

ARABISTIK UND ISLAMWISSENSCHAFT

RELIGIONSFREIHEIT IM CHRISTENTUM UND IM ISLAM

Eine vergleichende Studie am Beispiel von
George Khodr und Mohamed Selim El-Awa

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades

der
Philosophischen Fakultät
der
Westfälischen Wilhelms-Universität

zu
Münster (Westf.)

vorgelegt von
Mohammed Abdel Fadeel A. Abdel Rahem

aus Assyut / Ägypten

2012

Tag der mündlichen Prüfung: 27 November 2012

Dekan: Prof. Dr. Christian Pietsch

Referent: Prof. Dr. Thomas Bauer

Korreferent: Prof. Dr. Assaad E. Kattan

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Meinen Eltern

إلى والدي

Meinen Kindern

إلى أبنائي

Märtyrern des arabischen Frühlings

إلى شهداء الربيع العربي

Danksagung

Die vorliegende Studie wurde im Herbst 2012 von der Philosophischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster unter dem Titel „Religionsfreiheit im Christentum und im Islam - Eine vergleichende Studie am Beispiel von George Khodr und Mohamed Selim El-Awa“ zur Promotion angenommen. Dazu, dass sie überhaupt entstehen konnte, haben viele Menschen beigetragen. Mein Dank gilt vor allem dem orthodoxen Metropoliten des Berg-Libanon George Khodr und dem Ex-Sekretär der Internationalen Vereinigung Muslimischer Rechtsgelehrter (*The International Association of Muslim Scholars* „IAMS“) Mohamed Selim El-Awa, deren Werken im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehen, und mit deren Thesen sie eine kritische Diskussion führt. Zutiefst dankbar bin ich meinem Doktorvater Prof. Thomas Bauer für die Betreuung der Arbeit und das Wissen, das er mir vermittelt hat. Für die konstruktive inhaltliche wie auch für die persönliche Begleitung über dem Entstehungsprozess der Studie hinweg danke ich meinem zweiten Gutachter Prof. Assaad Elias Kattan. Ich bedanke mich noch bei Prof. Marco Schöler und Prof. Mouhanad Khorchide für ihre Unterstützung und ihre Vorschläge zur Verbesserung einiger Abschnitte in der Studie.

Mein bester Dank gilt einer ganzen Reihe von Kolleginnen und Kollegen am Institut für Arabistik und Islamwissenschaft; zunächst sind zunächst Dr. Alev Masarwa, Dr. Monika Springberg-Hinsen, Dr. Magdi Omar, Sema Küçük, Stephan Tölke und Amina Amroune. Ferner danke ich der Sekretärin Vildan Yasar und der Sekretär Robert Wieczorek, die mich im Laufe meiner Arbeit am Institut seit 2007 unterstützt haben. Bei den folgenden Freundinnen und Freunden, die die Arbeit ganz oder in Teilen Korrektur gelesen haben, und ohne deren Vor- und Ratschläge die Studie nicht zustande gekommen hätte, bedanke ich mich ganz herzlich: Swantje Boulouh-Bartschat, Jessica Kattan, Katharina Linnemann, Alsayed Alrahmany, Iyad Shraim, Husam Jawad und Rana Siblani.

Meinen Eltern gebührt bester Dank für ihre materielle sowie geistliche Unterstützung, ohne die ich ins Ausland nicht fliegen und meine wissenschaftliche Arbeiten nicht schreiben konnte. Ihnen widme ich diese Arbeit ganz herzlich.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
1. Fragestellung und wissenschaftliche Relevanz	3
2. Methodischer Ansatz und Aufbau der Arbeit	5
3. Formale Erläuterungen	6
Erstes Kapitel: Der Begriff „Freiheit“ und die Einstellung den Andersgläubigen gegenüber im Neuen Testament und im Koran	7
1. Einleitendes Wort	7
2. Religionsfreiheit im Neuen Testament	7
2.1. Der Freiheitsbegriff im Neuen Testament	7
2.1.1. Freiheit von der Sünde	9
2.1.2. Freiheit vom Tode	11
2.1.3. Freiheit vom Gesetz	12
2.1.4. Freiheit der Sklaven	15
2.2. Andere Religionen und Andersgläubige im Neuen Testament (Am Beispiel vom Judentum)	18
2.2.1. Einstellung des Neuen Testaments zum Judentum	18
2.2.1.1. Jesu Einstellung zum Alten Testament nach den Evangelisten	18
2.2.1.1.1. Auseinandersetzung um die Sündenvergebung (Mt 9,1-8)	20
2.2.1.1.2. Die Gemeinschaft mit den Sündern (Mt 9,9-13)	21
2.2.1.1.3. Streit um den Sabbat (Mt 12,1-8; 12,9-14)	22
2.2.1.1.4. Auseinandersetzung um das Reinheitsgebot (Mt 15,1-20)	26
2.2.1.1.5. Auseinandersetzung um den Scheidebrief (Mt 19,1-9)	28
2.2.1.2. Einstellung zum Alten Testament in der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen	31
2.2.1.2.1. Stephanusrede (Apg 7,2-53)	32
2.2.1.2.2. Stellungnahme des Paulus zum mosaischen Gesetz	36
2.2.2. Einstellung des Neuen Testaments zur jüdischen Gesellschaft	40
2.2.2.1. Jesus und die Juden im Markusevangelium	40
2.2.2.2. Jesus und die Juden im Johannesevangelium	46
3. Religionsfreiheit im Koran	55
3.1. Freiheitsbegriff im Koran	55
3.1.1. Der Freie für einen Freien (Sure 2,178)	55
3.1.2. Befreiung des Sklaven (Sure 4,92; 5,89; 58,3)	57
3.2. Zwangsbegriff im Koran (Sure 2,256; 10,99; 16,106)	58

3.3. Andere Religionen und Andersgläubige im Koran (am Beispiel des Christentums)	62
3.3.1. Koranische Anerkennung des Evangeliums als Gottes Offenbarung (Sure 5,46)	64
3.3.2. Christliche Dogmen im Koran	66
3.3.2.1. Die Christologie (Sure 5,17.72)	66
3.3.2.2. Trinitätslehre (Sure 5,73; 4,171)	70
3.3.2.3. Die Kreuzigung Jesu	72
3.3.3. Koranische Einstellung zur christlichen Gesellschaft	75
3.3.3.1. Speisevorschriften	77
3.3.3.2. Mischehe	79
4. Zwischenergebnis - Versuch eines Vergleichs zwischen dem Koran und dem Neuen Testament	83
4.1. Freiheitsbegriff - Zwangsbegriff	83
4.2. Anerkennung anderer Religionen	84
4.3. Das Zusammenleben mit den Andersgläubigen	87
Zweites Kapitel: Religionsfreiheit aus christlich-orthodoxer Sicht – George Khodr als Beispiel	90
1. Zu Person, Werk und kirchlichem Kontext George Khodrs	90
2. Der Freiheitsbegriff in den Artikeln Khodrs	95
2.1. Formale Aspekte	95
2.2. Der Freiheitsbegriff aus religiöser Perspektive	96
2.2.1. Freiheit im zweiten Vatikanischen Konzil	96
2.2.2. Die Meinungsfreiheit	96
2.2.3. Freiheit des Glaubens	98
2.3. Der Freiheitsbegriff aus politischer Perspektive	99
2.4. Der Freiheitsbegriff aus philosophisch-theologischer Perspektive	100
2.4.1. Die große Freiheit	100
2.4.2. Die Entscheidungsfreiheit	101
3. Khodrs Einstellung zu den anderen Religionen und Weltanschauungen	104
3.1. Der Atheismus	107
3.2 Das Judentum	112
3.2.1. Das Alte Testament	113
3.2.2. Die Frage des gelobten Landes	115
3.2.3. Die Juden als religiöse Gemeinschaft	122
3.3. Der Islam	124

3.3.1. Der Koran	127
3.3.1.1. Koranische Zitate in der Sprache Khodrs	129
3.3.1.2. Anerkennung der koranischen Heiligkeit – Ein Mittelstandpunkt?	134
3.3.2. Der Monotheismus	139
3.3.3. Der islamische Prophet Muḥammad	143
3.3.4. Die muslimische Gesellschaft	147
4. Die christliche Mission	155
4.1. Die orthodoxe Kirche und die Mission	156
4.2. Christliche Mission in den Artikeln Khodrs	160
4.2.1. Khodrs Verständnis von Mission	162
4.2.2. Missionierung der Muslime – Mittel, Aufgaben und Schwierigkeiten	166
4.2.2.1. Mittel der Missionierung der Muslime	166
5. Der interreligiöse Dialog	173
5.1. Die orthodoxe Kirche und der interreligiöse Dialog	173
5.2. Aspekte der Theologie des Dialogs im Beitrag Khodrs in Addis Abeba	178
5.3. Christlich-islamischer Dialog bei Khodr	181
5.3.1. Voraussetzungen des Dialogs	181
5.3.2. Themen des Dialogs	184
5.3.3 Ziele des Dialogs	186
Drittes Kapitel: Religionsfreiheit aus islamischer Sicht – Mohamed Selim El-Awa als Beispiel	189
1. Zu Person und Werk El-Awas	189
2. Aspekte des Freiheitsbegriff bei El-Awa	193
2.1. Meinungsfreiheit	194
2.2. Freiheit des Glaubens	195
2.3. Der Gegensatz des Freiheitsbegriffs (Zwang)	197
3. El-Awas Einstellung zu den anderen Religionen	200
3.1. Das koranische Konzept von <i>ahl al-kitāb</i> (den Schriftbesitzern)	201
3.1.1. Der <i>kuf̄r</i> -Begriff	202
3.1.2. Mischehe zwischen Muslimen und <i>ahl al-kitāb</i>	204
3.1.3. Die Problematik vom <i>dār al-islām</i> und <i>dār al-ḥarb</i> (islamischen und Kriegsgebiet)	207
3.2. Der rechtliche Status der <i>ahl ad-dimma</i> (Schutzbefohlenen)	209
3.2.1. Überblick über das <i>dimma</i> -Verhältnis im klassischen islamischen Recht	209

3.2.2. Die Relativität des <i>dimma</i> -Status bei El-Awa	211
3.2.3. <i>Al-muwāṭana</i> (Die gleichberechtigte Staatsbürgerschaft) als Alternative für die <i>dimma</i> -Institution	214
3.3. Das Judentum – Anerkannte Religion, aber verhasste Anhänger?	216
3.3.1. Die zionistischen Juden als Beispiel für die Sure 60,9 – El-Awa 1997	217
3.3.2. „Warum führen wir keinen Dialog mit den Juden“ – El-Awa 2004	218
3.4. Das Christentum – am Beispiel der Kopten	221
3.4.1. Die Kopten in Ägypten zwischen Unterdrückung und Herausforderung	224
3.4.2. Die Problematik des Kirchenbaus und der Kirchenrestaurierung	229
4. Bestrafung der <i>ridda</i> (Apostasie) im Islam	236
4.1. Die Diskussion der Rechtsschulen über das Todesurteil in Grundzügen	238
4.2. Die Auffassung El-Awas zur Frage der Apostasie	242
4.2.1. Der Fall von Naṣr Ḥāmid abū Zayd	251
4.2.2. Der Fall von Wafā' Quṣṭanṭīn und Māriya 'Abdullāh	255
5. <i>Ad-da'wa l-islāmiyya</i> (Aufruf zum Islam) und die Einstellung El-Awas dazu	259
6. Der interreligiöse Dialog	262
6.1. Der interreligiöse Dialog aus allgemein islamischer Sicht	262
6.2. Was sagt El-Awa über den interreligiösen Dialog?	265
6.2.1. Der Dialog mit den Christen im Osten – Die Kopten als Beispiel	268
6.2.2. Der Dialog mit den westlichen Christen	271
Viertes Kapitel: Aspekte der Religionsfreiheit im Christentum und im Islam - Ein Vergleich anhand von Khodr und El-Awa	278
1. Aspekte des Freiheitsbegriffs im Islam und Christentum	278
1.1. Formale Aspekte	278
1.2. Der Freiheitsbegriff bei Khodr und El-Awa – Hintergrund und Verständnis	279
1.3. Der Begriff der Religionsfreiheit	280
2. Einstellung zu anderen Religionen und Weltanschauungen: Atheismus und Judentum als Beispiel	283
2.1. Glaubensfreiheit des Atheisten	283
2.2. Das Judentum zwischen Anerkennung und Isolierung	286
3. Einstellung des Islam und des Christentums zueinander	290
3.1. Die heiligen Texte als Ausgangspunkt für den Umgang mit der anderen Religion	291
3.2. <i>Muwāṭana</i> -Prinzip als Alternative zum <i>dimma</i> -Status	293

4. Glaubenverzicht bzw. Glaubenswechsel als Prüfstein der Anerkennung menschlicher Freiheit	298
4.1. Die Strafe des <i>murtadd</i> zwischen Islam und Christentum heute	298
4.2. Erste Schritte zur Lösung der <i>ridda</i> -Problematik	301
5. Christliche Mission und islamische <i>daʿwa</i> zwischen der Ablehnung El-Awas und dem neuen Konzept Khodrs	304
5.1. Die Gemeinsamkeiten	305
5.2. Die Unterschiede	306
6. Der Beitrag des christlich-islamischen Dialogs zur Anerkennung der Religionsfreiheit	310
6.1. Prinzipien des interreligiösen Dialogs bei Khodr und El-Awa	310
6.2. Der christlich-islamische Dialog – was eint und was scheidet er?	313
Schlusswort	316
Verzeichnis der transkribierten arabischen Wörter	320
Abkürzungen	322
Lieraturverzeichnis	323
Anhänge	342
Anhang 1	343
Anhang 2	454

Einleitung

Die Religionsfreiheit gilt heute als ein Bestandteil der Menschenrechte, der nach langer Zeit von Unterdrückungen und Diskriminierungen – nicht selten im Namen der Religion – anerkannt wurde. Die erste Verankerung des Begriffs der Religionsfreiheit auf internationaler Ebene erfolgte 1948 durch die allgemeine Erklärung der Menschenrechte (*General Declaration of Human Rights*) der Vereinten Nationen. In Artikel 18 heißt es:

„Jedermann hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben oder anzunehmen, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Beachtung religiöser Bräuche, Ausübung und Unterricht zu bekunden.“¹

Bemerkenswert ist zunächst, dass hier der Begriff in einen breiteren Rahmen fällt, der auch die Freiheit der Gedanken und des Gewissens einschließt, und der das Recht, die eigene Religion oder Weltanschauung nicht nur privat, sondern auch öffentlich zu bekunden, betont. Es ist weiterhin ableitbar, dass die von dieser Erklärung vorausgesetzte Grundlage das Individuum ist. Denn die Freiheit wird nicht als Recht des Kollektivs, sondern als Recht der Einzelperson erfasst und definiert. Religionsfreiheit bedeutet also, dass jedem Individuum die freie Entscheidung über die Glaubens- und Religionszugehörigkeit zusteht. Ihr einziges bindendes Gesetz ist das Befolgen des eigenen Gewissens, das ehrlich nach Wahrheit sucht. Dabei handelt es sich um ein natürliches, nicht zu verletzendes Recht. Da der Mensch daran gehindert werden kann, seine Entscheidung in Hinblick auf eine Religion zum Ausdruck zu bringen, sobald er Glaubensakte in Form religiöser Riten, Bräuche und Feiern zu zeigen beginnt, gehört zur Religionsfreiheit auch das Recht auf öffentliche Praxis des eigenen Glaubens. Der Bau und die Restaurierung der Kultstätten, in denen diese Glaubensakte verrichtet werden, müssen des Weiteren frei erfolgen. Die Anerkennung der Religionsfreiheit wird als mangelhaft betrachtet, wenn die religiöse Identität und die Glaubensinhalte des Andersgläubigen nicht respektiert werden. Akzeptierung ohne Respektierung bietet lediglich eingeschränkte Freiheit. Als

¹ Zitiert nach Weißenborn, Thomas: Religionsfreiheit – christliche Wahrheit und menschliche Würde im Konflikt?, Francke, Marburg 2003, S. 7.

internationale Frage gewann das Recht auf Religionsfreiheit Ende des letzten Jahrhunderts u.a. aufgrund der Debatte über den Dialog bzw. Kampf der Kulturen, die pluralistischen Gesellschaften und der Diskussion in Europa über die Integration der Muslime an Bedeutung. Die Relevanz des Themas zeigt sich dadurch, dass es heutzutage zu einem Forschungsgegenstand auf verschiedenen Gebieten geworden ist, vor allem auf dem politischen, philosophischen, religiösen, ethischen, soziologischen und historischen. Die vorliegende Arbeit erforscht die Frage aus religiöser Sicht, wobei das Christentum und der Islam in der arabischen Welt das Zentrum der Studie bilden.

Muslime und Christen in der arabischen Welt stehen der Idee der Religionsfreiheit, wie sie in der Erklärung der Menschenrechte zum Ausdruck kommt, nicht ablehnend gegenüber. Staaten wie der Libanon, Syrien und Ägypten, in denen seit Jahrhunderten Muslime und Christen zusammenleben, haben die Erklärung der Menschenrechte unterzeichnet. Dennoch scheint der Begriff „Religionsfreiheit“ dort vor allem auf der Ebene des Kollektivs definiert zu werden, denn die Rede von der religiösen Freiheit kommt meistens innerhalb eines Diskurses vor, der die Rechte von Mehrheiten bzw. Minderheiten thematisiert. Wenn es sich aber um das Individuum handelt, wird das Freiheitsprinzip nicht uneingeschränkt angewandt. Während der Austritt vom Islam nicht selten mit Lebensgefahr verbunden ist, zeigt die Kirche zumindest Vorbehalte, wenn ein Christ freiwillig zum Islam konvertiert, was die Furcht vor der Abnahme der Zahl von Christen in der arabischen Welt widerspiegelt. Die Frage der Konversion hängt also mit der Religionsfreiheit als Recht des Individuums eng zusammen. Die meisten Spannungen zwischen Muslimen und Christen in der arabischen Welt sind fast immer Ergebnis eines mit der Religionsfreiheit zusammenhängenden Problems, wie z.B. der Gründung neuer Kirchen oder der Konversion eines Christen zum Islam. Auf intellektueller Ebene herrscht ebenso eine Debatte über den Status der Christen aus moderner islamischer Sicht. Die Diskussion hat sich nach den letzten Umbrüchen in der arabischen Welt besonders in jenen Ländern verschärft, in denen durch die mit islamistischer Mehrheit neu gewählten Parlamente die Verfassungen neu zu schreiben und viele neue Gesetze zu erlassen sind. Ich muss an dieser Stelle darauf hinweisen, dass der gesetzgeberische Prozess in Ägypten und Tunesien bei Beendigung dieser Arbeit noch nicht abgeschlossen war.

1. Fragestellung und wissenschaftliche Relevanz

Den Kern der vorliegenden Arbeit stellt die Frage dar, wie die Religion selbst den modernen Begriff „Religionsfreiheit“ rezipiert. Bei Religion handelt es sich hier konkret um das orthodoxe Christentum und den Islam in der arabisch-islamischen Welt. Der Fragestellung wird am Beispiel von zwei religiösen Denkern, einem libanesischen Christen und einem ägyptischen Muslim, nachgegangen, nämlich George Khodr (geb. 1923), dem orthodoxen Metropoliten des Berg-Libanon, und Mohamed Selim El-Awa (geb. 1942), dem Ex-Sekretär der Internationalen Vereinigung Muslimischer Rechtsgelehrter (*The International Association of Muslim Scholars* „IAMS“).² In diesem Rahmen soll untersucht werden, wie der jeweilige Denker den eigenen Standpunkt bezüglich der Anerkennung anderer Religionen präsentiert, und ob er dem fraglichen Begriff gegenüber eine theologische Einstellung vertritt, die dem modernen Verständnis dieses Begriffs entspricht. Es soll außerdem gemäß der Meinung der beiden Personen danach gefragt werden, ob die jeweilige Religion sowohl ihren Anhängern als auch den Andersgläubigen das Recht auf Religionsfreiheit zuspricht, in wie weit sie den Andersgläubigen die Freiheit der Ausübung eigener religiöser Riten zuerkennt und wie sie auf Konversionsfälle reagiert. Für die Beantwortung dieser Fragen werden sechs relevante Aspekte der Religionsfreiheit thematisiert: der Freiheitsbegriff, die Einstellung zu anderen Religionen und Weltanschauungen, die Frage des Glaubensverzichts bzw. -wechsels, der interreligiöse Dialog, die christliche Mission und die islamische *daʿwa* (der Aufruf zum Islam).

Vor dem Hintergrund der schon angesprochenen Aktualität der Frage nach Religionsfreiheit in der arabischen Welt bildet die vorliegende Untersuchung ein wissenschaftliches Desiderat, denn diese Frage wurde bisher aus der Perspektive von

² Die Studie geht davon aus, dass beide Autoren eine moderat-religiöse Haltung vertreten. El-Awa erwähnt ausdrücklich, dass er der gemäßigten islamischen Richtung angehört; vgl. 3. Kapitel, Abschnitt 1., S. 190. Zwar beschreibt sich Khodr nicht explizit als Vertreter der moderaten Tendenz, jedoch implizieren seine in der vorliegenden Studie behandelten Einstellungen, dass er trotz der methodischen Unterschiede zu El-Awa ebenso eine moderat christliche Richtung vertritt, zumal er kein säkulares von dem Neuen Testament unabhängiges Verständnis der Religion hat. Seine tolerante und emanzipierte Einstellung gegenüber Andersgläubigen bedeutet auch, dass er kein fundamentalistischer Theologe ist; vgl. Kattan, Assaad E.: *Širāʿ fī ʿuyūn mustadīra - dirāsāt fī fikr al-muṭrān George Khodr, Taʿāniyyat an-Nūr al-Uṭūduksiyya li-l-Našr wa-t-Tawzīʿ*, Beirut 2012, S. 47.

Christentum und Islam und in komparativer Hinsicht kaum erforscht. Die meisten Studien behandeln die Frage lediglich als eine rein juristische Problematik in einem bestimmten Land. Während etliche christliche Theologen, vor allem unter dem Einfluss des zweiten Vatikanum, auf dem das Prinzip der Religionsfreiheit ausdrücklich anerkannt wurde, darauf eingehen, ist sowohl in der klassisch islamischen Rechtswissenschaft als auch in jüngeren Werken muslimischer Denker kein umfassendes Kapitel zum Thema „Religionsfreiheit“ zu finden. Notwendig ist somit eine Studie, die die Fragestellung aus religiöser Perspektive untersucht und diesbezüglich einen Vergleich zwischen Christentum und Islam zieht.

Zum Schluss sei einiges zur Auswahl der beiden hier zu untersuchenden Denker zu sagen. Diese Auswahl ist vor allem vom Inhalt her zu begründen. Georges Khodr gilt als der wichtigste christlich-arabische Theologe der Gegenwart, der sich mit der Frage nach der Religionsfreiheit befasst hat, und zwar nicht nur im Rahmen der Interpretation heiliger Texte, sondern auch hinsichtlich der heutigen Lebensverhältnisse in der arabischen Welt. Eine ähnliche Beobachtung kann man in Bezug auf Mohamed Selim El-Awa machen. Denn er beschäftigt sich in seinen Büchern immer wieder mit dem Status der Nichtmuslime im Islam, vor allem im Zusammenhang mit der kritischen Situation, in der sich die Kopten in Ägypten in den letzten Jahren befinden. Zur Auswahl von Khodr hat auch die Tatsache beigetragen, dass die orthodoxe Gemeinschaft, der er angehört, die zweitgrößte christliche Gruppe im arabischen Raum – nach den Kopten in Ägypten – und in mehreren arabischen Ländern die erstgrößte (Syrien, Palästina, Jordanien) darstellt.³ Außerdem weisen beide Theologen beträchtliche Gemeinsamkeiten auf, denn – abgesehen von ihrer stark repräsentativen Funktion in der jeweiligen Religionsgemeinschaft und darüber hinaus, die vor allem durch das Bischofsamt (Khodr) und das Sekretariat der weltweiten Union der Islamwissenschaft (El-Awa) gegeben ist – haben beide ein juristisches Studium abgeschlossen. Hinzu kommt die Tatsache, dass Khodr in Paris Theologie studierte und El-Awa in London promovierte, wodurch beide in Berührung mit dem kritischen Geist der europäischen Moderne kamen.

³ Im Libanon bilden die Orthodoxen nach den Maroniten die zweitgrößte christliche Konfession.

2. Methodischer Ansatz und Aufbau der Arbeit

In der Arbeit wird vergleichend vorgegangen. Im ersten Kapitel werden die neutestamentlichen sowie koranischen Stellen behandelt, in denen der Freiheitsbegriff im Allgemeinen vorkommt. Mich auf die Kommentare und die exegetische Literatur beziehend, stelle ich die Frage, was der Begriff in den verschiedenen Zusammenhängen bedeutet und wo er eine Beziehung zur Religionsfreiheit im engeren Sinne aufweist. Zudem werden Verse analysiert, die sich mit dem Umgang mit den Andersgläubigen auseinandersetzen. Anhand dieser Analyse soll die allgemeine Auffassung des jeweiligen Buchs den Andersgläubigen gegenüber erarbeitet und schließlich ein Vergleich zu den Einstellungen beider heiliger Schriften durchgeführt werden.

Das zweite und dritte Kapitel stellen den Kern der Arbeit dar. Hier werden die verschiedenen Gedanken und Argumente Khodrs (2. Kapitel) und El-Awas (3. Kapitel) zur Religionsfreiheit analysiert. In der Analyse werden außerdem folgende Fragen gestellt: Wie wird die eigene religiöse Lehre den anderen Religionen und Weltanschauungen gegenüber präsentiert? Wie interpretiert der jeweilige Denker die heiligen Texte, die das Gedankengut anderer Religionen kritisieren? Wie wird die Frage nach dem Umgang mit Andersgläubigen in der Gesellschaft behandelt? Welche Einstellung vertritt er selbst der Konversion gegenüber? Welche Auffassung hat er zu der Frage der christlichen Mission bzw. der islamischen *da'wa* (Aufruf zum Islam)? Und mit welchen Themen und Zielen soll sich der interreligiöse Dialog seiner Meinung nach auseinandersetzen?

Im vierten Kapitel zieht die Studie einen Vergleich zwischen Khodr und El-Awa im Blick auf den Freiheitsbegriff im Allgemeinen und die Religionsfreiheit im Besonderen. Dieser Vergleich dehnt sich auch auf die oben genannten einzelnen Themenfelder aus und hat primär das Ziel, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede sowie die Gegenüberstellung neuer, reformierender Gedanken beider Autoren darzulegen. Der Vergleich ist kein Versuch, ein Urteil darüber zu fällen, ob eine Religion für oder gegen das Prinzip der Religionsfreiheit ist. Vielmehr wird dadurch der Versuch unternommen, die Grenzen, die Qualität und die Praktikierbarkeit der Freiheit, die den anderen zuerkannt wird, aufzuzeigen.

3. Formale Erläuterungen

Die arabischen Namen und Ausdrücke werden nach den wissenschaftlichen Regeln der DMG (Deutsche Morgenländische Gesellschaft) transkribiert. Arabische Wörter wie „Scharia“, „Hadith“ und „Dschihad“, die im allgemeinen Sprachgebrauch bereits eingedeutscht vorliegen, werden in der entsprechenden Schreibweise verwendet. Am Ende der Arbeit stelle ich eine Liste mit den transkribierten Wörtern und ihren deutschen Übersetzungen auf. Die Übersetzungen der in der Arbeit zitierten Koranverse sind je nach Kontext von Rudi Paret (Stuttgart 2007), Max Henning (München 2007) oder Adel Houry (Gütersloh 1987) entnommen. Bezüglich der biblischen Stellen orientiert sich die Studie an der Übersetzung Martin Luthers. Alle arabischen, ins Deutsche übertragenen Zitate sind eigener Übersetzung. Anderenfalls wird der Name des Übersetzers erwähnt. Die vorliegende Arbeit endet mit einem Anhang, der zwei zentrale Aufsätze von Khodr und El-Awa umfasst, nämlich den Vortrag, den Khodr im Rahmen der 24. Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Addis Abeba 1971 unter dem Titel „Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geists“ hielt,⁴ und die Einführung, mit der El-Awa sein Buch *Li-d-dīn wa-l-waṭan – Fuṣūl fī ‘ilāqat al-muslimīn biḡayr al-muslimīn* (Für die Religion und die Heimat – Kapitel über das Verhältnis der Muslime zu den Nichtmuslimen) unter dem Titel *tawṭī’a lāzima* (ein notwendiges Einleitewort) angefangen hat.⁵

⁴ Khodr, George: Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geists, in: Krüger, Hanfried (Hrsg.): Addis Abeba 1971 – Vorträge bei der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Evang. Missionsverlag 7, Stuttgart 1971, S. 34-43.

⁵ El-Awa, Mohamed Selim: *tawṭī’a lāzima*, in: Ders.: *Li-d-dīn wa-l-waṭan – Fuṣūl fī ‘ilāqat al-muslimīn biḡayr al-muslimīn* (Für die Religion und die Heimat – Kapitel über das Verhältnis der Muslime zu den Nichtmuslimen), 2. Auflage, Nahḡat Maṣr, Kairo 2007, S. 17-32.

Erstes Kapitel

Erstes Kapitel: Der Begriff „Freiheit“ und die Einstellung den Andersgläubigen gegenüber im Neuen Testament und im Koran

1. Einleitendes Wort

Die Bibel und der Koran gelten für fast alle theologischen Diskussionen als unentbehrliches Quellenmaterial. Im Folgenden bietet die Studie einen exegetisch-analytischen Überblick über die neutestamentlichen und koranischen Stellen, die die Dogmen anderer Religionen und Weltanschauungen behandeln und mit den Andersgläubigen bzw. Ungläubigen umgehen. Da dieser Überblick im Endeffekt das Ziel hat, das Prinzip der Glaubensfreiheit zwischen den heiligen Seiten zu verfolgen, wird zunächst der Freiheitsbegriff behandelt, der schon im Neuen Testament ausdrücklich und im Koran durch die Ablehnung des Zwangs inhaltlich vorkommt. Im zweiten Schritt wird auf die Einstellung des Neuen Testaments den Lehren und Dogmen anderer Religionen gegenüber eingegangen, wobei das jüdische Gesetz als Beispiel genommen wird. Es wird des Weiteren die Frage erörtert, wie Jesus und seine Anhänger laut des Neuen Testaments mit den Juden als Religionsgemeinschaft umgegangen sind. In Bezug auf den Koran wird nach der Behandlung des Freiheits- und Zwangsbegriffs die koranische Auffassung den christlichen Lehren gegenüber dargestellt. Anschließend wird auf die Frage eingegangen, wie der Koran mit den Christen als Glaubensgemeinschaft umgeht.

2. Religionsfreiheit im Neuen Testament

2.1. Der Freiheitsbegriff im Neuen Testament

Die Rede vom Freiheitsbegriff im Neuen Testament führt direkt zum Apostel Paulus, der diesen Ausdruck so häufig in verschiedenen Kontexten seiner Briefe benutzt, dass die modernen theologischen Studien von einer Freiheitstheologie bei ihm ausgehen. Das bedeutet nicht, dass der Begriff von den Evangelien nicht verwendet wird. Das Adjektiv "frei" kommt schon bei den Synoptikern in verschiedenen Zusammenhängen vor, wobei das Wort keinen theologischen Belang hat, sondern konkret im Sinne von Freiheit von der Knechtschaft (Mt 18,26), Gefangenschaft (Lk 4,18), Krankheit (Lk 13,12)

verwendet wird. Nur bei Johannes ist der Begriff im Zusammenhang der Auseinandersetzung Jesu mit den Juden in einer theologischen Bedeutung zu verstehen: „und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32), „Wenn euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr wirklich frei.“ (Joh 8,32). Hier ist die „wahre“ Freiheit von der „versklavenden Macht der Sünde“ gemeint;¹ ein Element, das ausführlich von Paulus entfaltet wird. Hier ist zu erwähnen, dass „auffällige Gemeinsamkeiten“ das Johannesevangelium mit den Paulusbriefen verbinden.² Dies ist darauf zurückzuführen, dass das Johannesevangelium höchstwahrscheinlich in Kleinasien, genau in Ephesus, verfasst wurde, wo es eine Paulinische Schule existierte.³

Begriffe wie „Freiheit“ und „Gerechtigkeit“ kannten daher schon die Christen im ersten Jahrhundert unabhängig von der Triftigkeit oder Falschheit der Annahme, die viele Kommentatoren vertreten, dass Paulus den „Freiheitsbegriff“ von dem sokratischen Freiheitsverständnis⁴ bzw. der stoischen Philosophie⁵ übernahm und mit neuen eschatologischen Inhalten verknüpfte. Für den Apostel Paulus ist der Christ im religiösen Sinne **frei von der Sünde** (Röm 3,5 und 6). Diese Freiheit wird an mehreren Stellen im Rahmen der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung von der Sünde thematisiert. In diesem Zusammenhang stellt Paulus die zwei Begriffe „Sünder“ und „Sünde“ den Begriffen „Gerechter“, „Gerechtigkeit“ und „Rechtfertigung“ gegenüber (Röm 6,18-22). Weiterhin sind die Christen auch **frei vom Tod** (Röm 6,1-14; Heb 7,24), denn sie sind, wie Paulus formuliert, im Namen Christi getauft, mit ihm dadurch verbunden und ihm gleich geworden in seinem Tod, um mit ihm am Ende der Zeit zu auferstehen. Wer frei von der Sünde ist, ist gerecht; diese Gerechtigkeit führt zum ewigen Leben in Jesus Christus. Alle getauften Sklaven sind auch **frei von der Sklaverei**, in dem Sinne, dass es vor Gott keinen

¹ Schenke, Ludger: Johannes – Kommentar, 1. Auflage, Patmos Verlag, Düsseldorf 1998, S. 175f.

² Pokorný, Petr: Einleitung in das Neue Testament – Seine Literatur und Theologie im Überblick, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, S. 576f. Zu diesen Gemeinsamkeiten gehört u.a. die Formel der Sendung und Hingabe Jesu (Gal 4,4; Röm 4,25 und Joh 3,16f; 1Joh 4,9f), die Inkarnation und Schöpfungsmittlerschaft (2Kor 8,9; 1Kor 8,6 und Joh 1,1-8), die scharfe Antithese vom Gesetz Mose und der Gnade, die durch Christus geschehen ist (Röm 3,21 und Joh 1,17) und die charakteristische Umschreibung der christlichen Existenz mit der Formel „in Christus“ (Röm 8,1; 1Kor 1,30; 2Kor 5,14-17; Gal3,26 und Joh 6,56; 14,20; 15,4ff; 17,23; 1Joh 3,6.24).

³ Vgl. ebd., S. 576f.; Schenke 1998, S. 438.

⁴ Vgl. Jones, F. Stanley: „Freiheit“ in den Briefen des Apostels Paulus, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1987, S. 52.

⁵ Vgl. Plietzsch, Susanne: Kontexte der Freiheit - Konzepte der Befreiung bei Paulus und im rabbinischen Judentum, Kohlhammer, Stuttgart 2005, S. 15.

Unterschied zwischen einem Freien und einem Sklaven gibt (Gal 3,28; 1Kor 7,21-22). Durch den Glauben ist der Christ aber Knecht Gottes. Er muss ihm gehorchen. Von großer Bedeutung für Paulus ist die Betonung der vor allem als Befreiung verstandenen **Freiheit vom Gesetz** Moses.

Im Folgenden erläutert die vorliegende Arbeit die einzelnen Aspekte des Freiheitsbegriffs bei Paulus. Außerdem wird der Versuch unternommen, die Frage zu beantworten, ob die paulinische Freiheit des Christen mit der „Wahlfreiheit“ verbunden ist, die den Grundstein für die anderen Komponenten von Freiheit wie Glaubensfreiheit, Ausdrucksfreiheit und Meinungsfreiheit bildet.

2.1.1. Freiheit von der Sünde

Mit der Sünde ist hier der Sündenfall des ersten Menschenpaares Adam und Eva gemeint, von dem das 3. Kapitel des Genesisbuches berichtet. Mit der Geschichte des Genesisbuches als Ausgangspunkt konstruiert Paulus seine Theologie der Sünde, die sich später zur Grundlage der Erbsündenlehre entwickelt.⁶

Nach Paulus ist der Glaube an Jesus (Röm 3,22) der Ausgangspunkt für die Gerechtigkeit vor Gott und folglich für die Freiheit von der Sünde Adams. Unmittelbar danach erwähnt Paulus die Erlösung durch Christus (Röm 3,24), die dem getauften Menschen nur durch die Gnade Gottes (Röm 3,24) geschenkt werden kann. Dieses Dreieck, nämlich die Erlösung durch Christus, der Glaube seitens des Menschen und die Gnade Gottes, verkündet Paulus als Schlüssel zur Freiheit von der Sünde Adams. Demzufolge spielt Jesus Christus eine zentrale, verbindende Rolle zwischen dem Glauben und der Befreiung von der Sünde.⁷

Im Nachhinein stellt Paulus Adam und Jesus als die zwei Hauptfiguren einander gegenüber. Der erste Mensch Adam brachte die Sünde in die Welt (Röm 5,12), während der neue Mensch Christus (Röm 5,15) diese Sünde tilgte. In Röm 5,18 wird diese

⁶ Diese Theologie Paulus' wurde vom Tridentinum (1545-1563) weiterentwickelt. Demnach seien alle Menschen außer Maria, der Mutter Jesu, von der Erbsünde betroffen und werden von ihr erst durch die Taufe befreit; vgl. Müller, Gerh.: Tridentinum, in: Religion in Geschichte und Gegenwart - Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. von Kurt Galling, 3., völlig neu bearb. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen 1961, Bd. 6, S. 1012f. (Infolge „RGG“ genannt).

⁷ Vgl. Plutta-Messerschmidt, Elke: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Mohr Verlag, Tübingen 1973, S. 49

Gegenüberstellung im Sinne einer Polarisierung von Verdammnis und Rechtfertigung von der Sünde gedeutet.⁸

Allein der neue Mensch, Christus, kann die Menschen von der Last dieser Sünde befreien. Die Freiheit des Christen von der Sünde versteht sich somit als eine Befreiung von der Knechtschaft der Sünde: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit!“ (Gal 5,1), „... ihr nun frei geworden seid von der Sünde“ (Röm 6, 18). Diese Freiheit von der Knechtschaft der Sünde mündet jedoch in eine andere Knechtschaft, nämlich in die der Gerechtigkeit (Röm 6,18) bzw. in die Knechtschaft zu Gott (Röm 6,22), die August Wilhelm Meyer als eine sittliche Notwendigkeit bezeichnet, sofern der Mensch Knecht dessen sein *muss*, was ihn von der *Erblast* befreit.⁹ Der Schwierigkeit, diese Idee von der sittlichen Knechtschaft zu verstehen, ist Paulus bewusst. Deshalb versucht er, sie mit einem konkreten Beispiel zu erklären: „Wie ihr eure Glieder hingegeben hattet an den Dienst der Unreinheit und Ungerechtigkeit zu immer neuer Ungerechtigkeit, so gebt nun eure Glieder hin an den Dienst der Gerechtigkeit, dass sie heilig werden“ (Röm 6,19). Am Ende fasst er alles zusammen, dass der Mensch vor der Bekehrung zu Jesus „Knecht der Sünde, frei von der Gerechtigkeit“ und danach „von der Sünde frei, Gottes knecht“ ist (Röm 6,20 und 22). Trotz der Subjektivität, die in Röm 6, 13 und 19 ausgedrückt wird, dass der Mensch selbst der Sünde seine Glieder *gibt*, gilt er nach der gesamten Darstellung als Objekt der Mächte, die über ihn entscheiden.¹⁰ Niederwimmer betont den Unterschied zwischen der griechischen Auffassung, die die Freiheit als Wechsel aus Unwissenheit in die Weisheit des Freien darstellt, und dem paulinischen Verständnis, dem gemäß die Freiheit einen Wechsel aus der Knechtschaft der Sünde in eine andere, die der Gerechtigkeit bzw. Christi, bedeutet.¹¹ Nicht zu übersehen ist die Differenz zwischen beiden Mächten in Bezug auf ihre Auswirkung auf den Menschen und sein Schicksal. Während nämlich hinter der Sünde

⁸ Die in Röm 5,12-21 vorkommende Parallele zwischen Adam und Christus zählt zu den schwierigen Themen des Neuen Testaments. Über die Frage nach der Relation zwischen der Sünde Adams und der Sündhaftigkeit bzw. den individuellen Sünden des Menschen scheiden seit Anfang der Auslegungsgeschichte die Geister. Zu einer ausführlichen Behandlung dieser Frage s. Freundorfer, Joseph: Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus – Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5,12-21, Aschendorff, Münster i. W. 1927.

⁹ „Diese“ neue „Sklaverei [...] ist also die wahre sittliche Freiheit“; Aug. Wilh. Meyer, Heinrich: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer, 3. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1859, S. 230.

¹⁰ Vgl. Sanders, E. P.: Paulus – Eine Einführung, Philipp Reclam jun. Verlag, Stuttgart 1991, S. 96.

¹¹ Vgl. Niederwimmer, Kurt: Der Begriff der Freiheit im neuen Testament, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1966, S. 113.

der Teufel als versuchende Macht steht, die im Endeffekt zur Verdammnis und zum Unheil führt, offenbart sich im Gläubigen die Macht Jesu, von dem er die Fülle der Gnade und die Gabe der Gerechtigkeit empfängt.

