

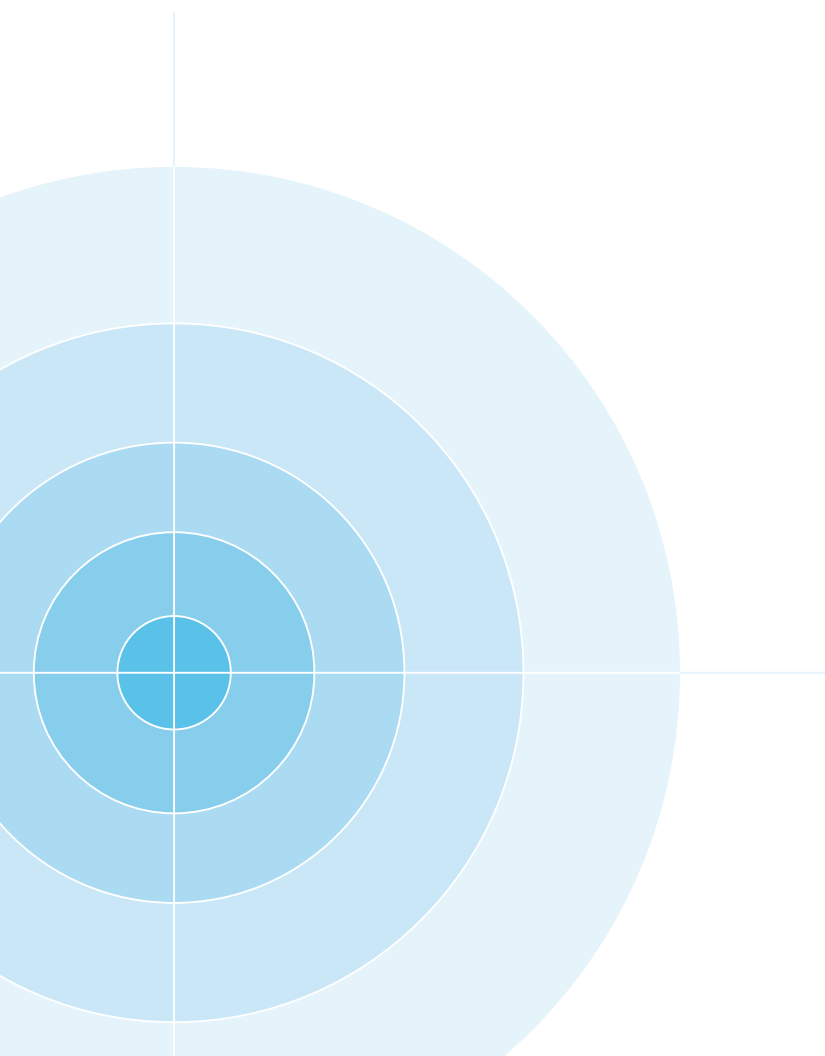
aktuelle analysen

62

Peter L. Münch-Heubner

IMPULSE AUS DEM ANDEREN IRAN

Die systemkritische iranische Reformtheologie
und der christlich-islamische Dialog in Europa



Peter L. Münch-Heubner

IMPULSE AUS DEM ANDEREN IRAN

Die systemkritische iranische Reformtheologie und der
christlich-islamische Dialog in Europa

Impressum

ISBN	978-3-88795-430-7
Herausgeber	Copyright 2014, Hanns-Seidel-Stiftung e.V., München Lazarettstraße 33, 80636 München, Tel. 089/1258-0 E-Mail: info@hss.de , online: www.hss.de
Vorsitzende	Prof. Ursula Männle, Staatsministerin a.D.
Hauptgeschäftsführer	Dr. Peter Witterauf
Leiter der Akademie für Politik und Zeitgeschehen	Prof. Dr. Reinhard Meier-Walser
Leiter PRÖ / Publikationen	Hubertus Klingsbögl
Autor	PD Dr. Peter L. Münch-Heubner, Orientalist und Historiker, Universität Augsburg
Redaktion	Prof. Dr. Reinhard Meier-Walser (Chefredakteur, V.i.S.d.P.) Barbara Fürbeth M.A. (Redaktionsleiterin) Claudia Magg-Frank, Dipl. sc. pol. (Redakteurin) Marion Steib (Redaktionsassistentin)
Druck	Hanns-Seidel-Stiftung e.V., Hausdruckerei, München

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung, Verbreitung sowie Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil dieses Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der Hanns-Seidel-Stiftung e.V. reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Das Copyright für diese Publikation liegt bei der Hanns-Seidel-Stiftung e.V. Namentlich gekennzeichnete redaktionelle Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung des Herausgebers wieder.

Mit Dank für meine Mutter, Maria Margarethe Münch, geb. Rust,
der ich meine wissenschaftliche Laufbahn verdanke
und ohne deren Hilfe in allen Lebenslagen ich auch diese Studie
heute so nicht hätte durchführen können.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1. Die „säkulare Herausforderung“ an das Christentum	10
2. Die schiitische Sicht auf den Säkularismus	12
3. Der schiitische theologische Diskurs gegen den Gottesstaat und für den Gottesbezug in der Politik. Die iranische Reformtheologie, ihre Wurzeln und ihre Positionierung in der Geschichte des Schiitentums	14
3.1 Muhammad „Mudschtahid“ Schabestari: Vom Revolutionär zum Kritiker der Revolution	14
3.2 Der Blick zurück in die Geschichte, um in die Zukunft zu gelangen	16
3.3 Der Quietismus bei den Zwölfer-Schiiten	17
3.4 Khomeini und der Bruch mit dem Quietismus	20
3.5 Die Religions- und Rechtsgelehrtschaft und der iranische Staat	23
4. Die Transformation des schiitischen Islam unter dem Einfluss von Staatstheorie und Staatspraxis aus dem sunnitischen Islam und aus dem Gedankengebäude des sunnitischen Rigorismus	26
4.1 Die sunnitische Staatspraxis in der Verfassungsordnung der Islamischen Republik Iran	26
4.2 Die orthodoxe sunnitische Staatstheorie, der sunnitische Rigorismus und die „Herrschaft des Rechtsgelehrten“: Ideen-Transferprozesse	28
4.3 Die Islamische Republik zwischen sunnitischer Staatspraxis und sunnitischer Staatstheorie	31
4.4 Die Islamische Demokratie und ihre nicht-muslimischen Bürger	32

5. Die iranische Reformtheologie, der interreligiöse Dialog in Europa und der christlich-islamische Dialog von St. Gabriel	35
5.1 Österreich im interreligiösen Dialog	35
5.2 Die Steyler Missionare, Pater Andreas Bsteh und der interreligiöse Dialog	37
5.3 Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs / Polylogs: Verifizierte Gemeinsamkeiten von Christentum und Islam aus der Sicht der beiden Weltreligionen	40
5.4 Die iranische Reformtheologie und die Gemeinsamkeiten mit dem Christentum	42
5.5 Der Säkularstaat: Über den Religionen oder gegen die Religionen?	43
5.6 Religiös orientierte Politik im demokratischen Säkularstaat	45
5.7 Nicht-Muslime in der religiösen Demokratie	47
6. Resümee: Die iranische Reformtheologie als Brücke des interreligiösen Dialogs zwischen Orient und Okzident, als Ausgangspunkt für eine islamische Reformtheologie in Südwestasien und Nordafrika und als Impulsgeber für die Suche nach der Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft	50
6.1 Die Brücke zwischen dem Iran, dem Islam und dem Westen	50
6.2 Die Brücke zwischen dem schiitischen Iran und der sunnitisch-islamischen Welt	51
6.3 Gemeinsame Interessen: Die iranische Reformtheologie, christlich orientierte Politik in Deutschland und die jakobinische Säkularismus- / Laizitätstradition	53
6.4 Christen und Muslime in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus	55
6.5 Die religiösen Werte in einer multireligiösen Gesellschaft	56
Anmerkungen	58

Impulse aus dem anderen Iran

Die systemkritische iranische Reformtheologie und der christlich-islamische Dialog in Europa

Peter L. Münch-Heubner

Die iranische Reformtheologie, die sich in der kritischen Auseinandersetzung mit der bestehenden politischen Ordnung der Islamischen Republik Iran herausgebildet hat, spielt nicht nur in der innenpolitischen Entwicklung des Landes eine bedeutende Rolle. In der von Umbrüchen gekennzeichneten Lage im Nahen und Mittleren Osten gehen Signale von ihr in die gesamte Region aus. Dies, weil sie für einen Reform-Islam steht, der sich zu den Prinzipien der Demokratie bekennt. Die Gedanken dieser Reformen zum Verhältnis des Islam zum Christentum und zur Rolle der Religion im modernen Säkularstaat machen die iranische Reformtheologie zu einem interessanten Ansprechpartner im christlich-islamischen Dialog als auch zu einem Inspirator für die Vermittlung einer auf christlichen Werten aufbauenden Politik in Europa.

Einleitung

Der Iran steht heute im Zusammenhang mit seinem umstrittenen Atomprogramm im Mittelpunkt des internationalen Interesses. Die Wahl von Hassan Rohani zum neuen Staatspräsidenten im Jahr 2013 hat nicht nur die Hoffnung auf eine mögliche Beilegung des Atomkonfliktes des Westens mit Teheran auf dem Verhandlungswege genährt. Im Iran selbst und auch im Ausland hofft man auf die Reformen, die Präsident Rohani versprochen hat und damit auf Liberalisierungen im politischen Leben des Landes. Auch wenn zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch unklar bleibt, ob sich die Islamische Republik langfristig auf dem Weg hin zu einem offeneren politischen System befindet, so hat sich doch seit geraumer Zeit eine tiefgreifende Wandlung im geistigen, politischen und vor allen Dingen theologischen Leben des Landes vollzogen, der unter mehrerlei Gesichtspunkten interessant ist – auch für den Betrachter in Europa und in Deutschland.

In einem „Islamischen Staat“, in einer „Islamischen Republik“, in einer politischen Ordnung, die sich über die Religion legitimiert, sind es heute immer mehr Vertreter dieser Religion, Theologen und Kleriker des schiitischen Islam, die gerade diese Legitimationsgrundlage in Frage stellen. Und dass iranische Religionswissenschaftler und Ayatollahs heute nach einem neuen Verhältnis von Staat und Religion suchen, ist für ein System, in dem der Glaube die zentrale Maxime politischen Handelns sein soll, eine besondere Herausforderung.

Diese Entwicklung hat indes nicht erst in den letzten Monaten begonnen. Schon 2002 sprach Mahmud Sadri von einer „attack from within“, der sich die „dominant theology“, auf der die Verfassungsordnung der Islamischen Republik beruht, gegenübergestellt sieht. Und Sadri schrieb damals schon: „A dominant theology is more vulnerable to the challenge of a reformist theology from within the sphere of religious discourse than to secular attacks from without.“¹

Tatsächlich leidet die politische Ordnung der Islamischen Republik seit der Islamischen Revolution von 1979 an einem theologischen Legitimationsdefizit. Winfried Buchta hat nicht zu Unrecht die seither immerwährende „latente Krise der religiösen Legitimität des gesamten Systems“ betont.² Die Mehrheit der Großayatollahs, der führenden Religions- und Rechtsgelehrten in der traditionellen klerikalen Hierarchie des Zwölfer-Schiitentums im Iran – die nicht in das politische System des Landes eingebunden ist – hat Khomeinis Lehre von der „Herrschaft des islamischen Rechtsgelehrten“ nie als autoritativ anerkannt und als „Irrlehre“ abgelehnt. Khomeini schuf so sein eigenes „informelles“ Machtsystem, in das er jene von Buchta so bezeichneten „regime clerics“ integrierte, die seiner Lehre folgten. In der großen Zahl der Ayatollahs in der klassischen religiösen Hierarchie im Iran blieben diese „regime clerics“ immer in der Minderheit. Und Ayatollah Khamenei ist heute, anders als der weit verbreitete Irrtum es will, nicht der ranghöchste Ayatollah, nicht der „Oberste Rechtsgelehrte“ aller Geistlichen und nicht einmal ein Großayatollah. Er ist der „Revolutionsführer“ an der Spitze religiöser Institutionen, wie etwa des Wächterrats, die die Islamische Revolution neu und künstlich geschaffen hat.

„Die mangelnde Unterstützung der Großayatollahs für das politische System der Islamischen Republik und die hier ausbleibende theologische Einbringung von Legitimität in einem System, das sich über die Religion definiert“³ kann in den nächsten Jahren die von Buchta beschriebene latente Systemkrise zu einer offenen werden lassen. Denn die Reformtheologie meldet sich im Iran immer offener zu Wort und sie ist nicht mehr zu unterdrücken. Die Schriften eines Abdolkarim Sorousch finden eine breite Leserschaft im Lande, obwohl Revolutionsführer Khamenei sie verurteilt hat.⁴ Die klassischen Mittel der Repression scheinen angesichts dieser „Attacke aus dem Inneren“ immer mehr zu versagen. Sorousch argumentiert aus dem geistigen, theologischen Gedankengebäude der schiitischen Lehre heraus.

Heute scheint das Zwölfer-Schiitentum – zumindest in der Ausprägung der Reformtheologie – wieder zu seinen Wurzeln zurückkehren zu wollen, von denen Khomeini es entfernt hat.

Was nun macht diese iranische Reformtheologie so interessant für einen religiös ausgerichteten Menschen in Deutschland? Die These dieser Studie ist, dass von dieser Reformtheologie Denkanstöße auch für gläubige Katholiken und Protestanten hierzulande ausgehen

können. Dies vor allen Dingen, weil es hier um die Rolle der Religion in einer modernen Gesellschaft geht.

Reformtheologen wie Muhammad „Mudschtahid“ Schabestari haben mehrere Jahre in Deutschland gelebt, haben sich dort für den christlich-islamischen Dialog engagiert – und haben an deutschen Universitäten christliche Theologie studiert. Sie haben dies getan, weil ihr Verständnis vom Christentum sehr ausgeprägt ist. Tatsächlich steht keine Richtung im Islam dem Christentum so nahe wie das Zwölfer-Schiitentum. Man muss sich im Westen nur von jenem dunklen und bedrohlichen Bild des Schiitentums lösen, das durch Ayatollah Khomeini geprägt ist, der die schiitische Lehre unter dem Einfluss sunnitisch-fundamentalistischen Gedankenguts umzudeuten versuchte. Doch die ursprüngliche Glaubenslehre der Schiiten ist von diesem Rigorismus weit entfernt.

Seit 1996 ist es zwischen dem Iran und Österreich möglich, einen interreligiösen und interkulturellen Gedankenaustausch, den Dialog von St. Gabriel, zu führen. An diesem Dialog haben namhafte österreichische und iranische Politiker, führende Repräsentanten der österreichischen katholischen Kirche wie Kardinal König und Kardinal Schönborn, iranische Theologen, Religions- und Rechtsgelehrte teilgenommen. Zu den Gästen der Konferenzen zählten auch Reformtheologen wie Muhammad Schabestari.⁵

Der Dialog von St. Gabriel zeigt, dass es zwischen Islam und Christentum Trennendes und Gemeinsames gibt. Inspirierend kann er deswegen sein, weil es auch Gläubigen in Mitteleuropa heute um so zentrale Fragen geht wie der nach dem Engagement für christliche Werte in der Politik. Es geht um die Fragen, welchen Gottesbezug Politik in einem Säkularstaat noch haben kann bzw. muss, ob Religion in einer modernen Gesellschaft wirklich nur mehr Privatsache ist, ob es eine apolitische Religion überhaupt geben kann. Oder ist es nicht so, dass alle abrahamitischen Buchreligionen Wertesysteme und Moralvorstellungen vermitteln, die das Zusammenleben von Menschen in einer Gemeinschaft / Gesellschaft betreffen und sie damit nicht apolitisch sein können?

1. Die „säkulare Herausforderung“ an das Christentum

Im Jahr 2008 erklärte Papst Benedikt XVI. vor der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Kultur, dass die „Säkularisierung“ heute „den Menschen“ dazu führe, „so zu leben, als ob es Gott nicht gäbe“. Der Säkularismus sei „eine Sicht der Welt des Menschen ohne ‚Transzendenz-Bezug‘“, eine Weltsicht, in der „Gott ganz oder teilweise“ aus „Dasein und Bewusstsein der Menschen“ verschwunden sei. Der Mensch lebe in der modernen Gesellschaft auch ohne Sinn und Gespür für das „was uns nach dem Abschluss der irdischen Existenz erwartet“. ⁶

Der Begriff des Säkularismus, auf den Papst Benedikt sich hier bezieht, wird in diesem Text eher als ein Pendant zu dem aus der Französischen Aufklärung / Revolution herkommenden und 1871 von Ferdinand Buisson terminologisch fixierten Grundkonzept der laïcité verstanden, das betont antiklerikal den Glauben generell aus dem Bereich des Politischen heraushalten möchte. In der deutschen Tradition des politischen Denkens versteht sich der Säkularstaat traditionell aber eher als ein Gemeinwesen, in dem Staat und Religion, aber nicht Glaube und Politik voneinander zu trennen sind. Wird Säkularismus so verstanden, ist er kein Angriff auf Glauben und Kirche. Tatsächlich warnt hier der Papst aber vor einer in den westlichen Gesellschaften immer mehr dominierenden Säkularstaats-Definition, die atheistisch beeinflusst ist und immer mehr dem Laizitäts-Gedanken zuneigt.

In den Gesellschaften, in denen die Kirche und staatliche Institutionen voneinander getrennt sind – und diese Trennung entspricht auch den Positionen der katholischen Kirche – kommt dem christlichen Glauben aber dennoch eine Rolle im Politischen zu. Die Grundposition Roms zur Stellung der katholischen Kirche im modernen Säkularstaat und zur Rolle der katholischen Religion in Gesellschaft und Politik hat Papst Benedikt XVI. klar umrissen:

„Die Kirche identifiziert sich mit keiner Partei, mit keiner politischen Gemeinschaft und mit keinem politischen System. Sie erinnert hingegen immer daran, dass die im politischen Leben engagierten Laien ein mutiges und deutliches Zeugnis von den christlichen Werten ablegen sollen, die im Fall ihrer Bedrohung bekräftigt und verteidigt werden müssen. Das sollen sie in der Öffentlichkeit tun, sowohl in der politischen Debatte wie in den Massenmedien.“

Und Politik ist für den mittlerweile „emeritierten“ Papst auch nicht etwas, das ohne Gottesbezug wirklich funktionieren kann:

„Die Politik ist mehr als Technik der Gestaltung öffentlicher Ordnung. Ihr Ursprung und Ziel ist eben Gerechtigkeit und ist ethischer Natur.“ ⁷

In seiner Funktion als Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hat auch Alois Glück die Präsenz des Glaubens in der Politik als Grundlage für deren moralisch verantwortliche Ausgestaltung eingefordert. Auf einer Tagung des katholischen Publizistenverbandes in Wien erklärte er im Oktober 2013 zum Thema „Christliche Laien in der Politik“: „Christen sollen sich in Politik und Gesellschaft engagieren“ und diese im Sinne christlicher Wertvorstellungen gestalten. Er betonte die auch im deutschen Grundgesetz verankerte „Verantwortung vor Gott“ und zitierte den früheren ZdK-Präsidenten Hans Meyer. Der sagte, dass Politiker „rechenschaftspflichtig“ sind „gegenüber Gott und den Menschen“. In einer Gesellschaft, in der der Einfluss katholischer Verbände „geringer werde“ und sich „immer weniger Laien in Politik und Öffentlichkeit engagieren“, brauche es, so Alois Glück, neue Ansätze der Vermittlung christlicher Werte in der Politik.⁸ „Das Mitwirken am fortschreitenden Schöpfungsprozess ist eine Besonderheit der christlichen Botschaft“ und die Rechenschaftspflicht vor Gott, die der „christliche Glaube“ von der Politik einfordere, „meint“, so Glück an anderer Stelle, „eine grundlegende Orientierung über das Diesseitige hinaus“.⁹

Doch das christliche Engagement in der Politik nimmt ab. „Im Großen und Ganzen“ teilte Glück 2012 die Meinung des Würzburger Bischofs Friedhelm Hofmann, der sagte, dass sich „die Kirche [...] in der schwierigsten Situation seit der Säkularisation befinde“.¹⁰

Die „von aggressiveren Formen des Säkularismus“¹¹ ausgehende Herausforderung an das Fundament des Christentums erfordere eine Antwort der Kirche, so wiederum auch Benedikt XVI. In der Geschichte haben die „Epochen der Säkularisierung“ mit ihren Angriffen auf die Kirche aber andererseits sogar zu deren „Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen“.¹²

Herausforderungen können den eigenen Standpunkt und das eigene Bewusstsein schärfen. Diese Erfahrung hat auch die schiitische Reformtheologie machen müssen. Nur entwickelte sich dieser neue Denkansatz zum Verhältnis von Staat und Glaube, von Politik und Religion, wie er von Reformdenkern wie Muhammad „Mudschtahid“ Schabestari oder Abdolkarim Sorousch vertreten wird, nicht im Angesicht eines abnehmenden Gottesbezugs der Politik, nicht als Verteidigung gegen einen zunehmenden Atheismus, sondern im Gegenteil, in einem theokratischen Umfeld, in dem der Staat die Religion und die Religion den Staat bestimmt, in dem es keinen säkularen Ansatz gibt und wo alle Politik sich an den Grundprinzipien des Glaubens orientieren „muss“. Gleichwohl empfindet aber die iranische Reformtheologie, hier zu sehen auch vor dem Hintergrund der kolonialen bzw. semikolonialen Erfahrungen, die der Iran in seiner Geschichte mit der Vorherrschaft der Europäer in der Region hat machen müssen, den Begriff des Säkularismus als ein von außen kommendes Oktroi, als ein Anathema. Obwohl so aus unterschiedlichen Richtungen kommend, scheinen sich heute schiitische Reformansätze und Grundpositionen und die der katholischen Kirche oder des ZdK in vielen Annäherungspunkten zu treffen, so dass ein Dialog hier auch einen Erfahrungsaustausch mit sich bringen könnte.

2. Die schiitische Sicht auf den Säkularismus

Auf der 4. Iranisch-Österreichischen Dialogkonferenz im Jahr 2008 legte Prof. Gholam Ali Khoshroo aus Teheran den muslimischen bzw. iranischen Standpunkt zum Thema Säkularismus in muslimischen Gesellschaften dar. Auf den historischen Kontext des Säkularismus in Europa eingehend, formulierte er eine Kritik, die einem katholisch-kirchlichen Standpunkt nicht unähnlich scheint:

„Als historischer Prozess der Moderne macht die Säkularisierung deutlich, wie westliche Gesellschaften einen umfassenden Vorgang der Differenzierung erfahren haben [...]. Das führte dazu, dass die Gesellschaften und religiösen Gemeinschaften nicht länger ihre Identität bewahrten und die säkularen Aspekte des Lebens sich unter Berufung auf ihre moderne rationale Legitimation von ihrer religiösen Herkunft lösten und davon unabhängig erklärten [...]. So hat die Moderne – mit ihren Spielarten des Positivismus, Säkularismus, Kapitalismus, Individualismus und Rationalismus – in den vergangenen beiden Jahrhunderten die Welt in zunehmendem Maße desillusioniert.“

Im Westen, so Khoshroo, sei der „Säkularismus“ zum „Religionsersatz“ geworden, doch ohne den Bezug auf Gott werde jedes menschliche Handeln sinnentleert. Die Religion reicht „tief hinein in die Seelen der Gläubigen und prägt ihr Denken und Handeln“, auch in der Politik. Religion kann „nicht auf das private Leben von Individuen [...] beschränkt“ sein, sie betrifft die 'umma, die Gemeinschaft und sie „versteht es [...] das Diesseits auf das Jenseits auszurichten [...]“. ¹³ Es wäre durchaus möglich, so Koshroo weiter, säkulare Begrifflichkeiten im Kontext einer weitgreifenden Neuinterpretation in die politische Kultur des Nahen und Mittleren Ostens zu implantieren, doch die Ära des Kolonialismus habe zu tiefe Spuren im Vorderen Orient hinterlassen: „In dieser Hinsicht trat der Säkularismus nicht als intellektueller Diskurs in Erscheinung, sondern als eine kulturelle Invasion des Westens, um Marionettenregierungen zu unterstützen [...]“. ¹⁴

Koshroo meint, Demokratie könne auch ohne Säkularismus funktionieren, sie müsse aus den muslimischen Gesellschaften heraus entstehen und wachsen. Er spricht, wie viele Vertreter der Reformtheologie auch, von einer „religiösen Demokratie“, die in der Zukunft entstehen kann – was an dieser Stelle bemerkenswerterweise impliziert, dass die Islamische Republik eine solche gegenwärtig noch nicht ist. „Islamische Lehren und demokratische Normen“ können sich „als kompatibel herausstellen“. Am Ende einer solchen Entwicklung könne dann „ein politisches System entstehen, dessen Legitimität in den Leitprinzipien des Islams eingewurzelt ist und sich auf öffentliche Partizipation und demokratische Prozesse stützt.“ ¹⁵

Doch dieses System der religiösen Demokratie bleibt an zwei Punkten noch konturlos bzw. problematisch: Zum einen stellt sich Koshroo, wie sich in der protokollierten Debatte im

Anschluss an sein Referat zeigte, nur ungern der Frage nach den politischen Rechten von Nicht-Muslimen in einem solchen Staat, der sich über die Religion des Islam definiert. Ein zentrales Problem bleibt auch die Frage nach der Deutungshoheit bezüglich der von ihm herausgestellten „Leitprinzipien des Islams“. Wer bestimmt, was islamische Werte und Normen und deren Inhalte sind? Koshroo spricht noch von den „religiösen Gelehrten“, die durch Textinterpretation Vorgaben für die Politik geben können. Doch wie verbindlich werden diese Interpretationen für die weltliche Legislative sein? Entfernt sich dieses System überhaupt wesentlich vom Modell der Islamischen Republik, in dem eine Institution wie der Wächterrat das Parlament kontrollieren und jederzeit jedes Gesetz kassieren kann, das ihm „unislamisch“ erscheint? Koshroo „überschreitet den Rubikon“ nicht. Andere Reformtheologen tun dies aber durchaus, auch wenn sie, wie Schabestari, Koshroos Säkularismus-Kritik teilen und nichts weniger wollen als eine von den moralischen Prinzipien der Religion losgelöste Politik.

