kirche, wiederum sehr vereinfachend gesagt, hat seit dem Mittelalter die Lösung gefunden, sich ein Gesetzgebungsorgan zu schaffen, das in die jeweilige Zeit hinein befugt ist, Recht zu setzen – Papst und Allgemeines Konzil stehen für diese Flexibilität des Rechtsverständnisses in der katholischen Kirche.

Die orthodoxe Kirche hingegen hat in diesem Zusammenhang große Probleme gehabt, da sie sich vor allem in den traditionalistischen Kreisen der griechischen, serbischen und russischen Orthodoxie an die Unveränderlichkeit der heiligen göttlichen Kanones gebunden fühlte. Auch wenn dies nicht mehr die Meinung der überwiegenden Mehrheit ist, stehen doch auch heute maßgebliche Kreise hinter dieser Auffassung.

Folgerungen für
das Verhältnis
von Religion und
Politik

Daraus ergeben sich für das Verhältnis von Religion und Politik wieder sehr unterschiedliche Folgerungen: In der katholischen Tradition ist durch die erwähnte Institutionalisierung eines Amtes der Einheit der Kirche, des Papstamtes, die Spannung zwischen Religion und Politik institutionell fassbar geworden. Damit beginnt die Säkularisierung – die Trennung zwischen religiösem und weltlichem Raum – nicht erst in der Neuzeit, sondern im westlichen Hochmittelalter als zwei institutionelle Strukturen geschaffen wurden: die Kirche mit ihrem Recht und der sich entwickelnde Staat mit seinem Recht. In der europäischen Rechtsgeschichte haben wir daher ab dem Mittelalter bereits das Problem der Pluralisierung des Rechts.

Demgegenüber haben sich die orthodoxen Kirchen ein Stück weit gleichsam eingegraben in die Strukturen des alten byzantinischen Staats- und Kirchenrechts. Man kann dies auch an Entwicklungen der jüngsten Zeit verfolgen, an den Präsidentenwahlen in Russland etwa, und an der Rolle, die die russische

Orthodoxie dabei spielt. Spürbar wird dies u. a. in der Distanz führender Kanonisten der russisch-orthodoxen Kirche zu dem heute bei uns doch allgemein akzeptierten Menschenrechtsverständnis.

Der sich exklusiv an der Heiligen Schrift orientierende Protestantismus hat die Idee eines Göttlichen Rechts grundsätzlich in Frage gestellt, damit der Glaube nicht in Verrechtlichung erstarrt. Damit bleiben die evangelischen Kirchen einerseits in ihrer Verfasstheit geschichtlich offen, hatten aber andererseits das Problem, wechselnden staatlichen Strukturen gewissermaßen ausgeliefert zu sein. Es ist daher kein Zufall, dass der Begriff der Trennung von Staat und Kirche erstmals von evangelischen Theologen im 16. Jahrhundert verwendet wurde. Der Ruf nach dieser Trennung wurde laut, um zu verhindern, dass sich nach dem Wegfall der päpstlichen Kirchenorganisation die politische Macht zu sehr in die innerkirchlichen Angelegenheiten einmischte.

die Verbindlichkeit der formativen Phase – und die konstantinische Wende

Mit der Frage nach der Historizität berühren wir ein Grundsatzthema: Offenbarungsreligionen haben die natürliche Tendenz, immer wieder auf die formative Phase, auf ihre Anfänge zurückzuschauen. Schaut das Christentum auf den Anfang zurück, entsteht ein unglaublich kritisches Verhältnis zur Machtausübung. Was

dann in der konstantinischen Wende als Versuchung der Macht an die Kirche herangetreten ist, mag historisch verständlich sein, bleibt aber in einer oft erschreckenden Polarität zum ursprünglichen Anspruch des Christentums.

Dass wir als Christen nicht immer sehen wollen, was da in der Geschichte alles geschehen ist und was wir heute bewusst aufarbeiten müssten, kann man uns vorwerfen. Nicht aber, wenn wir uns an den Anfang erinnern wollen. Offensichtlich hat es in der Geschichte Phasen gegeben, wo man fragen muss, wie konnte dieses oder jenes geschehen. Wenn wir uns jetzt auf das besinnen wollen, was das ursprünglich Christliche war, sollte man uns das also nicht vorwerfen. Denn es geht hier um eine Spannung, die wahrscheinlich in der Geschichte des Christentums am intensivsten von allen Religionen manifest geworden ist.

Menschenwürde und Menschenrechte – ein besonderer Problembereich

Einen besonderen Problembereich, der im Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit christlichen Glaubens und seinem Selbstverständnis zu bedenken ist, muss man in der Frage der Menschenwürde und der Menschenrechte sehen. Einerseits wird man in der Menschenwürde und in den Grundrechten etwas

sehen dürfen, das seine Herkunft zu einem wichtigen Teil der Geschichte

des christlichen Abendlandes verdankt. Dass man dann die Gewährleistung von auf der Würde des Menschen beruhenden Menschenrechten gegen die Kirchen durchsetzen musste, ist tragisch. Da ist so etwas wie eine Kindesweglegung geschehen.

Schlägt man ein durchschnittliches katholisches Lexikon der 1950er Jahre auf, wird man feststellen, dass Begriffe wie Menschenrechte, Religionsfreiheit, Menschenwürde noch als seltsame Begriffe der Aufklärung behandelt werden, mit denen man nicht viel zu tun hat oder haben möchte. Vergleicht man dann damit heutige päpstliche Dokumente, wird man es nicht für möglich halten, wie gleichsam selbstverständlich diese Begriffe darin verwendet werden. Das alles steht in einem inneren Zusammenhang mit der Historizität des Christentums und mit der wechselhaften Geschichte seiner Auslegung.

religiöse Neutralität und Religionsfreiheit

Noch ein Wort zur religiösen Neutralität des Staates und deren Beziehung zur Religionsfreiheit. Ich gehe davon aus, dass wir in Österreich einen säkularen (aber nicht säkularistischen), religiös neutralen Staat

haben. So war es u. a. möglich, vor kurzem eine Studienrichtung „Islamische Religionspädagogik“ an der Universität Wien einzuführen. Grund für diese Neuerung war die Tatsache, dass wir gegenwärtig in Österreich neben den katholischen, orthodoxen und evangelischen SchülerInnen auch muslimische SchülerInnen haben, die übrigens heute zahlenmäßig die evangelischen Schülerinnen und Schüler übertreffen.

Der religiös-neutrale Staat muss, dem Rechnung tragend, bei einer entsprechend qualifizierten Ausbildung unterstützend und fördernd tätig sein. Das entspricht der religiösen Neutralität im Sinne eines säkularstaatlichen kooperativen Konzepts. Es darf Religion nicht diskriminiert oder aus der Öffentlichkeit verdrängt werden, und es darf niemand begünstigt werden zum Nachteil anderer.

Säkularisation führte zur Ausbildung der verschiedenen Gesellschaftsbereiche

KHOSHROO Die Säkularisation war ein Prozess, der notwendigerweise zur Ausbildung voneinander getrennter Gesellschaftsbereiche führte. Viele dieser Bereiche befanden sich traditionellerweise unter der Schirmherrschaft der Religion – so beispielsweise Wirtschaft, Politik, Familie und Wissenschaft. Im Zuge des Säkularisationsprozesses haben sich diese Bereiche

ihrer inneren Logik entsprechend immer weiter entwickelt. Das ist ein historischer Prozess.

säkularistische Vorstellungen halfen religiösem Radikalismus

Anders verhält es sich jedoch, wenn man von Säkularismus spricht. Dabei geht es um eine Doktrin, die beansprucht, dass die gesellschaftlichen Bereiche säkular sein müssen. Dabei handelt es sich dann um ein gesellschaftliches Projekt. Und eben um ein solches

ist es – von einigen Intellektuellen vorangetrieben, die sich gegen die religiösen Autoritäten stellten – auch in einigen islamischen Ländern gegangen. Wir haben davon in Iran vor der Revolution genügend mitbekommen: wo man beispielsweise den *hiğāb*, den Schleier (das Kopftuch), als ein Element des Rückschrittes der iranischen Gesellschaft gebrandmarkt hat u. dgl. m. Worauf ich in meinem Referat aufmerksam machen wollte, war der Umstand, dass gerade die säkularistischen Vorstellungen dem religiösen Radikalismus mehr geholfen haben als bestimmte religiöse Neuerungen. Wird hingegen der Säkularismus nur im Sinne einer rechtlichen Trennung von Religion und gesellschaftspolitischen Bereichen verstanden, stimmen dem viele Leute in Iran, auch unter den religiösen Gelehrten, zu.

