

Theologische Sicht und rechtliche Stellung des Christentums im Islam

Hermeneutische Neuansätze
am Beispiel von Farīd Esack und 'Abdullāhī An-Na'im

von Andreas Renz

Im folgenden Beitrag geht es um die häufig erörterte Frage, ob und mit welchen Methoden die religiösen Quellen des Islam, Koran und Sunna, muslimischerseits ausgelegt werden können. Die Frage wird konkretisiert anhand der theologischen Verhältnisbestimmung des Islam zum Christentum und der damit verbundenen rechtlichen Stellung der Christen in einem islamischen Staats- und Gesellschaftswesen. Vorgelegt werden zwei gegenwärtige Reformansätze, die einen im weiteren Sinn „befreiungstheologischen“ Hintergrund besitzen und eine historisch- sowie ideologiekritische Auslegung und Anwendung der islamischen Quellen fordern und betreiben.

Als nachchristliche Religion nimmt der Islam bereits in seinen religiösen Hauptquellen Koran und Sunna (Prophetentradition) in expliziter Weise auf Christen und ihre Religion in Lehre und Praxis Bezug. Im allgemeinen muslimischen Verständnis gelten diese Quellen bis heute als unverfälschte Zeugnisse der göttlichen Offenbarung (Koran) und prophetischen Inspiration (Sunna) und deshalb als überzeitlich normativ. Bei näherem Hinsehen jedoch zeigt sich auch in diesen Quellen ein durchaus differenziertes Bild der theologischen Verhältnisbestimmung sowie der rechtlichen Regelungen, die keineswegs leicht auf einen Nenner zu bringen sind und folglich in der islamischen Theologie und Rechtsgeschichte zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen geführt haben.¹ Dennoch sind die Spielräume der Auslegung nach den traditionellen Methoden eng und lassen einen Dialog sowie das praktische Zusammenleben zwischen Christen und Muslimen bald an dadurch gesetzte Grenzen stoßen. So sehen Christen in der Regel ihren Glauben in Koran und Sunna nur sehr unzureichend, zum Teil sogar falsch dargestellt und bewertet. Schwerwiegendere Konsequenzen ergeben sich für die Christen im Hinblick auf ihre Rechtsstellung im klassischen islamischen Recht, der Scharia, die zwar in ihrem ganzen Umfang nicht einmal mehr in der Mehrheit der islamischen Länder Grundlage des Rechts ist, vielfach aber doch noch wirksam und vor allem immer wieder Mittel der politischen Auseinandersetzung (z.B. Sudan, Nigeria, Pakistan) ist.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob und in welchem Maße neue hermeneutische Ansätze im Islam denkbar und möglich sind, welche eine theologische Neubewertung des Christentums sowie eine Reform des islamischen Rechts hin zu einer Gleichberechtigung von Christen und Nichtmuslimen generell zur Folge haben würden. Beide Fragestellungen, die religionstheologische wie die rechtliche, sind im Islam sowohl in-

¹ Vgl. u.a. Ridgeon 2001.

haltlich wie methodisch und hermeneutisch aufs Engste miteinander verknüpft. Im Folgenden sollen exemplarisch zwei hermeneutische Neuansätze islamischer Gelehrter vorgestellt werden, die in dieser Hinsicht erfolgversprechend und weiterführend sein könnten: Farīd Esack und ‘Abdullāh An-Na‘im. Es sind weder die einzigen Reformdenker im gegenwärtigen Islam² noch stellen sie innerhalb dieser Reformbewegung, geschweige denn innerhalb des Islam insgesamt, eine dominierende Richtung dar. Vielmehr sind es zwei Stimmen im vielgestaltigen und vielfach dissonanten Chor des gegenwärtigen Islam, die nach Ansicht des Autors jedoch nicht zuletzt angesichts ihrer eigenen Leidensgeschichte Beachtung verdienen.

1. Theologische Neubewertung des Christentums im befreiungstheologischen Ansatz von Farid Esack

1.1 Zur Person

Farīd Esack ist Muslim südafrikanischer Herkunft, 1957 in Kapstadt geboren und in einem Township für Farbige während der Apartheid aufgewachsen. Mittelpunkt seiner Jugend war die Moschee, und er schloss sich zunächst einer sehr konservativen und politisch aktiven islamischen Missionsbewegung (Tablīgī Ġamā‘at) an. 1974 ging er zum Islamstudium nach Pakistan (Karatschi), kehrte sich dann aber von der Tablīgī Ġamā‘at ab und gründete nach seiner Rückkehr nach Südafrika 1984 mit anderen die religiös-politische Bewegung *Call of Islam*, die die Überwindung des Apartheidsystems, die Gleichberechtigung aller Menschen und die Anerkennung des religiösen Pluralismus zum Ziel hatte. Zwischen 1994 und 1995 war er Research Fellow an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in St. Georgen in Frankfurt a.M. Für weitere Studien und seine Promotion in Koranhermeneutik 1996 ging er an die Universität Birmingham. Seitdem hat er Gastprofessuren in den verschiedenen Teilen und Ländern der Welt inne.

Esack sieht sich als ein muslimischer Befreiungstheologe, der nicht nur erfolgreich in einer islamischen Befreiungsbewegung gegen die Apartheid in Südafrika kämpfte, sondern generell im Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in der gegenwärtigen islamischen Welt eine der führenden Persönlichkeiten darstellt und sich selbst den sog. „Progressive Muslims“ zurechnet (vgl. Esack 2002, 10).³ Die eigenen Erfahrungen von Unrecht, Unterdrückung und Armut, die zum Teil auch religiös legitimiert worden sind, prägen seine ganze Person und Theologie. Sein koranhermeneutischer Ansatz, der im Dienst seiner originellen Befreiungstheologie steht, führt zu einer ganzen Reihe von neuen theologischen und ethischen Einsichten und Positionen, die von grundlegender und weitreichender Natur sind. Dies trifft auch auf die religionstheologische Fragestellung, besonders auf die Verhältnisbestimmung des Islam zum Christentum zu.

² Vgl. dazu Kurzman 1998; Safi 2003; Amirpur/Amman 2006.