3. Der schiitische theologische Diskurs gegen den Gottesstaat und für den Gottesbezug in der Politik. Die iranische Reformtheologie, ihre Wurzeln und ihre Positionierung in der Geschichte des Schiitentums

3.1 Muhammad „Mudschtahid“ Schabestari: Vom Revolutionär zum Kritiker der Revolution

„Von meiner Jugendzeit [...] bis heute [...] habe ich mich immer mit Religion, Islam und Politik beschäftigt. Nach der Revolution [die Islamische Revolution von 1979, Anm. d. Verf.] betrachteten wir diese Revolution als unser Kind, wenn man so will, das unser Volk erzogen hat [...]. Die Revolution war für uns unser Kind, das viele Fehler hatte, was uns im Laufe seines Aufwachsens viel Elend gebracht hat.“¹⁶

Muhammad „Mudschtahid“ Schabestari, geboren 1936 in einer Familie von Religions- und Rechtsgelehrten,¹⁷ studierte in Qum, dem geistig-theologischen Zentrum des Schiitentums im Iran.¹⁸ Einer seiner Lehrer dort war Ayatollah Khomeini. Abgeschlossen hat er sein theologisches Studium mit dem Titel eines „mudschtahid“. Damit besitzt er, auch ohne den Rang eines Ayatollah einzunehmen, die in der iranischen Schia höchste Autorität zum „idschtihad“, d. h. zur eigenständigen Interpretation und Auslegung des Koran, sowie – und dies ist wichtig – zur Weiterentwicklung und Neuauslegung, zur Neuerung des Islamischen Rechts und damit auch zur Rechtsetzung und Urteilsfindung. Idschtihad bedeutet also ständige Anpassung an ein neues Umfeld und Bewegung, im Gegensatz zur Position des „taqlid“, d. h. der Unbeweglichkeit und des Festhaltens an den alten Auslegungen und der Ablehnung jeglicher „Neuerung“, jeglicher „bida“. Letztere taqlid-Orientierung ist bei der Wahhabiyya in Saudi-Arabien und allen anderen fundamentalistischen und salafistischen Strömungen anzutreffen, die sich unter den vielen Ausrichtungen des sunnitischen Islam herausgebildet haben.¹⁹

Nach seinem Studium wurde Schabestari zu einem politischen Theologen, der sich der Opposition gegen das Schah-Regime anschloss und dessen Denken von Ayatollahs beeinflusst wurde, die von der Errichtung einer islamischen Ordnung im Iran sprachen.

Schabestari war nie Fundamentalist, doch er war überzeugt davon, dass in einem Gemeinwesen, das von religiösen Autoritäten regiert wird, schon aufgrund deren Glaubensüberzeugung Gerechtigkeit und moralische Grundsätze herrschen werden – schon allein deswegen, weil diese Geistlichen den Prinzipien des Glaubens folgen werden. Doch er wurde bald enttäuscht. Für das erste iranische Parlament, die erste Madschlis nach der Revolution, kandidierte er noch erfolgreich. Dann zog er sich zurück. Nach 1985 übernahm er eine Professur für Islamische Philosophie an der Universität Teheran, nahm eine zunehmend kritische Haltung zum System der Islamischen Republik ein. Diese hatte ein Problem mit ihm, denn einem „mudschtahid“ kann man kaum unislamisches Verhalten

vorwerfen. Ähnlich wie die Großayatollahs blieb er trotz Distanz zur politischen Ordnung seines Landes von offenerer Repression wie etwa Inhaftierung verschont. Eine solche Kraftprobe des Regimes mit der traditionellen Geistlichkeit hätte die Gefahr unabsehbarer Rückwirkungen in und aus der Bevölkerung mit sich gebracht. Schabestari spricht dennoch heute davon, dass er in dieser Zeit „schlechte Erfahrungen gemacht habe“, die seine heutigen Positionen in der Frage des Verhältnisses von Religion und Staat bzw. Staat und Politik geprägt haben. Er präzisiert diese „Erfahrungen“ – aus wohl verständlichen Gründen – aber nicht.

Heute zählt er zu den prominentesten Vertretern der Reformtheologie und seine Idee einer zum bestehenden System alternativen säkularen Demokratie, in der die Politik aber dennoch im Glauben verwurzelt ist, hat fassbare Formen angenommen. Obwohl er mit der für ihn entmutigenden Realität des „Gottesstaates“, in dem im Namen Gottes Unrecht geschah, konfrontiert war, hat ihn das nie in die Nähe des Gedankens gebracht, „ich verlasse den Iran oder ich verlasse den Glauben“:

„Ich konnte meine Angehörigkeit zum Islam nicht verlassen, weil ich als Kind in einem religiösen Haushalt aufgewachsen bin, mit Religion war ich sehr eng verbunden. Aus diesen beiden Gründen habe ich (sic) Gott sei Dank nie verzweifelt und mich abgewandt.“²⁰

Auf der Basis seiner Erfahrungen und seiner religiösen Wertorientierung hat Schabestari sein Modell eines Säkularstaats mit religiös-moralischem Fundament entwickelt. Und in wenigen Worten zusammengefasst, sieht seine Grundüberzeugung so aus:

„Ich vertrete die Meinung, dass religiöse und politische Institutionen unterschiedliche Institutionen mit unterschiedlichen Aufgaben sind. Deswegen gibt es in diesem Sinne eine Trennung. Aber das bedeutet nicht, dass die Religiosität der Menschen keine moralischen oder ethischen Impulse für die Politik geben kann. Das ist möglich. Deswegen sage ich nicht, dass Politik und Religion voneinander getrennt sind, sondern ich sage immer: Politische und religiöse Institutionen sollen voneinander getrennt sein. Aber natürlich kann und soll es eine Zusammenarbeit zwischen ihnen geben.“²¹ Die Religion stehe für „ethische Prinzipien“, die auch die Politik „berücksichtigen soll“.²²

Politik ist, wie Schabestari sagt, eine „menschliche Anstrengung“ und kommt nicht wie die Religion „von Gott“. Auf die politischen Verhältnisse im Iran und auch auf den Personenkult um Ayatollah Khomeini anspielend, sagt er weiter: „Das ist das Problem. Ein politischer Führer, egal wer er ist, darf nicht geheiligt werden. Politische Maßnahmen dürfen nicht geheiligt werden. Aber Gott soll geheiligt werden, in der Moschee.“ Diese Moschee aber kann nun wiederum doch „Brücke“ sein vom Glauben hin zur Politik, denn Politik ohne Bezug auf Gott ist auch für Schabestari eine „amoralische Politik“.²³

Demokratie im Iran ist für Schabestari schon vor dem Hintergrund der Glaubensgeschichte und der theologischen Glaubenspraxis im Schiitentum möglich, denn im Kreis der Kleriker hat es schon früh einen theologischen Meinungspluralismus gegeben. Unter den „mudschtahidun“ waren immer unterschiedliche, voneinander abweichende Quelleninterpretationen sowie Text- und Rechtsauslegungen möglich. Der Gläubige hatte die freie Wahl, sich der Meinung bzw. Textauslegung eines bestimmten mudschtahid anzuschließen, er konnte die unterschiedlichen Interpretationsschulen auch immer wechseln. Das Amt des Revolutionsführers, ausgestattet mit einer zentralen Deutungshoheit in Glaubens- (und hier auch politischen) Fragen widerspreche deshalb vollkommen schiitischer Tradition.

3.2 Der Blick zurück in die Geschichte, um in die Zukunft zu gelangen

Schabestari wird heute als Meister des „neuen Kalam“ bezeichnet.²⁴ „Kalam“, das war in jener Zeit, in der sich die Machtentfaltung des Kalifats von Bagdad auf ihrem Höhepunkt befand, eine in höchster Form ausgebildete theologische Disputation unter Religionsgelehrten und Philosophen – heute in der Literatur modern auch als „Kontroverstheologie“ bezeichnet. In diesen Streitgesprächen und Streitschriften wurden Religionsprobleme, Probleme der Auslegung, der Hermeneutik behandelt.²⁵ Es war die Zeit, in der die griechische Philosophie in der islamischen Welt rezipiert und nicht nur in ihrer Methodik zur Grundlage einer nunmehr auf der Grundlage der Religion des Islam angewendeten Suche nach dem Sinn hinter den Buchstaben in den heiligen Schriften wurde.²⁶ Aristoteles wurde z. B. so ins Arabische übersetzt und fand dann später auf dem Weg über Rückübersetzungen den Weg ins Abendland. In Bagdad versuchten sich die Schüler des „kalam“, die „mutakallimun“, an der Auslegung und Interpretation der heiligen Texte, versuchten, die moralischen Prinzipien in diesen Texten, die hinter den Buchstaben stehen, zu eruieren. Der „kalam“ zog weite Kreise in der damals religiös-pluralen Gesellschaft des Abbasiden-Reichs, auch jüdische und christliche Religionsgelehrte bildeten „kalam“-Kreise.

Zur Mitte des 9. Jahrhunderts christlicher Zeitrechnung musste die Schule des kalam aber einer neuen Orthodoxie in Bagdad weichen. Unter dem Kalifen Ma'mun, der die Mihna, „eine Art Inquisition“ einrichten ließ,²⁷ waren theologische Disputationen nicht mehr erwünscht. Die anti-philosophische Ausrichtung der Orthodoxie ging nun davon aus, dass der menschliche Verstand das Wesen Gottes und seiner Gesetze nie verstehen wird können, und der Mensch daher das Wort Gottes nur in seiner Reinform, „Buchstabe für Buchstabe“ zu befolgen habe. Die Theoretiker dieser Orthodoxie wurden ab dem 19. Jahrhundert zu jenen Autoren, die bis heute gerne von jenen zitiert werden, die man im Westen als Fundamentalisten bezeichnet.

Die Tradition des „kalam“ aber setzte sich fort in der verfolgten schiitischen Minderheit im Reich der Kalifen. Muhammad ibn Muhammad al-Harithi, bekannt unter seinem Eh-

rentitel „asch-schaich al mufid“, Autor des für seine Glaubensbrüder bis heute wichtigen „Buches der Rechtleitung“, wurde zum wichtigsten Begründer der kalam-Tradition im Schiitentum. Al-Harithi wandte sich gegen die „blinde“ Übernahme von Tradiertem.²⁸

Die dialektische Debatte wurde zu den Grunddisziplinen an den theologischen Hochschulen der Schiiten des Iran. Offene Diskussionen waren hier an der Tagesordnung, jeder Lehrer musste seine Schüler im Diskurs überzeugen. In den 1930er-Jahren fiel dort aber an einer Hochschule schon ein junger Lehrender auf, der keine „Geduld für Diskussionen“ aufbrachte, der nur „seine eigenen Standpunkte“ vertrat und in seinen theologischen Seminaren keinen Raum ließ für Argumentation und Gegenargumentation. Der junge „aspiring ayatollah“ zeigte auch wenig Respekt für die traditionellen geistlichen Autoritäten in der schiitischen Gelehrtschaft.²⁹ Ruhollah Khomeini sollte seine „single-mindedness“ ein Leben lang auszeichnen. Er wird im Iran nach 1979 seine eigene Mihna durchführen.

3.3 Der Quietismus bei den Zwölfer-Schiiten

Gemäß Verfassung der Islamischen Republik Iran müssen alle vom Parlament verabschiedeten Gesetze auf deren Vereinbarkeit mit den Normen und Prinzipien des Islam, der Scharia, überprüft werden.³⁰ Konkretes Kontrollorgan ist der Wächterrat, bestehend qua Verfassung aus „sechs religiösen Männern“ und sechs „Juristen“, die auf bestimmte Fachgebiete spezialisiert sind. Der Wächterrat kann jederzeit jedes Gesetz, das ihm „unislamisch“ erscheint, kassieren. Oberster „Kontrolleur“ ist indes der „Revolutionsführer“, der mit seinem Rechtsgutachten, einer „fatwa“ von höchster Stelle aus in Legislative und Exekutive eingreifen kann. Der Revolutionsführer wird hier, fälschlicherweise, als „Oberster Rechtsgelehrter“ bezeichnet, was er, wie oben gesehen, im Hinblick auf die traditionelle klerikale Hierarchie des Schiitentums des Iran aber nicht ist. Mit dieser Formulierung wird betont, dass die Verfassung auf der Staatstheorie der „velayat-e faqi“, auf dem Konzept der „Herrschaft des Religions- und Rechtsgelehrten“, von Ayatollah Ruhollah Khomeini aufbaut. Diese indes stellte „für die Schia ein revolutionäres Novum“ dar, so Winfried Buchta, „da es die Abkehr von einer bis dato vorherrschenden quietistischen Grundhaltung des Klerus zu politischen Fragen“ markierte. Diese „revolutionäre Neuinterpretation der Schia [...] wird aber vom konservativen apolitischen Klerus innerhalb und außerhalb Irans kritisiert und abgelehnt“.³¹

Der schiitische Quietismus, den Khomeini so sehr kritisierte, hat eine lange historische Tradition – und stellt eigentlich die reine zwölfer-schiitische Lehre dar.

Aufgrund seiner messianischen Heilsvorstellungen rückt das Zwölfer-Schiitentum in einigen Aspekten nahe an das Christentum heran. Der Messias ist hier aber nicht Jesus Christus, sondern der zwölfte Imam, der Imam al-Mahdi. Die Schiiten erkennen als ihre

„Imame“,³² als ihre Führer, nur Nachkommen aus der Ehe des Ali mit Fatima, der Tochter des Propheten Muhammad an. Der Schwiegersohn des Propheten, Ali ibn Talib, wurde mit seiner herausragenden Bedeutung in der schiitischen Glaubenswelt zum Namensgeber dieser Glaubensrichtung, der Shi'at Ali, der „Partei des Ali“. Doch endet für die Zwölfer-Schiiten, und daher kommt der Name dieser Strömung in der Vielzahl schiitischer Religionsgemeinschaften, mit der „schicksalshaften Zahl zwölf“.³³ Der Letzte der Imame in der Nachfolgekette des Zwölfer-Schiitentums, der keinen Nachfolger hatte, gilt nicht als verstorben, sondern als „verborgen“. Die „große Verborgenheit“ begann mit dem Jahr 939 christlicher Zeitrechnung. Nach der „kleinen Verborgenheit“ hatten zunächst noch nach Überzeugung der Gläubigen „Mittler“ in Verbindung mit dem Imam gestanden. Die „große Verborgenheit“ wird indes erst mit dem Jüngsten Tag enden bzw. am „Ende der Zeiten, wenn der Imam als der Mahdi („der Rechtgeleitete“) – eine messianische Gestalt – zurückkommt, um die Gerechtigkeit wiederherzustellen“.³⁴

Dieser Glaube und die Begebenheiten, dass es bis zum Jüngsten Tag „keinen rechtmäßigen Imam gibt, der die Führung der Gemeinschaft übernehmen kann“³⁵ und dass Schiiten von der politischen Machtausübung im Kalifat ausgeschlossen waren und oft grausam verfolgt wurden, bewirkte eine jenseitsorientierte Grundhaltung der Duldung des Schicksals der Gläubigen. Jede weltliche Herrschaft bis zur Wiederkehr des Messias gilt als „ungerecht“ und illegitim.³⁶ Doch die ungerechte weltliche Herrschaft ist hinzunehmen, das Martyrium, das für die Zwölfer-Schiiten vor dem Hintergrund ihrer Geschichte eine große Bedeutung hat, ist passiv zu erdulden. Um sein Leben zu retten, darf der Angehörige dieses Glaubens diesen seinen Glauben in Notsituationen sogar verbergen, um sein Leben zu retten.

Ein Eingreifen in die Angelegenheiten des Staates verbietet sich für den Gläubigen, denn dieser weltliche Staat ist ein illegitimer. Eine gemäß Glaubensprinzipien legitime Herrschaftsordnung zu errichten, bleibt nur dem Mahdi vorbehalten. Den Sturz eines wenn auch noch so ungerechten Herrschers voranzutreiben wäre ein menschlicher Eingriff in den von Gott bestimmten Verlauf der Geschichte.

Dieser schiitische Glaube hat mit jenen Glaubensvorstellungen eines Ayatollah Khomeini, der zur Macht griff und in dessen Ideologie der passive Märtyrer zum Selbstmordattentäter pervertierte und in der der Gläubige sein Leben nicht zu schonen, sondern für den Glaubenskampf zu opfern hat, kaum etwas gemein.

Vergleiche zwischen dem traditionellen quietistischen Schiitentum und der christlichen Glaubenswelt wurden und werden häufig angestellt. Dies vor allen Dingen auf dem Gebiet der messianischen Heils- und Erlösungsvorstellungen in beiden Religionen – die dem sunnitischen Islam vollkommen fremd sind. Doch ist der Koran wie für alle Muslime so auch für die Zwölfer-Schiiten ihre Heilige Schrift und nicht das Neue Testament. Leben und Wirken Christi werden zunächst so rezipiert, wie es der Koran darstellt, in dem Jesus

Christus als Prophet und nicht als Sohn Gottes erscheint. Dennoch stellt sich die Frage, inwieweit die eschatologischen Erlösungs- und Endzeitvorstellungen im vielschichtigen Glaubensgebäude der Zwölfer-Schiiten nicht doch das Fundament des Korans verlassen. So wird hier am Jüngsten Tag Jesus Christus neben dem Imam al-Mahdi erscheinen und wiederkehren – was ihn über die Bedeutung eines Propheten und damit eines Menschen eindeutig hinaushebt. Auch werden Christus und der Mahdi gemeinsam dem „Bösen“ in der Gestalt des „Dağğal“ entgegentreten. Wissenschaftler betonen heute, dass dieser „Dağğal“ sich vom „Antichristen“ des Neuen Testaments herleitet. Auch haben sich schiitische Textkompilatoren bei ihren Zusammenfassungen theologischer Quellensammlungen offen auf christliche Offenbarungstexte, auf das Matthäusevangelium und die Johannesbriefe berufen.³⁷ Freilich bedeutet auch das, dass diese Offenbarungen hier aus der Sicht der Rezipierenden heraus interpretiert worden sind. Auch der Koran selbst fußt auf dem Alten und dem Neuen Testament, stellt aber aus muslimischer Sicht eine Wiederherstellung der ursprünglichen Offenbarung dar, die von Juden und Christen verfälscht worden sei.³⁸ So begegnet dem christlichen Leser im Koran sehr viel Bekanntes, das hier aber vollkommen anders dargestellt wird.

Nach Einschätzung der Religionswissenschaften haben sich im Vorderen Orient über die Entstehungsphase des Islam hinaus Prozesse der geistigen Verschmelzung zwischen den abrahamitischen Religionen vollzogen, die zu vielen synkretistischen Ansätzen geführt haben.³⁹ Im Schiitentum sind viele solche Ansätze erkennbar. Nicht umsonst wird das Schiitentum in vielen sunnitischen Streitschriften als ein von konvertierten Christen und Juden geschaffener Schein-Islam angegriffen.⁴⁰

Die lange Tradition des kalam hat ebenfalls über die Jahrhunderte hinweg geistige Austauschprozesse zwischen den Religionen gefördert, die zur Aufnahme verschiedener Elemente aus anderen Religionen in das Schiitentum geführt haben können. Auch die Tatsache, dass sich der schiitische Glaube durch Heiligenverehrung auszeichnet – für den Sunniten schlicht Blasphemie – deutet in eine christliche, hier sogar römisch-katholische Richtung.

Dass Theologen wie Muhammad Schabestari an die alte Tradition des kalam anknüpfen wollen, zeigt, dass die Zeit eines nach innen gewandten quasi-theologischen Monologs zur Selbstbestätigung der eigenen Positionen im Sinne der Doktrinen eines Ayatollah Khomeini sich ihrem Ende nähern könnte – und dass ein interreligiöser Dialog gerade mit dem iranischen Schiitentum in naher Zukunft zu einem fruchtbaren Gedankenaustausch mit europäischen Dialogpartnern führen könnte. Auf Schabestari „übten die Hermeneutik und die christliche Theologie großen Einfluss aus“.⁴¹

Anerkennung im gesamten Kreis der Großayatollahs fand Khomeini nie. Dies auch, weil er eine gewaltsame „Sunnitisierung“ des schiitischen Islam betrieben hat.

3.4 Khomeini und der Bruch mit dem Quietismus

„Von der kleinen Verborgenheit sind bisher eintausend und einige hundert Jahre verstrichen; möglicherweise könnten da noch hunderttausend Jahre vergehen und seine Heiligkeit [der Mahdi, Anm. d. Verf.] würde es nicht für ratsam halten, [...] zu erscheinen; müssen denn solange die Gebote des Islam ausgesetzt und nicht durchgeführt werden? Kann während dieser Zeit jeder machen, was er will? Soll das Chaos herrschen? [...]“⁴²

Mit diesen provokativen Worten erregte Ayatollah Khomeini den Unmut der konservativen Geistlichkeit im Iran, die in solchen Sätzen eine Beleidigung und Schmähung des Mahi und schlicht Gotteslästerung sah. Mit diesem Frontalangriff auf die quietistische Lehre wollte Khomeini die „Ent-Eschatologisierung“ des Schiitentums vorantreiben.⁴³

Seine Lehre ging davon aus, dass die Gesetze der Scharia, eben weil es sie gibt, auch umgesetzt werden müssen. Und nur ein Staat kann diese Umsetzung garantieren. Anspielend auch auf die schiitische Tradition der rechts- und religionstheoretischen Debatten des kalam schreibt Khomeini:

„Wenn Er [der Prophet Muhammad, Anm. d. Verf.] den Kalifen [= Nachfolger; Anm. des Übersetzers Djassemi] bestimmte, so doch nicht einzig deshalb, damit die Glaubenssätze und Gebote zur Sprache kommen, sondern dass auch für die Ausführung von Geboten und Gesetzen Sorge getragen wird.“⁴⁴

Auch der Prophet Muhammad habe einen Staat begründet, und nach ihm bestehe die Pflicht zur Ausführung der Gesetze weiter, denn es „beziehen sich die Gebote des Islam nicht auf Raum und Zeit; sie werden bis in die Ewigkeit bestehen und ausführungspflichtig sein“.⁴⁵

Die von Khomeini ins Feld geführte „Beschaffenheit“ von islamischen Gesetzen beweist, „dass sie für die Gründung eines Staates und die politische, wirtschaftliche und kulturelle Verwaltung der Gesellschaft gedacht sind“. Denn diese Gesetze regeln alle Lebensbereiche des Menschen, sie „beinhalten vielfältige [...] Bestimmungen, die in ihrer Gesamtheit eine Gesellschaftsordnung in Gänze errichten können“.⁴⁶

Khomeini bedient sich hier schon des klassischen Argumentationsstrangs sunnitischer Fundamentalisten. Sayyid Qutb, in den 1950er- und 1960er-Jahren ein Chefideologe der ägyptischen Muslimbruderschaft, schreibt, dass in jener Zeit des Propheten Muhammad, in der „Epoche höchster Vollendung“, Gesetze, Vorschriften, aber auch „Prinzipien, Ideale, Werte und Kriterien“ den Menschen übermittelt wurden, die „jeden Bereich menschlichen Lebens“ umfassen. Sie beziehen sich auf die „politischen, sozialen und wirtschaftlichen Rechte und Pflichten“ des Menschen.⁴⁷

Die Staatspraxis im Kalifat, im Osmanischen Reich und anderen sunnitisch-islamischen Staats- und Gemeinwesen sah anders aus, ging man hier doch davon aus, dass nicht alle, vor allen Dingen die staatsrechtlichen Fragen in den heiligen Offenbarungstexten wirklich erläutert und geklärt worden sind und es deshalb Freiräume für eine eigenständige siyasa- bzw. qanun-Rechtsfindung der Kalifen und Sultane gebe.⁴⁸ Bei den Schiiten war die Gesetzesdiskussion im Rahmen des kalam und aufgrund der vielen Deutungshoheiten unter den mudschtahidun ohnehin immer ergebnisoffen gewesen.

