

Martin Baumeister / Michael Böhnke /
Marianne Heimbach-Steins / Saskia Wendel (Hg.)

MENSCHENRECHTE IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE

GESELLSCHAFT – ETHIK – RELIGION

Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften. Neue Folge

Herausgegeben von Marianne Heimbach-Steins

Band 12 • 2018

Martin Baumeister / Michael Böhnke /
Marianne Heimbach-Steins / Saskia Wendel (Hg.)

Menschenrechte in der katholischen Kirche

Historische, systematische und
praktische Perspektiven

Ferdinand Schöningh

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2018 Verlag Ferdinand Schöningh, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-506-78891-7

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

Ouvertüre

Heiner Bielefeldt Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung. Zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en)	17
---	----

Kirchenrechtliche und rechtshistorische Erkundungen

Adrian Loretan Klärung des Rechtsbegriffs	41
--	----

Andreas Thier Menschenrechte und Naturrechtstradition in der römisch-katholischen Amtskirche im Übergang vom späten 18. Jahrhundert zum frühen 20. Jahrhundert	55
---	----

Daniela Müller Kirchenrecht und Menschenrechte. Rechtsgeschichtliche Aspekte einer konfliktreichen Interaktion am Beispiel des 18. und 19. Jahrhunderts	67
--	----

Judith Hahn Menschenrechte in der Kirche. Zur Aktualität historischer Konflikte	79
---	----

Kirchen- und theologiegeschichtliche Entdeckungszusammenhänge

Daniele Menozzi Katholische Kirche und Menschenrechte. Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart	89
---	----

Mariano Delgado
 Katholische Kirche und Menschenrechte
 Historische Markierungen und offene Fragen anhand des
 Migrationsrechts und des Missionsrechts (Religionsfreiheit) 103

Claus Arnold
 Das kirchengeschichtliche Erbe des langen 19. Jahrhunderts:
 Antimodernistische Abwehr der Menschenrechte 117

Argumentations- und Begründungszusammenhänge

Rainer Bucher
 Diskurse und Praktiken von Menschenwürde und Menschenrechten
 als Herausforderung der katholischen Kirche im Spätkapitalismus.
 Pastoraltheologische Perspektiven jenseits des „scholastischen
 Epistemozentrismus“ (Pierre Bourdieu) 129

Saskia Wendel
 Diskurse und Praktiken von Menschenwürde und Menschenrechten
 in spätkapitalistischen Zeiten.
 Systematisch-theologische Überlegungen 141

Tine Stein
 Der universale Anspruch der Menschenrechte als Herausforderung
 an die Ekklesiologie.
 Politikwissenschaftliche Perspektiven 153

Michael Böhnke
 Der universale Anspruch der Menschenrechte als Herausforderung
 an die Ekklesiologie.
 Dogmatische Reflexionen 165

Marianne Heimbach-Steins / Konrad Hilpert
 Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit.
 Konsequenzen und neue Fragen 175

Daniel Bogner
 Das Ethos der Religionsfreiheit.
 Die Verantwortung der christlichen Religionsgemeinschaften 195

Felix Körner Islam und Religionsfreiheit. Reibungspunkte, Schlüsseltexte, Lösungswege	205
---	-----

Realisierungszusammenhänge

Silke Hensel Die katholische Kirche zwischen der Unterstützung von Diktaturen und der Verteidigung der Menschenrechte in Lateinamerika (Argentinien/Chile)	221
---	-----

Regina Heyder „Frei von jeglichem Zwang“. <i>Pacem in terris</i> und das Menschenrecht auf freie Wahl des Lebensstandes aus Genderperspektive	237
--	-----

Gerhard Marschütz Menschenrechtliche Implikationen der katholischen Anti-Gender-Strategie	255
---	-----

Petr Štica Migrationsethik – theologische Optionen und menschenrechtliche Potentiale	267
--	-----

Christian Henkel Turn over the table? Praktiken kirchlichen Lobbyings für Menschen ohne Aufenthaltspapiere	283
--	-----

Alexander Filipović Meinungsfreiheit: Sprachrechte und Sprachpflichten. Onora O’Neill über Probleme des Rechts auf freie Meinungsäußerung	297
---	-----

Kommentare und Ausblicke auf weitere Forschungsperspektiven

Klaus Große Kracht Kirche und Menschenrechte. Anmerkungen aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive	313
--	-----

Cornelia Mügge Die Spannung zwischen Menschenrechten und katholischer Kirche nutzen	319
Martin Breul Wahrheit oder Freiheit? Chancen und Grenzen katholischer Wortmeldungen im Menschenrechtsdiskurs	327
Dagmar Mensink Die Diskussion muss weitergehen!	335
Autorinnen und Autoren	341