³ Zur Abgrenzung der „progressiven Muslime“ vom „liberalen Islam“ vgl. Esack 2003, 84.

1.2 Der befreiungstheologische Ansatz

Der biographische Impuls für Esacks Befreiungstheologie kam durch seine persönlichen Erfahrungen im südafrikanischen Apartheidsystem, dass die einen Christen sich auf die Heilige Schrift stützten, um das ungerechte System zu legitimieren, und andere Christen eben im Namen derselben Heiligen Schrift dieses System als unmenschlich und unchristlich kritisierten (vgl. Esack 1998, 6f.). Vergleichbares musste er auf muslimischer Seite in Pakistan und in Südafrika erleben. Außerdem spielte die Erkenntnis eine große Rolle, dass die Erfahrung von Unterdrückung und der Kampf dagegen Menschen religionsübergreifend solidarisierte: Nicht Religionsgrenzen, sondern die sozialen Grenzen zwischen den Unterdrückern und den Unterdrückten trennte die Menschen voneinander und definierte die Zugehörigkeit.

Esack nimmt daher den Zusammenhang von Text und Auslegung in einem bestimmten gesellschaftlichen und politischen Kontext ernst und überträgt diesen auf die Koranauslegung, wobei er sich sehr wohl von christlichen Befreiungstheologen wie Gutierrez, den Brüdern Boff oder Paul F. Knitter, aber auch muslimischen Reformern wie Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun oder 'Abdullāh An-Na'im inspirieren lässt.

Seine hermeneutische Methode nennt er „Rezeptionshermeneutik“: Demnach hat ein Text keine vom Rezipienten unabhängige Bedeutung, vielmehr liegt der Ort der Bedeutung eines Textes in konkreten menschlichen Personen (vgl. Esack 1993, 122f.; 1998, 63). Deshalb gibt es für Esack auch keinen neutralen oder objektiven, kontextunabhängigen hermeneutischen Stand- oder Ausgangspunkt: „people bring their indispensable baggage of race, class, gender and personal history along when they engage the qur'anic text“ (Esack 1998, 10; vgl. ebd., 12f.75f.). Die menschliche Person selbst wird also zum hermeneutischen Schlüssel.

Von der Zeit- und Raumgebundenheit sowohl des Korantextes als auch des Interpretieren auszugehen heißt aber nicht, in einem Subjektivismus und Relativismus zu enden, was Gegner ihm vorwerfen. Im Koran nämlich gibt es sehr wohl überzeitlich gültige religiöse und ethische Prinzipien, die gleichsam Schlüssel und Kriterien für die richtige Auslegung bereit stellen (zum Folgenden Esack 1998, 86-110): (1) Das Bewusstsein von der ständigen Gegenwart Gottes (*taqwā*) stellt den Menschen mit seinem Handeln in die individuelle Verantwortung vor Gott und den Menschen. (2) Die Einheit Gottes (*tauḥīd*) soll sich in der Einheit der Menschheit widerspiegeln. (3) Die Heiligkeit des Menschen als Statthalter Gottes auf Erden (*khalīfa*), der Gottes Geist in sich trägt, woraus die Würde und Gleichheit aller Menschen resultiert (vgl. auch Esack 2002, 166.174.176f.). (4) Die Identifikation und Option Gottes und seiner Propheten mit den „Schwachen“ und „Unterdrückten der Erde“ sind Maßstab für das Handeln der Menschen (vgl. Esack 1991, 87ff.). Die Unterdrückten sind „hermeneutisch privilegiert“ (Esack 1998, 156): ihre Leiderfahrung ist – unabhängig von ihrem Glauben – oberste Autorität bei der Interpretation von Heiligen Texten. (5) Gerechtigkeit (*'adl, qist*) im sozio-ökonomischen und politisch-rechtlichen Bereich wie auch im Verhältnis der Geschlechter und der Religionen ist die Basis der natürlichen Ordnung (vgl. auch Esack 2002, 177f.). (6) Schließlich der *ḡihād*, verstanden als Umformung des Selbst und der Gesellschaft, als aktiver Einsatz für Wahrheit, Freiheit

und Gerechtigkeit, als aktiver Widerstand gegen Leiden und Entmenschlichung (vgl. auch Esack 2002, 178).

Aus diesen aus dem Koran abgeleiteten Prinzipien folgt für Esack: „Islam can only be truly experienced as the liberative praxis of solidarity.“ (Esack 1998, 110) Ziel einer Schriftauslegung muss die Transformation einer ungerechten Gesellschaftsordnung hin zu Freiheit und Gerechtigkeit sein (vgl. Esack 1998, 156).

1.3 Kontextualität und Diversität koranischer Aussagen über Christen und ihren Glauben

Eine auf dem Koran basierende islamische Sicht der anderen Religionen hat nach Esack zuerst festzustellen und anzuerkennen, dass die koranischen Aussagen diesbezüglich sowohl einer Entwicklung unterlagen als auch kontextuell bedingt sind: „Offenbarung ist immer ein Kommentar zu einer bestimmten Gesellschaft“ (Esack 1998, 53; vgl. 1993, 119f.), und der Koran spiegelt die göttliche Antwort auf konkrete Umstände in Ort und Zeit wider (vgl. Esack 2002, 30.33ff.).⁴ Ohne diese Annahme können die verschiedenen koranischen Aussagen über die Christen und ihren Glauben nur als verwirrend und einander widersprechend aufgefasst werden. Die einzigen Möglichkeiten bestanden für die traditionelle islamische Koranexegese darin, den Koran entweder selektiv oder bestimmte Stellen gegen ihren offenbaren Sinn zu lesen, damit sie mit anderen Stellen kompatibel erschienen, oder aber bestimmte Verse durch andere Verse als abrogiert zu behaupten.