Für Qutb stand fest, dass die Existenz des Gesetzes ein Islamisches Gemeinwesen fordert, denn wozu gebe es sonst ein Gesetz: „Der Islam schreibt [...] die Errichtung einer islamischen Gesellschaftsordnung vor, in deren Schutz der einzelne Muslim nach seiner Religion [...] leben kann [...]“.⁴⁹

Qutb beruft sich auf die Urgemeinde von Medina, auf die Zeit des Propheten Muhammad. Khomeini beruft sich bei seiner Um-Interpretation der schiitischen Glaubensgrundsätze hingegen zusätzlich noch auf eine schiitische Quelle. Doch da wird es bereits problematisch. So soll sich der 8. Imam in der Kette der Nachfolger Alis für die Existenz einer islamischen Regierung ausgesprochen haben, in dem er erklärte, warum Gott den Muslimen „befehlende Statthalter [...] gesetzt“ und den Gläubigen „befohlen hat, ihnen zu gehorchen“.⁵⁰ Was konkret der 8. Imam, Imam Reza, (Imam Rida auf Arabisch) wirklich gemeint hat, als er hier von der „Führung“ (Imamat) der Gemeinde spricht, bleibt indes unterschiedlich auslegbar. Das Imamat war historisch gesehen längst zu einem rein ideellen schiitischen Gegenkonzept zum real bestehenden sunnitischen Kalifat, war Religionsführung ohne konkrete politische Machtfülle geworden. Khomeini interpretiert hier „Führung“ im politischen Sinn in den Text hinein, doch diese Sinnggebung kann von einem anderen Standpunkt aus gesehen auch wieder hinausinterpretiert werden. Imam Reza bildete eine Ausnahme in der Reihe der machtlosen Nachfolger Alis, denn er war für einen Augenblick lang mit der Möglichkeit der Übernahme der Herrscherposition im Reich der Kalifen konfrontiert. Im Machtkampf zwischen den Bruderkalifen al-Amin und al-Ma'mun, die ihre Ämter von ihrem Vater, dem berühmten Harun ar-Rashid geerbt hatten, versuchte al-Ma'mun die Familie der Nachkommen Alis auf seine Seite zu ziehen, in dem er dem Imam die Zukunftsoption auf Nachfolge in seinem Amt anbot. Die Intrige endete für den Imam im Jahre 818 tragisch.⁵¹ Seine Grabstätte, der Imam-Reza-Schrein in Mashad, ist bis heute eine bedeutende Pilgerstätte für die iranischen Schiiten. Dieses Intermezzo des Liebäugelns mit der Macht war zu kurz, um eine konkrete Staatsvorstellung bei den Schiiten zu erschaffen. Zudem war Imam Reza der 8. Imam, in der Nachfolgerei zeitlich weit vor dem Beginn der Verborgenheit und Führungslosigkeit für die schiitische Gemeinschaft angesiedelt, in der sich der apolitische Quietismus herausgebildet hat. Djassemi geht davon aus, dass Imam Rezas Aussagen als Ausdruck einer „schiitischen Autoritätskirche“ zu werten sind, die in Glaubensfragen die Menschen von oben her leitet, aber dies nicht zwangsläufig als Staatsmacht tut. Er hält so den Versuchen Khomeinis, „die

Notwendigkeit“ eines islamischen Staates aus den schiitischen „Überlieferungen“⁵² heraus zu konstruieren, die überlieferten „letzten Worte des Imams an seinen letzten Stellvertreter 'Ali Samri (im Jahr 942 n. Chr.)“ entgegen, der diesem sagte, „er möge nach sich keinen Stellvertreter [...] mehr bestimmen“ und der mit den Worten schloss: „Von nun an liegt die Angelegenheit [...] in der Hand Gottes.“⁵³

Doch Khomeini selbst wollte die quietistische Tradition brechen und seine Auffassung zum neuen schiitischen Dogma machen: „Wenn also jemand sagt, dass die Errichtung islamischer Regierung (sic) nicht notwendig ist, hat zugleich die Notwendigkeit der Durchsetzung islamischer Gebote, die Universalität dieser Gebote und die ewige Gültigkeit der islamischen Religion in Frage gestellt.“⁵⁴ In der von Khomeini anvisierten perfekten islamischen Gesellschaft muss sich alles „in den Grenzen göttlicher Gebote bewegen“ und die Aufgabe eines „Regierenden, der die Gesetze und Ordnungen des Islam aufrechterhält und bewacht“ ist es, „die Bevölkerung“ zu einem Leben innerhalb von „Lehren, Glaubenssätzen, Geboten und Ordnungen des Islam“ zu erziehen.⁵⁵ Abdolkarim Sorousch, einst ein Anhänger Khomeinis, bezweifelt heute aus der Sicht des Religionsphilosophen, dass die Anwendung der Scharia allein eine islamische Gemeinschaft ausmacht. Aufgezwungener Glaube ist kein wirklicher Glaube, sagt er, und der Islam des Gesetzes ist kein wirklich gelebter Islam:

„Der Islam der Rechtswissenschaft [...] ist nicht notwendigerweise der wahre Islam. Damit meine ich, dass die Rechtswissenschaft sich mit dem äußerlichen Islam zufrieden gibt. Ob der Glaube wahrhaftig ist oder nicht, ist ihr völlig gleichgültig [...]. Damit will ich nur sagen, dass für innere Wahrheiten in der Rechtswissenschaft kein Platz ist.“⁵⁶

Wichtiger als jedes Gesetz, als jede Vorschrift und als die „legal systems“ in einer religiös orientierten Gesellschaft, die auch Sorousch will, ist eines: „[...] the faith of the faithful“.

Auf den reinen Gesetzesstaat nach dem Muster einer velayat-e faqi anspielend, meint er, rhetorisch-philosophisch etwas hochtragend: „A seemingly religious society that lacks faith is an oyster without the pearl, a face without the soul, an appearance without the essence. It is neither desired by the prophets nor envisioned by the wise. The harlot of the bazaar [shari'ah] will be worthless if she does not seek the shelter of this veiled beauty [faith].“⁵⁷

Abolkarim Sorousch stellt sein Modell einer religiösen Gesellschaft, einer religiösen Demokratie dem System der Islamischen Republik gegenüber.

3.5 Die Religions- und Rechtsgelehrtschaft und der iranische Staat

Khomeini hat Sachverhalte überspitzt und in der politischen Auseinandersetzung polarisiert – und er hat historische Zusammenhänge in seinem Sinne umgedeutet und simplifiziert. Der schiitische Klerus gab sich vor ihm schon lange Zeit nicht mehr nur kontemplativer Verinnerlichung hin. Und man hatte Kompromisslösungen gefunden, die eine Anwendung der islamischen Gesetze mit der Zurückhaltung der ulama in Staatsangelegenheiten in Einklang bringen konnten.

Teile des schiitischen Klerus waren seit der Mitte bzw. dem Ende des 19. Jahrhunderts schon nicht mehr als apolitisch zu betrachten, was deren Teilnahme an der Tabak-Revolution von 1891/92 und dann vor allen Dingen an der Revolution von 1905 bewies. Eine langsame Entwicklung weg vom absoluten Quietismus der reinen Verinnerlichung hatte sich schon vor Khomeini abgezeichnet – in Teilen der Gelehrtschaft, der ulama.

Trotz politischer Machtlosigkeit war das Schiitentum zuvor über die Jahrhunderte hinweg nicht in amoralischem Chaos und Gesetzlosigkeit verfallen, wie Khomeini schreibt, und nicht jeder Schiit konnte einfach machen, was er wollte. Denn auch ohne Staat blieb ja die Religion und blieben auch deren moralische Prinzipien – und es blieben deren Wächter, die Religions- und Rechtsgelehrten. Das religiöse Leben der Gläubigen blieb von den Lehren des Glaubens bestimmt und es brauchte keine staatliche Autorität, um denjenigen, der an das Leben nach dem Tode glaubt, davon zu überzeugen, dass Sünden und Verbrechen wie Mord mit der Höllenstrafe im Jenseits belegt werden. Auch das schiitisch-islamische Recht, die Scharia in schiitischer Ausprägung lebte fort. Ähnlich der Entwicklung im Judentum, in dem die Rabbiner das religiöse Recht der Halakha in der Diaspora auch ohne Staat und damit vor der Rückkehr der Juden ins gelobte Land weiter entwickelten – in der Theorie – so konnten auch im Zwölfer-Schiitentum die „Gelehrten das überlieferte Gesetz studieren“⁵⁸ und es auf dem Weg des *idschtihad* weiter entwickeln – auch wenn dies im staatenlosen Luftraum erfolgte. Das religiöse Gesetz braucht nicht immer einen Staat, um überleben zu können.

All dies aber änderte sich im 16. Jahrhundert, als die Dynastie der Safaviden den persischen Staat und das persische Königtum neu begründete und den schiitischen Glauben zur Staatsreligion erhob. Damit schufen sie ein „theologisches Oxymoron“,⁵⁹ etwas das es eigentlich nicht geben durfte, das aber nun doch und vor der Wiederkunft des Mahdi zu existieren begann. Die Safaviden ließen schiitische ulama aus dem Libanon, dem damaligen geistigen Zentrum des Zwölfer-Schiitentums in der islamischen Welt, in den Iran kommen, um den neuen Glauben dort zu verbreiten. Sie bedachten die neu geschaffene Geistlichkeit mit einer Vielzahl von Gunstbezeugungen und Geschenken wie religiösen Stiftungen, die den Lebensunterhalt des Klerus sichern sollten. Die Safaviden wollten ihre Herrschaft religiös legitimieren, und dies gelang mit einigen theologischen Kompromiss-

lösungen auch. Deren Herrschaft blieb zwar in den Augen der ulama eine von Gott nicht gewollte, aber dennoch hingegenommene, da die Könige den Glauben schützten und nicht verfolgten. Das Königtum der Safaviden wurde als ein von „Gott geliehenes Königtum“ auf Zeit verstanden, als eines, das für den Glauben „das Schwert führt“. ⁶⁰ Dieses Schwert ist aber von Gott nur geliehen. Auch hier drängen sich Vergleiche zur Entwicklung im christlichen Abendland, hier zur Zwei-Schwerter-Theorie, auf.

Mit der Zeit vollzog sich in Persien eine Symbiose von Religion und nationalem persischen Selbstbewusstsein, ein Prozess der Schaffung einer schiitisch / persisch-nationalen Volksreligion. ⁶¹ Einige Religions- und Rechtsgelehrte arrangierten sich mit den neuen Machtverhältnissen im persischen Königreich. Doch politisch abstinente blieben sie in ihrer Gesamtheit – noch.

Erst als im 19. Jahrhundert die Dynastie der Qadscharen ihre Herrschaft nicht mehr religiös rechtfertigte und Persien zunehmend unter den Druck europäischer Mächte – Großbritanniens und Russlands – geriet, veränderte sich die Rolle der schiitischen Geistlichkeit in der persischen Gesellschaft und in der Politik des Landes grundlegend. Die „Verwestlichung“ der persischen Gesellschaft ⁶² wurde vom Klerus als eine Bedrohung der Religion angesehen. Der ökonomische Ausverkauf des Landes begann mit dem Vertrag von Gulistan 1813. Die dem Land von London und St. Petersburg aufgezwungene Vergabe von Konzessionen an Ausländer legte die persische Wirtschaft in deren Hände. Das störte die Händler im Land, die Bazaris und die Grundbesitzer, die sich weitgehend enteignet fühlten. Die Furcht, dass in diesem von außen kommenden Prozess auch die Geistlichkeit, die zu diesen Grundbesitzern gehörte, ihre Lebensgrundlage verlieren könnte, ließ nun eine breite Koalition entstehen. Von der Tabak-Revolution bis hin zur Revolution 1905 verband in der Opposition zu einem „ständig anwachsenden Einfluss des Westens“ und zu einem Herrscherhaus, dem man „Unterwürfigkeit gegenüber ausländischen Mächten“ vorwarf, eine Allianz die unterschiedlichsten Kräfte. Neben liberalen, konstitutionalistischen Denkern, die in der Errichtung einer an europäischen Vorbildern orientierten Verfassung und damit in der demokratischen Emanzipation im Land den Ausweg aus der Krise und als Mittel gegen die Kolonialisierung Persiens sahen, standen Nationalisten und Teile der ulama. An der Revolution von 1905/06 nahmen Geistliche aktiv teil, sie saßen als Parlamentarier in der ersten Volksvertretung der persischen Geschichte und waren an der Ausarbeitung der neuen Verfassung beteiligt. Im Mai 1907 legte Ayatollah Fazlollah Nuri dem Parlament seinen Entwurf eines Verfassungszusatzes vor. Der sah die Schaffung eines Rats vor, bestehend aus mudschtahidun, der alle vom Parlament beschlossenen Gesetze auf deren Vereinbarkeit mit den Prinzipien des Islam überprüfen sollte. ⁶³ Mit dieser Verfassung wurde damit schon siebenzig Jahre vor der Islamischen Revolution ein Vorläufer des heutigen Wächterrats geschaffen. ⁶⁴ Allerdings sollte dies in der politischen Realität und nach dem Ende der Revolution ein Projekt bleiben.

Doch mit Nuri war die Staatslehre der velayat-e faqi zum ersten Male in konkrete politische Erscheinung getreten. Zuvor schon hatte im 19. Jahrhundert Ayatollah Ahmad Naraqi ein Konzept zur Führung „der Gemeinde“ durch einen „befähigten Rechtsgelehrten“ entwickelt, das aber unbeachtet geblieben war. Nuri trat nun an die politische Öffentlichkeit mit seiner Überzeugung, dass „nur die Rechtsgelehrten [...] zur Führung der Gemeinde [...] befugt“ sind, wie Katajun Amirpur schreibt.⁶⁵

Doch die Mehrheit der Ayatollahs folgte Nuri nicht, sie sah in seinem Konzept der velayat-e faqi einen Verstoß gegen die schiitische Religionslehre. Wie konnte aber Nuri, wie später Khomeini, eine Staatsidee entwickeln, die zu den Fundamenten der Mahdi-Lehre in einem so deutlichen Widerspruch stand?

4. Die Transformation des schiitischen Islam unter dem Einfluss von Staatstheorie und Staatspraxis aus dem sunnitischen Islam und aus dem Gedankengebäude des sunnitischen Rigorismus

In dem Maße, in dem der Klerus seit den Safaviden an den Staat herangeführt wurde, waren auch schon erste „Prärogativen des Verborgenen Imams“ auf die „qualifizierten schiitischen Gelehrten“ übertragen worden.⁶⁶ Dies zeigte sich z. B. im Rechtswesen, in dem die Scharia galt und so die Rechtsgutachten der mudschtahidun nicht mehr nur kontemplative Betrachtungen im Rahmen eines nach innen gerichteten Disputs von Geistlichen darstellten.

1907 sollte dann ein politisches System geschaffen werden, in dem eine religiöse Institution in den Staatsaufbau integriert worden wäre. Der staats theoretische Unterbau für dieses Systemkonzept allerdings fehlte, denn in der Tradition des apolitischen Quietismus hatte sich keine schiitische Staatstheorie entwickeln können. Warum auch, würde doch erst der Mahdi bei seiner Wiederkunft eine wirklich gerechte und damit legitime Ordnung errichten. Staatstheorien und eine ganz konkrete Staatspraxis hatte es jedoch über Jahrhunderte hinweg im sunnitischen Islam gegeben.

4.1 Die sunnitische Staatspraxis in der Verfassungsordnung der Islamischen Republik Iran

Das Nebeneinander von religiösen und weltlichen politischen Institutionen im Iran – hier der Revolutionsführer, der Wächterrath etc., dort der Präsident, das Parlament etc. – das Buchta mit dem Begriff des „Dualsystems“ treffend beschrieben hat (und das in der Literatur oft auch als „Hybridsystem“ bezeichnet wird) hat historische Vorläufer.

Schon im Osmanischen Reich gab es zwei Staatsspitzen: Dem Sultan-Kalifen als dem Herrscher an der Spitze der weltlichen Institution stand der scheikh-ül-Islam als Oberster Rechtsgelehrter der religiösen Institution gegenüber. Kein vom Sultan erlassenes Gesetz konnte ohne die Zustimmung des scheikh ül-Islam Rechtsgültigkeit erlangen.⁶⁷ In der politischen Realität allerdings neigte die Machtbalance in die Richtung des Sultans. Doch die Gesamtheit der ulama, die osmanische ilmyye, stellte eine „Institution“ dar, an der der Sultan nicht vollkommen vorbeiregieren konnte. Zudem waren Fälle bekannt, in denen lokale Muftis (von fatwa, dem Rechtsgutachten) durchaus Entscheidungen aus Istanbul für ihren Zuständigkeitsbereich außer Kraft setzen konnten.

In der Geschichte des Kalifats hatte sich schon zur Zeit der Abbasiden (ab 749/750) ein System der religiösen Legitimitätseinbringung entwickelt, das einem generellen Schema folgte: In allen Fragen des Staatsrechts, auf die im Koran und in den Prophetenüberliefe-

rungen keine Antwort gefunden werden konnte, verfügte der Herrscher über eine eigenständige Gesetzgebungskompetenz. Damit aber die religiöse Legitimierung der Herrschaftsausübung gewahrt blieb, mussten alle Gesetze von einer fatwa der Religionsgelehrten absegnet werden. Dieses System ist im sunnitischen Islam „dergestalt institutionalisiert“ worden, „dass für einen bestimmten Herrschaftsbereich ein oberster Gutachter (mufti) eingesetzt wurde“.⁶⁸

Diesem Grundschema folgte die iranische Verfassung von 1906/07, und diesem Schema folgt die Verfassung der Islamischen Republik heute: „Der Wächterrat [...] überprüft [...] ob die Gesetzesvorlagen des Parlaments mit dem Islam vereinbar sind [...] Die Übereinstimmung eines Gesetzentwurfs mit den islamischen Vorschriften [...] wird im Wächterrat allein von den sechs Rechtsgelehrten entschieden.“⁶⁹

Der Unterschied zum osmanischen System ist, dass hier die Machtbalance zwischen weltlichen und religiösen Institutionen eindeutig in Richtung hin auf den religiösen Bereich zuneigt. An der Spitze der religiösen Institution steht der Oberste Rechtsgelehrte – im politischen System –, der Revolutionsführer, heute Ayatollah Khamenei. Im Gegensatz zum Obersten Rechtsgelehrten im Osmanischen Reich ist er aber ein Machtzentrum, das nicht vom weltlichen Staatsoberhaupt abhängig ist.

Das Kontrollsystem, mit dem der islamische Charakter der Gesetzgebung überprüft werden soll, folgt also im schiitischen Iran in seinen Grundzügen dem in der sunnitischen Welt über die Jahrhunderte hinweg vorgegebenen Muster – natürlich mit einer anderen Gewichtung der Machtverteilung.

Khomeinis Staatslehre ist einfach und kompromisslos: Das Volk ist unmündig und nicht in der Lage, die Vorschriften Gottes zu verstehen. Die Lehren der sunnitischen Orthodoxie – nicht des Sunnitentums allgemein – basieren auf einem ähnlich negativen Menschenbild. Khomeini schreibt weiter: „Das Regiment des Theologen [...] gehört zum Bereich des vernünftig-übertragenen und hat keine Realität außerhalb des Setzens [...]; es wird gesetzt wie man einen Vormund für Unmündige bestimmt.“ Und an anderer Stelle: „So gesehen sind die ‚Fuqahā‘ die wahren Herrscher.“⁷⁰

Für Khomeini waren die Obersten Rechtsgelehrten an die Stelle der Imame getreten, nur Rechtsgelehrte sollten seinen perfekten islamischen Staat regieren dürfen:

„Da die islamische Regierung eine Gesetzesherrschaft ist, ist die Kenntnis der Gesetze für den Regierenden unerlässlich [...] Alle anderen Wissensgebiete scheiden als unerheblich aus.“⁷¹

Nach Ansicht einiger Orientwissenschaftler zeichnet sich das Amt des Revolutionsführers in der Islamischen Republik Iran durch die „klassischen Prärogativen des Kalifen als

auch die Charakteristika eines Monarchen in einer herkömmlichen islamischen konstitutionellen Monarchie“ aus.⁷² Der Revolutionsführer als Rechtsgelehrten-Kalif? Die Idee hierzu kommt ebenfalls aus dem sunnitischen Islam, aus der klassischen sunnitischen Staatstheorie.

4.2 Die orthodoxe sunnitische Staatstheorie, der sunnitische Rigorismus und die „Herrschaft des Rechtsgelehrten“: Ideen-Transferprozesse

Als die Macht des Kalifats der Abbasiden abnahm und es schließlich nach der Eroberung Bagdads durch die Mongolen 1258 n. Chr. aufgehört hatte, zu existieren, stellten sich die großen Staatsphilosophen der damaligen Zeit die Frage, warum die in ihren Augen ideale Form der Regierung so schwach geworden war. Ihre Antwort war, dass die Herrschaft des Kalifats von den wahren und ursprünglichen Prinzipien des Islam abgewichen war. Al-Mawardi schrieb, dass die Wahl des Kalifen durch einen Rat von ulama der beste Weg sei, um in der Zukunft sicherzustellen, dass nur der „Beste“ aller Muslime die Führung der Gemeinschaft übernehmen würde. Und der „Beste“ aller Muslime musste über die genaueste Kenntnis des islamischen Gesetzes verfügen. Die ulama sollten in den Staatskonzeptionen des Mawardi einen Kalifen aus ihren eigenen Reihen wählen, einen ulama-Kalifen bestimmen. Er hatte die frühe Form einer „Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten“ entworfen.⁷³

Als im 19. Jahrhundert die islamische Welt angesichts des Vordringens der europäischen Mächte in Bedrängnis geriet und das Osmanische Reich zu zerfallen begann, rekurrten muslimische Staatstheoretiker und politische Denker, Modernisten und Reformer, aber auch jene, die man in Europa später Fundamentalisten nennen wird, auch auf Mawardi. Im Mittelpunkt der Diskussion um jenen Islamischen Staat, der als Antwort auf diese koloniale Herausforderung als Alternativmodell zu den westlichen Staatsmodellen entworfen wurde und wird, steht die Frage nach der Rolle der Rechtsgelehrtschaft in diesen Staatsmodellen.

Sayyid Abul A'la Maududi, für viele der Apologet des Islamismus und einer der bekanntesten Theoretiker des islamistischen Islamischen Staates in 20. Jahrhundert, spricht in seinen „theo-demokratischen“ Konzeptionen von Legislativ-, Exekutivorganen und einer Judikativen. Die von ihm anvisierte Volksvertretung, die, wie er vorgibt, von keiner „speziellen religiösen Gruppe“ beherrscht werden soll, entpuppt sich bei näherem Hinsehen dann doch als eine Herrschaft der Rechtsgelehrten, denn alle Abgeordneten sollen die Fähigkeit zu interpretieren, die Fähigkeit zum „idschtihad“, erworben haben, müssen also mudschtahidun sein.⁷⁴ Die Einführung bzw. Wiedereinführung des Terminus „idschtihad“ in den neuzeitlichen sunnitischen, genauer rigoristischen sunnitischen Diskurs um einen islamischen Staat machte Maududi fälschlicherweise zum modernistischen Revolutionär.