Säkularisation und religiöse Erneuerung in der iranischen Revolution

Selbstverständlich bekamen viele traditionelle zivilrechtliche Einrichtungen (*‘urfi*) im Zusammenhang mit der islamischen Revolution in Iran, die eine religiöse Bewegung war, einen höheren Stellenwert. Die Religion hat diese zivilrechtlichen Bestimmungen und Gesetze akzeptiert. So ist beispielsweise das Bank-

system in Iran nicht viel anders als im Westen. Es ist vielleicht nicht punktgenau ein islamisches System, aber es gelang ihm, seine finanziellen Mechanismen anzupassen und bessere Wege für dessen Islamisierung zu suchen. Hier kam es zu einem Modus Vivendi zwischen einem Prozess der Säkularisation und der religiösen Erneuerung.

Interaktion zwischen Religion und Säkularisation

Wie ist dies zu verstehen? Betrachtet man den Prozess der Säkularisation als einen gesellschaftlichen Prozess, der nicht mit einer Ablehnung der Religion Hand in Hand geht, kann ein konstruktiver Dialog zwischen

den religiösen Gelehrten und den Exponenten der Säkularisation stattfinden. Dies führt dann zu einem Fortschritt der Gesellschaft.

Diese Diskussionen werden also nicht in einem luftleeren Raum geführt, sie haben ihren Bezugspunkt in der islamischen Gesellschaft. Der entscheidende Punkt ist, dass jene Erfahrungen, die im Westen gemacht worden sind – ob sie nun positiver oder negativer Art sind – auf islamische Gesellschaften nicht ohne weiteres anwendbar sind. Der Säkularismus hat, mit anderen

Worten, weder die Kraft, in der islamischen Gesellschaft eine Demokratie herbeizuführen noch die innere Ordnung zu gewährleisten. Somit ist die Säkularisation als eine unvermeidbare Entwicklung anzusehen, während der Säkularismus für uns einfach nicht vertretbar erscheint und nicht anwendbar in den islamischen Gesellschaften.

Dialog als Weg in die Zukunft

Natürlich können Religion und Säkularisation miteinander wechselseitig in Verbindung treten und neue Entwicklungen herbeiführen. Sprechen wir in den

islamischen Gesellschaften von neuen religiösen Vorstellungen, so sind diese gewiss der Interaktion beider zu verdanken. Und ich zögere nicht, hier auch die demokratische Dimension hinzuzufügen. Eben diese Idee will *Dr. Khatamis* Projekt in Iran realisieren, auf der theoretischen wie auf der praktischen Ebene. Sie will die Vielfalt akzeptieren und nicht das, was anders ist, negieren. Zugleich ist sie daran interessiert, die religiösen Werte in die Gesellschaft einzubringen und sie im Licht dieser Werte wirksam zu gestalten. Dass das nicht einfach sein wird, weiß jeder. Doch kann dieses Vorhaben besonders in der islamischen Welt viel in Bewegung bringen.

Pluralität der künftigen Welt braucht neutralen Staat

POTZ Dazu eine Frage. Wenn man die Säkularisierung der Institutionen nicht verwechseln soll mit Säkularismus, der als religionsfeindliche Ideologie von uns hier abgelehnt wird, kann man sich in weiterer Folge vorstellen, dass staatliche Einrichtungen religiös

neutral sind und sein müssen, um der Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen Raum zu geben? Das ist doch wohl die entscheidende Frage. Die Pluralität, die wir in unserer Rechtsgeschichte seit dem Mittelalter haben, nimmt zu Beginn der Neuzeit trotz aller Konflikte, die gerade durch diese Pluralisierung der Gesellschaft in Europa ausgelöst wurden, weiter zu. Und die Vorstellung, dass es homogene Staaten und Regionen geben wird, wird immer illusorischer.

Im Sinne der berühmten Zukunftsvision von einem ‚globalen Dorf‘ ist die Welt ja nicht nur dabei, aufgrund der Kommunikationsmöglichkeiten zu einem einzigen Dorf zu werden, sondern es kommt die Welt auch in jedes Dorf. Fast jede österreichische Gemeinde weist türkische, afrikanische oder chinesische Bevölkerungsanteile auf. Unter diesen politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, unter denen wir leben und die immer mehr Einfluss gewinnen, kann es dann etwas anderes geben, das wäre meine Frage, als einen religiös neutralen Staat – einen Staat, der es nicht als seine Aufgabe sieht, Religion vorzuschreiben oder zu strukturieren,

sondern sich darauf beschränkt, die bereits erwähnten Rahmenbedingungen zu schaffen, dass Religionen sich entfalten können? Er selbst hat nicht religiös zu sein, da er sonst die Vielfalt stört, die in allen unseren Gesellschaften irreversibel erscheint.

Migrationen verstärken die Pluralisierung

Noch ein Hinweis: Länder wie Griechenland, Italien oder Spanien waren einmal Emigrationsländer. Heute sind sie alle Immigrationsländer. Hunderttausende Einwanderer, die ganz neue Strukturen in diese Länder

bringen. Und wenn die Türkei zur Europäischen Union kommt, wird dieses Land so vielfältig werden, wie man es sich heute noch gar nicht vorstellen kann. Unter diesen Umständen muss man eine Politik treiben, die den Religionsgemeinschaften eine entsprechende Möglichkeit zur Entfaltung bietet. Das kann nur der säkulare, nicht der säkularistische Staat.

für den Glauben verbindlich nur, was sich auf das Heil des Menschen bezieht

PESCHKE Das Zweite Vatikanum hält daran fest, dass die weltliche Realität, mit der sich die Naturwissenschaften befassen, nicht unter der Autorität des Glaubens steht. Bekannt ist noch der Konflikt zwischen beiden im Falle von *Galileo Galilei* in der Frage, ob sich die Erde um die Sonne oder die Sonne um die

Erde dreht. Ähnlich unerfreulich waren und sind heute noch (vor allem mit fundamentalistischen Gruppen in Amerika) die Diskussionen im Anschluss an die Aussagen des Buches Genesis, dass die Welt in sechs Tagen erschaffen wurde. Heute will man nur jene Aussagen der Bibel als für den Glauben verbindlich ansehen, die sich auf das Heil des Menschen beziehen, die also das religiöse Leben, nicht aber weltliche Fragen betreffen.

relative Autonomie der Subsysteme – und die ‚Zivilreligion‘

SCHNEIDER Zunächst noch einmal zurück zu den Ausführungen von Kollegen Khoshroo. Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft, die die relative Autonomie von Subsystemen zur Folge hat, bedeutet meiner Ansicht nach nicht unbedingt Säkularisierung. Die

Sicherung der Effektivität und Effizienz des Staates und seines Apparates, beispielsweise, oder die Effektivität und Effizienz des Wirtschaftssystems bedeuten nicht unbedingt die Verdrängung des Religiösen aus gesellschaftlichen Sphären, die nicht dem spezifisch religiösen Subsystem zuzuordnen sind. So gibt es den Begriff der ‚Zivilreligion‘ (*civil religion*)¹, der ja vom Früh-

¹ Siehe R. Schieder, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987; vgl. W. Vögele, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1994.

christentum an eine berühmte Vorgeschichte hat und aufs neue in den USA fröhliche Auferstehung gefeiert hat. Unter anderen Titeln, wie ‚Grundwerte‘, ‚Leitkultur‘ u. a., wird das aber auch anderswo wieder modern. Sieht man genauer zu, wird man darin zumindest Relikte und private religiöse Überzeugungen erkennen. Wie legitim das ist, ist eine andere Frage. Oder, hinsichtlich des modernen Wirtschaftssystems setzt sich mehr und mehr die Einsicht durch, dass das sogenannte kapitalistische Wirtschaftssystem sich selbst in Frage stellt, wenn es nicht eine lebenswirksame Wirtschaftsethik gibt; woher diese aber ihre Ressourcen nimmt, ist auch wieder eine Frage für sich. Ich will damit auf die von *Talcott Parsons* (1902–1979), einem der großen *Max Weber*-Schüler, so nachdrücklich betonte Interpenetration der Subsysteme hinweisen.

Geht ein wirtschaftliches Subsystem, etwa, nur von der Konstruktion eines *homo oeconomicus* aus, wird es entweder funktionsunfähig oder unmenschlich. Ähnlich ist es mit anderen Subsystemen, nicht zuletzt mit der organisierten und institutionalisierten Religion, sodass deren Institutionen und Verantwortungsträger auch in das Spiel der Macht geraten können und sich darüber hinaus u. a. um die erforderlichen Geldmittel (Kirchenbeitrag usw.) sorgen müssen.