Kontextualisierung dagegen bedeutet nach Esack, dass man mit Berufung auf den Koran keine generellen und letztgültigen Aussagen etwa über die „Leute der Schrift“ (*ahl al-kitāb*) formulieren kann. Dies wird schon an den vielen einschränkenden oder differenzierenden Aussagen des Koran selbst deutlich, wenn es z.B. heißt: „manche von ihnen“ (z. B. 3,75), „viele von ihnen“ (2,109), „die meisten von ihnen“ (2,105), „ein Teil von ihnen“ (2,146), „eine Gruppe unter ihnen“ (3,78), „sie sind nicht alle gleich“ (3,113). Auffällig ist außerdem, dass der koranische Sprachgebrauch in der Regel ziemlich klar zwischen den „Leuten der Schrift“, also den Juden und Christen einerseits und den *muš-rikūn* (Beigesellern), *munafikūn* (Heuchlern) und *kafirūn* (Ungläubigen) andererseits unterscheidet (vgl. Esack 1998, 149).⁵ Dazu kommen philologische Schwierigkeiten: Zum einen sind diese koranischen Fachtermini mit ihren verschiedenen Konnotationen in den europäischen Sprachen kaum exakt wiederzugeben: *Kāfir* zum Beispiel ist weniger der „Ungläubige“, wie es meist in den Übersetzungen wiedergegeben wird, als vielmehr der „Undankbare“. Die Haltung der Undankbarkeit gegenüber Gott aber ist wiederum durchaus auch bei gläubigen Muslimen anzutreffen (vgl. 93,7); umgekehrt ist die Haltung von *īmān* und *islām* auch bei den Christen oder Schriftbesitzern zu finden (vgl. Esack 2006, 11).

⁴ Diese Sicht ist der traditionellen islamischen Exegese keineswegs unbekannt: mit der Unterscheidung von mekkanischen und medinensischen Suren sowie mit den Begriffen der „Offenbarungsanlässe“ (*asbāb an-nuzūl*) und der „Abrogation“ von früheren durch spätere Offenbarungen war durchaus das Bewusstsein geschichtlicher Entwicklung von Offenbarung vorhanden, wobei sich letztere beiden Termini allerdings nur auf bestimmte Textpassagen bezogen. Vgl. dazu Esack, 1993, 137f.; 2002, 126f.

⁵ Auch wenn Juden und Christen an bestimmten Stellen *širk* (Beigesellung) vorgeworfen wird, vgl. 9,30f., so werden sie doch nirgendwo pauschal den *mušrikūn* zugeordnet, vgl. Esack 1998, 154.

Die konkrete Beurteilung der Juden und Christen im Koran hing offensichtlich von bestimmten Begegnungen und gesellschaftspolitischen Umständen Muhammads und der frühen islamischen Gemeinde ab: Daraus folgt für Esack, dass der Koran sich mit seinen Aussagen bezüglich Glaube und Verhalten der „Schriftbesitzer“ nur auf jene konkrete Personen und Gruppen bezieht, mit denen die frühe muslimische Gemeinde in sozialem Kontakt stand. Das heißt: diesbezügliche Aussagen des Korans wollen keine über diese Zeit und diesen sozialen Kontext hinausgehende generelle Beurteilung von Juden und Christen und ihrer Religion geben (vgl. Esack 1998, 152). Eine Identifikation des koranischen Begriffs *ahl al-kitāb* mit den heutigen Religionsgemeinschaften der Christen und Juden verbietet sich daher nach Esack und ist zudem – und an diesem Punkt kommt wieder deutlich der sozial-ethische Gesamtansatz Esacks zum Tragen – angesichts der derzeitigen politischen und technischen Überlegenheit der jüdisch-christlichen Welt verhängnisvoll, da sie zu falschen Grenzziehungen und Blockbildungen statt zu gruppenüberschreitender Solidarisierung mit den Unterdrückten und Marginalisierten führt.

1.4 Theologische Neubewertung des Christentums und der religiösen Pluralität

Eben dieser sozial-ethische und befreiungstheologische Impuls stellt für Esack zusammen mit dem monotheistischen Bekenntnis das entscheidende koranische Kriterium zur Beurteilung nicht nur anderer Religionen, sondern von wahrer Religion überhaupt dar: Orthodoxie und Orthopraxis (vgl. Esack 1998, 114–145) gehören unauflöslich zusammen, die Theologie muss der Praxis dienen, und zwar einer befreienden Praxis: „Der Koran macht ganz deutlich, dass die Zurückweisung und Unkenntnis von *tauhīd* zu der sozialen und wirtschaftlichen Unterdrückung in der mekkanischen Gesellschaft geführt hat“ (155, vgl. Sure 83,1–11; 104; 107). Umgekehrt drückt sich wahrer Glaube an den einen Gott in sozialem und barmherzigem Handeln gegenüber dem Nächsten und Notleidenden aus (vgl. Sure 90,13–16). Diese Kriterien werden eben im Koran auch auf die konkreten Gruppen von Juden und Christen der Zeit und des Umfelds angewandt (z. B. 9,31–35), wobei einige oder auch viele von ihnen auf Grund ihres (Un-)Glaubens und Verhaltens (Betrug, Lüge, Habsucht) kritisiert werden, aber eben keineswegs alle. Besonders verurteilt der Koran den Exklusivitätsanspruch bestimmter Juden und Christen (vgl. 5,18; 2,111–113), aber er lehnt nicht pauschal die jüdische oder christliche Religion ab.

Vielmehr akzeptiert der Koran explizit den religiösen Pluralismus, und zwar nicht nur in rechtlicher und gesellschaftlicher Hinsicht in Form des *Dhimma*-Status für die Schriftbesitzer (Respektierung ihrer Gesetze, sozialen Normen, religiösen Praktiken, Kultgebäude), sondern auch auf theologischer Ebene: Der Koran nämlich anerkennt eine Pluralität von Offenbarungsreligionen, die auf den universalen Heilswillen Gottes zurück zu führen ist (vgl. Esack 1998, 159). Die Leute der Schrift gehören als Empfänger göttlicher Offenbarung zur einen Umma, einer einzigen Gemeinschaft mit verschiedenen religiösen Ausprägungen (vgl. Esack 1998, 160; 2004, 13f.). Dies kommt nach Esack auch dadurch zum Ausdruck, dass das Essen der Schriftbesitzer für Muslime als erlaubt gilt, ebenso die

Heirat jüdischer oder christlicher Frauen.⁶ Für Esack ist dem Koran klar zu entnehmen (vgl. 4,113), dass auch Menschen anderen Glaubens, darunter eben auch Angehörige der Schriftreligionen (vgl. 3,113f.198; 2,62; 4,123f.), Gott aufrichtig erkennen und ihm dienen und deshalb zum Heil gelangen können (vgl. Esack 1998, 161).