Er bezog sich auf Mawardi, aber auch auf Ibn Taimiyya.⁷⁵ Ibn Taimiyya (1263-1328) war Repräsentant der sunnitischen Orthodoxie in ihrer rigoristischen Ausprägung. In seiner anti-philosophischen Finesse kehrte er die inhaltliche Bedeutung des Begriffes „idschtihad“ in sich um und machte daraus in orthodoxem Kontext eine „Anstrengung“ zur Wiederherstellung der ursprünglichen Sinnggebung der Offenbarungstexte unter Entfernung aller bis dahin erfolgten Neuerungen. Aus Interpretation wurde Re-Interpretation. In der Anwendung bei Ibn Taimiyya ist idschtihad daher nicht als „innovation“ zu verstehen. Damit begründete er eine zweite idschtihad-Tradition, die das sunnitisch-fundamentalistische Denken des 19. und 20. Jahrhunderts beeinflussen sollte, wie später eben auch das schiitische.⁷⁶ Ibn Taimiyya sprach sich gegen „nicht akzeptable Neuerungen“ unmissverständlich aus.⁷⁷ Seine Koranauslegungen, Interpretationen und vor allen Dingen Kommentare wurden zum Fundament der fundamentalistischen Forderungen nach einem Islamischen Gesetzesstaat. Im Zentrum stehen dabei die Worte „hawla“ und „quwattwa“:

la hawla wa la quwatta illa billah:⁷⁸ لا حو له ولا قوة إلا بالله

Ibn Taimiyya deutet diese Schlüsselbegriffe mit „Stärke“ und „Macht“ und das würde dann bedeuten: „Es gibt keine Stärke und Macht ohne Allah“. Das liest sich wie eine Aufforderung zur Errichtung eines Gottesstaats – wenn man es denn so lesen möchte!⁷⁹

Aus der Prophetenüberlieferung „al-Malak allah“ (المَلِكُ اللهُ), „das Königreich gebührt Gott“, schließt Ibn Taimiyya ebenfalls die Forderung nach einer irdischen Ordnung, in der nur die Scharia zu gelten habe.⁸⁰

Die Theoretiker des modernen Fundamentalismus haben Ibn Taimiyya zu ihrem Vorbild erklärt und so sind er und al-Mawardi neben anderen Denkern zu den Epigonen der islamistischen Idee vom Islamischen Staat in der Gegenwart geworden.⁸¹ Daneben gibt es aber eine Vielzahl nicht-islamistischer Entwürfe. Khomeinis idschtihad folgte den Prinzipien Ibn Taimiyyas.⁸²

Geistige Transferprozesse zwischen dem schiitischen Iran und seiner sunnitischen Umgebung sind seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu beobachten gewesen. In Istanbul hatte sich in den 1870er- und 1880er-Jahren die regierungskritische und reformorientierte Oppositionsgruppierung Etehad-e Islami herausgebildet. Ihr gehörten auch Perser an, die, wie der mudschtahid Shaikh al-Ra'is, wegen ihres „heretischen Denkens“ ihre Moscheen und Persien hatten verlassen müssen. Shaikh al-Ra'is arbeitete in der Hauptstadt des Osmanischen Reichs an einem „Sunni-Shia, Ottoman-Iranian rapprochement“.⁸³ 1905/06 sollte al-Ra'is zu einem Protagonisten der Revolution werden. In der Hauptstadt des Osmanischen Reichs traf er auf einen gewissen Dschamal ud-Din Asabadi, besser bekannt als Dschamal ud-Din al-Afghani. Al-Afghani gilt heute als geistiger Vater und Vordenker vieler ideologischer und politischer Strömungen im Vorderen Orient, vom Fundamentalismus über den Modernismus reichend bis hin zu den säkularen Nationalbewegungen. Das liegt an seinem komplexen Ideen- und Gedankengebäude, das vom reinen Anti-

Kolonialismus geprägt war ebenso wie von dem Gedanken der islamischen Wiedergeburt und einem auf die Völker des Nahen und Mittleren Ostens bezogenen modernen Emanzipationsgedanken. Er war eigentlich ein Anhänger des innovativen *idschtihad*, er liebte die *falsafa*, die Philosophie und war ein erklärter Kritiker der Orthodoxie und des *taqlid*. Doch sein politischer anti-kolonialistischer Aktivismus zeigte auch kompromisslose Züge. Und er prägte die Idee des Panislamismus.⁸⁴ Aus dem Iran stammend, hatte er die sunnitische Welt schon früh kennengelernt, war bald vom Theoretiker zum politischen Praktiker geworden, als er in Afghanistan einen Ministerposten übernahm. Weitere Stationen seines rastlosen – mitunter auch nicht freiwilligen – Umher-Reisens waren Indien, Ägypten und dann auch europäische Städte wie Paris.⁸⁵ Der apolitische Quietismus des schiitischen Klerus war für al-Afghani angesichts der europäischen kolonialen Bedrohung zur Zielscheibe seiner Kritik geworden. Die drohende Vergabe der Tabak-Konzessionen an europäische Anwärter war für ihn zum Anlass geworden, sich in Briefen direkt an die schiitischen *ulama* zu wenden. So schrieb er u. a.: „Why had you remained silent when observing Iran and Islam falling into the hands of the foreigners?“⁸⁶ Die gelenkte und offensiv betriebene politische Agitation al-Afghanis und seines Umfeldes trieb, so die Meinung von Wissenschaftlern, einige bis dahin eher quietistische Ayatollahs wie Mirza Hasan Shirazi zum Handeln. Die Mehrzahl der Ayatollahs aber blieb im Verlauf der Tabakrevolte noch politisch abstinert.⁸⁷ Aber die Schüler al-Afghanis, die, wie Malkom Khan in das politische Geschehen bis 1906/07 weiter involviert blieben, prägten mit ihrer Auffassung, dass das „Wohl“ des iranischen Volkes in der Zukunft „in the hands of the learned men of religion“ liege,⁸⁸ das politische Schicksal des Iran.

Geistige Transferprozesse zwischen Autoren eines sunnitisch-islamischen politischen Aktivismus und schiitischen Denkern und Theoretikern sollten auch später die Politisierung von Teilen des schiitischen Islam bewirken. Ali Schariati, der oft bezeichnet wird als „ideologue of the Iranian revolution [...] made Sayyid Qutb known to Iranian youth“. Bei weitem nicht alle Ideen Schariatis waren auf Qutb zurückzuführen,⁸⁹ „[...] he nonetheless adopted a Qutbian pragmatist and activist apprehension of Islam“. Schariati war kein *alim* (Singular von *ulama*). Er stammte aus einer Geistlichen-Familie, und wurde nach seinem Pädagogik-Studium zum Theoretiker des religiösen Aktivismus. Er forderte Gerechtigkeit, wollte mit deren Herstellung aber nicht mehr auf den Mahdi warten. Er griff die in seinen Augen untätigen quietistischen Ayatollahs an und forderte den Sturz des ungerechten Herrschers, des Schahs, sah es als eine Ehrenpflicht an „die Tyrannen zu töten oder zu sterben“.⁹⁰ Wegen solcher Stellungnahmen wurde er von den führenden Geistlichen noch verurteilt und mit strafenden *fatwas* belegt. Später wurde er von Khomeini zum Märtyrer der Islamischen Revolution erklärt.

Von Sayyid Qutbs Denken und Schriften beeinflusst wurde auch Revolutionsführer Khamenei, der einige von dessen Kampfschriften ins Persische übersetzt hat.⁹¹ Diese und auch andere legten damit das sunnitische Fundament der schiitisch-islamischen Republik.

4.3 Die Islamische Republik zwischen sunnitischer Staatspraxis und sunnitischer Staatstheorie

1944 hatte Khomeini bereits ein Konzept eines Islamischen Staates entwickelt, in dem, anders als in der Verfassungsordnung von 1907, eine „Versammlung, aber zusammengesetzt aus frommen mudschtahids“ das Staatsoberhaupt – er spricht hier noch vom „Sultan“ – wählen soll. Aber auch das Parlament selbst solle „zusammengesetzt“ sein aus „frommen faqis“.⁹² Auch diese deutet auf die Rezeption und die Transformation der Gedanken al-Mawardis hin.

Im Kontext des „Arabischen Frühlings“ ging es und geht es, wie in Libyen und wie in Ägypten vor dem Militärputsch, um die Frage, wie in den neuen Verfassungsordnungen die Übereinstimmung von Gesetzen mit islamischen Normen garantiert werden kann und welche Rolle der Rechtsgelehrtschaft hier zukommt. Im Irak überprüft heute – wenngleich auch im Vergleich zum Iran eher zurückhaltend – ein Oberster Bundesgerichtshof, dem auch „Experten der islamischen Jurisprudenz“ angehören, alle Gesetze auf deren Vereinbarkeit mit dem Islam.⁹³

Al-Mawardis Konzept vom Rechtsgelehrten-Kalifen wurde oft zitiert und aufgegriffen, so aber nie realisiert. Im Gegensatz zu al-Mawardi hatte sich al-Ghazali (1058-1111) nicht für einen Rechtsgelehrtenkalifen, also nicht für die Zusammenfassung weltlicher und religiöser Prärogativen und Machtkompetenzen in einer Person ausgesprochen, sondern für die Kontrolle des Herrschers durch den Rechtsgelehrten.⁹⁴ In der sunnitisch-islamischen Staatspraxis scheint damit in der Langzeitperspektive al-Ghazali obsiegt zu haben, auch wenn der sheikh ül-Islam kein übermächtiger Kontrolleur gewesen ist. Die Oberhand gewonnen hat al-Ghazali wohl am deutlichsten im Iran.

Selbst in der Islamischen Republik hat sich das Staatskonzept der unumschränkten Herrschaft des Obersten Rechtsgelehrten nicht in vollem Umfang durchgesetzt. Revolutionsführer Khamenei ist kein Gesetzgeber und kein regierendes Staatsoberhaupt. Seine Machtfülle ist groß aufgrund seiner umfangreichen Veto- und Interventionsrechte – dies gilt auch für den Wächterrat. Ein Faqi-Kalif aber ist er nicht.

Auch z. B. Katajun Amirpur stellt fest, dass „die Vorstellungen Ḥomeynīs nicht im vollen Umfang in die Verfassung eingegangen sind“.⁹⁵ Zwar ist in der Verfassung ganz im Sinne Khomeinis zu lesen, dass „während der Abwesenheit des entrückten Imams [...] der Führungsauftrag (Imamat) und die Führungsbefugnis (welayat-e amr) in den Angelegenheiten der islamischen Gemeinde dem gerechten, gottesfürchtigen [...] Rechtsgelehrten zukommt.“⁹⁶

Die Verfassung enthält nicht-autoritäre Elemente, sie ist aber auch „nicht demokratisch“: „Es handelt sich vielmehr um ein in mehrfacher Hinsicht hybrides System: Es kombiniert

republikanische und theokratische, demokratische und autoritäre oder despotische [...] Elemente.“⁹⁷

Volker Perthes meint zu der Bedeutung von Wahlen im politischen System des Iran: „Die iranischen Wählerinnen und Wähler haben Wahlen immer wieder genutzt, um ihre Unzufriedenheit mit den Mächtigen auszudrücken.“⁹⁸

Verfassungstext und Verfassungsrealität im Iran schwanken zwischen dem „Theo-Absolutismus“ Khomeinis, so wie er von Djassemi in nicht ganz korrekter Übertragung europäischer, historischer Terminologie und Begrifflichkeit in den islamischen Kontext bezeichnet wird⁹⁹ und dem Konzept einer „Theo-Demokratie“, so wie es von Abu l'Ala Maududi, dem Apologeten des sunnitischen Islamismus entworfen wurde. Sein Modell kennt Legislative, Exekutive und Judikative. Doch Gesetzgebung kann auch hier nur – von gewählten Volksvertretern ausgeführt – im „Geiste des Islam“ stattfinden. Wo der Koran und die Sunna des Propheten keine „Leitung“ vorgeben, kann das Parlament entscheiden.¹⁰⁰ Dies erinnert nicht von ungefähr an die siyasat-Gesetzgebungskompetenzen der Kalifen, nur dass der Kalif hier gewählt werden darf.

Das Problem bei dieser Theo-Demokratie bleibt, dass sowohl der Gewählte als auch der Wähler gesetzestreue Muslime sein müssen. Im Modell von Maududis Theo-Demokratie, in der die Abgeordneten die Normen und Werte des Islam garantieren sollen, stellt sich die Frage nach der Rolle von Nicht-Muslimen in diesem politischen System.

4.4 Die Islamische Demokratie und ihre nicht-muslimischen Bürger

Maududi gesteht in seinem Staatsmodell Nicht-Muslimen die gleichen Bürgerrechte zu wie Muslimen. Auch in der Legislative sollen sie vertreten sein, sofern ihre Präsenz dort nicht die religiösen, eben islamischen Grundlagen des Staatswesens gefährdet.¹⁰¹ Diese Art von Minderheitenrepräsentation gewährt auch die iranische Verfassung. Die geringe Zahl von Abgeordneten – allerdings stellen nicht-muslimische Minderheiten im Iran tatsächlich nur 1 % der Gesamtbevölkerung dar – gewährt kaum effektive politische Einflussnahme. Von Staatsämtern bleiben Nicht-Muslime auf den entscheidenden Ebenen ausgeschlossen.¹⁰²

Die Verfassung des Iran gewährt den in der Verfassung als „anerkannte religiöse Minderheiten“ bezeichneten Christen, Juden und Zoroastriern Rechtsautonomie bzw. Selbstverwaltung in zivil- und personenstandsrechtlichen Fragen sowie in denen der religiösen Erziehung.¹⁰³

Ähnlich verhält sich auch Maududis Theo-Demokratie Andersgläubigen gegenüber.¹⁰⁴ Beide, hier die Verfassung des Iran, dort das Modell von Maududi, rekurrieren auf das klassische alte Minderheitenrecht in den Staaten der islamischen Welt, das so im Osmani-

schen Reich gegolten hat. Als „Völker des Buches“, als „Leute der Schrift“, denen Offenbarungen von Gott, das Alte und das Neue Testament, in der Zeit vor dem Koran zuteil wurden, gelten Juden und Christen im Koran nicht als Ungläubige, wie Polytheisten oder Heiden, sondern als Andersgläubige, die nicht zwangsbekehrt werden dürfen, aber eine Sondersteuer zu entrichten haben.¹⁰⁵ Da sie die Offenbarung, so die Anklage, verfälscht haben, stehen sie wiederum nicht auf gleicher Stufe mit den Muslimen. Für ihre Rolle im islamischen Staat, im Osmanischen Reich bedeutete dies, dass die „dhimmis“, d. h. die „schutzbefohlenen“ Christen und Juden, autonome Glaubens- und Rechtsgemeinschaften bildeten, die über eigene Verwaltungsstrukturen, eigene Rechts- und Bildungssysteme sowie soziale Einrichtungen verfügten. Sie bildeten in diesem Sinne „Staaten im Staate“, was den alles überwölbenden Staat der Osmanen allerdings mit seinen Institutionen und Positionen / Staatsämtern und damit seinem Machtapparat betraf, so blieb hier den dhimmis der Zugang verwehrt.¹⁰⁶

Die Staatspraxis in der schiitisch-islamischen Republik Iran knüpft an die sunnitische Staatspraxis – und auch an die sunnitische Staatstheorie im Minderheitenrecht an.

Die christlichen Minderheiten im Vorderen Orient fürchten eine Rückkehr des dhimmi-Statuts im Zuge einer etwaigen Re-Islamisierung der politischen Ordnungen in der Region. Die *shurut adh-dhimma*, so die islamrechtliche Bezeichnung für dieses Minderheitenrecht, garantiert zwar Religionsfreiheit, nicht aber staatsbürgerrechtliche Gleichstellung. In der Vergangenheit war die Lage nicht-muslimischer Minderheiten in islamischen Ländern oft als besser zu bezeichnen als die von nicht-christlichen Religionsgemeinschaften in europäischen Staaten. In der Gegenwart aber bedeutet die Anwendung der *shurut adh-dhimma* in einem modernen Staat Exklusion und nicht Integration. Die Problematik des dhimmi-Status ist damit heute auch zum Gegenstand kontroverser Diskurse im christlich-islamischen Dialog geworden. Bemerkenswerterweise sind es – und das wird in den Medien auch in Deutschland viel zu wenig wahrgenommen – aufgeklärte und aufgeschlossene muslimische Intellektuelle, Wissenschaftler, Religionswissenschaftler und Religionsvertreter, die heute an Minderheitsstatuten wie denen im Iran Anstoß nehmen. Christen aus dem Westen tun dies eher seltener.

Nasira Iqbal, Anwältin am Obersten Gerichtshof von Pakistan und Professorin für Recht, hat sich kritisch mit der Staatspraxis in Minderheitenfragen im Vorderen Orient, wie etwa im Iran, auseinandergesetzt:

„Viele islamische Länder haben entweder eine bestimmte Anzahl von Abgeordnetensitzen für die Minderheiten festgelegt, um die sie in ihren eigenen Reihen kämpfen können – oder es gibt eine bestimmte Anzahl von Notablen, die vom Staatsoberhaupt ernannt werden. Jordanien, Palästina und Iran folgen dem ersteren Modell [...] Ägypten hat sich für die zweite Praxis entschieden [...] Pakistan folgt gegenwärtig dem System getrennter Wahlen für die Minderheiten.“

Dies alles aber bedingt nur einen eingeschränkten politischen und gesellschaftlichen Pluralismus und es bedeutet erst recht nicht die Gewährleistung politischer Partizipation für Nicht-Muslime, denn die „nominelle Vertretung in den gesetzgeberischen Körperschaften“ ganz allein hat nur Alibifunktion. Für die Minderheiten bedeutet diese Praxis nur: „So sind sie effektiv von einer echten Teilhabe an den allgemeinen politischen Errungenschaften“ – und wohl an erster Stelle von den politischen Entscheidungsprozessen – „die den Mitgliedern der Mehrheit im Staate offenstehen, ausgeschlossen“.¹⁰⁷

Nasira Iqbal fordert daher ein wirklich offenes System allgemeiner Wahlen mit offener Mehrheitsbildung in den Parlamenten.

Auch in der auf diesen Vortrag folgenden Debatte waren kritische Stimmen in erster Linie von muslimischen Diskussionsteilnehmern zu vernehmen. In der offenen und konstruktiven Atmosphäre der Religionsgespräche von St. Gabriel werden seit zwei Jahrzehnten Themenkomplexe erörtert, die – obwohl eigentlich als interreligiös angelegt – die Beziehungen zwischen den Ländern der islamischen Welt und denen des Westens, theologische Entwicklungen in Christentum und Islam, Fragen des Dialogs zwischen den beiden Weltreligionen betreffen ebenso wie Probleme der Integration von Muslimen in die europäischen Gesellschaften und die Lage christlicher Minderheiten im Orient. Die hier geführten Debatten haben nicht nur für den österreichischen Bezugsrahmen Bedeutung, sie müssten überall in Europa, auch in Deutschland von Interesse sein. Die Teilnehmer an den Konferenzen von St. Gabriel kommen aus aller Welt, die von ihnen angeschnittenen Themenkomplexe und Fragestellungen sind von internationalem Interesse.

5. Die iranische Reformtheologie, der interreligiöse Dialog in Europa und der christlich-islamische Dialog von St. Gabriel

5.1 Österreich im interreligiösen Dialog

Die österreichische Hauptstadt Wien ist seit den 1990er-Jahren zu einem Zentrum des interkulturellen und interreligiösen Dialogs zwischen Christentum und Islam geworden. Das hat historische Gründe. Wie der frühere Bundespräsident Thomas Klestil es formulierte, kann Österreich schon „auf Grund seiner Geschichte und Kultur eine aktive und konstruktive Rolle“ im Dialog der beiden Weltkulturen übernehmen.¹⁰⁸

Diese Geschichte der frühen Berührungen Österreichs mit der islamischen Welt war nicht von Anbeginn an eine der freundschaftlichen Begegnung mit einer anderen Zivilisation. Die beiden Belagerungen Wiens ließen das mächtige Osmanische Reich aus der Sicht Wiens in erster Linie als Bedrohung erscheinen. Der langsame Rückzug des Reichs der Sultane und das Vorrücken Österreich-Ungarns auf dem Balkan brachte auf österreichischer Seite mit der Zeit ein etwas „entspannteres“ Interesse am Kontrahenten in Südosteuropa mit sich. 1754 wurde in Wien die Orientalische Akademie gegründet. Aus den frühen, eher als „Feindstudien“ gedachten Forschungen wurde bald ein reges, ernsthaftes und wissenschaftliches Interesse an der Kultur und der Geschichte des Osmanischen Reichs und des Islam. Der „Vater“ der österreichischen Orientalistik, Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall (1744-1856) veröffentlichte seine Übersetzungen persischer Dichter, aber auch die erste Geschichte des Osmanischen Reichs. Heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügt dieses mehrbändige Werk nicht mehr, in der Geschichte der Annäherung Europas an die bis dahin fremde Welt des Orients aber stellte es einen historischen Meilenstein dar.

Die Orientpolitik der Habsburger Monarchie hatte vor diesem Hintergrund auch eine jahrhundertealte Tradition. Seit der Belagerung Wiens von 1529 suchte man nach Allianzmöglichkeiten mit Persien, das – im Osten an das Osmanische Reich angrenzend – in einer gemeinsamen Frontstellung zur Hohen Pforte in Istanbul stand. Im 19. Jahrhundert, als Persien zwischen den russischen und den britischen Kolonialinteressen in der Region in eine zweiseitige Zwangslage geriet, wollte man in Teheran Österreich-Ungarn als Gegengewicht zum anglo-russischen Übergewicht einsetzen und zu einem größeren militärischen Engagement bewegen. Österreichische Offiziere kamen nach Persien, ihre Arbeit hinterließ Spuren im Land – blieb aber sowohl politisch wie militärisch erfolglos.¹⁰⁹

Bedeutend für das Hineinwachsen Österreichs in die Mittlerrolle zwischen Islam und Christentum wurde ein anderes Kapitel: 1908 annektierte die Doppelmonarchie Bosnien, das vorher schon besetzt worden war und die Herzegowina – und bosnische Muslime wurden Österreicher. 1912 wurde der Islam „nach hanefitischem Ritus“ von Wien offiziell

anerkannt, ein bis dahin in der europäischen Geschichte einmaliger Schritt. 1979 wurde der Islam in Österreich zur „Körperschaft öffentlichen Rechts“ erklärt. Auch hier hatte man in Wien die Rolle eines Pioniers in der Religionspolitik übernommen.¹¹⁰

So konnte 1997 der damalige österreichische Außenminister Wolfgang Schüssel anlässlich der Eröffnung der Zweiten Internationalen Christlich-Islamischen Konferenz nicht ohne Grund sagen:

„Mein Land, seit Jahrhunderten traditioneller Boden für Begegnungen, Austausch und Dialog zwischen Menschen verschiedener Herkunft, misst dem Gespräch zwischen Christen und Muslimen eine besondere Bedeutung zu.“¹¹¹

Auch die katholische Kirche Österreichs hat bei Aufbau und Erhalt der Beziehungen Wiens zu den Ländern des Vorderen Orients immer eine besondere Rolle gespielt: Im Jahr 2001 besuchte so z. B. der Wiener Erzbischof Kardinal Christoph Schönborn als erster hoher Würdenträger der Kirche den Iran.¹¹² Eingebettet war dieser Besuch in den Österreichisch-Iranischen interreligiösen Dialog, der wiederum umrahmt wird von den Internationalen Christlich-Islamischen Konferenzen in Österreich. Unterstützt werden diese eigentlich zu Beginn theologischen Foren des Meinungsaustauschs zwischen den beiden Weltreligionen vom Außen- und vom Wissenschaftsministerium in Wien – dies aufgrund ihrer doch eben auch politischen Bedeutung.

Wolfgang Schüssels Amtsvorgänger Alois Mock hatte sich nach dem ersten Irakkrieg an den Steyler Missionar Prof. Andreas Bsteh und dessen Religionstheologisches Institut St. Gabriel gewandt mit der Bitte, eine christlich-islamische Dialogkonferenz zu organisieren. Diese fand 1993 statt, eine zweite folgte 1997. Es entstand ein Vienna International Christian-Islamic Round Table. 2008 wurde eine „Sommeruniversität“ gegründet, an der christliche und muslimische Studenten nebeneinander ihre Religionskenntnisse – und die des jeweils anderen Glaubens – vertiefen können. 1996 begann der österreichisch-iranische interreligiöse Dialog. All diese Initiativen sind mittlerweile zu festen Einrichtungen geworden.¹¹³

Für viele muslimische Gelehrte, Religionswissenschaftler und -vertreter, für Akademiker aus der islamischen Welt wie Prof. Tahir Mahmoud aus Delhi ist Wien „zu einer Pilgerstätte des interreligiösen Dialogs“ geworden und der bekannte Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury hat festgestellt, dass Andreas Bsteh und sein Religionstheologisches Institut mit all ihren Initiativen und Aktivitäten „[...] nicht nur der Kirche und der Gesamtgesellschaft in Österreich, sondern der Kirche in aller Welt und auch den Menschen aller Zugehörigkeit einen unermesslichen Dienst erwiesen“ haben.¹¹⁴

5.2 Die Steyler Missionare, Pater Andreas Bsteh und der interreligiöse Dialog

Dass die Steyler Missionare eine solch engagierte Rolle übernommen haben, wenn es darum geht, das gegenseitige Verständnis von Muslimen und Christen füreinander und die Kenntnisse voneinander zu vertiefen sowie den Gedanken- und Meinungs austausch zwischen den Angehörigen der beiden Weltreligionen zu fördern, ist kein Zufall, denn dies alles ist ihr Programm.

Der Begründer der Steyler Mission, Arnold Janssen, der von Papst Johannes Paul II. heilig gesprochen wurde, wollte sich mit den „Problemen der Weltkirche“ auseinandersetzen. Er errichtete im Jahr 1875 sein erstes Missionshaus in dem niederländischen Dorf Steyl. Seinen Blick aber richtete er hinaus nach Südamerika, Afrika und Asien – wo er 1897 in China eine erste Mission einrichtete. Ihm war daran gelegen, dass die Missionare die Länder, in die sie gingen, nicht aus europäischer Sicht betrachteten, sondern dass sie sich mit der Kultur und dem Empfinden der Menschen dort beschäftigten. Dabei ging es eben nicht immer darum, Angehörige der anderen Religionen zu einem Übertritt zum katholischen Glauben zu bewegen, sondern darum, dass sich Christen und Nicht-Christen einander „eine Hand geben“ sollten.¹¹⁵

Mit der Zeit nahm für die Societas Verbi Divini (SVD), so die lateinische Bezeichnung für die „Gesellschaft des göttlichen Wortes“, die wissenschaftliche Forschungsarbeit an den anderen Weltreligionen immer größere Bedeutung ein. Heute unterhalten so z. B. die Steyler Missionare in Deutschland eine Hochschule und ein Missionswissenschaftliches Institut, das Forschung unterstützt und den wissenschaftlichen Nachwuchs fördert. Beide Einrichtungen befinden sich in St. Augustin bei Bonn. Das Institut verfügt über eine Bibliothek mit ca. 30.000 Büchern, es gibt wissenschaftliche Reihen heraus, die Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini – die sich mit den Themenbereichen Missionsgeschichte, Missionstheologie, Religionen und Kulturen beschäftigen – die Zeitschrift Verbum SVD und die Steyler Missionschronik. Die Einrichtung sieht ihre Aufgabe darin, Missionare „auf die Begegnung mit anderen Religionen und Kulturen“ vorzubereiten. An der Philosophisch-Theologischen Hochschule begann 1925 die philosophische und 1932 die theologische Ausbildung. Zu den Bildungseinrichtungen der Steyler Missionare in Deutschland gehört auch noch das Institut Monumenta Serica, das sich mit Geschichte und Kultur Chinas beschäftigt und das Anthropos Institut.¹¹⁶

In Österreich wurde 1889 das Missionshaus St. Gabriel in Mödling bei Wien gegründet. Dessen Angehörige begaben sich auf Forschungsreisen nach Südamerika, Afrika und Indien, um sich die Länder und Religionen dort wissenschaftlich zu erschließen. 1972 bekommt das Haus eine Hochschule, die Philosophisch-Theologische Hochschule von St. Gabriel.¹¹⁷

1991 wird das Religionstheologische Institut am Ort gegründet, das von Anfang an auf den „Dialog mit den Nicht-Christlichen Religionen“¹¹⁸ ausgerichtet ist – also auch auf das Religionsgespräch mit dem Buddhismus, 1982 hatten hier bereits Konferenztage stattgefunden.¹¹⁹ Das Institut fördert „wissenschaftliche Initiativen zur Vertiefung des Dialogs der Christen mit anderen religiösen Traditionen“.¹²⁰

Die Hochschule steht unter der Leitung von Andreas Bsteh. Bsteh, 1933 in Wien geboren, wurde 1959 zum Priester geweiht. Es war sein Lebensziel, Steyler Missionar zu werden. Interkulturelle Erfahrung sammelte er bereits beim Aufbau des kirchlichen Afro-Asiatischen-Instituts von Kardinal König. Bsteh promovierte bei Karl Rahner. Seine Aufgabe als Leiter seiner Einrichtung erblickt er darin „den christlichen Glauben mit nichtchristlichen Religionen in Dialog zu bringen“.¹²¹

Rege gestalten sich auch die Publikationsaktivitäten des Hauses, neben den beachtlichen Dokumentationen aller Konferenzen werden verschiedene Reihen zum Studium der Religionen herausgegeben, wie die Studien und die Beiträge zur Religionstheologie.