Islam und Religionsfreiheit

Reibungspunkte, Schlüsseltexte, Lösungswege

Im Folgenden wird Religionsfreiheit in drei Durchgängen beleuchtet. Dies geschieht jeweils im Blick auf das Gespräch mit Muslimen. Die Diskussion mit muslimischen Gesprächspartnerinnen und -partnern über die Religionsfreiheit gerät regelmäßig in Aporien, die schlicht auf Missverständnissen beruhen. Daher werden hier zunächst die meines Erachtens fünf häufigsten muslimischen Vorbehalte gegenüber der Religionsfreiheit benannt, die in solche Blockaden führen können – und die doch verhältnismäßig einfach aufklärbar sind. In einem zweiten Schritt werden dann Schlaglichter auf die Rechtslage in Geschichte und Gegenwart geworfen. Da die Menschenrechte universale Geltung beanspruchen, sich also nicht von einer bestimmten Religionskultur abhängig machen wollen und für Begründungen aus verschiedenen Systemen und Blickpunkten offen sind, ist in einem dritten Schritt zu fragen, wie sich Religionsfreiheit auch islamisch-theologisch – genauerhin sogar: koranisch – begründen lässt.

1. Muslimische Sensibilitäten

1.1. *Statt Gottesrecht?*

Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht. Für Muslime klingt das Wort „Menschenrecht“ oft anstößig, besonders wenn sie die abendländische Ereignis- und Begriffsgeschichte nicht mitempfinden. „Menschenrechte“ (arabisch *ḥuqūq al-ādamiyīn* oder *ḥuqūq al-ʿibād*) ist nämlich der Gegenbegriff zu den Gottesrechten (*ḥuqūq Allāh*). Das Begriffspaar taucht in einer islamisch-juristischen Diskussion ab dem 11. Jahrhundert auf (Rohe 2009: 123; ausführlicher El Baradie 1983; Emon 2006: 325–391). Sie behandelt eine Frage bezüglich der fünf im Koran ausdrücklich sanktionierten Delikte, der *ḥudūd* („Grenzen“, Singular *ḥadd*), nämlich gewaltsamer Straßenraub, Unzucht und falsche Bezichtigung dessen, Alkoholkonsum sowie Diebstahl. Der *ḥudūd*-Begriff kann auf andere schwere Straftaten ausgeweitet werden und lässt sich als Störung der öffentlichen Ordnung systematisieren. Wer ist hierbei der betroffene Rechtsgut-Inhaber, der Geschädigte? Für den großen trans-

oxanischen Rechtsgelehrten as-Saraḥṣī (gest. ca. 1096) ist es Gott. Wenn drakonische Körperstrafen etwa für Straßenraub verhängt werden, handelt das Gemeinwesen also in persona Gottes.

Für die westliche Begrifflichkeit ist „Menschenrecht“ allerdings bekanntlich gerade nicht der Gegenbegriff zum Gottesrecht. „Mensch“ steht ja hier vielmehr, weil die betreffenden Rechte nicht nur einer bestimmten Gruppe, sondern für jeden Menschen gelten. Da die erwähnte islamisch-juristische Debatte bis heute andauert, ist sie eine Quelle für Missverständnisse in derzeitigen interreligiösen Menschenrechtsdiskussionen.

1.2. Quantifizierbare Würde?

In der westlichen Tradition gilt als Begründung der Menschenrechte die Menschenwürde. Ihr tragen die Menschenrechte Rechnung, und die Menschenrechte wahren die Menschenwürde. Deshalb braucht es für die uneingeschränkte Geltung der Menschenrechte einen nicht einschränkbareren Würdebegriff. Nun hört man aber in interreligiösen Menschenrechtsdiskussionen wiederholt, der rechte Glaube erhöhe die Würde des Menschen. Besonders naheliegend ist das im Türkischen, wo Würde *onur* heißt, ein Neologismus aus dem Jahre 1934, der, wie man ihm anhört, auch „Ehre“ bedeutet, man vergleiche französisch *honneur*. Ein solches Verständnis von „Würde“ als steigerbare und verlierbare Ehre ist allerdings auch im Deutschen und außerhalb islamischer Zusammenhänge möglich. Der in der Menschenrechtsbegründung gebrauchte Begriff der Menschenwürde ist hingegen nicht quantifizierbar. Zur Klärung lässt sich hier die doppelte Begrifflichkeit des Irenäus einführen. Aufgrund von Genesis 1,26 erkennt er den Menschen als Ebenbild Gottes, unterscheidet jedoch zwei Begriffe für „Gottebenbildlichkeit“. Da Irenäus die Septuaginta zugrunde legt, sind es die beiden Vokabeln εἰκῶν und ὁμοίωσις. Auch der hebräische Text hat zwei verschiedene Wörter, *ṣəlæm* und *dəmət*. Für Irenäus' Deutung aber ist das Griechische besonders hilfreich, weil in ὁμοίωσις nicht nur das statische „Abbild, Gleichnis“ zu hören ist, sondern eine dynamische „Angleichung“ anklingt. Der Mensch hat zwar erst noch die Berufung, Gottes ὁμοίωσις zu werden. Seine εἰκῶν aber ist er schon (Adversus Haereses I,5,5, zitiert nach Pannenberg 1991: 238). Damit gibt es zugleich eine steigerbare Anlage des Menschen, aber davon unabhängig etwas in ihm, das ihn unbedingt schutz- und ehrwürdig macht.

