

# Frieden zwischen Christen und Muslimen

Gemeinsamer Humanismus als Alternative zum  
Kampf der Kulturen

Elmar Nass

Königswinterer *Notizen*

---



# Frieden zwischen Christen und Muslimen

Gemeinsamer Humanismus als Alternative zum  
Kampf der Kulturen

Elmar Nass

Königswinterer *Notizen*

---

## **Impressum**

**Königswinterer Notizen, Nr. 4, November 2012**

**Herausgeber: Stiftung Christlich-Soziale Politik e.V., (CSP)**

**Werner Schreiber, Vorsitzender**

**Johannes-Albers-Allee 3, 53639 Königswinter**

**Redaktion: Karsten Matthis und Josef Zolk**

Tel. 02223-73119; E-Mail [info@azk.de](mailto:info@azk.de)

Internet: [www.azk.de](http://www.azk.de)

**Produktion: TiPP 4, Rheinbach**

Die Ausgaben der Königswinterer Notizen erscheinen  
in unregelmäßigen Abständen.

## Vorwort

Die Bundesrepublik Deutschland ist nicht nur per Grundgesetz ein welt-offenes und tolerantes Land. Einen hohen Stellenwert genießt die Religionsfreiheit in unserem Staat. Vor diesem Hintergrund sehen Anhänger anderer Weltreligionen Deutschland als ein vorbildlichen Staat an, indem sie frei als Hindu, Buddhist oder als Muslim ihren Glauben praktizieren können. Dem Judentum kommt aufgrund seiner Tradition und leidvollen Geschichte im ehemaligen Deutschen Reich ein gleicher Rechtsstatus wie den christlichen Kirchen zu. Mit dem Zentralrat der Juden und den jüdischen Gemeinden hat sich über die Jahre ein vertrauensvoller und offener Dialog entwickelt. Dieser muss sich mit dem Islam in Deutschland erst noch entwickeln.

Das Gespräch mit dem Islam hat in der Bundesrepublik allein schon aufgrund der Vielzahl der muslimische Gemeinden und Institutionen einen besonderen Stellenwert. Seit Anfang der 60er Jahre sind vor allem Türken muslimischen Glaubens eingewandert und haben einen wichtigen Beitrag zu wirtschaftlichem Wachstum und sozialem Wohlstand geleistet. Darüber hinaus wohnen Menschen in Deutschland mit Migrationshintergrund, die aus arabischen Ländern stammen und ebenfalls islamische Gemeinden gegründet haben. Es werden Moscheen gebaut und muslimische Bildungseinrichtungen in vielen deutschen Städten und Landkreisen ins Leben gerufen.

Die Stiftung Christlich-Soziale Politik e. V. will den Dialog der Religionen im Rahmen ihrer Bildungsarbeit fördern. Sie tut dies in Form von Seminaren und interkulturellen Fachgesprächen. Im Rahmen von Seminaren werden Moscheen-Gemeinden besucht und u. a. mit Imamen und Gemeindevorstehern diskutiert. In dieser Tradition von Bildungsarbeit steht die 4. Ausgabe der „Königswinterer Notizen“.

Wir danken Pfarrer Dr. Dr. Elmar Nass sehr herzlich für seinen Impuls, der auf dem Wertefundament christlich-sozialer Überzeugungen beruht. Sein Aufsatz ist ein Beitrag für einen konstruktiven Dialog zwischen Christen und Muslimen. Wenn Christen und Muslime einen gemeinsamen Humanismus entwickeln könnten, wäre eine wichtige Grundlage für einen offenen religiösen und sozialetischen Dialog gelegt.

Gemeinsam mit dem Autor gehen wir davon aus, dass der Islam kein Hindernis für eine bessere Integration muslimischer Bürgerinnen und Bürger ist, sondern dass es gemeinsame Werte in beiden Kulturen zu entdecken gibt. Aufgerufen zu diesem Dialog sind alle Bürgerinnen und Bürger, die sich um mehr Integration auf der einen und um mehr Toleranz und Verständnis auf der anderen Seite bemühen. Diesem Dialog will die 4. Ausgabe der Königswinterer Notizen dienen.