Säkularismus bei Schah Pahlevi und Kemal Atatürk

Was die säkularistischen Eingriffe von *Schah Reza Pahlevi* betrifft, so hatte bekanntlich auch *Kemal Atatürk* den Säkularismus, eines der sechs kemalistischen Prinzipien, auf seine Fahne geschrieben. Doch ist die

Kehrseite des Säkularismus, dass die staatliche Religionsbehörde in der Türkei das gesamte sunnitische Glaubensleben kontrolliert und reguliert. Ich sehe darin eine Form des Pseudosäkularismus, weil eine tradierte Religion eine bestimmte Form der sunnitischen Traditionen als ‚Zivilreligion‘ zugeordnet bekommt.

Subsysteme in Gefahr sich abzuschotten

POTZ Zurecht hat Kollege Schneider im Zusammenhang mit unserer Diskussion auf die Besonderheit der Subsysteme hingewiesen, die immer in Gefahr sind, segmentär nebeneinander zu existieren. Religionen

sind natürlich auch in Gefahr, so ein Subsystem zu werden und sich gegenüber anderen Gesellschaftsbereichen abzuschotten, anstatt quer durch alle anderen Subsysteme wirksam zu werden.

Der zuletzt angeführte Kemalismus erinnert übrigens inhaltlich in seiner laizistischen und säkularistischen Art an den Josephinismus in Österreich, das Staatskirchensystem des aufgeklärten Absolutismus, wo alles und jedes

vom Staat geregelt wurde, und wo der Pfarrer Staatsbeamter war. Das hatten wir vor 200 Jahren, die angeblich laizistische Türkei hat es heute noch.

unterschiedliches
Verhältnis der
Religionen zum
Phänomen der
Säkularisierung

HAMMER Wenn wir das Phänomen der Säkularisierung unter hermeneutischer Perspektive betrachten, so bringt schon die grundsätzliche Unterscheidung zwischen zwei normativen Hermeneutiken – der theologischen und der juristischen – auf Seiten der betreffenden Religion die Entwicklung eines dem

entsprechenden Selbstverständnisses mit sich: Wenn ich einmal zugebe, dass es eine selbstständige juristische Hermeneutik überhaupt geben kann, so habe ich mich auch aus religiöser Perspektive bereits auf ein Selbstverständnis eingelassen, das offen ist gegenüber einer Säkularisierung der sozialen Welt.

Wenn ich jetzt auf dieser Ebene frage, welche Bedingungen dafür maßgeblich sind, dass unterschiedliche Religionen diese Art von Säkularisierung aus der eigenen Tradition heraus auch bejahen und begründen können, ist beim Christentum, wie bereits gesagt wurde, sowohl vom Schriftbestand als auch von der geschichtlichen Genese her eine günstige Ausgangslage gegeben, aus der eigenen Tradition heraus eine Versöhnung vor allem mit der Säkularisierung des Politischen zustande zu bringen. Weniger leicht kann das gegebenenfalls für andere Religionen sein. Abgesehen von den Entwicklungen des geistesgeschichtlichen Kontextes kann da schon die Ausgangssituation im Schriftbestand ganz unterschiedlich sein. So ist etwa für den Islam der Anteil an rechtlichen Vorgaben und Vorschriften ein viel höherer als im Christentum, vor allem im Falle der medinensischen Suren.

Andererseits meine ich, dass der Grad der Akzeptanz von Säkularität für bestimmte Religionen auch eine Frage des Kontextes ist, in den sie eingebettet sind. So hat für das Christentum die Säkularisierung innerhalb des eigenen kulturellen Kontextes stattgefunden. Das manifestiert sich nicht zuletzt darin, dass die Säkularisierung zwar einerseits im Kampf gegen die politische Macht der Kirche errungen wurde und diese ihren politischen Machtverlust erst in einem schmerzhaften Prozess zu bewältigen imstande war, dass die Säkularisierung aber andererseits keine großflächigen Reibungen mit bestehenden Inhalten der allgemeinen Rechtsordnung, vor allem etwa des Zivilrechts, mit sich brachte. Das mag nun anders sein, wenn beispielsweise eine Religion wie der Islam im europäischen Kontext sich einer säkularen Rechtsordnung gegenüber sieht. Da gibt es plötzlich Reibungsflächen, die für das Christentum keine waren bzw. sind.

einzelne
Beispiele für
Reibungsflächen

Man kann dabei an den Bereich des Sozialversicherungsrechts denken oder an das Familienrecht und im Zusammenhang damit an das Einwanderungsrecht, wo die Frage der Mehrehe eine Rolle spielen kann, näherhin ob zum Beispiel Zweit- oder Dritt- oder Viertehefrauen als Familienmitglieder anzusehen sind.² Es kann, um ein anderes Beispiel anzuführen, Probleme der Testierfreiheit geben für Muslime, die entsprechend ihren religiösen Vorgaben zwischen den Geschlechtern differenzieren, was bei uns eben als Enterbung angesehen wird, für die es rechtliche, insbesondere auch grundrechtliche Grenzen gibt.³ Es gibt also hier ausgedehnte, auf den ersten Blick vielleicht unspektakuläre strukturelle Reibungsflächen mit der säkularen Rechtsordnung, die ganz anderer Art sind als die punktuellen, aber spektakulären Konflikte inhaltlicher Natur, die das Christentum mit einer säkularen europäischen Rechtsordnung haben kann, wo es um die sozusagen klassischen Konfliktfälle wie Abtreibungsregelungen, heute vielleicht auch Gentechnologie etc. geht.

säkularer Staat
kann sich aus his-
torischen Gründen
in einzelnen
Fragen parteiisch
verhalten

Eine formal säkularisierte Rechtsordnung kann, mit anderen Worten, in einem bestimmten Ausmaß noch immer ‚imprägniert‘ sein von rechtlichen Inhalten, die nicht ohne bestimmte religiöse Traditionen entstanden sind. Diese Inhalte haben nur einen von der christlichen Religion unabhängigen normativen Selbststand erlangt, stehen aber deshalb inhaltlich auch weiterhin nicht oder kaum in Konflikt mit christlichen Vorgaben, während sie mit anderen religiösen Vorgaben sehr wohl in vielfältigen Konflikt geraten können. So wird deutlich, dass sich ein religiös neutraler Staat, der sich also gegenüber allen Religionen neutral verhält, in inhaltlichen Einzelfragen durchaus parteiisch verhält, d. h. als einer, der verschiedene Religionen im Ergebnis unterschiedlich begünstigt. Das ist ein Problem, das mit der staatlichen Säkularität aus Gründen ihrer historischen Genese verbunden ist.

² Dazu E. Eichenhofer, Kultur und Traditionen der Muslime – die polygame Ehe und ihre Implikationen für das deutsche Sozialrecht, in: M. Haedrich (Hrsg.), Muslime im säkularen Staat. Eine Untersuchung anhand von Deutschland und Österreich (Jenaer Schriften zum Recht; 38), Stuttgart 2009, 103–112.

³ S. auch H. Unberath, Die Anwendung islamischen Rechts durch deutsche Gerichte – Bemerkungen zum Verhältnis von kultureller Identität und Grundgesetz, in: a. a. O. (Anm. 2) 83–101.

POTZ Man kann dabei beispielsweise an die gesetzlichen Feiertagsregelungen in Österreich denken, die im Wesentlichen aus der katholischen Tradition kommen. Eine Diskriminierung positiver Art gibt es in diesem Zusammenhang zur Zeit nur für Protestanten, Altkatholiken und Methodisten, weil die Genannten auch den Karfreitag als gesetzlichen Feiertag zugesprochen erhielten. Ob man im Interesse einer Gleichheit der Bürger eine vergleichbare Sonderregelung etwa hinsichtlich des letzten Tages des Ramaḍān einführen sollte, wird z. Z. diskutiert. Andererseits wäre es schwer denkbar, dass in Europa der Sonntag als Feiertag aus diesen oder anderen Gründen in Frage gestellt werden könnte. Da stößt man sicher an Grenzen, ohne deswegen verpflichtet zu sein, alle vermeidbaren Diskriminierungen abzustellen.

Säkularität –
einzig mögliche
Voraussetzung für
Demokratie?