1.3. Antireligiöse Weltlichkeit?

Christliche Teilnehmerinnen und Teilnehmer an interreligiösen und öffentlichen Diskussionen um die Religionsfreiheit haben beispielsweise im deutschsprachigen Raum oft gute Erfahrungen mit einem säkularen Rechtsstaat gemacht und vertrauen einer offenen Gesellschaft. Die Weltlichkeit der Welt ist ihnen ein hoher Wert, ein Freiheitsgewinn gegenüber einer übergreifigen Kirche. Sie haben den „Integralismus“ hinter sich gelassen – so das Wort aus der Konzilszeit –, also den Anspruch, dass alle Fragen aus der Religion zu klären seien. Sie lehnen Klerikalismus ab, befürworten nämlich eine Unterscheidung von Staat, Gesellschaft und Religionsgemeinschaften. So wird ein inspirierender Dialog möglich; und in diesem Freiraum kann es auch überhaupt erst das geben, was zurecht Glaube heißt: die nicht erzwungene, sondern liebevolle Anerkennung Gottes.

Ein solches glückendes Zueinander der verschiedenen Weltgestaltungsansprüche ist in islamisch geprägten Ländern derzeit selten. Daher blicken viele muslimische Mitmenschen auch in Ländern etwa der Europäischen Union skeptisch auf das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaft. Das türkisch-islamische kulturelle Gedächtnis hat kein gegenseitiges Wohlwollen vor Augen, sondern eine revolutionäre *laïcité*, wie sie auch Kemal Atatürk als *laiklik* mit eiserner Hand eingeführt hatte. 1925 wurde beispielsweise der *Şapka kanunu*, das Hutgesetz, erlassen, das *de iure* bis heute in Kraft ist: Das Tragen von traditionell muslimischer Kleidung wurde unter Strafe gestellt. Das Gesetz löste Aufstände aus, bei denen es zu mehreren Hinrichtungen kam. Vielen Muslimen ist aufgrund solcher Erfahrungen das etwa in der deutschen Bevölkerung verbreitete Vertrauen in einen säkularen, aber nicht religionsfeindlichen Staat fremd. Wer in Diskussionen zum Entsetzen nicht-muslimischer Gesprächspartner für eine Islamisierung plädiert, wünscht sich zumeist nur eine Welt, in der die eigene Religionsform geschützt und – ja, das auch – kulturell einflussreich ist.

1.4. Deutsche Realität?

Religionsfreiheit muss der Staat gewähren. Aber die Gesellschaft muss mitziehen. Sonst ist die Religionsfreiheit *de facto* eingeschränkt. Kürzlich sprach ich mit vier muslimischen Studentinnen, die in Deutschland aufgewachsen sind. Sie studieren an deutschen Universitäten Islamische Theologie. Alle vier berichteten, dass sie in Deutschland – in Fußgängerzonen, in öffentlichen Verkehrsmitteln – bereits wegen ihres Kopftuchs angepöbelt oder angespuckt worden sind. Die Studentinnen fühlen sich in Deutschland relativ

heimisch und wissen, dass sie die Polizei sofort hätten um Hilfe bitten können und unterstützt worden wären. Nur war eben kein Polizist in der Nähe; und sie wollten die Behörden in diesem Augenblick auch nicht einschalten. Es war ein Augenblick der Kränkung, Enttäuschung und Entfremdung: die Übergriffigkeit der Beleidiger, die Teilnahmslosigkeit der Zeugen, die erfahrene Ausgrenzung.

Im Lichte solcher Erfahrungen kann die Diskussion um die Menschenrechte heuchlerisch wirken. Viele muslimische Gesprächspartner empfinden die Lage so: Der Westen führt sich als Paradies der Religionsfreiheit auf, an dem die islamische Welt sich zu orientieren habe; gleichzeitig aber gewähren westliche Gesellschaften faktisch – nämlich soziokulturell – gerade keine Religionsfreiheit.