Werner Schreiber, Minister a. D.  
Vorsitzender der Stiftung CSP



Karsten Matthis  
Geschäftsführer der Stiftung CSP

## Frieden zwischen Christen und Muslimen Gemeinsamer Humanismus als Alternative zum Kampf der Kulturen

*Elmar Nass*

Die überwältigende Mehrheit von Christen und Muslimen wollen in Deutschland und anderswo friedlich zusammenleben. Einen Kampf der Kulturen mögen sich dagegen vor allem radikale islamistische und manche populistische Splittergruppen im Westen wünschen. Immer wieder wird mit Erfolg gezündelt. Wohin führt wohl der viel gepriesene arabische Frühling, wenn die Stimmen nach Einführung der Sharija immer lauter werden? Wenn dort und in anderen Ländern wegen Karikaturen oder Internet-Videos diplomatische Integrität im wahrsten Sinne mit Füßen getreten und unschuldige Menschen ermordet werden, so ist dies nicht allein aus einer christlichen Sicht völlig inakzeptabel. Nun werden von Extremisten unter Beifall öffentlich Bibeln zerrissen und verbrannt. In Nigeria werden Kirchen angezündet und christliche Gottesdienstbesucher exekutiert. In Afghanistan oder im Irak gibt es fast täglich blutige Terroranschläge mit islamistischem Hintergrund. Die Vision von einem friedlichen Miteinander der Kulturen scheint widerlegt. Die Alternative zu einer endlosen Kette aus Verhöhnung und Gewalt muss eine echte gegenseitige Wertschätzung sein, die aus einer christlich-sozialen Sicht heraus gerade in einem gemeinsamen Wertkodex besteht, der auf Grundlage eines geteilten Menschenbildes unbedingte Menschenrechte anerkennt und umsetzt. Für einen solchen Kodex der gegenseitigen Achtung muss der Islam in seinen verschiedenen Richtungen mit den jeweils führenden geistlichen Autoritäten gewonnen werden. Gefunden werden müssen eine gemeinsame Idee vom Menschen und dazu ein Bewusstsein, das auch über religiöse Differenzen hinweg Menschen beider Religionen miteinander verbindet. Nur so haben Demokratie, Demokratisierung und gegenseitige Integration eine friedliche Zukunft, sei es hierzulande oder auch in arabischen und anderen islamischen Ländern.

## Gemeinsames Wahrheitsbekenntnis zum Frieden

„Die Orientierung am Wesen des Menschen ist die große Chance, dass sich in einer zusammenwachsenden Welt die Menschen und Völker achten und verstehen lernen. Diese Chancen gilt es zu nutzen. Auf längere Sicht kann sich ein gemeinsamer Wertekodex durchsetzen, der die Zusammenarbeit und den Frieden sichert. Bedenkt man, wie sehr der Kreis der Staaten gewachsen ist, die die Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen des Jahres 1948 in der einen oder anderen Weise sich zu eigen gemacht haben, dann ist dies ein ermutigendes Zeichen in einer Welt, in der die Decke der Humanität immer noch dünn ist.“<sup>1</sup>

Die katholische Soziallehre macht Vorschläge, eine solche gemeinsame Idee des Friedens zu entwerfen, die einer Radikalisierung entgegen tritt. Papst Benedikt XVI. wählt in seiner Sozialenzyklika ‚Caritas in Veritate‘ zur Begründung wie zur inhaltlichen Bestimmung menschlicher Würde einen theologischen Zugang zum Humanismus. Aus dieser christlichen Sicht ist die unantastbare Menschenwürde von Gott vorgegeben und deshalb zeitlos, objektiv wie universal gültig. Daraus leiten sich unbedingte Rechte und Pflichten jedes Menschen ab, gleich welcher Religion er angehört. Der Papst vertritt gemeinsam mit der Tradition der Kirche einen normativen Humanismus, der die Menschenrechte mit einem in Gott begründeten ethischen Fundament ausstattet: „Es ist daher ein unablässiger Einsatz zur Förderung einer personalistischen und gemeinschaftlichen sowie für die Transzendenz offenen kulturellen Ausrichtung des globalen Integrationsprozesses erforderlich.“<sup>2</sup> Nach Auffassung der Katholischen Soziallehre muss neben einer gut begründeten Idee der Menschenwürde eine soziale Tugend hinzutreten: ein einender Geist. Sie fordert deshalb beides, „soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe.“<sup>3</sup> Die soziale Liebe benennt den Geist eines auch emotionalen

---

<sup>1</sup> A. Rauscher (2008): IX.

<sup>2</sup> Caritas in Veritate: Nr. 42.

<sup>3</sup> Quodagesimo Anno: Nr. 88.



gesellschaftlichen Zusammenhalts der Menschen. Das vom Papst geforderte universale Bekenntnis zu einem normativen Humanismus lässt unterschiedliche weltanschauliche Zugänge zu. Alle Menschen guten Willens, das heißt alle Humanisten dieser Welt sollen sich im gemeinsamen Bekenntnis dieser Wahrheit dazu bekennen. Ein solches gemeinsames Bekenntnis zwischen Christen und Muslimen ist möglich, aber der Weg dahin ist kein Selbstläufer.