MANOOCHEHRI Ich möchte nochmals auf den Begriff ‚säkular‘ zurückkommen, da er eine große Bedeutung für die Verhältnisbestimmung von Religion und Demokratie hat. Wörter wie Säkularismus, Säkularität und Säkularisation sind mit dem Verständnis von Demokra-

tie unlösbar verbunden, so dass man das eine ohne das andere weder auf theoretischer noch auf lexikographischer Ebene betrachten kann. Hierher gehören auch die beiden Begriffe ‚Religion‘ und ‚Totalitär-sein‘, wobei die Religion von vornherein die (gleichwertige) Möglichkeit des Anderseins ausschließt. Auch wenn dies die vorherrschende Meinung darstellt, bedeutet es noch kein definitives Urteil über deren Richtigkeit. Das führt uns wieder in die hermeneutische Diskussion. Feststeht, dass in der Geschichte manchmal Entwicklungen zu beobachten waren, die dazu führten, dass man Demokratie und Säkularismus für untrennbar miteinander verbunden hielt und meinte, kein Demokrat sein zu können, ohne säkular eingestellt zu sein.

Säkular hatte in der Renaissance die Bedeutung von zur-Welt-gehörig, es meinte das, was den weltlichen Bereichen zuzuweisen war. Die Sicht dieser Bereiche unabhängig von religiösen Gesichtspunkten ist durchaus ernst zu nehmen, es bedeutet aber keinesfalls die Negation der Religion oder den Widerspruch zu ihr. Was heute darunter verstanden wird, ist daher etwas Anderes, es hat sich gegenüber der Sichtweise zur Zeit der Renaissance sehr verändert.

auch die Religion
kann Garant sein
für das gleiche
Recht für alle

Unabhängig von der Diskussion über den Begriff des Säkularen hat Demokratie einen festen Wesenskern: das gleiche Recht für alle Mitglieder der Gesellschaft. Die Trennung der Religion von der Politik und damit der Aspekt, der mit dem Begriff des Säkularen in Iran

und darüber hinaus verbunden wird, ist daher kein notwendiger Bestandteil des Demokratiebegriffes. Wer also Demokrat sein will, muss nicht notwendigerweise säkular eingestellt sein. Daraus ergibt sich: da die Religion selbst Garant sein kann für das gleiche Recht für alle, muss sie sich nicht in dieser Hinsicht erst mit der Säkularität verbinden, um das zu erreichen. Säkularität in die Religion einführen zu wollen und einen Dialog zwischen Religion und Säkularität zu suchen, wird zur Aporie.

Trennung von
Kirche und
Staat muss nicht
notwendig mit
Säkularismus
verbunden sein

POTZ Säkularismus sollte in jedem Falle nur als ein ideologisches Konzept gesehen werden. Als Beispiel kann man die amerikanische Gesellschaft anführen, wo es angesichts einer so religiös durchtränkten Gesellschaft gewiss keinen Säkularismus gibt, wohl aber eine Trennung zwischen Staat und Kirche. Während man in diesem Falle nie auf die Idee käme, dass dort die Ideologie des Säkularismus herrscht, haben wir etwa in Frankreich vergleichsweise einen Säkularismus als Ideologie.

nicht jede
Demokratie muss
säkular sein –
aber was heißt
‚religiöse Demo-
kratie‘ heute?

KARRER Meines Erachtens vollkommen zu Recht hat Herr Kollege Manoochehri darauf hingewiesen, dass nicht jede Demokratie säkular sein muss. Die antike Demokratie war eine religiöse Demokratie, in Griechenland ebenso wie in Rom. Ich würde mir nur gerne etwas genauer vorstellen können, was religiöse Demokratie heute sein soll: wie kann sie heute gleiche

Rechte für alle und Religionsfreiheit gewährleisten und das Machtmonopol des Staates ohne privilegierte Machtausübung einer bestimmten Religion sichern?

MANOOCHEHRI Ein Problem wie die Inquisition kennen wir in unserer islamischen Geschichte und Tradition nicht. Wir haben die Glaubensgrundsätze anderer Religionen nie in Frage gestellt. Was die Religionsrechte anbelangt, gibt es im Islam die Demokratie.

schließt
Zuständigkeit der
Religion auch
die Beziehung
von Mensch zu
Mensch und
Gesellschaft ein?

VAEZI Die Diskussion über Säkularismus führt in die Diskussion über den Herrschaftsbereich der Religion: ob dieser Herrschaftsbereich sehr weit ist und außer dem Verhältnis zwischen Mensch und Gott auch die Beziehung von Mensch zu Mensch und Gesellschaft einschließt. Die Auseinandersetzung zwischen Säkularismus und Religion ist in Wahrheit ein Streit, der zur Eindämmung des Einflusses der Religion im Be-

reich der Gesellschaft führen soll. Zugleich vertrete ich die Ansicht, dass der Säkularismus in seinem Kern nichts mit dem Atheismus zu tun hat, sondern das Ziel verfolgt, den Herrschaftsbereich der Religion einzuschränken. Der Säkularismus geht von der säkularen Rationalität aus, das heißt, er vertritt die Auffassung, dass in all jenen Bereichen, die für Vernunft und Wissen des Menschen offen stehen, die Religion und die Offenbarung nichts verloren haben.

Dieser Rationalismus kommt zu den ihm eigenen Schlussfolgerungen: auf dem politischen Gebiet favorisiert er die Trennung der Religion von der Politik, im Rechtsbereich die säkularen Rechte und in der Ethik eine säkulare Moral. Somit ist es unzutreffend, wenn man den Säkularismus nur im Hinblick auf die Trennung von Religion und Politik definieren wollte; diese ist nur eine Folge der säkularen Rationalität, wohingegen für die Beziehung des Menschen zu Gott nicht die Ratio des Menschen maßgeblich ist, sondern die Offenbarung.

ist Neutralität des Staates gegenüber der Religion möglich?

Ob die Neutralität der Politik bzw. des Staates gegenüber der Religion möglich ist? Ich meine, dass man hier zunächst zwischen religiöser Neutralität und einer Neutralität in einem allgemeinen Sinn unterscheiden sollte.

Die Diskussion über diese Frage ist heftig. *John Rawls*, beispielsweise, verteidigt die Möglichkeit, dass liberale Regierungen sich den verschiedenen Religionen gegenüber neutral verhalten können, was von anderen bestritten wird. So wird eingewendet, dass eine liberale Regierung nicht bereit sein wird, den islamisch-fundamentalistischen Einrichtungen finanziell zu helfen, wenn diese keine Möglichkeit und Mittel mehr haben sollten, sich in der westlichen Gesellschaft auszubreiten. Anders, wenn man sieht, dass die liberalen Werte nicht mehr genügend Unterstützung finden: da würden sofort Mittel zur Verfügung gestellt. Bei derartigen Entscheidungen wird eine Regierung nie ganz neutral bleiben können. Im Wirkungsbereich der Religion hingegen wird eine Regierung nicht für eine bestimmte Religion Partei ergreifen, sondern alle Religionen gleich behandeln.

politischer Grundkonsens erforderlich, aber Diskriminierung nie ganz auszuschalten

POTZ Auch *John Rawls* geht davon aus, dass es so etwas wie einen Grundkonsens gibt, auf den sich alle einstellen müssen. Dieser Grundkonsens beinhaltet auch die religiöse Neutralität der politischen Ordnung, ein Konzept, das zweifellos eine europäische Tradition hat. Es ist Teil unserer Geschichte, aus der man nicht wie aus einem Zug aussteigen kann. Diese

im demokratischen Grundkonzept verankerte religiöse Neutralität bedeutet zweierlei:

Erstens, dass dieser Staat keine Religion bzw. religiöses Verhalten vorschreiben kann, und dies gerade dann nicht, wenn etwa die Mehrheitsreligion dies verlangt. Zweitens muss sich die rechtsstaatliche politische Ordnung darum bemühen, überall, wo Diskriminierungen greifbar werden, diese zu beseitigen. Dass dies nicht bedeuten kann, dass der Staat im Bereich der Förderungen die jeweilige Bereitschaft, den religiös-neutralen Grundkonsens zu akzeptieren berücksichtigt, wird wohl zulässig sein. So würde ich auch die Position von *Rawls* verstehen und teilen.

gibt es eine Hermeneutik des Korans?

KHOURY Zwei Fragen sollen noch einmal hier formuliert werden, die bislang keine entsprechenden Antworten gefunden haben. Erstens, gibt es eine Hermeneutik des Korans, die zulässig ist? Welcher Art ist sie? Und wie geht sie vor?

gibt es verschiedene Vernunftarten oder nur unterschiedliche Denkweisen?

Und die zweite Frage bezieht sich auf ein Detail der laufenden Simultanübersetzung: da war dann im Zusammenhang mit dem, was Dr. Vaezi gesagt hat, die Rede von verschiedenen Vernunftarten. Waren da wirklich verschiedene Vernunftarten gemeint, oder nicht eher Denkweisen? In ersterem Fall wäre ein Verstehen der Angehörigen einer anderen Kultur kaum noch möglich.