1.5. Unmenschliche Scharia?

Angstbelegt ist auf nichtmuslimischer Seite die Rede von der Scharia. Muslimische Menschenrechtserklärungen werden von Beobachtern für unwirksam oder heuchlerisch erklärt, wenn die Texte besagen, dass die einzelnen aufgeführten Rechte mit der Scharia übereinstimmen müssen. Das prominenteste Beispiel hierfür ist die Erklärung der Menschenrechte im Islam, angenommen 1990 in Kairo von den Außenministern der Staaten in der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC 1990). Da die Organisation selbst die Erklärung nicht angenommen hat, ist sie als Entwurf zu betrachten. Die Erklärung gewährt Rechte, „sofern sie mit der Scharia übereinstimmen“. Das hört sich an, als würden die Menschenrechte im selben Atemzug mit ihrer Befürwortung gleich wieder zurückgenommen; und spätestens wenn der Schariavorbehalt bei Meinungsfreiheit und körperlicher Unversehrtheit nochmals eigens dazugesetzt ist, wird klar, dass es sich um eine tatsächliche Einschränkung handelt. Jedoch ist die Scharia für viele Muslime heute kein Rechtssystem, das anstatt einer bestehenden staatlichen Ordnung einzuführen ist, so dass dann per Gesetz Hände abgeschlagen und Ehebrecher gesteinigt werden. Was die Autoren von islamischen Menschenrechtserklärungen unter Scharia verstehen, ist unklar und uneinheitlich. In Texten, die international ernstgenommen werden wollen, muss das Verständnis unbedingt konkretisiert werden. Allerdings ist nicht jede Erwähnung von „Scharia“ schon gleichbedeutend mit einer Ablehnung der Menschenrechte. Denn Muslime können heute unter Scharia auch so etwas wie „Katholische Soziallehre“ verstehen. Dann gilt dreierlei: Sie ist zwar im Lichte des eigenen Glaubens formuliert, aber so, dass auch andere sie annehmen können. Sie

kann sich zwar in Textsammlungen niederschlagen (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden ³2014), entwickelt sich aber weiter. Sie will nicht an die Stelle einer staatlichen Rechtsordnung treten, sondern diese inspirieren, natürlich auch kritisch. Was genau Scharia bedeutet, ist also konkret zu benennen, sonst werden Erklärungen mit so unterschiedlichen Gründen befürwortet und abgelehnt, dass sie polarisieren, und zwar intra- und interreligiös.

2. Rechtsgeschichtliche Schlaglichter

2.1. *Schutzbürgertum*

Man kann die Geschichte des Islam nicht als Abfolge von Beispielen für praktizierte Religionsfreiheit darstellen. Muḥammad ließ die Juden, sofern sie keine Muslime wurden, aus Medina vertreiben oder töten. Der Grund war allerdings nicht das abweichende religiöse Bekenntnis, sondern eine befürchtete politische Untreue; und außerhalb von Mekka und Medina hatte der Islam immerhin bald eine rechtliche Handhabe, wie eine bestimmte Art von Nichtmuslimen unter islamischer Vorherrschaft überleben konnte: die *dimma*, das Schutzbürgertum für Anhänger von Schriftreligionen. Gleichberechtigung ist das nicht. Das Rechtskonstrukt bot allerdings etwa den vor der „katholischen“ Reconquista aus Spanien fliehenden Juden Sicherheit im osmanischen Reich.

2.2. *Der Bürgerbegriff*

Chronologisch vor der etablierten Rechtsordnung liegt ein Dokument aus der Hand Muḥammads, die sogenannte *Gemeindeordnung von Medina*. In der Stadt, die Muḥammad eingeladen hatte, eine Schiedsrichterrolle bei ihren inneren Reibungen zu übernehmen, lebten – im Unterschied zu Mekka – religiös und ethnisch unterschiedliche Gruppen: verschiedene Stämme, auch jüdische. Der *Gemeindeordnung* zufolge sollten alle Gruppen zusammen eine einzige solidarische Gemeinschaft (*umma*) sein. Die prophetische *Gemeindeordnung* zählt die Juden zur einen Umma. Das überrascht, denn im späteren Sprachgebrauch bezieht sich „Umma“ nur noch auf die muslimische Gemeinschaft. Der vorklassische Umma-Begriff ist ein wichtiges Argument für die Authentizität des Textes. Der geschichtlich-theologische Grund dafür, dass hier die Juden noch zur Umma gezählt werden, ist wohl, dass sie im

Jahre 622 noch nicht als getrennte Religionsgemeinschaft galten, dass die Unterschiede noch nicht profiliert genug waren und dass sie Muḥammads Führerschaft anerkannten.

Zum (nach islamischer Jahreszählung) 1400. Geburtstag der *Gemeindeordnung von Medina* trafen sich 2016 auf Einladung des marokkanischen Königshauses muslimische Gelehrte aus vielen Ländern und Rechtsschulen. Sie unterzeichneten die Erklärung von Marrakesh (Marrakesh Declaration 2016). Der Text ist rechtsbegrifflich bedeutsam. In Fortsetzung der *Gemeindeordnung*, die keinen Bewohner Medinas ethnisch oder religiös herunterstuft, verwendet die Erklärung aus dem Jahr 2016 nun den Begriff des „Bürgers“. Er wird damit erstmals von einem internationalen islamischen Gelehrtenkreis als rechtsgültige Kategorie anerkannt. Menschen kommen Rechte nicht deshalb zu, weil sie einer bestimmten Gruppe zugehören, sondern weil sie Bürgerinnen und Bürger des betreffenden Staates sind. Die Leistung des Marrakesh-Textes liegt nun aber darin, dass er den Bürgerbegriff nicht als Fremdimport versteht, sondern als heutige Verwirklichung des koranischen Grundanliegens, wie es sich bereits unter Muḥammad selbst in der *Gemeindeordnung von Medina* niedergeschlagen hatte.