Bei der UN-Friedensordnung, die einen wichtigen Schritt zu einem universalen Wertkodex ausmacht, handelt es sich ursprünglich um eine westliche Idee, erwachsen zunächst aus einem christlichem, später aus einem westlichen Überlegenheitsgefühl Europas und Nordamerikas. Dem Islam erschwert seine politische und religiöse Opposition dagegen grundsätzlich die Akzeptanz eines solchen westlichen Humanismus. Dabei gründet die islamische Rechtslehre wie die christliche Idee legitimen Rechts im göttlichen Gesetz. Aristotelische Einflüsse – wie etwa bei Ibn Rushd (1126–1198), der lateinisch Averroes genannt wird – prägten eine historische Blüte der islamischen Philosophie. Die Integrationskraft einer islamischen Vorstellung des Friedens auch für Menschen nicht islamischen Glaubens heute hängt davon ab, welcher Dogmatik gefolgt wird.<sup>4</sup> Die islamische Welt muss für die humanistische Idee gewonnen werden. Ansonsten scheidet Integration schon im Ansatz, geschweige denn in der Umsetzung. Zu fragen ist, unter welchen Bedingungen Muslime einer gemeinsamen humanistischen Sozialethik zustimmen könnten. Ohne den Islam wird es keine globale humanistische Synthese mit Integrationskraft zu einem dauerhaften Frieden der Kulturen geben. Für in diesem Sinne wirklich zielführende Schritte in eine solche Richtung ist ein ehrlicher Blick auf islamische Tradition und Recht erforderlich.

## Orthodoxe Rechts- und Friedenslehre im Islam

Als Grundlage des klassischen Rechtsverständnisses im Islam gilt der Religionsstifter. Mohammed (570–632) war Prophet und Staatsmann. Er musste die Macht des Stammesrechts durch eine theokratische Alternative auch politisch überwinden, während traditionelle Gebräuche umgetauft werden:

<sup>4</sup> Vgl. hierzu die grundlegende Analyse von D. Pohl (1988) sowie H.-G. Ebert (2005).

etwa die vorgefundene Sitte der Blutrache oder die heidnische Verehrung der Kaaba in Mekka. Der Prozess einer kreativ-schöpferischen Rechtsgebung endete mit dem Tod des Propheten. Anschließend erarbeiteten verschiedene Rechtsschulen die bis heute gültige klassische Rechtstheorie der Sharija, die bereits im 9. Jahrhundert abgeschlossen ist. Ihre Autorität verdankt sie dem Konsens der damaligen Rechtsgelehrten. Das oberste Ziel dieses als göttlich verstandenen Rechts ist die praktische Lebensorientierung für die Gläubigen. Vier Grundlagen werden dabei festgelegt:

- ▶ Der Koran ist vor allem als ethisches Wertesystem gedacht, nur nachrangig als juristisches Gesetz. Er ist kein abgeschlossenes Rechtssystem. Deshalb bedarf es weiterer Rechtsquellen.
- ▶ Die Sunna als Sammlung der Gebräuche des Propheten dient als eine Quasi-Norm zur Auslegung des Korans.
- ▶ Der Konsens der ganzen Glaubensgemeinschaft (Ijma) muss konkret durch die repräsentierenden Rechtsgelehrten festgestellt werden.
- ▶ Eine untergeordnete Rolle spielt die demgegenüber in westlicher Rechtstradition verbreitete Methode der Analogie. Die freie Meinungsfindung in der Auslegung des Rechts ist nur zulässig in den Grenzen von Koran, Sunna und Ijma. Ansonsten wird die juristische Analogie als illegitim verworfen.

Der Kalif ist als Stellvertreter des Propheten religiöser und politischer Führer zugleich und damit Protektor aller Muslime. Ihm gegenüber sind alle Muslime und alle dem Islam Unterworfenen zu einem Untertaneneid verpflichtet. Der Kalif darf seine Macht nur im Sinne der Sharija ausüben. Ihm fehlt die schöpferische legislative Macht.

Nach einigem Auf und Ab mit dem realen theokratischen Kalifat (so etwa gab es im Jahr 661 nach dem gewaltsamen Tod des Kalifenanwärters Ali die Aufspaltung in Sunniten und Schiiten), ist die politische Macht des Kalifats nach der Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 gebrochen. Das Kalifat bleibt dennoch nach klassischem islamischem Recht das einzige legitime staatliche Rechtssubjekt. Und auch wenn es in der Folgezeit dem Titel nach weitere Kalifen gab, so blieb die ursprüngliche Idee des Kalifats nunmehr nur noch als eine bloße juristische Fiktion. Die faktische politische Macht geht an Sultane und andere Machthaber über.