Pater Bsteh geht es mit seiner Arbeit darum, „einen Einblick in die weitverzweigten Fragestellungen christlich-islamischer Begegnung zu gewinnen bzw. zu vermitteln [...]“. Sinn und Zielrichtung des interreligiösen Dialogs sowie dessen Grundvoraussetzung und den Anspruch an die Dialogpartner stellt er so dar:

„Wenn es kein tiefergehendes Gespräch gibt, ohne dass die Gesprächspartner sich immer wieder fragen, was der *andere* eigentlich meint und in welchen geschichtlichen, kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Bedingungen und Zusammenhängen nicht nur sein Denken, sondern sein ganzes persönliches und gemeinschaftliches Leben steht – und ohne stets neue Rückbesinnung auf ihre *eigenen* geistigen Voraussetzungen, die sie in die Begegnung einbringen, so soll das Vorhaben der Religionstheologischen Akademien ein Versuch sein, diesem Anliegen zu dienen.“¹²²

Es geht „um ein Sich-für-einander Öffnen und Miteinander-Kommunizieren“,¹²³ nicht um ein Sich-Aufgeben und Ineinander-Aufgehen, wie man ergänzen könnte, unter Aufgabe der eigenen Identität und Glaubensinhalte.

Anfang 2014 wurde das Institut aufgrund seiner „Verdienste“ im Dialog zwischen den Religionen mit dem Kurt-Schubert-Gedächtnispreis ausgezeichnet.¹²⁴

Seit dem Jahre 2010 ist Prof. Franz Gmainer-Pranzl, Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg, mit der Koordination der österreichisch-iranischen interreligiösen Dialogkonferenzen auf österreichischer Seite beauftragt.

Gmainer-Pranzl hat sich eingehend mit dem Problem von Grenzen und Möglichkeiten eines interreligiösen Dialogs auseinandergesetzt. Seine Ausführungen vor allen Dingen zu den Grenzen dieses Dialogs, den er aus guten Gründen aber als „Polylog“ definiert, lassen eine Grundskepsis erkennen. Doch generell hält er diesen Polylog für möglich. Was Gmainer-Pranzl grundsätzlich zu den Erwartungen und Grundpositionen sowie zu Zielsetzungen und Vorstellungen von Akteuren solcher Polyloge erläutert, ist nicht nur für den Rahmen der iranisch-österreichischen Religionsgespräche von Bedeutung. A priori will er die Begrifflichkeiten „Religion“ und „Kultur“ erst einmal voneinander getrennt halten, was sinnvoll ist, weil z. B. viele Muslime in Europa längst dem europäischen Kulturkreis angehören. Dennoch konzediert auch Gmainer-Pranzl: „Religiöse ‚Welten‘ decken sich [...] in weiten Bereichen mit kulturellen ‚Welten‘.“¹²⁵ Aber: „Religionen gehen nicht darin auf, Symbolsysteme zu sein; sie erschöpfen ihre Identität nicht in kulturell vermitteltem ‚Sinn‘, sondern stellen ‚primär ein Heilsversprechen dar‘.“ Auch das Christentum lasse von seiner universalen Botschaft her „keine Identifizierung von Religion und Kultur“ zu.¹²⁶ Letztlich sind aber beide Begrifflichkeiten nicht vollkommen voneinander zu trennen in dem Sinne, dass das eine überhaupt nichts mit dem anderen zu tun hat. Einen ernsthaften „Polylog“ zu führen heißt für den Salzburger Theologieprofessor, und er bezieht sich hier auf Franz Martin Wimmer, „mit fremdem Denken so umzugehen, dass darauf ernsthaft eingegangen werden kann ohne Angst vor Selbstaufgabe und auch ohne blinde Hoffnung auf ein ganz Anderes“. Es dürfe keine „Universalisierung [...] des Eigenen und Minorisierung des Anderen“ geben.¹²⁷ Dialog / Polylog bedeutet nicht, den anderen von seinem eigenen Glauben überzeugen zu wollen, aber auch nicht, die Überzeugung anderer übernehmen zu müssen. Es geht hier auch nicht um „eine konturenlose Vergleichsgültigung religiöser Positionen“, es geht nicht um „eine globale Einheitskultur“, es geht darum, „Humanität und Frieden“ zu „fördern“.¹²⁸ Kann es religiöse Wahrheiten „im Plural“¹²⁹ geben? In Abänderung der islamisch-theologischen Formel von dem einen rechten Weg zu Gott, dem des Islam, spricht der iranische Reformdenker Abdolkarim Sorousch, ein gläubiger Muslim, von „mehreren rechten Wegen“ zu Gott. Er gibt also, so Katajun Amirpur „den Absolutheitsanspruch des Islam auf“.¹³⁰ Kann der Gläubige einer Religion von der Wahrheit seines Glaubens überzeugt sein und trotzdem eingestehen, dass andere über andere Wahrheiten verfügen?

Der christlich-islamische Dialog / Polylog erscheint heute notwendiger denn je angesichts der vielen weltpolitischen Konflikte, in denen die Religion eine Rolle spielt, und auch angesichts der Tatsache, dass Millionen von Muslimen in Europa leben und Bestandteil der westlichen Gesellschaften geworden sind. Und er scheint möglich auf den Positionen, wie sie von Franz Gmainer-Pranzl oder Abdolkarim Sorousch eingenommen und umschrieben werden.

5.3 Voraussetzungen des interreligiösen Dialogs / Polylogs: Verifizierte Gemeinsamkeiten von Christentum und Islam aus der Sicht der beiden Weltreligionen

Adel Theodor Khoury hat 1996 in seinem Beitrag für die Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel die katholische kirchliche Sicht auf den Islam umrissen und dabei erläutert, dass Islam und Christentum den Menschen Antworten auf die gleichen bedeutenden Fragen menschlicher Existenz geben. Von der katholischen Kirche wurden diese existenziellen Fragen so formuliert:

„Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Fragen so formuliert: ‚Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?‘ Die Religionen versuchen, auf diese richtigen Fragen auch richtige Antworten zu geben [...].“¹³¹

Auch wird den „Nichtchristen“ aus der Sicht Roms heute „eine Heilsmöglichkeit eingeräumt“. Diskutiert wurde auch über „die Bezeichnung des christlichen Heilsweges und der nichtchristlichen Religionen als ordentliche und außerordentliche bzw. als allgemeine und besondere Heilswege“.¹³² Und an wichtigster Stelle bliebe zu unterstreichen, dass sich auch Muslime „zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen [...]“.¹³³

Diese Gemeinsamkeit wird auch von muslimischer Seite, wie etwa von Ali Akbar Sadiqi Rashad, dem Leiter des Instituts für Islamische Kultur und für islamisches Denken in Teheran, so hervorgehoben:

„Wir beide glauben an die Einzigkeit Gottes; wir haben einen gemeinsamen Ursprung – wir sind Abrahamiten, wir gehören ein- und demselben Gott. Wir können einander verstehen, indem wir von gemeinsamen Grundlagen ausgehen.“¹³⁴

In der heutigen Welt sehen sich, so Rashad, neben der Bekämpfung von Armut, Krisen und Kriegen, beide Weltreligionen einer gemeinsamen Herausforderung gegenübergestellt, die ein größeres Maß an Miteinander von Christentum und Islam herausfordert:

„Der Dialog zwischen den göttlichen monotheistischen Religionen ist heute notwendiger als je zuvor. Die von Krisen heimgesuchten Menschen bedürfen dringend der Medizin des Glaubens. Eine Menschheit, die wie die heutige unter einer tiefen Erkenntniskrise leidet, eine Menschheit, die unter dem Fehlen der Moral und der lebenswichtigen göttlichen Werte leidet [...] bedarf dringend der religiösen Unterweisung. Der Mensch ist dabei, eine dunkle Periode der Geschichte hinter sich zu bringen. Meiner Meinung nach

brach nach der Renaissance eine Periode des versteckten und oft nicht erklärten Kampfes gegen Gottesfurcht und Frömmigkeit an. Der Materialismus begann das Leben der Menschen zu beherrschen [...]. Heute [...] ist der Mensch unter dem Eindruck einer Welt von Scheinwerten, die man ihm als Werte verkündet hatte, müde geworden. Er ist gesättigt vom Materialismus, gesättigt von Selbstbespiegelung und Sinnlosigkeiten. Er befindet sich in einem Zustand, in dem er intensiv fühlt, dass er zu Gott und zu einem spirituellen Leben zurückkehren will.“¹³⁵

Rashad ist, so wie er es sagt, bereit für den Dialog mit dem Christentum, denn er bewegt sich in der Tradition des schiitischen Islam und hier waren in der Vergangenheit Debatten zwischen schiitischen ulama und Patriarchen der orientalischen Kirchen nicht unmöglich: „Oft haben hochrangige schiitische Religionsführer mit dem Ğāṭlīq (Katholikos) diskutiert. Ich glaube, dass diese Dialoge und wissenschaftlichen Dispute zwischen den Gelehrten und Führern der beiden Religionen zu dem wertvollsten Erbe der Geschichte der Religionen zählen.“¹³⁶

Für Ayatollah Khomeini waren Christen und Juden nur Agenten des „Imperialismus und Kolonialismus“, die alten Rechtsgelehrten verachtete er sowieso.¹³⁷ Die Tradition wollte er brechen.

Doch die alte Tradition bzw. jener Neuanfang in der iranisch-schiitischen Reformtheologie, der an alte Traditionen wie dem kalam anknüpfen will, um dabei den Weg in die Zukunft gehen zu können, meldete sich auch in Wien anlässlich der Dialogkonferenzen von St. Gabriel und auch zuvor schon in Teheran zu Wort. Denn zu den Teilnehmern der 1. Iranisch-Österreichischen interreligiösen Konferenz zählte auch Muhammad Mudschtahid Schabestari. Seither sind diese Dialogkonferenzen, obwohl interreligiös gedacht, zu Zusammenkünften nicht nur von hochrangigen Glaubensvertretern geworden, sondern auch von Politikern aus beiden Ländern, Wolfgang Schüssel war nur einer von ihnen. Der Anstoß zu diesen Dialogrunden war aus der Politik, aus den jeweiligen Außenministerien gekommen.¹³⁸

Österreich war nach der Besetzung der US-amerikanischen Botschaft 1979 das einzige westliche Land, das die Beziehungen zu Teheran nicht abbrach. Das Österreichische Kulturforum – vormals Österreichisches Kulturinstitut – in Teheran betreibt seit der Mitte der 1950er-Jahre regen Kulturaustausch zwischen dem Iran und Österreich.¹³⁹ Wien hat das Streben Teherans nach besseren Beziehungen zur EU immer unterstützt.¹⁴⁰

In diesem Kontext haben auch die interreligiösen Konferenzen ihre politische Bedeutung erfahren, auch wenn sich die Tagungen, wie Pater Andreas Bsteh sagte, „im Vorfeld politischer Entscheidungen“ bewegten.¹⁴¹ Von Teheran wohl ungewollt, wurden sie auch zu einem Forum für Reformtheologen vom Format Schabestaris.

5.4 Die iranische Reformtheologie und die Gemeinsamkeiten mit dem Christentum

Auf der 1. Iranisch-Österreichischen Dialogkonferenz beschäftigte sich Muhammad Mudschtahid Schabestari mit den „Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien“.

Das erste „gemeinsame Prinzip“ sei, so Schabestari im Einklang mit den anderen Konferenzteilnehmern, „der Glaube an den einzigen Gott, den Schöpfer allen Seins“. Das zweite „gemeinsame Prinzip liegt in dem alleinberechtigten Anspruch Gottes auf Göttlichkeit“. Als drittes Prinzip folgt die Überzeugung beider Religionen, „den Menschen als ein Geschöpf“ zu „betrachten, dessen Wesen über das bloß Materielle erhaben ist“. Weiter führt Schabestari an, „dass sich das dem Menschen geziemende Tun“ im Christentum und im Islam „nicht allein auf das Beten beschränkt. Seine besten Taten sind das Bemühen des Menschen, das Leiden der anderen zu lindern [...]“. Als fünftes gemeinsames Prinzip wird in seiner Liste das Folgende angeführt: „Gott hat seine Offenbarung als Hilfe für den menschlichen Verstand und als dessen Wegweiser vorgesehen. Für seinen Lebensweg bedarf der Mensch stets eines zweifachen Lichtes: er braucht das Licht der Vernunft und das Licht der Offenbarung.“ Zuletzt folgt das „Prinzip“, „dass die Verkündigung der Botschaft Gottes nicht alleine Sache der Propheten ist. Alle Menschen, die Gott leitet, werden zu Treuhändern der Botschaft Gottes [...]“.¹⁴² Den Glauben an ein Leben nach dem Tod erwähnt er gesondert im Anschluss an die Debatte noch einmal als Gemeinsamkeit.

Bei den „Pflichten“, „die Muslimen und Christen in der Welt von heute gemeinsam“ sind, nennt Schabestari gleich an erster Stelle die Aufgabe „dem mächtigen Andrang der atheistischen Kulturen sehr überlegt und mit allem Ernst entgegenzutreten“. Denn: „Die angesprochenen Kulturen berauben die Menschen unserer Epoche nicht nur ihres Glaubensgutes, sondern zerstören auch das Fundament der Moral in ihrem Leben.“¹⁴³

Schabestari will keinen Heiligen Krieg gegen Atheisten führen. Er verlangt aber von den Wissenschaften die Anstrengung, sich mit den „atheistischen Philosophien und Kulturen ernsthaft vertraut zu machen“, „um diesen Kulturen entgegentreten zu können“.¹⁴⁴

Es gebe vor allen Dingen bei Theologen Schwierigkeiten, den Menschen in den modernen Gesellschaften Wege des „Zugangs zum Glauben an den einen Gott“ zu weisen. Angesichts von Naturwissenschaften, die den Menschen heute rationale Erklärungsmuster für anscheinend alles anbieten, habe die Religion „Nachholbedarf“: „So gesehen ist es verständlich, dass Theologen gewisse Schwierigkeiten haben, der heutigen Generation bestimmte Aspekte, die die Frage der Erkenntnis Gottes berühren, zu erklären.“¹⁴⁵

Schabestari fordert mehr wissenschaftliches, theologisches Arbeiten an den Fragen der Zeit, ein Reflektieren über die Gründe der zunehmenden Atheisierung, um den Menschen von heute wieder zu Gott zu führen. Schabestari sieht sich als religiösen Menschen, aber auch als einen säkular orientierten Theologen. Doch: Was bedeutet „Säkularstaat“? Bezieht

sich der Begriff auf ein Staatswesen, in dem Staat und Religion voneinander getrennt sind, oder – weiter gefasst – Politik und Religion?

5.5 Der Säkularstaat: Über den Religionen oder gegen die Religionen?

Im Rahmen der Dialogkonferenzen von St. Gabriel kamen solche Definitionsprobleme häufig zur Sprache und es zeigte sich, dass vor allen Dingen abendländisch-westliche Diskussionsteilnehmer Probleme mit der genauen Inhaltsbestimmung von „säkular“ hatten. Als auf der 4. Iranisch-Österreichischen Dialogkonferenz im Jahre 2008 der iranische Konferenzteilnehmer Gholam Ali Koshroo über „Säkularismus und Demokratie im kulturellen Kontext muslimischer Gesellschaften“ referierte,¹⁴⁶ folgte eine rege Intellektuellen-Debatte. Koshroo hatte mit dem Verweis auf die kolonialen Erfahrungen der islamischen Welt die Übernahme des „Säkularismus“ in die islamische Welt hinein strikt abgelehnt. Von westlichen Gesprächspartnern wird dies häufig als ein Beweis für die strikt anti-säkulare Ausrichtung des Islam angesehen, als ein Beweis dafür, dass im Islam Glaube und Staatsmacht untrennbar und integristisch miteinander verbunden seien. Auch Vertretern der iranischen Reformtheologie wird oft das Attribut säkular abgesprochen, weil sie trotz ihrer Forderung nach der Trennung von Religion und Staat doch von einer religiösen Gesellschaft sprechen und von einer Politik, die von religiös-moralisch geprägten Leitsätzen ausgehen soll. Doch wovon reden westliche Wissenschaftler, wenn sie von „säkular“ sprechen? Am Schluss der Diskussion um den Beitrag von Gholam Ali Koshroo war es einem anderen iranischen Diskussionsteilnehmer, Prof. Abbas Manoochehri von der Universität Tarbiyat Modares in Teheran vorbehalten, auf die ungenaue Verwendung dieser Begrifflichkeit in der Debatte hinzuweisen:

„Ich weiß nicht, ob hier im Zusammenhang mit Säkularismus und Säkularisation in ausreichendem Maße zwischen ‚laïcité‘ und ‚secularisation‘ unterschieden wurde. Haben wir nicht stillschweigend über die ‚laïcité‘ diskutiert, wo doch in historischer Sicht die Säkularisation nicht notwendigerweise im Gegensatz zur Religion steht?“¹⁴⁷

Im Westen, auch in Deutschland, wird der Begriff der Säkularstaatlichkeit heute immer mehr im Sinne der erklärt antiklerikalen Laizität der französischen Aufklärung, in jakobinischer Tradition, verstanden. Dabei scheinen es heute iranische Reformtheologen zu sein, die ihre abendländische Zuhörerschaft und Leserschaft mit der eigentlichen Bedeutung von Säkularismus vertraut machen. Abdolkarim Sorousch schreibt so in einem seiner in englischer Sprache abgefassten Bücher:

„Secularism has been understood as a deliberate effort to exclude religion from worldly affairs. But the truth is that secular governments are not opposed to religion: they accept it but not as a basis for their legitimacy or as a foundation for their actions.“¹⁴⁸

Wonach Sorousch strebt, ist „the combination of religion and democracy“.¹⁴⁹ Sein Ideal ist eine „religious society“, eine religiöse Gesellschaft, in der der Glaube nicht von oben aufgezwungen wird, in der die Politik aber doch von den moralischen und ethischen Prinzipien der Religion geleitet wird.¹⁵⁰ Voraussetzung dafür ist eine sich erneuernde Religion¹⁵¹ – ohne ihre Prinzipien zu verraten – und die Einhaltung der Grundrechte und Grundfreiheiten, eben der Menschenrechte, die für Sorousch mit den Normen und Werten des Islam vereinbar sind. Für Sorousch stellt die Begrifflichkeit einer säkularen religiösen Demokratie kein Oxymoron dar, denn er definiert Säkularismus als Trennung von Staat und Religion, und nicht als Trennung von Religion und Politik.¹⁵² Eine Politik, die zum Ausschluss Gottes, des „creator“ aus den politischen Entscheidungsprozessen führt, („to the exclusion of God“) lehnt er ab, denn dies ist für ihn unreligiöser Säkularismus.¹⁵³ Und: „Sorūš will nicht, dass die jenseitige Heilserwartung zu Lasten des Diesseits aufgegeben wird.“¹⁵⁴ Sorouschs konkrete Vorstellungen von einem politischen System der religiösen Demokratie bleiben „sehr theoretisch“.¹⁵⁵ Seitdem er den Iran verlassen hat, hat sich dies allerdings ein klein wenig verändert.

„Dīn va donā’-ye ġadīd – دین و دنیاى جدید – der Glaube und die neue Welt,¹⁵⁶ das waren jene Gedanken, die Abdolkarim Sorousch bewegten, und die den vormaligen Befürworter der Islamischen Republik und der velayat-e faqi des Ayatollah Khomeini zu einem kritischen Oppositionellen werden ließen. Heute spricht er davon, dass die „Islamische Republik“ durch eine „Republik der Muslime“ ersetzt werden muss. Die Religion darf nicht vom Staat diktiert und definiert werden, deren Inhalte nicht von der Staatsmacht gedeutet werden. In einer religiösen und zugleich offenen Gesellschaft komme es darauf an, dass eines verwirklicht werde: „a democratic reading of religion“. Gegenwärtig und unter dem Einfluss der velayat-e faqi gebe es im Iran nur eines: „a despotic reading of religion“. Grund für die theologische Stagnation in der Islamischen Republik, die eine Stagnation in der politischen Ordnung bewirkt habe, sei, so Sorousch, dass man es seit der Islamischen Revolution mit einem Islamischen Recht zu tun habe, „that has not been subjected to ijtihad“.¹⁵⁷ Auch den Geist der mutakallimun hat er schon früher heraufbeschworen.¹⁵⁸ Der Weg in die Moderne führt bei ihm über die Tradition – ein Widerspruch? Wohl nur für den rationalen Denker im Sinne der blinden Vorwärtsorientierung.

Auch betont Sorousch in seinem Londoner Exil wieder seine Definition von „secularism“ und er betont, „[...] it is absolutely distinct from unbelief or irreligiosity“.¹⁵⁹ Die Religion und ihre moral-ethischen Vorstellungen und Prinzipien sollen das Handeln und Entscheiden von Politikern bestimmen, das Bildungssystem soll die Ausgangsbedingungen für eine religiös orientierte Gesellschaft schaffen.¹⁶⁰

Für die Menschen in einer freien religiösen Gesellschaft bedeutet das, dass sie verstehen werden, dass Religion „[...] can bring them felicity in this world and the next“.¹⁶¹ Sorousch vertritt einen offenen, gesprächsbereiten, philosophischen, humanen und huma-

nistischen Islam, der europäisch christlichen Vorstellungen sehr nahe kommt. Die Tatsache, dass es den europäischen Gesellschaften an Religiosität mangelt, und materielle Fetische an die Stelle von Glaubensinhalten getreten sind, mag auch in Deutschland zu denken geben. Seine Gedanken zur Rolle der Religion in der Gesellschaft, seine Forderung, dass Politik in einer religiösen Gesellschaft den moralischen Prinzipien und den Normen und Werten der Religion entsprechen sollen, könnte auch für einen europäischen Betrachter wichtige Denkanstöße für die Rolle der christlichen Religion in den europäischen Gesellschaften geben. Dies vor allen Dingen auch, weil Sorousch den Islam explizit nicht als Gesetzesreligion versteht. Der Kern des Islam, wie der Kern einer anderen Religion wie der des Christentums, ist für ihn die Überzeugung „dass der Mensch nicht Gott ist [...]“. Sodann der Glaube an ein Leben nach dem Tod. Und auch religiöse Erfahrung und Ethik gehören zum Wesentlichen“. Andere Dinge wie die Scharia, die Rolle der Frau im Koran, sind für ihn „akzidentiell“, d. h. Aussagen im Koran hierzu sind als „bedingt durch Zeit, soziale Umstände, das Milieu“ zu betrachten. Diese akzidentiellen Inhalte der modernen Zeit anzupassen, ist Aufgabe der Textauslegung. Doch da kommt Sorousch dann eben doch wieder zum Gesetz. Beiseite lassen will er es nicht, aber der heutigen Zeit anpassen, auf dem Weg des *idschtihad*. Und diejenigen, die *idschtihad* betreiben können, sind wieder die Rechts- und Religionsgelehrten: „Die Gelehrten können und müssen darüber diskutieren. Und sie können zu unterschiedlichen, dem Wandel der Zeit unterworfenen Aussagen kommen.“¹⁶² Die religiöse Demokratie von Sorousch, eine Gelehrtendemokratie?

Wer verfügt in seinem Staat über die Deutungshoheit bezüglich der Inhalte der Normen- und Wertvorstellungen? Geht Sorousch so weit wie andere Reformer im Islam, die den Begriff des *idschtihad* selbst auf dem Weg des *idschtihad* neu zu definieren beginnen, und so die Interpretation von Texten und Gesetzen zur Gesetzgebung erklären, wo *idschtihad* also zum Synonym für die Legislative, das Parlament wird?¹⁶³ Sorousch bleibt hier ungenau.