2.1.2. Freiheit vom Tode

Bei Paulus hat die Freiheit von der Sünde die Freiheit vom Tode zur Folge, denn durch die Sünde Adams kam der Tod (Röm 5,12). Die Sünde, die das menschliche Geschlecht seit Adam belastet, obwohl die Menschen an ihr nicht beteiligt waren, ist die Ursache „des Todes.“¹² Die Befreiung von dieser Sünde durch die Taufe führt zum ewigen Leben, zur Freiheit vom Tode. Nach der biologischen Notwendigkeit wird der Mensch zwar sterben müssen. Die Frage bei Paulus lautet aber, ob der Mensch sich (1Kor 15,50) der Macht der Sarx unterstellt und sich demzufolge der Vergänglichkeit unterwirft.¹³ Diese Macht führt den Menschen zur Sünde, zur Abwendung von Gott, dem Urgrund des Lebens, und zur Hinwendung zur Schöpfung, die mit dem Tod endet. Durch die Taufe wird der Mensch von der Macht der Sünde befreit, dadurch wird er frei vom Tod, denn er ist mit Jesus verbunden und ihm in seinem Tode gleich geworden (Röm 6,1-14; vgl. auch Heb 7,24). Dies fasst Stevens mit dem folgendem Satz zusammen: „All men sinned in and with Adam in the same sense as all believers died and rose with Christ“.¹⁴

Der Freiheitsbegriff muss entsprechend der Adam-Christus-Analogie als Befreiung von den Mächten des Fleisches, der Sünde und des Todes begriffen werden. Die fortbestehende Gewalt des Todes kann zwar die prinzipielle Freiheit vom biologischen Tod nicht aufheben, doch ist der Christ als „Pneuma“ (Gal 6,8) innerhalb seines dem Tod verfallenen Daseins von ihm frei. Nach Niederwimmer besteht die Freiheit hier darin, dass dem Tod seine vernichtende Funktion weggenommen wird.¹⁵

¹² Die christlichen Exegeten, nach denen mit dem Tod der physische Tod gemeint ist, sind darin uneinig, ob die Ursache des Todes in der Sünde Adams oder in den persönlichen Sünden liegt. Während bei der ersten Auffassung die Exegeten nach der Art und Weise der menschlichen Beteiligung an der ersten Sünde fragen, weisen die meisten Exegeten die zweite Annahme mit der Begründung zurück, dass die Kinder keine individuellen Sünden begehen. Für eine ausführliche Behandlung dieser Kontroverse s. Freundorfer 1927, S. 214-264.

¹³ Vgl. Strecker, Georg: Theologie des neuen Testaments, Walter de Gruyter Verlag, Berlin [u.a.] 1996, S. 141.

¹⁴ Stevens, George Barker: The Theology of the New Testament, International Theological Library, T.& T. Clark, Edinburgh 1956, S. 357.

¹⁵ Niederwimmer 1966, 214

Außerdem kennt Paulus ein Verständnis vom Tod als endzeitlichem Phänomen und betrachtet ihn in Röm 1,32 als Strafe für die persönliche Sünde. Die in diesem Vers betonte juristische Aussagerichtung Paulus' macht den natürlichen Tod zugleich zum eschatologischen Phänomen: dem ewigen Tod, den die schuldigen Menschen beim Endgericht verdienen werden. Nach Strecker ist dieser Tod aber, der als Strafe über die Ungehorsamen verhängt wird, nicht nur ein zukünftiges Geschehen. Er bestimmt bei Paulus vielmehr die Gegenwart und die Vergangenheit des Menschen.¹⁶ Ein Verhältnis zwischen dem als Strafe am jüngsten Gericht wirkenden Tod und dem sich aus der Sünde Adams ergebenden Tod ist klar. Beide sind Konsequenz der Sünde(n): Wenn der adamitische Mensch sich nach der Sarx ausrichtet, ist er in seinem Dasein von der Vergänglichkeit beherrscht. Für Paulus ist dieser Mensch im Diesseits der vernichtenden Funktion des Todes unterworfen, die beständig Angst und Unsicherheit verursacht, und wird im Jenseits mit dem ewigen Tod bestraft: „ein Geruch des Todes zum Tode“ (2Kor 2,16).

Hingegen wirkt die Freiheit vom Tod als Befreiung des christlichen Menschen von der Macht des Todes zum freien Leben im Diesseits und zum ewigen Leben im Jenseits als Frucht des Glaubens. Die christliche, vom Tod freie Existenz ist durch ein dialektisches Gegenüber vom „schon jetzt“ und „noch nicht“ des eschatologischen Heils bestimmt.¹⁷

Die Freiheit vom Tod ist demnach eine Freiheit, die der Christ nur geistlich empfinden und genießen kann. Materiell kann er zwar, wie zuvor bereits erwähnt, dem Tod nicht entgehen. Sein Geist lebt jedoch in Christus weiter und sein Todesleib wird mit ihm auferstehen.¹⁸ Paulus setzt deshalb in Röm 8 die Freiheit vom Tod mit der Pneumavorstellung in engere Beziehung: Das neue Leben als Freiheit vom Tod und von der Sünde ist ein Leben, das unter der Leitung des Geistes steht.

2.1.3. Freiheit vom Gesetz

Die Gesetzesfrage steht im Mittelpunkt der paulinischen Theologie. Unter dem Gesetz versteht Paulus das des Alten Testaments bzw. bezeichnet das ganze Alte Testament

¹⁶ Vgl. Strecker 1996, S. 142.

¹⁷ Ebd. S. 143. Nach Bultmann ist der Tod im Grunde bereits Gegenwart, denn der für die Sünde verkaufte Mensch hat sich selbst verloren, „ist nicht mehr bei sich selbst“; Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, 9. Aufl. durchges. u. erg. von Otto Merk, Mohr, Tübingen 1984, S. 249.

¹⁸ Paulus rechnet (1Thess 4,51ff. u. 2Kor 15,51) damit, dass seine Gemeinde die Auferstehung Christi erleben und demzufolge ohne zu sterben „unmittelbar in den Herrlichkeitsleib verwandelt wird“; vgl. Niederwimmer 1966, S. 213; Sanders 1995, S. 38.

als Gesetz. Es wird kein Unterschied zwischen den kultischen Geboten und den sittlichen Forderungen gemacht,¹⁹ auch wenn Paulus in Galaterbrief die Elemente des Gesetzes mit Rücksicht auf die zeremoniellen Satzungen behandelt, während im Römerbrief der sittliche Aspekt im Vordergrund steht.²⁰ Unter diesem Punkt wird nicht die ganze Haltung Paulus' dem Gesetz gegenüber veranschaulicht. Dies wird speziell unter 2.2.1.2. erörtert. Hier geht es besonders um die Einstellung Paulus, die Christen seien frei vom Gesetz. Zum Beginn muss betont werden, dass das Gesetz als Wille Gottes eine absolute Geltung für die ganze Welt bei Paulus hat: Es ist „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Es ist gegeben, damit der Mensch das Leben gewinnt. Das zeigt sich besonders da, wo Paulus von den sittlichen Geboten des Gesetzes positiv spricht. Er fasst in Röm 2 und 7,7 die gesamten Forderungen zusammen. Aber wie das Gesetz nach der Verheißung an Abraham einen Anfang hatte, so hat es als Heilsweg auch ein Ende: Das Ende ist Christus (Röm 10,4). Es ist daher nur für eine Zwischenzeit gegeben: In Römerbrief erklärt Paulus, dass der Christ frei vom Gesetz ist. Das bringt er mit der Freiheit von der Sünde eng in Verbindung. Auf die Abwendung von Gott als verkehrte Einstellung des Menschen reagiert der Schöpfer mit Zorn und mit dem Gesetz als Zuchtmeister, das den Menschen zugleich noch tiefer in das Sündersein hineintreibt.²¹ Durch die Erfüllung der Gesetzesgebote versucht der Mensch sein Heil aus eigener Kraft zu verwirklichen, sich selbst religiös zu rühmen und somit sich gegen Gott zu behaupten. Nach Paulus war die Sünde vor dem Gesetz kraftlos, sie tritt dann durch es in Kraft. Das heißt, nur durch das Gesetz wird der Mensch sündig.²² Sanders erwähnt dafür das Toragebot „Du sollst nicht begehren“ (2. Mose 20,17) das Beispiel: „Wären die Begierden nicht verboten gewesen, hätte der Adressat des Gebotes von Begierden überhaupt nichts gewusst“.²³ Das Gesetz brachte die Erkenntnis der Sünde.

¹⁹ Vgl. Bultmann 1984, S. 260.

²⁰ Vgl. Hübner, Hans: Das Gesetz bei Paulus – Ein Beitrag zum Werden der Paulinischen Theologie, 2. ergänzte Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980, S. 9.

²¹ Vgl. Becker, Jürgen: Paulus, der Apostel der Völker, 2. durchgesehene Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen 1992, S. 410.

²² Das bedeutet nicht, dass das Gesetz die Ursache der Sünde ist. Conzelmann hebt den Unterschied zwischen dem Zweck, den Gott durch den Erlass des Gesetzes verfolgte, und der Verwendung des Gesetzes durch den Menschen hervor: „Das Gesetz offenbart den Willen Gottes. Aber es kann selbst nicht die Erfüllung bewirken.“ Wenn man somit durch die Erfüllung des Gesetzes das eigene Heil erreichen will, dann will man nicht, was Gott und seinem Gesetz entspricht, sondern man sucht nur das eigene Wollen; vgl. Conzelmann, Hans: Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, 4. Auflage, bearb. von Andreas Lindemann, J. C. B. Mohr, Tübingen 1987, S. 251.

²³ Sanders 1995, S. 122.

Vor diesem Hintergrund baut der Apostel seine These, dass die Christen frei vom Gesetz seien. Das bringt er gegen Ende seine Argumentation wider die Beschneidung in seinem Brief an die Galater zum Ausdruck: „ Zur Freiheit hat uns Christus befreit „ (5,1) und „in Christus Jesus gilt weder Beschneidung noch Unbeschnittensein etwas“ (5,6). Sanders geht vom Gebot Paulus' an die galatische Gemeinde, sie soll einander lieben, aus und betont, dass Paulus nicht die sittlichen Forderungen des Gesetzes, besonders das Liebesgebot, aufheben will, sondern nur – nach Sanders nicht alle – kultische Gebote.²⁴

Der Mensch kann nach Paulus aus Gesetzeswerken deswegen nicht gerechtfertigt werden, weil er behauptete, dass nur dadurch das Heil kommt. Sein Heil findet er hingegen, wenn er sich in seiner Abhängigkeit von Gott, dem Gnädigen, versteht. Die Gerechtigkeit resultiert demnach nur durch den Glauben, der die Gnade Gottes ergreift (Röm. 3,20-22). Paulus stellt in Galaterbrief, wo der Kern der Rechtfertigungsbotschaft zu finden ist, die Glaubensleute den Gesetzesleuten gegenüber. Während die Letzteren ihr Leben von den Werken des Gesetzes her aufbauen und unter dem Fluch stehen, weil sie nie alle Gesetzeswerke vollbringen können (Gal 3,10), sind die Leute des Glaubens in die Freiheit vom Gesetz berufen (5,13), weil sie im Geist leben. Das soll dazu führen, dass sie in Unmittelbarkeit zu Gott stehen (4,6) und von Gott direkt belehrt werden und prüfen können, was er will.

Es bleibt noch ein Aspekt zu behandeln, nämlich der Ausdruck „Kinder Gottes“ (Gal 3,26; vgl. 4,6). Nach Niederwimmer hat der Begriff „Sohn“ in Galaterbrief direkt mit der Frage nach der Freiheit vom Gesetz zu tun. Den Begriff verwendet Paulus, um „den Gegensatz von Gesetz und Geist (und damit Christus als des Gesetzes Ende) darzustellen“.²⁵ Um den eschatologischen Begriffsbedeutung zu vergegenwärtigen, verwendet der Apostel ein Beispiel aus dem Familienleben seiner Zeit: Er bezeichnet das Gesetz als „Zuchtmeister“ (Gal 3,24). Es wird also verglichen mit jenem Aufseher, dem in

²⁴ Sanders 1995, S. 112. Sanders erwähnt, dass das alte Judentum die Teilung des Gesetzes in rituellen und sittlichen Gebote nicht kannte. Vielmehr werden zwei Kategorien unterschieden: „die einen regeln die Beziehungen zwischen den Menschen und Gott, die anderen regeln die Beziehungen der Menschen untereinander“. Sanders meint, dass der zweite Kategorie, der in 3. Mose 19,18 zusammengefasst wird, auch für Paulus gilt. Was die Geboten des ersten Kategorie, die die Beziehung zwischen Gott und dem Mensch, betrifft, ist Sanders die Auffassung, dass Paulus auch bestimmte davon anerkennt. Als Beispiele erwähnt er „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen“ (2 Mose 20,3-4). Sanders vergleicht diese Gebote mit der Haltung Paulus' zur Frage des Essen vom Opfertier im 1. Kor 10,14-21, vgl. Sanders 1995, S. 115f.

²⁵ Niederwimmer 1966, S. 195.

griechischen Familien die Betreuung der Unmündigen übertragen war. Das zeigt, dass der Mensch unter dem Gesetz nicht über sich selbst Herr ist und nicht frei über sich selbst verfügen kann. Mit Christus ist jedoch die Zeit der Zucht vorbei. Die Gläubigen stehen unmittelbar vor Gott als freie mündige Söhne. "Die Sohnschaft ist ihre Freiheit, insbesondere ihre Gesetzesfreiheit".²⁶

2.1.4. Freiheit der Sklaven

Die Freiheit bzw. die Unfreiheit der gläubig gewordenen Sklaven wird in den paulinischen Briefen an drei Hauptstellen thematisiert nämlich 1Kor 7,10-24, Gal 3,28 und im Philemonbrief. In 1Kor 7,20-24 wird der Sklave aus der Perspektive des neuen Glaubens als Freigelassener des Herrn betrachtet. Paulus behandelt die Frage im Zusammenhang mit dem für ihn fundamentalen Thema der Beschneidung: Wie die Frage „beschnitten oder unbeschnitten“ betreffs des von Gott geschenkten Heils belanglos geworden ist, so ist parallel dazu auch das Problem des sozialen Status bereits aufgehoben. Auf der Ebene der gerechtmachenden Heilstat Gottes sind also alle Schranken zwischen Sklaven und Freien aufgehoben. Der Sklave ist als Berufener des Herrn ein Freigelassener des Kyrios (V. 22). Aus der sozial-rechtlichen Perspektive wird der Sklave jedoch gemahnt, in seinem Sklavenstand zu bleiben. Paulus betont dies nachdrücklich (1Kor 7), indem er die Mahnung zweimal wiederholt (V. 20 u. 24). Der in Gott berufene Sklave soll an seiner sozialen Situation nichts ändern, denn sie ist irrelevant gegenüber der durch Christus gewirkten Eingliederung in die geistliche Sphäre der Gleichheit. Der soziale Status quo des Sklaven scheint also für Paulus unbedeutend zu sein; er zielt grundsätzlich darauf, dass alle Gläubigen ein Leben in Übereinstimmung mit der göttlichen Berufung führen sollen.²⁷

²⁶ Niederwimmer 1966, S. 195.

²⁷ Zwar wird diese Irrelevanz durch die in V. 20 und V. 24 vorkommende Wiederholung der Mahnung zum „Bleiben“ betont, doch hält Vollenweider die Aufforderung zum Bleiben für einen konservativen Grundsatz, mit dem Paulus die hauptsächliche Verkündung der Freilassung „auffällig überlagert“; Vollenweider, Samuel: Freiheit als neue Schöpfung – Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und seiner Umwelt, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1989, S. 238. Paulus musste meiner Ansicht nach zum Beibehalten des Status quo nachdrücklich ermahnen, damit er nicht falsch verstanden wird, oder damit die Freilassung in Christus nicht zum Streben nach gesellschaftlicher Freiheit führt. Vollenweider selbst weist darauf hin, wie die römischen Kaiser ihrer Zeit Gesetze gegen die Freilassung der Sklaven einführten, und dass dies insbesondere für Korinth galt, das in hohem Ausmaß römisch geprägt war; vgl. Vollenweider 1989, S. 235. Paulus nimmt somit die Gefahr des Missverständnisses seitens der Sklaven wahr.

In Galaterbrief 3,28 nennt Paulus den alten Status der Getauften und erklärt ihn für überholt. Es sollen im Glauben keine Unterschiede mehr zwischen einem Juden und einem Griechen, einem Sklaven und einem Freien, einem Mann und einer Frau geben. Die zweite Aussage hält das Sklavensein in der Kirche für überholt. Dies kann dahingehend verstanden werden, dass Paulus die Sklaverei als soziale Institution für irrelevant hält, ohne jedoch ihre Abschaffung zu verlangen.²⁸ Denn einerseits verschwinden im Glauben an Jesu alle gesellschaftlichen Unterschiede. Auf der anderen Seite lehrt Paulus die Gemeinde – besonders am Anfang seiner Mission –, dass der Herr so bald wiederkommen und all diese Unterschiede aufheben würde. Nach Sanders zählt diese Lehre zum dritten wesentlichen Element der christlichen Verkündigung, nämlich „die baldige Wiederkunft des Herrn, um seine Anhänger zu erlösen und sein Reich zu errichten“ (vgl. 1 Thess 4,15-18).²⁹ Im geschichtlichen Zusammenhang steht die Aussage des Paulus in einer langen Tradition der Sozialkritik an der Sklaverei. Den Traum der Sklaven von der Freiheit macht das Neue Testament immer wieder lebendig. Die getauften Sklaven konnten auf diesem Weg innerlich eine Gleichheit mit den Freien spüren. Nach Laub ist die von Paulus ins Auge gefasste Freiheit und Gleichheit nicht einfach eine Angelegenheit der „individuellen Innerlichkeit“, sondern hat auch „eine soziale Dimension“,³⁰ insofern dass die Freiheit mit einem neuen Denken verbunden ist, das alle gesellschaftlichen und ethnischen Schranken beiseite legt.

Des Paulus Anliegen kommt im Philemonbrief noch deutlicher zum Ausdruck. Paulus schickte den entlaufenen Sklaven Onesimus mit diesem Brief als Fürsprache zu seinem christlichen Herrn zurück. Der Apostel will damit implizit erkennen lassen, dass er die Rechte eines Sklavenbesitzers voll respektiert. Aufgrund der Tatsache jedoch, dass er inzwischen den entflohenen Sklaven für den Christusglauben gewinnen konnte (V. 10), erklärt Paulus das herkömmliche Verhältnis Herr-Sklave als überholt. Philemon erhält den Onesimus nicht nur als Sklaven zurück, sondern „über einen Sklaven hinaus als geliebten Bruder“ (V. 16). Wenn Paulus Onesimus vielmehr „mein Kind“ (V. 10) und „mein eigenes Innerstes“ (V. 12) nennt, dann führt er damit dem Philemon „beispielhaft vor Augen, wie

²⁸ Vgl. Betz, Hans Dieter: Der Galaterbrief - Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, Kaiser Verlag, München 1988, S. 340.

²⁹ Sanders 1995, 38.

³⁰ Laub, Franz: Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei, katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982, S. 65.

sich im zwischenmenschlichen Bereich das Evangelium über alle sozialen und gesellschaftlichen Schranken hinweg auswirkt“.³¹ Dieser Brief verkörpert in einem konkreten Fall den Sinn der Freiheit der Sklaven bei Paulus und seine Haltung zur Institution der Sklaverei: Während der Sklave aus theologischer Perspektive für Freien des Herrn gehalten und dementsprechend als Bruder im Glauben behandelt wird, wird er auf der rechtlichen Seite geboten, in seinem gegenwärtigen sozialen Zustand zu bleiben. Dass diese Freiheit, wie Laub meint, jedoch eine konkrete soziale Dimension hat, zeigt sich klar aus der Betonung Paulus, dass Onesimus nicht nur Bruder „im Herrn“, sondern auch „im Leib“ sein muss (V. 16). Paulus weist damit darauf hin, dass die Bruderschaft jene ist, bei der die Statusunterschiede zwischen Herren und Sklaven in Praxis letztlich verschwinden müssen.³²

Der **Freiheitsbegriff** im Neuen Testament hat daher mit dem modernen Begriff der Glaubensfreiheit wenig zu tun. Denn es handelt sich im Neuen Testament nicht um die Freiheit eines Menschen, sich für oder gegen eine Glaubensrichtung zu entscheiden, sondern um die Freiheit der Gläubigen von allen Elementen, die als Fesseln oder Mängel im Glauben, wie die Sünde und das mosaischen Gesetz, gelten können. Die Freiheit, von der Paulus spricht, kann nur durch die Taufe im Namen Christi erlangt werden.

³¹ Laub 1982, S. 70.

³² Vgl. Strecker, Christian: Die liminale Theologie des Paulus – Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999, S. 374.

2.2. Andere Religionen und Andersgläubige im Neuen Testament (Am Beispiel vom Judentum)

2.2.1. Einstellung des Neuen Testaments zum Judentum

„Niemand bezweifelt, dass Jesus Jude war. Aber immer wieder taucht die Frage auf, ob er sich nicht radikal von seinem ethnischen Hintergrund löste“. Mit diesem Satz und der anschließenden Frage beginnt Klaus Berger seine Rede über die Beziehung Jesu zu den Juden.³³ Die Tatsache, wie problematisch und kompliziert diese Frage ist, kann Berger, wie auch alle Neutestamentler, nicht verschweigen. Das Neue Testament beinhaltet in jedem der vier Evangelien sowie in den restlichen Büchern sowohl positive als auch negative Äußerungen über das jüdische Volk. Jeder der vier Evangelisten hat darüber hinaus seine eigene Akzentsetzung bei der Rede über das Gesetz bzw. die Juden. Die judenfeindlichen Äußerungen im Neuen Testament sind aber kontextuell bedingt und dürfen nicht so verstanden werden, als wären sie gegen das jüdische Volk als solches gerichtet.³⁴ Denn erst nach der Weigerung der Mehrzahl der Juden, sich der christlichen Botschaft anzuschließen, kam es zur Trennung vom Judentum und Christentum sowie zu einer antijüdischen Ausrichtung in einigen Texten des Neuen Testaments. Im Folgenden werden nur die wichtigsten neutestamentlichen Stellen über das Gesetz Mose verfolgt, die auf die Frage, ob und inwieweit das Judentum als Religion im heiligen Text des Neuen Testaments anerkannt wird, Antwort geben können.

2.2.1.1. Jesu Einstellung zum Alten Testament nach den Evangelisten

Das Matthäusevangelium wird hier als Ausgangspunkt genommen, denn es gilt unter den Evangelien als am „jüdisch konservativsten“,³⁵ setzt sich im Vergleich zu den anderen „am intensivsten mit den Pharisäern“³⁶ und mit dem Verhältnis zwischen Judentum

³³ Berger, Klaus: Jesus, Pattloch Verlag, München 2007, S. 437.

³⁴ Vgl. Giesriegel, Richard: Juden und Thora im Neuen Testament, Kulturverlag, Thaur 1996, S. 14.

³⁵ Baum, Gregory: Die Juden und das Evangelium, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1963, S. 63.

³⁶ Die Pharisäer sind mit 99 Belegen die am häufigsten genannte jüdische Gruppierung im Neuen Testament. In den Evangelien erscheinen sie als Jesu Gesprächspartner, mit dem er sich immer wieder auseinandersetzt. Somit stellen sie ein provokantes Fallbeispiel für das geforderte bzw. abgelehnte Verhalten dar. Die neutestamentlichen Aussagen bieten aber kein historisches Pharisäerbild an. Vielmehr treten die Pharisäer, besonders in Matthäus, als typische bzw. typisierte Gegner Jesu hervor, die zum Repräsentanten der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit dargestellt werden; vgl. Deines, Roland: Die Pharisäer - Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, S. 26. Sie verkörpern „den Typus des Bösen“. Diese Typisierung und Stilisierung sind christologisch gesteuert: Das

und Christentum“ auseinander³⁷ und stammt wahrscheinlich aus einer „judenchristlichen Gemeinde“, die sich nach dem jüdischen Krieg 66-70 n. Chr. an einem Wendepunkt ihrer Entwicklung befand.³⁸ Das Matthäusevangelium ist das einzige, in dem Jesus' folgende Worte zu finden sind: „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Mt 5,17). Jesus erkennt die Bücher der Juden an und nimmt für sich die Ergänzung bzw. die Erfüllung des Gesetzes und die Propheten in Anspruch. Die gezielte Erfüllung zeigt sich aus dem praktischen Umgang Jesu mit den heiligen Texten und aus seinen Streitgesprächen mit den Pharisäern als eine andere Interpretation des Textes. Zwar blieb Jesus dem mosaischen Gesetz lebenslang treu und betrachtete dessen Normen „als von Gott gegeben“, doch wandte er sich immer wieder gegen eine Art der Textauslegung, die im Matthäusevangelium die Pharisäer und Schriftgelehrten verstanden und die zum Geist des Gesetzes im Widerspruch stand: Für Jesus soll das göttliche Gesetz zur inneren Heiligkeit und sittlichen Vollkommenheit führen, was im Endeffekt in Liebe, sowohl Gottes- wie Nächstenliebe, ausgeübt wird. Aus diesem Grund hält Jesus in Mt 23,25-27 den Gehorsam der offiziellen Religionsvertreter der Tora gegenüber als unerfüllt, da dieser Gehorsam rein äußerlich ist.³⁹ Durch die vielen Zitate aus der Heiligen Schrift versetzt Jesus seine pharisäischen Gegner in die Rolle der Unkundigen, die sich aus dem Alten Testament belehren lassen müssen.

Jesus kommt demnach mit einer Auslegung der Tora, die Kritik am bisherigen Gesetzesverständnis der Schriftgelehrten und Pharisäer mitbringt. Nach dem Satz „ich aber sage euch ...“, der sechsmal im Verlauf der Bergpredigt vorkommt (Mt 5-7), hebt Jesus sein neues Verständnis vom Gesetz hervor. Er beruft sich bei seiner eigenen Interpretation auch auf das Gesetz selbst, was bedeutet, dass die neue Lehre nicht außerhalb des Gesetzes steht. Der tiefe Sinn des Gesetzes, wie er von den Propheten verkündet wurde und das Leben des frommen Israels durch Generationen hindurch bestimmte, sind immer das Ziel

Anliegen der Evangelisten, den Vollmachtsanspruch Jesu im Streit mit den Pharisäern hervorzuheben, „typisiert den Gegner und relativiert die Bedeutung der historischen Erstsituation und das Interesse an Zeit, Ort und genauerem Ablauf der wirklich geführten Auseinandersetzung.“ Lachmann, Rainer (Hrsg.): Elementare Bibeltexte - exegetisch, systematisch, didaktisch, 2. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, S. 261.

³⁷ Oegema, Gerbern: Das Heil ist aus den Juden – Studien zum historischen Jesus und seiner Rezeption im Urchristentum, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2001, S. 202.

³⁸ Giesriegel 1996, S. 46.

³⁹ Vgl. Baum 1963, S. 90.

Jesu. Alle Gesetzesnormen wie die des Sabbats, des Fastens, der Ehescheidung fallen zugunsten eines fundamentalen Prinzips der Ethik unter Kritik. Dabei handelt es sich um die theologische Auslegung der geltenden Normen im Sinne der Förderung des menschlichen Lebens und die Beschränkung ihres Anwendungsbereiches auf das, was für die Entfaltung des Menschen und für ein fruchtbares Zusammenleben erforderlich ist. Nach Noll begnügt sich Jesus nicht damit, vielmehr bestreitet er „die Existenzberechtigung der Normen“ überhaupt, wenn sie solchen Zwecken nicht dienen.⁴⁰ Diese Aspekte werden im Folgenden exemplarisch an einigen Stellen aus Matthäusevangelium veranschaulicht.

2.2.1.1.1. Auseinandersetzung um die Sündenvergebung (Mt 9,1-8)41

In Mt 9,1-8 bestreiten die jüdischen Schriftgelehrten den Anspruch Jesu auf die Vollmacht der Sündenvergebung und sehen darin eine deutliche Lästerung Gottes, wenn Jesus dem Gelähmten versichert, dass ihm die Sünden vergeben sind (V. 2). Im Unterschied zu Mk 2,12, wo die Perikope mit dem Schluss „... so etwas haben wir nie gesehen“ endet, setzt Matthäus an der Stelle ein entscheidendes Ende, das den Anspruch Jesu, gegen den die Schriftgelehrten Einspruch erheben, als eine durch die Wunder vollendete Tatsache macht: „Als das Volk das sah, fürchtete es sich und pries Gott, der solche Macht den Menschen gegeben hat“ (Mt 9,8). Matthäus überliefert an dieser Stelle, wie das Volk am Ende davon überzeugt war, dass Jesus die Macht zur Sündenvergebung hatte. In Mk 2,12b und Lk 5,26b bringt das Volk sein Entsetzen, das die Wunderheilung des Gelähmten durch Jesus verursacht, zum Ausdruck. Während es sich also bei Markus und Lukas um den Einfluss des Wunders Jesu auf das Volk handelt, bleibt Matthäus bei der Frage der Macht zur Sündenvergebung.⁴²

Es handelt sich hier nicht um eine Gesetzesfrage, sondern um die Vollmacht zur Sündenvergebung, die mit dem wichtigsten jüdischen Dogma zusammenhängt, nämlich

⁴⁰ Noll, Peter: Jesus und das Gesetz, J.C.B. Mohr, Tübingen 1968, S. 5.

⁴¹ Vgl. Mk 2,1-12, Lk 5,17-26.

⁴² Diese Macht zur Sündenvergebung will Matthäus durch die Verwendung des Plurals *ἄνθρωποις* (Menschen) im V. 8 nicht nur zum Besitz Jesu machen, sondern sie auf die christliche Gemeinde übertragen: vgl. Schlatter, Adolf: Der Evangelist Matthäus – Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit, Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Calwer Vereinsbuchhandlung, Stuttgart 1929, S. 301; Hummel, Reinhart: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, Chr. Kaiser Verlag München 1963, S. 37. Loader betont auch in seiner Untersuchung die Meinung Hummels und ist darüber hinaus der Ansicht, dass dieser Vers im engeren Sinne als eine andere Version der „Schlüssel-Autorität“ in Mt 16,19 verstanden werden kann; vgl. Loader, Wilhelm R. G.: Jesus' Attitude towards the Law – a study of the Gospel, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, S. 192.

dem Monotheismus. Markus betont dies am deutlichsten durch die Formulierung der Frage der Schriftgelehrten: „Wer kann Sünden vergeben als **Gott allein?**“ (2,7). Während Lukas (5,21b) diese Frage ausdrücklich übernimmt, lässt sie Matthäus weg. Bei Markus und Lukas bringen die Juden ihren Einwand mit den Worten vor, dass allein Gott die Macht zur Sündenvergebung besitzt und wer anderes behauptet, der betreibt Gotteslästerung. Der Schlüssel zum Verstehen der Spannung zwischen Jesus und seinen Gegnern ist, dass Jesus und seine Widersacher unterschiedliche Ausgangspunkte haben. Jesus geht davon aus, dass er als des Herren Sohn im Namen Gottes zu sprechen berechtigt ist und demzufolge die Sünden vergeben kann. Die Schriftgelehrten bestreiten das, da sie ihn für einen bloßen Menschen halten.

2.2.1.1.2. Die Gemeinschaft mit den Sündern (Mt 9,9-13)⁴³

Das Essen mit den Zöllnern und Sündern ist Thema des Streites zwischen Jesus und den Pharisäern in Mt 9,9-13. Durch das gemeinsame Essen mit diesen Gruppen bricht Jesus mit der vorherrschenden pharisäischen Praxis. Die Pharisäer werfen Jesus und seinen Jüngern vor, dass sie mit den Gott Verworfenen zusammen essen und sich „damit auch selbst nicht an Gottes Urteil orientieren“.⁴⁴ Im Gegensatz zu Markus und Matthäus lässt Lukas (5,30) die Pharisäer Jesus nicht direkt kritisieren, sondern die Jünger, die mit den Zöllnern und Sündern Mahlgemeinschaft praktizieren. Ungeachtet dieser Unterschiede ist hier die Frage wichtig, wie Jesus reagiert. Er antwortet den Pharisäern, dass er darin kein Verbot sieht. Er begründet seine Stellung in Mk 2,17 und Lk 5,31-32 durch eine sprichwörtliche Redewendung und einen christologischen Grundsatz. Dass ein Arzt nicht die Starken („Gesunden“ Lk 5,31), sondern die Kranken heilt, ist ein aus der hellenistischen Umwelt stammendes Sprichwort.⁴⁵ Die Sünder galten also als heilungsbedürftige und –fähige Kranke. Dann weist Jesus darauf hin, dass die Heilung dieser Kranken ein Ziel seiner Botschaft ist. Für die Sünder steht Gottes Verheißung fest. In Mt 9,13 wird zwischen das Sprichwort und das christologische Prinzip ein Zitat aus dem Alten Testament als

⁴³ Vgl. Mk 2,13-17, Lk 5,27-32.

⁴⁴ Wolter, Michael : Das Lukasevangelium, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, S. 229.

⁴⁵ Vgl. Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband, Benziger Verlag, Zürich [u.a.] 1990. S. 44. Hier ist hervorzuheben, dass die Juden Skepsis den Ärzten gegenüber hatten, dass diese häufig für unrein waren. Mit diesem Sprichwort will der Judenchrist Matthäus zeigen, dass er den Juden die Meinung nicht teilt.

Schriftbeweis gesetzt: „Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht an Opfer“ (Hos 6,6). Die Sendung Jesu zu den Sündern wird damit durch ein Wort der Schrift legitimiert, das der vermeintlich auf der Tora gegründeten Praxis der Pharisäer widerspricht.⁴⁶ Mit dem Hoseazitat unterstreicht Matthäus, wie Jesus die Propheten hinter sich hat und deren Intentionen erfüllen will.⁴⁷

Der Vers „die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken“ (9,12) bringt diese Perikope mit der Vorangehenden in indirekte Verbindung; denn es handelt sich hier z. T. auch um die Sündevergebung. Wenn Jesus die Sünder als Kranke betrachtet, die der Heilung bedürften, dann ist mit der Krankheit konsequenterweise die Sünde gemeint. Der Arzt wird demnach als Beispiel für den Barmherzigen bzw. den Vergeber geführt. Daraus ist zu schließen, dass das Essen Jesu mit den Sündern das Ziel hatte, an sie Barmherzigkeit zu üben (vgl. Hos 6,6) und ihnen ihre Sünde zu vergeben (vgl. Mt 9,12).

2.2.1.1.3. Streit um den Sabbat (Mt 12,1-8; 12,9-14)48

Zu den nun zu behandelnden Episoden (Mt 12,1-8 und 12,9-14) handelt Jesus auch gegen die bisherige Gesetzesauslegung der Pharisäer. Es geht in beiden Fällen um Handlungen, die am Sabbat verboten waren. Die Jünger Jesu, die Hunger hatten, reißen beim Gang durch die Felder Ähren ab und essen sie (Mt 12,1). Da zu den Werken, die mit dem Sabbat nicht vereinbar waren, das Ernten, das Schneiden bzw. das Pflücken reifer Ernte gehörten, betrachten die Pharisäer diesen Akt als eine deutliche Verletzung des Sabbats. Das Verhalten der Jünger wird bei Lukas viel detaillierter beschrieben als bei Markus und Matthäus: Die Jünger raufen, zerreiben und essen (Lk 6,1). Daraus schließt Wolter, dass es möglich war, den Jüngern vorzuwerfen, gegen zwei Sabbat-Gebote verstoßen zu haben: „Zum einen durch das ansonsten erlaubte Abreißen der Ähren gegen

⁴⁶ Vgl. Hummel 1963, S. 38. Nach Luz bietet dieses Zitat eine formelle Erläuterung zu 5,17 an, und zwar in zweierlei Weise: „Es deutet an, was dort mit 'und die Propheten' gemeint sein könnte, und es bestätigt, daß für Matthäus die Erfüllung von Gesetz und Propheten primär durch das *Verhalten* Jesu geschieht“ (Luz 1990, S. 45).

⁴⁷ Vgl. Giesriegl 1996, S. 195.

⁴⁸ Vgl. Mk 2,23-28 u. 3,1-6; Lk 6,1-5 u. 6,6-11.

das Verbot, am Sabbat zu ernten [...] und zum anderen durch das Zerreiben der Ähren gegen das Verbot, am Sabbat Speisen zubereiten“.⁴⁹

Die Jünger überschreiten also den erlaubten Mitgenuss an der reifenden Ernte nicht. Jesus verteidigt die Handlung seiner Jünger mit einem Beispiel aus dem AT (1Sam 21,2-7), wonach David in das Haus Gottes geht und aus Hunger die nur den Priestern erlaubten Schaubrote isst. In diesem Fall nimmt sich David in einer Notsituation die Freiheit, die Vorschriften des Gesetzes nicht einzuhalten.⁵⁰ Diese Tat Davids wurde in der rabbinischen Tradition mit der durch den Hunger verursachten Lebensgefahr gerechtfertigt. Ob demzufolge beide Situationen, die der Jünger und die Davids, einander entsprechen, hängt davon ab, ob das Leben der Jünger bedroht war. Mit Blick auf die rabbinischen Parallelen, die sich mit der Perikope 1Sam 21 befassen, wird erwähnt, dass das Verhalten Davids sich am Sabbat abspielte.⁵¹ Das bedeutet, dass eine logische Analogie zwischen beiden Fällen, dem von den Jüngern und dem von David, besteht.

Während die Perikope bei Mk und Lk mit der Berufung Jesu auf die Handlung Davids endet, zitiert der matthäische Jesus jedoch weitere Beispiele aus dem Alten Testament: Nach Lev. 24,8f. sind die Priester ebenso unschuldig, wenn sie am Sabbat den Tempeldienst verrichten, und deshalb die Sabbatruhe nicht einhalten. Was für den Tempel gilt, nimmt Jesus in Anspruch.⁵² Mit diesem Beispiel zeigt er, dass einige Bestimmungen im Gesetz selbst über andere übergeordnet werden, so dass um der einen willen die andere verdrängt wird, wenn es zu einem Konflikt zwischen beiden kommt. Mit Mt 12,6 kommt dann das Beispiel vom Levitikus zu dem entscheidenden Schluss, dass Jesus größer ist als der Tempel. Das bedeutet, dass die Macht Jesu, den Sabbat schuldfrei außer Kraft zu setzen, größer ist als die sühnende Kraft des Tempelopfers. Dieses Beispiel impliziert auch die

⁴⁹ Wolter 2008, S. 234. Nach Schlatter richten sich die Pharisäer (*einige der Pharisäer* „Lk 6,2“) nicht gegen die Aneignung des fremden Eigentums, da es „höchstwahrscheinlich Sabbatjahr“ war. „In jedem siebten Jahr wurde innerhalb der palästinensischen Grenzen vom Oktober zum Oktober jede Bestellung der Felder unterlassen. Von dem, was als Getreidefeld oder an den Obstbäumen reifte, durfte der Eigentümer nichts nehmen. Es war zu freier Benutzung den Anderen überlassen“. Schlatter 1929, S. 392.

⁵⁰ Vgl. Giesriegl 1996, S. 196.

⁵¹ Es wird jedoch fast nie davon gesprochen, dass David das Sabbatgebot brach. Lediglich im späten Midrasch Jalammedenu verlangt David am Sabbat die Schaubrote, indem er zum Priester spricht: „Gib mir, damit wir nicht vor Hunger sterben, den Lebensgefahr verdrängt den Sabbat“. Hübner, Hans: *Das Gesetz in der synoptischen Tradition – Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, 2. erweiterte Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986, S. 124; vgl. Banks, Robert: *Jesus and the law in the synoptic tradition* (society for New Testament studies monograph series 28), CAMBRIDGE UNIV. PR. 1975, S. 115.

⁵² Giesriegl 1996, S. 196.

Bedeutung von Mk 2,27,⁵³ auf den Matthäus verzichtet.⁵⁴ Mit Recht verbindet Hummel zwischen dem Beispiel von Priestern und dem grundsätzlichen Gesetzesverständnis Matthäus', das von dem Liebesgebot⁵⁵ ausgeht: Die Überordnung des Liebesgebotes über allen anderen „hat im Gesetz selbst ein Vorbild, nämlich in der Überordnung der Opfergesetze“.⁵⁶ Das dritte Beispiel, das Jesus – nach Matthäus – der Tora entnimmt, kommt mit dieser Ansicht in Einklang. Wie in Mt 9,13 wird auch hier Hos 6,6 zitiert: Wie in 9,13 die Macht Jesu über die Sünde legitimiert wird, wird hier seine Macht über das Sabbatgebot zugunsten des Liebesgebots durch Hos 6,6 erwiesen. Es ist jetzt nicht mehr der Kult, der den Anspruch auf die Sabbatverdrängung hat, „sondern das Erbarmen, die Liebe“.⁵⁷ Das wird in der nächsten Perikope (Mt 12,9-14) durch die Aussage Jesu „Darum darf man am Sabbat Gutes tun“ (V. 12b) zum Ausdruck gebracht.

In der Episode 12,9-14 hält Jesus auch die Krankenheilung am Sabbat für erlaubt; Jesus begegnet im Vorbeigehen an der Synagoge der Pharisäer einen Mann mit verdorrter Hand. Während sich die Pharisäer (und die Schriftgelehrten „Lk 6,7“) nach Mk 3,2 wartend und lauernd verhalten, lässt sie Matthäus eine direkte Frage an Jesus stellen, ob die Heilung am Sabbat erlaubt sei (V. 10). Nach der Sabbatregel ist sowohl das Wohltun als auch das Übeltun verboten. Die Heilung am Sabbat halten die Pharisäer für ein Wohltun.