2.3. Theokratie

War Medina unter Muḥammad eine Theokratie? Die Frage wiegt schwer, weil viele Muslime die islamische Frühzeit für das wieder zu erreichende Ideal halten. Ich persönlich habe früher die Ansicht vertreten: Medina wurde unter Muḥammad zum Gottesstaat. Aufgrund weiterer Forschungen habe ich meine frühere Sichtweise nun allerdings überarbeitet. Auf eine Kurzformel gebracht, muss man die Frage, ob Muḥammads Medina eine Theokratie war, so beantworten: Theo- ja, -kratie nein. Medina war noch kein Staat, es gab keine stabilen Institutionen. Die segmentär-tribale Gesellschaft einer werdenden Stadt hatte keine Regierung, sondern einen Schiedsrichter, der im Konfliktfall mit dem Anspruch auftrat, von Gott beauftragt zu sein. Er entschied letztgültig, weil mit der Autorität des *rasūl Allāh*, des Gottgesandten – oder des *nabī*, wie er sich nennt, nachdem er von jüdischer Seite den hebräischen Titel „Prophet“ kennengelernt hat.

Fragen wie die einer Nachfolgeregelung für den Propheten blieben ungeklärt. Es gab eben die göttliche Vollmacht im Prophetenspruch und eine entstehende Gottesdienstform, aber keine darüber hinausgehenden Institutionen.

Um diesen rechtsgeschichtlichen Teil abzuschließen, ist noch kurz auf drei derzeit virulente Diskussionen aus dem Erfahrungsbereich der Religionsfreiheit einzugehen.

2.4. Christliche Mission

In vielen mehrheitlich muslimischen Ländern gibt es keine christliche Missionsfreiheit; entweder weil sie staatlich-gesetzlich verboten ist, oder weil sie gesellschaftlich-atmosphärisch verhindert wird. Das kann auch mit einer Vermischung der Begrifflichkeit zusammenhängen: Christliche „Mission“ wird im Türkischen als *Misyonerlik* bezeichnet. Das ist ein abfälliges Wort für Proselytismus. Regelmäßig hört man dann, dass ein „Missionar“ armen Muslimen durch Geldgeschenke ihre angestammte kulturelle und religiöse Identität raube. Eine wirkliche Bezeugung Jesu Christi wäre das natürlich nicht. Selbst wenn es so etwas geben sollte, darf es allerdings nicht gesetzlich behindert werden.

2.5. Religiöse Diffamierung

Problematisch ist auch die an die christliche Adresse gerichtete Bitte muslimischer Gesprächspartner, sich für eine Sanktionierung religiöser Diffamierung einzusetzen. Was nach Respektforderung und Schutz von religiöser Vielfalt klingt, kann leicht zur Falle für Christen werden. Können sie Muḥammad als Propheten anerkennen? Das würde bedeuten, auch das von ihm Verkündete anzuerkennen. Damit aber hat man Jesus schlicht in die Reihe der übrigen Propheten eingeordnet. Das jedoch entspricht weder Jesu Selbstanspruch, dass in ihm das Gottesreich anbricht, noch dem apostolischen Bekenntnis zu ihm als auferstandenen Herrn und Erlöser. Verweigern Christen nun aber die Anerkennung Muḥammads als Propheten, kann dies als „religiöse Diffamierung“ gelten, deren Bestrafung sie selbst zuvor zugestimmt haben. Das neue *anti-defamation*-Denken erweist sich so als Möglichkeit, alte Diskriminierungen zu perpetuieren.

2.6. Bestrafung von Apostasie

Marokkos Rat der obersten *‘ulamā’* – der islamischen Rechtsgelehrten – hat im Februar 2017 die Bestimmung abgeschafft, Abfall vom Islam mit Hinrichtung zu bestrafen (Jabrane 2017). Eine irdische Bestrafung von Islam-Apostasie

konnte sich nicht auf den Koran berufen. Er droht abtrünnigen Muslimen nämlich nur eine jenseitige Qual an (z. B. 16:106). Irdische Verfolgung, ja Tötung von islamischen Apostaten lässt sich aber mit frühislamischer Praxis und mit *Hadīten* begründen. Wie können islamische Rechtsgelehrte dann argumentieren, dass Religionswechsel von Muslimen nicht mehr unter Strafe stehen darf? Das neue Dokument geht hier eindrucksvoll vor. Es bezieht die Tradition der Apostasie-Bestrafung nicht auf etwas Religiöses: Sanktioniert worden sei nicht, dass Menschen eine neue Glaubensentscheidung treffen. Vielmehr sei der Abfall vom Islam früher bestraft worden, weil er etwas Politisches war: Verrat. Da das für einen Religionswechsel heute nicht gelte, habe auch die Sanktion zu entfallen.