BEHESHTI Zur zweiten Frage einige Gedanken. Wenn wir zum Beispiel von *intellectus* im Allgemeinen sprechen und von *ratio*, geht es dabei nur um unterschiedliche Denkweisen oder geht es dabei nicht auch um verschiedene Möglichkeiten des Denkens überhaupt? Gibt es, beispielsweise, so etwas wie eine Intuition im Bereich der Vernunft? Manche haben der Vernunft jede Art von Intuition abgesprochen. Handelt es sich hier nur um zwei Denkweisen oder geht es nicht doch um zwei Vernunftarten, die verschiedene Erkenntnisbereiche zugänglich machen?

Von einer bestimmten Auffassung ausgehend muss man annehmen, dass die Vernunft irgendwo an Grenzen kommt, über die sie nicht hinausgehen kann, die sie vielleicht anderen Fähigkeiten im Menschen überlassen muss, anderen Fakultäten, wie *Kant* sie bezeichnet. Wenn es etwa um eine Intuition geht, die sich dem Herzen verdankt – handelt es sich dabei um eine Erkenntnisquelle eigener Art, oder geht es dabei nur um irgendeine Schwärmerei, die vom Standpunkt der Vernunft nicht ernst zu nehmen ist? Würde man

nicht in diesem Falle etwas disqualifizieren, was doch verdient, in ganz anderer Weise beachtet zu werden und sich damit auseinander zu setzen. Dabei geht es vielleicht doch nicht nur um verschiedene Denkweisen.

allgemeine
geschichtliche
Entwicklungen
führen zu neuen
Entwicklungen in
der Kirche und im
Islam

MIRDAMADI Der Säkularismus, eingehend in unseren Gesprächen diskutiert, hat in einer bestimmten Zeit unter bestimmten gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen einiger westlicher und mancher östlicher Länder seinen Lauf begonnen und hat Schule gemacht. Diese Strömung hat damals begonnen, ihren geistigen Einfluss auszuüben, erwies sich auch im Rechtsbereich wirksam,

ging jedoch zugleich über diesen hinaus. Andererseits kann man den Säkularismus nicht ohne weiteres auf alle Kulturen und Religionen anwenden und sich alleine nach ihm ausrichten. So steht der Islam für eine Gesamtheit von religiösen Lehren und beinhaltet auch politische Prinzipien.

Das Ineinander der verschiedenen Bereiche von Politik, Wirtschaft, Kultur usw. überlässt dem Säkularismus keinen entsprechenden Spielraum, sich zu entfalten. Professor Potz hat davon gesprochen, dass Päpste und andere Repräsentanten der Kirche heute Dinge sagen, von denen ihre Vorgänger noch kaum, wenn überhaupt sprechen wollten. Die zeitgenössische Situation hat sich in eine Richtung entwickelt, dass sie in mancher Hinsicht ihre traditionellen Positionen aufgegeben haben. Eine Entwicklung dieser Art ist auch im Islam und bei muslimischen Gelehrten nichts Ungewöhnliches. Denn auch sie haben den tatsächlichen historischen Bedingungen immer wieder Rechnung getragen und ihre Anschauungen in mancher Hinsicht verändert. Das wird im Blick auf die Entwicklungen im Bereich der Rechtsgutachten muslimischer Gelehrter, der religiösen *fatwās*, in den vergangenen 1000 Jahren erkennbar: diese wurden den Erfordernissen der jeweiligen historischen Verhältnisse immer wieder angepasst. Insbesondere kann auch ein Blick auf die Erörterungen zum Thema Menschenrechte von deren Anfängen bis heute deutlich machen, wie bei der Verabschiedung entsprechender Gesetze im iranischen Parlament den Entwicklungen in diesen Belangen Aufmerksamkeit geschenkt wurde und deren Übereinstimmung mit den jeweiligen Gesetzen des Islams unter Berücksichtigung aller örtlichen und zeitlichen Verhältnisse bewiesen wurde. All dies verdankt sich nicht dem Säkularismus, sondern ist Ergebnis grundsätzlicher Überlegungen, Frucht des Dialoges und des sich darin vollziehenden Austausches von Einsichten und Erkenntnissen.

Interaktion
zwischen Religion
und säkularer
Welt

KHOSHROO Das Beispiel Iran zeigt, dass die islamischen Kräfte, die aus den religiösen Gelehrtenkreisen (*houze*) kamen, um die Gesellschaft dem Islam zuzuwenden, dort im Lauf der Zeit traditionellen Rechtsformen begegneten, die je nach Gebieten verschieden

sind (*‘urf*-Recht). Manche dieser Bereiche wurden säkular – nicht in einem antireligiösen, sondern in einem allgemein gebräuchlichen Sinn verstanden – und führten so zur Herausbildung einer eigenen Sitte. Solange sie in ihren eigenen vier Wänden geblieben sind, in ihren *houze*, waren sie mit vielen Dingen nicht vertraut (dafür waren sie viel religiöser). Als sie jedoch aus ihren eigenen Gelehrtenkreisen hinaustraten, kam es in der Islamischen Revolution zu einer Interaktion zwischen Religion und säkularer Welt – zwischen religiösen Methoden zur Verwaltung der Gesellschaft und den Methoden des *‘urf* zur Verwaltung der Gesellschaft. Beide konnten voneinander lernen und einander helfen. Doch hatte diese Interaktion zu dieser Zeit noch nicht ihre Balance gefunden, war noch im Werden und hatte noch keinen festen Boden unter den Füßen. Bald begann sich jedoch dieser ursprünglich stürmische Zustand zu beruhigen.

Die Frage, ob die gegenseitige Wechselwirkung von Religion und Demokratie möglich ist, wird sich von der näheren Bestimmung und Erkenntnis einzelner Zweige der Demokratie in ihrer Vielfalt beantworten lassen. Und das braucht Zeit. Demokratie hat jedenfalls eine Beziehung zur Religion, und die Regierungen können dabei helfen, diese Interaktion zu fördern und zu vertiefen.

BSTEH Zum Abschluss der Konferenz soll zuerst ein Wort des Dankes allen Teilnehmern an diesem so lebendigen Austausch ernsthafter Überlegungen in der Verantwortung vor den Erfordernissen unserer Zeit gesagt werden. Es war, so denke ich, für uns alle eine große Bereicherung, dass wir diese Tage miteinander sein durften und aufs Neue erfahren haben, was es heißt, gemeinsam am Weg zu sein. Ich hoffe, wir werden einmal auch gemeinsam am Ziel sein. Aber wird sich das nicht zu einem wichtigen Teil daran entscheiden, ob wir jetzt schon, solange wir am Weg sind, das Miteinander gesucht haben?

Als Veranstalter dürfen wir jetzt am Schluss unserer Tagung vor allem unseren Dolmetschern Herrn Dr. Resasade und Herrn Dr. Mokri ein aufrichtiges Wort des Dankes sagen: dass sie uns durch diese Tage begleitet und in erheblichem Maße durch ihr einfühlsames Interesse an unserem Dialog die gegenseitige Verständigung in diesen komplexen Gedankengängen ermöglicht haben.

Ich darf den Mitarbeiterinnen unseres Instituts für ihr so verdienstvolles Engagement bei der Vorbereitung und Durchführung dieser Tagung danken und der ganzen Hausgemeinschaft von St. Gabriel, die uns in diesen Tagen gastliche Aufnahme gewährte.

Aufrichtiger Dank gebührt dem österreichischen Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, namentlich Frau Ministerialrätin Dr. Anneliese Stoklaska, ohne deren wirkungsvolle Unterstützung unserer Bemühungen um den Dialog diese Konferenz nicht möglich gewesen wäre, und die mit ihrem Grußwort am Eröffnungsabend unser Symposium durch ihre persönliche Teilnahme auszeichnete. In einem darf ich in diesem Zusammenhang Herrn Altpräsident Dr. Khatami unseren gemeinsamen herzlichen Dank aussprechen dafür, dass er diese Zusammenkunft von iranischer Seite ermöglicht hat und als Zeichen seiner persönlichen Verbundenheit mit unseren gemeinsamen Dialoginitiativen von Anfang an am Beginn der Konferenz das von Dr. Mirdamadi verlesene Grußwort an uns gerichtet hat.⁴

Unseren gemeinsamen Dank an den Geber alles Guten dürfen wir schließlich, wie am Anfang unserer Dialogkonferenz, durch ein stilles Gebet auch am Schluss zum Ausdruck bringen.