In diesem Streitgespräch beruft sich Jesus nicht auf die Tora, sondern auf das, „was sich der Jude auf Grund seines menschlichen Empfindens gestatte“.⁵⁸ Jesus führt in Mt 12,11 einen Beweis aus dem praktischen Leben an, der auch mit der traditionellen Ethik zu tun hat: „Wer ist unter euch, der sein einziges Schaf, wenn es ihm am Sabbat in eine Grube fällt, nicht ergreift und ihm heraushilft?“. Bei Markus und Lukas finden sich andere Beweisführungen, die Matthäus von Markus nicht übernommen hat. Beispielsweise

⁵³ Vgl. Loader 1997, S. 202.

⁵⁴ Auf die Frage, warum Matthäus diesen Mk-Satz nicht übernommen hat, weist die höchstwahrscheinliche Hypothese darauf hin, dass Matthäus zwei Versionen zur Verfügung standen, eine mit dem fraglichen Satz und eine andere ohne. Er bevorzugte die ohne den Satz, da ihm die Geschlossenheit der Argumentation wichtiger war. Anzunehmen ist auch, dass Matthäus den Satz im antinomistischen Sinn verstand und sich demzufolge wortgetreu an das Gesetz halten wollte; vgl. Schlatter 1929, S. 397f.; Hummel 1963, S. 40f.; Hübner 1986, S. 127; Giesriegel 1996, S. 197.

⁵⁵ Liebesgebot ist für Matthäus der Grund und das geheime Ziel aller Gebote. Zur Bedeutung des Liebesgebots s. Bornkamm, Günther [u.a.] (Hrsg.): Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, 4. vermehrte Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965, S. 70; Bultmann 1984, S. 18.

⁵⁶ Hummel 1963, S. 42.

⁵⁷ Ebd., S. 125.

⁵⁸ Schlatter 1929, S. 399.

begegnet Jesus nach Mk 3,4 und Lukas 6,9 den lauerten Pharisäern mit der Frage, ob „man am Sabbat Gutes tun oder Böses tun, Leben erhalten oder töten“ soll/darf. Durch diese Frage wird die Besonderheit des Sabbats nach Wolter „de facto suspendiert“, denn der Inhalt der Frage Jesu „gilt für jeden Tag gleichermaßen“:⁵⁹ Nicht nur am Sabbat sondern jeden Tag soll man Gutes und nicht Böses tun. Nach Bultmann geht es hingegen nicht um die Besonderheit des Tages sondern um die damit verbundene Ethik: Jesus wolle mit der Frage darauf hinweisen, „ein Drittes, ein heiliges Nichtstun, gibt es nicht“.⁶⁰ Diese Interpretation impliziert auch das Beispiel vom Schaf, das Jesus nach Matthäus (V. 11) in Form einer Frage aus dem praktischen Leben führt, denn die Nichtrettung des in eine Grube gefallenen Schafes ist eine böse Tat, die aufgrund der Sabbatregel nicht erlaubt ist. Aus dem Beispiel zieht Jesus den Schluss, „wie viel mehr ist nun ein Mensch als ein Schaf“ (Mt 12,12). Durch leichte Änderungen wird die von Jesus gestellte Frage in Mk 3,4 durch Matthäus als Schluss der Beweisführung Jesu in eine positive Aussage umformuliert: „Darum ist es erlaubt, am Sabbat wohlzutun“ (12,12b). Im Gegensatz zu Markus bleibt das Sabbatgebot für Matthäus prinzipiell in Geltung. Kontrovers zwischen Jesus und den Juden bezieht sich für Matthäus nur auf das Sabbatverständnis, die Auslegung und die konkrete Anwendung der Tora.⁶¹

Während Markus die Reaktion der Pharisäer auf die Frage Jesu hin erwähnt: Sie schweigen still (Mk 3,4b), zitieren Matthäus und Lukas diesen Satz nicht. Alle drei Evangelisten erzählen dann jedoch, wie der Mann auf Verlangen Jesu hin seine Hand ausstreckt, die gesund wurde. Der Vorgang der Heilung wird mit dem Genus Verbi ausgedrückt, was nach Wolter den Eindruck erweckte, „dass es niemand anderer als Gott war, der am Sabbat geheilt hat“.⁶² Das Streitgespräch wird in Mt 12,14 und Mk 3,6 fast mit dem gleichen Schluss beendet: die Pharisäer „hielten Rat über ihn, wie sie ihn umbrächten“. Der Rat über das Töten Jesu impliziert meiner Meinung nach, wie groß und bedeutend das Toragebot ist, wogegen sich Jesus stellt. Sehr wahrscheinlich trägt m.E. dazu auch bei, dass Jesus in diesem Streitgespräch keinen Schriftverweis anbringt und sich lediglich auf das eigene Urteil beruft, was die Pharisäer nicht duldeten.

⁵⁹ Wolter 2008, S. 238.

⁶⁰ Bultmann 1984, S. 18.

⁶¹ Vgl. Hummel 1963, S. 45.

⁶² Wolter 2008, S. 238.

2.2.1.1.4. Auseinandersetzung um das Reinheitsgebot (Mt 15,1-20) 63

Bei diesem Streitgespräch handelt es sich nicht um ein Gesetzesgebot, sondern um Gebote der Gesetzesausleger. Ihnen zufolge besteht die Pflicht, sich vor dem Essen die Hände zu waschen, was die Jünger Jesu nicht zu tun pflegten. Da der Pharisäismus – im Unterschied zu den Sadduzäern – die Tradition der Tora gleichstellt,⁶⁴ fragen die Pharisäer Jesus darüber, warum die Jünger mit ungewaschenen Händen Brot essen, eine Tat, die zu „den Satzungen der Ältesten“ (Mt 15,2; Mk 7,3) im Widerspruch steht.

Bevor Jesus die Handlung seiner Jünger rechtfertigt, richtet er sich (Mt 15,3-6) gegen den Ausgangspunkt der Pharisäer: die Einhaltung der alten Überlieferung. Er erhebt gegen die Pharisäer den Vorwurf, dass sie um ihre alte Tradition willen die Gebote Gottes, die vorrangig einzuhalten sind, missachten bzw. außer Kraft setzen. Das heißt, „auch die Gegner sind Übertreter; sie aber übertreten Gottes Gebot“.⁶⁵ Jesus hält ihnen ein Beispiel vor, indem sie zugunsten dessen, was sie zum Eigentum Gottes machen (Korban; Mk 7,11) das fünfte Gebot (Ex 20,12) verletzen. Der Sohn, der das seinem Vater und seiner Mutter Zustehende als Opfergabe gelobt, soll nach der jüdischen Tradition sein Gelöbnis erfüllen. Mit dem Gelöbnis⁶⁶ war es in der Tat möglich, den Eltern das zu ihrer Unterstützung Bestimmte zu verwehren. Der Vorwurf Jesu weist somit darauf hin, wie das Gelübde gemäß den „Satzungen der Ältesten“ zur Schädigung des Vaters und der Mutter missbraucht wird, und somit zum Verstoß gegen die Gebote Gottes führt. Die Übertretung der göttlichen Gebote ist gemäß Jesus eine ernsthafte Sünde, da diese Gebote zum Vorteil der mündlichen Überlieferungen verachtend übertreten werden. Anschließend wirft Jesus den Pharisäern Heuchelei vor, denn sie ehren Gott gemäß Jesaja 29,13 mit den „Lippen“ und nicht mit dem „Herzen“ und lehren „solche Lehren, die nichts als Menschenlehren sind“ (Mt 15,7-9).

⁶³ Vgl. Mk 7,1-23. Im Gegensatz zu Matthäus bringt Lukas keine Parallele zu Mk 7,1-23. Es fehlt bekanntlich bei Lukas das Stück Mk 6,45 - 8,26 (die sog. „große Auslassung“). Darüber, ob Lukas diesen Abschnitt nicht kannte oder ihn bewusst übergang, sind sich die Neutestamentler uneins. Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit dem Thema s. Hübner 1986, S. 183ff.

⁶⁴ Vgl. Hummel 1963, S. 46.

⁶⁵ Schlatter 1929, S. 479.

⁶⁶ Nach Hübner wird im jüdischen Gesetz unterschieden zwischen Weihegelöbnissen, d.h. Gelübden, durch die jemand ein ihm gehörendes Gut für den Altar oder für den Unterhalt des Tempels weiht, und Verbotsgelöbnissen, d.h. Gelübden, durch die jemand den Genuss oder die Nutznießung eines Gegenstandes der eigenen Person oder einem anderen Menschen verbietet. Die Formel des Verbotsgelöbnisses konnte heißen: „Das sei mir (dir, ihm usw.) verboten“, und konnte erweitert werden: „Das sei mir (dir, ihm usw.) verboten wie ein Opfer“. Mit dieser Formel konnte das Eigentum den eigenen Eltern verboten werden; Hübner 1986, S. 148.

Damit wird die Argumentation mit einem prophetischen Spruch aus der Tora (Ex 20,12; 21,17) bestätigt. Loader sieht in der Verwendung des Beispiels von Lippe und Herz „attack [on] mere human teachings“, denn die Lehren der Alten führten zu „more serious division between religion of the heart and actual behaviour“,⁶⁷ d.h. zwischen der Ehrung der Eltern als Herzenswerk und dem Missbrauch des Korban-Systems durch das Gelübde als Lippenwerk.

Erst ab Vers 10 wird die Frage der Reinheit zwischen Jesus und seinen Jüngern erörtert. Gemäß Jesus ist das, was in den Mund hineingeht, nicht als unrein zu bezeichnen, sondern das, was aus ihm herauskommt (V. 11). Dies wird in V. 17 und 18 näher geklärt: All jenes, was in den Mund hineinkommt, macht den Körper nicht unrein, da es aus diesem wieder durch den natürlichen Vorgang ausgeschieden wird. Ausgehend davon „bedarf es keiner religiösen Gesetzgebung“. ⁶⁸ Die jedoch aus dem Herzen kommenden bösen Gedanken, Mord, Ehebruch, Lügen, Unzucht, Diebstahl und Verleumdungen verunreinigen den Menschen, denn er fügt dadurch den Anderen Schaden zu.

Die Perikope endet bei Matthäus mit einem bei Markus nicht aufgeführten Satz (V. 20b), in dem Jesus auf die grundlegende Frage, um die sich die gesamten Ausführungen der Perikope drehen, antwortet: „Aber mit ungewaschenen Händen essen macht den Menschen nicht unrein“. Die anscheinende Außerkraftsetzung der Tora in V. 11 wird in V. 20b genauer erklärt: Es geht im V. 11 nicht um die Abschaffung der Speisegebote des mosaischen Gesetzes, sondern um die Unreinheit, die durch die ungewaschenen Hände in den Mund gelangen kann. Dass sich der „matthäische“ Jesus in V. 11 gegen das Mosesgesetz richtet und die alttestamentlichen Speisegebote aufhebt, bestreiten viele Theologen,⁶⁹ da Matthäus Mk 7,19b nicht übernimmt, wo die Speisegebote als endgültig abrogiert erklärt werden.⁷⁰ Das führt Hübner darauf zurück, dass Matthäus die Ausführungen Jesu „nicht in gleichem Sinn“ versteht wie Markus.⁷¹ Darüber hinaus weist der markinische Satz keinen direkten Spruch Jesu auf: Mit „damit erklärte er ...“ ist zu verstehen, dass es sich um eine eigene Schlussfolgerung Markus handelt.

⁶⁷ Loader 1997, S. 72.

⁶⁸ Schlatter 1929, S. 486.

⁶⁹ Vgl. Hummel 1963, S. 48; Barth, Gerhard: Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Bornkamm 1965, S. 83; Hübner 1986, S. 179.

⁷⁰ Vgl. Giesriegl 1996, S. 199.

⁷¹ Hübner 1986, S. 179.

Doch wenn Jesus – nach Matthäus – die alttestamentlichen Speisegebote in dieser Perikope nicht aufhebt, welche Einstellung hat er dann zu den jüdischen, mündlichen Überlieferungen? Entgegen Hummel⁷² ist Hübner der Meinung, dass die Tradition der Väter in der matthäischen Perikope außer Kraft gesetzt wird.⁷³ Nicht nur aus V. 20 lässt sich dies schlussfolgern, vielmehr weist das Wort „alle“ in V. 13, darauf hin, dass alle Überlieferungen der Väter nur Auslegungstradition sind, die für Israel, im Gegensatz zu den Geboten Gottes, kein maßgebendes Gesetz darstellen sollen. Die sind Pflanzen, die ausgerissen werden“ (vgl. Mt 15,13). Während Jesus nach dem markinischen Verständnis alle Speisen für rein und demzufolge die Speisegebote für aufgehoben hält, was Gnilka in seinem Kommentar für die „radikalste“ Infragestellung des Gesetzes hält,⁷⁴ erklärt er nach dem mathäischen Zeugnis das Essen mit ungewaschenen Händen für erlaubt und demzufolge die jüdischen Überlieferungen als unverbindlich.

2.2.1.1.5. Auseinandersetzung um den Scheidebrief (Mt 19,1-9)⁷⁵

Die Pharisäer fragen Jesus in Judäa nach seiner Meinung zur Ehescheidung (V. 3). Laut Tora (Dtn. 24,1ff.) darf der Mann sich von seiner Frau trennen und ihr eine Scheidungsurkunde ausstellen, wenn er „etwas Anstößiges“ an ihr entdeckt. Das Scheidungsrecht wird als selbstverständlich betrachtet, da Mose den Scheidebrief angeordnet hatte. „Unsicherheit besteht nur darüber, welche Gründe den Mann zur Auflösung der Ehe berechtigen“.⁷⁶ Jesus antwortet auf die Frage der Pharisäer mit einem Zitat aus dem Gesetz, in dem er sich auf Gen 1,27 und 2,24 beruft (V.4). Matthäus stellt hier den Markus-Text um: Während Markus zunächst die direkte Antwort Jesu (Mk 10,5), dann dessen Toraverweis (Mk 10,7-8) erwähnt, formuliert Matthäus dies umgekehrt. Mit dieser Umstellung vermeidet Matthäus, dass die Antwort Jesu im Vorhinein als Widerspruch zu den Worten der Tora verstanden werden kann, weshalb er mit dem Zitat

⁷² Hummel behauptet, dass die „schriftgelehrte Tradition“ trotz der in der Perikope scharfen vorkommenden Kritik „für Matthäus und seine Kirche grundsätzlich Autorität hat.“ Hummel 1963, S. 47.

⁷³ Hübner 1986, S. 180.

⁷⁴ Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus I, 3. durchgesehene Auflage, Benziger Verlag, Neukirchen 1989, S. 286.

⁷⁵ Vgl. Mk 10,1-12.

⁷⁶ Schlatter 1929, S. 568.

angefangen hat.⁷⁷ Nach Hübner ist der Aufbau der Mt-Episode „in gewisser Hinsicht konsequenter“ als der des Markus'.⁷⁸

Jesus beruft sich auf die durch die Schöpfung begründete Ordnung und leitet von der angedeuteten Sicht der Ehe in Gen 2,24 die Ansicht ab, dass es Gottes Wille ist, dass die Verbindung von Mann und Frau in der Ehe von Dauer ist. Mit der Ehe bindet sich der Mann an die Frau; sie sollen von einander nicht geschieden werden, nachdem Gott sie zusammen geführt hat. Die Pharisäer wenden ein, dass Jesus' Worte Dtn. 24,1ff nicht gerecht sind, und fragen nach der Möglichkeit der Vereinbarung mit den Genesisstellen (V.7). Die Antwort Jesu bringt den Pharisäern ein neues Gesetzesverständnis: Die Stelle ist für Jesus nicht als Gebot zu verstehen, sondern eine Erlaubnis bzw. eine Konzession, die ihnen Mose gewährt hatte, „weil ihr so hartherzig seid“ (V. 8). Jesus protestiert damit gegen die im Judentum übliche Scheidungspraxis, indem er eine alttestamentliche Regelung von der Schöpfungsabsicht Gottes her interpretiert und als eine wegen der Herzenshärte der Menschen gewährte Erlaubnis einstuft.⁷⁹ Aber in der Mitte der Schrift und gemäß des Willens Gottes darf man sich nicht scheiden lassen. Gegen eine jüdische, praktisch wirksame Lebensform, die sich aus einer Weisung des Gesetzes ermöglicht, stellt sich Jesus mit seinem sich auf den Gotteswillen gründenden neuen Gebot: Die Frau soll sich vom Mann nicht trennen.⁸⁰

Für die Ehescheidung stellt Jesus die einzige Ausnahme, die Matthäus mit dem Satz „ich aber sage euch“ (V. 9) antithetisch formuliert, im Falle des Ehebruchs der Frau dar. Nur wenn die Frau die Ehe bricht, darf der Mann sich von ihr scheiden. Das Verbot der Ehescheidung mit dieser Ausnahme ist auch eine der sog. „Antithesen“ der Bergpredigt (Mt 5,21-48). Wie in 5,32 hält Jesus auch hier im Zusammenhang des Streitgesprächs die Verstoßung der Frau für unerlaubt, es sei denn, dass sie ihrem Ehemann gegenüber untreu ist und ihrerseits sich selber schände. Die Ausnahme der Untreue der Frau übernimmt Matthäus aus dem Markus-Text nicht. Bei Markus ist das Ziel Jesu, dass die Ehe durch nichts gelöst werden soll, außer durch den Tod. Schlatter hält seinerseits die Beschränkung des Gebotes für „unentbehrlich [...] denn das Gebot beruht auf der Heiligkeit des

⁷⁷ Vgl. Hummel 1963, S. 50.

⁷⁸ Hübner 1986, S. 55.

⁷⁹ Vgl. Giesriegl 1996, S. 183.

⁸⁰ Vgl. Holtz, Traugott: „Ich aber sage euch“ – Bemerkungen zum Verständnis Jesu zum Tora, in: Broer, Ingo (Hrsg.): Jesus und das jüdische Gesetz, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart [u.a.]1992, S. 141.

geschlechtlichen Verkehrs, die die *πορνεία* bestreitet“.⁸¹ Der Schutz der Frau wird in diesem Falle zum Schutz vor der Sünde.⁸² Wer aber ohne diesen einzigen Grund seine Frau verstoßt, und eine andere zur Ehefrau nimmt, „der bricht die Ehe“ (V. 9b). Durch die Scheidung verführt der Mann seine Frau zur Sünde: sie heiratet einen anderen Mann, und damit „bricht sie die Ehe“ (Mt 5,32).

Auch in dieser Perikope stellt sich Jesus dem bisherigen Gesetzesverständnis seitens der Juden bzw. des Pharisäismus entgegen. Mit dem antithetischen Satz „ich aber sage euch“⁸³ will sich Jesus – nach Matthäus – nicht gegen die Tora stellen, vielmehr hat er das Ziel, sie zu erfüllen, indem er die in seiner Auslegung recht verstandene Tora wiedergibt.

Was das **Johannesevangelium** betrifft, wird es bei der Behandlung der Judenfrage im Neuen Testament separat erörtert,⁸⁴ denn es zählt zu den ausgesprochen judenfeindlichen Schriften. Für die Feindseligkeit, Gewalttätigkeit und Ungerechtigkeit der Juden hat das Johannesevangelium oft als Beleg gedient. „Die feindseligen Stellen in den Schriften der Kirchenväter, in denen Synagogen mit Tempeln des Teufels verglichen werden [...] hängen in literarischer Hinsicht mit dem Johannesevangelium zusammen“.⁸⁵ Zwar tritt der Gegensatz zwischen Jesus und den jüdischen Führern in keinem Evangelium mit solcher Schärfe hervor wie im Johannesevangelium: Es wird an 67 Stellen von den Juden gesprochen, die „in ungefähr der Hälfte der Belege als die Gegner Jesu schlechthin erscheinen“.⁸⁶ Alle Juden, so ganz allgemein ohne zwischen den einzelnen Gruppen des jüdischen Volks zu unterscheiden, verfolgen Jesus (5,16), bestehen darauf, ihn zu töten (5,18), ihn festzunehmen (7,32) und zu steinigen (10,31). Jedoch wird im Gegensatz zu den

⁸¹ Schlatter 1929, S. 572.

⁸² Vgl. Ebd., S. 180.

⁸³ Obwohl Markus diesen Satzteil nicht überliefert, erzählt er doch, wie Jesus im Streitgespräch mit den Pharisäern auf das alte Testament Bezug nimmt, es anders versteht und neu interpretiert. Das Nicht-Vorkommen des Satzes bei Markus bedeutet nicht, dass dieser konservativer mit den Juden umgeht. Umgekehrt ist der Markus-Text in seiner allgemeinen Formulierung radikal gegen die Juden gerichtet. Das zeigt sich darin, wie Markus bei der Auseinandersetzung um das Reinheitsgebot - im Vergleich mit Matthäus - die Speisegebote als abgeschafft erklärt und bei der um den Scheidebrief die Ehescheidung ohne Ausnahmefälle für absolut verboten hält.

⁸⁴ Nach späteren Untersuchungen gilt das Johannesevangelium nicht mehr – sowieso seit der Zeit des Origenes die Meinung der katholischen Kirche war - als eine im späten Jahrhundert entstandene Schrift, die die Synoptiker ergänzen sollte, „vielmehr betrachtet man es als eine unabhängige [...] Quelle der Frohbotschaft.“ Baum 1963, S. 159.

⁸⁵ Ebd., S. 146.

⁸⁶ Wengst, Klaus: *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus – Ein Versuch über das Johannesevangelium*, Chr. Kaiser Verlag, München 1992, S. 55.

synoptischen Evangelien auf die einzelnen Gebote des mosaischen Gesetzes im Johannesevangelium nicht eingegangen. Die Gebote bezüglich der Reinheit, Ehescheidung und Sündenvergebung spielen bei Johannes „kaum oder keine Rolle“.⁸⁷ Als Beispiel lässt sich hier das 9. Kapitel anführen, in dem Jesus einen Blinden entgegen dem Gesetzesgebot heilt. Hier handelt es sich weder um eine Wundergeschichte, in der das Wunder des Blinden beschrieben wird, noch um ein Streitgespräch, in dem mit Argument und Gegenargument über die Frage der Erlaubtheit der Heilung am Sabbat diskutiert wird. Nur im V. 16 sind die Pharisäer der Meinung, dass Jesus etwas Verbotenes getan hatte. Nahezu in der gesamten Perikope 9,12-23 geht es für die Pharisäer um die Frage, ob der geheilte Mann überhaupt blind war, und wenn ja, wer ihn geheilt hat. Johannes lässt die Pharisäer sich weniger mit der Sabbatfrage beschäftigen als vielmehr mit der Frage, ob jemand ein Jesus-Anhänger ist oder nicht. Dieser muss nach Vereinbarung der „Juden“ (hier findet sich auch eine Verallgemeinerung) „aus der Synagoge ausgestoßen werden“ (9,22).

Das zeigt, wie Johannes die bei den Synoptikern dargestellten Streitgespräche zwischen Jesus und den Pharisäern nicht wiedergibt. Die Auseinandersetzung mit den Juden wird im Johannesevangelium vorwiegend über die Herkunft und Sendung Jesu geführt,⁸⁸ als über seine Auslegung und sein Gesetzesverständnis einzelner mosaischer Gebote. Aus diesen Gründen setzt sich die Studie mit dem Johannesevangelium eher bei der Behandlung der Frage, wie sich Jesus nach den Evangelisten mit der jüdischen Gesellschaft verhält, auseinander.⁸⁹

2.2.1.2. Einstellung zum Alten Testament in der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen

Auch in der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen wird an bestimmten Stellen auf das Judentum eingegangen, woraus sich die Auseinandersetzung christlicher Zeugen mit dem mosaischen Gesetz und dessen bisherigen Verständnis und Anwendung seitens der Juden herauskristallisiert. Zwei Stellen im Neuen Testament werden hier als Beispiele herangezogen: die Stephanusrede (Apg 7,2-53) und das

⁸⁷ Oegema 2001, S. 335.

⁸⁸ Vgl. Beutler, Johannes: Das Hauptgebot im Johannesevangelium, in Kertelge, Karl (Hrsg.): Das Gesetz im Neuen Testament, Herder, Freiburg im Breisgau 1986, S. 222.

⁸⁹ Vgl. Abschnitt 2.2.2.

Gesetzesverständnis von Paulus (Röm 9-11). Nachdem die von den Evangelisten dargestellte Einstellung Jesu dem Alten Testament gegenüber erläutert worden ist, wird im Folgenden anhand der beiden Stellen ein Blick auf die Auffassungen anderer neutestamentlicher Zeugen des ersten Jahrhunderts vom jüdischen Kultort und Gesetz geworfen. Ob und inwieweit von ihrer Seite die jüdischen Gebote als göttlich verstanden und die jüdische Kultstätte geheiligt wurde, ist die im Folgenden zu behandelnde Frage. Stephanus und Paulus zählen nach den Evangelisten und den Jüngern Jesu zu den wichtigsten Persönlichkeiten, die den christlichen Charakter beeinflussten oder – wenn man insbesondere über Paulus spricht – das christliche Verständnis des jüdischen Gesetzes zusammen mit Jesus mitkonstruierten.

2.2.1.2.1. Stephanusrede (Apg 7,2-53)⁹⁰

Stephanus ist einer der sieben Männer, die von den Aposteln zum Dienste der Almosen- und Mahlzeitenverteilung⁹¹ bestellt wurden (Apg 6,3), damit die Apostel sich ausschließlich dem Gebet, dem Worte Gottes und der Ausübung der apostolischen Verkündigung widmen konnten. Als ein Mann „voll Glaubens und Heiligen Geistes“ wird Stephanus an erster Stelle genannt (Apg 6,5). Er wird darüber hinaus gerühmt als ein Mann „voll heiligen Geistes“ (7,55), „voll Gnade und Kraft“ (6,8). Nach Schumacher lässt sich sagen, dass die Wahlgeschichte der sieben Männer und alles mit ihr Zusammenhängende „um des Stephanus willen erzählt wird“.⁹²

Die hellenistischen Synagogenleute, denen gegenüber Stephanus die christlichen Lehren verteidigt (6,9), und die dem Geiste und der Weisheit Stephanus nicht widerstehen vermögen (6,10), stiften Leute an, die Gerüchte in Umlauf setzen, Stephanus habe

⁹⁰ Ungeachtet der Meinungsverschiedenheit unter den Neutestamentlern über den historischen Charakter der Verteidigungsrede Stephanus' und ihrer Eigenschaft als Fremdkörper in der Apostelgeschichte, wird die Rede hier als Bestandteil der lukanischen Apostelgeschichte betrachtet und analysiert. Zu diversen, diese Frage betreffenden Thesen s. Schumacher, Rudolf: Der Diakon Stephanus, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W. 1910, S. 3f.; Schneider, Gerhard: Die Apostelgeschichte 1, Herder, Freiburg 1980, S. 447f.; Thiessen, Jacob: Die Stephanusrede, Apg. 7,2-53 – untersucht und ausgelegt aufgrund des alttestamentlichen und jüdischen Hintergrundes, Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, Nürnberg 1999, S. 17f.

⁹¹ so Schumacher 1910, S. 9: „Die eifrige Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel trug reiche Früchte, und ein geradezu wunderbar rasches Wachstum der Christengemeinde zeigte sich [...] Nicht allein teilten die Reicherer von ihrem Überflusse sogar, um der Gesamtheit zu dienen, ihre Habe und legten den Ertrag zu den Füßen der Apostel.“

⁹² Ebd., S. 14.

Lästerworte wider Mose und Gott geredet (6,11). Stephanus wird daraufhin gewaltsam ergriffen, vor den Hohenrat geführt (6,12) und von Zeugen angeschuldigt, er habe gegen den Tempel und das Gesetz geredet (6,12): „Denn wir haben ihn sagen hören, dieser Jesus von Nazareth wird diese Stätte zerstören und die Ordnung ändern“ (6,14). Nachdem der Hohenpriester ihn fragt, ob das stimmt (7,1), beginnt Stephanus seine Rede.

Die Stephanusrede umfasst vier Teile unterschiedlichen Umfangs und hat unterschiedliche Schwerpunkte: (1) Die Abrahamgeschichte (7,2-16), (2) die Geschichte Moses vor und nach dem Erhalt der himmlischen Botschaft (7, 17-43), (3) Tempelbau und Tempelverständnis (7,44-50) und zum Schluss (4) eine Polemik gegen die Hörer (7,51-53).⁹³ Wichtig für die Untersuchung sind nur die beiden letzten Teile: Wie sich Stephanus über den Tempel äußert und dessen Heiligkeit versteht und wie er seine Polemik gegen das jüdische Volk führt.

In V. 44 verweist Stephanus auf die von Mose nach dem himmlischen Vorbild erbaute Stiftshütte (vgl. Ex 25,9. 40). Das Zelt übernahmen die Väter und brachten es ins Land des Heiden bis zur Zeit Davids (V. 45), der Gott bat, er möge ihm eine Wohnung „für das Haus Jacob“ finden lassen (V. 46)⁹⁴. Den Tempel baute schließlich Salomo (V. 47). Es besteht bei Stephanus im weiteren Verlauf seiner Rede weniger Interesse an einer Fortführung der historischen Linie als vielmehr an der Verehrungspolemik der Kultstätte.⁹⁵ In V. 48 kommt des Stephanus „Aber“, indem seine Kritik gegen das jüdische Verständnis des Heiligtums beginnt. Hier macht er die Anwesenden darauf aufmerksam, dass Gott in dem durch Menschenhände gebauten Tempel nicht wohnt. Die im Vers vorkommende Pluralform „χειροποιητους“ (durch Hände vom Menschen gemachte Heiligtümer) kann vielmehr eine Anspielung sowohl auf das Zelt Mose als auch auf den Tempel Salomo sein.⁹⁶ Die Kritik wird dadurch verschärft, dass Stephanus nicht über „Gott“ spricht sondern über den „Allerhöchsten“, um die Erhabenheit Gottes über das Fixieren an einem irdischen Ort hervorzuheben. Zwar wurde das Haus laut des Alten Testaments im Auftrag Gottes

⁹³ Vgl. Schneider 1980, S. 446.

⁹⁴ Der Vers beruht auf 1 Sam 13,14; 2 Sam 7,2-16; 1 Kön 8,17; 1 Chr 17,1-14; 2 Chr 6,7f und Ps 132,1-5, wo es sich nicht um eine Bitte seitens David, sondern „teils um ein Vornehmen, teils um ein Gelübde handelt“ (Schumacher 1910, S. 65). Schneider legt darauf hingegen wenig Wert und betont, dass die Anspielung der Verse des Alten Testaments auf „das Vorhaben des Tempelbaus durch David“ unbestritten ist (Schneider 1980, S. 464).

⁹⁵ Vgl. Faßbeck, Gabrielle: Der Tempel der Christen, A. Franke Verlag, Tübingen und Basel 2000, S. 102.

⁹⁶ Thiessen 1999, S. 196.

gebaut; Stephanus sagt auch nicht, dass Gott nicht im Tempel anwesend sei; jedoch wird betont, dass sich die Größe Gottes nicht auf den Tempel begrenzen lassen darf. Das Alte Testament beinhaltet bereits die Einschränkung bzw. die Relativierung der Tempelbedeutung. In V. 49 und 50 zitiert Stephanus aus Jesaja: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße; was wollt ihr mir denn für ein Haus bauen“, spricht der Herr, 'oder was ist die Stätte meiner Ruhe?', (Jes 66,1-2).⁹⁷ Er stellt sich damit nicht gegen den Tempel selbst als Kultort, sondern gegen die übertriebene Hochschätzung des Ortes. Diese übertriebene Heiligung der Kultstätte wird von Faßbeck mit dem Götzendienst der Heiden parallelisiert; das Proprium der Kritik liege darin, „die polemischen Argumente jüdischer Götzenpolemik“ gegen die Juden selbst „zu wenden“ und dann mit diesen Argumenten „den Kultort zu attackieren“, den die Juden aus dem Vorwurf der Götzenverehrung ausnehmen.⁹⁸ Von Schneider wird ebenso die Auffassung vom Tempel als Gotteswohnung als „heidnisch“ bezeichnet.⁹⁹

Zwar wurden vor Stephanus – von Jesus selbst – freie Äußerungen gegen das mosaische Gesetz und den Tempel getan (Mt 12,6; Mk 7,13-23; 13,2; 14,58). Doch waren diese Gedanken Jesu „sehr schwer praktisch“.¹⁰⁰ Wenn Jesus sich selbst und seine Gemeinde beim Streit mit den Pharisäern um den Sabbat als etwas „Größeres als der Tempel“ (Mt 12,6) bezeichnet, da meint er konsequenterweise, dass in ihm „Gottes Gegenwart in höherer Weise vorhanden ist als der Tempel“,¹⁰¹ worin die Urasche dafür liegen könnte, dass die Pharisäer sich am Ende des Streits über das Töten Jesu beraten. Diese Gedanken wurden zwar ehrfurchtsvoll bewahrt, doch – worauf Schumacher mit Recht hinweist – „nicht weitergedacht und zunächst in den Hintergrund gedrängt“.¹⁰² Das zeigt sich vor allem dadurch, wie die Apostel, allen voran Jakobus der Jüngere, regelmäßig zum Tempel gehen und das Gesetz befolgen (Apg 2,46; 3,1; 9,2).¹⁰³ Aber als Hellenist war

⁹⁷ Andere alttestamentliche Stellen drücken ebenfalls umso ausdrücklicher die von Stephanus ausgesprochene Auffassung zum Tempel aus. Salomo selbst sagt „Aber sollte Gott denn wirklich auf Erden wohnen? Siehe, der Himmel und aller Himmel Himmel mögen dich nicht erfassen - wie sollte es denn dieses Haus tun, das ich gebaut habe?“ (1Kön 8,27).

⁹⁸ Faßbeck, 2000, S. 105 u. 108.

⁹⁹ Schneider 1980, S. 465.

¹⁰⁰ Schumacher 1910, S. 36.

¹⁰¹ Schlatter 1929, S. 396.

¹⁰² Schumacher 1910, S. 36.

¹⁰³ Nach Haenchen werden die Apostel zwar an vielen Stellen in der Apostelgeschichte als tempelfrome Juden dargestellt (3,1.11; 5,12b. 20. 42), doch „wird der Tempel von den Christen nur als Stätte des Gebetes und der –christlichen! – Verkündigung aufgesucht.“ Haenchen, Ernst: Judentum und Christentum in der

Stephanus der jüdischen Lebensweise gegenüber innerlich freier als die Hebräer. Erst Stephanus – und dann Paulus in seiner Areopagrede (Apg 17,24) – konnte mit seinem scharfen Geist die Gedanken Jesu zum Ausdruck bringen. Im Mittelpunkt seines Geschichtsüberblicks liegt stets die Betonung darauf, dass alle historischen, jüdischen Kultstätte durch Menschenhände gebaut sind: Mose baute die Stiftshütte; David bat um Rechtleitung zum Haus Jakobs; Salomo baute den Tempel. Niemals kommt der Allerhöchste in der Subjektstelle vor. Die Absicht ist also nicht, am Tempel oder an einer bestimmten mit ihm verbundenen kultischen Praxis Kritik zu üben. Die Dignität des Tempels wird grundsätzlich anerkannt. Stephanus kritisiert im Charakter der Juden eine sich auf den Tempel konzentrierte Identität, weswegen die wirklichen Verheißungen an Israel nicht erkannt werden.¹⁰⁴ Die der Heiligtümer im Laufe der Zeiten zuteil werdende Besonderheit und die Heilsbedeutung werden in der Rede immer wieder relativiert. Die alte Auffassung Jesu, dass „the focus of attention is no longer the Temple of Jerusalem, but Jesus and those gathered around him“,¹⁰⁵ wird hier in einem schärferen Ton formuliert. Stephanus spricht nicht über Jesus, sondern geht soweit, dass die Gegenwart des allein und einzigen Gottes der Juden nicht auf ein irdisches Gebäude zu beschränken ist. Schneider schlussfolgert, dass die Juden der Diaspora demzufolge zur Begegnung mit ihrem Gott nicht den Jerusalemer Tempel besuchen müssen.¹⁰⁶

Mit V. 51 beginnt der polemische Teil der Rede. Da die Israeliten sich entgegen der Absichten verhalten, die Gott mit dem Tempel hatte, wirft Stephanus ihnen und ihren Vätern Halsstarrigkeit (vgl. Ex 33,3), Verstocktheit der Herzen (vgl. Lev 26,41) und Taubheit der Ohren (vgl. Jes 6,10) sowie Widerspenstigkeit gegenüber dem heiligen Geist (Jes 66,10) vor. Mit „eure Väter“ (V. 51) sind nicht die von Gott berufenen Führer und Propheten des Volkes Israel gemeint, „sondern vielmehr diejenigen, die nicht bereit waren, sich diesem Gesandten Gottes unterzuordnen“.¹⁰⁷ Dies wird in V. 52 zum Ausdruck gebracht, wenn Stephanus fragt: „Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt?“

Apostelgeschichte, in: ZNW 54, hrsg. v. Walther Eltester, S. 155-187, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1963, S. 165. Für Lukas handelt es sich daher um ein bestimmtes Missverständnis seitens der Juden bezüglich des Wesens und der Funktion des Tempels; vgl. Rusam, Dietrich: Das Alte Testament bei Lukas, de Gruyter Verlag, Berlin [u.a.] 2003, S. 146.

¹⁰⁴ Vgl. Kurth, Christina: Die Stimmen der Propheten ist erfüllt – Jesus Geschick und „die Juden“ nach der Darstellung des Lukas, W. Kohlhammer, Stuttgart 2000, S. 161.

¹⁰⁵ MacKelvey, R. J.: The New Temple – The Church in the New Testament, Oxford 1969, S. 74.

¹⁰⁶ Vgl. Schneider 1980, 465.

¹⁰⁷ Thiessen 1999, S. 203.

(vgl. 1 Kön 19,10.14; Neh 9,26). Die innere Verstockung des Herzens führt Israel zum konkret ausgeführten Verhalten: Wie die jüdischen Vorläufer die Propheten töteten, die das Kommen des Gerechten Jesu zuvor verkündeten, werden auch die anwesenden Gegner als Mörder und Verräter des Messias Jesu betrachtet. Die Ankläger Stephanus' sind daher nicht besser als ihre Väter, sondern noch schlimmer. Denn wie mit der Sendung Jesu die Heilsgeschichte ihren Höhepunkt erreicht, so beginnt mit seiner Ermordung der Abfall des Volkes Israel. Mit V. 53 kommt Stephanus zum Schluss, dass nicht ihn, sondern die Anklagenden, die Gesetzesübertretung betrifft. Er wirft ihnen Missachtung des Gesetzes vor, das sie durch Weisung von den Engeln empfangen.

2.2.1.2.2. Stellungnahme des Paulus zum mosaischen Gesetz

Es sind vor allem zwei Briefe, in denen Paulus seine Einstellung zum Gesetz und zu Israel entfaltet, Galater- und Römerbrief. Während er im Letzteren das gesamte Gesetz als einheitlichen Komplex behandelt, geht er im Ersteren auf die Frage der Beschneidung ein. Trotz der Differenzen zwischen beiden Briefen diskutiert Paulus seine Hauptfrage – die Rechtfertigung aus dem Glauben – wesentlich in derselben Weise.¹⁰⁸

Die Kapitel 9-11 des Römerbriefes, die nach den meisten Neutestamentlern eine literarische und theologische Einheit bilden,¹⁰⁹ geben das Wesentliche des paulinischen Denkens über Israel und dessen Gesetz wieder. Bereits zuvor erkennt Paulus die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Gesetzes an (Röm 7,12); der Jude darf sich des Gesetzes rühmen, da auf diesem das besondere Gottesverhältnis beruht und der Gotteswille offenbart wird (Röm 2,17f). Paulus will einzelne Teile des Gesetzes nicht aufheben, da die Tora für ihn wie für die Juden eine Einheit bildet. Für ihn geht es um die Rolle des ganzen Gesetzes, die neu bedacht werden muss.

Paulus ist daher im Prinzip nicht gegen die Tora als Gottes Wort. Er weist doch sowohl den Judenchristen als auch den Heidenchristen in vielen Stellen des Römerbriefes darauf hin, dass nur durch den Glauben an Jesu – nicht durch die Gesetzeswerke – Heil und

¹⁰⁸ Es sind in den Briefen zwei verschiedene Gemeinde angesprochen. Während die Galater von Paulus selbst in die Botschaft aufgenommen wurden, wurde die Gemeinde in Rom von ihm nicht gegründet, und noch nicht besucht. „Das wirkte sich auf den Ton des Briefes aus“. Die Galater werden im Brief gescholten, bedroht und an die Aufnahme in die Gottesgnade erinnert. Im Römerbrief gebraucht Paulus hingegen Komplimente. Er „wußte, daß er keine Autorität über sie beanspruchen durfte.“ Sanders 1995, S. 86f.

¹⁰⁹ Vgl. Baum 1963, S. 296.

Gerechtigkeit erlangt werden können (3,22; 9,23; 10,10; vgl. Gal 2,16). Hier ist jedoch zwischen dem Gesetz (der Tora) selbst und den Werken des Gesetzes zu unterscheiden.¹¹⁰ Gesetzeswerke sind für Paulus vom Menschen zu leistende Voraussetzungen und Taten, von denen der Mensch glaubt, dass sie ihm das Heil Gottes sichern können. Dazu gehören z.B. die Beschneidung, das Einhalten der Speisegebote und die Beachtung des Fastenkalenders. Daraus resultiert, wie Paulus mit Nachdruck betont, die Gerechtigkeit nicht.¹¹¹ Unter Gerechtigkeit versteht Paulus „das ewige Leben bzw. die endzeitliche Rettung im Gericht Gottes“,¹¹² und meint, dass der Glaube an Christus „die einzige Bedingung ist für die Zugehörigkeit zur Gruppe derer, die gerettet werden“.¹¹³

Das Gesetz hat in diesem Sinne in Jesus sein Ende (Röm 10,4), eine Einstellung, die das Zentrale der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft bildet.¹¹⁴ Damit ist nicht die Aufhebung der Tora gemeint, sondern die Aufhebung der bisher verstandenen Rolle des Gesetzes als Heilstat. Unter Gesetzesende versteht Bläser, dass Jesus insofern das Ziel des Gesetzes ist, dass aus religiöser Sicht das Ziel auch stets ein Ende bedeutet. Das heißt: „Das Gesetz zielt ab auf die Gerechtigkeit“, die nur durch Christus verwirklicht werden kann, „insofern er jedem, der an ihn glaubt, die Gerechtigkeit gibt“.¹¹⁵ Für die Priorität des Glaubens vor dem Gesetz erbringt Paulus einen Nachweis aus der Schrift. Am Beispiel der Heilsverheißung an Abraham legt Paulus mit Röm 4,1-25 dar, dass Abraham nicht durch

¹¹⁰ Vgl. Filitz, Martin: Gesetz und Tora bei Paulus - Vortrag vor der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Lippe am 25. August 1989 in Haus Stapelage, Detmold 1990, S. 4.