Die koranischen Begriffe für „Glaube“ (*īmān* und *islām*) dürfen deshalb nicht mit einer bestimmten sozialen Gruppe (*Umma*) und einer institutionalisierten Religion (*Islam*) identifiziert, sondern müssen als individuelle Grundhaltungen interpretiert werden, die religionsübergreifend möglich sind (vgl. Esack 1998, 114ff.124).⁷ Ebenso kann „Unglaube“ (*kufṛ*) nicht mit ganzen Gruppen identifiziert werden, sondern mit einer individuellen Haltung der Undankbarkeit gegenüber Gott und einem daraus resultierenden arroganten und unterdrückerischen Verhalten gegenüber den Mitmenschen (vgl. Esack 1998, 134ff.).

Anstelle dieser offensichtlichen inklusivistischen Position des Korans hat sich in der traditionellen islamischen Theologie jedoch eher eine exklusivistische Substitutionstheorie als dominierende Lesart durchgesetzt, wonach mit Muhammad und dem Koran alle früheren Offenbarungsreligionen ersetzt worden seien. Verse wie 2,62 wurden nach dieser Lesart durch Verse wie 3,85 abrogiert. Doch selbst 3,85 ist nach Esack inklusivistisch zu interpretieren, indem „Islam“ hier nicht mit der konkreten Religionsgemeinschaft zu identifizieren, sondern im Sinne des religiösen Aktes, der Gotteshingabe zu verstehen sei (vgl. Esack 1998, 163).⁸ Dies alles steht im Einklang mit Aussagen, die von unterschiedlichen, von Gott gewollten religiösen Wegen sprechen und zum Wettbewerb zwischen diesen religiösen Wegen in guten Taten aufrufen (vgl. 5,48; 2,148; 22,67). Das Monopol einer bestimmten Glaubensgemeinschaft auf den wahren Glauben ist damit zurückgewiesen und das Ergebnis, wie der Wettbewerb ausgehen wird, bleibt offen.⁹

Die traditionelle Abrogations- und Substitutionstheorie ist demnach laut Esack widerlegt (vgl. Esack 1998, 167ff.). Auch die traditionelle Theorie der Verfälschung der Offenbarungsschriften der Juden und Christen hat laut Esack im Koran selbst keinen Anhaltspunkt. Vielmehr werden Tora und Evangelium in 5,46f. sowie an anderen Stellen uneingeschränkt als Rechtleitung und Licht bezeichnet und gewürdigt, an welche sich die Juden und Christen halten sollen. Für Esack folgt aus all dem, dass eine islamische Anerkennung anderer Religionen nicht die Annahme der konkreten Religion Islam („reified Islam“) und Muhammads als Propheten mit all ihren Implikationen voraussetzt (vgl. Esack 1998, 173f.). Diese inklusivistische Position eröffnet Koexistenz, Freiheit und Gleichheit für alle Menschen.

⁶ Die Beschränkung dieser Erlaubnis auf das Heiraten von Frauen ist nach Esack wiederum von gesellschaftlichen Umständen und Faktoren der frühen islamischen Gemeinde geschuldet und keineswegs überzeitlich gültig (vgl. ebd.).

⁷ Hier greift Esack explizit auf Wilfred Cantwell Smiths Islaminterpretation zurück; vgl. dazu Renz 2002, bes. 89-102.

⁸ Eine solche inklusivistische Interpretation deckt sich laut Esack nicht nur mit frühesten Korankommentaren wie Ibn 'Abbās, sondern auch mit modernen Koranauslegern wie Raṣīd RiĀĀ oder al-ŌabāŌabāṭ (vgl. ebd., 163, 165).

⁹ Esack vergleicht den Unterschied zwischen theologischem Inklusivismus und Exklusivismus sogar mit dem zwischen Demokratie und Faschismus, vgl. Esack 2006, 19.

Der befreiungstheologische Ansatz hat noch eine weitere Konsequenz für das Verhältnis zwischen den Religionen: Der religiös Andere kann zu einem Verbündeten und zu einem Mitstreiter im Kampf gegen Unrecht werden (vgl. Esack 1998, 179ff.). So wie Gott sich im Exodus mit den unterdrückten Israeliten solidarisiert hat, sollen die gläubigen Menschen sich religionsübergreifend mit den Marginalisierten solidarisieren, gleich ob sie Muslime, Christen oder Ungläubige sind (vgl. Esack 1991). Denn sozio-politische Freiheit und Gerechtigkeit sind zwar nicht identisch mit Heil, aber notwendige Aspekte von Glauben und Heil (vgl. Esack 1998, 199). Solidarität heißt auch mehr als bloße Nächstenliebe in Form von Almosen und ähnlichen systemerhaltenden Einrichtungen, sondern aktive Veränderung der Verhältnisse.¹⁰ Die befreiende Praxis überschreitet damit nicht nur doktrinale Grenzen zwischen den Religionen, sondern stellt ein gemeinsames und zugleich universales ethisches Fundament dar.

2. Die Stellung der Christen im islamischen Rechtssystem: Der hermeneutische Neuansatz von ‘Abdullāhī Ahmad An-Na‘im

2.1 Zur Problematik

Die theologische Beurteilung von Juden und Christen im Koran als *ahl al-kitāb* (Schriftbesitzer) hatte eine entsprechende rechtliche Stellung dieser Personen im islamischen Herrschaftsgebiet zur Folge. Konnte der Koran, die Sunna und die islamische Theologie in Juden und Christen weder Gläubige im Sinne des Islam noch Ungläubige im Sinne der Polytheisten sehen, so konnten diese auch rechtlich weder den gläubigen Muslimen gleich gestellt noch wie die Ungläubigen gänzlich ohne Rechte bleiben, sondern erhielten eine Sonderstellung als sogenannte *Dhimmī* (Schutzbefohlene) der islamischen Gemeinschaft. Wie dieser rechtliche Status der Schutzbürger in den einzelnen Rechtsschulen theoretisch formuliert und im Laufe der Geschichte praktisch zur Anwendung kam, soll hier nicht weiter referiert werden (vgl. dazu z.B. Khoury 2000, 266–275). Entscheidend für die an dieser Stelle zu erörternde Fragestellung ist, dass trotz einer relativen Freiheit der Schriftbesitzer in der Ausübung ihrer Religion diese keine völlige Freiheit und Gleichberechtigung im Vergleich zu den muslimischen Bürgern im islamischen Staat besitzen. Auf Konversion vom Islam zum Christentum oder einer anderen Religion kann außerdem die Todesstrafe verhängt werden.