⁴ Siehe oben S. 7 f.

BEHESHTI Im Namen aller iranischen Teilnehmer an dieser Tagung möchte ich an dieser Stelle allen unseren verehrten christlichen Gesprächspartnern ein herzliches Danke sagen, besonders auch Prof. Bsteh für die Gastfreundschaft und sein unentwegtes Bemühen, diese und die vorangegangenen Gesprächsrunden zuwege zu bringen und daran aktiv mitzuwirken. Und zusammen mit meinen Kollegen hoffe ich, dass diese Gesprächsrunde ihre Früchte tragen wird, dass sie uns zum Nachdenken, Mitdenken und Weiterdenken veranlassen wird, und dass, so Gott will, der Abschluss unserer Gesprächsrunde in dieser jahrelangen fruchtbaren Zusammenarbeit tatsächlich zu einem neuen Anfang führen wird.

TEILNEHMERINNEN UND TEILNEHMER

Von iranischer Seite

Prof. Dr. Seyed Mohammad Reza BEHESHTI,
Universität „Tarbiyat Modares“, Tehran

Prof. Dr. Gholam-Ali KHOSHROO,
Enzyklopädie des zeitgenössischen Islams, Tehran

Prof. Dr. Abbas MANOOCHERI,
Universität „Tarbiyat Modares“, Tehran

Dr. Seyed Abdolmajid MIRDAMADI,
International Institute of Dialogue among Cultures & Civilisations, Tehran

Prof. Dr. Ali Reza RAHBAR,
Geschäftsführer der Gesellschaft für das Geistesleben Persiens, Bonn

Prof. Dr. Ahmad VAEZI,
Universität Bagher al-Olum, Qom

Von österreichischer Seite

Prof. em. Dr. Andreas BSTEH,
Religionstheologisches Institut St. Gabriel

Prof. Dr. Ingeborg GABRIEL,
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Wien

Prof. Dr. Stefan HAMMER,
Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien

Prof. Dr. Martin KARRER,
Kirchliche Hochschule Wuppertal

Prof. em. Dr. Adel Theodor KHOURY,
Religionstheologisches Institut St. Gabriel / Katholisch-Theologische
Fakultät der Universität Münster

Prof. Dr. Gerhard LUF,
Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien

Prof. em. Dr. Karl-Heinz PESCHKE,
Theologische Hochschule St. Gabriel

Prof. em. Dkfm. Dr. Dr.h.c. J. Hanns PICHLER, M. Sc.,
Wirtschaftsuniversität Wien

Prof. Dr. Richard POTZ,
Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Wien

Prof. em. Dr. Josef SALMEN,
Theologische Hochschule St. Gabriel

Prof. em. Dr. Heinrich SCHNEIDER,
Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien

SIMULTANDOLMETSCHUNG DER KONFERENZ:

Dr. Abdol Rahim H. K. MOKRI, Tehran

Dr. Hadi RESASADE, Hamburg

NAMENREGISTER

Im folgenden Register sind die Namen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Konferenz in VERSALIEN gedruckt. Bei diesen Namen sind die Seitenangaben des Buches *in Kursiv* angegeben im Falle eigener Beiträge zur Konferenz (Referate und/oder Gesprächsbeiträge), in Normalschrift, wenn der Name – wie bei allen sonst im Register Genannten – aus einem anderen Grund erwähnt wird.

Aaron [AT] 54	Augustin, J. 54	Berges, W. 198
ʿAbbās I. (1587–1629) [Šāh] 93	Augustinus Aurelius 191.193.196.217.233	Bernstein, R. J. 151
Abihu [AT] 54	Avicenna s. Ibn Sīnā	Betti, E. 92
Abraham [AT] 30.183	Bakhtin, M. 135	Beumann, H. 199
Abū-Ḥanīfā an-Nuʿmān (gest. 767) 93	Balthasar, H. U. v. 125.192	Beyme, K. v. 216
Adam 66.71	Barden, G. 151	Birch, B. C. 36
ʿAlī [Imām] (gest. 661) 95.97	Barthes, R. G. 14	Blackham, H. w. J. 151
al-ʿĀmilī [Bahāʾ-ad-Dīn al- ʿĀmilī, Šayḥ-i-Bahāʾī] (gest. 1620) 93	Bäumlin, R. 217	Blank, J. 236f.
Apel, K.-O. 92.136	Becker, J. 68	Böckenförde, E.-W. 222.228
Arbel, V. D. 55	BEHESHTI, S. M. R. <i>Hermeneutik und religiöse Kunst 121–124</i> 23.48–50.83f.87.114– 118.125–134.170f.173. 182f.232f.257f.261	Böckler, A. 57
Aristoteles 39.42f.132.143.152.155. 192.218.225.229.232	Behn, S. 192	Bodin, J. (gest. 1596) 194
al-Aṣʿarī, Abū l-Ḥasan (gest. 935/6) 93	Bentham, J. (gest. 1748) 86	Böhler, D. 54
Ast, F. (gest. 1841) 92	Berger, K. 191	Böhme, G. 105.107
Atatürk, K. 251	Berger, P. L. 45.53	Bolingbroke, H. S.-J. [Viscount] (gest. 1751) 205–207

Bossuet, J.-B. 195	Boumis, P. 238	Bratsiotis, P. 239	Brodocz, A. 216	Brown, R. E. 27.29.31	Brunner, O. 198–200	BSTEh, A. <i>Vorwort 5f.</i> 125.167.244.260 213	Büchner, G. 139	Bultmann, R. 57.63f.92.131	Casanova, J. 176.182	Cassirer, E. 131f.	Cobb, J. B. 92	Cromwell, O. 200	Cumming, J. 151	Daiber, K. F. 70	Dalberg-Acton, J. [Lord] 203	Dallmayr, F. R. 135f.151	Dantine, W. 240.245
-----------------------	-------------------	-----------------------	--------------------	--------------------------	------------------------	---	--------------------	-------------------------------	-------------------------	-----------------------	-------------------	---------------------	--------------------	---------------------	---------------------------------	-----------------------------	------------------------

Darwin, Ch. 135	David [König] 31	Dempf, A. 131	Denker, J. 54	Derrida, J. 14	Descartes, R. 128	Dilthey, W. 27.92.151	Dohmen, Ch. 27	Ebeling, G. 92	Eck(e)hart [Meister] 144	Eichenhofer, E. 253	Eliade, M. 158	Elisabeth [NT] 34	Engisch, K. 109	Erdmann, K. D. 218	Ernesti, J. A. (gest. 1781) 92	Ewig, E. 198	Fāṭima az-Zahrāʾ [Tochter Muḥammads] 95	Fayd, Muḥsin (gest. 1680) 93	Fetscher, I. 196	Feyerabend, P. 115	Figal, G. 143	Finkelstein 30	Foucault, M. 115	Frankenberg, G. 216	Freud, S. 141	Frey, J. 57	Friedrich II. [Staufer] 194	Fuchs, E. 92	Fukuyama, F. 135.151	Funk, R. W. 92	Gabel, H. 28	Gabriel [Engel] 100	GABRIEL, I. <i>Hermeneutik im Spannungsfeld von positiver Offenbarung und Naturrecht 27–45</i> (mit K.-H. Peschke)	Gadamer, H.-G. 12.18.23.25–27.38.52.83. 92.103–111.113–115.129f. 136.140–146.148–151. 153–156.174.187.190f.236
--------------------	---------------------	------------------	------------------	-------------------	----------------------	--------------------------	-------------------	-------------------	-----------------------------	------------------------	-------------------	----------------------	--------------------	-----------------------	-----------------------------------	-----------------	---	---------------------------------	---------------------	-----------------------	------------------	-------------------	---------------------	------------------------	------------------	----------------	--------------------------------	-----------------	-------------------------	-------------------	-----------------	------------------------	--	--