Es gilt im Islam das Grundprinzip: ein Gott, ein Glaube, eine Gemeinde. Der orthodoxe Islam fordert eine Gebietskörperschaft der Anhänger mit der religiösen Kollektividentität in der weltumspannenden Umma als einem universalen Friedensgebiet (dar-al-islam) in Abgrenzung zu dem darum liegenden Kriegsgebiet, in dem noch nicht die Sharija gilt. Aus diesem Selbstverständnis ergeben sich folgende Konsequenzen:

- ▶ Es wird eine Zweiteilung der Welt in Friedens- und Kriegsgebiet angenommen.
- ▶ Der Gottesstaat, eine nach göttlichem Willen errichtete Gesellschaft, schafft für die Gläubigen schon irdische Seelenheil. Er erhebt somit einen universalen und objektiven Anspruch.<sup>5</sup> Seine Errichtung ist das unaufgebbare Ziel.
- ▶ Staaten sind keine Rechtspersonen. Die offene Herausbildung von faktischen Staaten innerhalb des Bereichs der Umma muss zunächst grundsätzlich als Usurpation verstanden werden.
- ▶ Die Pax islamica ist durch Krieg universal auszuweiten. In seinem naturgemäßen Antagonismus zum Gebiet des Islam definiert sich das Kriegsgebiet dadurch, dass in ihm die Gesetze der so genannten Ungläubigen Anwendung finden. Gegen Gebiete, in denen nicht die Sharija gilt, besteht also ein gottgegebener Kriegsgrund. Der Krieg wird so zur rechtlichen Normalsituation.
- ▶ Nicht-Muslime als Mitglieder der Buchreligionen (Juden und Christen) können sich dem Islam per Vertrag unterwerfen (Dimma):  
 „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Allah und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Allah und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten.“<sup>6</sup>  
 Wer keinem oder einem anderen Glauben (also der Nicht-Schriftbesitzer) angehört, dem bleiben Konversion oder Tod.

<sup>5</sup> Vgl. M. Boisard (1982): 122.

<sup>6</sup> Der Koran: IX, 29.

- ▶ Präventivschläge gegen die so verstandene Friedensordnung sind nicht nur erlaubt, sondern geboten. Die grundlegende Beeinträchtigung der Pax islamica erfolgt so schon im Vorfeld materieller Auseinandersetzungen durch die bloße Existenz von Personengruppen, die die Autorität des Islam oder seine Ordnung nicht anerkennen. Der Kriegszustand ist damit hergestellt.
- ▶ Die rechtliche und damit zugleich religiöse Regelung von Außenkontakten des dar-al-islam muss notwendig ‚umma-zentrisch‘ erfolgen und dem Interesse der islamischen Gemeinde dienen. Die Legitimität rechtlicher Außenkontakte kann nicht anders begründet werden.

Die Trennung von Ius gentium (als dem weltumspannenden Naturrecht, das allen Menschen zusteht) und Ius civile (als dem von Regierungen positiv gesetztem staatlichen Recht) widerspricht der orthodoxen islamischen Rechtsauffassung. Die Sharija gilt als das der Natur des Menschen entsprechende göttliche Recht der Muslime. Nicht-Muslime leben nach orthodoxem Verständnis streng genommen im rechtsfreien Raum. Es sei denn, sie haben sich unterworfen. Von einem gleichen Naturrecht aller Menschen im Sinne des normativen Humanismus kann also keine Rede sein.

Diese grundsätzlichen Unvereinbarkeiten einer orthodoxen islamischen Rechtsdogmatik mit der universalen Menschenrechtsidee sind problematisch. Wenn es im Sinne dieser Lehre etwa eine legitime politische Weltautorität geben kann, dann ist es das Kalifat und keine davon unabhängige Instanz (UN oder andere). Staaten werden nicht als Rechtssubjekte anerkannt, so dass es unter ihnen auch keine gültigen Vertragsabschlüsse und auch keine rechtlich gültige Friedensordnung geben kann. Vor allem kann der ‚Frieden‘ dann nur ein politisches Ziel des Islam im Sinne einer universalen Islamisierung sein. Frieden ist also nicht gleich Frieden.