¹¹¹ Theobald hebt in seinem Kommentar drei verschiedene exegetische Deutungen bezüglich der Frage hervor, warum der Mensch, gemäß Paulus, nicht durch die Gesetzeswerke zum Heil kommen kann: die erste Deutung (von Bultmann; Käsemann; Schlier; Blanks; Klein; Hübner etc.) besagt, dass das Bemühen des Menschen, durch Erfüllung des Gesetzes sein Heil zu gewinnen, ihn nur in die Sünde hineinführt. Die zweite Deutung (von Dülmen; Wilckens; Zeller; Lambrecht etc) vertritt die These, dass alle Menschen ausnahmslos im Grunde Sünder sind. Die Rechtfertigung von Sündern ist aber keine Angelegenheit des Gesetzes. Nach dem dritten Auslegungstyp (von Sanders; Dunn; Räisänen etc.) handelt es sich für Paulus um die Frage: Muss der Heide erst Jude - Glied des Bundesvolkes Israel - werden, um in Christus das Heil zu erlangen? s. Theobald, Michael: Der Römerbrief, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, S. 190. Während die ersten zwei Tendenzen die Einstellung Paulus damit erläutern, dass die Gesetzeswerke – aus verschiedenen Gründen – unmögliche Ansprüche darstellen, deutet die dritte Position an, dass Paulus sich gegen die Gesetzeswerke wendet, insofern sie die Gnade Gottes einengen, indem sie die Gnade Gottes nachdrücklich auf die Glieder der jüdischen Nation beschränkt; vgl. Jan Lambrecht, Leuven: Gesetzesverständnis bei Paulus, in: Kertelge, Karl (Hrsg.): Das Gesetz im Neuen Testament, Herder, Freiburg im Breisgau 1986, S. 102).

¹¹² Sonntag, Holger: Nomos Soter – Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext, A. Franke, Tübingen und Basel 2000, S. 269.

¹¹³ Sanders 1995, 90: „Negativ ausgedrückt hieß dies, daß die Aufnahme des jüdischen Gesetzes nicht erforderlich war“; vgl. Röm 3,22.29; 9,30b.

¹¹⁴ Vgl. Bornkamm, Günther: Geschichte und Glaube II, Chr. Kaiser Verlag, München 1971, S.137.

¹¹⁵ Bläser, Peter: Das Gesetz bei Paulus, Aschendorff, Münster i. W. 1941, S. 177.

Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben gerecht wurde. Nach einem Wort der Schrift (Gen 15,6) wird dieser Glaube Abraham zur Erlangung der Rechtfertigung angerechnet (Röm 4,3). Paulus weist somit darauf hin, wie „das am Gesetz vorbeigehende Evangelium den Verheißungen der Schrift entspricht“,¹¹⁶ und wie die Glaubenden – Juden wie Heiden – durch Christus am „Segen Abrahams“ teilhaben (Gal 3,14). Die Bedeutung des Glaubens wird von Paulus noch dadurch unterstrichen, dass Abraham vor der Beschneidung Gerechtigkeit erfahren hat; das heißt, bevor ihm eine Verpflichtung auferlegt worden war. Die Beschneidung als Gesetzeswerk ist für Paulus nicht die Voraussetzung dafür, die Rechtfertigung zu erlangen, sondern sie wird von Paulus als Besiegelung der Glaubensgerechtigkeit gedeutet (Röm 4,10f). Die Frage nach der Beschneidung führt zum Galaterbrief, wo nahezu alle Äußerungen Paulus über das Gesetz negativ, zum Teil sogar schroff, sind.¹¹⁷

Im Galaterbrief agiert Paulus gegen jene judaistischen Judenchristen, die von den galatischen Heidenchristen die Hinwendung zum Gesetz verlangten. Als Zeichen hierfür wurde insbesondere die Beschneidung gefordert. Seitens der Jünger wurde dieses Verlangen von Petrus unterstützt (Vgl. 2,14b). Paulus stellt diese Forderung infrage, da sie für ihn dem in Christus gewirkten Heil widerspricht. Er bezeichnet darüber hinaus die Jünger, die den Heidenchristen die Beschneidung befahlen, als „falsche Brüder“ (2,4). Die Aufforderung zur Beschneidung hält Paulus für ein „anderes Evangelium“ (1,6), das aber in Wahrheit „kein Evangelium“ sei (1,7). Demzufolge würde das bedeuten, dass der Gläubige, sofern er sich beschneiden lässt, sich von Christus wieder lossagt und aus der Gnade herausfällt.¹¹⁸

Die heidenchristlichen Galater wollten sich höchstwahrscheinlich, so ist es auch der Argumentation des Paulus zu entnehmen, die Sohnschaft Abrahams zusichern. Es ist anzunehmen, dass die Gegner Paulus' sich auf Gen 17,9ff. beriefen, wo Gott die Beschneidung als Zeichen des Bundes zwischen Ihm und Abraham und seinen Nachkommen bezeichnet.¹¹⁹ Gal 3 verdeutlicht, wie Paulus die maßgebliche Bedeutung der Abrahamssohnschaft nicht leugnet oder abschwächt. Er verweist doch auf Gen 15, wonach Abraham durch seinen Glauben an Gott die Gerechtigkeit erlangte (3,6). Für Paulus ist

¹¹⁶ Giesriegel 1996, S. 152.

¹¹⁷ Als Ausnahme können Gal 3,21a; 5,14 und 23 angesehen werden.

¹¹⁸ Vgl. Hahn, Fernand: Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, in: ZNW 67, hrsg. v. Walther Eltester, S. 155-187, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1976, S. 52.

¹¹⁹ Vgl. Hübner 1980, S. 16.

somit nicht die Beschneidung Abrahams, sondern dessen Glaube an Gott entscheidend. Nicht der Beschnittene ist der echte Sohn Abrahams, sondern der Gläubige. Die Beschneidung dient lediglich als Zeugnis bzw. Siegel des Glaubens.¹²⁰ Die Gegenüberstellung der Verheißung an Abraham und dem mosaischen Gesetz in Gal 3 macht deutlich, worauf Hübner hinweist, dass Paulus die Beschneidungsforderung unter der Perspektive des Gesetzes bzw. als „Gesetzesforderung schlechthin“ versteht.¹²¹ Paulus gibt den Verheißungen an Abraham zeitliche und sachliche Priorität vor dem Gesetz Mose. Heilsrelevant ist für ihn daher Abraham und nicht Mose (3, 17-18). Darüber hinaus verweist Paulus auf die Singularform in Gen 22,18 „deinem Nachkommen“, worunter der Jesus Christus zu verstehen sei (3,16; Vgl 3,19). Daraus folgert Paulus, dass sich der Glaube an Christus direkt mit der Abrahamssohnschaft verbinden lässt. Zwischen Abraham und Christus kam das Gesetz Mose nur „um der Sünden willen“ (3,19) bzw. als „Zuchtmeister“ bis hin zu Christus (3,25). Das jüdische Gesetz spielt somit in Gottes Heilsplan eine „untergeordnete und vorläufige“ Rolle.¹²² Seine Gültigkeit ist „zeitlich befristet, solange bis der kommt, dem die Verheißung gilt, nämlich Christus“.¹²³ Es gilt keine Gesetzesgerechtigkeit mehr, sondern Glaubensgerechtigkeit, die der Gläubige erlangt, so bald er im Namen Christi getauft wird, wobei keine Unterschiede mehr zwischen Juden und Heiden bestehen sollen (3,28).

Paulus erkennt folglich die Heiligkeit des Gesetzes; seine eigenen Auffassungen vom rechten, ethischen Handeln waren zu zutiefst jüdisch.¹²⁴ Er betont aber immer wieder, dass das Gesetz, besonders wenn es um die rituellen Gebote geht, im Wesentlichen eine spezifisch jüdische Angelegenheit ist. Die Heiden(Christen), so wie auch die Judenchristen, haben an die Tora als Gottes heiliges Testament zu glauben, sind jedoch nicht an deren Gesetzlichkeit gebunden. Denn das Gesetz hat als solches sein Ende in Christus gefunden. Nach Sanders lässt sich die Auffassung Paulus damit zusammenfassen, dass „Gott vorhatte, die Welt, Juden, wie Heidenchristen, durch den Glauben an Christus zu retten“.¹²⁵ Käme die Gerechtigkeit durch das Gesetz, wäre Christus grundlos, „vergeblich“ gestorben. Auch mit

¹²⁰ Vgl. Gnllka, Joachim: Paulus von Tarsus – Apostel und Zeuge, Herder, Freiburg 1996, S. 227.

¹²¹ Hübner 1980, S. 16.

¹²² Jan Lambrecht 1986, S. 126.

¹²³ Filitz 1990, S. 4.

¹²⁴ Vgl. Sanders 1995, S. 112.

¹²⁵ Ebd., S. 130.

seinem Hinweis auf die Vorläufigkeit der Gesetzesrolle warnt der Apostel Paulus den Juden, dass sie mit ihrer Ablehnung Christi sündig sind. Denn das Gesetz hat für Paulus die Funktion, die Offenbarung von Gottes Gerechtigkeit in Jesus Christus anzukündigen und vorzubereiten.¹²⁶

2.2.2. Einstellung des Neuen Testaments zur jüdischen Gesellschaft

Hier geht es nicht mehr um die Tora bzw. um das Gesetz, sondern um die Juden selbst als religiöse Gemeinde, die Jesus Christus vorfand und in deren Mitte er aufwuchs. Im Folgenden versucht die Untersuchung, auf die beiden Hauptfragen zu antworten: wie verhält sich das Neue Testament den ungläubigen Juden gegenüber? Und ob und inwieweit geht Jesus frei mit den Juden als Mitmenschen um? Nicht nur der Umgang mit den religiösen Gruppen, wie den Pharisäern und den Schriftgelehrten, wird in diesem Abschnitt erläutert, sondern auch die Behandlung der einfachen Menschen aus dem jüdischen Kreis. Dabei bezieht sich die Studie insbesondere auf das Markus- und Johannesevangelium: Ersteres ist nach den Ergebnissen der Mehrheit jüngerer neutestamentlicher Forschungen „die älteste Evangelienchrift“, die Lukas, Matthäus und Johannes zur Verfügung stand.¹²⁷ Das Johannesevangelium hat seine Besonderheit im Umgang mit der jüdischen Gemeinde. Aufgrund seiner – im Vergleich mit den Synoptikern – außergewöhnlich feindseligen Sprache gegen den Juden ist das Johannesevangelium häufig ein Bestandteil vieler Studien, die die Frage nach der Behandlung Israels im Neuen Testament erörtern.

2.2.2.1. Jesus und die Juden im Markusevangelium

Bei Markus fällt die geringe Anwendung der Begriffe „Israel“ und „Juden“ auf;¹²⁸ zur Beschreibung der Zuhörerschaft Jesu dienen viel häufiger Bezeichnungen, die auf eine bestimmte jüdische, religiöse bzw. politische Richtung zeigen. Die Pharisäer, Schriftgelehrte und Hohenpriester sind die am häufigsten genannten Gruppen. Das besondere, seitens der Religionsgruppen (vor allem der Pharisäer) mehr oder weniger

¹²⁶ Vgl. Giesriegel 1996, S. 164.

¹²⁷ Gnilka 1989, S. 7; vgl. Pokorný 2007, S. 262.

¹²⁸ Markus gebraucht in seinem Evangelium einmal den Ausdruck „Juden“ (7,3) und zweimal den Ausdruck „Israel“ (12,29; 15,32).

abgelehnte Neuverständnis des Gesetzes von Jesus bestimmt das Verhältnis zwischen ihnen und ihm. „Durch Tempelreinigung, Tempelweissagungen und die verschiedenen Streitgespräche in Jerusalem erschien Jesu in ihren Augen als Provokateur, der mit einer Vollmacht auftritt, die ihre Autorität in Frage stellt“.¹²⁹ Die Schriftgelehrten, deren angesehenere und einflussreiche Stellung der Evangelist mehrmals heraushebt (vgl. 9,11; 12,38ff.; 15,1), „stehen am Anfang wie am Ende der vom Markus geschilderten Konflikte“.¹³⁰ Sie werfen Jesus Gotteslästerung vor (2,7) und bezeichnen ihn als einen von den Geistern Besessenen (3,22.30). Die Pharisäer, die die Vorschriften kultischer Reinheit und die Gebote der Verzehnung mit größter Sorgfalt beachten,¹³¹ lehnen das Toraverständnis Jesu und seine Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern, sowie seine Offenheit gegenüber den Heiden völlig ab. Schon aufgrund seiner Heilung am Sabbat, die die Pharisäer als groben Verstoß gegen die Sabbatgebote halten, fällen sie zusammen mit den Vertretern Herodes einen Todesbeschluss über ihn (3,6). Die Hohepriester erscheinen auch bei Markus als Gegner Jesu, die eine unverkennbare Rolle beim Festnehmen und der Verhörung Jesu vor dem Synedrium¹³² spielen. Doch treten sie als Akteur im Gespräch mit bzw. über Jesus erst ab Kap. 11 auf, und im Anschluss an die Tempelreinigung.

Es gibt daher Spannungen zwischen Jesus Christus und den jüdischen Autoritäten. Er reagiert auf die Feindseligkeit der verschiedenen jüdischen Gruppierungen ebenso heftig und unfreundlich.¹³³ In seinem Streitgespräch mit den Pharisäern und den Schriftgelehrten über die Reinheitsgebote hält Jesus sie ausdrücklich für Heuchler (Mk 7,6). Er beruft sich auf Jesaja 19,13, wo es heißt, dass das jüdische Volk Gott nur mit den Lippen ehrt, während sein Herz fern von ihm ist. Die Beleidigung als Heuchler kommt also nicht explizit vor.

¹²⁹ Hengel, Martin: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, S. 144.

¹³⁰ Dahm, Christof: Israel im Markusevangelium, Peter Lang, Frankfurt am Main 1991, S. 244.

¹³¹ Vgl. Lohse, Edward: Umwelt des Neuen Testaments, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, S. 54.

¹³² Synedrium war der Hohe Rat Israels, der sowohl in Palästina wie in der Diaspora die höchste religiöse Vollmacht über alle Juden hatte. Das Synedrium, dessen Vorsitz der Hohepriester führte, bestand aus 71 Mitgliedern und setzte sich aus den Hohepriestern, den Vertretern der reichen Adelsfamilien und der Pharisäerpartei zusammen; vgl. Baum 1963, S. 41.

¹³³ Nur einmal werden die Pharisäer bei Markus metaphorisch als „die Gerechten“ bezeichnet (2,17b), wo Jesus seine Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern damit rechtfertigt, dass er gekommen ist, die Sünder zu rufen und nicht die Gerechten. Das Wort klingt jedoch in Jesu Mund ironisch und könnte bedeuten: Ihr Pharisäer seid ja nach eurem eigenen Selbstverständnis Gerechte, also braucht ihr nach eigenem Verständnis kein Arzt; vgl. Oegema 2001, S. 170.

Jedoch versteht Jesus darunter im Endeffekt die „Heuchelei“, da die Betroffenen die Gebote Gottes zugunsten der menschlichen Überlieferungen preisgeben. Sie sind darum Heuchler, weil sie trotz ihrer kasuistischen Sorgfalt die wesentliche Forderung Gottes verkennen.¹³⁴ Die Schelte der Heuchelei hat im Gesamttext des Evangeliums weniger die Bedeutung von Sich-Verstellen oder Schauspielerei, sondern dient als Gegenbegriff zur Gerechtigkeit.¹³⁵ Die Heuchler verfallen im letzten Gericht demgemäß der Hölle und der Verdammnis. Das bedeutet, dass der Heuchelei-Vorwurf den Pharisäern und den Schriftgelehrten schwer fallen sollte, zumal der Heucheleibegriff in der alttestamentlichen Tradition¹³⁶ Gottlosigkeit, Toralosigkeit und Frevel aufweist; „es geht um eine Haltung ohne Jahwe bzw. an Jahwes Ordnung vorbei“.¹³⁷ Die Schelte gegen die Gesprächspartner steigert sich noch, wenn Jesu im V. 9 und 13 nicht mehr über die Satzungen der Menschen, sondern in unmittelbarer Anrede von „euren Satzungen“ spricht, die sie „selbst“ aufrichten, um das Gebot Gottes außer Kraft zu setzen.

Aus dem Grund, dass die Pharisäer Heuchler und demgemäß Frevler sind, bzw. da die Jünger Jesu sich von den scheinbar frommen Lehren der Pharisäer beeinflussen lassen können, warnt Jesus seine Gemeinde ausdrücklich vor der Befolgung der pharisäischen Vorstellung (Mk 8,15). In diesem Vers werden die Lehren und Wirkung der Pharisäer dem Sauerteig gleichgestellt. Wie eine kleine Menge an Sauerteig den ganzen Teig durchsäuern kann, seine Wirkung sich ständig ausbreitet, bis alles durchsetzt ist, so greift – nach Jesus – die Lehre der Pharisäer um sich.¹³⁸ Gnilka weist in seinem Kommentar auf den „Sauerteig“ als ein typisches Bildwort hin, das meist negativ verwendet und als Warnung aufgefasst wird: „Es versinnbildlicht die Beeinflussung, die von einer Person, Sache oder Botschaft ausgeht [...] Im rabbinischen Judentum bezeichnet der Sauerteig gern den bösen Trieb oder

¹³⁴ Vgl. Kümmel: Werner Georg: Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer, in: Eckart, Willehad Paul: Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, Chr. Kaiser Verlag, München 1967, S. 141.

¹³⁵ Vgl. Giesriegel 1996, S. 67; Gnilka I 1989, S. 82; Frankemölle, Hubert: Pharisäismus in Judentum und Kirche – Zur Tradition und Reaktion in Matthäus 23, in: Goldstein, Horst (Hrsg.): Gottesverächter und Menschenrechte? Juden zwischen Jesus u. frühchristlicher Kirche, Patmos Verlag, Düsseldorf 1979, S. 151.

¹³⁶ Der Vorwurf „Heuchler“ ist seit Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. ein stereotyper polemischer Ausdruck aus dem Kontext der Apokalypse; vgl. Thoma, Clemens: Der Pharisäismus, in: Maier, Johann (Hrsg.): Literatur und Religion des Frühjudentums, Echter-Verlag [u.a.], Würzburg 1973, S. 262; Frankemölle 1979, 151.

¹³⁷ Frankemölle 1979, S. 151.

¹³⁸ Vgl. Giesriegel 1996, S. 62.

die schlechte Gesinnung und Art des Menschen“.¹³⁹ Das heißt, dass sich die Jünger Jesu dem Beispiel mit dem Sauerteig voll bewusst sind. Sie sind von Jesus gewarnt, sich nicht von den Lehren der Pharisäer beeinflussen zu lassen, was Gnilka als eine Bedrohung „von Unglaube und Abfall“ versteht.¹⁴⁰ Jesus warnt seine Gemeinde jedoch nicht nur vor dem Sauerteig der Pharisäer, sondern auch vor dem des Herodes. Es mag sich daher nicht ausschließlich um die Gefahr der religiösen Lehren handeln, sondern ebenso um die Lebensgefahr der Jünger. Denn Pharisäer und Herodianer treten bereits in 3,6 gemeinsam auf, wo beide sich darüber beraten, wie sie Jesus töten sollen. Bei der Warnung kann deshalb – neben der religiösen Wirkung – auch der politische Einfluss der Pharisäer im Hintergrund stehen.

Wie vor den Pharisäern wird die Gemeinde auch vor den Schriftgelehrten gewarnt (Mk 12,38ff.). Hier mahnt Jesus Christus seine Jünger zur Vorsicht nicht vor den Lehren der Schriftgelehrten, sondern vor dem Umgang mit ihnen überhaupt. Dies ist die letzte Warnung Jesu vor der Warnung vor den christlichen Verführern (3a, 5f. 13f.). Die Schriftgelehrten scheinen viel gefährlicher für den markinischen Jesus als die Pharisäer, denn sie „stellen die göttliche Vollmacht Jesu in Frage“:¹⁴¹ An zwei Stellen handelt es sich bei der Auseinandersetzung mit Jesu um die Messias-Frage: Das Kommen des Elia (9,11) und die Abstammung des Messias von David (12,35). Dabei wenden sich die Schriftgelehrten gegen die messianische Eigenschaft Jesu. Lührmann weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „die Christologie“ das Thema der Auseinandersetzung der Schriftgelehrten mit Jesus und die höchst aktuelle Frage auch innerhalb der markinischen Gemeinde ist.¹⁴² Der Umgang der Schriftgelehrten mit den Hohepriestern, der verantwortlichen Instanz für Jesu Tod, spricht noch nicht für sie. Jesus begnügt sich nicht damit, vor ihnen zu warnen, sondern entlarvt den wahren Charakter ihrer Frömmigkeit. In Form von Kritik und Spott begründet Jesu seinen Weherede gegen die Schriftgelehrten: Die erste Kritik richtet sich gegen die Ehrsucht, die sich in ihrem Tragen langer Gewänder und ihrer Forderung des Grußes auf dem Markt äußert (38b). Sie suchen den ersten Platz bzw. die erhöhte Stelle sowohl beim Gottesdienst als auch beim Festmahl (39), wobei „das Volk

¹³⁹ Gnilka I 1989, S. 310.

¹⁴⁰ Ebd., S. 311.

¹⁴¹ Dahm 1991, S. 246.

¹⁴² Lührmann, Dieter: Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium (ZNW 77, hrsg. v. Erich Grässer), Walter de Gruyter, Berlin [u.a.] 1986, S. 185.

in der Mitte auf den Boden sitzt“.¹⁴³ Die zweite richtet sich gegen ihre Habsucht, da sie die Häuser der Witwen, denen im Judentum besonderer Rechtsschutz zugewährt ist (vgl. Ex 22,21b), „fressen“¹⁴⁴ (12,40a). Die dritte Kritik zeigt auf ihre vortäuschende und heuchlerische Frömmigkeit, denn sie verrichten zum Schein lange Gebete (12,40a). Abschließend wird eine Gerichtsandrohung ausgestoßen, dass gegen sie ein härteres Urteil im Jenseits zu erwarten ist (12,40b), und zwar weil „sie als Führer des Volkes besonders zu vorbildlichem Verhalten verpflichtet waren“,¹⁴⁵ oder weil sie „pray primarily as part of their campaign of self-promotion [...] since they are really directed at humans rather than to God“.¹⁴⁶ Fast alle Kommentatoren sind der Meinung, dass diese Sprüche für Markus bedeuten, dass auch in Jerusalem – wie vorher bei der Charakterisierung der Pharisäer in Galiläa¹⁴⁷ – die deutliche Trennung der christlichen Gemeinde von der jüdischen Führerschaft vollzogen ist.¹⁴⁸ Der markinische Jesus grenzt sich demzufolge von den jüdischen Autoritäten ab. Seine Wehrufe, die auch bei Matthäus 23 und Lukas 11, 43-52; 20,45-47 noch schärfer ausgedrückt werden, dienen der „Verteufelung der Gegner“¹⁴⁹ und haben den Zweck, die christliche Gemeinde von ihnen möglichst zu isolieren.

Das Verhältnis Jesu zum einfachen jüdischen Volk¹⁵⁰ ist nach Markus hingegen so anders geprägt, dass die Neutestamentler explizit auf die Differenz von den Gegnern und

¹⁴³ Grundmann, Walter: Das Evangelium nach Markus, 6. Aufl., Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1973, S. 256.

¹⁴⁴ Auf welchem Weg sie den Besitz der Witwen an sich ziehen, ist nicht genau zu verstehen gegeben. Bieten sie Rechtsbescheid an und verlangen sie dafür unverschämte Bezahlung?; (vgl. Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus II, 4. Auflage, Benziger Verlag, Neukirchen 1994, S. 175), oder lassen sie sich von den Frauen den Lebensunterhalt geben und missbrauchen ihre Gastfreundschaft? (vgl. Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium II. Teil – Kommentar zu Kap. 5-12, 2. ergänzte Auflage, Herder, Freiburg 1977, S. 180), oder könnten sie es aufgrund ihres Rufes von Bedeutung und Frömmigkeit leichter haben, sich selbst als Treuhänder über die Ländereien von Witwen zu ernennen und somit einen Anteil in ihren Wohnsitzen zu gewinnen? (vgl. Donahue, John R.: The Gospel of Mark, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2002, S. 363).

¹⁴⁵ Schnackenburg, Rudolf: Das Evangelium nach Markus II, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971, S. 181.

¹⁴⁶ Donahue 2002, S. 363.

¹⁴⁷ Markus lokalisiert die Pharisäer prinzipiell in Galiläa, die Schriftgelehrten prinzipiell in Jerusalem; vgl. Lührmann 1986, S. 172.

¹⁴⁸ Vgl. Grundmann 1973, S. 255; Gnilka II 1989, S. 175.

¹⁴⁹ Kümmel 1967, S. 146.

¹⁵⁰ Der Begriff „Volk“ ist bei Markus, wie Küster darauf hinweist, keine Gruppe individuell identifizierter Personen. „Es ist nicht ersichtlich ob es immer dieselben Menschen waren, die zusammen liefen“. Küster, Volker: Jesus und das Volk im Markusevangelium – Ein Beitrag im interkulturellen Gespräch in der Exegese, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 63.

den einfachen Leuten, die am Rande der Gesellschaft stehen, eingehen.¹⁵¹ Im ersten Kapitel des Markusevangeliums ist das Volk eine Gruppe von Menschen, die zusammenlaufen, um die Lehre Jesu zu hören. Im zweiten werden sie manchmal von Jesu selbst zur Belehrung gerufen. Im fünften scharft sich das Volk immer wieder um ihn, so dass er zuweilen in Bedrängnis gerät. Im sechsten hat Jesus Mitleid mit den jüdischen Leuten, „denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (6,37). Es liegt also – gemäß Küster – nahe, hinter dem Volk „eine Gruppe sozial Entwurzelter zu vermuten, die in Jesus einen Hoffnungsträger gefunden haben“.¹⁵² Jesus pflegt mit diesen Leuten einen freien Umgang ohne Unterscheidung des Standes und der ethnischen Herkunft.¹⁵³ Das beste Beispiel, das sich in diesem Zusammenhang aufgreifen lässt, ist der Umgang Jesu mit den Gruppen, die von den frommen Juden abgewertet und verwünscht werden, wie die Zöllner und Sünder, mit denen Jesus zusammen isst (2,15). Die Zöllner standen „im Dienst der heidnischen Besatzungsmacht, die die Zollstationen meistbietend verpachtete, und suchten aus ihrer Stelle so viel herauszuschlagen, wie nur irgend möglich war“.¹⁵⁴ Wegen ihres Umgangs mit heidnischem, und daher von vielen unreinen Händen berührtem Geld sind sie für die jüdischen Gelehrten und Pharisäer typisch unrein.¹⁵⁵ Als Sünder galten Leute, die in böser Absicht gegen Gottes Gesetz verstoßen und auch solche Menschen, die einen mit dem Gesetz in Konflikt kommenden Beruf ausüben, wie die Huren, Würfelspieler, Wucherer, Hirten, Veranstalter von Taubenwettkämpfen usw.¹⁵⁶ Nach Gnilka sind mit den Sündern hier insbesondere „die Heiden und jene, die Reinheitsvorschriften nicht beachten“, gemeint.¹⁵⁷ Markus lässt Jesus die Zöllner und Sünder nicht zum Gastmahl rufen. Aber sie folgen ihm unter vielen anderen Menschen bis zu seinem Haus und sitzen mit ihm an seinem Esstisch zusammen, woraus geschlussfolgert wird, dass sie sich im Vorhinein der freien Behandlung Jesu ihnen gegenüber bewusst sind. Jesus hält seinerseits die Zöllner und Sünder nicht für unrein, sondern – in metaphorischem Sinn – für kranke Menschen, die einen Arzt benötigen. Seiner Meinung nach gelten sie grundsätzlich als Sünder, doch sieht er seine

¹⁵¹ Vgl. Dahm 1991, S. 242; Dormeyer, Detlev: Das Markusevangelium, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, S. 222.

¹⁵² Küster 1996, S. 64.

¹⁵³ Vgl. Dahm 1991, S. 200.

¹⁵⁴ Lohse 1994, S. 56.

¹⁵⁵ Vgl. Dormeyer 2005, S. 224; Berger 2007, S. 447.

¹⁵⁶ Vgl. Lohse 1994, S. 56; Grundmann 1973, S. 61.

¹⁵⁷ Gnilka I 1989, S. 175.

Botschaft in erster Linie als an solche gerichtet: „Ich bin gekommen, die Sünder zu rufen“ (2,17b). Er bezeichnet sich als Arzt, für den es in seinem Handeln nur um die Frage nach dem Kranken geht, ohne Rücksicht darauf, ob dieser gerecht oder ungerecht, fromm oder gottlos ist. Durch die Berufung der Zöllner und Sünder macht Markus deutlich, dass alle bisherigen am Gesetz entstandenen Unterschiede für Jesus gegenstandslos werden. Das wird sogar praktisch durch ein gemeinsames Mahl und nicht durch eine Aussage oder Ankündigung seitens Jesu zum Ausdruck gebracht wird. Dieses Gastmahl impliziert „eine enge Gemeinschaft, die durch den Tischsegen hergestellt wird, an dem alle Teilnehmer des Mahls teilhaben und dadurch zu einer Gemeinschaft gleichen Segens zusammengeschlossen werden“.¹⁵⁸ Für Jesus sind demgemäß die Sünder nicht mehr aus der Teilhabe am Reiche Gottes ausgeschlossen, wofür die Tischgemeinschaft als Symbol dient.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, dass diese einfachen Menschen, die auf der Seite Jesu stehen, ihm anhängen und auf ihn hören,¹⁵⁹ in Galiläa, Kapharnaum und Jerusalem nicht machtlos waren. Markus berichtet, wie die führenden Kräfte Israels kein offenes Vorgehen gegen Jesus aus Angst vor dem Volk wagen:¹⁶⁰ Die jüdischen Autoritäten fürchten sich „vor dem Volk“, wenn es um die Prophetenschaft Johannes des Täufers geht (11,32) und vermeiden „einen Aufruhr im Volk“, wenn sie Jesus im Fest mit List ergreifen und töten wollen (14,2). Nach Kampling hatten die jüdischen Autoritäten Jerusalems Angst davor, dass die Lehren Jesu dort genauso entfaltet werden, wie in Kapharnaum.¹⁶¹ Die allgemeine lebhafteste Zustimmung, die Jesus beim Volk findet, bedeutet für ihn ein starker Schutzwall gegen die Hierarchien und für diese hingegen eine Bedrohung ihrer Macht.

2.2.2.2. Jesus und die Juden im Johannesevangelium

Wie unter Abschnitt 2.2.1.1. erläutert worden ist, sind „die Juden“ im Johannesevangelium als die eigentlichen Feinde Jesu dargestellt. Als Gegenspieler Jesu treten pauschal „die Juden“ in Erscheinung. Während bei den Synoptikern die Bezeichnung

¹⁵⁸ Grundmann 1973, S. 61.

¹⁵⁹ Vgl. Kurth 2000, S. 80f.

¹⁶⁰ Vgl. Dahm 1991, S243.

¹⁶¹ Vgl. Kampling, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias – Studien zur Israelthematik im Markusevangelium, katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992, S. 155.

„Juden“ in sehr geringer Zahl angewendet wird (bei Markus 6 Mal und bei Matthäus und Lukas je 5 Mal), tritt sie bei Johannes 67 Mal auf.¹⁶² Daneben werden von den jüdischen Führern und Autoritäten insbesondere die Pharisäer genannt, während andere gar nicht oder kaum erwähnt werden. Die Pharisäer treten bei Johannes 19 Mal gegenüber 12 Mal bei Markus, 28 Mal bei Matthäus und 20 Mal bei Lukas auf. Sie gelten im Johannesevangelium als „die entscheidenden Träger des gegen Jesus gerichteten Handelns, wobei sie eine bedrohliche Funktion wahrnehmen“.¹⁶³

Es lässt sich feststellen, dass der Evangelist Johannes in seiner Darstellung der Juden die eigene Gegenwart im Hintergrund hat.¹⁶⁴ Auffällig ist darüber hinaus die mehrmalige Erwähnung „aus Furcht vor den Juden“ bei Johannes (7,13; 19,38; 20,19). Das kennzeichnet die Situation, in der sich die Gemeinde Johannes am Ende des ersten Jahrhunderts befand, wo bestimmte feindliche Maßnahmen¹⁶⁵ gegen die Christen getroffen wurden.¹⁶⁶ Nicht außer Acht zu lassen, ist indessen die Tatsache, dass der Hauptangriff des vierten Evangeliums, wie es der Fall bei den anderen Evangelien ist, sich „nur gegen die öffentlichen Vertreter des Judentums“ und nicht gegen das einfache jüdische Volk richtet.¹⁶⁷ Aus diesen Vertretern werden häufig böswillige Gegner, die nicht mehr hören

¹⁶² Nicht in allen 67 Stellen wird der Begriff „Juden“ im feindseligen Sinn gebraucht: mit „Juden“ werden das Volk und die Volksmenge bezeichnet (z.B. 7,12; 10,19; 11,19), die sich in ihrer Haltung gegenüber Jesus noch nicht festgelegt haben; im Volk gab es auch solche, die an Jesus glaubten (8,31; 11,45; 12,11.42). Es sind damit auch jene gemeint, die sich rühmen dürfen, als Nachkommen Abrahams (8,33.37). Deshalb gehen die Neutestamentler davon aus, dass nicht bloß der Sprachgebrauch von „Juden“ zum Schlüssel für das Verständnis der antijüdischen Polemik im Johannesevangelium gemacht werden soll; vgl. Gräßer, Erich: Die antijüdischen Polemik im Johannesevangelium, in: ders. Der Alte Bund im Neuen - exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, Mohr, Tübingen 1985, S. 139; Giesriegel 1996, S. 72).

¹⁶³ Wengst 1992, S. 62.

¹⁶⁴ Vgl. Ebd., S. 75f.

¹⁶⁵ Nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. setzte sich eine einheitliche Ausrichtung unter der Führung der Pharisäer durch, die damals von allen anderen jüdischen Gruppierungen überlebte, durch. Sie waren bemüht, das Erscheinungsbild des jüdischen Volkes zu rekonstruieren. Dabei kam es zu vielen Konflikten, woraus eine „Trennung von Synagogen und christlicher Gemeinde“ folgte. Giesriegel 1996, S. 75. Wengst verweist als seine Arbeitshypothese darauf, dass der Evangelist Johannes „Zustände seiner eigenen Gegenwart in die Erzählung der Geschichte Jesu zurückprojiziert, dass somit die Welt, von der seine Gemeinde bedrängt wird konkret aus den Juden besteht“. Für Wengst galt der Ausschluss aus den Synagogen als die wichtigste Maßnahme, die die Juden gegen die johanneische Gemeinde trafen. Wengst 1992, S. 75. Zu den feindlichen Maßnahmen gehörte noch, dass das Synedrium um das Jahr 80 eine neue Gebetsformel zu den achtzehn jüdischen Segnungen hinzufügte. Die Gebetsformel war in Wirklichkeit ein gegen die Anhänger häretischer Sekten gerichteter Fluch; vgl. Baum 1963, S. 157. Somit trat die endgültige Trennung der Christen von der jüdischen Gemeinschaft ein. Es war nicht möglich, ein Judenchrist zu sein. „In den Augen des Synedrums war man entweder Jude oder Christ.“ Baum 1963, S. 158. Der Evangelist Johannes soll diese qualvolle Zeit, in der die Juden ihre Tore der christlichen Gemeinde verschloss, miterlebt haben.

¹⁶⁶ Giesriegel 1996, S. 75.

¹⁶⁷ Baum 1963, S. 164.

und begreifen wollen, Widersacher, die anscheinend vorsätzlich und feindselig die Vernichtung Jesu betreiben;¹⁶⁸ als Beispiel für das von Johannes dargestellte Juden- bzw. Gegnerbild kann das Folgende dienen: Die Juden verfolgen Jesus aufgrund der Heilung eines Gelähmten am Sabbat (5,16); nach Jesu Antwort mit Hinweis auf Gottes Wirken, streben sie noch mehr danach, ihn zu töten (5,18); Jesus vermeidet aufgrund der Todesdrohung, nach Judäa und Jerusalem zu gehen (7,1); nach scharfen Auseinandersetzungen mit ihm wollen sie ihn steinigen (8,59); die Pharisäer schließen einen Mann, der sich zu Jesus bekennt, aus der Synagoge aus (9,34); die Juden heben erneut Steine auf, um ihn zu steinigen (10,31); die Juden – namentlich die Hohepriester und die Pharisäer – sind ebenfalls gemeint, wenn von „der Furcht vor den Juden“ die Rede ist (7,13; 9,22; 19,38; 20,19).

Die Reaktion Jesu ist nach Johannes ebenso scharf und heftig. Am Beispiel des Kapitels 8 (Abschnitt 30-59), wo ein heftiges, von vielen Kommentatoren behandeltes Streitgespräch zwischen Jesus und einer jüdischen Gruppe im Tempel vorkommt, wird im Folgenden die Frage „wie geht Jesus mit den ungläubigen Juden nach Johannes um?“ erläutert. Besonders von Bedeutung für die vorliegende Arbeit ist diese Auseinandersetzung, zumal sie zwischen Jesus und einer Gruppe vorkommt, die vom Glauben an Jesu abfiel.¹⁶⁹ Es wird hier nicht auf das gesamte Kapitel, sondern nur auf die zwei auffallendsten Vorwürfe eingegangen: dass die Juden Sklaven der Sünde bleiben, soweit sie nicht an Jesus glauben (31b-36) und dass sie den Teufel zum Vater haben (37-47).

In diesem Streitgespräch lässt Johannes Jesus mit den Juden über die Wahrhaftigkeit der Botschaft des Letzteren sprechen. Die angesprochenen Juden glaubten an Jesus (V. 31), doch laufen „vielleicht wegen der jüdischen Gegenpropaganda“ Gefahr, vom Christusglauben wieder abzufallen.¹⁷⁰ Sie werden von Jesus aufgefordert, sich an ihrem Glauben festzuhalten¹⁷¹. Wenn sie bei Jesu Wort bleiben, gehören sie zu seinen Jüngern (V.

¹⁶⁸ Vgl. Trilling, Wolfgang: Gegner Jesu – Widersacher der Gemeinde – Repräsentanten der „Welt“ – Das Johannesevangelium und die Juden, in: Goldstein, Horst (Hrsg.): Gottesverächter und Menschenrechte? Juden zwischen Jesus u. frühchristlicher Kirche, Patmos Verlag, Düsseldorf 1979, S. 190.

¹⁶⁹ Vgl. Schnackenburg 1977, S. 259; Wengst 1992, S. 130; Schenke 1998, S. 175.

¹⁷⁰ Schnackenburg II 1977, S. 259.

¹⁷¹ Die Gesprächspartner fallen – wie aus dem Verlauf der Auseinandersetzung im 8. Kapitel zu schließen ist – vom Glauben an Jesus Christus ab. Jesus spricht zu solchen, die aus seinen Anhängern zu seinen Gegnern

32). Die Frucht des Bleibens bei der Lehre Jesu ist die Erkenntnis dieser Wahrheit, die sie frei macht (V. 32). Mit der Wahrheit ist hier – nach Schenke – Gott selbst gemeint, der sich „im Gesandten Gottes und seinem Wort erkennen“ lässt.¹⁷² Nur durch diese Wahrheit, die ausschließlich im Glauben an Jesu zu erlangen ist, können sie zu ihrer Freiheit kommen. Die Juden protestieren, dass sie als Kinder Abrahams „niemals Knecht“ sein können; wovon werden sie dann befreit? (V. 33). Hier greift die Deutung Jesu, dass sie aufgrund ihrer Auflehnung gegen die Lehre des Gottessohnes Knechte der Sünde sind (V. 34b). Wenn Jesus nach diesem Vorwurf sie als Knechte vom ewigen Bleiben im Hause ausnimmt, womit „das Haus des Vaters“ gemeint ist,¹⁷³ dann wirft er ihnen Unglauben vor. Denn Sünde heißt nach dem johanneischen Verständnis „Auflehnung gegen Gott, Ablehnung seines Heilsgebotes, Verharren in menschlichem Eigensinn“.¹⁷⁴ Hier hat die Sünde doch nicht diese umfassende Bedeutung; darunter ist im engeren Sinn die Auflehnung gegen Gott schlechthin gemeint.¹⁷⁵ Denn Jesus ist Wort Gottes, lebt in Gott und gehört folglich der oberen Welt an (Vgl. 8,23). Die Sünde besteht somit in der Ablehnung und Ausstoßung des Einen, in dem die Wahrheit, Gott also, lebt. Johannes lässt Jesus Christus diese Auffassung an die Spitze setzen, wenn dieser in V. 36 die dreieckige Lehre ankündigt: Er ist Sohn Gottes; sie sind Knecht der Sünde; und nur durch ihn sind sie frei. In seiner Mahnung an die Jünger sagt Jesus das auch explizit: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (14,6). Den Angesprochenen wird daher – wegen ihrer bis jetzt vermutlichen Umkehr zum Judentum – ihr Anspruch auf den wahren Glauben abgestritten. Sie sind mit ihrem Abfall in den Augen Jesu bzw. Johannes’ Knechte der Sünde und haben demzufolge keinen Anteil am ewigen Leben im Hause Gottes, des Vaters Abrahams.¹⁷⁶

und Feinden geworden sind; den ganzen Streit lässt Johannes in handgreiflicher Tat zu Ende gehen: „Da hoben sie Steine auf, um auf ihn zu werfen“. Aber Jesus verbarg sich und ging zum Tempel hinaus“ (8,59).