5.6 Religiös orientierte Politik im demokratischen Säkularstaat

Muhammad Mudschtahid Schabestari sagt, dass die Religion eine Rolle im Leben des Menschen spielt, im diesseitigen wie im jenseitigen.¹⁶⁴ Die Religion und ihre Würdenträger können als eine „Brücke“ fungieren, über die hinweg die „Moschee“ ihre „moralischen Impulse“ an die Politik gibt.¹⁶⁵ Religiöse und staatliche Institutionen müssen hingegen streng voneinander getrennt bleiben.

Konkret kann in diesem Modell ein Religions- und Rechtsgelehrter, ein Theologe die Funktion eines moral-ethischen Politikberaters übernehmen, es kann und muss geistliche Politikberatung stattfinden.

Ob Islam und Demokratie miteinander vereinbar sind, ist für Schabestari nicht eine grundsätzlich fundamental-theologische Frage, sondern eine der Textinterpretation. So sagt er:

„Die Frage, ob sich der Islam mit der Demokratie vereinbaren lässt, ist falsch gestellt. Das habe ich immer gesagt. Die richtige Frage lautet: Wollen die Muslime Demokratie oder nicht? Meine Antwort lautet: Wenn die Muslime Demokratie wollen, dann werden sie eine Interpretation des Islam finden, die mit Demokratie zu vereinbaren ist. Wenn sie keine Demokratie wollen, dann werden sie diese Interpretation nicht finden [...]. Wenn die Interpretierenden gut ausgebildete Menschen sind, die Freiheit, Demokratie und Menschenrechte wollen, dann werden sie die Religion auch in dieser Weise interpretieren.“¹⁶⁶

Auf die Frage, ob es in einem Säkularstaat glaubensorientierte Parteien geben darf und ob die Orientierung auf Gott als der „höchsten Instanz“ dem Prinzip der Volkssouveränität widerspreche, antwortet Schabestari mit einem einfachen Beispiel:

„Es gibt in Deutschland eine ‚christlich-demokratische‘ Partei. Ist in dieser Partei Gott die höchste Instanz? Ja, aber trotzdem leben Sie in einem demokratischen Land. Man kann nicht sagen: Wenn ein Mensch oder ein Volk Gott als höchste Instanz betrachten, dann sind sie gegen Demokratie. Warum sollte das so sein? Man kann Gott als die höchste Instanz betrachten, aber trotzdem im menschlichen Leben, im gesellschaftlichen Leben sagen: Ja, ich bin frei, du bist frei und andere sind es auch. Es geht hier um die Freiheit zwischen den Menschen und nicht um die Freiheit zwischen Gott und Mensch. Freiheit und Demokratie bedeuten eine bestimmte Ordnung zwischen Menschen. Das hat nichts damit zu tun, dass Gott die höchste Instanz ist. Dieses Argument wird immer missbraucht: Wenn Gott die höchste Instanz ist, dann gibt es keine Demokratie. Aber das ist falsch.“¹⁶⁷

Dass in den islamischen Ländern viele politische Denker ein Problem mit dem Begriff der Demokratie und dem des Säkularismus haben, gesteht Schabestari ebenso ein wie die Tatsache, dass die Entwicklung hin zu demokratischen Systemen hier nicht so verläuft, wie auch er sich das wünschen würde. Doch hängt diese anscheinend nur innenpolitische Problematik für ihn nicht mit einem schon vom Ansatz her demokratiefeindlichen Islam zusammen, sondern mit Einwirkungen von außen, denen sich die Länder der Region ausgesetzt sehen. Wenn die Europäer heute mit einer gewissen Sorge auf die Entwicklungen in den politischen Systemen in Nah- und Mittelost blicken, sollten sie sich eingestehen, dass sie einen Großteil dazu beigetragen haben, dass es die Demokratie heute so schwer habe im Vorderen Orient. So argumentierte Schabestari im Rahmen einer Podiumsdiskussion im Anschluss an einen von ihm an der Universität Erfurt gehaltenen Vortrag:

Er verweist darauf, „dass alle europäischen Länder, die Aufklärung und Demokratie erlebten und erleben, dies ohne Druck von außereuropäischen Ländern taten“. In der Ära

des Kolonialismus hingegen hatten die Länder, die heute „die so genannte Dritte Welt“ bilden, keine Wahl und keine Möglichkeit, autochthone innergesellschaftliche aufklärerische Tendenzen zu entwickeln. Diese Länder hatten nie die Zeit, „in Ruhe eine innere kulturelle Wandlung zu vollziehen [...]“. Zweifelsohne, so Schabestari weiter, liegt es in vielen „islamisch geprägten Ländern“ auch an den „dort wirksamen konservativen Kräften“, dass sich ein demokratischer Wandel noch nicht vollziehen kann. „Aber das ist nicht alles.“ Auch heute in der Gegenwart ist „die internationale Situation [...] kompliziert und übt in gewisser Weise Druck auf diese Länder aus, so dass diese Länder nicht frei sind, sich zu entwickeln. Sie müssen immer Angst um die Zukunft haben. Was wird mit den Öl-Preisen geschehen, was wird mit der Golf-Region geschehen, was wird mit den Atomwaffen geschehen ...? [...] Sie sitzen in Europa, Sie haben Ihre Ruhe, Sie haben Ihre Stabilität und Sie wollen jetzt ein einheitliches Europa schaffen [...] Sie können langfristig planen. Sie haben viele ihrer Probleme gelöst, Sie haben aber auch wieder neue Probleme. Aber auf jeden Fall haben Sie meines Erachtens die Möglichkeit, in Ruhe etwas langfristig zu planen.“¹⁶⁸

Auch kann man, das wäre hier hinzuzufügen bzw. hinzuzudenken, nicht erwarten, dass die Gesellschaften im Vorderen Orient hier eine Entwicklung im Eiltempo durchlaufen, für die die europäischen Gesellschaften Jahrhunderte gebraucht haben, gekennzeichnet auch hier von herben Rückschlägen auf dem Weg in die Moderne. Auch die Religionsfreiheit ist ein Gut der Moderne, das in Europa auf schwierigen Wegen erkämpft werden musste. Abendländische Betrachter messen den Grad der Offenheit einer außereuropäischen Gesellschaft gerne auch am Stand der nicht-muslimischen Minderheiten dort.

5.7 Nicht-Muslime in der religiösen Demokratie

Nicht von ungefähr grenzt sich das Modell der „religiösen Demokratie“ von dem der „islamischen Demokratie“ schon von ihrer Namensgebung her ab. Sowohl Schabestari wie auch Sorousch sind Verfechter der Religionsfreiheit und der staatsbürgerrechtlichen Gleichstellung von Christen und Juden.

Für Sorousch verbietet sich die Diskriminierung – politisch oder sozial – von nicht-muslimischen Minderheiten im religiösen Staat schon angesichts der religiösen Prinzipien des Islam, so wie er ihn definiert. Für gläubige Muslime, die den Koran in seinen Kernaussagen verinnerlicht haben, kann, so Sorousch, nur eines gelten: „They cannot view anyone who belongs to another religious creed as deserving of unequal rights [...]. They cannot claim exclusive rights.“¹⁶⁹

Schabestari sieht das ähnlich, bezieht aber die Menschenrechte – die für ihn im Gegensatz zu anderen muslimischen Theoretikern sich nicht aus dem Verhältnis des Menschen

zu Gott, sondern aus dem der Menschen zueinander ableiten und damit einer Vernunft entspringen, die den Prinzipien des Koran nicht widersprechen kann, in seine Argumentation mit ein:

„Ich sage immer, dass diese Vorstellungen und Maßstäbe, die an erster Stelle kommen müssen, nichts anderes als die universalen Menschenrechte sein können. Das muss in erster Linie mit Gerechtigkeit und Menschenrechten in Ordnung gebracht werden. In einer Gesellschaft leben Muslime, Juden, Christen, Buddhisten, verschiedene Arten von Menschen. Bevor sie wissen, was im Koran steht, müssen sie eine Regelung finden, nach der sie miteinander leben können. Das kann nichts anderes sein als die Menschenrechte.“¹⁷⁰

Doch sprechen beide Autoren davon, dass die ethisch-moralischen Prinzipien, die die Politik in ihren Staatsmodellen leiten soll, sich aus der Neu-Interpretation, dem *idschtihad*, der alten Quellen ableiten lassen soll. Schabestari begründet seine Hoffnung auf eine Demokratie im Islam so:

„Meine sehr geehrten Damen und Herren, als Ergebnis des bisher Gesagten erlaube ich mir, die Meinung zu vertreten, dass die Muslime heute von der Tradition her die theoretische Möglichkeit haben, ihr Rechtssystem zu reformieren und demokratische Staaten zu gründen, die auf der Rationalität des Rechts im Islam basieren.“¹⁷¹

Sorousch, der von den „moral perspective of religion“ spricht, die in seinem Staat auch die „moral perspective of politics“¹⁷² darstellen sollen, geht davon aus, dass die islamischen Rechtsgelehrten die Inhalte der Norm- und Wertvorstellungen auf dem Weg des *idschtihad* ermitteln sollen und müssen.

Doch die Frage bleibt: Welche Rolle kommt in diesem Prozess der religiösen Normen- und Wertefindung Christen und Juden zu? Wenn der Weg zur religiösen Demokratie über den *idschtihad* des islamischen Rechts führt, wie sollen dann christliche oder jüdische Parlamentarier in einem Parlament einer solchen religiösen Demokratie an einem diesbezüglichen Gesetzgebungs- bzw. Gesetzneugebungs- bzw. -reformprozess beteiligt sein?

Schabestari sagt, dass die Menschenrechte die Grundlage des Zusammenlebens mehrerer Religionen in einem Gemeinwesen darstellen sollen, diese kommen also noch vor dem Koran. Wenn dann aber die islamischen Rechtsgelehrten für ihre Gemeinschaft eine Neuformulierung des islamischen Rechts vornehmen, in welcher Weise sind christliche und jüdische Staatsbürger von diesem Innovationsprozess betroffen? Schabestari will das islamische Recht modernisieren; so weit bis es kein islamisches Recht mehr ist? Schabestari und Sorouschs ethische und moralische Wertevorstellungen sind den christlichen sehr ähnlich. Doch in der von ihnen konzipierten „religiösen Demokratie“ stellt sich die Frage nach dem gemeinsamen religiösen Fundament, auf dem muslimische,

christliche und jüdische Glaubensüberzeugungen stehen können und auf dem ein gemeinsames State-building stattfinden kann. Die Entwicklung läuft in diesen Modellen auf einen religiösen Föderalstaat hinaus, einen auf einem personalen, auf der jeweiligen Religionszugehörigkeit basierenden Föderalismus. Der osmanische Staat basierte schon auf einem personalen religiösen föderativen System, dieses war aber kein demokratisches – und es räumte dem muslimischen „Teilstaat“ eine exklusive Sonderstellung ein. Ein demokratischer personaler Föderalstaat könnte auf einem anderen Fundament stehen, denn Sorousch sagt, dass es in seiner religiösen Demokratie keine „exclusive rights“ für Muslime geben soll.¹⁷³

Kann andererseits der idschtihad der Scharia wie bei Schabestari so weit führen, dass dieser Korpus zu einer gemeinsamen Rechtsbasis für alle Staatsbürger werden könnte? Das klingt wie eine Utopie. Aus der Sicht der Reformtheologie ist es das aber nicht. Denn für sie sind weite Teile dessen, was Recht ist an der Scharia, – die eben nicht nur dieses Recht im Sinne des Wortes ist, sondern auch religiöse Grundregeln wie das Fasten und die Speisevorschriften umfasst und die sich mit Ethik und Moral beschäftigt – obsolet.¹⁷⁴

Für Schabestari und Sorousch sind viele Suren des Korans und viele Regeln der Scharia als „akzidentiell“ zu betrachten, d. h. sie sind im Kontext ihrer historischen Entstehung zu analysieren und als historische Lehrbeispiele im Hier und Heute nicht mehr anwendbar. Das trifft bei beiden auf Themenfelder zu wie die Rolle der Frau, die Strafgesetzgebung etc. Beiden geht es um die moralischen und ethischen Kerninhalte ihrer Religion. So gesehen würde der Islam eines Abdolkarim Sorousch oder eines Muhammad Schabestari mit dem Grundgesetz in Deutschland kaum in Konflikt geraten.

6. Resümee: Die iranische Reformtheologie als Brücke des interreligiösen Dialogs zwischen Orient und Okzident, als Ausgangspunkt für eine islamische Reformtheologie in Südwestasien und Nordafrika und als Impulsgeber für die Suche nach der Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft

6.1 Die Brücke zwischen dem Iran, dem Islam und dem Westen

Muhammad Schabestari grenzt sich ab von muslimischen Rechtsgelehrten, die Selbstmordanschläge in Israel rechtfertigen. Eine gerechte Lösung des Konflikts für die Palästinenser fordert er ein, aber: „Die muslimischen Gelehrten sollten Terrorismus nicht verteidigen.“¹⁷⁵

Er sagt selbst: „[...] ich habe in Deutschland viel gelernt. Da ich fast neun Jahre in Deutschland war, bin ich der europäischen Philosophie und auch politischen Institutionen wie Demokratie und Menschenrechten usw. begegnet, und dies alles war für mich sehr interessant. Aber es hat sehr lange gedauert, bis ich meine vorherige Bildung und Kultur mit der Kultur, die ich hier erlebt habe, vereinbaren konnte.“¹⁷⁶ Doch heute kann Schabestari beide Kulturen leben. Kritiker könnten einwenden, dass er aufgrund einer solchen „Verwestlichung“ bei vielen Muslimen kein Gehör finden könnte.

Doch der Reformtheologie und Geistliche ist im Rahmen der Wiener interreligiösen Dialoge / Polyloge längst zu einer Institution geworden, deren Stimme sowohl in Europa als auch zuhause im Iran gehört wird, anders als dies bei manchem Modernisten früher der Fall war: „Šabestari vermag sich als Geistlicher unter Theologen natürlich mehr Gehör zu verschaffen als andere modernistische Denker. Sorūš beispielsweise wird von vielen Geistlichen der älteren Generation abgelehnt. Sie werfen ihm vor, keine genauen Einblicke in die Verhältnisse zu haben, weil er nie selbst in (sic) einer Theologischen Hochschule studiert hat. Šabestari fordert wie Sorūš einen modernen Zugang zur Islaminterpretation, bewegt sich aber in einem inner-theologischen Diskurs, aus dem Sorūš von vornherein ausgeschlossen ist. Allein wegen seiner Ausbildung betrachten die anderen 'ulamā Šabestari als ‚einen der ihren‘.“¹⁷⁷

In der westlichen akademischen Welt wird Schabestari vorgestellt als „einer der wichtigsten Geistlichen im Iran“, der zu den „islamischen Revolutionären der ersten Stunde“ zählte, aber sich heute für eine „Trennung von Religion und Politik“ (sic!) ausspricht.¹⁷⁸

Auf beiden Seiten hat man die Bedeutung einer solchen Relaisstation im internationalen interreligiösen Dialog / Polylog erkannt. Und Schabestari selbst unterstreicht die Bedeutung des christlich-islamischen Dialogs:

„[...] ich möchte, dass man versucht, diese religiösen und kulturellen Dialoge zu vertiefen. Wenn das geschieht, wird in den islamischen Ländern von innen her eine kulturelle Wandlung stattfinden, vieles wird sich dort ändern, ohne dass die Moslems das Gefühl haben, dass Druck von außen erfolgt. Meine Betonung liegt auf einem tiefgreifenden kulturellen Dialog, und ich habe während meines Aufenthalts in Deutschland viel von diesen kulturellen Begegnungen gelernt.“¹⁷⁹

6.2 Die Brücke zwischen dem schiitischen Iran und der sunnitisch-islamischen Welt

Den Worten eines schiitischen Theologen könnte in der sunnitischen Welt des Islam eigentlich kaum Gehör geschenkt werden. Doch seine Bücher werden ins Arabische übersetzt und haben in der arabischen Welt ihre Leserschaft gefunden.¹⁸⁰

Attraktiv werden Schabestaris Gedankengänge für sunnitisch-muslimische Intellektuelle und Reformdenker deswegen, weil sich seine Hermeneutik nicht nur auf schiitische Religionstexte, sondern auch auf den Koran und die Prophetenüberlieferungen selbst und damit auf das gemeinsame Fundament mit dem sunnitischen Islam beziehen.

Schabestari knüpft mit seiner Religionsphilosophie an die große schiitische Tradition des kalam, der religiösen Reflexion, des interreligiösen Austauschs und der theologischen Offenheit in der Zeit vor Khomeini an. Von dieser Tradition ausgehend will er aber nicht in die Vergangenheit zurück, seine Konzeptionen sind keine quietistischen, denn er entwirft das Modell einer moral-ethisch religiös fundierten Politik in der Gegenwart. In seiner Begründung für eine Trennung von Staat und Religion greift er nicht im engeren Sinne auf die Mahdi-Lehre zurück, sondern auf den Koran. Er wie auch Sorousch argumentieren, dass hier im heiligen Text keine Vorgaben für die Errichtung eines „islamischen Staates“ zu finden seien.¹⁸¹ Schabestari und Sorousch sind um eine Neuinterpretation des Koran bemüht.

Reformansätze zur Neuinterpretation des Korans und zur Neubewertung von Suren, die Urteilssprüche des Propheten enthalten, hat es auch im sunnitischen Islam gegeben. Diese Suren sollten auch hier als im zeitlichen Kontext der Prophetenära stehend und damit als für die Gegenwart nicht mehr bindend betrachtet werden oder an die Bedingungen der Gegenwart angepasst werden. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts gab es im sunnitischen Modernismus Ansätze dazu, nur mehr die in Mekka geoffenbarten Suren, in denen ethisch-moralische, die Religiosität und ihren Ausdruck sowie theologische und zentrale Glaubensinhalte betreffende Aussagen zu finden sind, als unveränderbares Glaubensfundament zu definieren. Die in Medina geoffenbarten Suren, die in die Zeit des Propheten als Gemeindeoberhaupt fallen, das Urteile fällte und Gesetze erließ, sollten als historisch zu verstehende Lehrbeispiele gelten.¹⁸²

Um die hinter den Buchstaben der Texte und Gesetze stehenden Ziele, um die „Finalität“ der Scharia ging es anderen, die die aus den Texten herauszulesenden Grundsätze und den Sinn von Gesetzen und Vorschriften herausarbeiten wollten, um Vorschriften und Vorgaben unter Erhalt ihrer ursprünglichen Intention einer Neufassung in der Gegenwart zuführen zu können.¹⁸³ Auch die Suche nach den „Offenbarungsgründen“ zeigte konkrete hermeneutische Ansätze.¹⁸⁴

Der sunnitische Modernismus hatte schon im 19. Jahrhundert die Forderung erhoben, „die Pforte des iğtihād“, die die sunnitische Orthodoxie im 10. Jahrhundert geschlossen hatte, als sie die Ära des kalam beendete, wieder zu öffnen. Den gedanklichen Anstoß hierzu hatte jener Dschamal ud-Din al-Afghani gegeben, der, aus Persien kommend, seine Lehren auch in der arabischen Welt verbreitete und dessen sunnitische Schüler, wie Muhammad 'Abduh in Ägypten, eine „Schule islamischer Reformer“ begründeten, die „einem offeneren Ansatz bei Studium und Interpretation der Quellen“ das Wort redete.¹⁸⁵

Ein Ideentransfer zwischen schiitisch-islamischem und sunnitisch-islamischem Modernismus hatte schon im 19. Jahrhundert stattgefunden. Dieser war nicht unmöglich, allein schon vor dem Hintergrund der historischen Tatsache, dass kalam und idschtihad vor dem Obsiegen der Orthodoxie in Bagdad ihre Wurzeln im nicht-schiitischen Islam gehabt hatten. Auch heute ist ein solcher Gedankentransfer nicht unmöglich, aber er ist kein „Spaziergang“.

Auch die politische Entwicklung im Iran könnte – falls die Reformen dort konkrete Ergebnisse zeitigen – die Entwicklung in den benachbarten Staaten beeinflussen. Denn in einer Zeit, in der der Arabische Frühling zu einer Re-Islamisierung der politischen Systeme in der Region führen könnte, könnten die Erfahrungen, die der Iran seit 1979 mit einem „Staat der islamischen Rechtsgelehrten“ bereits gemacht hat, als Warnung auf arabische Reformkräfte wirken. Dass die iranische Reformtheologie sich hier auf der Suche nach einem islamischen Weg hin zu mehr Offenheit und Freiheit befindet, könnte Vorbildcharakter in ganz Nah- und Mittelost haben.

Die iranische Gesellschaft ist – noch vorsichtig und mit vielen Hindernissen von Seiten der Machtstrukturen und der konservativen Kräfte konfrontiert – dabei, die Phase des rigiden theokratischen Systems zu überwinden und hinter sich zu bringen. Ein Reformprozess im Iran könnte Impulse in die gesamte Region geben, vor allen Dingen, wenn es um einen islamischen Weg zur Demokratie, um die Entwicklung eines religiösen Säkularstaats geht, ohne Druck von außen und im Einklang mit der Tradition.

6.3 Gemeinsame Interessen: Die iranische Reformtheologie, christlich orientierte Politik in Deutschland und die jakobinische Säkularismus- / Laizitätstradition

Wie in dieser Studie schon betont, wird in Deutschland eine genaue Trennlinie zwischen säkular und laizistisch nicht mehr gezogen. Selbst hochrangige Akademiker sprechen von Säkularstaatlichkeit fälschlicherweise wie Wolfgang Bergsdorf als von einer Trennung von Politik und Religion, nicht als von einer Trennung von Staat und Religion. Fatal wird ein solch definitiver Fehlgrieff allerdings, wenn Katajun Amirpur schreibt, dass sich Abdolkarim Sorousch als säkularer Denker für eine „Trennung von Politik und Religion“¹⁸⁶ aussprechen würde, was schlichtweg falsch ist. Das Problem ist, dass die Autorin den Begriff des modernen Säkularstaats mit dem der jakobinischen Laizität vermischt. Das mag bei Amirpur noch Zufall sein, hat in der politischen Debatte in den europäischen Gesellschaften, wenn es um das Hinausdrängen der Religion aus allen Bereichen des öffentlichen Lebens geht, durchaus Tradition.

Nach wie vor herrscht im Spannungsfeld der akademischen Interpretationskriege um Begrifflichkeiten wie „Säkularisierungsprozesse“, „Säkularstaatlichkeit“ oder „Säkularismus“ so viel Bewegungsspielraum, dass jeder an der Debatte hier beteiligte, wie auch paradigmatisch im Rahmen der 4. Iranisch-Österreichischen interreligiösen Konferenz zeigte, jeder selbstbewusste Lehrstuhlinhaber sich seine eigene Säkularismus-Definition bereithalten kann. Prof. Richard Potz von der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien definierte so auf dieser Tagung „Säkularisierungsprozesse“ als Prozesse, im Verlauf derer „der Staat [...] seine Bindung an eine bestimmte Religion und seine religiöse Parteilichkeit aufgegeben“ hat. „Umgekehrt hat dieser Prozess die politische Bevormundung der Religion durch den Staat beendet [...]“. Säkularismus hingegen bedeutet für Richard Potz, dass die „Präsenz von Religion in der Gesellschaft, in der Öffentlichkeit [...] nicht mehr hingenommen wird“ und dass hier die Gesellschaft und der Staat „die Religion in den privaten Bereich verdrängen möchte [...]“.¹⁸⁷ Abgesehen davon, dass es hier noch eine Reihe von unterschiedlichen persönlichen Definitionsvarianten gibt:

Sorousch lehnt die hier angeführte antireligiöse Definition von „Säkularismus“ rundheraus ab. Sein „secularism“ definiert sich als „absolutely distinct from unbelief or irreligiosity“. Religiös motivierte Menschen sollen sich, so der Philosoph, in der Politik engagieren, sollen ihre Wertvorstellungen dort einbringen: „[...] in keeping with their religious duties, religious people can take part in power and politics [...]“.¹⁸⁸

Säkularismus wird auch in Deutschland durchaus noch so definiert, wie Sorousch das tut. Über die „christlichen Werte in säkularer Politik“ hat sich so z. B. die Konrad-Adenauer-Stiftung Gedanken gemacht und sie schreibt:

„Wegweisend für eine an christlichen Werten orientierte Politik ist das christliche Menschenbild. Es steht für die unantastbare Würde des Menschen. Denn der Mensch ist Geschöpf und Ebenbild Gottes [...].

Dieses Leitmotiv schließt auch einen Aufruf zu politischem und sozialem Handeln ein. Es spiegelt sich in den ethischen Prinzipien Solidarität und Subsidiarität [...].

Es gilt zu zeigen, wo christlich geprägte Positionen einleuchtender sind als andere Möglichkeiten. So können verschiedene Ausprägungen christlich begründeter Politik mit ihrem sozialen, liberalen und konservativen Schwerpunkt entscheidend zum Gelingen von politischem Handeln beitragen.