## Wegmarken zu einer christlich-muslimischen Friedensordnung

Eine tragfähige humanistische Synthese, die eine Friedensordnung zwischen Christen und Muslimen möglich macht, setzt die Überwindung dogmatischer Mauern voraus. So ist zu fragen, wie Inhalt und normative

Auslegung menschlicher Würde im Islam gedacht werden können, welche sozial relevanten Werte und Prinzipien daraus abgeleitet werden können und wie angesichts des starken missionarischen Anspruchs des Islam friedliche Koalitionen islamischer Vertreter mit den Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen denkbar sind.

Die ethische Orientierung an einem objektiven Menschenbild ist im Islam durch eine absolute, Gott gegebene und im Koran geoffenbarte Wahrheit denkbar. Damit scheint der Islam doch für Christen ein natürlicher Verbündeter im Kampf für eine absolute Menschenwürde zu sein. Denn er kennt auch absolut zu verstehende Werte wie Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit. Wie in der christlichen Lehre wird ausgehend von Adam im Paradies die Einheit der menschlichen Person mit seiner individuellen und sozialen Natur gelehrt. Der Mensch als Gottes Geschöpf trägt die Bestimmung in sich, den Weg Gottes zu gehen. Er ist also ein moralisches Subjekt. In diesem Sinne sind alle Menschen gleich vor Gott. Wie in der christlichen Vorstellung existiert eine durch absolutes göttliches Gesetz gegebene Bestimmung des Menschen, dem Willen Gottes zu folgen. Diese Wahrheit gilt objektiv und absolut für jeden Menschen, ob er es weiß oder nicht. Gerechtigkeit besteht da, wo die Menschen diesen Weg der Wahrheit gehen. Die Freiheit des Menschen besteht nun darin, sich bewusst für den Weg des Heils zu entscheiden. Diese ethische Vorstellung vom Menschen stößt für die Findung einer humanistischen Synthese an ihre Grenze im Blick auf diejenigen Menschen, die den einen Weg der Wahrheit und Gerechtigkeit nicht wählen.

„Die Freiheit im Dienst gegenüber Gott bestimmt den Wert des Individuums. Die ‚Menschenrechte‘ oder die ‚Würde‘ des Menschen sind damit nichts anderes als indirekte Ableitungen.“<sup>7</sup>

Anders als im Christusergebnis gewinnt der Mensch im orthodoxen Islam seine volle Würde erst durch seine rechte Haltung zum göttlichen Gesetz, das im Koran geoffenbart ist. Eine egalitäre von Gott gegebene Würde mit absoluten Rechten und Pflichten kommt damit allen Muslimen

---

<sup>7</sup> M. Boisard (1982): 93. Vgl. auch ebd.: 87-90.

zu. Dies ist eine klare Abgrenzung zu einer relativistischen Menschenrechtsposition. Doch auch die Achtung der Würde Andersgläubiger ist eine notwendige Einsicht für eine globale humanistische Synthese. Diese ist in der orthodoxen islamischen Position nicht evident erkennbar. Somit gibt es Menschen, die ihre Würde wählen und andere, die sich gegen die Würde entscheiden. Sie haben entsprechend die Konsequenzen ihres Unglaubens zu tragen. Absolute Menschenrechte kommen dem Menschen nicht qua Mensch zu. Sie sind also religiös in der Befolgung des Gottesgesetzes zu begründen. Denn:

„Allein durch die absolute Transzendenz definiert, ist der Mensch, der Diener Gottes, in sich selbst nichts, gleichzeitig aber mehr, da er dank der äußeren Intervention Gottes existiert, der barmherzig und wohlwollend den Menschen eine Charta gegeben hat.“<sup>8</sup>

Eine solche Denkfigur schließt diejenigen von den Rechten aus, die sich nicht zum Gott des Islams bekennen. In diesem Sinne sind universale Menschenrechte für einen universalen Islam gut begründbar, nicht aber in einer pluralistischen Welt für die Menschen anderer Bekenntnisse. Eine objektive Menschenwürde ist im Islam fest verankert. Zu klären ist aber die zentrale Frage, wie nun eine absolute Würde auch der so genannten Ungläubigen begründet werden kann.