¹⁷² Schenke 1998, S. 175.

¹⁷³ Schmithals, Walter: *Johannesevangelium und Johannesbriefe – Forschungsgeschichte und Analyse* (BZNW, Bd. 64, hrsg. v. Erich Gräßer,) Walter de Gruyter Verlag, Berlin [u.a.] 1992, S. 367.

¹⁷⁴ Schnackenburg II 1977, S. 263.

¹⁷⁵ Vgl. Giesriegel 1996, S. 90.

¹⁷⁶ Es ist ein Bestandteil der johanneischen Tradition, dass das Heil nur und ausschließlich durch Jesu zu erlangen ist. Die Abrahamsnachkommen können nur durch „den Sohn“ wirklich frei werden, denn nur er befreit von der Sünde und vermittelt die Wahrheit Gottes; vgl. Schenke 1998, S. 176.

Dies führt uns zur weiteren Beleidigung, die „die äußerste und schlimme Zuspitzung“ der Kontroverse¹⁷⁷ und die „härteste Anklage“¹⁷⁸ sein soll, nämlich dass die Juden „den Teufel zum Vater“ haben (V. 44). Es handelt sich in dieser Perikope darum, dass die Gesprächspartner Jesu auf ihrer Abrahamskindschaft verharren, wobei Jesus ihnen diese Kindschaft infrage stellt (37-40). Zwar erkennt Jesus ihnen die leibliche Kindschaft an (8,37). Da sie jedoch Jesus zu töten versuchen¹⁷⁹, steht dies mit der beanspruchten Eigenschaft in Widerspruch: „Wenn ihr Abrahams Kinder wärt, so tötet ihr Abrahams Werke“ (39b). Hier lässt Johannes Jesus gegen den Anspruch der Juden damit protestieren, dass dieser mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt. „Das Tötungsbegehren der Juden und ihre Abrahamskindschaft sind also sich ausschließende Gegensätze“.¹⁸⁰ Die Gesprächspartner gehen jetzt von dem Anspruch auf Abraham zum anderen über, dass Gott ihr Vater ist (41b). Seitens Jesu steigert sich auch demgegenüber die Anklage, dass sie den Teufel zum Vater haben (44). Wenn die Juden mit ihrer Aussage „wir sind nicht unehelich geboren“ (41b),– wie Schmithals annimmt – auf die uneheliche Geburt Jesu aus einer Jungfrau anspielen wollten,¹⁸¹ kann die Scheltrede Jesu als Reaktion auf diesen versteckten Gegenvorwurf gelten. Diese Annahme lässt sich nicht ausschließen, zumal Jesus sich unmittelbar danach mit den Worten verteidigt, dass er „von Gott ausgegangen“ sei und von ihm „komme“ (42) - und das bevor er die Juden angreift. Mit der Zeitform der Vergangenheit in „ausgegangen bin“ verteidigt er m. E. seine Abstammung und mit der gegenwärtigen Form „komme“ seine spätere Berufung. Es geht daher nicht um seinen ewigen Ausgang vom Vater, sondern nur um sein Kommen in die Welt.¹⁸² Dass die Juden Teufelssöhne sind, verknüpft Jesus wieder mit ihrer Mordlust, die nur vom Teufel herrührt und nicht von Gott. Da die angesprochenen Juden Jesus umbringen wollen, erweisen sie sich damit als Kinder des Teufels und befolgen dessen Gelüste. Jesus beschreibt das Verhalten des Teufels, das wiederum ein Tun dessen Kinder sein soll: Er ist Mörder, hat keinen Anteil an der Wahrheit Gottes und verbreitet Lügen. Dass der Teufel – nach Jesus –

¹⁷⁷ Wengst 1992, S. 131.

¹⁷⁸ Pesch, Rudolf: Antisemitismus in der Bibel? - Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand, Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2005, S. 74.

¹⁷⁹ Das Tötungsbegehren wird immer wieder bei Johannes erwähnt (5,16.18; 7,1.19; 8,22-24.37-59; 10,31-39; 11,45-53; 19,7).

¹⁸⁰ Grässer, Erich: Die Juden als Teufelssöhne in Johannes 8,37-47, in: Eckart, Willehad Paul: Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, Chr. Kaiser Verlag, München 1967, S. 163.

¹⁸¹ Schmithals 1992, S. 367.

¹⁸² Vgl. Schnackenburg II 1977, S. 286.

vom Anfang an ein Mörder ist (44b), spielt deutlich auf den Genesis-Bericht vom Paradies und Sündenfall an.¹⁸³

Den Juden also, die sich mit Recht Söhne Gottes nennen dürfen (Ex 4,22; Dtn 14,1; 32,6; Jes 63,16; 64,7; Jer 3,4.19; 31,9),¹⁸⁴ wird hier Teufelskindschaft vorgeworfen. Ebenso wird, wie beim ersten Vorwurf, der Unglaube des Gegners unterstrichen. Die am schärfsten in 8,44 ausgedrückte Feindschaft zeigt sich darin, dass der johanneische Jesus den Juden jedwede Gotteserkenntnis abspricht.¹⁸⁵ Nach Giesriegel gibt es für Johannes nur zwei Möglichkeiten, die im Zusammenhang der Ursprung-Frage geboten werden: „Entweder kommt jemand von Gott oder er kommt vom Teufel“.¹⁸⁶ Auf dieses Entweder-Oder weist Wengst ebenfalls hin, indem er meint, dass der Streit im Johannesevangelium nicht um die Frage „Wer ist Gott?“ geht, sondern um die Präsenz Gottes: „Wer die Präsenz Gottes in Jesu bestreitet, dem wird bestritten, Gott zu erkennen“. Auf der anderen Seite werden auch „die Christusbekenner als Häretiker eingeschätzt und behandelt“.¹⁸⁷ Anders als bei den Synoptikern, bei denen das damalige Gesetzesverständnis den jüdischen Vertretern abgesprochen wird, was zu Vorwürfen u.a. wie Heuchelei und Ausnutzung der eigenen religiösen Autorität führt, stellt Johannes „den Juden“ vielmehr die Gotteserkenntnis bzw. ihre Gotteskindschaft infrage. Bei den Synoptikern heißt es beispielsweise: nicht die Gebote Gottes, aber „eure Satzungen“ (Mk 7,9.13; Mt 15,6); bei Johannes heißt es zugespitzt: (Nicht Gott, aber der Teufel ist) „euer Vater“ (8,44).

Wie bei den Synoptikern unterscheidet Johannes auch zwischen dem Umgang mit den Vertretern des Judentums und dem mit dem einfachen Volk. Unter den einfachen Leuten gibt es bei Johannes solche Juden, die an Jesus glauben (8,11; 11,45; 12,11.42). Jesus geht seinerseits mit den einfachen Juden frei und zuvorkommend um. Weder die Herkunft noch das Geschlecht noch die Rasse spielen bei ihm diesbezüglich eine Rolle. Dafür bietet das 4. Kapitel, in dem Jesus mit der samaritanischen Frau ein langes Gespräch

¹⁸³ So Schnackenburg II 1977: „Das bestätigt die nahverwandte, in der gleichen joh. Tradition stehende Stelle 1 Joh 3,8: ‚Wer die Sünde tut, stammt vom Teufel ab, weil der Teufel von Anfang an sündigt‘. Durch das Tun des Bösen erweisen sich die Menschen als Kinder des Teufels, nicht von Natur aus, sondern durch ihr Verhalten“ (S. 287).

¹⁸⁴ Vgl. Giesriegel 1996, S. 90.

¹⁸⁵ Wengst 1992, S. 132.

¹⁸⁶ Giesriegel 1996, S. 91.

¹⁸⁷ Wengst 1992, S. 133f.

führt, ein klares Beispiel. Wenn hier über das 4. Kapitel gesprochen wird, dann nicht um auf die einzelnen Ausführungen über den Glauben der Samariterin einzugehen, sondern um nur eine einzige Tatsache zu betonen: dass Jesus die jüdischen Trennwände gegenüber bestimmten gesellschaftlichen Gruppierungen beseitigt. Es war nach der damaligen „jüdischen“ Tradition im Allgemeinen verboten, mit den Samaritern Umgang zu haben (4,9) und mit einer Frau zu reden. Jesus seinerseits bricht mit dieser Tradition. Die samaritische Frau (4,9) sowie die Jünger Jesu (4,27) waren verwundert, dass dieser mit ihr so frei spricht. Nach Lohse spielte die Frau damals sowohl in der religiösen Angelegenheit als auch im öffentlichen Leben eine untergeordnete Rolle; sie durfte im Tempelbezirk nur bis in den Frauenhof gehen und beim Gottesdienst lediglich zuhören. Im Gericht konnte sie nicht als Zeugin auftreten.¹⁸⁸ Die Einstellung der Juden zu den Samaritern war häufig negativ. Schnackenburg erwähnt, dass diese seit der Zeit des Exils als halbheidnisches Mischvolk galten. Es gab zurzeit Jesu häufig Reibereien, „ja blutige Zwischenfälle, wenn die Galater ihren Weg durch Samaria nahmen... Damals bestanden wahrscheinlich strenge jüdische Bestimmungen, die den Verkehr mit den Samaritern praktisch dem mit den Heiden gleichstellten“.¹⁸⁹ Das Verhalten des johanneischen Jesu ist demnach sehr auffällig, insofern als auf der einen Seite die Behandlung einer Frau besonders von einem Rabbi als anstößig, sogar als verboten galt, und der Verkehr mit den Samaritern auf der anderen Seite als unrein betrachtet wurde. Denn durch sein Sprechen mit einer „samaritischen“ „Frau“ führt Jesus gegen diese doppelseitige Tradition einen vernichtenden Schlag.

Die Haupthandlung im 4. Kapitel besteht in der Begegnung zwischen Jesus Christus und einer Samariterin am Jakobsbrunnen vor den Toren von Sychar¹⁹⁰. Die Jünger Jesu besorgen inzwischen Nahrung in der Stadt und kehren in dem Moment zurück, als die Frau Jesus verlässt. Jesus spricht die Frau, die aus der Stadt zum Brunnen kommt, an: „Gib mir zu trinken“ (4,7). Seine Bitte ist in sich nicht merkwürdig, denn er war müde von der Wanderung (4,6) und hat außerdem kein Gefäß zum Schöpfen (4,11) und wegen der Abwesenheit seiner Jünger noch keine Hilfe. Das bedeutet insgesamt, dass Jesus auf

¹⁸⁸ Vgl. Lohse 1994, S. 108.

¹⁸⁹ Schnackenburg, Rodulf: Das Johannesevangelium I. Teil – Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4., Herder, Freiburg im Breisgau 1965, S. 461.

¹⁹⁰ Nach Schenke machen die Ortsangaben klar, dass die Bewohner Samariens, insbesondere Sychars, Israeliten sind. „Sie wohnen auf dem Land Jakobs und Josefs und trinken aus dem Jakobsbrunnen. Sie nennen Jakob ihren Vater (4,21) und warten auf dem Messias (4,25).“ Schenke 1998, S. 85.

natürliches Wasser zielt. Man darf dementsprechend vermuten, dass Jesus notgedrungen mit der Frau spricht, da er sein Leben retten will. Er beabsichtigte folglich keinen Widerspruch gegen die jüdische Tradition. Der Verlauf des Gesprächs weist allerdings diese Annahme zurück, da die Frau Jesus de facto nichts zu trinken gibt. Eine anscheinende Nachlässigkeit des Autors ist ausgeschlossen, denn die vergleichbaren Züge der Erzählung legen dar, dass die Frau später ihren Krug ungefüllt zurücklässt, also gar kein Wasser mehr aus dem Brunnen schöpft.¹⁹¹ Jesus bittet um „natürliches“ Wasser, aber nicht um zu trinken, sondern um von dieser äußeren Situation ein Anlass zum Sprechen über etwas Erhabenes zu schaffen. Er will der samaritanischen Frau „lebendiges Wasser“ geben, das nicht irdisch-natürliche Gabe, sondern ein himmlisches Geschenk Gottes ist. Deswegen reagiert Jesus auf die Verwunderung der Frau nicht mit rechtfertigender Antwort, denn diese jüdische Tradition, gemäß der er zu einer Frau aus Samaria nicht sprechen darf, kommt für ihn nicht in Frage. Er strebt ein bestimmtes Ziel an, dass jeder Person die Gabe Gottes,¹⁹² „das Lebenswasser“, angeboten wird. Nach Jesus wäre die Frau nicht verwundert, dass er sie anspricht, falls sie gewusst hätte, wer er wäre (4,10). Er belehrt sie, dass es – wie sie ihn nennt (4,9)¹⁹³ - nicht um einen Juden geht, sondern um den, der die Gabe Gottes für jeden Menschen trägt (4,10). Zwischen der Frage der Frau und der Antwort Jesu schiebt Johannes eine wichtige Begründung für die Verwunderung der Frau ein: „...denn die Juden haben keine Gemeinschaft mit den Samaritern“ (4,9b). Die Bemerkung, die in manchen Handschriften fehlt und von vielen Kommentatoren für eine Glosse gehalten wird,¹⁹⁴ ist bedeutend, insofern als sie verdeutlicht, was im Hintergrund des Erstaunens liegt, zumal die Jünger sich später auch über das Verhalten Jesu wundern. Dem Leser wird damit indirekt gezeigt, „dass Jesu Bitte die Trennwand zerbricht, die das jüdische Gesetz aufgerichtet hat“.¹⁹⁵

Jesus erkennt daher in seiner missionarischen Botschaft keine sozialen Unterschiede an. Mit dem einfachen Volk, das um ihn lebt, geht er auf einer ganz anderen Art und Weise

¹⁹¹ Vgl. Schencke 1998, S. 86.

¹⁹² Mit der „Gabe Gottes“ (4,10) ist nicht Jesus selbst gemeint. Jesus meint damit das lebendige Wasser, das er zu geben vermag; vgl. Schnackenburg I 1965, S. 462.

¹⁹³ Jesus wird im Johannesevangelium nur hier als Jude bezeichnet: vgl. Haenchen, Ernst: Das Johannesevangelium – Ein Kommentar, aus nachgelassenen Manuskripten, J.C.B. Mohr, Tübingen 1980, S. 242).

¹⁹⁴ Vgl. Schnackenburg I 1965, S. 461.

¹⁹⁵ Haenchen 1980, S. 242.

um, als mit den religiösen Vertretern. Dieser gute Umgang mit den einfachen Juden lässt „eindeutig positive Äußerungen“ im Johannesevangelium vorkommen.¹⁹⁶ Jesus lehrt „einen neuen Umgang“ mit dem Menschen, und ruft indirekt „zur Emanzipation der Frau“ auf.¹⁹⁷ Die Verkündigung Jesu bedeutet „einen unverkennbaren Prozess“ gegen die allgemeine, soziale und religiöse „Minderbewertung der Frau“ im zeitgenössischen Judentum.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Wengst zählt im 7. Kapitel seines Werkes einige positive Äußerungen im Johannesevangelium auf und betont, dass die positiven Aussagen bei Johannes - gerade in der Passionsgeschichte - „schlechterdings verbieten, das Verhältnis zum Judentum als bloße Ablehnung zu beschreiben“. Wengst 1992, S. 143 ff.

¹⁹⁷ Henze, Dagmar [u.a.]: Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, Kaiser Verlag, Gütersloh 1997, S. 127.

¹⁹⁸ Greeven, H.: Frau – Im Urchristentum, in RGG, Bd. 2/1958, S. 1069.

3. Religionsfreiheit im Koran

3.1. Freiheitsbegriff im Koran

Zu Beginn muss festgehalten werden, dass der Begriff „Freiheit“ im Koran im Gegensatz zum Neuen Testament nicht vorkommt. Nur zwei Ableitungen des Wortes treten an drei Stellen im Koran auf: „der Freie“ (Sure 2,178) und „Befreiung“ (Sure 4,92; 5,89). In den drei Versen handelt es sich nicht um die Wahlfreiheit oder den Schutz vor willkürlichen Übergriffen, sondern um die Befreiung vom Sklaventum. Im ersten Vers wird die Frage der Wiedervergeltung (arab. qīṣās) im Falle eines vorsätzlichen Totschlags und im zweiten und dritten die Frage der Sühne bei einer aus Versehen begangenen Tötung (arab. kaffāra) behandelt. Nur in den beiden Zusammenhängen, auf die im Folgenden noch ausführlicher eingegangen wird, kommen die oben genannten Ableitungen vor.

3.1.1. Der Freie für einen Freien (Sure 2,178)

Das vorislamische Prinzip der Wiedervergeltung hat der Islam grundsätzlich übernommen und im Koran ausdrücklich als vorgeschriebenes Recht festgesetzt (Sure 2,178a). Der Koran leitet jedoch die willkürliche Weise, auf die die Wiedervergeltung bei den vorislamischen Arabern vollstreckt wurde, in bestimmte, geregelte Bahnen. Zuvor waren nicht nur die Täter für die von ihnen verübten Verbrechen, Morde oder Körperverletzungen verantwortlich, sondern die Angehörigen des gesamten Stammes.¹⁹⁹ In zwei Stellen wird die Methode der Anwendung dieses rechtlichen Grundsatzes dargestellt: Während Sure 2,178 die Wiedervergeltung beim Totschlag behandelt, befasst sich Sure 5,45 mit dem Fall der Körperverletzungen. In der ersten Stelle wird die Freiheit dem Sklaventum und die Männlichkeit der Weiblichkeit gegenüber gestellt: Ein Freier kann nur für einen Freien und ein Sklave nur für einen Sklaven getötet werden. In seinem „Asbāb an-nuzūl“ (Anlässe der Offenbarung)²⁰⁰ berichtet an-Naysabūrī, dass es zu Lebzeit

¹⁹⁹ Vgl. Hüseyin-Ilker, Cinar: Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens, Lit Verlag, Münster 2003, S. 222.

²⁰⁰ Asbāb an-nuzūl ist ein Teil der ‘ulum al-Qur’ān (Koranwissenschaften) und stellt eines der wichtigsten Wissensgebiete für das richtige Verständnis und die Erklärung der koranischen Offenbarung dar. Er befasst sich vor allem mit den historischen Kontexten, in denen ein Koranvers offenbart worden war. Asbāb an-nuzūl von an-Naysabūrī (gest. 1075) ist das bekannteste Werk in dieser Wissenschaft; vgl. Denfer, Ahmad von: Ulum al-qur’an - Einführung in die Koranwissenschaften; aus der englischen Originalausgabe: „Ulum al-

Muḥammads zwischen zwei großen Sippen Blutrache gab. Die Stärkere kündigte an, (für unseren Sklaven töten wir einen eurer Freien und für eine Frau einen eurer Männer)²⁰¹. In diesem Zusammenhang offenbarte Gott den Vers.²⁰² Nach dem Wortlaut des Verses darf die Vergeltung des Freien nur dann bindend vollzogen werden, wenn dieser ein Delikt mit Todesfolge einem Freien gegenüber begangen hat.

Es gibt über die Wiedervergeltung der **Freien für die Sklaven** und der **Sklaven für die Freien** verschiedene Meinungen unter den Rechtsgelehrten: Während nach den Malikiten und Schafiiten nur beim zweiten Fall die Vergeltung zu vollstrecken ist, und ansonsten Blutgeld (arab. diyya) entrichtet werden muss, ist Abu Ḥanīfa der Ansicht, dass auch der Freie für den Sklaven getötet werden müsse.²⁰³ Die erste Gruppe der Gelehrten vertritt die Meinung: Soweit ein Sklave laut des Verses für einen Sklaven getötet werden darf, muss er umso würdiger für einen Freien getötet werden dürfen. Die Erläuterung „Ein Sklave für einen Sklaven und eine Frau für eine Frau“ dient ihrer Meinung nach dazu, Übertretungen zu verhindern, wobei eine Frau für einen Mann oder ein Sklave für einen Freien getötet werden darf. Die Ḥanafiten gehen hingegen von der Gleichwertigkeit des menschlichen Lebens aus und stützen sich auf Sure 5,45: „Und wir hatten ihnen darin vorgeschrieben: Leben um Leben“.²⁰⁴ Nach ihnen zeigt der Vers nur auf, dass für einen Sklaven nicht auch sein Herr oder für eine Frau nicht auch der Mann oder der Vater verantwortlich ist, denn die Araber zur Zeit Muhammads praktizierten die Blutrache, bei der die Sippe des Täters im Mittelpunkt stand.²⁰⁵

Die Frage, ob die Freiheit dem Sklaventum gegenüber als Privileg im Strafrecht betrachtet wird, ist daher umstritten. Zwar ist dieser Koranvers, wo das Wort „frei“ vorkommt, nicht eindeutig, doch hat er im Endeffekt das Ziel, dass die Freiheit eine

Qur'an - An Introduction to the Sciences of the Qur'an“, Islamic Foundation, Leicester, UK 1996; übers. von Mohamed Abdallah Weth, 1999, in: http://www.way-to-allah.com/dokument/ULUM_AL_QURAN.pdf, S. 109.

²⁰¹ "تقبل بالبعد منا الحر منك وبالمراة الرجل".

²⁰² An-Naysābūrī, Abū l-Hassan 'Alī: *Asbāb an-nuzūl*, Mu'ssasat al-Ḥalabī, Kairo 1968, S. 30.

²⁰³ Vgl. al-Alūsī, Abul-Faḍl Šihāb ad-dīn as-Sayyid Maḥmūd: *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-qur'ān al-'azīm*, ed. von 'Alī 'Abdul-Bārī 'Aṭīyya, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 1994, Bd. II., S. 446.

²⁰⁴ Henning, Max: *Der Koran – Das heilige Buch des Islam*, Diederichs Verlag, München 2007, S. 107, [Sure 5,45].

²⁰⁵ Vgl. Pačić, Jasmin: *Islamisches Strafrecht - Untersuchungen zur Rechtslehre und zur Rolle der Politik im Strafsystem der Scharia*, Deutscher Informationsdienst über den Islam (DIdI), Wien 2007, S. 92.

Bedeutung hat und dass bei der Wiedervergeltung jegliche Übertretungen aufgrund der Freiheit oder des Sklaventums vermieden werden sollen.

3.1.2. Befreiung des Sklaven (Sure 4,92; 5,89; 58,3)

An drei Stellen steht der Begriff „Befreiung“ (arab. *tahrīr*) im Koran. Hier handelt es sich allerdings um die Befreiung eines Sklaven *tahrīr raqaba* (Befreiung eines Nackens) als Sühne (arab. *kaffāra*) für Verfehlungen: versehentliche Tötung (Sure 4,92), Schwur- oder Eid-Bruch (Sure 5,89) oder die Ehescheidung durch die Äußerung des *ḡihār*-Spruchs²⁰⁶ (Sure 58,3). Der Koran hat die Sklaverei als selbstverständliche soziale Einrichtung vorgefunden. Sklaven waren auf speziellen Sklavenmärkten erhältlich: Sie wurden gekauft, verkauft und verschenkt²⁰⁷. Der Koran verbietet dies zwar nicht ausdrücklich. Doch gilt die Freilassung der Sklaven in ihm als gutes Werk. Dadurch, dass die Freilassung des Sklaven als Reuetat nach einem Mord oder als Tilgung von Sünden wie Eid-Bruch festgesetzt wird, enthält der Koran zur Überwindung der Sklaverei einen Ansatz. Darüber hinaus stellt er die Freigabe eines Sklaven aus reiner Frömmigkeit einfach als gottgefällige Tat dar (vgl. Sure 2,177)²⁰⁸, die Ibn Qudāma sogar als eine der besten Wohltaten im Islam überhaupt betrachtet.²⁰⁹

Zwar werden in den drei oben erwähnten Stellen neben der Befreiung der Sklaven andere Möglichkeiten für die Sühneleistung angeboten, doch wird die Freigabe eines

²⁰⁶ Der *ḡihār*-Spruch lautet *Antī ‘alaiyya ka-ḡahri ummī* (du bist mir so verboten wie der Rücken meiner Mütter). Das war einer der metaphorischen Sprüche, die der Mann in der vorislamischen Zeit seiner Frau gegenüber äußerte, um sich von ihr zu scheiden. In Sure 58,3 wird dieser Spruch aus islamischer Sicht nicht als Scheidungsspruch, sondern als ein normaler zu sühnender Eid betrachtet. Wenn ein Mann nach der Äußerung dieses Spruchs wieder zu seiner Frau zurückkehren will, muss er die im Vers genannte Sühne leisten.

²⁰⁷ „Er hat kein Eigentumsrecht, was er erwirbt, gehört seinem Herrn [...] er ist grundsätzlich geschäftsunfähig, kann aber mit Genehmigung seines Herrn heiraten, Aufträge ausführen, vermögensrechtliche Abmachungen treffen und mit weitgehenden Vollmachten ausgestattet werden.“ Kreiser, Klaus [u.a.] (Hrsg.): Lexikon der islamischen Welt, völlig überarb. Neuausg. - Kohlhammer, Stuttgart [u.a.] 1992, S. 258.

²⁰⁸ In diesem Vers kommt der Begriff „Freiheit“ bzw. „Befreiung“ nicht vor: „Die Frömmigkeit besteht nicht darin, daß ihr euch (beim Gebet) mit dem Gesicht nach Osten oder Westen wendet. Sie besteht vielmehr darin, daß man [...] sein Geld - mag es einem noch so lieb sein - [...] für (den Loskauf von) Sklaven hergibt.“ Paret, Rudi: Der Koran, 10 Aufl., W. Kohlhammer, Stuttgart [u.a.] 2007, S. 28, [Sure 2,177]: *ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغربى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والساتلين وفي الرقاب*.

²⁰⁹ Ibn Qudāma, ‘Abullāh Ibn Aḡmad: *Al-muḡnī fī fiqh al-imām Aḡmad Ibn Ḥanbal aš-Ṣaybānī*, Dār al-Fikr, Beirut 1405 H./ 1984, Bd. XII., S. 233.

Sklaven vor allem in Sure 4,92 und Sure 58,3 als das erste Mittel genannt. Nur wenn kein Sklave im Besitz ist bzw. wenn der Sklave nicht freigegeben werden kann, darf die zweite Möglichkeit genutzt werden, nämlich dass man zwei aufeinander folgende Monate zu fasten hat. Nach Meinung der meisten Gelehrten sollen diese verschiedenen Möglichkeiten der Reihe nach gehalten werden:

Er ist verpflichtet zur Entlassung [eines Sklaven], soweit er dazu fähig ist. Wenn er aber dazu unfähig ist, geht er zum Fasten über [...] und das ist die Meinung der Mehrheit der Gelehrten.

"يلزمه العتق إن أمكن، فإن عجز عنه انتقل إلى الصيام [...] وهذا قول جمهور العلماء."²¹⁰

Der Koran zielt daher auf die Relativierung und Einschränkung der Sklaverei, indem die Freigabe des Sklaven einerseits in Form einer Strafe angewandt und andererseits als eine auf Gottes Wohlgefallen zu richtende Tat dargestellt wird. Dabei wird im Koran nicht nur den Begriff *tahrīr* (Befreiung) verwendet, sondern auch *fakk* (wörtlich: Entbindung; nur in Sure 90,13). Abschließend ist festzustellen, dass der Freiheitsbegriff und seine Ableitungen im Koran nur in einem Zusammenhang auftreten, der mit der Frage der Sklaverei zu tun hat, und nicht auf die Wahl- bzw. Religionsfreiheit im modernen Sinn hinweist.

3.2. Zwangsbegriff im Koran (Sure 2,256; 10,99; 16,106)

Der Zwangsbegriff (arab. *ikrāh*) kommt im Koran dreimal vor: In Sure 2,256, 10,99 und 16,106. Bei den drei Stellen handelt es sich um den Zwang im Glauben bzw. zur Bekehrung zu einem Glauben. In diesen Zusammenhängen kommt zwar weder der Begriff „Freiheit“ noch eine seiner Ableitungen, wie „frei“ und „Befreiung“, vor. Jedoch ergibt sich vor allem in Sure 2,256 eine Berührung mit der Frage des Glaubensfreiheit.

Sure 2,256 wird meistens da zitiert, wo von der Glaubensfreiheit im Islam die Rede ist, denn der Zwang zur Bekehrung zum Islam wird im ersten Teil des Verses explizit abgelehnt: „In der Religion gibt es keinen Zwang“.²¹¹ Ausdrücklich spricht der Vers nicht über den Islam sondern über die Religion, mit der laut des zweiten und dritten Teils des

²¹⁰ Ibn Qudāma 1984, Bd. III., S. 66.

²¹¹ Paret 2007, S. 38, [Sure 2,256]: "لا إكراه في الدين".

Verses die islamische Religion gemeint ist. Im Islam gilt der Vers als Fundament der Toleranz in Sachen des Glaubens, indem die islamische Tradition von dem Vers als ein ausdrückliches Verbot verstanden hat, die Menschen zur Annahme des Glaubens zu zwingen.²¹² Die Ablehnung des Zwangs wird im zweiten Versteil damit begründet, dass „der Rechte klar erkennbar geworden ist, gegenüber dem Irrtum“.²¹³ Laut des dritten Teils ist mit dem richtigen Weg der Glaube an Gott und mit dem Irrtum der Glaube an die falschen Götter gemeint. Wer an Gott glaubt, „der hat den festen Halt erfasst, der nicht reißen wird“.²¹⁴ Dass der Koran sich an dieser Stelle ausdrücklich absolut dagegen ausspricht, einen Nichtmuslim zur Annahme des Islam zu zwingen, impliziert, dass es zu einem Zwang seitens der Muslime kommen konnte. An-Naysabūrī führt die folgenden Berichte aus, die als Ursachen der Offenbarung des Verses überliefert wurden:²¹⁵

- Ibn Ġarīr berichtet: In der vorislamischen Zeit gelobten die heidnischen Frauen, die lange Zeit nicht schwanger wurden, Gott, dass sie, falls sie Kinder bekämen, diese zu Juden machen würden. Als der Stamm Banū an-Naḍīr²¹⁶ auf Befehl Muhammads aus seiner Wohnstätte vertrieben wurde, waren unter den Vertriebenen die Söhne der *al-Anṣār* (Helfer)²¹⁷, die im Kindesalter von ihren Müttern als Erfüllung des Gelöbnisses zu Juden gemacht worden waren. Bei der Vertreibung sagten die den Islam annehmenden Väter der jüdischen Söhne: „Wir lassen unsere Kinder nicht Juden bleiben und vertreiben.“ Daraufhin offenbarte Gott seinem Gesandten den genannten Vers.

- Laut Muğāhid wurde der Vers herabgesandt, als ein Mann der Anṣār seinen Diener Ṣubayḥ zur Bekehrung zum Islam zwingen wollte.

- As-Suddī überliefert als Anlass der Herabsendung, dass Abū l-Ḥaṣīn, einer der Anṣār, zwei christliche Söhne hatte. Diese riefen erfolgreich eine Gruppe Händler aus Syrien zur

²¹² Vgl. Khoury, Adel Theodor: Der Islam und die westliche Welt – Religiöse und politische Grundfragen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, S. 121.

²¹³ Vgl. Henning 2007, S. 57, [Sure 2,256].

²¹⁴ Ebd., S. 57, Sure 2,256.

²¹⁵ An-Naysabūrī 1968, S. 52ff.

²¹⁶ Einer der drei größten jüdischen Stämme, Banū Qurayza, Banū an-Naḍīr und Banū Qaynuqāʿ, die infolge des röm. Drucks nach den Judenkriegs von Palästina kamen, und sich zu unbekannter Zeit in Yaṭrib niederließen. Banū an-Naḍīr wurde im September 625 n. Chr. aus Medina vertrieben, und zwar aufgrund seiner tödlichen Angriffe gegen die Muslime sowie seines Versuchs, den Propheten selbst mit einem großen Stein umzubringen; vgl. Vacca, V.: NADĪR, in: EI III (1963), S. 875.

²¹⁷ *Al-Anṣār* (die Helfer) ist eine Bezeichnung für die muslimischen Bewohner von Medina, die den von Mekka ausgewanderten Propheten Moḥammad aufnahmen und unterstützten; vgl. Reckendorf, H.: ANSĀR, in: EI, Bd. I (1913), S. 374f.

Bekehrung zum Christentum auf, so dass die Händler als Christen nach Syrien zurückreisten. Ihr Vater Abū l-Ḥaṣṣīn informierte Muḥammad darüber. Als Muḥammad sie holen lassen wollte, offenbarte ihm Gott den betroffenen Vers.

- Masrūq berichtet, dass ein Mann aus dem Stamme Sālim Ibn ‘Awf zwei christliche Söhne hatte. Als diese nach Medina auf den Markt kamen, sah sie ihr Vater und sagte ihnen: „Bei Gott, ich lasse euch nicht weggehen, bis ihr zu Muslimen werdet.“ Da beklagten sie sich beim Propheten. Der Vater sagte: „O, Prophet, wie kann ich es erdulden, dass ein Teil von mir in die Hölle eingeht, während ich so einfach zusehe?“ Da offenbarte Gott den Vers.

Entsprechend der allgemeinen Haltung des Koran ist der Unterschied im Glauben eine natürliche bzw. göttliche Bestimmung. Das wird auch zusammen mit dem Verbot des Zwangs in **Sure 10,99** zum Ausdruck gebracht. Laut des Verses gehört es zu den göttlichen Bestimmungen, dass nicht alle Menschen auf der Erde gläubig werden (vgl. Sure 6,35 u. 149; 13,31; 32,13). Anschließend stellt der Vers eine Frage an Muhammad, ob er indes „die Leute zwingen will, gläubig zu werden?“.²¹⁸ Nach al-Qurṭubī berichtet Ibn ‘Abbās, dass Gott diesen Vers herabsandte, da der Prophet seinen Onkel abū Ṭālib immer wieder darum bat, Muslim zu werden.²¹⁹ Die Frage wird dann im folgenden Vers damit kommentiert, dass niemand glauben kann ohne die Erlaubnis Gottes. Da alles von Gott vorherbestimmt ist und der Mensch nur durch Gott zum Glauben rechtgeleitet werden kann, ist den Muslimen untersagt, diejenigen, die sich weigern zu glauben und auf ihrem Unglauben beharren, zur Annahme des Islam zu bewegen bzw. zu zwingen. Nach ar-Rāzī betont der Vers, dass alle Bemühungen Muhammads, die Ungläubigen von der Annahme des Islam zu überzeugen, vergeblich und wirkungslos bleiben, soweit Gott dies nicht will.²²⁰ Der Koran geht daher in seinem Zwangsverbot von der göttlichen Rechtleitung oder Irreführung der Menschen bzw. von der Natürlichkeit des Unterschiedes unter den Menschen aus (vgl. Suren 2,213; 16,39; 11,118; 14,4; 42,8).

²¹⁸ Henning 2007, S. 183, [Sure 10,99]: "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين".

²¹⁹ Al-Qurṭubī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad: Al-ġāmi‘ li-aḥkām al-qur’ān, Dār Iḥiā’ at-Turāṭ al-‘Arabī, Beirut 1985, Bd. VIII., 385.

²²⁰ Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn Abū ‘Abdullāh Muḥammad: At-tafsīr al-kabīr, Dār Iḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī, 3. Auflage, Beirut (o. J.), Bd. XVII., S.116.

Sure 16,106 behandelt nicht die Frage des Zwanges eines Ungläubigen, sondern tröstet die mit Gewalt zum Abfall vom Glauben „gezwungenen“ Muslime. Diese sind laut des Verses gläubig geblieben, soweit sie den „rechten Glauben“ (den Islam) sicher im Herzen haben. Hier wird also die Wirkungslosigkeit des Zwanges betont, wenn der Gezwungene - trotz gegensätzlicher Handlung in der Öffentlichkeit - noch vom eigenen ursprüngliche Glauben überzeugt ist. An-Naysabūrī berichtet von Ibn ‘Abbās, dass der Vers wegen ‘Ammār Ibn Yāssir herabgesandt wurde, den eine Gruppe der Ungläubigen in Mekka quälte, damit er seinen Abfall vom Glauben an Muḥammad erklärte. Um ihnen zu entkommen, bekundete ‘Ammār seinen Unglauben. Als er vor Muḥammad aber sagte, dass sein Herz *muṭma’innun bi-l-īmān* (im Glauben Ruhe findet), offenbarte Gott den Vers.²²¹ Das heißt, dass ‘Ammār Ibn Yāssir trotz des äußerlichen Abfalls vom Glauben noch als Muslim galt, da er dabei nicht freiwillig handelte.

Der Vers wirft andererseits den bewusst abtrünnig Gewordenen das Lügen vor. Über sie soll außerdem „Allahs Zorn kommen, und ihnen steht schwere Strafe bevor“.²²² Zwar impliziert das Zwangsverbot im ersten Teil des Verses die Anerkennung des Freiheitsprinzips, doch wird dieses durch den zweiten Teil klar relativiert. Denn demzufolge verfällt derjenige, der sich ungezwungen vom Islam lossagt, einem schweren Irrtum (vgl. Sure 2,256). Die islamischen Theologen behandeln den Vers deshalb in zwei verschiedenen Kontexten: Entweder im Zusammenhang der Frage des Zwangs²²³ oder der der Apostasiestrafe.²²⁴

Der Zwangsbegriff ist daher im Koran mit der Frage nach der Glaubensfreiheit eng verbunden. In den drei oben genannten Stellen, in denen der Begriff vorkommt, lehnt der Koran den Zwang zum Glauben ab. Auch der Muslim, der zum Unglauben gezwungen wurde, wird nach der koranischen Auffassung noch als Muslim betrachtet. An keiner Stelle begründet der Koran seine Ablehnung des Zwangs jedoch explizit mit dem Recht des

²²¹ An-Naysābūrī 1968, S. 190; vgl. aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa’far Muḥammad Ibn Ġarīr: Ġāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl ṛāy al-qur’ān, ed. v. Aḥmad Muḥammad Šākīr, ar-Risāla, Beirut 2000, Bd. XVII. S. 304.

²²² Henning 2007, S. 227, [Sure 16,106].

²²³ Vgl. as-Sarḥasī, Šams ad-Dīn Abū Bakr Muḥammad: Al-mabṣūṭ, Dār al-Ma’rifā, Beirut 1993, Bd. XXIV. S. 44; al-Andalusī, Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad: Bidayat al-muḡtahid wa nihāyat al-muqtaṣid, ed. von Ḥālid al-‘Aṭṭār, Dār al-Fikr, Beirut 1995, II. S. 65.

²²⁴ Vgl. an-Nawawī, Abū Zakariyya Muḥyī d-Dīn Ibn Šaraf: Al-maḡmū’ šarḥ al-muḥaḍḍab, Dār al-Fikr, Beirut (o. J.) XIX. S. 221.

Anderen auf die (Wahl-)Freiheit, auch wenn das inhaltlich gemeint ist. Das Verbot des Zwangs wird jedoch damit begründet, dass der Glaube Herzensangelegenheit ist (Sure 16,106), dass der Mensch nur durch Gottes Willen zum Glauben rechtgeleitet werden kann (Sure 10,99) und dass der rechte Weg (des Islam) vor der Verirrung (des Unglaubens) klar geworden ist (Sure 2,256). Daraus ist zu schließen, dass der vom Koran verworfene Zwangsbegriff nur im weltlichen, menschlichen Sinn als Gegenteil des Freiheitsbegriffs zu verstehen ist. Denn alle Ausgangspunkte bei der Anwendung des Zwangsbegriffs haben einen eschatologischen Sinn, zumal der aus persönlicher Freiheit vom Islam Abgefallene am jüngsten Tag schwer bestraft wird. Von weltlichen Strafen gegen ihn ist im Koran keine Rede.

3.3. Andere Religionen und Andersgläubige im Koran (am Beispiel des Christentums)

Der Koran bestreitet nicht, dass vor Muhammad schon Offenbarungen an die Menschen ergangen sind. Es wird verkündet, dass Gott in jedem Volk Propheten auserwählt hat, um die Menschen auf den Pfad der Wahrheit und Rechtschaffenheit zu führen. Zwar gibt es laut dem Koran Rangunterschiede unter den Propheten (Sure 2,253), doch gilt der Glaube eines Muslim nicht als vollkommen, wenn er nicht an die vor Muhammad existierenden Propheten glaubt: „... und [wir] machen keinen Unterschied zwischen Seinen Gesandten“.²²⁵ Das hängt natürlich damit zusammen, dass sich alle Botschaften auf einen Satz einigen: Es gibt nur einen Gott. Neben Jesus und Mose werden im Koran auch andere Propheten erwähnt, wie Noah (Sure 17; 11,25-49), Abraham (Sure 2,124-131; 14,35-41; 19,41-56), David (Sure 21,78-80; 38,17-26), Joseph (Sure 12,4-101) und Johannes (Sure 3,39; 19,12-15).

Christentum und Judentum sind die vom Koran als Offenbarungsreligionen anerkannten Botschaften von Gott an die Menschheit. Im Folgenden beschränkt sich die Untersuchung auf die Einstellung des Koran der christlichen Religion gegenüber, indem die Fragen gestellt werden, inwieweit der Koran sie als göttliche Botschaften anerkennt, wie er die verschiedenen christlichen Lehren interpretiert, und wie der Muslim letztendlich mit der christlichen Gesellschaft umgehen muss.