Grundlage für diese rechtlichen Bestimmungen sind einige Verse des Koran, zu einem größeren Teil jedoch Prophetenüberlieferungen sowie die Praxis der ersten rechtgeleiteten Kalifen. Auf der Grundlage dieser primären Rechtsquellen haben die verschiedenen Rechtsschulen mit Hilfe bestimmter Methoden wie Konsens der Gelehrten, Analogieschluss und selbstständige Urteilsbildung (*iğtihād*) das Dhimmarecht formuliert und etabliert, wie es dann Jahrhunderte lang in Geltung und Praxis war. Letztere Methode jedoch,

¹⁰ Damit erweist sich Esacks befreiungstheologischer Ansatz zugleich als kritische Korrektur traditioneller muslimischer Deutungen von Leid als Strafe, Prüfung, Läuterung usw., die nicht selten auch für die Legitimation bestehender Unrechtsverhältnisse missbraucht wurden.

welche eine Flexibilität des Rechtssystems ermöglicht, wurde etwa ab dem 10. Jahrhundert nicht oder kaum mehr praktiziert. Erst Ende des 19. Jh. beginnen islamische Reformen wie Muhammad 'Abduh und andere die Wiedereinführung des *ijtihād* zu fordern und zu praktizieren. *Ijtihād* jedoch ist traditionell nur dann erlaubt, wenn in Bezug auf eine Rechtsfrage weder im Koran noch in der Sunna eine explizite Anweisung zu finden ist und kein Konsens der Rechtsgelehrten besteht.

Gerade aber hinsichtlich der Rechtsstellung von Nichtmuslimen (oder auch der Frau) sind in den Primärquellen des Islam eine Vielzahl rechtlicher Vorgaben enthalten, die mit den traditionellen Methoden der Schrift- und Rechtsauslegung nicht, aufgrund der genannten Einschränkungen auch nicht mit der Methode des *ijtihād*, in Richtung auf ein modernes Menschenrechtsverständnis hin ausgelegt werden können (vgl. An-Na'im 1988, 12f.). Bestätigt sich damit also die prinzipielle Unvereinbarkeit, ja Widersprüchlichkeit von modernem Menschenrechtsethos und islamischer Scharia, wie vielfach behauptet wird? Bleibt damit nur die Alternative oder der Konflikt zwischen islamischer Scharia und säkularer Rechtsstaatlichkeit?

2.2 Zur Person

Im Folgenden soll ein Ansatz eines islamischen Reformdenkers vorgestellt werden, der diese Alternative ablehnt und sich für eine völlig neue Methodik der Koran- und Rechtsauslegung ausspricht: Der aus dem Sudan stammende islamische Rechtsgelehrte 'Abdullāhī Ahmed An-Na'im. Sein hermeneutischer Ansatz wiederum ist nicht zu verstehen ohne den seines Lehrers Mahmūd Muhammad Tāhā (1909–1985). Auch Tāhā war sudanesischer islamischer Rechtsgelehrter, der bereits früh auch politisch tätig war in der von ihm mit gegründeten Partei der *Republikanischen Brüder* und sich für die Unabhängigkeit und einen reformierten Islam gegen die Muslimbrüder einsetzte (vgl. Tāhā 1987, 1–19). Immer wieder politisch verfolgt und eingesperrt, entwickelte er ab den 50er Jahren seine hermeneutische Methode, die er schließlich in dem Buch „The Second Message of Islam“¹¹ darlegte. 1983 jedoch implementierte die Regierung Numairī die traditionelle Scharia und Tāhā wurde im Zuge eines politischen Prozesses verhaftet und 1985 hingerichtet. Sein Schüler 'Abdullāhī An-Na'im, der heute in den USA lehrt, sieht sich seitdem verpflichtet, Tāhās intellektuelles Erbe und „reformatorisches“ Anliegen fortzuführen und zu verbreiten.

2.3. Zwei Botschaften des Korans

Kerngedanke dieser von beiden vertretenen Methodik ist folgender: Die mekkanische Offenbarungsperiode enthält wesentliche Aussagen, die von der Gleichberechtigung von Mann und Frau, von Muslimen und Nichtmuslimen ausgehen, die Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit im Verhalten der Muslime einfordern (vgl. Tāhā 1987 137–145). Es war die Phase, in der Muhammad und seine Gemeinde selbst verfolgt und zur Flucht gezwungen waren. In Medina jedoch wechselten die sozio-politischen Bedingungen und damit

¹¹ Die arabische Ausgabe erschien 1967, die von An-Na'im ins Englische übersetzte und eingeleitete Ausgabe 1987.

auch manche Inhalte der Offenbarung. Jetzt musste sich die islamische Gemeinschaft eine politische und rechtliche Verfassung geben, sich gegen andere verteidigen, auch im aktiven Kampf. Die Offenbarung (Koran) wie das Verhalten des Propheten (Sunna) nahmen auf diese neue Situation Bezug. Rechtliche Regelungen wurden häufiger, zum Teil verändert gegenüber der mekkanischen Phase, zum Teil auch rigider und abgrenzender etwa im Verhältnis zu Juden und Christen. Nach An-Naʿim war „dies nicht nur ein Wandel vom Allgemeinen zum Spezifischen, vom Religiösen und Moralischen zum Politischen und Rechtlichen, sondern auch ein Wandel in der Bedeutung und in den Implikationen von Koran und Sunna.“ (An-Naʿim 1996, 13) An-Naʿim geht sogar noch weiter, indem er davon ausgeht, dass die medinensischen Aussagen von Koran und Sunna „nicht immer die genauen Bedeutungen und Implikationen der in Mekka geoffenbarten Botschaft reflektieren“ (ebd.).¹²