Auch das Freiheitsverständnis scheint zunächst keineswegs für einen globalen Konsens geeignet. Frei ist der islamischen Tradition folgend derjenige, der sich Gottes Gesetz und damit dem Koran unterwirft. Freiheit ist damit Pflichterfüllung. Die durch Einsatz der Vernunft entfaltete individuelle und soziale Verantwortung des Menschen zur Lösung sozialer Probleme wird abgelöst durch die Befolgung der Vorschriften des Korans. Eine Sozialdoktrin kennt der Islam ebenso wenig wie unbedingte soziale Anspruchsrechte. Die Begründung eines humanistischen Befähigungsgedankens (im Sinne der Solidarität und Subsidiarität) ist auf diese Weise nicht unmittelbar

---

<sup>8</sup> Ebd.: 94. Vgl. ebd.: 125: „Gott und dem Gesetz gegenüber rechtlos, kann der Mensch jedoch gegenüber den Anderen und der (islamischen; ergänzt von E.N.) Gemeinschaft die Rechte fordern, die ihm der Koran zusichert.“

aus dem Koran abzuleiten. Doch das heißt nicht, dass sich solche Gedanken nicht mit der islamischen Lehre in einem komplementären Sinne vereinbaren ließen.

Eine Unterdrückung der Frauen im rechtlichen und moralischen Sinne widerspricht der Idee des Menschenrechts. Zweifellos finden sich aus christlicher Sicht solche Missstände in vielen muslimisch geprägten Gesellschaften und Milieus. Diese Schlechterstellung ist nicht im Koran kodifiziert. Sie zu überwinden, scheint deshalb mehr ein Gebot der Bildung als ein grundlegend dogmatisches Problem zu sein, so sieht es Marcel Boisard in Übereinstimmung mit zahlreichen muslimischen Koautoren seines Standardwerkes zum „Humanismus im Islam“:

„Das Recht der muslimischen Frau auf gesellschaftliche Gleichberechtigung ... ist gesichert. Das göttliche Gesetz gewährt es ihnen.“<sup>9</sup>

## Frühling zum Frieden nicht ohne Aufklärung

Das klassische Rechtsverständnis im Islam ist unveränderlich. Eine Säkularisierung des Rechts kann deshalb für eine Annäherung an eine humanistische Menschenrechtsidee nicht zielführend sein. An der für die islamische Welt einflussreichen Azhar-Universität in Kairo wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfolgreich ein modernes islamisches Rechtsverständnis entwickelt. Die dort vertretene ‚umgekehrte Aktualisierung‘ setzte auf moderne materiale Inhalte islamischer Rechtswirklichkeit in einer nur noch abstrakten Spannung zum nach wie vor geltenden Formalrecht. Das Kalifat bleibt dann als eine bloße idealistische Fiktion der Entrückung und damit als eine für die politische Realität inhaltsleere Formel, so dass sich ein Raum auftun kann für eine gemeinsam humanistische Idee von Sozialethik, die nicht der Sharija dient. Die Möglichkeit einer solchen Öffnung zeigt sich auch darin, dass Staaten inzwischen als Rechtssubjekte anerkannt wurden und eine zumindest formale Anerkennung der UN-Charta erfolgte. Wird also die Harmonisierung des bloß noch abstrakten Widerspruchs zwischen formaler Lehre und materialer Rechtswirklichkeit im Islam an Bedeu-

<sup>9</sup> Ebd.: 105.

tung gewinnen? Dann ist die nicht nur formale, sondern auch inhaltlich gehaltvolle Integration von Christen und Muslimen im Geist einer humanistischen Synthese möglich.

Diese aus christlich-sozialer Sicht notwendige Öffnung des Islam hat theologische und praktische Konsequenzen. Dazu gehört es, die Auslegung des Korans neu zu denken als „eine humanistische Hermeneutik“. Damit meint etwa Nasr Hamid Abu Zaid eine historisch kritische Auslegung des Korans:

„Mein Konzept eines humanistischen Islam besteht darin, die wirklich menschlichen Elemente des Korans aufzuzeigen. Das heißt, wir gehen zum Text zurück und entdecken dabei, was noch bedeutsam ist für unsere heutige moderne Zeit.“<sup>10</sup>

Ausgehend von der islamischen Mystik (Ibn Arabi) und Philosophie (Averroes) des 12. und 13. Jahrhunderts will Abu Zaid einen Dogmatismus der Koraninterpretation überwinden.<sup>11</sup> Die klassische Einteilung in eindeutige und mehrdeutige Koranverse erleichtere die semantisch-fundamentalistische Auslegung des Korans. Stattdessen kann eine Neuentdeckung der multisemantischen Auslegungen, wie sie die islamische Mystik und Philosophie des Mittelalters lehrt, helfen, die Weisungen des Korans auf die heutige Zeit zu beziehen und damit auch die Forderungen einer buchstabengetreuen Anwendung der Shari'ja zu überwinden. Das aber macht mehr als eine Reform der Koranexegese notwendig, wie es Elham Manea zum Ausdruck bringt:

„Wenn wir eine Reformation wirklich durchsetzen wollen, dann müssen wir auch mit der Natur des Korans umgehen. Es geht um eine menschliche Natur von dem heiligen Text. Die Koranverse wurden von Menschen gesammelt, von Menschen geschrieben.“<sup>12</sup>

<sup>10</sup> N. H. Abu Zaid, zitiert nach C. Modehn (2010).