3. Theologische Begründungen

Wie können Muslime nun aber Religionsfreiheit als etwas authentisch Islamisches begründen? Die Frage ist deswegen wichtig, weil es nicht genügt, sich muslimische Gesprächspartnerinnen zu suchen, die sagen, Religionsfreiheit ist gut. Sie können sogar ernststen Schaden anrichten; je moderner und offener sie sich gebärden, desto mehr. Das bringt nämlich andere Muslime leicht zu dem Schluss, es handele sich bei der Religionsfreiheit um etwas, das der Westen ihnen aufdränge, eine Entfremdung vom islamischen Grundanliegen. Es gibt allerdings eine Reihe von Möglichkeiten, die Religionsfreiheit mit klassisch-islamischen Begründungsmustern nachzuvollziehen. Ein solches Verfahren hat nichts Künstliches. Denn auch die christlich-theologischen Begründungen für Religionsfreiheit – etwa aus dem Glaubensakt als in Freiheit geschehender Antwort des Geschöpfes – sind nicht ihr historischer Ursprung.

3.1. Koranische Verse

Die schlichte Anführung von Koranzitaten ist die schwächste Argumentationsform. Denn was sie bedeuten, ist immer umstritten. Die Betrachtung einiger koranischer Formulierungen lohnt dennoch. Im Folgenden wird auch darauf geachtet, wann die jeweiligen Koranstellen verkündet wurden. Das ist keine den Muslimen fremde – etwa orientalistisch-westliche – Deutungsweise; vielmehr haben auch muslimische Koranausleger von Anfang an mitberücksichtigt und mitüberliefert, wann ein bestimmter Vers erging und ob eine bestimmte Sure etwa vor oder nach der *hiğra* verkündet wurde, also vor

oder nach der Auswanderung Muḥammads und seiner Anhänger von Mekka nach Medina im Jahre 622 n. Chr.

a) Pluralitätsbejahung

Gelegentlich hört man, der Koran befürworte in einzigartiger Weise die Vielfalt, die die Menschen nun als bereichernd entdecken sollen. Der einschlägige Belegvers lautet:

49:13 Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen aus einem männlichen und einem weiblichen Wesen, und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennenlernt.

Das hört sich an, als habe Gott Verschiedenheit geschaffen, um die Menschen dann bei der Entdeckung der Verschiedenheit die Freude der Vielfalt empfinden zu lassen. Eine richtigere Übersetzung der Stelle lautet aber, dass es eine gottgewollte Ordnung gibt – alle gehören zu ihrer überschaubaren Gruppe und alle stammen von einem einzigen Menschenpaar ab –, „so dass ihr euch kennt“. Wer hieraus eine koranische Pluralitätsfreude lesen will, ist also auf dünnem Eis. Für die Debatte um Religionsfreiheit und allgemein um allen Menschen zukommende Rechte enthält die Stelle dennoch eine gewichtige Grundlage: Der Vers betont nämlich, dass alle Menschen miteinander verwandt sind.

Ein anderer Koranvers – wie der eben zitierte übrigens sehr spät verkündet – spricht zwar auch nicht von der Bereicherung durch Buntheit, aber immerhin von einer gewollten Vielfalt, und zwar mit einer bemerkenswerten Folgerung für das Zusammenleben:

5:48b Für jeden von euch haben wir ein Brauchtum (*širʿa*) und einen Weg (*minhağ*) bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft (*umma*) gemacht. Aber er wollte euch in dem, was er euch gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen!

Der Sinn ist offenkundig: Verschiedene Menschengruppen mit verschiedenen gottgegebenen Traditionen gibt es, damit sie sich gegenseitig zu mehr Rechtschaffenheit anstacheln. Das bedeutet nicht weniger als: Es ist gut für euch Muslime, dass es die anderen als religiös andere gibt.

b) Religionsfreiheit

Der Koran hat zwei Aussagereihen, die nur schwer in ein einziges System zu bringen sind. Eine ähnliche Spannung kennt fast jede Religion: Einerseits geschieht in allem der göttliche Wille; andererseits werden die Menschen mit

aller Kraft zur Bekehrung gerufen. Also scheinen sie doch an ihrem Heil beteiligt zu sein. Schon mittelmekkanisch hatte es geheißen:

18:29 Wer nun will, der glaube, und wer will, der glaube nicht.

Schon damals wurde zwar eine Strafe für Unglauben angedroht; allerdings, wie beim Glaubensabfall, eben eine ausschließlich jenseitige Strafe: die Höllenqualen.

Aus gerade noch mekkanischer Zeit – die Gemeinde um Muḥammad lebt also noch als kleine Minderheit – stammt ein Koranvers, der sich unmittelbar an den Verkünder des Korans richtet.

10:99 Und wenn dein Herr gewollt hätte, wären die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig geworden. Willst nun du die Menschen zwingen zu glauben?