Galilei, G. 250	Haungs, P. 197	Huning, R. 32	Kafka, G. E. 221	24.52.74.77.84f.87.118. 128.154.167–174.226.257	Lipiński, E. 29
Georg I. [König] 201	Hegel, G. W. F. 136–138.144.146	Huntington, S. P. 41.135.144.151	Kägi, W. 197	71.157.163	Locke, J. 43.190.203–205.207.222
Georg II. [König] 201	Heidegger, M. 12.27.92.94.103.106. 129.136–140.142.144. 148f.151.153f.156	Hussein, S. 186	Kahler, E. v. 189	Kielmannsegg, P. 217	Lorenzmeier, Th. 92
Gese, H. 57	Heinrici, G. 92	Husserl, E. 139	Kammler, H.-Chr. 67	Klauck, H.-J. 67	Löwenstein, K. 211
Girschek, G. 157	Held, K. 156	Ibn al-ʿArabī Muḥyī d-Dīn (gest. 1240) 94	Kant, I. 43.86.121.128.190.222. 227.257	Klein, A. 209	Ludwig XIV. 195
Gnägi, A. 220f.	Heller, H. 216	Ibn Sīnā [Avicenna] 93f.144	Kantorowicz, E. H. 194	Kluxen, K. 203.205f.	LUF, G. <i>Dimensionen der Hermeneutik. Zum schöpferischen Element des Verstehens</i> 103–112 85.115–120.133 235f.
Goethe, J. W. v. 91	Hennis, W. 197	Isidor v. Sevilla (560–633) 198	Karmiris, J. 239	Kraus, H.-J. 92	Lukas [Evangelist] 30.34
Göhler, G. 209	Heraklit 138.144	Jäger, W. 201	KARRER, M. <i>Jesus, der Ausleger Gottes. Grundlagen christlicher Hermeneutik</i> 53–72 73–76. 80–82.89.117. 129.155.187.231.255 64.69f.	Kraus, W. 69	Lüpke, J. v. 64
Gregor XVI. [Papst] 220.222	Herzog, R. 222	James II. [König] 201	Jay, J. 207	Kriele, M. 199.201	
Grondin, J. 151	Hesse, K. 197	Jepsen, A. 62	Johannes [Apostel] 28	Krings, H. 194	
Grözingen, A. 64	Hintze, O. 200	Johannes XXIII. [Papst] 221	Johannes der Täufer 35.64	Kühnel, E. 125	
Gründer, K. 193	Hirsch, E. D. 46.92.113	Johannes Paul II. [Papst] 41.61	Johannes Paul II. [Papst] 41.61	al-Lāhīgī s. Mullā ʿAbd ar-Razzāq	Luther, M. 57.62
Häberle, P. 216	Hitler, A. 215	Johardelvari, A. 94	Johannes Paul II. [Papst] 41.61	La Mennais, H.-F.-R. de 220	Luzarraga Fradua, J. 68
Habermas, J. 105.111.114.116.136. 150.153f.179.183	Hobbes, Th. (gest.1679) 135.194	Jonas 33	Johannes Paul II. [Papst] 41.61	Landmesser, Chr. 62	Luzifer 194
Haedrich, M. 253	Hofius, O. 54.57.63.67	Josua [AT] 219	Johannes Paul II. [Papst] 41.61	Laroche, E. 192	Madison, J. 207
Hamilton, A. 207	Hölderlin, F. 139	Jung, M. 108	Johannes Paul II. [Papst] 41.61	Lataire, B. 57	Maier, H. 199.218
HAMMER, ST. 173f.184f.252f.	Hooker, R. 204		Johannes Paul II. [Papst] 41.61	Lawrence, F. G. 151	MANOOCHERI, A. <i>Hermeneutik und die Ethik des Dialoges der Kulturen</i> 135–151 51f.82f.153– 156.186f.229f.254f.
Harrison, J. R. 62	Horten, M. 94		Johannes Paul II. [Papst] 41.61	Leo XIII. [Papst] 220.222.225	
Hasitschka, M. 69			Johannes Paul II. [Papst] 41.61	Lieber, H.-J. 209	
			Johannes Paul II. [Papst] 41.61	Linge, D. E. 151	Maranhao, T. 151

Maria [Mutter Jesu] 33f.47	MIRDAMADI, S. A. 73.86f.119.133f.167f.224.258	Panikkar, R. 135.149	Preuß, U. K. 228	ar-Rūmī, Mawlānā Ġalāl ad-Dīn (gest. 1273) 96	Schneiders, S. M. 27.29.31
Marlé, R. 29	Montesquieu, Ch. de Se- condat (gest. 1755) 145.190.195.222	Pannenberg, W. 70	Pythagoras 144	Šadrā, Mullā (gest. 1640) [Šadr ad-Dīn Muḥammad Šīrāzī bzw. Šadr al-Mutaʿallihīn] 91.93–102	Scholtissek, K. 58.61
Marx, K. 138.146	Morgenthau, H. 135	Parsons, T. 251	Radbruch, G. 215f.	Salin, E. 189	Schönborn, Chr. [Kardinal] 45
Matthäus [Evangelist] 30.32	Mose [AT] 54f.219	Paulus [Apostel] 33.42.45.69.74.77.84. 167.169	Rağab ʿAlī Tabrizī (gest. 1669) 94	SALMEN, J. 25.117	Schultz, W. 92
Maximilian [Kaiser] 200	Mullā ʿAbd ar-Razzāq al- Lāhīgī (gest. 1671) 93	Pavan, P. 222	RAHBAR, A. R. <i>Mullā Šadrās Hermeneutik des Erhabenen Qurʾāns</i> 91–102	Sartre, J.-P. 94	Schulze, W. A. 65
Mayer, Th. 198	Müller-Schwefe, H.-R. 92	PESCHKE, K.-H. <i>Hermeneutik im Span- nungsfeld von positiver Of- fenbarung und Naturrecht 27–45 (mit I. Gabriel) 22.46–51.86.154.250</i> 35	Rahner, J. 67	Schieder, R. 250	Sieyès, E.-J. [Abbé] 195f.208f.
McHugh, J. F. 58	Nadab [AT] 54	PICHLER, J. H. 74f.167	Rasmussen, L. L. 36	Schillebeeckx, E. 241	Šihāb-ad-Dīn as-Suhra- wardī (gest. 1191) 94
Medick, H. 204	Niemeyer, G. 216	Pius IX. [Papst] 220.222	Rawls, J. 256 f.	Schimmel, A. 125	Silberman, N. A. 30
Meier, Ch. 193	Noack, U. 203	Pius XII. [Papst] 220–222.225	ar-Rāzī, Fahr ad-Dīn (gest. 1209) 95	Schleiermacher, F. D. 27.91f.	Slenczka, R. 69
Meier-Oeser, St. 63	Nonnenmacher, G. 204	Platon 40.101.131f.192	Reichardt, R. 195	Schloz, R. 222	Söding, Th. 34
Melchisedek [AT] 33	Nord, Ch. 191	Plietzsch, S. 69	Reinmuth, E. 53	Schmidt, M. 58	Sokrates 101
Menken, M. J. J. 56	Nyssen, W. 238	Polybios 193	Rickman, H. P. 151	Schmitt, C. 192	Späth, A. A. 46
Merleau-Ponty, M. 139	Obermann, A. 55	Popper, K. 27	Ricœur, P. 92.102	Schmitt, E. 195	Spencer, H. 135
Mersenne, M. 128	Oeming, M. 27	Potterie, I. de la 59	Rilke, R.-M. 131	SCHNEIDER, H. <i>Demokratie als hermeneu- tisches Problem im christ- lich-muslimischen Dialog</i> 189–223 81f.131.152f.169.179f.224– 234.250f. 211–213	Sprandel, R. 198
Metzger, B. M. 57	Oestreich, G. 200	POTZ, R. <i>Das hermeneutische Pro- blem im Recht der christ- lichen Kirchen 235–243</i> 181f.244–247.249– 252.254–257	Ritter, J. 104.190.193	Schneider, Th. 70	Steiger, L. 92
Milaš [Milasch], N. 238	Ott, H. 92		Robinson, J. M. 92		Stein, A. 240f.
Mill, J. St. (gest. 1873) 86.211.227.229	Pahlevi, Reza [Schah] 251		Rorty, R. 136		Stemberger, G. 27
Milton, J. 195	Palmer, R. E. 91		Rousseau, J.-J. 190.196.207f.222		Sternberg, Th. 27.34
Mīr Dāmād (gest. ca. 1631) 93 f.					Sternberger, D. 197

Stieglecker, H.
71

Stourzh, G.
197

Stuhlmacher, P.
27.35.37.53

Suhrawardī, Abū Ḥafṣ
'Umar (gest. 1234)
129

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad
Ḥusayn
94

Taylor, J.
81

Theobald, M.
63.67

Theron, S. W.
61

Thomas von Aquin
43.49.144.191.198.218f.
225.233

Tischleder, P.
219

Todorov, T.
135.144.151

Tönges, E.
57

Unberath, H.
253

Utz, A. F.
221

VAEZI, A.
*Hermeneutische Erforder-
nisse heiliger Texte 11–21*
22–26.46.75–77.79f.
88.113f.127.180f.226f.
255f.