Der Koran enthält also gleichsam zwei Botschaften für zwei verschiedene historische Kontexte. Das Problem ist nun, dass nach allgemeiner Überzeugung der islamischen Gelehrten durch die Jahrhunderte die früheren mekkanischen Aussagen von den späteren medinensischen Aussagen abrogiert, d.h. aufgehoben, annulliert worden seien.¹³ Grundlage für das islamische Recht wurden damit eben jene ab- und ausgrenzenden Aussagen der medinensischen Periode (vgl. An-Naʿim 1996, 21). Mit der bisherigen Methodik der Koran-, Hadith- und Rechtswissenschaft jedoch konnte man selbst beim besten Willen nicht an diesen Stellen vorbei und musste jeder Versuch einer rechtlichen Gleichstellung von Nichtmuslimen scheitern. Dies zeigt sich nach An-Naʿim bis heute in den islamischen Ländern: Obwohl die meisten von ihnen die UN-Menschenrechtserklärung von 1948 unterschrieben haben, gibt es dort ein massives Menschenrechtsproblem. Am Beispiel Ägypten weist An-Naʿim nach, wie sehr das traditionelle islamische Recht die moderne Gesetzgebung und das Verhalten der muslimischen Mehrheitsbevölkerung gegenüber den christlichen und anderen religiösen Minderheiten prägt (vgl. An-Naʿim 1986). Eine bloße Kritik und Reform der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*) führt in diesem Fall nicht weiter, solange nicht die Grundlagen selbst geprüft werden.

2.4 Kontextualität der Quellen

Genau an diesem Punkt setzt die revolutionäre Kritik Tāhā s und im Gefolge dessen An-Naʿims an: Aus ihrer Sicht ist *naskh* (Abrogation) nicht im Sinne einer endgültigen Aufhebung der früheren durch die späteren Offenbarungen und Hadithe zu verstehen, sondern vielmehr als eine zeitweilige Aussetzung, die den konkreten zeitgeschichtlich bedingten Umständen geschuldet war (vgl. Tāhā 1987 21.40). Die Perpetuierung und Anwendung eines auf den sozio-politischen Verhältnissen und Erfordernissen einer ara-

¹² Natürlich weiß An-Naʿim, dass die Übergänge zwischen mekkanischer und medinensicher Periode fließend sind; so wird Vers 2,256, wonach es „keinen Zwang in der Religion“ gibt, der frühen medinensischen Phase zugeordnet, vgl. An-Naʿim 1996, 55.

¹³ Man unterscheidet dabei zwei Formen von „Abrogation“: Abrogation der Geltung einer im Korantext verbliebenen Aussage und Abrogation durch Eliminierung einer ursprünglichen Offenbarung aus dem Kanon (vgl. An-Naʿim 1996, 57). Im Folgenden geht es nur um den ersten Fall.

bischen Stammesgesellschaft im 7. Jh. basierenden Rechtssystem in einer modernen Gesellschaft des 20. oder 21. Jh. jedoch ist für beide Denker ein Anachronismus und gegen die Intention Gottes und des Propheten.

Nicht nur die heiligen Texte sind in bestimmten und verschiedenen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontexten entstanden, sondern auch jede Auslegung und Anwendung dieser Texte ist kontextgebunden, erfahrungsabhängig und interessengeleitet und somit „kontingent“ (vgl. An-Na'im 1995, 233; 1996, 48). Die Offenbarung ist zwar abgeschlossen, aber die Interpretation durch den Menschen ist prinzipiell unabschließbar (vgl. Tāhā 1987, 147). An-Na'im nennt dies eine „anthropologische Zugangsweise“ (vgl. An-Na'im 1995, 236). Die Herausbildung eines Interpretationsrahmens mit bestimmten Regeln, Methoden und Voraussetzungen führte in der Geschichte aber zu einer unhinterfragten verbindlichen Auslegung durch bestimmte Autoritäten. Der Kontext moderner Gesellschaften erfordert nun nach Ansicht von An-Na'im eine Veränderung dieses Interpretationsrahmens, ohne dabei die Quellen selbst in ihrer Gänze in Frage zu stellen (vgl. An-Na'im 1996, 49). Vielmehr geht es um die entscheidende Frage, welche Inhalte der Quellen aufgrund ihres spezifischen Kontextes der Entstehung im gegenwärtigen Kontext mehr und welche weniger relevant oder handlungsleitend sein müssten, es geht also gleichsam um einen „Kanon im Kanon“.

2.5 Die mekkanische Offenbarungsperiode als Fundament

An-Na'im schlägt im Gefolge von Tāhā vor, die koranischen Texte aus der sekundären medinensischen Periode, die in der Vergangenheit für die Ausbildung der Scharia normativ wurden, zugunsten der grundlegenderen mekkanischen Periode zu abrogieren (vgl. An-Na'im 1988, 15; Tāhā 1987, 161).¹⁴ Auf dieser ersten Stufe der Offenbarung nämlich implementiert der Islam bleibend gültige ethische Prinzipien wie Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und Würde aller Menschen (vgl. An-Na'im 1996, 52ff.164), oder – in diesem Fall in der Sunna – die Goldene Regel (vgl. An-Na'im 1996, 162f.). Auf der Grundlage dieser allgemein formulierten ethischen Normen lässt sich die Gleichberechtigung der Menschen unabhängig von Geschlecht, Religionszugehörigkeit oder Ethnie islamisch begründen. Damit ist für An-Na'im die Alternative zwischen klassischer Scharia und säkularem Recht überstiegen hin auf ein reformiertes islamisches Recht, das islamische Grundlagen mit modernen Menschenrechtsstandards, die nicht ausschließlich mit dem Westen identifiziert werden dürfen, versöhnt. An-Na'im nennt dies eine „islamische Hermeneutik für Menschenrechte“ (An-Na'im 1995, 231).