Aus der Bibel lässt sich kein politisches Programm ableiten, aber der Glaube kann eine ethische Grundlage für verantwortungsvolle Politik bilden. Es geht darum, wie Politik aus christlicher Verantwortung gestaltet werden kann.¹⁸⁹

Muhammad „Mudschtahid“ Schabestari hat auf der ersten Tagung des iranisch-österreichischen interreligiösen Dialogs hervorgehoben, dass das christliche und das von ihm so skizzierte Menschenbild des Islam eine Gemeinsamkeit zwischen den beiden Weltreligionen darstellt. Er erklärte, „[...] dass beide, der Islam ebenso wie das Christentum, den Menschen als ein Geschöpf betrachten, dessen Wesen über das bloß Materielle erhaben ist. Der Mensch ist für sie das ehrwürdigste von allen Geschöpfen, er ist Verwalter Gottes auf Erden [...] und verfügt über eine seinem Wesen eigene Ehre und Würde. Seine höchste Vollkommenheit aber ist seine geistige und spirituelle Vollkommenheit, die er durch den Glauben an Gott, den Schöpfer allen Seins, erreicht und durch ein Handeln, das sich für den Menschen geziemt [...].“¹⁹⁰

Handeln, das heißt für Schabestari auch politisches Handeln. Dennoch meint er – und auch hier hätte Schabestari bei den oben zitierten Positionen der Konrad-Adenauer-Stiftung fast die Feder führen können: „Politik als ein Programm [...] kann man nicht von der Religion erwarten.“ Wohl aber gebe es „ethische Prinzipien“, die aus der Religion kommen und die politisches Handeln leiten sollen.¹⁹¹

Schabestari spricht auch noch von einer weiteren Gemeinsamkeit, von einer an beide Weltreligionen gerichteten Herausforderung, der man sich gemeinsam stellen sollte: Der zunehmenden Atheisierung von Gesellschaft und Politik. Hier sieht er die „Notwendigkeit einer geistigen Auseinandersetzung mit atheistischen Kulturen“, die für Christen und Muslime eine „gemeinsame Aufgabe“ darstellt.¹⁹²

6.4 Christen und Muslime in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus

„Sittlichkeit und Rechtschaffenheit beschränken sich nicht auf den Bereich des Privaten oder des Religiösen, ohne Bezug zur Gesellschaft in ihrer Gesamtheit. Im Gegenteil, eine Politik ohne Moral führt in den Abgrund, wie unser Jahrhundert der glücklicherweise überwundenen Diktaturen ohne Gott es gezeigt hat.“¹⁹³ So sprach sich Wolfgang Schüssel, damals österreichischer Außenminister, 1997 auf der 2. Internationalen Christlich-Islamischen Konferenz in Wien, für eine Politik auf der Basis einer „ethisch begründeten Weltanschauung“ aus. Die Welt befindet sich heute „im Spannungsfeld von Laizismus und Fundamentalismus“, doch beide Extreme stellen einen „Irrweg“ dar.

Auch muslimische Redner haben auf den Iranisch-Österreichischen Dialogkonferenzen oft den Wunsch zum Ausdruck gebracht, dass Christen und Muslime sich „gemeinsam gegen die Gottesgegner“ wenden sollten.¹⁹⁴

Schabestari will dem Problem des Atheismus pädagogisch, wissenschaftlich und intellektuell begegnen. Mit der Position der katholischen Kirche würde dies übereinstimmen.

Papst Benedikt XVI. hat so auch zum Gespräch mit denen aufgefordert, die keinen Gott erkennen können: „Zum Dialog der Religionen muss heute vor allem auch das Gespräch mit denen hinzutreten, denen die Religionen fremd sind [...]“. Vielleicht kann auch ihnen im Dialog / Polylog der Weg zu Gott zumindest angedeutet werden.¹⁹⁵

Einen Weg, auf dem der Herausforderung des Atheismus begegnet werden kann, erblickt Muhammad Mudschtahid Schabestari in der „Entwicklung einer gemeinsamen Theologie“ zwischen Christentum und Islam. Denn „der kulturelle Austausch zwischen den philosophischen und theologischen Traditionen beider Religionen“¹⁹⁶ könnte dabei helfen, einen gemeinsamen Standpunkt gegenüber dieser Herausforderung zu entwickeln.

Papst Benedikt XVI. hat ebenfalls erklärt, dass angesichts der „Gefahren“, die vom „Säkularismus“ – hier eben definiert als antiklerikal und antireligiös – ausgehen, eines nötiger sei „denn jemals zuvor“: „[...] die gegenseitige Öffnung der verschiedenen Kulturen füreinander [...]“ und damit die Offenheit „für den Dialog all jener Menschen [...] die auf der Suche nach einem wahren Humanismus jenseits aller trennenden Divergenzen“ sind.¹⁹⁷

Dabei geht es beiden Seiten nicht um die Schaffung eines künstlichen „Christlam“. Auch im Dialog von St. Gabriel soll, wie Pater Andreas Bsteh es dargelegt hat, „kein ‚neues Christentum‘ und kein ‚neuer Islam‘ [...] konstruiert werden“. Vielmehr gehe es darum, „die Mitte unseres Glaubens“ zu finden, eine Mitte zwischen Islam und Christenheit, aus der heraus sich „diese von Millionen und Abermillionen Menschen geglaubte und gebetete Wirklichkeit christlichen und islamischen Glaubens von innen her für den Dialog öffnet [...]“.¹⁹⁸

Eine gemeinsame Basis benötigt aber nicht nur der interreligiöse Dialog. Auch die Diskussion um die Rolle der Religion in die säkularen Gesellschaften Europas bedarf einer multireligiösen Erweiterung.

6.5 Die religiösen Werte in einer multireligiösen Gesellschaft

Die Diskussion um das christliche Wertesystem in Europa offenbart in bedrückender Weise, wie sehr das Fundament dieser Wertegemeinschaft bereits erodiert ist und wie unsicher sich Menschen und Politiker dieser christlichen Werte sind. Gehört die Zukunft einem atheistischen Europa?

Da muss es schon eine iranische, eine muslimische Stimme sein, die, auch auf Europa hin ausgerichtet, auf der 1. Iranisch-Österreichischen Dialogkonferenz im Jahre 1996 ermunternde Worte für die Zukunft und seine christliche Zuhörerschaft fand:

„Das kommende Jahrhundert wird das Jahrhundert der Religionen und der Spiritualität sein. Der Überdruß an der Religion, Enttäuschungen und Zweifel werden sich in Hoffnung, in neue Begeisterung und Freude verwandeln. Der Mensch des 21. Jahrhunderts wird in jedem Fall ein religiöser Mensch sein.“¹⁹⁹

Eine „enge Beziehung zwischen dem Islam und dem Christentum“, so Ali Akbar Sadiqi Rashad weiter, könne dabei helfen, den Atheismus in die Schranken zu weisen.

In der Europäischen Gemeinschaft lebten nach ungenauen Einschätzungen im Jahr 2005 ca. 16 Millionen Muslime – präzise Daten sind nicht eruierbar. In Deutschland beläuft sich deren Zahl nach Einschätzung der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ heute auf ca. 4 Millionen.²⁰⁰ Die notwendige Suche nach der christlichen Identität in Europa, in Deutschland, die mehr als nur notwendig ist, die Bedeutung der Betonung christlicher Werte in der Politik, wie sie in dem oben zitierten Statement der Konrad-Adenauer-Stiftung oder auch von Alois Glück eingefordert wird, kann und muss auch begleitet sein von dem Versuch, die muslimischen Gemeinden in Europa und in Deutschland in diese neue, künftige religiöse Wertegemeinschaft mit einzubeziehen.

Die in dieser Studie an die iranische Reformtheologie gestellte Frage, inwieweit andersgläubige Minderheiten in die Konzepte der religiösen Demokratien eines Abdolkarim Sorousch mit einbezogen werden, ist in umgekehrter Richtung auch in Bezug auf das berechnete Streben nach einer stärkeren Betonung christlicher Werte in der europäischen Politik zu stellen. Dass sich die Menschen in Deutschland wieder stärker ihrer christlichen Wurzeln besinnen, dass sie sich wieder einer neuen Religiosität zuwenden, wäre eine positive Perspektive für das 21. Jahrhundert und eine zu begrüßende Entwicklung.

Doch schon die Konzeptionen der iranischen Reformtheologie zeigen, dass hier gutgemeinte Ansätze der Rückbesinnung auf das Religiöse diese Frage nicht konkret genug aufgreifen, weil hier per se vorausgesetzt wird, dass ein mit religiösen Prinzipien handelnder Mensch und Politiker naturgemäß auch Andersgläubigen gegenüber gerecht handeln wird. In Europa findet das Bestreben, „christliche Werte in säkularer Politik“ stärker zum Ausdruck zu bringen – um hier wieder die Konrad-Adenauer-Stiftung zu zitieren – im Umfeld multireligiöser Gesellschaften statt und kann damit – auch ungewollt – zur Exklusion etwa muslimischer Bevölkerungsgruppen führen. Es geht hier im Dialog nicht darum, ein kaum tragfähiges synkretistisches „christlamisches“ Kunstprodukt zu schaffen. Christen müssen sich auf ihr Christentum besinnen, Muslime auf ihren Islam. Doch diese Stärkung der christlichen Glaubensgemeinschaft und der muslimischen Gemeinden überwältigend kann eine wie von Muhammad Schabestari vorgeschlagene gemeinsame Theologie, die nicht an die Stelle der beiden christlichen und islamischen Theologien treten und kein eklektisches Mischprodukt werden soll, dabei helfen, einen Friedensdialog zwischen den Weltreligionen zu führen, einen Beitrag zur Integrationspolitik in Europa zu leisten und eine Stärkung der Religion auch hier im Westen in den säkularen Gesellschaften herbeizuführen.

Denn es stellt sich hier im zweiten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts in Europa die Frage: Wer oder was ist die Bedrohung: der Islam oder der Atheismus?

Anlässlich des 75. Geburtstags von Pater Andreas Bsteh hat der österreichische Staatssekretär für Integration, Sebastian Kurz, hier eine passende Antwort gefunden: „Es gibt bei uns nicht zu viel Islam, sondern zu wenig überzeugt gelebtes Christentum.“

Es scheint sinnvoll, einen interreligiösen Dialog / Polylog in der Dimension und in der Qualität der Gespräche von St. Gabriel auch in Deutschland zu initiieren. Polylog bedeutet aber auch, dass in einem solchen interreligiösen Gespräch die dritte abrahamitische Religion, das Judentum, nicht beiseite gelassen werden darf.

Letztlich kann dieser Polylog dabei helfen, dem Bemühen um eine stärkere Betonung christlicher Werte in der Politik im Europa des 21. Jahrhunderts neuen Auftrieb zu geben, denn im Gespräch mit Dialogpartnern können die eigenen Glaubensprinzipien wieder deutlicher in das eigene Bewusstsein rücken, ohne dabei die des Gegenüber herabzusetzen.

Anmerkungen

- ¹ Sadri, Mahmoud: Reform, Attack from within. Dissident political theology in contemporary Iran, in: The Iranian, 13.2.2002, <http://iranian.com/Opinion/2002/February/Theology/index.html>, Stand: 27.7.2014.
- ² Buchta, Winfried: Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic, Washington D.C. 2000, S. 53 ff.
- ³ Meier-Walser, Reinhard / Münch-Heubner, Peter L.: Teherans Atomstrategie und die internationale Sicherheit. Eine politikwissenschaftlich-orientalistische Konstellationsanalyse, Berichte & Studien, Bd. 97, München 2013, S. 84.
- ⁴ Ebd., S. 133.
- ⁵ Es war in dieser Studie nicht möglich, eine einheitliche Schreibweise iranischer Namen zu gewährleisten, da diese in Zitaten von verschiedenen Autoren in verschiedenen Veröffentlichungen und auch deren Titeln unterschiedlich wiedergegeben werden.
- ⁶ Papst Benedikt XVI: Säkularisierung bedeutet geistliche Verkümmern und „Kult des Individuums“. Empfang der Mitglieder der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die Kultur, in: Zenit. Die Welt von Rom aus gesehen, 10.3.2008, <http://www.zenit.org/de/benedictxvi-sakularisierung-bedeutet-geistliche-verkummerung-und-kult-des-individuums>, Stand: 8.4.2014.
- ⁷ Papst Benedikt XVI: „Ad-limina“-Besuch der polnischen Bischöfe, 3.12.2005; und: Enzyklika „Deus Caritas Est“, 25.12.2005, www.papstbenediktvi.ch/, Stand: 4.8.2014.
- ⁸ „Kirche braucht bessere Argumente“, Erzdiözese Wien, Nachrichten, <http://www.erzdioezese-wien.at/site/home/nachrichten/article/32115.html>, Stand: 10.4.2014.
- ⁹ Christliche Werte in der Politik wieder gefragt, kath.net, Katholische Nachrichten, <http://www.kath.net/news/2564>, Stand: 4.8.2014.
- ¹⁰ „Christentum wird keine dominante Stellung behalten.“ Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Alois Glück, glaubt, dass die Kirchen nicht mehr lange eine Sonderrolle spielen. Er warnt vor einem Rückzug aus den Lebensräumen der Menschen, in: Die Welt, 26.3.2012, <http://welt.de/politik/de/Christentum-wird-keine-dominante-Stellung-behalten.html>, Stand: 9.4.2014.
- ¹¹ Papst Benedikt XVI.: Der Säkularismus darf „den christlichen Grund nicht verdunkeln, der seine Freiheit untermauert“; die Evangelisierung der Kultur ist um so wichtiger in unserer Zeit, in: agenzia fides, 17.9.2010, http://www.fides.org/de/news/26396-VATIKAN_Papst_Benedikt_XVI_in_England_Der_Saekularismus_darf_den_christlichen_Grund_nicht_verdunkeln_der_seine_Freiheit_untermauert_die_Evangelisierung_der_Kultur_ist_um_so_wichtiger_in_unserer_Zeit, Stand: 4.8.2014.
- ¹² Papst Benedikt XVI.: Säkularisation hat Kirche geläutert, Münchener Kirchenradio, Nachrichten, 25.9.2011, <http://www.muenchener-kirchenradio.de/de/papst-saekularisation-hat-zur-laeuterung-der-kirche-beigetragen.html>, Stand: 4.8.2014.
- ¹³ Khoshroo, Gholam Ali: Säkularismus und Demokratie im kulturellen Kontext muslimischer Gesellschaften, in: Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz, hrsg. von Andreas Bsteh und Seyed A. Mirdamadi, Mödling 2010, S. 175 f.
- ¹⁴ Ebd., S. 177.
- ¹⁵ Ebd., S. 178.
- ¹⁶ Interview mit Shabestari, Mohammed Mojtabeh: Plädoyer für säkulare Hermeneutik, in: Qantara.de 2008, <http://de.qantara.de/inhalt/interview-mit-mohammad-mojtabeh-shabestari-teil-2-plaedoyer-fur-sakulare-hermeneutik>, Stand: 4.8.2014
- ¹⁷ Die Bezeichnung Religions- und Rechtsgelehrter wurde, wie in vielen wissenschaftlichen Texten, auch hier verwendet, weil der Religionsgelehrte im Islam – der alim, pl. ulema, der faqi oder der mufti und auch der Ayatollah im Iran – immer auch, da es die Scharia als religiöses Recht gibt, dieses kennen muss.
- ¹⁸ Zur Biographie siehe u. a. Shabestari, Mohammad Mojtabeh, in: Graduiertenkolleg-Theologie als Wissenschaft, <http://www.theologie-als-wissenschaft.de/99-0-Shabestari-Prof-M-Mojtabeh.html>, Stand: 4.8.2014; zu biographischen Umrissen von Schabestari und Sorousch siehe auch: Kokew, Stephan: Toleranz und demokratische Kultur – zeitgenössische Reflexionen aus dem schiitischen Iran, in: Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien, hrsg. von Ahmet Cavuldak, Oliver Hidalgo, Philipp W. Hildmann und Holger Zapf, Wiesbaden 2014.

- ¹⁹ Zu idschtihad und taqlid siehe auch Münch-Heubner, Peter L.: Der Islamische Staat. Grundzüge einer Staatsidee, Aktuelle Analyse, Bd. 60, München 2012, S. 10 f.
- ²⁰ Interview mit Shabestari: Plädoyer für säkulare Hermeneutik.
- ²¹ Interview mit Shabestari, Mohammad Mojtahe: Warum Islam und Demokratie zusammen passen, in: Qantara.de 2012, <http://de.qantara.de/content/interview-mit-mohammad-mojtahed-shabestrari-warum-islam-und-demokratie-zusammen-passen>, Stand: 4.4.2014.
- ²² Ebd.
- ²³ Interview mit Shabestari: Plädoyer für säkulare Hermeneutik.
- ²⁴ Sadri: Reform, Attack from within.
- ²⁵ Zur Disputation des kalam siehe u. a. van Ess, Josef: Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze, in: Revue des études islamiques 44/1976, S. 23-60, sowie weitere Publikationen des Autors zum Thema.
- ²⁶ Siehe Horowitz, Saul: Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau 1909, <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/content/titleinfo/771022./> Stand: 4.4.2014.
- ²⁷ Cahen, Claude: Der Islam I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches, Weltbild Weltgeschichte, Bd. 14, Augsburg 1998, S. 94.
- ²⁸ Siehe u. a. Daou, Tamima Bayhom: Shaykh Mufid, Oxford 2005.
- ²⁹ Moin, Baqer: Khomeini. Life of the Ayatollah, London / New York 2009, S. 53.
- ³⁰ Zum politischen System der Islamischen Republik siehe Buchta: Who Rules Iran; und Münch-Heubner: Der Islamische Staat.
- ³¹ Buchta, Winfried: Irans Reformdebatte um Theokratie versus Demokratie, in: Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, hrsg. von Hans Zehetmair, Wiesbaden 2005, S. 223 f.
- ³² Im sunnitischen Islam kann sich die Bezeichnung Imam auch nur auf einen Vorbeter in einer Moschee beziehen.
- ³³ Cahen: Der Islam I, S. 209.
- ³⁴ Ebd., S. 210.
- ³⁵ Ebd., S. 211.
- ³⁶ Siehe dazu auch Münch-Heubner, Peter L.: Der Iran. Religion, Systemstabilität und Atompolitik. Theologie der Politik oder Politik der Theologie?, in: Neue Dimensionen internationaler Sicherheitspolitik, Berichte & Studien, Bd. 93, hrsg. von Reinhard Meier-Walser und Alexander Wolf, München 2011, S. 99.
- ³⁷ Vgl. hierzu u. a. Ourghi, Mariella: Schiitischer Messianismus und Mahdi-Glaube in der Neuzeit. Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt, Bd. 26, Würzburg 2008.
- ³⁸ So heißt es im Koran z. B. in Sure 2.146: „Sie, denen Wir die Schrift gaben, kennen sie, wie sie ihre Kinder kennen: Wahrlich, ein Teil von ihnen verbirgt die Wahrheit, obwohl sie sie kennen.“ Und in Sure 3, Vers 3 und 4 heißt es: „O Leute der Schrift! Weshalb verleugnet ihr die Botschaft Allahs, wo ihr doch selbst Zeugen dafür seid. O Leute der Schrift! Weshalb vermengt ihr Wahres mit Erlogenem und verbergt die Wahrheit wider bessere Wissen.“ in: Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Aus dem Arabischen von Max Henning, überarb. und hrsg. von Murad Wilfried Hofmann, Kreuzlingen u. a. 1999, S. 43, S. 68.
- ³⁹ Zu den Synkretismen auf der Arabischen Halbinsel siehe Prenner, Karl: Die Stimme Allahs. Religion und Kultur des Islam, Graz u. a. 2001.
- ⁴⁰ Siehe Münch-Heubner: Der Iran, S. 99.
- ⁴¹ Amirpur, Katajun: Die Entpolitisierung des Islam. 'Abdolkarīm Sorūšs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran, Ex Oriente Lux, Rezeptionen und Exegesen als Traditionskritik, Schriftenreihe des Projekts Islamische und jüdische Hermeneutik als Kulturkritik, Bd. 1, Würzburg 2003, S. 179.
- ⁴² Khomeini, zit. bei Djassemi, Mohammad: Macht und politische Ordnung im Islam. Die Theologie der Macht: „Wilāyat-i Faqī von Ayatollah Khomeini, Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg, Augsburg 1981, S. 6 f.
- ⁴³ Vgl. Münch-Heubner: Der Iran, S. 107.
- ⁴⁴ Die politische Ordnungsform des Islam, Übersetzung aus „Wilāyat-i Faqī – islamische Regierung“ von Ayatollah Rūhulāh al-Mūsawi Khomeini, Teheran 1979, Supplement zur Dissertation von Mohamad Djassemi, S. 2.

- 45 Ebd., S. 3
- 46 Ebd., S. 5 f.
- 47 Qutb, Sayyid: Dieser Glaube, der Islam. The Holy Koran Publishing House Damaskus, ohne Angabe des Jahres der Veröffentlichung, S. 71 f.
- 48 Siehe dazu Münch-Heubner: Der Islamische Staat, S. 14 f.
- 49 Ebd., S. 56.
- 50 Zit. bei Khomeini: Islamische Regierung, S. 15.
- 51 Siehe dazu Cahen: Der Islam I, S. 91.
- 52 Khomeini: Islamische Regierung, S. 15.
- 53 Djassemi: Macht und politische Ordnung im Islam, S. 74.
- 54 Khomeini: Islamische Regierung, S. 5.
- 55 Ebd., S. 18.
- 56 Zit. bei Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 65.
- 57 Sadri, Mahmoud / Sadri, Ahmad (Hrsg.): Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush, New York 2000, S. 142, S. 144.
- 58 Cahen, Claude: Der Islam I, S. 210.
- 59 Münch-Heubner: Der Iran, S. 105.
- 60 Halm, Heinz: Die Shi'a, Darmstadt 1998, S. 121.
- 61 Vgl. Keddie, Nikkie: Modern Iran. Roots and Results of Revolution, Updated Edition, New Haven, CT u. a. 2006, S. 20 ff.
- 62 Keddie, Nikki: Persien und Afghanistan, in: Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel, Weltbild Weltgeschichte, Bd. 15, hrsg. von Gustave Edmund Grunebaum, Augsburg 1998, S. 190.
- 63 Bayat, Mangol: Iran's First Revolution. Shi'ism and the Consitutional Revolution of 1905-1909, New York u. a. 1991, S. 174 ff.
- 64 Siehe dazu auch Feldman, Noah: The Fall and Rise of the Islamic State, Princeton u. a. 2008, S. 173 f.
- 65 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 40 f.
- 66 Heinz Halm zit. bei Münch-Heubner: Der Iran: Religion, Systemstabilität und Atompolitik, S. 105 f.
- 67 Vgl. Münch-Heubner: Der Islamische Staat, S. 15.
- 68 Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009, S. 75.
- 69 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 47.
- 70 Zit. bei Djassemi: Macht und politische Ordnung im Islam, S. 71.
- 71 Ebd., S. 75.
- 72 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 48.
- 73 Siehe Münch-Heubner: Der Islamische Staat, S. 17; und die Neuauflage des Kalifatrechts von al-Mawardi, bzw. hier El-Mawardi in französischer Sprache, „Le Droit du Califat“, die 1982 in Beirut erschienen ist.
- 74 Maududi zit. in Jackson, Roy: Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic State, London / New York 2011, S. 131.
- 75 Siehe dazu Nasr, Seyyed Vali Reza: Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, New York u. a. 1966, S. 87, S. 93.
- 76 Jannati, Muhammad Ibrahim: Ijtihad. Its Meaning, Sources, Beginnings and the Practice of Ra'y, in: al Tawhid Islamic Journal, Vol. 5, No. 2 & 3, Vol. 6, No. 1, Vol. 7, No. 3, Qum, The Islamic Republic of Iran, <http://www.mideastweb.org/Middle-East-Encyclopedia/ijtihad,html>, Stand: 17.4.2014.
- 77 Taimiyya, Ibn: The Goodly Word. Abridged and translated by Ezzeddin Ibrahim and Denys Johnson-Davis, Cambridge 1999, second edition 2003, S. 18.
- 78 Ebd., S. 90.
- 79 Rigoristisch orientierte Extremisten bevorzugen bis heute diese Interpretation. Ganz allgemein lesen Muslime im „Alltags-Islam“ in Deutschland in der Gegenwart diesen Satz eher so: „Nichts“ bzw. „Niemand hat Kraft außer Allah“, was heißen soll: Der Mensch kann nichts tun ohne den Willen Gottes.