²²⁵ Henning 2007, S. 62, [Sure 2,285]: "لا تفرق بين أحد من رسله"; vgl. S. 98, [Sure 4,150].

Der Muslim soll dem Koran zufolge an Jesus (arab. ʿIsā) als Gesandten Gottes (aber nicht als Gottessohn; vgl. Sure 4,157; 61,6) und an das Evangelium als heiliges, geoffenbartes Buch (aber nicht als von den Nachfolgern Jesu niedergeschriebene Schrift; vgl. Sure 5,46; 57,27) glauben. Von Jesus erzählen 15 Suren und über 100 Verse im Koran, wobei er eine höchst bedeutsame Rolle spielt und eine so große Ehre genießt, wie sonst kein anderer Prophet.²²⁶ Er wird entweder mit seinem Namen ʿIsā (Jesus) oder mit seiner Eigenschaft als Messias „al-Masīḥ“ erwähnt. Dabei wird u.a. von seiner Geburt erzählt²²⁷ und auf sein Wirken, seine Jüngerschaft und seine Wunder hingewiesen.²²⁸ In diesen Zusammenhängen entspricht die koranische Sprache der neutestamentlichen Darstellung mehr oder weniger. Dagegen erfahren der Tod Jesu und seine Lehren eine eigene, dem Evangelium nicht gemäße Interpretation. Die Anhänger Jesu werden im Koran nicht als Christen genannt, sondern entweder als *Naṣārā* (Nazarener) - und zwar mit Bezug auf Nazareth, dem Heimatort Jesu - oder als *ahl al-kitāb* (Schriftbesitzer) bezeichnet, das heißt diejenigen, die heilige Schriften vor Muḥammad hatten; letzter Ausdruck bezieht auch die Juden mit ein.

Im Prinzip beinhaltet der Koran keine feindliche Haltung gegenüber dem Christentum als Religion. In ihm befinden sich sowohl positive als auch negative Stellen über die Christen und das Christentum, die die koranische Haltung indes nicht aus dem Rahmen der allgemeinen Anerkennung des Christentums fallen lassen. Im Folgenden werden nur die wichtigsten koranischen Stellen über die christliche Religion verfolgt, die auf die Frage, wie und in wieweit das Christentum im heiligen Text des Islam anerkannt wird, Antwort geben können.

²²⁶ Vgl. Abu Layla, Mohammad: *The Qur'an and The Gospels – A comparative study*, El-Falah for Translation, Publishing & Distribution, Kairo 1997, S. 4.

²²⁷ Besonders die Suren 3 und 19 berichten ausführlich von der Geburt Jesu und seine Empfängnis durch die Jungfrau Maria. Als Vorgeschichte der Geburt Jesu erwähnt der Koran in Sure 19, die „*marīam*“ (Maria) heißt, wie die Ehefrau von ʿImrān Gott ihr Kind Maria gelobte, wie Gott Maria in seiner Gnade annahm und sie in Obhut von Zacharias ließ (3, 35-37). Dann erzählen die Verse, wie die Engel Zacharias trotz seines hohen Alters und der Unfruchtbarkeit seiner Frau ein Kind verkündeten (3, 39-41; 19, 2-15). Gott sandte Maria seinen Engel Gabriel, um ihr ein Kind als Gnade und Rechtleitung für die Menschheit zu verkünden (19, 17-21). Durch einen göttlichen Schöpfungsakt oder – laut Suren 21,91 und 66,12 – „durch Einhauchen des Geistes empfing Maria das Kind Jesus“; vgl. Khoury 2001, S. 72.

²²⁸ Betreffs seiner Wunder ist im Koran von der Krankenheilungen und Totenerweckungen Jesu die Rede, doch ohne die in den Evangelien erzählten Einzelheiten (3, 49; 5,110). Erwähnt wird ebenso die Erschaffung lebender Vögel aus Lehm (3, 49; 5,110) - eine Wundergeschichte, die nicht im Neuen Testament steht. Der Koran berichtet auch dreimal von dem Glauben der Jünger und ihrem Beistand Christus gegenüber (3,52; 5,111; 61,14). Jesus selbst gilt nach dem Wortlaut des Koran als „Zeichen Gottes“, mit dem Gott den Menschen mitteilen will, dass er ihnen mit Barmherzigkeit begegnet (19, 21; 21,91).

3.3.1. Koranische Anerkennung des Evangeliums als Gottes Offenbarung (Sure 5,46)

Wie oben erwähnt, erkennt der Koran das Evangelium – und auch die Tora – als heilige von Gott herabgesandte Schrift an. Das hängt mit der Anerkennung aller Muhammad vorangegangener Propheten zusammen. In diesem Zusammenhang ist vor allem auffällig, dass das Evangelium nach der koranischen Beurteilung ursprünglich eine göttliche Offenbarung ist, die später im Laufe der Zeit mehr oder weniger, bewusst oder unbewusst, verfälscht wurde oder verlorengegangen ist. An zwei Stellen kommt der Satz „und Wir gaben ihm das Evangelium“²²⁹ vor. Der erste Vers tritt in einem großen Kontext (5,41-50) auf, wo grob die Tora und das Evangelium als Rechtleitung und Licht für die Menschen beschrieben werden und die Mahnung an die Juden und Christen geäußert wird, dass sie am göttlichen Urteil darin festhalten sollen. Im Zusammenhang dieser Verse wird als Offenbarungsanlass berichtet, dass ein jüdischer Mann und eine jüdische Frau Unzucht begingen und dann von den Juden zu Muḥammad gebracht wurden, um bei ihm eine andere bzw. leichtere Strafe zu suchen als die jüdische, nämlich die Steinigung.²³⁰ Demzufolge sprechen die Verse vor allem die Juden an, dass sie sich eher an den von Gott in der Tora offenbarten Gesetzen orientieren müssen. Dann erzählen die Verse, dass Jesus Christus das Evangelium mit Rechtleitung und Licht zur Bestätigung dessen, was vor ihm in der Tora war, gegeben worden ist. Das heißt, dass das Evangelium, wie vorher die Tora, von Gott seinem Gesandten offenbart wurde, was im nächsten Vers explizit mit dem Verb *anzala* (herabsandte) zum Ausdruck gebracht wird: „und die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Gott darin hinabgesandt hat“.²³¹ Sure 57,27 erwähnt nahezu das Gleiche. Nur wird nicht Mose, sondern Noah und Ibrahim als Vorgänger Jesu genannt, den Gott ihren Spuren folgen ließ.

Der Koran erkennt das Evangelium als eine der heiligen Schriften Gottes an und rühmt es auch. Die vorhandenen kanonischen Evangelien weisen jedoch keine göttliche Herabsendung im islamischen Sinne auf, da sie laut christlicher Zeugnisse von Menschen verfasst wurden. Gemäß dem christlichen Dogma offenbarte Gott sich selbst im Leib

²²⁹ Paret 2007, S. 84, [Sure 5,46]: "وآتيناہ الإنجیل"; vgl. Sure 57,27.

²³⁰ Vgl. an-Naysābūrī 1968, S. 131; vgl. at-Ṭabarī 2000, X. S. 339.

²³¹ Übers. d. Verf.; vgl. Henning 2007, S. 108 [Sure 5,47]: "ولیحکم أهل الإنجیل بما أنزل الله فیہ".

Christi und brauchte deshalb keine Worte herabzusenden. Im Koran werden – wie unter dem nächsten Punkt auszuführen ist – die Lehren der Christologie und der Trinität sowie die Kreuzigung Jesu strikt abgelehnt und als „Übertreibung“ in der Religion bezeichnet (Sure 4,171; 5,77). Obwohl der Koran ausdrücklich an keiner Stelle über eine Verfälschung oder Entstellung im Evangelium spricht,²³² kommen die Theologen zu dem Schluss, dass ein großer Teil der göttlichen Offenbarung an Jesus nicht mehr existiert. Sie gehen davon aus, dass der Koran das Evangelium ursprünglich als Gottes Offenbarung betrachtet und viele Glaubenslehren des Neuen Testaments oder der christlichen Tradition nicht anerkennt: Nach Ibn Ḥazm ist der größte Teil des offenbarten Evangeliums in der Zeit vor Konstantin dem Großen²³³ verloren gegangen.²³⁴ Die konkreten Gründe dafür führt Abū Zahra auf die Verfolgungen und Unterdrückungen zurück, worunter die Christen unter den Gewaltherrschaften vor allem von Nero²³⁵ litten, und die erst 391 mit der Anerkennung der christlichen Kirche als einziger Staatsreligion endeten.²³⁶ Demgegenüber meint al-Hamdānī, dass das „*authentische*“ Evangelium Gottes in dieser Periode bewusst durch die Christen selbst, die zu den römischen Gewaltherrschern Beziehung hatten, verfälscht wurde.²³⁷ Diesen zitierten Theologen fehlen aber die genauen geschichtlichen Beweise über ihre Meinungen und sie bieten keine Angaben für das fragliche Evangelium, das Gott Jesus offenbarte. Sie stellen nicht ausdrücklich fest, ob dieses schon zur Zeit Jesu oder später

²³² In den Versen, wo der Koran über die Entstellung spricht, sind nach dem großen Kontext besonders die Juden betroffen. Nur an einer Stelle ist von den Christen die Rede (5, 14-15), wo die Verse nicht auf eine Entstellung oder eine Verfälschung, aber auf eine Verbergung hinweisen: „...vieles, was ihr von der Schrift verbargt...“; Henning 2007, S. 104, [Sure 5,15]. In diesem Vers werden die Schriftbesitzer (Juden und Christen) im Allgemeinen angesprochen. Einige Korankommentatoren interpretieren, dass die Christen deswegen mit einbegriffen sind, weil sie die Verkündung Muḥammads im Evangelium verbargen; vgl. al-Alūsī 1994, Bd. VI. S. 268; az-Zamaḥṣarī, Ḡad Allāh Maḥmūd Ibn ‘Umar: Al-kaššaf ‘an ḥaqā’iq ḡawāmiḍ at-tanzīl wa-‘iyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-ta’wīl, ed. von ‘Ādil Aḥmad ‘Abdul-Mawḡūd [u.a.], al-‘Abikān Verlag, Riad 1998, Bd. II. S. 218.

²³³ Konstantin der Große (od. Konstantin I.), war 306 bis 337 römischer Kaiser. Historisch bedeutend ist Konstantins Regierungszeit vor allem wegen der von ihm eingeleiteten konstantinischen Wende, mit der der Siegeszug des Christentums begann (vgl. Aland, K.: Konstantin der Große, in: RGG, Bd. 3 /1959, S. 1785).

²³⁴ Vgl. Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad b. Sa‘īd: Al-fīṣal fī l-mīlāl wa-l-‘ahwā’ wa-l-niḥāl, ed. von Muḥammad Ibrahīm Naṣr [u.a.], 2. Auflage, Dār al-Ġīl, Beirut 1996, Bd. II. 17.

²³⁵ Nero war von 54 bis 69 römischer Kaiser. Durch ihn erfolgte 64 n. Chr. „das erste, auf Rom beschränkte Eingreifen“, nachdem er den Christen den Brand Roms zur Last legte. „Die Hinrichtung geschah in der für Brandstifter üblichen Form (Verbrennung u. ä.). Petrus und Paulus sind wohl Opfer der Verfolgung geworden.“ Wessel, K.: Christenverfolgungen in den ersten Jahrhunderten, in: RGG, Bd. 1/1957, S. 1730).

²³⁶ Vgl. Abū Zahra, Muḥammad: Muḥaḍarāt fī n-Naṣraniyya, Dār al-Fikr al-‘Arabī Verlag, 3. Auflage, Beirut 1961, S. 31; al-Fāḍilī, Dawūd ‘Alī: Uṣūl al-masīḥiyya kamā yuṣawwiruhā l-qur’ān al-kaḥīm, Maktabat al-Ma‘ārif, Rabat 1986, S. 142f.

²³⁷ Al-Hamaḍānī, al-Qāḍī ‘Abdul-Ġabbār Ibn Aḥmad: Taṭbīt dalā’il an-nubuwwa, ed. von ‘Abdul-Karīm ‘Uṭmān, Dār al-‘Arabiyya, Beirut 1966, I. 152f.

niedergeschrieben worden ist. Parallel dazu fehlt auch bei der christlichen Literatur eine ununterbrochene Überlieferungskette für die vier Evangelien. Riḍā stützt sich seinerseits auf die Überlieferung, in der Muhammad sagt, dass der Muslim den Schriftbesitzern weder glauben noch sie für Lügner halten darf. Riḍā zufolge befinden sich im Evangelium doch klare Stellen, von deren Glaubenswürdigkeit die Muslime ausgehen sollen. Die Bergpredigt Jesu in Mt 5-7 führt er dazu als Beispiel an.²³⁸

3.3.2. Christliche Dogmen im Koran

Im Folgenden geht die Studie auf bestimmte Lehren bzw. Glaubenssätze der Christen ein, wie sie im Koran dargestellt und kritisiert werden. Gegen die Trinitätslehre, die Kreuzigung Jesu und den Glauben an ihn als Sohn Gottes wird im Koran häufig harte Kritik geübt, da sie nach koranischem Verständnis dem islamischen Grundprinzip des Eingottglaubens widersprechen. Der Koran behandelt diese Glaubenssätze im Zusammenhang mit der Geschichte Jesu an vielen Stellen, die im Folgenden exegetisch behandelt werden, indem die koranische Stellungnahme dargelegt wird, ohne dass auf die christlichen theologischen Einzelheiten und die islamische Apologetik eingegangen wird.

3.3.2.1. Die Christologie (Sure 5,17.72)

Im Koran wird, wie erwähnt, die Verbindung Jesu mit Gott nicht bezweifelt; er wird als Prophet Gottes angesehen und durch den Titel „Gesandter“ in eine Reihe mit Mose und Muḥammad gestellt. Der Koran bezeugt darüber hinaus die Messianität Jesu und übernimmt den Messias-Titel.²³⁹ Doch werden zwei verschiedene Lehren zur Person Jesu kritisiert, einerseits dass er Gott sei (Sure 5,17; 5,72; 5,116) und andererseits dass er, wie es in der christlichen Lehrentwicklung dogmatisch bereits fixiert wurde, Gottes Sohn sei (Sure 2,116; 10,68; 18,5; 19,88-93; 21,26). Dies hat seine Ursache darin, dass der Koran zwei verschiedenen theologischen Formen der Christologie begegnet, wobei er an anderer Stelle darauf hinweist, wie sehr christliche „Parteien“ in diesem Punkte untereinander zerstritten sind (Sure 19,37).

²³⁸ Riḍā, Muḥammad Rašīd: *Šubuhāt an-našārā wa-huḡaḡ al-islām*, Dār al-Manār, Kairo 1367 H./ 1947, S. 4.

²³⁹ Jesus wird im Koran elf Mal *al-masīḥ* (der Messias) genannt. Damit ist „der Gesalbte“, „von der Sünde Gereinigten“ oder „Gesegneten“ gemeint; vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. IX. S. 417. Mehr zu den koranischen Titeln Jesu Christi, s. Khoury 2001, S. 76.

Gemäß Sure 5,17 sind diejenigen ungläubig, „die sagen: ‚Gott ist Christus, der Sohn Marias‘“.²⁴⁰ Diese Auffassung wird in den Koranexegesen am meisten den Jakobiten²⁴¹ zugeschrieben.²⁴² Al-Alūsī berichtet hierzu, einige muslimische Theologen seien der Meinung, „keine christliche Gruppe sagte das ausdrücklich“,²⁴³ und zwar dass Gott Jesus sei. Allerdings soll der Vers – so al-Alūsī – darauf verweisen, dass dies im Endeffekt ein zwangsläufiges Ergebnis der christlichen Lehre von Inkarnation, d.h. der Fleischwerdung Gottes in Jesus von Nazareth ist. Ar-Rāzī stellt des Weiteren fest, dass die im Vers erklärte Meinung nicht explizit von den Christen behauptet wird. Jedoch „wenn sie dies ausdrücklich nicht äußern, mündet ihre Auffassung [der Inkarnation] definitiv darin“.²⁴⁴ Der Koran lehnt daher den beiden Exegeten zufolge die Vereinbarung des Göttlichen und Menschlichen in Jesus ab, sieht darin eine Behauptung, dass Gott Jesus sei und hält dies letztendlich für Unglauben gegenüber Gott. Das Urteil zum Unglauben wird am Ende des Verses noch mit der Frage kommentiert: „Wer könnte Gott daran hindern, wenn er den Messias, den Sohn der Maria, und seine Mutter und wen auch immer auf Erden vernichten wollte?“²⁴⁵ Mit dieser Ergänzung stellt der Vers Jesus Christus und jeden anderen Menschen insofern gleich, dass sie alle Geschöpfe Gottes sind, die über keine Macht gegenüber Gottes Willen verfügen oder sich gegen den Tod verteidigen können; Darüber hinaus impliziert diese Frage am Ende des Verses eine Zusammenfassung der koranischen Christologie und zwar, dass Jesus der Messias und der Sohn Marias ist.

Ebenso wird die Auffassung, Jesus sei der Sohn Gottes vom Koran kritisiert. Zu dieser Frage werden von den muslimischen Gelehrten zwei Arten von Versen behandelt: Eindeutige Verse, in denen explizit von den „Nazarenern“ und dem „Sohn Gottes“ die Rede ist, und zweideutige Verse, die nicht speziell über die Nazarener, sondern über „diejenigen, die ... behaupten“ erzählen. Für die erste Kategorie ist nur eine koranische Stelle zu finden, und zwar:

²⁴⁰ Paret 2007, S. 87, [Sure 5,72]: "لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم" (vgl. Sure 5,116).

²⁴¹ Jakobiten sind Anhänger der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien und nach Jacob Baradai (gest. 578), dem Begründer der Kirche, benannt. „Heute lehnt die Kirche den Namen J. ab und nennt sich (im Sinne eigener Rechtgläubigkeit) syrisch-orthodox“; Spuler, B: Jakobiten, in: RGG, Bd. 3/1959, S. 523.

²⁴² Al-Qurṭubī, abū ‘Abdullāh Muḥammad: Al-ġāmi‘ li-aḥkām al-qur’ān, Dār Iḥyā’ at-Turāṯ al-‘Arabī, Beirut 1985, Bd. VI. S. 249.

²⁴³ Vgl. Al-Alūsī 1994., Bd. VI. 270: "لا يصرح بهذا القوم أحد من النصارى".

²⁴⁴ Vgl. ar-Rāzī (o. J.), Bd. XI. 189: "وإن كانوا لا يصرحون بهذا القوم إلا أن حاصل مذهبهم ليس إلا ذلك".

²⁴⁵ Vgl. Henning 2007, S. 104, Sure 5,17b.

„Und die Juden sagen: "Esra ist Allahs Sohn." Und die Christen sagen: "Der Messias ist Allahs Sohn." So spricht ihr Mund. Sie führen eine ähnliche Rede wie die Ungläubigen vor ihnen. Allahs Fluch über sie! Wie sind sie doch völlig ohne Verstand!“²⁴⁶

Der Vers informiert über den Glauben der Juden und Christen an die Gottessohnschaft, verflucht sie wegen dieser Behauptung und wirft ihnen am Ende den Unverstand vor. Auf der Seite der Juden ist die Aussage, Esra²⁴⁷ sei Sohn Gottes, schwer zu beweisen, was auch die Meinungsverschiedenheit der Exegeten verdeutlicht.²⁴⁸ Was die Aussage der Nazarener, Jesus sei Gottes Sohn, betrifft, gilt sie als bereits verankertes christliches Dogma und kommt in vielen Stellen des Neuen Testaments zum Ausdruck. Al-Alūsī führt für dieses Dogma dreierlei Gründe an: Die Christen glauben an die Sohnschaft Jesu, entweder weil es unmöglich wäre, dass ein Mensch ohne einen Vater geboren wird, oder weil die Wunder Jesu nicht von einer normalen Person gewirkt werden können, oder weil die Christen dies ausdrücklich im Evangelium haben, aber sie haben falsch verstanden, was damit gemeint ist. Al-Alūsī hält den zuletzt erwähnten Grund für wahrscheinlich.²⁴⁹ Die späteren Gelehrten vertreten die Meinung, dass die Christen die neutestamentlichen Stellen, die von der Sohnschaft Jesu erzählen (vgl. Mt 4,3.6; 16,13-16; Mk 16,33; Joh 3,35-36; 5,19-21; 5,43), falsch interpretiert haben. Die Gelehrten stellen diesen Versen solche anderen biblischen Stellen gegenüber, in denen die Propheten oder auch die Jünger Jesu selbst als Söhne Gottes bezeichnet werden (vgl. 2. Mos 4,22; Psl 89,27; Jer 31,9; Mt 5,44;), und kommen zum Schluss, dass mit der Sohnschaft hier „die Unterstützung, Fürsorge, Sympathie und Barmherzigkeit Gottes“²⁵⁰ gemeint ist. Nach Riḍā ist nicht zu leugnen, dass

²⁴⁶ Henning 2007, S. 163, [Sure 9,30]: "وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يظاهرون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون"

²⁴⁷ Esra war eine anerkannte, aus priesterlichem Geschlecht stammende Persönlichkeit. Er ordnet Priestertum und Tempeldienst, organisiert die Rückkehr weiterer Juden aus dem Exil und trägt auf Verlangen des Volkes das Gesetz vor; vgl. Galling, K.: Esra, in: RRG Bd. 2 (1598), S. 693.

²⁴⁸ Es werden verschiedene Überlieferungen für die Erläuterung dieses Versesteils berichtet. Nach Ibn ‘Abbās wurde berichtet, dass eine Gruppe von den Juden, zu der Ša‘ī b. Qays und Mālik b. aṣ-Šayf gehörten, dies im Gespräch mit dem Propheten Muḥammad sagten; Aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. XIV. S. 202. Riḍā schließt in seinem Kommentar nicht aus, dass es sich um eine Aussage früherer Juden handelt, die Esra damit nur hochschätzen wollten, genau wie Israel, David und andere Propheten im Alten Testament als Söhne Gottes bezeichnet werden; vgl. Riḍā, Muḥammad Rašīd: Tafsīr al-manār, al-Hay’a l-Miṣriyya li-l-Kitāb, Kairo 1999, Bd. X., 286f.

²⁴⁹ Vgl. al-Alūsī 1994, Bd. X. S. 274.

²⁵⁰ Al-Ḥaṭīb, ‘Abdul-Karīm: Al-masīḥ fi l-qur’ān wa-t-tawrah wa-l-inḡīl, Dār al-Kutub al-Ḥadīṭa, Kairo 1965, S. 220: "رعاية الله وعنايته وعطفه ورحمته"; vgl. Riḍā 1999, Bd. X. S. 295; Šalabī, Aḥmad: Al-masīḥiyya (Muqāranat ad-diyān II), 10. erweit. Auflage, Maktabat an-Nahḍa al-Miṣriyya, Kairo 1998, S. 152.

der Anteil Jesu an dieser Hochschätzung im Vergleich zu David, Jakob und Salamon zwar größer ist, jedoch soll dies nicht dazu führen, Jesus als leibliches bzw. Adoptivsohn Gottes zu betrachten.²⁵¹

In den zweideutigen koranischen Stellen wird indessen nicht mit dem arabischen Wort *ibn* (Sohn), sondern mit *walad* (Kind) ausgedrückt, das im Arabischen sowohl Sohn als auch Tochter bedeuten kann.²⁵² Aufgrund dessen, dass die Heiden zur Zeit Muḥammads die Engel als Töchter Gottes bezeichneten (vgl. Sure 17,40; 37,150; 43,19), sind die Koranexegeten bei der Auslegung der fraglichen Stellen, in denen von „denjenigen, die sagen...“ bzw. „Kind“ die Rede ist, darin uneinig, ob der Vers sich mit den Christen oder mit den Heiden auseinandersetzt. Als Beispiel werden hier die Suren 2,116 und 10,68, die im jeweiligen ersten Teil identisch sind, geführt:

„Und sie (d. h. die Christen?) sagen: ‚Allah hat sich ein Kind zugelegt.‘ Gepriesen sei er! (Darüber ist er erhaben.) Nein! Ihm gehört (ohnehin alles), was im Himmel und auf Erden ist. Alle (Geschöpfe) sind ihm demütig ergeben.“²⁵³

„Sie sagen: ‚Allah hat sich ein Kind zugelegt.‘ Gepriesen sei er! Er ist der, der reich ist (und so etwas nicht nötig hat). Ihm gehört (ohnehin alles), was im Himmel und auf Erden ist.“²⁵⁴

Bei der ersten Stelle handelt es sich Ibn Kaṭīr zufolge sowohl um die Christen, die behaupten, Gott habe einen Sohn, als auch um die mekkanischen Heiden, die an die Engeln als Töchter Gottes glauben.²⁵⁵ Zur zweiten Stelle nimmt er aber keine Stellung.

Al-Alūsī versteht beide Verse im gleichen Sinn, und zwar dass damit sowohl die Christen als auch die Heiden gemeint sind.²⁵⁶ Nach aṭ-Ṭabarī betrifft die erste Stelle die Christen und die zweite die Heiden.²⁵⁷ In Bezug auf Sure 19, die sich ausführlich mit der Geburtsgeschichte Jesu befasst, wendet sich der Koran ebenfalls sehr heftig gegen die fragliche Behauptung (Verse 88-93); Ibn Kaṭīr ist im Gegensatz zu den meisten anderen Exegeten der Meinung, dass neben den Christen auch die Heiden gemeint sind. Daraus lässt

²⁵¹ Vgl. Riḍā 1999, Bd. X. S. 295.

²⁵² Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram: *Lisān al-‘arab*, ed. von ‘Abdullāh ‘Alī al-Kabīr [u. a.], Dār al-Ma‘ārif, Kairo 1980, Bd. VI. S. 4914; vgl. ar-Rāzī, Muḥammad Ibn Abū Bakr Ibn ‘Abdul-Qādir: *Muḥṭār aṣ-ṣiḥāh*, ed. von Maḥmūd Ḥaṭīr, Lubnān Naṣīrūn, Beirut 1995, Bd. I. S. 740. Im Gegensatz zu Henning übersetzen Khoury und Paret das Wort *walad* mit „Kind“.

²⁵³ Paret 2007, S. 22, [Sure 2,116]: "وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السماوات والأرض كل له قانتون".

²⁵⁴ Ebd., S. 174, [Sure 10,68]: "وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغني له ما في السماوات وما في الأرض".

²⁵⁵ Vgl. Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidā’ Isma‘īl Ibn ‘Umar: *Tafsīr al-qur’ān al-‘azīm*, ed. von Sāmī Ibn Muḥammad Salāma, 2. Auflage, Dār Ṭiba, Riad 1999, Bd. I., S. 396.

²⁵⁶ Vgl. Al-Alūsī 1994, Bd. I. 364; Bd. XI. 146.

²⁵⁷ Vgl. Aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. II. S. 538; Bd. XV. S. 145.

sich schließen, dass die Exegeten bezüglich dieser Kategorie (der zweideutigen Stellen) den Titel „Gottes Sohn“ bzw. „Gottes Kind“ weniger in seiner philosophischen Dimension verstehen als im Rahmen heidnischer Vorstellung, auf die Muḥammad in Mekka stieß. Unter diesem Gesichtspunkt ist zwar die Ansicht, dass der Koran diese Sohnschaft als genealogische Herkunftsbezeichnung betrachtet, zu berücksichtigen.²⁵⁸ Jedoch wird außer der genealogischen jede andere Vorstellung der Sohnschaft indirekt dadurch abgewiesen, dass Jesus immer als Sohn Marias im Koran genannt wird, und sich selbst seiner Gemeinde als *ʿAbdullāh* (Diener Gottes) vorstellt (Sure 19,30).

3.3.2.2. Trinitätslehre (Sure 5,73; 4,171)

Die Trinitätslehre, die etwa dreihundert Jahre nach Christus entwickelt wurde, ist das wichtigste Element im christlichen Gottesverständnis. Gemäß dieser Lehre vereinigen sich drei zu unterscheidende, getrennte Personen zu einer göttlichen Einheit: Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Es handelt sich folglich um eine Gottheit, die aus drei Personen besteht. Zunächst muss festgestellt werden, dass das Neue Testament zwar triadische Formeln, aber enthält keine Trinitätslehre;²⁵⁹ die großen christlichen Konfessionen stimmen jedoch in der Annahme dieser Lehre überein.²⁶⁰

So wie der Koran in Sure 5,72 den Glauben an die Göttlichkeit Jesu zurückweist, werden im nächsten Vers noch diejenigen, die sagen Gott „ist Dritter von dreien“ als „ungläubig“ betrachtet.²⁶¹ Dies lehnt der Koran deshalb ab, da „es nur einen Gott gibt“ (5,73b). Die Kritik steigert sich, wenn am Ende des Verses diese „Ungläubigen“ mit „schmerzhafter Strafe“ am Jüngsten Tag bedroht werden. Nach al-Qurṭubī sind hier die Jakobiten, die Nestorianer und die Melkiten gemeint, die im Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist einen Gott sehen.²⁶² Die Verbindung zwischen den drei Teilen des Verses

²⁵⁸ Vgl. Schumann, Olaf H.: Der Christus der Muslime – Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 10; hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1975, S. 30.

²⁵⁹ „Allgemeiner Übereinstimmung nach gibt es im NT keine Trinitätslehre. Die Frage betrifft vielmehr die Art der Grundlage, die das nt. Zeugnis für die Entwicklung einer trinitarischen Formulierung liefert. Triadische Formeln im NT hat man schon lange im Zusammenhang mit der Entstehung frühchristlicher Glaubensbekenntnisse festgestellt“ (Meyer, P.: Trinität – Im Neuen Testament, in RGG Bd. 6/1962, S. 1024).

²⁶⁰ Vgl. Leuze, Reinhard: Christentum und Islam, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994, S. 116; Aziz-us-Samad, Ulfat: Islam und Christentum, International Islamic Federation of Student Organisation, Kuwait 1984, S. 21.

²⁶¹ Henning 2007, S. 111, [Sure 5,73].

²⁶² Vgl. Al-Qurṭubī 1985, Bd. VI., S. 249.

zeigt, dass der Koran die kritisierte Lehre in einem Gegensatz zur monotheistischen Gottesvorstellung versteht und dass es sich für ihn beim christlichen Gottesverständnis nicht um den Glauben an einen dreieinigen Gott, sondern um die Verehrung dreier Götter handelt. Eine andere koranische Stelle betont diesen Anhaltspunkt, wo die Anforderung an die Christen auftritt: „Sagt nicht ‚Drei‘. Lasst davon ab, dies ist für euch besser. Allah ist nur ein einziger Gott“.²⁶³ Al-Qurṭubī stellt zwar fest, „sie sagen: Der Vater, der Sohn und der Heilige Geist sind ein Gott, und sagen nicht: drei Götter“.²⁶⁴ Er meint doch, dass dies, was sie nicht ausdrücklich sagen, ein notwendiges Ergebnis ihrer Lehre ist, mit dem der Koran sie hier konfrontiert.

Dass der Koran mit diesen zwei Stellen wirklich die theologisch entwickelte christliche Lehre der Dreieinigkeit widerspiegelt, ist nicht sehr wahrscheinlich. Wie oben ausgeführt worden ist, erzählen die Verse nicht von der Einheit dreier Personen im Wesen Gottes, sondern von drei Göttern, was al-Qurṭubī für eine unbedingte Folge des trinitarischen Denkens hält. Nach ihm ist damit die Trinitätslehre gemeint. Aṭ-Ṭabarī behandelt die zwei genannten Stellen aus einer anderen Perspektive: Er geht von der koranischen Stelle aus, wonach neben Jesus auch Maria als Göttin verehrt wurde,²⁶⁵ und ist der Ansicht, dass mit den drei Göttern der Vater, der Sohn Jesus und die Mutter Maria gemeint sind.²⁶⁶ Die anderen Exegeten berücksichtigen diese zwei verschiedenen Auffassungen: Mit den Versen (5,73; 4,171) können entweder die eine Lehre der Dreieinigkeit, wonach es sich im Endeffekt um drei Götter – den Vater, den Sohn und den heiligen Geist – handelt, oder die andere Lehre, wonach Jesus und seine Mutter als Götter neben Gott verehrt wurden, gemeint sein.²⁶⁷ Bemerkenswert ist, dass zum einen für die Vergöttlichung Marias' gar keine bestimmte christliche Gruppe genannt wird. Zum anderen hat kein Gelehrter sich für eine bestimmte der zwei Auffassungen entschieden, außer Ibn

²⁶³ Übers. d. Verf.; Vgl. Henning 2007, S. 100, [Sure 4,171]: "ولا تقولوا ثلاثة انتهو خيراً لكم إنما الله إله واحد".

²⁶⁴ Al-Qurṭubī 1985, VI. 249: "يقولون أب وابن وروح القدس إله واحد ولا يقولون ثلاثة آلهة".

²⁶⁵ „Und als Gott sprach: Sohn Marias! Warst du es, der zu den Menschen sagte: 'Nehmt euch neben Gott mich und meine Mutter zu Göttern'? Er sagte: Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe“; Khoury, Theodor Adel: Der Koran – Übersetzung von Adel Theodor Khoury, unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdeullah, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1987, S. 94 [Sure 5,116].

²⁶⁶ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. X., S. 482.

²⁶⁷ Vgl. ar-Rāzī (o. J.), Bd. XII., S. 59; Ibn Kaṭīr 1999, Bd. III., S. 158; Al-Alūsī 1994, Bd. VI., S. 372-208.

Kaṭīr, der die zweite Meinung vertritt und sie als *al-azhar* (deutlich erkennbar) betrachtet.²⁶⁸

Trotz der Meinungsunterschiede und der Uneindeutigkeit der betroffenen Verse bezieht sich die allgemeine islamische Einstellung, die die Trinitätslehre für vollkommen abwegig hält, vor allem und ausdrücklich auf die zwei oben erwähnten Stellen (Sure 5,73; 4,171), wobei erklärt wird, dass das Dogma zum monotheistischen, im Koran verankerten Prinzip völlig in Widerspruch steht.

3.3.2.3. Die Kreuzigung Jesu

Gemäß dem Neuen Testament endet die Leidensgeschichte Jesu mit seinem Tod am Kreuz. Die jüdische Führung in Jerusalem bemächtigt sich seiner mit Hilfe eines der Jünger (Judas Iskarioth), und liefert ihn dem römischen Prokurator Pontius Pilatus aus, der gerade in der Stadt weilt. Jesus wird vor dem Synedrium verhört, zu Tode verurteilt und am Ende von den Römern gekreuzigt (Vgl. Mk. 14,1-15,39).

Die Kreuzigung, eine der bereits im Neuen Testament verankerten Ereignisse der Geschichte Jesu, bestreitet der Koran: Sure 4 erzählt, dass Gott die Juden wegen ihrer Verfehlungen (u.a. wegen des Brechens ihrer Verpflichtung, der Verleugnung seiner Zeichen, der Tötung seiner Propheten und der Verleumdung Marias) verflucht (4, 155-156). Die letzte in diesem Kontext erwähnte Verfehlung ist ihre Behauptung, sie hätten „den Messias Jesus, den Sohn der Maria“ getötet.²⁶⁹ Der Vers entgegnet „Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten)“.²⁷⁰ Der Koran behandelt nicht, ob und in wieweit Jesus unter den Juden gelitten hat und streitet ebenfalls nicht die im Neuen Testament berichtete Verfolgung Jesu und seiner Jünger ab. Er erkennt zwar das Ereignis der Kreuzigung selbst an. Nach ihm ist der am Kreuz Getötete jedoch nicht Jesus.

²⁶⁸ Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. III., S. 158.

²⁶⁹ Die ganze Passage weist eine Auseinandersetzung mit den Juden auf. Es geht dem Koran in erster Linie nicht darum, gegen die Christen zu polemisieren, indem er eine ihrer wichtigsten Heilslehren in Zweifel zieht. Er will vielmehr die Verfehlungen der Juden aufzeigen.

²⁷⁰ Paret 2007, S. 76, [Sure 4,157]: "وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم".

Die Koranexegeese behandelt den Vers nur im Kontext der Auseinandersetzung mit den Juden. Diesen werden die Mühe und Absicht, Christus zu töten, vorgeworfen. Die Frage, wie sie ihn, laut des Verses, als den Messias Jesus anerkennen und gleichzeitig töten wollten, wird verschieden beantwortet: Entweder haben sie den genannten Titel spöttisch verwandt, oder die Äußerung ist ein koranischer Ausdruck und nicht ein jüdischer.²⁷¹ In seiner These, dass der Gekreuzigte nicht Jesus war, bezieht sich der Koran weder auf eine jüdische noch auf eine christliche Konfession. Die Christen glauben an den gekreuzigten Jesus und daran, dass dieser damit die Menschen bzw. die Gläubigen von der Sünde Adams erlöste, was später zu einer Erlösungslehre entwickelt worden ist.

Die Exegeten sind ebenso darüber uneinig, wie die Handlung, dass den Juden ein anderer als Jesus durch Einwirkung Gottes ähnlich erschien, genau ablief. Aṭ-Ṭabarī berichtet von zwei verschiedenen Überlieferungen:²⁷² Die eine besagt, dass alle Jünger, die mit Jesus waren, den Juden ähnlich wie Jesus erschienen und dass dieser selbst zu dieser Zeit in den Himmel erhoben wurde. Die Juden konnten wegen dieser Vortäuschung den Christus nicht erkennen, hielten einen seiner Jünger fest und kreuzigten ihn. Gemäß einer anderen Überlieferung nach Ibn Mi'qal berichtet aṭ-Ṭabarī, dass die Jünger Jesu das Haus vor der Ankunft der Juden verließen, außer einer, auf den die äußere Erscheinung Jesu übertragen und anstelle dieses von den Juden gekreuzigt wurde. Ausgehend vom zweiten Bericht meint aṭ-Ṭabarī, dass die Christen diese Tatsache nicht wissen sollten, denn die Jünger sahen beim Abendmahl, wie sehr Jesus traurig war und wussten von ihm, dass dies der letzte Abend sei:

Diejenigen unter den Jüngern, die das erzählten, sollen nicht für Lügner gehalten werden, denn sie erzählen, was sie im Öffentlichen wahrnahmen

"فلم يستحق الذين حكوا ذلك من حواريه أن يكونوا كذبة إذ
حكوا ما كان حقا عندهم في الظاهر."²⁷³

Al-Alūsī und aṣ-Ṣābūnī berichten noch eine dritte Überlieferung, der nach einer der Jünger Jesu, dessen Verrat Jesus laut des Neuen Testaments (Vgl. Lk 22,21; Joh 13,21) prophezeite, dem Christus ähnlich gemacht wurde, sodass die Juden ihn anstelle von Jesus

²⁷¹ Vgl. ar-Rāzī (o. J.), Bd XI., S. 99; aṣ-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī: Ṣafwat at-tafāsīr, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beirut 1999, Bd. I., S. 241.

²⁷² Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. IX., S. 375.

²⁷³ Ebd. S. 375.

kreuzigten.²⁷⁴ Šalabī stellt fest, dass die genauen islamischen Literaturen keine bestimmte Person nennen, denn Judas, der Iskariot, soll nach dem Kreuzigungsereignis gelebt und seinen Verrat bereut haben (Mt. 27,3-5).²⁷⁵

Der Koran distanziert sich von der „jüdischen Behauptung“, Jesus gekreuzigt zu haben. Wer und wie dieser eigentlich getötet wurde, wird von den Exegeten verschieden interpretiert. Über das Lebensende Jesu stellt der Koran fest: „Allah hat ihn zu sich (in den Himmel) erhoben. Allah ist mächtig und weise“.²⁷⁶ Im Blick auf die Frage, ob Jesus mit dem Geist oder mit dem Körper erhoben wurde, tendieren die meisten Kommentare zur Einstellung, dass Jesus, nach dem er gerettet wurde, weiter lebte, bis er ganz normal starb. Erst da wurde seine Seele in den Himmel erhoben. Diese Meinung stützt sich vor allem auf koranische Stellen, die vom Tode Jesus sprechen.²⁷⁷

An dieser Stelle stellt sich die Frage, warum der Koran die Geschichte der Kreuzigung Jesu ablehnt, obwohl er ihn als normalen Menschen betrachtet? Die Antwort besteht darin, dass Gott sich im Koran verpflichtet, seine Gesandten nicht töten zu lassen (vgl. Sure 58,21). Das heißt, die Kreuzigung oder irgendeine Art Tötung ist ein schmachliches Ende, woran ein Mensch, der in besonderer Weise mit Gott verbunden ist, nicht leiden kann. Der fragliche Vers kann zwar, wie Leuze meint, die eigene Situation Muḥammads mit den Juden damals, und wie sich die Juden gegen ihn behaupteten, widerspiegeln.²⁷⁸ Jedoch hat die Verleugnung der Kreuzigung Jesu notwendigerweise die Ablehnung eines anderen schon etablierten christlichen Glaubenssatzes zufolge, nämlich der Erlösungslehre, wonach Jesus sich für die Gläubigen am Kreuz opferte. Die Christen sind demzufolge frei von der Erbsünde. Zwar behandelt der Koran die Lehre der Erlösung nicht, doch weist er in einem anderen Zusammenhang zurück, dass die Sünde im Allgemeinen vererbt wird (vgl. Sure 6,164; 17,15; 35,18; 39,7; 53,38). Was die Sünde Adams betrifft, berichtet der Koran, dass Adam seine Sünde bereute, und dass Gott sie ihm vergab (vgl. Sure 2,37; 20,122).