Muslime müssten also keineswegs ihre religiösen Quellen in Gänze suspendieren, sondern könnten sogar mit Berufung auf diese Quellen die universalen Menschenrechte begründen. Es geht nicht um die Universalisierung eines bestimmten kulturellen (westlichen) oder religiösen (christlichen) Modells, sondern um einen „cross-cultural approach“ (vgl. An-Na'im 1992) zur Begründung und Implementierung eines übergreifenden ethischen Grundkonsenses. Dies setzt allerdings eine klare Unterscheidung von Islam und

¹⁴ Nach Tāhā gilt diese Abrogation grundsätzlich nicht für die Bereiche der Scharia, die die gottesdienstlichen Vorschriften (*'ibadāt*) betreffen, vgl. Tāhā 1987, 167f.

Scharia voraus: der Islam als Religion ist von seinem Ursprung her göttlich, von seinem Anspruch her universal; die Scharia als Rechtssystem jedoch ist zeitlich, kontingent und auch fehlbar, weil Produkt menschlicher Interpretation (vgl. An-Na'im 1988, 2; 1995, 238–241; 1996, 11ff.185). Hier liegt die größte und folgenreichste Neuerung im hermeneutischen Ansatz von An-Na'im, betrachtet doch die große Mehrheit der Muslime bis heute die Scharia als unantastbares, göttliches Gesetz.

Dieser hermeneutische Reformprozess setzt daher die Kritik und Bestreitung des Interpretationsmonopols der traditionellen Religionsgelehrten voraus (vgl. An-Na'im 2002, 8) und wird somit zu einer machtpolitischen Auseinandersetzung, die – wie das Beispiel Tāhā zeigt – für Kritiker und Reformen lebensgefährlich ist. Doch auch diese intendierte „Demokratisierung“ der Interpretation lässt sich koranisch begründen, insofern der Koran sich an alle Menschen richtet und jeden Einzelnen dazu auffordert nachzudenken (vgl. z.B. Sure 2,219; 12,2). Damit steht jedem Muslim das Recht auf *iğtihād*, d.h. auf eine selbständige Interpretation zu (vgl. An-Na'im 1988, 8), selbst in Bezug auf Fragen, die von den Quellen Koran und Sunna bereits eindeutig beantwortet wurden. Bedingung dafür ist allerdings, dass „das Ergebnis eines solchen *iğtihād* konsistent mit der wesentlichen Botschaft des Islam ist“ (An-Na'im 1996, 29).¹⁵

An-Na'im hält seinen hermeneutischen Ansatz keineswegs für den einzig richtigen, wohl aber das Ziel, nämlich die Vereinbarkeit von Islam und den modernen Freiheits- und Gleichheitsrechten.

Fazit

(1) Die theologische Sicht und Bewertung des Christentums im Islam hatte in der Geschichte und hat zum Teil bis heute Auswirkungen auf die rechtliche und gesellschaftliche Stellung von Christen in islamischen Ländern und umgekehrt. Obwohl die religiösen Quellen Koran und Sunna keineswegs einheitliche Aussagen über Christen und ihren Glauben enthalten, hat sich mit der Entwicklung und Etablierung des islamischen Rechtssystems eine doch relativ einheitliche Sicht und Praxis entwickelt, die weithin normativ geworden ist: Demnach werden die Christen theologisch und rechtlich weder den Muslimen noch den Ungläubigen zugeordnet, was eine Ungleichbehandlung der verschiedenen Gruppen zur Folge hat.

(2) In den letzten Jahrzehnten haben reformorientierte muslimische Gelehrte immer wieder versucht, das traditionelle islamische Recht mit dem modernen Menschenrechtsethos in Einklang zu bringen. Selbst die Wiedereröffnung des Tors des *iğtihād* jedoch kommt diesbezüglich sehr bald an unüberwindbare Grenzen, sodass in der islamischen Welt die Stimmen lauter werden, die einen grundsätzlichen Neuansatz in der Hermeneutik der religiösen Quellen fordern. Farīd Esack und 'Abdullāhī An-Na'im sind zwei Beispiele für dieses Bemühen.

¹⁵ An-Na'im beruft sich in diesem Punkt auf den zweiten Kalifen Umar, der ebenfalls *iğtihād* in Angelegenheiten praktiziert habe, die eigentlich durch Koran und Sunna klar geregelt waren (vgl. An-Na'im 1996, 28).

(3) Beide sind gläubige Muslime und ausgebildete Religionsgelehrte, die zwar aus unterschiedlichen Kontexten stammen, aber eines gemeinsam haben: die persönliche Erfahrung von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Unfreiheit durch staatliche und gesellschaftliche Strukturen, die zum Teil religiös legitimiert wurden. Es besteht in diesen Fällen somit ein vergleichbarer Entdeckungszusammenhang wie im Falle der europäischen Entwicklung und Durchsetzung der Menschenrechte, die letztlich Antwort auf massive Unrechtserfahrungen waren (vgl. Bielefeld 2002, 47).

(4) Beide reformhermeneutischen Ansätze stimmen in ihrer Unterschiedlichkeit darin überein, dass sie mit einer explizit historisch-kritischen Methode der Auslegung religiöser Quellen arbeiten: Sie berücksichtigen die Historizität und Kontextualität der Offenbarung wie auch der Auslegung der Offenbarung. Sie wissen auch um den veränderten Kontext zwischen dem 7. und dem 21. Jahrhundert. Gleichzeitig gehen sie von überzeitlichen, universalen theologischen und ethischen Werten und Prinzipien aus, die sie in den religiösen Quellen finden und als Kriterien zur Beurteilung anderer Aussagen heranziehen. Die ethischen Werte und Prinzipien orientieren sich an der Würde und Freiheit der menschlichen Person sowie der Gerechtigkeit, die jeweils theologisch begründet werden.