<sup>11</sup> Vgl. N. H. Abu Zaid (2008): 167-173.

<sup>12</sup> E. Manea, zitiert nach C. Modehn (2010).



Gerade die Philosophie von Averroes baut eine Brücke zur aristotelisch-abendländischen Tradition des Humanismus, die letztlich auch auf diesen großen islamischen Denker zurückgeht. Für ihn als gläubigem Moslem bleibt der Koran die Quelle göttlicher Wahrheit. Für dessen legitime Auslegung lehnt er die vermeintlichen Eindeutigkeiten ab und motiviert dazu, den Koran selbst mit Verstand zu lesen. Legitime Auslegungen müssen sich vor dem Forum der Vernunft bewähren, weil die Vernunft selbst als universeller, potentieller Intellekt Anteil hat an der Transzendenz.<sup>13</sup> Wie bei Thomas von Aquin, so kommt auch bei Averroes der Vernunft die Fähigkeit der Wahrheitserkenntnis zu. Demgemäß muss sich die Auslegung des Korans zu jeder Zeit von dieser Vernunft kritisch hinterfragen lassen, weil die Vernunft selbst göttliche Potenz in sich hat. Diese Sicht der Vernunft öffnet islamisches Denken für eine Anerkennung nicht-islamischer Philosophien und deren Vorstellungen vom Menschen und seiner Würde. Wenn nun menschliche Vernunft potentiell Anteil an der Transzendenz hat, so wäre auch die Wirksamkeit des Göttlichen in einer nicht-islamischen Vernunft denkbar. Und daraus ergibt sich nicht nur eine vernunftkritische Selbstreflexion der eigenen Religion, sondern auch die aufgeklärte Einsicht, dass womöglich auch andere Weltanschauungen Anteil an der einen göttlichen Wahrheit besitzen, wie es analog dazu auch das Zweite Vatikanische Konzil in der Erklärung ‚Nostra Aetate‘ betont. Die universale Würde des Menschen und die im göttlichen Gesetz begründeten Menschenrechte können so gerade nicht gegen das, sondern nur in der Verantwortung vor dem göttlichen Gesetz auch den Nichtmuslimen zugesprochen werden, wie es auch der im Jahr 2002 im Iran zum Tode verurteilte Haschem Aghadscheri einfordert:

„Der Mensch ist ein Mensch, und zwar unabhängig von seiner Religion, auch wenn er kein Muslim ist.“<sup>14</sup>

Eine humanistische Synthese mit dem Islam ist möglich, doch sie erfordert die Rückbesinnung auf die eigenen aristotelisch-philosophischen Wurzeln. Wenn aber die stattdessen klassische Rechtsdogmatik das politische

<sup>13</sup> Vgl. U. Rudolph (2008): 70-76.

<sup>14</sup> H. Aghadscheri (2002).

und religiöse muslimische Leben zunehmend bestimmen sollte, könnte das brüchige pragmatische Fundament einstürzen. Dann könnten die formalen dogmatischen Inkongruenzen von Friedensvölkerrecht und islamischem Recht schnell an Bedeutung gewinnen. Und die schon überwunden geglaubten Konflikte werden mit ihrer starken dogmatischen Legitimation im Rücken humanistische Ideen einer unbedingten Menschenwürde jenseits der Sharija radikaler denn je in Frage stellen.

Eine pragmatische beziehungsweise islamisch-aufgeklärte Auslegung des göttlichen Gesetzes und der Tradition ist die Voraussetzung, die einen humanistischen Konsens und damit einen darauf gründenden Frieden der Kulturen denkmöglich macht. Dies erfordert im Islam wohl nicht allein eine Reform, sondern eine Reformation eines verbreiteten Denkens, die den Islam nicht von sich entfremdet, sondern ihn wieder mehr zu sich selbst und in eine Weltgemeinschaft führt, die es mit der unantastbaren Würde aller Menschen ernst meint.<sup>15</sup> Gerade angesichts der Umbrüche in Nordafrika darf man auf die weiter eingeschlagene Richtung gespannt sein. Zur Realisierung des Weges zu einem notwendigen Frieden der Kulturen, der keine Mogelpackung ist, wird in Zukunft viel davon abhängen, ob sich einflussreiche geistliche Führer des Islam in Anknüpfung an die eigene aristotelische Tradition einer ‚umgekehrten Aktualisierung‘ ihrer Rechtstradition oder auf anderem Wege der normativ humanistischen Menschenrechtsidee gegenüber öffnen werden. Wenn dies geschieht, stehen natürlich die christlichen Vertreter in Pflicht, solche Chancen zu einem gemeinsamen Friedensfundament zu nutzen und so die Ideen des Christlich-Sozialen zu bereichern.