²⁷⁴ Vgl. al-Alūsī 1994, Bd. VI., S. 186; aṣ-Šābūnī, Bd. I., S. 241; ar-Rāzī (o. J.), Bd. XI., S. 100. Nach dem Neuen Testament ist der Verräter Judas, der Iskariot; vgl. Lk 2,3; Joh. 13,2,27.

²⁷⁵ Vgl. Šalabī 1998, S. 55.

²⁷⁶ Paret 2007, S. 76, [Sure 4,158] : "بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزاً حكيماً"; vgl. Sure 3,55.

²⁷⁷ Vor allem werden die Suren 3,55; 5,117; 19,33 zitiert.

²⁷⁸ Vgl. Leuze 1994, S. 94-96.

Der Koran kritisiert also hauptsächlich drei wichtige, vielleicht sogar die wichtigsten, Dogmen des Christentums und hält sie im Grunde für falsch. Zwei Glaubenssätze, die Christologie und die Trinitätslehre stehen nach der koranischen Ansicht in krassem Widerspruch zu dem Monotheismus. Die Kreuzigung Jesu soll nicht geschehen sein, denn sie kann nicht mit der Mächtigkeit Gottes übereinstimmen. Das Ziel des Koran in seiner Auseinandersetzung mit den Christen fasst der folgende Vers zusammen:

„Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (ilaa kalimatin sawaa'in) zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf) dass wir Allah allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen, und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Allahs statt zu Herren nehmen“.²⁷⁹

Mit „Leute der Schrift“ (ahl al-kitāb, auch: Schriftbesitzer) sind die Juden und Christen als religiöse Gemeinschaft gemeint. Der Glauben an einen Gott bildet im Vers eine unbedingte Basis für gegenseitiges, religiöses Verständnis. Das impliziert eine Antwort auf die Frage, warum der Koran keine bestimmten Dogmen der Juden kritisch behandelt, obwohl er auf Entstellungen in der Tora hinweist (vgl. Sure 4,46; 5,13.41). Mit dieser Kritik vor allem an christlichen Dogmenlehren sind die ahl al-kitāb aus rein religiöser Perspektive „Kuffār“²⁸⁰ (Ungläubige). Da aber der Koran ihre heiligen Bücher prinzipiell anerkennt, differenziert er zwischen ihnen und den Heiden: „al-laḏīna kafarū min ahl al-kitāb wa-l-mušrikīn“ (Diejenigen, die ungläubig sind unter den Schriftbesitzern und den Heiden; Sure 2,105; 98, 1.6; vgl. Sure 59,1.11). Als ahl al-kitāb genießen sie, vor allem die Christen, eine besondere Stellung im gesellschaftlichen Bereich, die im folgenden Punkt behandelt wird.

3.3.3. Koranische Einstellung zur christlichen Gesellschaft

Die Aussagen des Koran über die Anhänger Jesu unterscheiden sich gänzlich von der Art und Weise seiner Auseinandersetzung mit ihren religiösen Lehren. Die daran

²⁷⁹ Paret 2007, S. 48, [Sure 3,64]: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله".

²⁸⁰ „kuffār“, sing. „kāfir“ ist von dem Verb „kafara“ abgeleitet, das im Sprachgebrauch *decken*, *bedecken*, *verhüllen* bedeutet. Al-Kufr ist das Nomen. Das Wort steht im Koran und in der islamischen Theologie im Gegensatz zum „īmān“ (Glaube), insofern als dass der „kāfir“ (Ungläubige) die Gnade Gottes verhüllt; vgl. ar-Rāzī, Muḥammad Ibn Abū Bakr Ibn ‘Abdul-Qādir: Muḥṭār aṣ-ṣiḥāḥ, ed. von Maḥmūd Ḥāṭir, Lubnān Naširūn, Beirut 1995, S. 586; Ibn Manzūr 1980, Bd. V. S. 3897.

ausgeübte harte Kritik verschwindet vollständig, wenn es sich um das Zusammenleben der Muslime mit den Nazarenern handelt. Fast alle Koranverse, die das gesellschaftliche Verkehren mit den Christen regeln, sprechen nicht im Besonderen von diesen, sondern allgemein von den *ahl al-kitāb*, also den Juden und Christen. Nur ein Vers unterscheidet zwischen den beiden Gemeinschaften, den Juden und den Nazarenern, in Hinblick auf ihre jeweilige Haltung zu der muslimischen Gesellschaft:

„Du wirst sicher finden, dass diejenigen Menschen, die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen, die Juden und die Heiden sind. Und du wirst sicher finden, dass diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Christen (nasaaraa)‘. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester (qissiesien) und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind.“²⁸¹

Im Gegensatz zu den Nazarenern, denen der Koran eine freundliche Gesinnung gegenüber den Muslimen bescheinigt, wird auf Seite der Juden eine heftige Gegnerschaft erkannt. Während die Juden von David und Jesus verflucht wurden, einander die verwerflichen Handlungen nicht verboten, und den Ungläubigen Unterstützung bieten (Sure 5,78-80), stehen die Nazarener den Gläubigen am freundlichsten gegenüber, weinen beim Hören der Offenbarung, suchen den Glauben an Gott, und werden für ihr Bekenntnis mit Paradiesgärten belohnt (Sure 5,82-85).

An-Naysabūrī berichtet nach Ibn ‘Abbās, dass der Anlass der Offenbarung des fraglichen Verses die gute Behandlung der muslimischen Auswanderer seitens Negus’, des Königs Abessinien, war.²⁸² Neben dieser Überlieferung berichtet aṭ-Ṭabarī noch, dass der Vers auf eine andere Gruppe der Christen verweisen kann als die von Abessinien, und hält dies für wahrscheinlicher.²⁸³ Eigentlich fand um die Zeit der Auswanderung zu Negus noch keine Auseinandersetzung mit den Juden statt, die damals in Medina wohnten. Das

²⁸¹ Henning 2007, S. 112, Sure 5,82.

²⁸² An-Naysābūrī 1968, S. 136; Ibn Ishāq berichtet in seiner Biographie des Propheten Muḥammad, dass die Muslime von den Heiden in Mekka verfolgt und mit Schlägen und Nahrungsentzug gefoltert wurden. Der Prophet befahl den Muslimen nach Abessinien auszuwandern: „Dort herrscht ein König, bei dem niemandem Unrecht geschieht“. Die Auswanderer wurden dort freundlich empfangen. Als Negus von den Muslimen in Anwesenheit einiger Priester verlangte, etwas von der islamischen Offenbarung zu rezitieren, trug Ġa‘far b. Abī Ṭālib einen Abschnitt aus der Sure „Maria“ (Sure 19) vor. Beim Hören des Korn weinten die Priester. Der Negus sagte: „Diese Offenbarung und die Offenbarung Jesu kommen aus derselben Nische“; vgl. Ibn Ishāq, Muḥammad: Das Leben des Propheten (as-Sīra an-Nabawiyya), aus dem Arab. Übertr. u. Bearb. von Gernot Rotter, Spohr, Kandern im Schwarzwald 1999, S. 65-70.

²⁸³ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. X. S. 501.

bedeutet, dass es keinen Anlass dafür geben soll, zwischen den Christen und den Juden zu vergleichen, falls der Vers die Haltung der Christen von Abessinien darstellt. Ich bin der Annahme, dass der Vers entweder später in Medina offenbart wurde, und zwar mit dem Ziel, die Muslime an die Geschichte in Abessinien zu erinnern, oder – wie at-Ṭabarī meint – über eine andere Gruppe der Nazarener spricht. Bemerkenswert ist, dass das Lob der Anhänger Jesu auf einen religiösen Grund zurückgeführt wird: Unter den Nazarenern gäbe es Priester und Mönche, die nicht hochmütig seien. Hier ist der Unterschied zwischen dem Umgang mit den Dogmen der Andersgläubigen und dem mit diesen selbst als Menschen deutlich: „Wenn es [...] nicht ausschließlich um rein religiöse Fragen geht, sondern [...] um Fragen, die den gesellschaftlichen Bereich und das allgemein politische Leben betreffen, dann treten andere Vorschriften in Kraft“.²⁸⁴ Sogar die Existenz der Kleriker gilt als Grund für die Ansicht des Verses über die Christen im Allgemeinen (vgl. Sure 57,27).²⁸⁵ Islamisch-rechtlich gesehen dürfen die Muslime dem Koran zufolge die Speisen der *ahlu l-kitāb* essen und die ehrbaren Frauen von denen heiraten (Sure 5,5) – zwei rechtliche Urteile, mit denen sich die Gelehrten des islamischen Rechts seit dem 8. Jahrhundert ausführlich beschäftigen. Im Folgenden wirft die Studie ein Blick auf die Diskussion der Gelehrten darüber.

3.3.3.1. Speisevorschriften

In Sure 5,5 organisiert der Koran die Beziehung zu den Juden und Christen bezüglich der Speisevorschriften und der Ehe. Im ersten Teil wird den Muslimen erlaubt, die Speisen von *ahl al-kitāb* zu verzehren:

„Heute sind euch die guten Dinge (zu essen) erlaubt. Und was diejenigen essen, die (vor euch) die Schrift erhalten haben, ist für euch erlaubt, und (ebenso) was ihr esst, für sie“.²⁸⁶

Der Vers kommt in einem rein rechtlichen Zusammenhang vor, der nicht mit den Angelegenheiten der Andersgläubigen zu tun hat. In diesem Zusammenhang werden

²⁸⁴ Khoury, Theodor Adel: Der Koran Arabisch-Deutsch – Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 6, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, S. 149.

²⁸⁵ „Und in die Herzen derer, die ihm (Jesus Christus) folgten, legten Wir Güte und Barmherzigkeit“; Henning 2007, S. 436.

²⁸⁶ Paret 2007, S. 79, [Sure 5,5]: "اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامهم حل لكم".

bestimmte Vorschriften in verschiedenen Bereichen erläutert, wie die Jagd-, Pilgerfahrt-, Speise- und Reinheitsvorschriften (5,1-6). Alle islamischen Gelehrten sind sich darüber einig, dass mit „diejenigen, die die Schrift erhalten haben“ nur die Juden und Christen gemeint sind. Das bedeutet zwar, dass alle anderen Glaubensgemeinschaften von der rechtlichen Entscheidung ausgeschlossen sind. Doch die Erlaubnis, die Speisen von *ahl al-kitāb* zu essen, bezieht sich nur auf das Fleisch von Tieren, die von ihnen geschlachtet werden.²⁸⁷ Ausgenommen von aš-Šafī'ī sind die Rechtsgelehrten der Ansicht, dass für diese Erlaubnis die Einschränkung in Sure 6,121²⁸⁸ nicht gilt. Al-Qurṭubī stellt fest, dass die geschlachteten Tiere zu essen erlaubt sind, auch wenn die Schriftbesitzer beim Schlachten die Anrufung des Namens Gottes unterlässt:

Gott hat die von ihnen geschlachteten Tiere für absolut erlaubt erklärt. Darin besteht der Beweis, dass die Anrufung des Namens Gottes keine Voraussetzung ist, wie aš-Šafī'ī meint.

"وقد حكم الله بحل ذبائهم مطلقاً، وفي ذلك دليل على أن التسمية لا تشترط أصلاً كما يقول الشافعي."²⁸⁹

Al-Alūsī vertritt dieselbe Auffassung und kommentiert, dass die meisten Rechtsgelehrten den Verzehr in diesem Fall für erlaubt halten.²⁹⁰ Auch im Blick auf die Opfertiere, die für die Kirche oder einen religiöses Fest geschlachtet werden, geben die meisten Gelehrten die Erlaubnis zum Verzehr. Aṭ-Ṭabarī berichtet zu dieser Frage, dass Abū d-Dardā' nach einem für eine Kirche namens „Ġirġis“ geschlachteten Schaf gefragt wurde, ob man davon essen dürfe. Dieser antwortete, dass Gott alle Speisen von *ahl al-kitāb* erlaubt habe.²⁹¹ Al-Qaraḍāwī hebt in diesem Zusammenhang das Gutachten des Imams Mālik Ibn Anas hervor: *ukarrihuu wa-lā uḥarrimuh* (Ich halte das [Essen davon;

²⁸⁷ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. IX. S. 577; al-Qurṭubī 1985, Bd. VI. S. 76. Es besteht unter allen Gelehrten Konsens, dass das Essen der Christen, das keines Schlachtens bedarf, für die Muslime absolut erlaubt ist. Der Koran will aber die Erlaubnis für das Schlachttier zum Ausdruck bringen, denn dafür gelten bestimmte Vorschriften, wie z.B. die Anrufung des Gottesamens; vgl. al-Qurṭubī 1985, Bd. VI. S. 77.

²⁸⁸ „Und esst nichts von dem, worüber Allahs Name nicht gesprochen wurde; denn es ist wahrlich Frevel.“ Henning 2007, S. 128, [Sure 6,121]: "ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق".

²⁸⁹ Vgl. al-Qurṭubī 1985, Bd. VI. S. 76-77.

²⁹⁰ Vgl. al-Alūsī 1994, Bd. VI., S. 238.

²⁹¹ Vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. IX., S. 579.

M. A. R.] für verwerflich aber nicht für verboten).²⁹² Auch Ibn Qudāma berichtet in seinem Werk *al-Muġnī*, dass Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal das Essen gestattet hat.²⁹³ Die Entscheidung des Verses ist folglich allgemein, so dass die Gelehrten der Meinung sind, die Erlaubnis betreffe sogar die Kriegsfeinde unter *ahl al-kitāb*: Ibn al-Mundir sagt: „Darüber stimmen alle Gelehrten, bei denen wir gelernt haben, überein.“²⁹⁴ Von dieser Entscheidung sind nur die in Sure 5,3 explizit verbotenen Speisearten ausgenommen:

„Verboten ist euch Verendetes, Blut, Schweinefleisch und das, worüber ein anderer Name als Allah (beim Schlachten) angerufen wurde; das Erwürgte, das Erschlagene, das durch Sturz oder Hörnerstoß Umgekommene, das von reißenden Tieren Angefressene, außer dem was ihr geschlachtet habt, (bevor es starb)“.²⁹⁵

Dieser Vers steht dem behandelten Vers voran und zählt bestimmte Kategorien als strikt verboten auf, egal ob sie von einem Muslim oder Nichtmuslim zum Essen dargeboten werden. Von den Getränken ist ebenso nach dem Wortlaut des Koran der Wein verboten (Sure 5,90). Das heißt, dass die rechtliche Entscheidung in Sure 5,5 nicht ohne Vorbehalte hinzunehmen ist; die allgemeinen Vorschriften in Sure 5.3 und 5,90 müssen nämlich beim Verkehr mit den Christen beachtet werden.

3.3.3.2. Mischehe

Im zweiten Teil des Verses erstreckt sich die Erlaubnis auf die Ehe:

„Und (zum Heiraten sind euch erlaubt) die ehrbaren (*muhsanaat*) gläubigen Frauen und die ehrbaren Frauen (aus der Gemeinschaft) derer, die vor euch die Schrift erhalten haben, wenn ihr ihnen ihren Lohn gebt, (wobei ihr euch) als ehrbare Ehemänner (zu betragen habt), nicht als solche, die Unzucht treiben und sich Liebschaften halten“.²⁹⁶

Die Muslime dürfen gemäß dem Vers die ehrbaren Frauen der *ahl al-kitāb* heiraten. Darin stimmen nach Ibn Qudāma alle islamischen Rechtsschulen, außer den Imāmīten

²⁹² Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: *Al-ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām*, 22. Auflage, Wahba Verlag, Kairo 1997, S. 57-58; s. Ibn Anas, Mālik: *Al-mudawwana l-kubrā* (nach Saḥnūn b. Saʿīd), ed. von Sayyid Ḥammād al-Fayyūmī Al-ʿAġamāwī, Ṣādir, Beirut 1323 H./ 1905, Bd. III. S. 67.

²⁹³ Vgl. Ibn Qudāma 1405 H., Bd. XI. S. 36.

²⁹⁴ Ebd., Bd. XI., S. 36: "أجمع على هذا كل من نخط عنه من أهل العلم".

²⁹⁵ Henning 2007, S. 102, [Sure 5, 3]: "حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخقة والموقودة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيت".

²⁹⁶ Paret 2007, S. 79, [Sure 5,5]: "والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا اتبتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان".

überein.²⁹⁷ Diese stützen sich auf eine andere Sure, in der es heißt: „Und heiratet nicht heidnische Frauen, solange sie nicht gläubig werden!“.²⁹⁸ Die Imāmīten gehen davon aus, dass die *ahl al-kitāb* und die „*mušrikūn*“ (Polytheisten bzw. Heiden) gleich sind. Ibn Qudāma weist diese Interpretation damit zurück, dass der Koran immer zwischen den beiden Gruppen unterscheidet und dass die verallgemeinerte Anwendung des Begriffs „*mušrikūn*“ die *ahl al-kitāb* nicht umfasst (vgl. Sure 2,105; 98, 1.6; 59,1.11).²⁹⁹ Ibn al-Qayyim weist darauf hin, dass die Gefährten des Propheten Muhammad solche Ehen mit Schriftbesitzerinnen geschlossen haben, z.B. ‘Utmān und Ṭalḥa b. ‘Ubaidullah jeweils mit einer Christin, und Ḥudāifa mit einer Jüdin.³⁰⁰

Für die Erlaubnis stellt der Vers zwei Bedingungen: Erstens muss die Frau, wie erwähnt, eine der *ahl al-kitāb* sein. Einem Muslim ist es nicht erlaubt, eine Götzendienerin, Atheistin oder eine Angehörige anderer Religionen als den Schriftreligionen zu heiraten.³⁰¹ Imam aš-Šafi‘ī schränkt diese Bedingung noch damit ein, dass die Christin bzw. Jüdin eine Israelitin sein müsse³⁰² - eine Auffassung, die nur aš-Šafi‘ī vertritt und die die anderen Gelehrten und Korankommentatoren zurückweisen: Aṭ-Ṭabarī hält diese Interpretation für

²⁹⁷ Vgl. Ibn Qudāma 1405 H., Bd. VII., S. 500.

²⁹⁸ Paret 2007, S. 33, [Sure 2, 221]: „ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن“.

²⁹⁹ Ibn Qudāma berichtet von Ibn ‘Abbās die Auffassung, dass die Entscheidung in Sure 2,221 durch die in 5,5 abrogiert wurde, da Sure 5,5 zu den zuletzt offenbarten Suren gehört; vgl. Ibn Qudāma 1405 H., Bd. VII. S. 500; bezogen auf den imāmītischen al-Ġaṭṭā’ stellt Zaydān fest, dass die bekannte Meinung der Imāmīten nicht von all ihren Gelehrten vertreten wurde: Nach al-Ġaṭṭā’ („safinat an-Naġāh“, al-Naġaf 1338 H.) ist die Heirat mit einer Christin bzw. einer Jüdin erlaubt; vgl. Zaydān, Abdul-Karīm: *Aḥkām aḍ-ḍimmiyīn wa-l-musta’mānīn fi dār al-islām*, 2. Auflage, Mu’asasat al-Risālah, Beirut 1988, S. 284.

³⁰⁰ Vgl. Al-Ġauziya, Ibn al-Qayyim Muḥammad Ibn Abū Bakr: *Aḥkām ahl aḍ-ḍimma*, ed. von Yūsuf Aḥmad Al-Bakrī [u.a.], Ramādī, Beirut 1997, II. S. 795.

³⁰¹ Für *maġūs* (Zoroastrier) gilt im islamischen Recht eine Ausnahme: Es wird überliefert, dass Muhammad sie bei der ersten Begegnung in Bahrain weitgehend wie *ahl al-kitāb* behandelte; vgl. Al-Balāḍurī, Aḥmad Ibn Yaḥyā Ibn Ġābir: *Futūḥ al-buldān*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1403 H., I. S. 89. Muhammad soll gesagt haben: „sunnū bihim sunnata *ahl al-kitāb*“ (geht mit ihnen rechtlich genau so um, wie ihr mit den *ahl al-kitāb* rechtlich umgeht!); al-Hindī, ‘Alī Ibn Ḥusām ad-Dīn al-Muttaqī: *Kanz al-‘ummāl fi sunan al-aqwāl wa-l-af‘āl*, ed. von Abu Bakr Ḥayyānī, Mu’assasat ar-Risāla, Beirut 1989, Bd. IV., Hadīth-Nr. 11490, S. 502. Es herrscht doch bei den Gelehrten die Meinung, dass die Erlaubnis in Bezug auf das Essen des Fleisches und die Heirat der Frauen beim Verkehr mit den *maġūs* nicht gilt. Al-Qaraḍāwī ist hingegen der Meinung, dass alle koranischen Entscheidungen, die *ahl al-kitāb* betreffen, ohne Ausnahme auch für die *maġūs* gelten; vgl. Al-Qaraḍāwī 1997, S. 59.

³⁰² Es ist nicht erlaubt, eine Frau zu heiraten, die zum Christentum bzw. Judentum konvertiert ist, nachdem sie vorher einer anderen Religion als dieser zugehört hat, egal ob die Frau eine Araberin oder Nichtaraberin ist; vgl. aš-Šafi‘ī, Muḥammad Ibn Idrīs: *Al-umm* (mit der Zusammenfassung von Isma‘īl Ibn Yaḥyā al-Maznī), 2. Auflage, Dār al-Fikr, Beirut 1983, Bd. V., S. 7.

fremdartig und sich-widersprechend mit der Einstellung der „‘ulamā’ al-umma“ (alle Gelehrten der muslimischen Nation).³⁰³

Zum Zweiten setzt der Vers voraus, dass die Frau *muḥṣina* (Pl. „muḥṣanāt“; ehrbar bzw. frei) sein muss. Unter den Gelehrten gibt es Meinungsunterschiede darüber, was mit *muḥṣanāt* im Vers gemeint ist. Eine Gruppe ist der Meinung, dass damit die freien Frauen unter den *ahl al-kitāb* gemeint sind, egal ob diese ehrbar sind oder nicht, und schließt damit die Sklaven von der Erlaubnis aus. Die Gruppe bezieht sich vor allem auf Sure 4,25, wo der Koran den Muslim zwischen den *muḥṣanāt* unter den Gläubigen und den Sklaven auswählen lässt.³⁰⁴ Die andere Gruppe meint, dass *muḥṣanāt* ehrbar bzw. keusch bedeutet. Demgemäß ist es erlaubt, alle Frauen der *ahl al-kitāb*, egal ob sie Freie oder Sklaven sind, zu heiraten, es sei denn, sie verhielten sich unkeusch oder unzüchtig. Die Gelehrten dieser Auffassung stützen sich darauf, dass die Männer am Ende des fraglichen Verses dazu ermahnt werden, *muḥṣinīna ġaira musāfiḥīn* (ehrbare, aber keine Unzucht Begehende) zu sein.³⁰⁵ Der Vers benutzt nämlich *musāfiḥīn* (unzüchtig) als Gegensatz des fraglichen Wortes. Die letzte Meinung wird von der Mehrheit der Gelehrten und ebenso von den Lexikologen³⁰⁶ vertreten.

Der Muslim hat dem Koran zufolge daher die Freiheit, von den Speisen der Christen zu essen und die christlichen, „ehrbaren“ Frauen zu heiraten. Für die zweite Entscheidung gilt das strenge Verbot, dass ein christlicher Mann eine muslimische Frau heiratet. Zwar wird das im Koran nicht explizit über die *ahl al-kitāb* bzw. über die Christen erklärt, doch stimmen fast alle muslimischen Gelehrten mit diesem Verbot überein. Sie stützen sich darauf, dass die Sure 5,5 nur die Heirat der Frauen der *ahl al-kitāb* gestattet und dass andere Suren (vor allem Sure 2,221 und 60,10) es für verboten halten, dass ein muslimischer Mann eine *kāfirā* (Ungläubige) zur Ehefrau nimmt. Die Gelehrten gehen davon aus, dass der Islam das Christentum prinzipiell anerkennt, aber das Christentum den Islam nicht. Ein christlicher Ehemann kann seine muslimische Frau dementsprechend daran hindern, ihre Religionsriten frei auszuüben. Das bedeutet aber, dass die vom Koran an den christlichen

³⁰³ Vgl. at-Ṭabarī 2000, Bd. IX., S. 589.

³⁰⁴ Vgl. ebd.; aš-Šafi‘ī 1983, Bd. V. S. 7, ar-Rāzī (o. J.), Bd. XI. S. 146.

³⁰⁵ Vgl. Al-Ġauziya 1997, Bd. II. S. 794; Ibn al-Humām, Kamāl ad-Dīn Muḥammad Ibn ‘Abdul-Wāḥid: Faṭḥ al-qadīr, ed. von ‘Abdur-Rāziq Ġālib Al-Mahdī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 2003, Bd. III. S. 219; al-Alūsī 1994, Bd. VI., S. 239; Ibn Kaṭīr 1999, Bd. III., S. 42; al-Qurṭubī überliefert diese Meinung von Ibn ‘Abbās und aš-Šu‘bī, s. al-Qurṭubī 1985, Bd. VI., S. 79.

³⁰⁶ Vgl. ar-Rāzī 1995, S. 167; Ibn Manẓūr 1980, Bd. II., S. 902.

Lehren geübte Kritik auch auf den Verkehr mit der christlichen Gesellschaft selbst ausgedehnt wird. Dieser Umgang mit den Christen in Bezug auf die Ehe wird von der koranischen Einstellung zu ihren Dogmen beeinflusst. Zu betonen ist noch, dass diese Einstellung nicht ausdrücklich im Koran zu lesen ist. Vielmehr gebietet der Koran bei der Auseinandersetzung mit den Christen im Alltagsleben bzw. im religiösen Dialog, mit ihnen „bi-l-latī hiya aḥsan“ (auf die beste Art und Weise) zu sprechen (Sure 29,46). Der Grund für diese gute Behandlung besteht darin, dass *ilāhunā wa-ilāhukum wāḥid* (unser Gott und euer Gott ist eins; Sure 29,46). Das heißt, dass auch die religiöse Perspektive im Koran zu Gunsten des Zusammenlebens mit den Christen als Basis benutzt wird.

4. Zwischenergebnis - Versuch eines Vergleichs zwischen dem Koran und dem Neuen Testament

4.1. Freiheitsbegriff - Zwangsbegriff

Im Neuen Testament wird der Begriff „Freiheit“ in verschiedenen Zusammenhängen verwandt, um darauf hinzuweisen, dass der Christ durch seinen Glauben von bestimmten Fesseln und Lasten des weltlichen Lebens frei ist. Der Koran verwendet zwei Ableitungen des Freiheitsbegriffs, nämlich „frei“ und „Befreiung“, im Zusammenhang mit der Frage der Wiedervergeltung und der Sühne.

Die Freiheit des Christen von der Sünde, dem Tod oder der Sklaverei kommt nicht innerhalb einer Auseinandersetzung mit anderen Religionen vor. Nur bei der Freiheit vom Gesetz grenzt sich das Neue Testament vom Judentum ab. Diese Abgrenzung bedeutet, dass der Gläubige nicht mehr an Bestimmungen und Vorschriften einer anderen Religion gebunden ist. Im Rahmen dieser Befreiung will Paulus die Heiden für die Heilsbotschaft anwerben und streitet den vom Judentum gemachten Unterschied zwischen Israel und Nicht-Israel ab. Nur in diesem Zusammenhang gibt es eine Verbindung zwischen der von Paulus vertretenen Freiheit und der Religionsfreiheit, insofern als dass die Heiden zuvor die Wahl hatten, sich nicht zum Judentum zu bekehren. Die Befreiung vom jüdischen Gesetz führt nur bei der Missionierung der Heiden zur Religionsfreiheit. Paulus verteidigt jedoch diese Freiheit dem Judentum und nicht dem Christentum gegenüber.

Im Koran wird das Prinzip der Religionsfreiheit ohne diesen Begriff zu verwenden, deutlich durch das Verbot des Zwangs anerkannt. Die Ablehnung des Zwangs kommt in den Kontexten vor, in denen der Koran die Freiheit des Menschen und nicht des Gläubigen anerkennt. Der Koran leitet das Prinzip aus der Natürlichkeit bzw. Notwendigkeit des Unterschieds unter den Menschen her. Ausgehend davon wurde Muḥammad im Koran geboten, sich bei der Einladung der Menschen zum Islam nicht anzustrengen und nicht traurig zu sein, wenn diese sich nicht zum Islam bekehren. Genau diesen Unterschied lehnt Paulus hingegen ab. Das Ziel des Koran und das von Paulus ist zwar das Gleiche, nämlich die Anerkennung der „Freiheit“ des Menschen, doch gehen beide von unterschiedlichen Gründen aus. Die vom Koran angesprochenen Gläubigen verstanden diesen Unterschied erst durch den Koran und zwar als Wille Gottes. Paulus jedoch leugnet diesen Unterschied,

da die Juden diesen als Grund für die eigene Überlegenheit über die Heiden betrachteten, die verachtet und beleidigt wurden. Während Paulus den Unterschied zwischen Juden und Heiden aberkennt und dies indirekt mit dem Freiheitsbegriff ausdrückt, hebt der Koran den Unterschied zwischen den Menschen hervor, um den Zwang zur Annahme des Islam zu verbieten.

4.2. Anerkennung anderer Religionen

Im Neuen Testament wird das Judentum nicht nur anerkannt, sondern auch als Hauptteil der göttlichen Botschaft an die Menschen betrachtet. Jesus und seine Jünger waren ursprünglich Juden und an den Tempel gebunden. In den Evangelien werden aber bestimmte, im Judentum bedeutende Grundsätze neu interpretiert, manche sogar kritisiert oder gänzlich abgelehnt. Durch diese Neuinterpretation bzw. Ablehnung grenzt sich das Neue Testament vom Judentum ab. Der Koran bezeichnet das Christentum als göttliche Religion und setzt für einen richtigen Muslim den Glauben an Jesus voraus. Die wichtigsten Dogmen des Christentums werden dennoch scharf kritisiert; die koranische Vorstellung vom heiligen Buch der Christen legt nahe, dass es sich im Koran um ein anderes Buch als das vorhandene Neue Testament handelt.

Der Koran bezieht sich bei der Auseinandersetzung mit den christlichen Dogmen weder auf genaue Stellen im Neuen Testament noch auf eine bestimmte christliche Konfession, die die jeweilige Lehre vertritt. Im Gegensatz dazu wird im Neuen Testament beim Streit mit den Juden aus der Tora zitiert. Da Jesus und seine Jünger ursprünglich Juden waren, waren sie sich des jüdischen Verständnisses der zitierten Stellen bewusst und setzten sich in konkretem Streit mit bestimmten jüdischen Gruppen auseinander.

Durch die Distanzierung von anderen Religionen versuchen sowohl das Neue Testament als auch der Koran, jeweils ein eigenständiges Bekenntnis zu formulieren und das eigene Verständnis von der Beziehung zwischen Menschen und Gott darzustellen. Diese Abgrenzung zeigt sich bei der Auseinandersetzung Jesu mit dem Scheidebrief, wobei er diesen als lediglich für die Juden festgelegte und damit als vollständig überholte Bestimmung ansieht. Das Neue Testament verbietet demzufolge die Ehescheidung und kündigt durch die Aussage Jesu „ich aber sage euch“ (Mt 5,32) an, dass es sich um eine

eigenständige Haltung handelt³⁰⁷. Im Koran gilt das Evangelium nur als von Gott durch Jesus an die Menschen übermitteltes Buch. Das heißt, Jesus wird nicht mehr als Gottessohn, sondern wie seine Vorgänger als Prophet bezeichnet. Der Koran kommentiert die Lehre der Sohnschaft damit, dass „es niemanden im Himmel und auf Erden gibt, der (dereinst) nicht als Diener zum Barmherzigen kommen würde“ (Sure 19,93). Das Verhältnis Gottes zu den Menschen soll nach dem koranischen Urteil trotz der Besonderheit der Geburt Jesu nicht über den Unterschied von Schöpfer und Geschöpf hinausgehen.

Die Sündenvergebung durch Jesus richtet sich bei Markus gegen das jüdische Dogma des Monotheismus, denn für die Juden steht nur Gott die Macht zu, Sünden zu tilgen. Da aber Jesus als Sohn Gottes wirkt, besitzt er die Vollmacht zur Sündenvergebung. Dadurch entwickelt sich die Botschaft Jesu als neue vom Judentum unabhängige religiöse Vorstellung. Genau das Prinzip des Monotheismus verstößt aus koranischer Perspektive gegen die christliche Lehre der Dreieinigkeit. Den Glauben an einen dreieinigen Gott lehnt der Koran strikt ab. Der koranische Bericht, dass Jesus sich selbst als Gottgesandter verstand (Sure 19,30), und die Gemeinde nur Gott zu verehren lehrte (Sure 5,117), impliziert die Einstellung, dass die Lehren der Christologie und der Dreieinigkeit nicht zum vom Koran anerkannten göttlichen Christentum gehören.

Das Christusgeschehen versteht Paulus im Römerbrief als Ende des jüdischen Gesetzes (Röm 10,4). Ich halte diese Auffassung für die schärfste Kritik am Judentum. Für Paulus erlangt der Mensch sein Heil nicht mehr durch das Gesetz Mose, sondern nur durch den Glauben an Jesus Christus. Die Rolle des Gesetzes ist demnach durch Jesus überholt. Die Meinung, dass unter „Gesetzesende“ „Ziel des Gesetzes“ zu verstehen ist, hat die gleiche Bedeutung, denn dementsprechend kündigt das jüdische Gesetz Jesus an und ist demzufolge dessen Interpretation der jüdischen Dogmen einverstanden. Eine Auffassung, die ebenso der Koran dem Christentum gegenüber hat. Der Koran versteht sich als Ende der ihm vorausgehenden göttlichen Botschaften und erzählt, dass Jesus den Propheten Muḥammad ankündigt (Sure 61,6).

³⁰⁷ Die Aussage „ich aber sage euch“ bzw. „aber ich sage euch“ kommt in vielen neutestamentlichen Kontexten vor, in denen Jesus die neue Lehre verkündet oder ein neues Verständnis der jüdischen Lehre zeigt (Vgl. Mt 5,22.28.32.34.39.44; 8,11; 19,9; Mk 9,13; Lk 6,27;13,35;Joh 16,7).

Sowohl die Kritik als auch die Ablehnung gewisser Religionslehren überschreitet nicht den erlaubten Rahmen des Religionsdialogs, soweit die eine Religion die andere anerkennt und die Heiligkeit ihrer Schrift im Prinzip respektiert. Was diese Anerkennung verletzen und dem Prinzip der Religionsfreiheit entgegen handeln kann, ist die Verachtung der an die fraglichen Lehren Glaubenden. Das Neue Testament und der Koran beinhalten in manchen Kontexten ausdrücklich schmähende Aussagen über die Vertreter der kritisierten dogmatischen Fragen: Beim Streit über die Reinheitsgebote wirft Jesus den Pharisäern Heuchelei vor (Mt 15,7) und betrachtet sie beim Gespräch mit seinen Jüngern als Blinde, die ebenso blinde Menschen führen (Mt 15,14). Am Schluss der Auseinandersetzung um das Tempelverständnis schmäht Stephanus die Juden als Halsstarrige mit verstockten Herzen und tauben Ohren (Apg. 7,51). Solche verächtlichen Reden stellen in beiden Situationen ein Schlussurteil über die an die umstrittenen Lehren Glaubenden dar. Auch auf der koranischen Seite werden die Christen, die von den kritisierten Dogmen überzeugt sind als Ungläubige verurteilt, und zwar im Sinne von Gottlosigkeit bzw. Gottesleugnung (Sure 5,17.72-73). Deshalb müssen sie nach dem koranischen Urteil mit schmerzhafter Strafe rechnen (Sure 5,73b). Zwar spricht der Koran nicht ausdrücklich von den Christen, doch ist offensichtlich von den Dogmen des Christentums die Rede. Diese schlechte Seite der Dogmenkritik widerspricht dem Geist des modernen Freiheitsbegriffs, wonach ein Mensch aufgrund der eigenen Glaubenswahl nicht beleidigt werden darf. Jedoch muss in Betracht gezogen werden, dass die fraglichen heiligen Bücher in einer Zeit entstanden, wo die Menschen sich dieses Begriffes in seiner modernen Bedeutung nicht kannten. Sogar das Neue Testament zitiert diese schmähende Rede aus dem jüdischen heiligen Buch selbst. Auch der Koran berichtet, dass es zwischen den Muslimen und den anderen Glaubensgemeinschaften kriegerische Auseinandersetzungen gab.

4.3. Das Zusammenleben mit den Andersgläubigen

In diesem Abschnitt wird die Frage erörtert, wie die jeweilige Schrift den Verkehr mit den Andersgläubigen aus gesellschaftlicher Perspektive regelt, deren Glaubenslehren ja heftig bis zur Verachtung der Religionsvertreter kritisiert werden.

Im Neuen Testament haben Jesus und seine Jünger keine friedliche Beziehung zu den jüdischen Autoritäten. Aus den Auseinandersetzungen mit den Pharisäern und Schriftgelehrten um gewisse dogmatische Fragen ergeben sich seitens der Juden deutliche Feindseligkeiten und Planung zur Ermordung Jesu. Die Reaktion war ebenso unfreundlich: Jesus warnt den Synoptikern zufolge seine Gemeinde vor den Pharisäern und den Schriftgelehrten (Mk 8,15; 12,38) und erzielt damit eine Trennung zwischen der christlichen Gemeinde und der jüdischen Führerschaft. Bei Johannes sind diese nach dem Urteil Jesu Sklaven der Sünde (Joh 8,34) und haben den Teufel zum Vater (Joh 8,44). Im Gegensatz zu den jüdischen Autoritäten pflegt Jesus im Verhältnis zum einfachen Volk jedoch einen freien Umgang. Seine Essgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern dient zum praktischen Beweis für die Haltung zur Frage der Wahlfreiheit. Dies impliziert auch, dass Jesu Verhalten den Autoritäten gegenüber nur als eine Reaktion auf ihre Feindschaft zu betrachten ist und keine Aberkennung ihrer Glaubenszugehörigkeit bzw. Glaubensfreiheit bedeutet. Jesus hebt alle auf eine religiöse Grundlage gebauten Unterschiede auf und lehrt einen freien Verkehr mit den Andersgläubigen. Nicht nur mit den Sündern und den Zöllnern, sondern auch mit den Samaritern, die von den Juden für unrein gehalten werden, pflegt er einen freien Umgang.

Im Koran werden keine Unterschiede zwischen den christlichen Führern und der einfachen Gesellschaft gemacht. Sogar die Existenz der Autoritäten, wie Priester und Mönche, führt zum Lob der christlichen Gesellschaft. Ausgehend davon, dass der Koran von keinen kriegerischen Konfrontationen mit den Christen berichtet, kann dies – im Vergleich zum Verhältnis zu den Juden, ein normales Ergebnis sein. Im Hinblick auf die gesamte christliche Gesellschaft wird sie im Koran abgesehen von der Kritik an ihren Dogmen positiv dargestellt. Das Zusammenleben mit ihr regelt der Koran durch gesetzliche Bestimmungen, indem er den Muslimen erlaubt, die christlichen Speisen zu essen und die christlichen Frauen zu heiraten. Der Koran gebietet darüber hinaus die gute Behandlung der

Christen, indem der Muslim nicht außer Acht lassen darf, dass es um eine Gemeinde geht, die denselben Gott verehrt. Wenn der Koran das ausdrücklich betont, dann erkennt er die Wahlfreiheit der Christen im Glauben an. Die Tatsache, dass er eine Familie aus einem Muslim und einer Christin akzeptiert, wird in der islamischen Theologie damit kommentiert, dass der Ehemann seine Frau am Besuch des Gottesdienstes nicht hindern darf. Vielmehr verbindet aš-Šafi‘ī diese Bestimmung mit dem Prinzip der Religionsfreiheit, indem er meint, dem Mann stände es nicht zu, mit seiner Frau über den Islam zu reden, denn dies könne mit der Zeit zum Zwang führen.³⁰⁸

Sowohl das Neue Testament als auch der Koran sind daher mit der Religionsfreiheit im Prinzip einverstanden.³⁰⁹ Das beweisen die praktischen Handlungen Jesu und die praktischen koranischen Bestimmungen. Die an den anderen Religionen geübte Kritik zielt nur auf die Betonung des eigenen Bekenntnisses. Beide heiligen Schriften sind sich grundsätzlich der Wahlfreiheit des Andersgläubigen im Glauben bewusst und gebieten einen freien freundlichen Verkehr mit ihm, soweit dieser keine feindlichen Handlungen zeigt. Doch wird die Richtigkeit der Glaubenswahl des jeweils anderen geleugnet.

³⁰⁸ Vgl. Huwaidī, Fahmī: *Muwāṭinūn lā ḍimmiyyūn*, 3. Auflage, Dār aš-Šurūq, Kairo 1999, S. 90.

³⁰⁹ Nicht zu übersehen ist, dass die Untersuchung die Haltung des jeweiligen Buches zu einer anderen „himmlischen“ Religion erörtert. Das Verhältnis zum heidnischen Glauben ist kaum freundlich.