(5) Ob und inwieweit diese und vergleichbare Ansätze (vgl. auch Körner 2005) für den gegenwärtigen oder zukünftigen Islam rezeptionsfähig sind, kann an dieser Stelle nicht beurteilt werden. Vor allem An-Na'ims radikal erscheinende Methode, so klar und wertend sie zwischen mekkanischer und medinensischer Offenbarung unterscheidet, dürfte wenig Chancen auf Rezeption haben (vgl. auch Zirker 1999, 68f.): zum einen aus theologischen Gründen, weil sich eine theologische Abwertung der medinensischen Offenbarung gegenüber der mekkanischen aus den Quellen selbst nicht begründen lässt; zum anderen aber auch aus exegetischer Sicht, da sich eine eindeutige Zuordnung und Quellenscheidung im Detail in vielen Fällen als schwierig erweist; schließlich enthalten auch die Surenverse aus medinensischer Zeit sinn- und wertvolle Aussagen wie etwa folgende: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (Sure 2,256). Um zu einer Unterscheidung von unwandelbaren theologischen und ethischen Prinzipien und Kriterien einerseits und zeit- und kontextbedingten Aussagen und Regelungen andererseits zu kommen, scheint diese radikale Methode An-Na'ims jedoch nicht unbedingt notwendig zu sein, wie der Ansatz Esacks (und anderer) zeigt.

(6) Kritisch müsste aber auch der Ansatz Esacks angefragt werden, ob und inwiefern nicht auch unwandelbare theologische Aussagen und ethische Prinzipien grundsätzlich und unausweichlich in kontextuell bedingtem Gewand auftreten. Auch die Erkenntnis, dass selbst im Namen der Gerechtigkeit, Freiheit usw. auch Ungerechtigkeit und Leid legitimiert oder erzeugt wurden, erfordert eine ständige ideologiekritische Hinterfragung solcher Prinzipien und Ideale (vgl. auch Küng 2004, 637).

(7) Eine historisch-kritische Auslegung und Anwendung der religiösen Quellen im Islam hätte ohne Zweifel eine völlig neue Basis der theologischen und gesellschaftlichen Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Islam zur Folge: Sie ermöglicht einen kritischen und selbstkritischen Umgang, einen offenen und dynamischen Dialog und letztlich die theologische und gesellschaftlich-rechtliche Akzeptanz religiöser Pluralität und Diversität. Christliche Theologie und westliche Gesellschaft können diese Entwick-

lung nicht erzwingen, sehr wohl aber fördern, indem man die reformbereiten Kräfte im Islam wahrnimmt und zu Wort kommen lässt und sie vor fundamentalistischer Bedrohung jeglicher Provenienz schützt.

Literatur

- Amirpur, Katajun; Amman, Ludwig* (Hg.) (2006): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien.
- Bielefeld, Heiner* (2002): Menschenrechte – Eine Herausforderung für Christen und Muslime, in: Andreas Renz; Stephan Leimgruber (Hg.), *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder*, Münster u.a., 44–56.
- Esack, Farīd* (1991): The Exodus Paradigm in the Qurʾān in the Light of Re-Interpretative Islamic Thought in South Africa, in: *Islamochristiana* 17, 83–97.
- Esack, Farīd* (1993): Qurʾānic Hermeneutics: Problems and Prospects, in: *The Muslim World* 83, 118–141.
- Esack, Farīd* (1998): *Qurʾān, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford.
- Esack, Farīd* (1999): *On Being a Muslim. Finding a Religious Path in the World Today*, Oxford.
- Esack, Farīd* (2002): *The Qurʾān. A Short Introduction*, Oxford.
- Esack, Farīd* (2003): In Search of Progressive Islam Beyond 9/11, in: O. Safi (Hg.), *Progressive Muslims*, a.a.O., 78–97.
- Esack, Farīd* (2006): Muslims Engaging the Other and the Humanum, in: <http://uk.geocities.com/faridesack/femuslimsengage.html> (zuletzt abgerufen am 18.7.2006).
- Fix, Stefan* (2006): Farid Esack, Südafrika: Eine islamische Theologie der Befreiung, in: Katajun Amirpur; Ludwig Amman (Hg.), *Der Islam am Wendepunkt*, a.a.O., 146–154.
- Houry, Adel Theodor* (2000): Frieden, Toleranz und universale Solidarität, in: Ders.; Peter Heine; Janbernd Oebbecke, *Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft*, Gütersloh, 259–275.
- Körner, Felix* (2005): Können Muslime den Koran historisch erforschen?, in: *Theologische Zeitschrift* 61, 226–238.
- Küng, Hans* (2004): *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München – Zürich.
- Kurzman, Charles* (Hg.) (1998): *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford.
- An-Naʿim, ʿAbdullāhī* (1986): Religious Freedom in Egypt: Under the Shadow of the Islamic *Dhimma* System, in: Leonard Swidler (Hg.), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Philadelphia, 43–59.
- An-Naʿim, ʿAbdullāhī* (1988): Mahmud Muhammad Taha and the Crisis in Islamic Law Reform: Implications for Interreligious Relations, in: *Journal of Ecumenical Studies* 25, 1–21.
- An-Naʿim, ʿAbdullāhī* (1992): Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment, in: Ders. (Hg.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Philadelphia 1992, 19–43.
- An-Naʿim, ʿAbdullāhī* (1995): Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights, in: Ders. (Hg.), *Human Rights and Religious Values*, Amsterdam, 229–242.
- An-Naʿim, ʿAbdullāhī* (1996): Toward an Islamic Reformation. Civil Liberties, Human Rights, and International Law, Syracuse.
- An-Naʿim, ʿAbdullāhī* (2002): ‘Muslims Must Realize That There Is Nothing Magical about the Concept of Human Rights’, in: Farish A. Noor, *New Voices of Islam*, Leiden, 5–13.

- Renz, Andreas* (2002): *Der Mensch unter dem An-Spruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg.
- Ridgeon, Lloyd* (Hg.) (2001): *Islamic Interpretations of Christianity*, Richmond 2001.
- Safi, Omid* (Hg.) (2003): *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Oxford.
- Tāhā, Mahmūd Muhammad* (1987): *The Second Message of Islam*, Syracuse.
- Zirker, Hans* (1999): *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt.

The present paper deals with the frequently discussed issue, if, and in which methodological way, the religious sources of Islam, i.e. Koran and Sunna, are to be interpreted in Muslim view. The problem is illustrated with respect to the theological correlation between Islam and Christianity including the juridical position of Christians in an Islamic state and society. Two reform-oriented approaches are presented, both of which revealing a “theology of liberation” background and postulating a historico-critical and ideology-critical interpretation and application of the Islamic sources.