Vögele, W.
250

Voegelin, E.
131

Vollenweider, S.
69

Vorländer, H.
216

Waldenfels, B.
135f.148f.151

Wallraff, H. J.
221

Walter, N.
64

Walzer, M.
41

Weber, M.
78.251

Wengst, K.
54.62

Wilckens, U.
62

Wilhelm von Oranien
201

Williamson, P. S.
27

Wittgenstein, L.
96

Wolf, F. A. (gest. 1824)
92

Wormuth, F. D.
199

Zacharias [NT]
35

az-Zamaḥṣarī (gest. 1144)
95

Zarathustra
144

Zenger, E.
28

Zobel, H.-J.
62

QUELLENREGISTER

Die Stellenangaben in Koran und Bibel sind jeweils in der ersten Zeile *in Kursiv* gedruckt. In der darunter stehenden Zeile sind die betreffenden Seiten des Buches in Normalschrift angegeben.

KORAN

<i>Sure 2,87</i> 66	<i>Sure 6,91</i> 15 f.	<i>Sure 27,6</i> 15
<i>Sure 2,178</i> 119	<i>Sure 6,154</i> 15	<i>Sure 36</i> 95
<i>Sure 2,185</i> 15.20	<i>Sure 7,157</i> 94	<i>Sure 40,15</i> 66
<i>Sure 2,253</i> 66	<i>Sure 7,185</i> 97	<i>Sure 42,52</i> 66
<i>Sure 2,255</i> 95	<i>Sure 8,17</i> 131	<i>Sure 53</i> 95
<i>Sure 2,285 f.</i> 71	<i>Sure 9,6</i> 15	<i>Sure 53,2–18</i> 100
<i>Sure 3,138</i> 15.20	<i>Sure 10,101</i> 97	<i>Sure 53,3 f.</i> 15
<i>Sure 4,74</i> 94	<i>Sure 11,1</i> 15	<i>Sure 56,77–79</i> 102
<i>Sure 4,174</i> 20	<i>Sure 15,29</i> 66	<i>Sure 57</i> 95
<i>Sure 5,15</i> 94	<i>Sure 16,2</i> 66	<i>Sure 61,6</i> 71
<i>Sure 5,44–48</i> 169	<i>Sure 16,44</i> 15	<i>Sure 96,4</i> 99
<i>Sure 5,46</i> 15	<i>Sure 16,64</i> 15	<i>Sure 99</i> 95
<i>Sure 5,99</i> 15	<i>Sure 17,85</i> 66	<i>Sure 101</i> 95
<i>Sure 5,110</i> 66	<i>Sure 19,35</i> 98	
<i>Sure 6,59</i> 95	<i>Sure 24</i> 95	

BIBEL Schriften des Alten Testaments

Genesis (= Gen)	24,18 55	LXX 34(MT 35),17 58
1,1		
64	24,10 f.	45,11
1,1f.	55	62
63	31,18–33,6	86,15
1,3	61	61
63	33,19	Spruchwörter (= Spr)
1,26	61	8,30
63	34,6	57
3,15	61 f.	Weisheit (= Weish)
33	Josua (= Jos)	11–19
Exodus (= Ex)	6–8	32
3	30	Jesaja (= Jes)
61	Richter (= Ri)	7,14
3,1–14	LXX 11,34 [B]	32 f.
55	58	37,16
22,27	Psalmen (= Ps)	58
231	LXX 21(MT 22),21	37,20
24	58	58
54 f.	22	Ezechiel (= Ez)
24,10 f.	32	1
55	LXX 24(MT 25),16	55
24,16	58	
55	25,10	
24,17	62	
55		

Schriften des Neuen Testaments

Matthäus (= Mt)	27,39 32	Lukas (= Lk)
1,23	27,43	1,23
32 f.	32	33
12,40	27,46	1,47–55
33	32	34
27,35	28,20	1,68–79
32	238	35

1,69	14,16	7,31
33	67	169
16,22 f.	14,26	10,1–11
57	67	33
Johannes (= Joh)	15,26	10,2
1	67	33
66	16,7	13,9
1,1	67	45.164.167
63 f.	16,13	13,9 ff.
1,4 f.	165	191
64	16,22 f.	Philipper (= Phil)
1,6–8	57	2,6–11
64	17	77
1,14	58.61	Kolosser (= Kol)
56.58	17,21[–23]	1,10
1,16	61	164
54	18,36	1,12–19
1,17	238	169
54.56.62 f.	19,7	1 Thessalonicher (= 1 Thess)
1,18	54	5,15
53.56.58–60	20,2	74
3,14	28	5,21
33	21,20	74
3,21	28	Hebräer (= Hebr)
165	21,24	7
6,27–35	28	33
33	Römer (= Röm)	13,2
6,48–51	2,10	155
33	74	Jakobus (= Jak)
7,19–24	2,14 f	1,25
54	42	70
8,36	5,12–21	
69	33	
10,38	12,2	
58	74.84	
13–17	1 Korinther (= 1 Kor)	
66	2,10–12	
13,23	165	
57		

**Zweites Vatikanisches
Konzil** (1962–1965)

168.243.250

„*Dei Verbum*“: Dogmatische Konstitution über die göttliche OffenbarungArt. 10
35 f.„*Gaudium et spes*“: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heuteArt. 16
42Art. 31
190Art. 75
190„*Lumen gentium*“: Dogmatische Konstitution über die KircheArt. 16
164„*Nostra aetate*“: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen ReligionenArt. 2
164„*Optatam totius*“: Dekret über die Ausbildung der PriesterArt. 16
164**Päpstliche Dokumente**Gregor XVI. (Enzyklika 1832) „*Mirari vos*“

222

Pius IX (1864)
„*Syllabus*“

222

Leo XIII. (Enzyklika 1885)
„*Immortale Dei*“

222

Johannes Paul II. (Enzyklika 1998)
„*Fides et Ratio*“

41

al-‘adl
93ahl al-bayt
95al-amr bi-l-ma‘rūf wa-n-
nahy ‘an al-munkar
93‘aql
118‘aql-i-kull
94aṣḥāb
95‘aṣr
83fatwā
258fiqh
133ḥal‘ al-badan
97al-ḥaraka al-ḡawharīya
94ḥiḡāb
248honar (Farsi)
133honarmaand (Farsi)
133houze (Farsi)
259ḥudūd
119iḡmā‘
118iḡtihād
114.116f.119.177īmān
87f.kalām
13.16.83kalimat Allāh
75.77kitāb
118kullu šay‘in
101kun
98mā siwā Allāh
77maḏāhib (pl.)
224al-manzila bayna
l-manzilatayn
93mardomsālāri-ye dīnī (Farsi)
181massa
102mufasssīr
79.83mu‘min
88muṭābiq
97nabī
132nās
20qīṣāṣ
119qiyās
93ra‘y
93šadīd al-quwā
100šarī‘a
46.119f.224širk
130ṣuḥba
156sunna
118.155šurūḥ
95tafāsīr
79tafsīr
83tafsīr bāṭinī
87tafsīr bi ra‘y
19tafsīr zāhirī
87taḡāfi
76taḡallī
75f.83taḡwid
128

taşawwur
17
taşdıq
17
taşrı̇
227
at-tawhıd
93

ta'wıl
98.100 f.
'urf
259
'urfı
248
al-wa'd wa-l-wa'ıd
93

wilāya
87
wilāyat faqıh
87
wilāyat al-ḥakım
87
wuğüd
76

Das vierte Symposium in einer längerfristig angelegten Reihe von iranisch-österreichischen Dialogkonferenzen stand unter dem Titel „Hermeneutik“ (St. Gabriel 2008). Der vorliegende Tagungsband dokumentiert sämtliche Referate und Diskussionsbeiträge dieser Konferenz.

Die Frage nach der Hermeneutik war in den Gesprächen bei den vorangegangenen Symposien aufgebrochen, in denen es um Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive ging (Tehran 1996), um Werte, Rechte und Pflichten (Wien 1999) und um die Bedrohungen von Gerechtigkeit und Frieden in der heutigen Welt (Tehran 2003).

In einer Rezension der dritten Tagung hieß es: „Die Stärke dieses Bandes liegt zweifellos in dem vermittelten Bild der Vielschichtigkeit des interreligiösen Dialoges und der lebendigen Diskussion kontroverser Fragen und Ansichten, zwei Aspekte, die nicht nur interessante Anregungen geben, sondern auch Fragestellungen aufwerfen für weitere Forschungsfelder auf diesem Gebiet, wo es gegenwärtig noch viel mehr offene Fragen als Antworten gibt.“ Orient 46 (2005) 650.

Verlag St. Gabriel
Mödling

ISBN 978-3-85264-622-0