- ⁸⁰ Ebd., S. 96 f.
- ⁸¹ Siehe dazu Münch-Heubner, Peter L.: Islamismus oder Fundamentalismus. Ein Beitrag zu einem akademischen Glaubenskrieg, in: Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, hrsg. von Hans Zehetmair, Wiesbaden 2005, S. 47.
- ⁸² Siehe dazu Jannati: Ijtihad.
- ⁸³ Siehe Bayat: Iran's First Revolution, S. 69.
- ⁸⁴ Dieser Panislamismus ist bei al-Afghani mit der Begrifflichkeit des heutigen Islamismus allerdings nicht zu verwechseln. Bei ihm bedeutete panislamische Solidarität in erster Linie die Solidarität aller Muslime weltweit angesichts des europäischen Kolonialismus. Später wurde dieser Begriff dann aber oft umgedeutet.
- ⁸⁵ Zu al-Afghani siehe u. a. Keddie, Nikki R.: Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani, Berkeley 1972.
- ⁸⁶ Zit. bei Bayat: Iran's First Revolution, S. 23.
- ⁸⁷ Bayat: Iran's First Revolution, S. 6.
- ⁸⁸ Zit. bei Bayat: Iran's First Revolution, S. 55.
- ⁸⁹ Ghamari-Tabrizi, Behrooz: Islam and Dissent in Postrevolutionary Iran. Abdolkarim Soroush, Religious Politics and Democratic Reform, London / New York 2008, S. 34.
- ⁹⁰ Zit. bei Milani, Abbas: Emminent Persians. Syracuse University 2008, S. 366. Zu den Schriften Schariatis siehe auch Kaweh, Silvia: Ali Shariati interkulturell gelesen, Bautz, Nordhausen 2005.
- ⁹¹ Siehe dazu auch ein Interview mit Abdolkarim Soroush: The Current Iranian System Rests on Obedience not Human Rights, 1.3.2010, <http://drsoroush.com/en/the-current-iranian-system-rests-on-obedience-not-human-rights/>, Stand: 19.4.2014.
- ⁹² Khomeini, zit. bei Tabari, Azar: The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics, in: Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution, hrsg. von Nikki R. Keddie, New Haven u. a. 1983, S. 62.
- ⁹³ Siehe Münch-Heubner: Der Islamische Staat.
- ⁹⁴ Ebd., S. 17.
- ⁹⁵ Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 49.
- ⁹⁶ Zit. ebd., S. 48.
- ⁹⁷ Perthes, Volker: Iran. Eine politische Herausforderung. Die prekäre Balance von Vertrauen und Sicherheit, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe, Bd. 754, Bonn 2008, S. 33, S. 38.
- ⁹⁸ Ebd., S. 38.
- ⁹⁹ Djassemi: Macht und politische Ordnung im Islam, S. 25.
- ¹⁰⁰ Jackson, Roy: Mawlana Mawdudi and Political Islam. Authority and the Islamic state, London / New York 2011, S. 130.
- ¹⁰¹ Ebd., S. 139 f.
- ¹⁰² Münch-Heubner: Der Islamische Staat, S. 26 f.
- ¹⁰³ Ebd., S. 26.
- ¹⁰⁴ Jackson: Mawlana Mawdudi and Political Islam, S. 140.
- ¹⁰⁵ Drei Verse aus drei Suren aus dem Koran geben dieses Grundgerüst wieder: „Siehe, die da glauben, auch die Juden und die Christen und die Sabäer – wer immer an Allah glaubt und an den Jüngsten Tag und das Rechte tut, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn. Keine Furcht kommt über sie, und sie werden nicht traurig sein.“ (2.62); „[...] Und sprich zu jenen, denen die Schrift gegeben wurde [...] ‚Werdet ihr Muslime‘ ? Falls sie Muslime werden, sind sie geleitet. Kehren sie sich jedoch ab, dann obliegt dir nur die Predigt.“ In Sure 9.29 wird dann, was Gegenstand unterschiedlicher Auslegungen und auch voneinander abweichender Übersetzungen ist, von denjenigen unter den „Schriftbesitzern“ gesprochen, die „nicht an Allah und den Jüngsten Tag glauben“ und die „sich unterwerfend, die Steuer freiwillig entrichten“. (Der Koran, in der Übersetzung von Max Henning, überarb. von Murad Wilfried Hofmann, S. 34, S. 64, S. 163). Die Staatspraxis setzte sich weniger mit solchen Feinheiten auseinander und unterwarf alle „dhimmis“ der Kopfsteuer.
- ¹⁰⁶ Münch-Heubner: Der Islamische Staat, S. 22.

- ¹⁰⁷ Iqbal, Nasira: Rechtliche Strukturen und politische Garantien eines Pluralismus auf nationaler und internationaler Ebene. Ein Positionspapier, in: Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive, hrsg. von Andreas Bsteh; Zweite Internationale Christlich-Islamische Konferenz, Wien, 13.-16.5.1997, Theologische Hochschule St. Gabriel: Beiträge zur Religions-theologie, Bd. 9, Mödling 1999, S. 183.
- ¹⁰⁸ Thomas Klestil zit. in Karamat, Elisabeth: Christlich-Islamischer Dialog. Initiative Österreichischer Außenpolitik, Schriftenreihe der Georges-Anawati-Stiftung, Bd. 2, Schenefeld / Hamburg 2007, S. 172 f.
- ¹⁰⁹ Zu diesen Kapiteln in der Geschichte siehe Slaby, Helmut: Bindenschild und Sonnenlöwe. Die Geschichte der österreichisch-iranischen Beziehungen bis zur Gegenwart, Neuauflage, hrsg. von Bert G. Fragner, Wien 2010; sowie Meier-Walser, Reinhard / Münch-Heubner, Peter L.: Wien als Tor nach Europa für den Iran, in: Die Presse, 11.4.2014.
- ¹¹⁰ Prenner: Die Stimme Allahs, S. 335
- ¹¹¹ Schlüssel, Wolfgang: Eröffnungsansprache, in: Eine Welt für alle, hrsg. von Andreas Bsteh, S. 16.
- ¹¹² Siehe dazu Karamat: Christlich-Islamischer Dialog, S. 170 f.
- ¹¹³ Steyler Missionare: Interreligiöser Dialog an der Jahrtausendwende, 14.6.2013, <http://www.steyler.eu/svd/aktuelles/news/at/2013/buchpraesentation-bsteh.php>, Stand: 21.4.2014.
- ¹¹⁴ Zit. ebd.
- ¹¹⁵ Ebd.; sowie Steyler Mission: Wir über uns: Der heilige Arnold Janssen, <http://steyler.eu/svd/ueber-uns/dergruender/index.php?navid=128775761644>, Stand: 20.4.2014; gegründet hat Arnold 1889 auch die Steyler Missionsschwestern und 1896 die Steyler Anbetungsschwestern.
- ¹¹⁶ Siehe dazu die Internetpräsentationen der Steyler Mission: <http://www.steyler.eu/svd/bildung-wissenschaft/wissenschaftliche-institute/missionswissenschaft.php>; <http://www.steyler.eu/svd/bildung-wissenschaft/wissenschaftliche-institute/monumenta-serica.php>; und <http://www.steyler.eu/svd/bildungs-wissenschaft/wissenschaftliche-institute/anthropos.eu/anthropos/institut.php>; Stand: 27.7.2014.
- ¹¹⁷ Siehe dazu Alt, Josef (SVD): Die Geschichte des Missionshauses St. Gabriel der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Das erste Jahrhundert, Mödling 1990.
- ¹¹⁸ Steyler Missionare: Religionstheologisches Institut St. Gabriel, <http://www.steyler.eu/svd/bildung-wissenschaft/wissenschaftliche-institute/religionstheologisches-institut.php>, Stand: 27.7.2014.
- ¹¹⁹ Siehe dazu Steyler Missionare: Interreligiöser Dialog an der Jahrtausendwende.
- ¹²⁰ Steyler Missionare: Religionstheologisches Institut St. Gabriel.
- ¹²¹ Steyler Missionare: 75. Geburtstag von Pater Andreas Bsteh, 14.10.2008, <http://steyler.eu/svd/aktuelles/news/at/2008/75-Geburtstag-von-Pater-Andreas-Bsteh.php>, Stand: 27.7.2014.
- ¹²² Bsteh, Andreas: Vorwort, in: Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam, Zweite Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate-Anfragen-Diskussionen, Studien zur Religionstheologie, Bd. 2, hrsg. von dems., Mödling 1996, S. 6 f.
- ¹²³ Bsteh, Andreas: Dialog der Religionen – Dialog der Kulturen, in: Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, 1. Iranisch-Österreichische Konferenz, Tehran, 25.-28.2.1996, hrsg. von Andreas Bsteh und Seyed A. Mirdamadi, Mödling 1997, S. 24.
- ¹²⁴ Religionstheologisches Institut St. Gabriel erhält Preis, <http://religion.orf.at/stories/2629012>, Stand: 11.5.2014.
- ¹²⁵ Gmainer-Pranzl, Franz: „Relativer Sinn“ und „unbedingte Wahrheit“. Die Methodik interkulturellen Philosophierens im Kontext interreligiöser Dialoge am Beispiel der religionskritischen Problemwahrnehmung bei Franz Martin Wimmer, in: Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen, hrsg. von Mariano Delgado und Guido Vergauwen, Stuttgart 2010, S.150.
- ¹²⁶ Ebd., S. 151, S. 153. Dennoch wäre an dieser Stelle festzustellen, dass wechselseitige Beeinflussungen und Einwirkungen zu konstatieren sind, in der Art in der iranische Kultur den iranischen schiitischen Islam geprägt hat oder – umgekehrt – der Islam die arabische Kultur geformt hat.
- ¹²⁷ Ebd., S. 139 f.
- ¹²⁸ Ebd., S. 141, S. 157.
- ¹²⁹ Ebd., S. 159.

- ¹³⁰ Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 96.
- ¹³¹ Khoury, Adel Theodor: Der Islam in der Sicht christlicher Theologie, in: Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam, hrsg. von Andreas Bsteh, S. 277.
- ¹³² Ebd., S. 278 f.
- ¹³³ Ebd., S. 284.
- ¹³⁴ Rashad, Ali Akbar Sadiqi: Eröffnung der Konferenz, in: Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, 1. Iranisch-Österreichische Konferenz, Tehran, 25.-28.2.1996, hrsg. von Andreas Bsteh und Seyed A. Mirdamadi, Mödling 1997, S. 31.
- ¹³⁵ Ebd., S. 29 f.
- ¹³⁶ Ebd., S. 29.
- ¹³⁷ Moin: Khomeini, S. 154.
- ¹³⁸ Der österreichische Botschafter in Teheran, zu diesem Zeitpunkt Erich M. Buttenhauser, sagte so: „Im Rahmen dieses weltweiten Dialoges“ – gemeint sind die internationalen christlich-islamischen Konferenzen von Wien – „haben iranische und österreichische Wissenschaftler die Anregung der Außenminister der beiden Staaten zu einem bilateralen christlich-islamischen Dialog aufgegriffen. Die Erfahrungen überzeugen von der Notwendigkeit des Dialoges, ohne den nationale und internationale Konflikte leicht zu gewaltsamen und kriegerischen Auseinandersetzungen führen können“. Dr. Erich Buttenhauser, in: Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen, hrsg. von Andreas Bsteh und Seyed A. Mirdamadi, S. 32. Pater Andreas Bsteh hingegen spricht von einer Einladung von iranischer Seite, Vorwort, ebd., S. 7.
- ¹³⁹ Siehe dazu Meier-Walser / Münch-Heubner: Wien als Tor nach Europa für den Iran.
- ¹⁴⁰ Vgl. Karamat: Christlich-Islamischer Dialog, S. 166 f.
- ¹⁴¹ Bsteh: Dialog der Religionen – Dialog der Kulturen, S. 26.
- ¹⁴² Schabestari, M. Modjtahed: Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens, in: Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen, hrsg. von Andreas Bsteh und Seyed A. Mirdamadi, S. 378 f.
- ¹⁴³ Ebd., S. 380 f.
- ¹⁴⁴ Ebd., S. 381.
- ¹⁴⁵ Ebd., S. 381.
- ¹⁴⁶ Siehe dazu Bsteh, Andreas / Mirdamadi, Seyed A. (Hrsg.): Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz, Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge, Mödling 2010, S. 175 ff.
- ¹⁴⁷ Ebd., S. 186.
- ¹⁴⁸ Soroush, Abdolkarim: The Sense and Essence of Secularism, in: Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush, hrsg. von Mahmoud Sadri und Ahmad Sadri, New York 2000, S. 56 f.
- ¹⁴⁹ Soroush, Abdolkarim: Tolerance and Governance. A Discourse on Religion and Democracy, in: Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush, hrsg. von Mahmoud Sadri und Ahmad Sadri, New York 2000, S. 131.
- ¹⁵⁰ Soroush, Abdolkarim: The Idea of Democratic Religious Government, in: Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush, hrsg. von Mahmoud Sadri und Ahmad Sadri, New York 2000, S. 126.
- ¹⁵¹ „Here we must exercise ijtihad“, Soroush im Interview: The Current Iranian System Rests on Obedience, not Human Rights.
- ¹⁵² Hier irrt auch Katajun Amirpur, die schreibt, Soroush wolle die „Trennung von Religion und Politik“. (Die Entpolitisierung des Islam, S. 106). Dies zeigt, wie ungenau und willkürlich die Definition von Säkularismus auch in Deutschland erfolgt.
- ¹⁵³ Soroush: The Idea of Democratic Religious Government, S. 126.
- ¹⁵⁴ Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 107.
- ¹⁵⁵ Ebd., S. 79.

- 156 *سنت و سکولاریسم*, sonnat va sekūlalārīsm, Tehran 1354.
- 157 Interview mit Soroush, Abdolkarim: It's Best Just to Speak of an Unqualified Republic, 1.3.2010, Rahesabz.org, <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-20100200-It%20is%20Best%20Just%20to%20Speak%20of%20an%20Unqualified%20Republic.html>; Stand: 27.7.2014.
- 158 Soroush: The Idea of Democratic Religious Government, S. 128.
- 159 Interview mit Soroush: It's Best Just to Speak of an Unqualified Republic.
- 160 Vgl. Soroush, Abdolkarim: What the University Expects from the Hawzeh, in: Reason, Freedom & Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush, hrsg. von Mahmoud Sadri und Ahmad Sadri, New York 2000, S. 171 ff.
- 161 Interview mit Soroush: It's Best Just to Speak of an Unqualified Republic.
- 162 Interview mit Soroush, Abdolkarim: „Die Zeit der Propheten ist vorbei“, in: Frankfurter Rundschau, 31.10.2012, <http://www.fr-online.de/kultur/iran-die-zeit-der-propheten-ist-vorbei-,1472786,20753736,view,asFirstTeaser.jhtml>, Stand: 27.7.2014.
- 163 Vgl. Münch-Heubner: Der Islamische Staat, S. 12 f.
- 164 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 183.
- 165 Interview mit Shabestari: Plädoyer für säkulare Hermeneutik.
- 166 Interview mit Shabestari: Warum Islam und Demokratie zusammen passen.
- 167 Ebd.
- 168 Shabestari, Mohammad M.: Der Islam und die Demokratie, Christoph-Martin-Wieland-Vorlesungen an der Universität Erfurt, hrsg. von Wolfgang Bergsdorf, Erfurt 2003, S. 38 f.
- 169 Interview mit Soroush: It's Best Just to Speak of an Unqualified Republic.
- 170 Interview mit Shabestari: Plädoyer für säkulare Hermeneutik.
- 171 Shabestari: Der Islam und die Demokratie, S. 19.
- 172 Interview mit Soroush: It's Best Just to Speak of an Unqualified Republic.
- 173 Ebd.
- 174 Münch-Heubner: Der Islamische Staat, S. 8.
- 175 Shabestari: Der Islam und die Demokratie, S. 46
- 176 Ebd., S. 35.
- 177 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 179.
- 178 Bergsdorf, Wolfgang: Einleitende Worte zum Vortrag, Der Islam und die Demokratie, S. 8. Das Zitat zeigt, dass vor allen Dingen westliche, deutsche Vertreter der Wissenschaften Probleme mit der Definition von „säkular“ haben.
- 179 Shabestari: Der Islam und die Demokratie, S. 35.
- 180 Siehe die arabische Übersetzung Qira'a bashariya li-d-in *قراء ءبشرية للدين*, erschienen 2009 im Al-Kamel-Verlag in Köln.
- 181 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 184 f.
- 182 Münch-Heubner: Der Islamische Staat, S. 12.
- 183 Krämer, Gudrun: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München 2011, S. 51 f.
- 184 Siehe hierzu Rohe: Das islamische Recht, S. 196 ff.
- 185 Ayubi, Nazih: Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt, Freiburg i. Br. 2002, S. 88.
- 186 Amirpur: Die Entpolitisierung des Islam, S. 103.
- 187 Bsteh / Mirdamadi (Hrsg.): Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz, Anfragen und Gesprächsbeiträge (hier zu Gholam Ali Khoshroo), S. 181 f.
- 188 Interview mit Soroush: It's Best Just to Speak of an Unqualified Republic.
- 189 Konrad-Adenauer-Stiftung: Christliche Werte in säkularer Politik, <http://www.kas.de/wf/de/71.7905>, Stand: 27.7.2014.

- ¹⁹⁰ Schabestari, M. Modjtahed: Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens, 1. Iranisch-Österreichische Konferenz, S. 379. Außerdem sagte Schabestari, der Mensch „findet keine Ruhe außer im Gottgedenken“.
- ¹⁹¹ Interview mit Shabestari: Warum Islam und Demokratie zusammen passen.
- ¹⁹² Schabestari: Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stützen ihres gerechten Zusammenlebens, S. 382.
- ¹⁹³ Schüssel, Wolfgang: Eröffnungsansprache, Zweite Internationale Christlich-Islamische Konferenz, in: Eine Welt für alle, hrsg. von Andreas Bsteh, S. 17.
- ¹⁹⁴ Rashad, Ali Akbar Sadiqi: Ansprache zur Eröffnung der Konferenz Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive, S. 31.
- ¹⁹⁵ Papst Benedikt XVI. und der offene Dialog zwischen Glaube und Vernunft, kath.net, Katholische Nachrichten, <http://kath.net/news/43022/>, Stand: 27.7.2014.
- ¹⁹⁶ Schabestari: Die Muslimen und Christen gemeinsamen Glaubensprinzipien und praktischen Pflichten als tragfähige Stütze ihres gerechten Zusammenlebens, S. 381 f.
- ¹⁹⁷ Papst Benedikt XVI.: Säkularisierung bedeutet geistliche Verkümmern und „Kult des Individuums“.
- ¹⁹⁸ Bsteh, Andreas: Auf der Suche nach neuen Wegen zu gemeinsamer Verantwortung, in: Eine Welt für alle, hrsg. von dems., S. 19 f.
- ¹⁹⁹ Rashad, Ali Akbar Saqidi: 1. Iranisch-Österreichische Dialogkonferenz, S. 30.
- ²⁰⁰ Deutsche Islam Konferenz: Zahlen, Daten, Fakten aus der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“, <http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/Magazin/Lebenswelten//ZahlMLD/Zahl-mld-node.html>, Stand: 27.7.2014.

Verantwortlich

Prof. Dr. Reinhard Meier-Walser

Leiter der Akademie für Politik und Zeitgeschehen, Hanns-Seidel-Stiftung, München

Autor

PD Dr. Peter L. Münch-Heubner

Orientalist und Historiker, Universität Augsburg

Aktuelle Analysen

Die „Aktuellen Analysen“ werden ab Nr. 9 parallel zur Druckfassung auch als PDF-Datei auf der Homepage der Hanns-Seidel-Stiftung angeboten: www.hss.de/mediathek/publikationen.html. Ausgaben, die noch nicht vergriffen sind, können dort oder telefonisch unter 089/1258-263 kostenfrei bestellt werden.

- Nr. 1 Problemstrukturen schwarz-grüner Zusammenarbeit
- Nr. 2 Wertewandel in Bayern und Deutschland – Klassische Ansätze – Aktuelle Diskussion – Perspektiven
- Nr. 3 Die Osterweiterung der NATO – Die Positionen der USA und Russlands
- Nr. 4 Umweltzertifikate – ein geeigneter Weg in der Umweltpolitik?
- Nr. 5 Das Verhältnis von SPD, PDS und Bündnis 90/Die Grünen nach den Landtagswahlen vom 24. März 1996
- Nr. 6 Informationszeitalter – Informationsgesellschaft – Wissensgesellschaft
- Nr. 7 Ausländerpolitik in Deutschland
- Nr. 8 Kooperationsformen der Oppositionsparteien
- Nr. 9 Transnationale Organisierte Kriminalität (TOK) – Aspekte ihrer Entwicklung und Voraussetzungen erfolgreicher Bekämpfung
- Nr. 10 Beschäftigung und Sozialstaat
- Nr. 11 Neue Formen des Terrorismus
- Nr. 12 Die DVU – Gefahr von Rechtsaußen
- Nr. 13 Die PDS vor den Europawahlen
- Nr. 14 Der Kosovo-Konflikt: Aspekte und Hintergründe
- Nr. 15 Die PDS im Wahljahr 1999: „Politik von links, von unten und von Osten“
- Nr. 16 Staatsbürgerschaftsrecht und Einbürgerung in Kanada und Australien
- Nr. 17 Die heutige Spionage Russlands
- Nr. 18 Krieg in Tschetschenien
- Nr. 19 Populisten auf dem Vormarsch? Analyse der Wahlsieger in Österreich und der Schweiz
- Nr. 20 Neo-nazistische Propaganda aus dem Ausland nach Deutschland
- Nr. 21 Die Relevanz amerikanischer Macht: anglo-amerikanische Vergangenheit und euro-atlantische Zukunft
- Nr. 22 Global Warming, nationale Sicherheit und internationale politische Ökonomie – Überlegungen zu den Konsequenzen der weltweiten Klimaveränderung für Deutschland und Europa
- Nr. 23 Die Tories und der „Dritte Weg“ – Oppositionsstrategien der britischen Konservativen gegen Tony Blair und New Labour

- Nr. 24 Die Rolle der nationalen Parlamente bei der Rechtssetzung der Europäischen Union – Zur Sicherung und zum Ausbau der Mitwirkungsrechte des Deutschen Bundestages
- Nr. 25 Jenseits der „Neuen Mitte“: Die Annäherung der PDS an die SPD seit der Bundestagswahl 1998
- Nr. 26 Die islamische Herausforderung – eine kritische Bestandsaufnahme von Konfliktpotenzialen
- Nr. 27 Nach der Berliner Wahl: Zustand und Perspektiven der PDS
- Nr. 28 Zwischen Konflikt und Koexistenz: Christentum und Islam im Libanon
- Nr. 29 Die Dynamik der Desintegration – Zum Zustand der Ausländerintegration in deutschen Großstädten
- Nr. 30 Terrorismus – Bedrohungsszenarien und Abwehrstrategien
- Nr. 31 Mehr Sicherheit oder Einschränkung von Bürgerrechten – Die Innenpolitik westlicher Regierungen nach dem 11. September 2001
- Nr. 32 Nationale Identität und Außenpolitik in Mittel- und Osteuropa
- Nr. 33 Die Beziehungen zwischen der Türkei und der EU – eine „Privilegierte Partnerschaft“
- Nr. 34 Die Transformation der NATO. Zukunftsrelevanz, Entwicklungsperspektiven und Reformstrategien
- Nr. 35 Die wissenschaftliche Untersuchung Internationaler Politik. Struktureller Neorealismus, die „Münchener Schule“ und das Verfahren der „Internationalen Konstellationsanalyse“
- Nr. 36 Zum Zustand des deutschen Parteiensystems – eine Bilanz des Jahres 2004
- Nr. 37 Reformzwänge bei den geheimen Nachrichtendiensten? Überlegungen angesichts neuer Bedrohungen
- Nr. 38 „Eine andere Welt ist möglich“: Identitäten und Strategien der globalisierungskritischen Bewegung
- Nr. 39 Krise und Ende des Europäischen Stabilitäts- und Wachstumspaktes
- Nr. 40 Bedeutungswandel der Arbeit – Versuch einer historischen Rekonstruktion
- Nr. 41 Die Bundestagswahl 2005 – Neue Machtkonstellation trotz Stabilität der politischen Lager
- Nr. 42 Europa Ziele geben – Eine Standortbestimmung in der Verfassungskrise
- Nr. 43 Der Umbau des Sozialstaates – Das australische Modell als Vorbild für Europa?
- Nr. 44 Die Herausforderungen der deutschen EU-Ratspräsidentschaft 2007 – Perspektiven für den europäischen Verfassungsvertrag
- Nr. 45 Das politische Lateinamerika: Profil und Entwicklungstendenzen
- Nr. 46 Der europäische Verfassungsprozess – Grundlagen, Werte und Perspektiven nach dem Scheitern des Verfassungsvertrags und nach dem Vertrag von Lissabon
- Nr. 47 Geisteswissenschaften – Geist schafft Wissen
- Nr. 48 Die Linke in Bayern – Entstehung, Erscheinungsbild, Perspektiven
- Nr. 49 Deutschland im Spannungsfeld des internationalen Politikgeflechts
- Nr. 50 Politische Kommunikation in Bayern – Untersuchungsbericht

- Nr. 51 Private Sicherheits- und Militärfirmen als Instrumente staatlichen Handelns
- Nr. 52 Von der Freiheit des konservativen Denkens – Grundlagen eines modernen Konservatismus
- Nr. 53 Wie funktioniert Integration? Mechanismen und Prozesse
- Nr. 54 Verwirrspiel Rente – Wege und Irrwege zu einem gesicherten Lebensabend
- Nr. 55 Die Piratenpartei – Hype oder Herausforderung für die deutsche Parteienlandschaft?
- Nr. 56 Die politische Kultur Südafrikas – 16 Jahre nach Ende der Apartheid
- Nr. 57 CSU- und CDU-Wählerschaften im sozialstrukturellen Vergleich
- Nr. 58 Politik mit „Kind und Kegel“ –
Zur Vereinbarkeit von Familie und Politik bei Bundestagsabgeordneten
- Nr. 59 Die Wahlergebnisse der CSU – Analysen und Interpretationen
- Nr. 60 Der Islamische Staat – Grundzüge einer Staatsidee
- Nr. 61 Arbeits- und Lebensgestaltung der Zukunft – Ergebnisse einer Umfrage in Bayern
- Nr. 62 Impulse aus dem anderen Iran –
Die systemkritische iranische Reformtheologie und der christlich-islamische Dialog in Europa