Zusammenhang und Sinn ist: Der Verkünder des Glaubens – damals wie heute – ist angesichts seines unermüdlich mahnenden Einsatzes enttäuscht über so wenig Resonanz; der hier gegebene Trost verläuft über die Begründung: Man kann die Menschen eben nicht zwingen. Deutlich heißt es dann in Medina:

2:256 In der Religion gibt es keinen Zwang. Der rechte Weg ist klar geworden gegenüber der Verirrung. Wer nun an die Götzen nicht glaubt, an Gott aber glaubt, der hält sich an der festesten Handhabe, bei der es kein Reißen gibt. Und Gott hört und weiß. **257** Gott ist der Freund derer, die gläubig sind. Er bringt sie aus der Finsternis hinaus ins Licht. Die Ungläubigen aber haben die Götzen zu Freunden. Die bringen sie aus dem Licht hinaus in die Finsternis. Sie werden Insassen des Höllenfeuers sein und darin bleiben.

Auch wenn die Bedeutung beider Verse erst einmal ist: Man *kann* die Menschen nicht zum Glauben zwingen, so werden sie doch häufig als Begründung für ein „man *darf* sie nicht zwingen“ herangezogen. Das ist auch nicht unberechtigt. Denn der Koran stellt hier Zwang in Glaubensdingen als etwas dem Glauben Entgegenstehendes dar.

c) Naturrecht

Die Menschheitsgeschichte ist für den Koran kein Geschehen je neuer Überraschungen, sondern eine Ereignisfolge in Musterwiederholung. Zu den stets erneut auftretenden Mustern gehört auch, dass immer wieder ein Prophet mit seiner Gottesbotschaft ein Volk aus der Unwissenheit (*ḡāhiliya*) herausführt. Aber diese Gottesbotschaft ist nichts, was die Menschen nicht auch selber entdecken können durch genaues Betrachten der Naturordnungen und gründliches Nachdenken. Nachdem Sure 30 sechs Mal ihre Hörer auf Natur-

ordnungen hingewiesen hat als „Zeichen“ Gottes (Vers 20–25), spricht sie den Hörer im Singular an. Er soll wie schon Abraham in jener reinen Glaubensform vor Gott treten, die nicht von späteren Entstellungen verunreinigt ist. Wer so unverstellt glaubt, heißt im Koran *ḥanīf*. Mit den Erläuterungen Rudi Parets kann man übersetzen:

30:30 Richte nun dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion! (Verhalte dich so) als *Ḥanīf*! (Ein solches religiöses Verhalten ist) die natürliche Art (*fiṭra*), in der Gott die Menschen erschaffen hat. Die Art und Weise, in der Gott geschaffen hat, kann man nicht gegen etwas anderes austauschen. Das ist die richtige Religion. Aber die meisten Menschen wissen nicht Bescheid.

Hier wird ein Wort eingeführt, das in Tradition und Theologie später grundlegend wird: Die durch die Propheten offenbarte Wahrheit, der Gotteswille, entspricht genau der Naturanlage des Menschen, der *fiṭra*. Der Koran hält das in ihm Verkündete für rational: Jeder Mensch könne es nachvollziehen, ja sogar selbständig finden.

Nun haben wir das Recht auf Religionsfreiheit – wie jedes andere Menschenrecht – unabhängig von menschlicher Satzung. Die Begründung, dass eine bestehende Rechtslage nun einmal keine Religionsfreiheit vorsehe, genügt keineswegs als Verweigerungsgrund von Religionsfreiheit. Insofern sind Menschenrechte „natürlich“. Solches Naturrechtsdenken kann aufgrund des *fiṭra*-Begriffs, der menschlichen Natur-Art, als ausdrücklich korangemäß gelten.

d) Menschenwürde

Schließlich ist daran zu erinnern, dass der Koran eine theologische Basis für den Gedanken der Menschenwürde liefert. Der Mensch ist Gottes „Stellvertreter“. So wird *ḥalīfa* in Sure 2:30 meist verstanden. Alles ist dem Menschen in den Dienst gestellt (32:20). Er muss selbst von den Engeln geehrt werden (38:72f.); und der Koran lässt als Gotteswort verlauten:

17:70 Wir haben die Kinder Adams geehrt.

Solche Verse nutzen viele Muslime zu einem islamischen Nachvollzug – oder apologetischen Beleg – für den angeblich ursprünglich islamischen Gedanken der Menschenwürde (Wielandt 1993: 179–209; Wielandt 1998: 170–187; Wielandt 2002a: 1077–1079; Wielandt 2002b: 1093–1094). In jedem Fall trifft zu, dass der Koran hier keine Abstufungen vornimmt, sondern vom Menschen schlechthin spricht. Es gibt allerdings auch Koranverse, die die Männer über die Frauen (4:34) und die Gläubigen über die Ungläubigen (3:31f.) stellen.

Koranverse genießen als Begründungen auch für etwas erst einmal nicht muslimisch Erscheinendes wie Religionsfreiheit einen einzigartigen Rang. Es kann der Eindruck entstehen, dass ein Zitat alle Diskussion beendet. Allerdings hat sich soeben gezeigt, dass die Deutungen umstritten sind und dass es auch einander widerstreitende koranische Belege gibt. Einzelverse zu zitieren genügt also nicht.