---

<sup>15</sup> Ganz in diesem Sinne ruft H. Aghadscheri (2002) die Idee eines ‚islamischen Protestantismus‘ in Erinnerung, wie sie der ermordete Ali Schariati 25 Jahre zuvor schon entwickelt hatte.

## Literatur

- Abu Zaid, Nasr Hamid (2008): *Gottes Menschenwort*. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Freiburg i.Br.
- Aghadscheri, Hashem (2002): *Uns fehlt ein islamischer Humanismus*, <http://www.zeit.de/2002/52/Aghadscheri> (eingesehen am 18.9.2012).
- Benedikt XVI. (2009): Enzyklika *Caritas in Veritate* vom 29.6.2009 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186). Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Boisard, Marcel A. (1982): *Der Humanismus des Islam*, Kaltbrunn (CH).
- Ebert, Hans-Georg (2005): Tendenzen der Rechtsentwicklung, in: Werner Ende/ Udo Steinbach (Hg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München: 199-228.
- Der *Koran*, <http://www.koransuren.de/koran/sure9.html> (eingesehen am 20.7.2011).
- Modehn, Christian (2010): *Humanistischer Islam*. Menschenrechte sind wichtiger als religiöse Gesetze, [http://religionsphilosophischer-salon.venetus.de/749\\_humanistischer-islam-menschenrechte-sind-wichtiger-als-die-religiosen-gesetze\\_interkultureller-dialog](http://religionsphilosophischer-salon.venetus.de/749_humanistischer-islam-menschenrechte-sind-wichtiger-als-die-religiosen-gesetze_interkultureller-dialog) (eingesehen am 18.9.2012).
- Pius XI. (1931): Enzyklika *Quadragesimo Anno* vom 15.5.1931, in KAB (Hg.): *Texte zur Katholischen Soziallehre I*: 91-150.
- Pohl, Dietrich F. R. (1988): *Islam und Friedensvölkerrechtsordnung*, Wien/ New York.
- Rauscher, Anton (Hg.) (2008): *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin.
- Rudolph, Ulrich (2008): *Islamische Philosophie*. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München.

## Vita Elmar Nass

5.7.1966	geboren in Kempen/Niederrhein
1986	Abitur in Krefeld
1986-88	Ausbildung zum Bankkaufmann (Stadtsparkasse Mönchengladbach)
1988-90	Grundstudium Philosophie und Theologie (Bonn)
1990-1993	Studium an der Päpstl. Universität Gregoriana (Rom), Abschluss: Bacc.theol.
24.4.1993	Diakonenweihe in Rom
1993-1994	Praktisches Diakonatsjahr in Mönchengladbach-Odenkirchen
10.10.1994	Priesterweihe in Rom
1995	Abschluss zum Lic. soc. (Rom)
1995-1999	Kaplan in Viersen-Süchteln
1998	Dipl. theol. (Trier) Pfarrerexamen (Aachen)
1999-2002	Promotion im Fachbereich der Christlichen Sozial- wissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Trier, Subsidiar in Kohlscheid (Kreis Aachen)
30.11.2002	Promotion zum Dr. theol.
2002-2006	Promotion und wissenschaftliche Mitarbeit am Lehrstuhl für Sozialpolitik und Sozialökonomik an der Ruhr-Universität Bochum, Subsidiar in Bochum-Linden
WS 2003-4	Hochschuldidaktische Ausbildung
8.2.2006	Promotion zum Dr. soc.
1.11.2006	Bischöflich Beauftragter für die Fortbildung des Pastoralpersonals im Bistum Aachen
1.10.2007	Domvikar am Hohen Dom zu Aachen
9.12.2008	Mitglied des erzbischöflichen Prüfungsausschusses an der Universität Bonn
2006 – 2011	Vorlesungen an der Universität Bonn zur Christlichen Sozialethik
seit 2012	Dozent an der Universität Aachen









Stiftung Christlich-Soziale Politik e. V.  
Arbeitnehmer-Zentrum Königswinter (AZK)  
Johannes-Albers-Allee 3  
53639 Königswinter  
Tel.: 02223 / 73 119