3.2. Koranische Theologie

Abschließend ist hier daher, statt nach Versen, nach grundlegenden koranischen Denkmustern zu suchen. So lässt sich überzeugender nachweisen, warum es korangemäß ist, andere – auch in ihrer Glaubensüberzeugung Abweichende – von muslimischer Seite hochzuachten und folglich mit Rechten auszustatten.

a) Zeichen

Wie bereits im Zusammenhang mit Sure 30 angedeutet, sieht der Koran Geschehen in den Rhythmen des Kosmos, aber auch Einzelereignisse als „Zeichen“ Gottes. Was in der Welt vorgeht, kann den Menschen also zum Signal werden, zum Anlass, das Leben zu verstehen, den Glauben anzunehmen und sich ganz auf den Schöpfer auszurichten, der sich so gezeigt hat. Damit ist nicht nur der Koran, sondern die ganze Welt ein Ort, an dem Gott etwas von sich zu erkennen gibt. Man kann daher grundsätzlich von einer koranischen Weltbejahung sprechen. Wer korangemäß handeln will, wird also das Weltliche nicht verachten und zerstören, sondern interessiert aufnehmen; und dazu gehört auch der andersgläubige Mitmensch.

b) Urkenntnis

Der Koran setzt voraus, dass die Menschen bereits wissen, was das Gute ist. Das Gute ist das *ma'rūf* – das „Bekannte“. Der Mensch hat demzufolge längst Moralkennntnis, wenn er den Koran hört. Damit ist dann aber auch jeder Mitmensch ein Gesprächspartner, der dabei helfen kann, die allgemeinen koranischen Forderungen, gut zu handeln, inhaltlich zu füllen. Damit sind Ungläubige durchaus auch schützenswerte, ja ein vertieftes Welt- und Moralverständnis ermöglichende Zeitgenossen.

c) Bekehrungsruf

Der Koran stellt Gott vor als den, der Menschen anspricht, sie zur Umkehr mahnt, zum Glauben: Er ruft sie. Er prügelt sie nicht auf den rechten Weg, er steuert sie nicht einfach, er spricht vielmehr mit ihnen. Er wirbt und erinnert und argumentiert – er behandelt die Menschen also als mündige, einsichtsfähige, mit Vernunftgründen erreichbare Wesen. Wer daher die Menschen so behandeln will, wie Gott sie mit dem Koran behandelt, nimmt sie als freie, denkende, entscheidungsfähige Geschöpfe ernst. Dazu gehört auch, dass er ihnen die Freiheit über ihre Lebensführung einräumt; also auch Religionsfreiheit.

Literatur

- El Baradie, Adel* (1983): Gottes-Recht und Menschen-Recht. Grundlagenprobleme der islamischen Strafrechtslehre. Baden-Baden: Nomos.
- Emon, Anver M.* (2006): Ḥuqūq Allāh and Huqūq al-ʿIbād. A Legal Heuristic for a Natural Rights Regime. In: *Islamic Law and Society* 13 (3), 325–391.
- Jabrane, Ezzoubeir* (2017): Morocco’s High Religious Committee Says Apostates Should Not Be Killed. Online unter: <<https://www.moroccoworldnews.com/2017/02/207505/moroccos-high-religious-committee-says-apostates-should-not-be-killed/>>, abgerufen: 04.10.2017.
- Marrakesh Declaration* (2016). Online unter: <<http://www.marrakeshdeclaration.org/marrakesh-declaration.html>>, abgerufen: 04.10.2017.
- OIC* (1990): Organisation of Islamic Countries, Die Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam. Online unter: <https://www.humanrights.ch/upload/pdf/140327_Kairoer_Erklaerung_der_OIC.pdf>, abgerufen: 05.10.2017.
- Pannenberg, Wolfhart* (1991): Systematische Theologie, Bd. II. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [=2015].
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden* (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg ³2014. Online unter: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html>, zuletzt abgerufen: 05.10.2017.
- Rohe, Mathias* (2009): Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München: C.H. Beck.
- Wielandt, Rotraud* (1993): Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer islamischer Denker. In: Johannes Schwartländer (Hg.): Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 179–209.

Wielandt, Rotraud (1998): Die Würde des Stellvertreters Gottes. Zur Interpretation eines Koranworts bei zeitgenössischen muslimischen Autoren. In: Bucher, Rainer/Fuchs, Ottmar/Kügler, Joachim (Hg.): *In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück*. Luzern: Edition Exodus, 170–187.

Wielandt, Rotraud (2002a): Art. „Mensch“. Kap. IX: Islam. In: RGG⁴ Bd. V. Tübingen: Mohr Siebeck, 1077–1079.

Wielandt, Rotraud (2002b): Art. „Menschenrechte“. Kap. II: Geschichtlich, 3. Islam. In: RGG⁴ Bd. V. Tübingen: Mohr Siebeck, 1093–1094.