Zweites Kapitel

Zweites Kapitel: Religionsfreiheit aus christlich-orthodoxer Sicht – George Khodr als Beispiel

1. Zu Person, Werk und kirchlichem Kontext George Khodrs

George Khodr, der rum-orthodoxe Metropolit des Libanongebirges (Patriarchat von Antiochien), zählt heutzutage zu den bedeutendsten christlichen Theologen in der arabischen Welt. Einige erachten ihn u.a. aufgrund seines intensiven Engagements im christlich-islamischen Dialog als den bedeutendsten überhaupt. Khodr wurde 1923 in Tripoli im Libanon geboren. Damals wohnte er nach eigenen Angaben¹ in einer muslimischen Gegend, in der auch einige christliche Familien lebten, die zu den Muslimen freundliche Beziehungen pflegten. Dort lernte er die muslimische Lebensführung kennen, bevor er 1935 mit seinen Eltern in ein christliches Viertel namens az-Zuhriyya in Tripoli umzog.² Khodr schloss 1944 sein Studium im Fach Jura an der jesuitischen Universität St. Joseph in Beirut ab. Zusammen mit anderen Jura- und Medizinstudenten gründete er 1942 die orthodoxe Jugendbewegung MJO (*Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe*), womit er sich die Erneuerung der rum-orthodoxen Kirche zum Ziel setzte. Er gilt nicht nur als Mitbegründer der Bewegung, sondern auch als ihre zentrale Symbolfigur.³ Durch Wiederbelebung des vernachlässigten christlichen Gemeinschaftslebens gelang es der Bewegung, der Rum-Orthodoxen Kirche von Antiochia ihren Glanz zurückzugeben, nachdem diese in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch einen Zustand von Schwäche und Hinfälligkeit gekennzeichnet war.⁴

Am 11. November 1943 beteiligte sich Khodr an einer pazifistischen Demonstration gegen die französische Kolonialmacht. Auf die Demonstranten wurde geschossen, wobei elf seiner Freunde den Tod fanden.⁵ Dieses Erlebnis hatte einen großen Einfluss auf seinen allgemeinen Standpunkt zur Gewalt und Freiheit. Fast in jeder Situation, in der er über seine Person und sein Leben zu erzählen hat, wird auf dieses Ereignis hingewiesen.

¹ Khodr, George: *Law ḥakaytu masrā aṭ-ṭufūla*, Dār An-nahār, 2. Auflage, Beirut 2001, S. 8.

² Vgl. ders.: *Hāda l-ʿālam lā yakfī*, Dār An-nahār, Beirut 2006, S. 22.

³ Vgl. Tamcke, Martin: *Daheim und in der Fremde – Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen*; LIT Verlag, Münster 2002, S. 52.

⁴ Vgl. Tamer, Georges: *Kirche der Übergänge – Die Rum-Orthodoxe Kirche in Libanon und Deutschland*, in: Gralla, Sabine (Hrsg.): *Oriens Christianus – Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums*; LIT Verlag, Münster 2003, S. 97.

⁵ Vgl. Khodr: 2006, S. 22.

George Khodr studierte Theologie am Sankt Sergius Institut für Orthodoxe Theologie (Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge) in Paris. 1952 beendete er als Diplom-Theologe sein Studium und kehrte in den Libanon zurück. Am 19. Dezember 1954 wurde er zum Priester geweiht und diente der Gemeinde im Hafen von Tripoli (mīnā' Ṭarābulus) bis er am 15. Februar 1970 zum Metropolit von Libanongebirge geweiht wurde.⁶ Im Jahr 1968 wurde Khodr mit dem Dokortitel *honoris causa* durch das Saint Vladimir's Orthodox Seminary in New York und im Jahre 1988 durch die Evangelisch-Theologische Fakultät in Paris (Faculté de Théologie Protestante de Paris) ausgezeichnet.

Neben seinen Aufgaben als Bischof in der orthodoxen Kirche war Khodr auch im Bereich der Bildung tätig: Er unterrichtete in den 60er Jahren arabische Kultur an der libanesischen Universität und in den 80er und 90er Jahren Islamwissenschaft und pastorale Theologie im Sankt-Johannes-von-Damaskus-Institut für Theologie der Universität Balamand. Er engagierte sich zudem für den Dialog mit den Muslimen auf verschiedenen Tagungen, Konferenzen sowie durch seine diversen Zeitungsartikel.

Als Khodrs Hauptwerk gilt *Law ḥakaytu masrā t-ṭufūla* (Wenn ich den Weg der Kindheit erzählte), das 1979 in Beirut erschien und, zumindest in seinem ersten Teil,⁷ eine Art Autobiographie darstellt. Das Buch enthält auch zahlreiche philosophisch und poetisch zum Ausdruck gebrachte Gedanken und Erfahrungen. Khodr pflegte in den 60er Jahren sonntags für die libanesische Zeitung *Lisan al-ḥāl*, die seit den 80er Jahren nicht mehr erscheint, Artikel zu schreiben. Es handelt sich um ungefähr 172 Artikel, die 1985/1986 beim An-nūr Verlag im vierbändigen Werk *Ḥadīṭ al-aḥad* (Gespräch zum Sonntag) veröffentlicht wurden.⁸ Seit Jahrzehnten hat Khodr auf der ersten Seite der libanesischen Zeitung *An-nahār* seine eigene Kolumne, in der er nicht nur theologische Fragen behandelt, sondern sich auch mit anderen Bereichen wie Politik, Sozialethik und Kunst befasst. Jedoch

⁶ Vgl. Wannous, Ramy: George Khodrs An-nahr Artikel, in: Tamcke, Martin und Heinz, Andreas (Hrsg.): Die Suryoye und ihre Umwelt, LIT Verlag, Münster 2005, S. 75.

⁷ Vgl. Kattan, Assaad E.: Some aspects of George Khodr's attitude towards modern western culture, in: CHRONOS – Revue d'Histoire de l'Université de Balamand (Nr. 14), Université de Balamand, Libanon 2006: „This assumption, suggested at first glance by the title itself, seems to be corroborated by the fact that the first part of Khodr's book comprehends, indeed, some trustworthy autobiographical evidence“, S. 141.

⁸ Die Bände sind unterschiedlich betitelt und je nach dem Thema werden bestimmte Artikel zusammengestellt: Bd. 1: Allāh wa-l-qurbā (Gott und die Nähe), an-Nūr Verlag, Beirut 1985; Bd. 2: Ad-dīn wa-l-adyān (Die Religion und die Religionen), an-Nūr Verlag, Beirut 1985; Bd. 3: Al-insān fī maṣīrīhi wa aḥlāqih (Der Mensch in seinem Schicksal und seiner Moral), an-Nūr Verlag, Beirut 1986; Bd. 4: Lubnān wa-l-ālam (Libanon und die Welt), an-Nūr Verlag, Beirut 1985.

stellt die Frage der Kreuzigung Jesu das Zentrum seines Denkens in seinen Artikeln sowie auch in seinem Engagement im christlich-islamischen Dialog dar.⁹ Die Sprache seiner Artikel zeigt, dass er „nicht nur die Christen verschiedener Konfessionen erreichen will, sondern auch die Muslime im Libanon und in anderen arabischen Ländern“. ¹⁰ Seine Artikel werden vom Dār An-nahār Verlag in Anthologien veröffentlicht, u.a. erschienen 1987 *Ar-raġā' fī zaman al-ḥarb* (Die Hoffnung in der Kriegszeit), 1992 *Mawāqif aḥad* (Positionen zum Sonntag), 1997 *Lubnāniyyāt* (libanesishe Angelegenheiten) und 2001 *Al-ḥayāh al-ġadīda* (das neue Leben). Das vorliegende Kapitel bezieht sich neben den Artikeln in den *Ḥadīṭ al-aḥad*-Bänden und in der Zeitung *An-nahār* ebenso auf andere Werke Khodrs. Zu erwähnen ist vor allem der bedeutende Vortrag, den Khodr im Rahmen der 24. Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen in Addis Abeba 1971 hielt, sowie das mit ihm vom libanesischen Journalisten Samīr Farḥāt geführte Gespräch, das 2006 als Buch mit dem Titel *Hāda al-ʿālam lā yakfī* (Diese Welt reicht nicht aus) erschienen ist. Die Behandlung beider letzterwähnten Veröffentlichungen ist bezüglich der Frage nach der Einstellung zu den anderen Religionen im Allgemeinen und der Religionsfreiheit im Besonderen unentbehrlich. Das Werk des Metropoliten beschränkt sich daher fast ausschließlich auf situationsbezogene Zeitungsartikel und Vorträge. Eine systematische Gesamtdarstellung seiner Theologie oder seiner Gedanken zu einem bestimmten Thema liegt von ihm selbst nicht vor.

Wie erwähnt hat George Khodr den Bischofssitz der Rum-Orthodoxen Kirche des Libanongebirges inne. Die Kirche heißt in der Diaspora „die Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien“, was nicht bedeutet, dass ihre Anhänger Griechen sind, sondern nur dass sie derselben Konfession angehören, wie einst die Byzantiner. Die Bezeichnung „rum“ lässt sich auf den Namen der Byzantiner im Koran und in dem ihm folgenden arabischen Sprachgebrauch, nämlich „ar-Rūm“, zurückführen.¹¹ Die Byzantiner nannten Konstantinopel, die Hauptstadt des Reichs, „Rom“ und verstanden sich als Römer. Es geht daher um eine Kirche, die im Ritus der altkirchlichen byzantinischen Tradition mit der

⁹ Vgl. Kattan, Assaad: Das Kreuz als Hingabe an den Willen Gottes, in: Tamcke, Martin (Hrsg.): Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islam bis zur Gegenwart, Ergon Verlag, Würzburg/ Beirut 2008, S. 214.

¹⁰ Wannous 2005, S. 79.

¹¹ Vgl. Tamer 2003, S. 93.

Chrysostomos-Liturgie als liturgischer Hauptform folgt. Sie unterscheidet sich von anderen orthodoxen Kirchen dadurch, dass sie in der arabischen Sprache des Kirchenvolks und seiner Hierarchie feiert. „Der Kirchenkalender orientiert sich am modifizierten Julianischen (d.h. „meletianischen“) Kalender.“¹²

Die rum-orthodoxe Kirche ist ökumenisch aufgeschlossen und nimmt im innerchristlichen Dialog sowohl im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) wie auch auf lokaler Ebene im Mittelöstlichen Kirchenrat eine wichtige Rolle ein.¹³ Sie war die Gastgeberin der siebten Konsultation der „Gemischten Theologischen Kommission für den Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche“ in Balamand (1993). Die ihre Bedeutung darin hatte, dass hier auch „die Repräsentation Roms die Fortexistenz uniierter Kirchen kritischer bewerteten.“ Darüber hinaus bemüht sie sich „um den Dialog mit den anderen Kirchen antiochenischer Tradition (der Syrischen-Orthodoxen wie der Melkitisch-Katholischen)“.¹⁴ Erwähnenswert ist der Aufbruch, den die rum-orthodoxe Kirche Mitte des 20. Jahrhunderts durch die Aktivitäten der 1942 von Khodr und anderen orthodoxen Studenten gegründeten Orthodoxen Jugendbewegung erlebte. Der Bewegung war es zu verdanken, dass Sonntagsschulen entstanden, dass „Schriften der alten geistlichen Väter übersetzt und verbreitet wurden und dass die regelmäßige gemeinsame Feier der Eucharistie den Mittelpunkt eines neu entwickelten Gemeindelebens bildete“.¹⁵ Derzeit gibt es im Libanon sechs rum-orthodoxe Diözesen: Zwei im Norden, die Diözese von Akkar und die Diözese von Tripoli und al-Koura, und jeweils eine Diözese im Berg Libanon, in Beirut, dem Südlibanon und der Biqāʿ-Ebene im Osten. Die Zahl der Angehörigen erreichte 1994 etwa 250,000, also etwa 8% der Bevölkerung. Diese Gruppe gilt somit als die zweitstärkste christliche Religionsgemeinschaft im Libanon nach den Maroniten.¹⁶

Das vorliegende Kapitel konzentriert sich auf den Metropolitan Khodr, sodass seine Auffassung zur Frage der Religionsfreiheit rekonstruiert werden kann. Vor allem werden

¹² Hage, Wolfgang: Das orientalische Christentum (Die Religionen der Menschheit, Bd. 29,2), Kohlhammer, Stuttgart 2007, S. 79.

¹³ Vgl. ebd. S. 94.

¹⁴ Ebd. S. 94.

¹⁵ Ebd. S. 92f.

¹⁶ Tamer 2003, S. 98.

seine Ansichten über den Begriff „Freiheit“ bzw. „Religionsfreiheit“, die christliche Mission und den Dialog mit anderen Religionen untersucht. Es werden dabei nicht alle Einzelheiten erörtert, sondern nur jene Ausführungen, die mit dem Hauptthema "Religionsfreiheit" zusammenhängen. Beziehe ich mich auf einen Zeitungsartikel, wird in der Fußnote auf den Titel, das Datum des Artikels und die Zeitung verwiesen. Im Falle, dass der Zeitungsartikel in einem Sammelband veröffentlicht worden ist, werden dessen Angaben erwähnt. Dies gilt insbesondere für die Zeitung *Lisān al-ḥāl*, da sie nicht mehr erscheint.

2. Der Freiheitsbegriff in den Artikeln Khodrs

2.1. Formale Aspekte

Der Begriff "Freiheit" beschäftigt Khodr sehr, so dass seiner Ansicht nach fast alles Negative im Leben ein Ergebnis der Abwesenheit von Freiheit ist und dass das Praktizieren dieses Rechtes, wie es von Khodr erhofft wird, nur Gutes für die gesamte Menschheit zur Folge hat. Die schwere Magenkrankheit, von der er als Kleinkind betroffen war, ist für ihn ein klarer Beweis dafür, dass der Körper dem Menschen wenig Freiheit übrig lässt.¹⁷

Der vorliegende Abschnitt bietet, ohne auf die Einzelheiten der verschiedenen Freiheitsaspekte ausführlich einzugehen, einen Überblick über die Zusammenhänge, in denen der Metropolit George Khodr den Begriff behandelt. Obwohl es unter den Veröffentlichungen Khodrs keinen zentralen Text über die Freiheit gibt, in dem er diese definiert und sich mit ihren verschiedenen Aspekten auseinandersetzt, kommt das Wort „Freiheit“ jedoch in den Überschriften der Artikel Khodrs so häufig vor wie kein anderes Wort. Mehr als 18 Zeitungsartikel sind mit diesem Begriff betitelt. Am meisten verwendet Khodr in seinen Titeln Begriffspaare, bei denen das Wort "Freiheit" mit einem anderen Wort, das nach Meinung Khodrs als Gegensatz, als Beschreibung oder als Ergebnis der Realisierung der Freiheit dient, verbunden wird: *Al-ḥurriyya al-kubrā* (die große Freiheit), *Kabt wa-ḥurriyya* (Unterdrückung und Freiheit), *Al-ḥurriyya wa-s-salām* (Die Freiheit und der Frieden), *Min al-mawt ilā al-ḥurriyya* (Vom Tode zur Freiheit), *Al-ḥurriyya ‘aqīda* (Die Freiheit ist ein Dogma). Auch in Artikeln mit anderen Titeln ist häufig von der Freiheit die Rede.

Vergleichen wir die Artikel der 60er Jahre in der Zeitung *Lisān al-ḥāl* mit den späteren Artikeln der Zeitung *An-nahār*, zeigt sich, dass die Auseinandersetzung Khodrs mit dem Freiheitsbegriff in der ersten Phase eher einen theologischen als einen politischen Akzent besitzt. Er befasst sich beispielsweise mit der (Religions-)Freiheit des Atheisten, mit der Religionsfreiheit im 2. Vatikanum und mit der Gewissensfreiheit, wobei er auch mehr oder weniger inner-libanesischen Angelegenheiten mitbehandelt. In der Zeitung *An-nahār* sind ebenfalls mehrere Artikel zu lesen, in deren Titeln das Wort "Freiheit" allein oder in Verbindung mit einem anderen Wort vorkommt. Bemerkenswert ist, dass der Begriff hier

¹⁷ Vgl. Khodr 2001, S. 7.

seltener in einem religiösen Kontext verwendet wird als in *Lisān al-ḥāl*. Darüber hinaus muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass es einen zeitlichen Abstand in der Auseinandersetzung mit dem Begriff zwischen beiden Zeitungen gibt: Während der letzte, mit "Freiheit" betitelte Artikel in der Zeitung *Lisān al-ḥāl* im Jahre 1968 geschrieben wurde, erschien der erste Artikel mit der Freiheit als Thema in der Zeitung *An-nahār* im Jahre 1984.

2.2. Der Freiheitsbegriff aus religiöser Perspektive

2.2.1. Freiheit im zweiten Vatikanischen Konzil

Während des zweiten Vatikanischen Konzils, das vom 11. Oktober 1962 bis zum 8. Dezember 1965 stattfand, behandelt Khodr zweimal die im Konzil vertretene Religionsfreiheit. In seinem Artikel vom 4. Oktober 1964 hält er die Erklärung des 2. Vatikanum zur Religionsfreiheit für „eine der bedeutendsten Begebenheiten, sowohl religiös als auch politisch.“¹⁸ Die Anerkennung dieses Freiheitsprinzips geht seiner Ansicht nach vom neuen Gefühl aus, dass nicht nur die Wahrheit im Kern des Interesses liegt, sondern auch die Person selbst, die sie aufruft. Am 26. September 1965 schreibt er erneut über das Konzil, indem er in Bezug auf die Anerkennung des Freiheitsprinzips zwischen der Vergangenheit der katholischen Kirche und ihrer Gegenwart vergleicht und den neuen Schritt als einen historischen Vorgang bezeichnet.¹⁹ Den Freiheitsbegriff behandelt Khodr in den zwei Artikeln nicht als reine religiöse Angelegenheit, vielmehr betont er die politische Rolle des Staates, der den Anspruch auf Freiheit Schutz verschaffen muss.

2.2.2. Die Meinungsfreiheit

Zu zwei verschiedenen Anlässen setzt sich Khodr mit der Meinungsfreiheit auseinander: Anlässlich der Abschaffung des Index Librorum Prohibitorum (Verzeichnis

¹⁸ Khodr, George: *Al-ḥurriyya ad-dīniyya fī maḡmaʿ al-fatikān* [1], *Lisān al-ḥāl* 4. Oktober 1964, in: Ders.: *Allāh wa-l-qurbā*, S. 75: "حدث من أبلغ الأحداث دينيا وسياسيا".

¹⁹ Vgl. ders.: *Al-ḥurriyya ad-dīniyya fī maḡmaʿ al-fatikān* [2], *Lisān al-ḥāl* 26. September 1965, in: Ders.: *Allāh wa-l-qurbā*, S. 87.

der amtlichen Bücherverbote)²⁰ 1966 schreibt Khodr im April desselben Jahres über die *Lā'ihat al-kutub as-sawdā'* (Bücher-Schwarzliste). Er betont, dass diese neue Erklärung der katholischen Kirche einen weiteren Fortschritt nach dem 2. Vatikanum darstellt. Das Denken hängt seiner Meinung nach von keiner politischen oder religiösen Institution ab und unterliegt dieser demzufolge nicht. Khodr vergleicht am Ende des Artikels zwischen der Unterdrückung des Denkens im Libanon und der Meinungsfreiheit in Paris und versichert, dass dem Denken ein freier Raum gewährt werden müsse, in dem es sich solange bewegen kann, bis seine Energie zu Ende geht. Khodr verbindet das weitere Bestehen Libanons mit diesem gewünschten Schritt. In diesem Zusammenhang stellt er mit Verwunderung die Frage: „Wann verschwindet die polizeiliche Überwachung des Denkens im Libanon?“²¹ Drei Jahre später schreibt Khodr noch einmal über die Meinungsfreiheit, indem er heftig die Haltung der Muslime im Libanon dem Denker Šādiq Ġalāl al-‘Aẓm²² gegenüber kritisiert. Wegen dessen damals neu erschienenen Werkes „Naqd al-fikr ad-dīnī“ (Kritik des religiösen Denkens)²³ herrschten in den muslimischen Kreisen im Libanon und in Syrien gewisse Spannungen. Al-‘Aẓm wurde von einigen Muslimen des Unglaubens verdächtigt und letztendlich durch die libanesische Regierung vom Staat ausgewiesen. Khodr lehnt in seinem Artikel *Hurriyyat al-kāfir* (Freiheit des Ungläubigen) solche Unterdrückung des Ausdrucksrechts völlig ab und versucht unter Bezugnahme auf den Koran, gegen die muslimische Auffassung zu argumentieren. Zwar kritisiert er al-‘Aẓms Denkweise, indem

²⁰ Dieses Verzeichnis, das zuletzt 6000 Bücher nannte, umfasst außer einem eingeschränkten Bibelverbot alle Bücher, Schriften, Zeitschriften, Zeitungen, die Fragen der Glaubens- oder Sittenlehre im Widerspruch zur kath. Lehre behandeln, die die Kirche angreifen, die ex professo Lascives oder Obszönes bringen, schließlich alle nichtapprobierten Veröffentlichungen über neue Offenbarungen, Wunder, Andachten usw., alle nichtapprobierten neuartigen religiösen Bild Darstellungen und alle nicht originalgetreuen Ausgaben amtlicher liturgischer Bücher. - Das spezielle Bücherverbot verbietet die Herausgabe, Lektüre, Aufbewahrung, Übersetzung und jegliche Verbreitung der betroffenen Schriften; vgl. Barion, H.: Index librorum prohibitorum, in: RGG, Bd. 3/1959, S. 699. Die Glaubenskongregation setzte durch Erlasse vom 14. Juni und 15. November 1966 mit Wirkung vom 29. März 1967 den Index außer Kraft. „Die kirchlichen Bücherverbote wurden abgeschafft und die Strafen, die aufgrund dieser Verbote eingetreten waren, aufgehoben“; vgl. Heinemann, Heribert: Schutz der Glaubens- und Sittenlehre, in: Listl, Joseph [u.a.] (Hrsg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Pustet, Regensburg 1983, S. 567–578.

²¹ Khodr, George: *Lā'ihat al-kutub as-sawdā'*, *Lisān al-ḥāl* 24. April 1966, in: Ders.: *Allāh wa-l-qurbā* 1985, S. 99: "متى تزول شرطة الفكر في لبنان؟".

²² Šādiq Ġalāl al-‘Aẓm – ein Syrischer Denker und Philosoph – wurde im November 1934 in Damaskus geboren. Er unterrichtete u.a. an der amerikanischen Universität von Beirut, an der Universität Damaskus und auch in Hamburg und Berlin. Im Zentrum seines Denkens steht die Forderung, die arabisch-islamische Welt durch die Säkularisierung zu modernisieren; vgl. Anynom: Al-mufakkir al-‘arabī Šādiq Ġalāl al-‘Aẓm yataḥaddath ‘an at-tawarāt al-‘arabiyya, in: <http://www.almadar.tn/management/article.php?id=5563>, Zugang am 03.08.2011.

²³ Al-‘Aẓm, Šādiq Ġalāl: *Naqd al-fikr ad-dīnī*, 9. Aufl., Dār at-Ṭalī‘a, Beirut 2003.

er ihm oberflächliches und ungenaues Wissen von der religiösen Tradition und dem islamisch-christlichen Dialog vorwirft. Doch hält er die These des Autors für eine große Herausforderung, der mit einem wissenschaftlichen Geist begegnet werden muss, sowie für ein mutiges Engagement, das bei den Muslimen modernes, kreatives Denken anregen soll. Nach Khodr ist Šādiq Ġalāl al-‘Aẓm letztendlich „ein Gekreuzigter auf dem Kreuz der Freiheit“.²⁴

2.2.3. Freiheit des Glaubens

Khodrs Artikel in der Zeitung *An-nahār* vom 17. April 2010 trägt den Titel *Al-ḥurriyya ad-dīniyya* (Religionsfreiheit). In diesem Artikel geht er vom biblischen Prinzip aus, dass der Mensch nach dem Bild Gottes erschaffen wurde (vgl. 1. Mose 1,27), und betont, die Freiheit sei im Allgemeinen ein Teil dieses Bildes und habe in Bezug auf den Glauben die Religionsfreiheit und deren Respektierung zur Folge. Nach Khodr hat kein Mensch den Anspruch darauf, einen anderen zum eigenen Gesichtspunkt zu zwingen, denn Gott gibt keinem Menschen eine Ermächtigung dazu.²⁵ In diesem Zusammenhang hebt der Metropolit die koranische Aussage „In der Religion gibt es keinen Zwang“²⁶ hervor und kommentiert: „Ich akzeptiere diese als eine ewige Aussage, die von keiner anderen annulliert wird.“²⁷ Khodr gibt zu, dass die Religionsfreiheit erst durch die Philosophie der Aufklärung und der nachfolgenden Revolutionen praktisch angewandt worden ist, akzentuiert aber, dass er in seinem Artikel von der Anerkennung des Freiheitsprinzips seitens der Religion selbst ausgehen möchte. Dem oben erwähnten koranischen Vers stellt er die christliche Überzeugung von der Einheit vom Glauben des Herzens und Bekenntnis der Zunge gegenüber. Aus dieser religiösen Einstellung zur Freiheit ergibt sich nach Khodr unbedingt ein religiöser Pluralismus. Bemerkenswert ist in diesem Artikel seine Gegenüberstellung von Freiheit und Zwang, was seine Abhängigkeit von der koranischen Vorstellung widerspiegelt. Khodr ist hierzu der Meinung, dass der mit Überzeugung begangene Fehler besser als der Zwang sei, denn „der Fehler ist menschlich, wobei der

²⁴ Khodr, George: Ḥurriyyat al-kāfir, *Lisān al-ḥāl* 21. Dezember 1969, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985, S. 129: "مصلوب على خشبة الحرية".

²⁵ Vgl. ders.: Al-ḥurriyya d-dīniyya, *An-nahār* 17. April 2010, S. 1.

²⁶ „d. h. man kann niemanden zum (rechten) Glauben zwingen“ Paret 2007, S. 38, [Sure 2,256]: "لا إكراه في الدين".

²⁷ Khodr: Al-ḥurriyya d-dīniyya: "أقبلها قولاً أبدياً لا يلغيه قول آخر".

Zwang nicht menschwürdig ist“.²⁸ Am Ende seines Artikels lässt er den Leser entweder vor der Entscheidung für die Gewalt oder die Anerkennung der Freiheit stehen. Für ihn wird die Gewalt nicht nur den Zungen und den Stiften gegenüber praktiziert, vielmehr unterdrückt sie die Gefühle und Überzeugungen des Herzens.

2.3. Der Freiheitsbegriff aus politischer Perspektive

Khodr erörtert ebenso den Freiheitsbegriff aus politischer Perspektive und als Gegensatz zu Gewalt, Unterdrückung und Egoismus. Anlässlich der weltweiten Studentenproteste, die zunächst in der Pariser Universität Sorbonne ausbrachen und zu einem wochenlangen Generalstreik führten,²⁹ schreibt er über die "Gewissensfreiheit" und kritisiert die bisherige politische Ordnung in Frankreich.³⁰ Er unterstreicht, wie die Studierenden unter dieser Ordnung nur über *Ḥurriyyat aḍ-ḍağar* (Freiheit der Langweile) verfügen. Der studentische Aufstand gilt Khodr als ein Beweis dafür, dass die materielle Erfüllung der Freiheit nicht mehr überzeugend ist: Die Bitte um Freiheit wurde in der Vergangenheit durch Brot erfüllt. Jetzt sucht der Mensch in der fortgeschrittenen Welt nach etwas Wichtigerem, nämlich der geistigen Lösung, die Khodr als den unbekannt Gott bezeichnet. Khodr unterscheidet hier zwischen zwei Arten von Freiheit: Einer, die das Materielle bestrebt, und einer, durch die der Mensch in einer späteren Phase das Geistliche sucht. Als weiteres Beispiel führt er die Aufstände in der rückständigen Welt, bei denen noch das Materielle das Ziel ist. Khodr bezeichnet diese Aufstände als Streben nach Freiheit, um Lebensbrot zu bekommen. Das Streben nach dem Wichtigeren, d. h. dem Geistlichen, wird auf später verschoben. Khodr stellt die Frage, ob die Relation zwischen dem Materiellen und dem Geistlichen nur eine zeitliche Aufeinanderfolge aufweist. Mit diesem Artikel begann m. E. die Behandlung des Freiheitsbegriffs einen philosophischen Charakter anzunehmen, der in den späteren Artikeln Khodrs in der Zeitung *An-nahār* seinen Höhepunkt erreichte.

²⁸ Ebd. S. 1: "الغلط بشري والإكراه ليس إنسانياً".

²⁹ 1967/68 fanden politische Studentenproteste auch in Deutschland, den USA, Italien, der Tschechoslowakei, Polen, Japan, Mexiko, der Schweiz und weiteren Ländern statt, erreichten allerdings nirgendwo das Ausmaß der Geschehnisse in Frankreich. Langfristig zog diese Revolte kulturelle, politische und ökonomische Reformen nach sich; Für detaillierte Informationen über das Ereignis s. Becker, Thomas Paul: Die Studentenproteste der 60er Jahre, Archivführer – Chronik – Bibliographie, Böhlau, Köln 2000.

³⁰ Vgl. Khodr, George: *Ḥurriyyat aḍ-ḍamīr*, *Lisān al-ḥāl* 9. Juni 1968, in: Ders.: *Al-insān fī maṣīriḥ wa-aḥlāqih*, an-Nūr Verlag, Beirut 1986, S. 116.

2.4. Der Freiheitsbegriff aus philosophisch-theologischer Perspektive

2.4.1. Die große Freiheit

Am 7. Oktober 1984 schreibt Khodr über *Al-insān al-ḥurr* (den freien Mensch) ³¹ und verteidigt den Anspruch des Menschen auf Freiheit. Sich auf Joh. 15,15³² beziehend, unterstreicht er die Verbindung zwischen Freundschaft und Freiheit als Gegensätze zur Versklavung. Er erläutert den neutestamentlichen Vers damit, dass der freie Mensch nicht gut leben kann, ehe die Anderen frei und gleichzeitig seine Freunde werden. Der Freie kann, wie Khodr meint, nicht damit zufrieden sein, was aus der Beraubung der Freiheit der Anderen resultiert. Die Freundschaft dient somit als die praktische Anwendung der Freiheit unter den Menschen. Für Khodr ist dies im Vergleich zu der Demokratie, die er als die kleine Freiheit betrachtet, die große Freiheit, die weder unter der muslimischen noch der christlichen Macht zu suchen ist. In seinem Artikel *Al-ḥurriyya al-kubrā* (die große Freiheit) bestreitet Khodr die Existenz einer islamischen oder christlichen Herrschaft.³³ Denn nicht die Religion herrscht, sondern ihre Anhänger, die das Recht der Freiheit diesem Menschen anerkennen und jenem wegnehmen. Khodr sucht hingegen eine Herrschaft, unter der die Freiheit sowohl diesem als auch jenem gegeben werden kann. Es ist die große Freiheit, über die Jesus Christus sagt „und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32). Khodr definiert sie mit dieser, die sich aus dem Glaubensbekenntnis ergibt und unausgedrückt zur Befreiung der eigenen Person von den Sünden führt. Auf der anderen Seite genießt das Individuum unter der demokratischen Ordnung nur die kleine Freiheit, die der Machthaber in gewissem Maße gewährt, und unter der unbegrenzt viel Vermögen gewonnen werden kann, während andere Menschen nach Brot suchen.

Die Freiheit des Inneren von den Sünden führt uns zu einem weiteren Artikel, in dem Khodr über *Ḥurriyyat al-qalb* (die Freiheit des Herzens) schreibt.³⁴ Es handelt sich

³¹ Vgl. Khodr, George: *Al-insān al-ḥurr*, *An-nahār* 7. Oktober 1984, in: Ders.: *Ar-raḡāʾ fī zaman al-ḥarb*, Dār An-nahār, Beirut 1987, S. 107.

³² „Ich sage hinfert nicht, dass ihr Knechte seid; denn ein Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Euch aber habe ich gesagt, dass ihr Freunde seid“ (Joh 15,15).

³³ Vgl. Khodr, George: *Al-ḥurriyya al-kubrā*, *An-nahār* 31. März 1985, in: Ders.: *Ar-raḡāʾ fī zaman al-ḥarb*, 1987, S. 150.

³⁴ Vgl. ders.: *Ḥurriyyat al-qalb*, *An-nahār* 1. September 1990, in: Ders.: *Al-ḥayāh al-ḡadīda*, Dār An-nahār, Beirut 2001, S. 115.

dabei nicht um die Freiheit, auf die der Mensch auf politischer bzw. gesellschaftlicher Ebene Anspruch hat, sondern um Freiheit, die der Mensch dem eigenen Herzen gibt, das sich damit von den Begierden und Trieben befreien kann. Hier setzt sich Khodr mit einem rein geistigen und philosophischen Sinn des Freiheitsbegriffs auseinander. Bei der Freiheit (Befreiung) des Herzens ist der Mensch der Geber und der Genießer zugleich. Das freie Herz unterwirft sich den materiellen Dingen nicht, sondern kontrolliert sie. Ansonsten lässt sich der Mensch selbst von diesen zum Sklaven machen. Khodr hält in seinem Artikel das christliche Mönchtum und das islamische „Zuhd“ (Enthaltsamkeit) für einen aus religiöser Perspektive optimalen Weg zur Verwirklichung dieser Freiheit. Er beschreibt seine Rede von Mönchtum und Zuhd, denen er ungefähr die Hälfte des Artikels widmet, nur als einen "langen Nebensatz" und betont, dass beide Lebensformen das gemeinsame Streben des Christentums und des Islam zur inneren Freiheit präsentieren. Seine Bezeichnung dieser Ausführung als Nebensatz bedeutet, dass diese religiösen Lebensformen lediglich als konkrete Beispiele für die Erfüllung der Herzensbefreiung dienen.

2.4.2. Die Entscheidungsfreiheit

Des Weiteren schreibt Khodr über die Freiheit im Neuen Testament. Sein Artikel *Al-ḥurriyya* (Die Freiheit) vom Februar 1997 beginnt mit dem Hinweis, dass hier nicht die Rede von den allgemeinen Freiheiten ist, wie sie in den Verfassungen der verschiedenen Nationen verankert wurden.³⁵ Khodr behandelt die Freiheit aus neutestamentlichem Blickwinkel: Nicht die Freiheit von Sünde, Tod oder Gesetz, sondern die Wahlfreiheit wird thematisiert. Zwar ist diese weder ein Bestandteil des Neuen Testaments, noch wird sie von ihm philosophisch untersucht, jedoch nimmt das Heilige Buch die Existenz dieser Freiheit in einer vereinfachten Form an. Soweit dem Menschen die Wahl zwischen Segen und Fluch, Leben und Tod zusteht, liegt sein Schicksal in der eigenen Hand. Für Khodr stellt diese Wahlfreiheit ein großes Mysterium in der Schöpfung Gottes dar, der die Menschen somit am Schreibprozess der Geschichte, an der Bildung der Charakterzüge und an der Kreativität des Denkens und der Kunst teilnehmen lässt. Der göttliche Verzicht auf den Eingriff in die Angelegenheiten des Menschen ist der Beweis für die menschliche

³⁵ Vgl. Khodr, George: *Al-ḥurriyya, An-nahār* 1. Februar 1997, in: Ders.: *Lubnanyāt, Dār An-nahār*, Beirut 1997, S. 124.

Teilnahme und demzufolge auch für die menschliche Wahlfreiheit. An dieser Stelle bezieht sich Khodr auf Paulus: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal. 5,1), und Johannes: „Wenn euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr wirklich frei“ (Joh. 8,36). Mit dieser Freiheit fällt der Unterschied zwischen einem Juden und einem Heiden, einem Sklaven und einem Herrn, einem Mann und einer Frau weg. Khodr betont, dass sich diese religiöse Freiheit, die in Christus ihren Höhepunkt hat, auch im politischen Verhalten widerspiegelt. Aus diesem Grund gehörte die Verfolgung der Freiheit zur Natur des Kommunismus.

Gemäß dem obigen Überblick ist die Verwendung des Freiheitsbegriffs bei Khodr von mannigfaltiger Art. Seine in den 60er Jahren erschienenen Artikel in der Zeitung *Lisān al-ḥāl* behandeln vor allem die Frage nach der Religionsfreiheit, der Denkfreiheit und dem Ausdrucksrecht und waren eher situationsgebunden. Mit einer anderen Art der Freiheit beschäftigt sich Khodr in den 80er und 90er Jahren: Nicht nur der Mensch im Allgemeinen hat Anspruch auf politische bzw. religiöse Freiheit, sondern nun die Seele, der Körper, das Gewissen und das Herz müssen eine Freiheit genießen, die Khodr der politischen Freiheit gegenüber als die größere bezeichnet:

Es gibt im Leben also keine Freiheit, die von jemandem gewährt wird, außer wenn ihr die Freiheit der eigenen Seele von deinem Ich vorausgeht, oder außer wenn sie von dieser Freiheit begleitet wird.

"ليس إذا في الحياة حرية من أحد إن لم يسبقها أو يرافقها تحرير النفس
من أناك."³⁶

Der Begriff nimmt daher im Denken Khodrs einen großen Raum ein, sodass alles Positive der verschiedenen Lebensaspekte mehr oder weniger ein Ergebnis der Freiheit aufweist. Schon 1962 schreibt er, dass die Freiheit den Ausgangspunkt für jede Untersuchung über den Menschen bilden muss.³⁷

Wenn Khodr über die politischen, gesellschaftlichen, religiösen oder geschichtlichen Probleme schreibt, setzt er sich direkt oder indirekt mit der Frage der Freiheit auseinander. Er drückt sich nicht nur als Bischof aus, der sich mit der religiösen Freiheit beschäftigt, sondern auch als Philosoph, der eine besondere Art von Freiheit erstrebt. Khodr versteht

³⁶ Vgl. Khodr, George: *Al-ḥurriyya, An-nahār* 17. April 1999, in: Ders.: *Al-ḥayāh al-ḡadīda* 2001, S. 367.

³⁷ Vgl. ders.: *Al-ḥurriyya al-kubrā, Lisān al-ḥāl* 16. Dezember 1962, in: *Al-insān fī maṣīriḥ wa-aḥlāqih* 1986, S. 23.

den Begriff nicht in seinem herkömmlichen Sinn, sondern stellt ihn in einen breiteren Kontext: Die Freiheit allein gleicht für ihn einer leeren Flasche, die nichts nützt: In seinem Artikel über die Gewissensfreiheit fordert er: „Was mache ich mit meiner Freiheit? Gebt mir etwas anderes zusammen mit ihr oder etwas in ihr. Gebt mir keine leere Freiheit!“³⁸ Für ihn bedeutet die Freiheit eine Möglichkeit ohne Inhalt. Sie ist doch ein Mittel, ohne dass der Inhalt von einer Vernunft zu einer anderen nicht weitergegeben werden kann.³⁹ Da die Freiheit keinen Inhalt hat, verlangt Khodr mehr als die gebotene Freiheit. Es muss etwas Anders mit ihr zusammen angeboten werden. Für „dieses Andere“ sind einige Beispiele in seinen Artikeln zu finden: Die Freiheit aus der politischen Perspektive bringt für ihn nur dann Nutzen, wenn der Herrscher sich moralisch gut verhält.⁴⁰ In einem anderen Beispiel muss die Freiheit auf der gesellschaftlichen Ebene allen Menschen ohne Ausnahme zuteilwerden, andernfalls handelt es sich um hohle Freiheit: „Der Freie [...] lebt nur durch die Freiheit der Anderen weiter.“⁴¹ An dieser Stelle misst Khodr der gegenseitigen Freundschaft und die praktische Anwendung des Freiheitsprinzips unter den freien Menschen eine große Bedeutung bei. Es reicht daher seiner Meinung nach nicht aus, dass ein Bürger die Freiheit genießt und dass dieser dem anderen den Anspruch auf Freiheit zuerkennt. Diese Freiheit muss sich vielmehr durch das friedliche Zusammenleben vervollkommen: „der Andere ist für dich so lebensnotwendig wie das Atmen.“⁴²

Das Freiheitsverständnis Khodrs, dass nämlich die bloße Erteilung der Freiheit nicht ausreicht, ist für die Frage der Religionsfreiheit von Bedeutung. Denn diese Freiheit hängt mit anderen verschiedenen religiösen Aspekten zusammen, durch die sie gesteuert, eingeschränkt oder erweitert werden kann. Dazu zählen u.a. die Frage der Konversion, die Ausübung der Riten, das Feiern der religiösen Feste in der Öffentlichkeit, der Bau von Gebetsstätten. Im Folgenden sind die wichtigsten Aspekte zu behandeln, die mit der Freiheit aus christlicher Perspektive im Lichte der Werke Khodrs zusammenhängen, wie die Einstellung zu den anderen Religionen, die christliche Mission und der interreligiöse Dialog.

³⁸ Khodr: *Ḥurriyyat aḍ-ḍamīr*, S. 116: "ماذا أعمل بحريتي؟ أعطوني معها شيئاً آخر أو أعطوني فيها شيئاً. لا تسلموني إياها فارغة".

³⁹ Vgl. ebd. S. 93.

⁴⁰ Vgl. Khodr: *Ḥurriyyat aḍ-ḍamīr*, S. 116.

⁴¹ Vgl. ders.: *Al-insān al-ḥurr*, S. 107: "الحر [...] لا يجي إلا بحرية الآخرين".

⁴² Vgl. ders.: *Al-Ḥurriyya*, S. 368: "الآخر ضروري لك حتى النفس".

3. Khodrs Einstellung zu den anderen Religionen und Weltanschauungen

Viele Muslime, aber auch Buddhisten und Brahmanen, sind so ehrlich, rein und heilig im Hinblick auf Leben, Benehmen und Moral, dass du dir nicht vorstellen kannst, sie wären in der Hölle einfach aufgrund dessen, weil sie dem grundlegenden christlichen Text nicht begegnet sind.

”إن مسلمين كثيرين وبوذيين وبراهمة، هم على وضع من الطهارة والتقافة، وقدسية الحياة والسلوك والأخلاق، بحيث لا يمكنك أن تتصور أنهم في الجحيم، مجرد أنهم لم يلتقوا بالنص المسيحي التأسيسي.“⁴³

Die Frage der Religionsfreiheit ist vor allem davon ausgehend zu erörtern, wie sich eine Religion zu den anderen Religionen positioniert und ob und inwieweit sie sie anerkennt. Im ersten Kapitel wurde diese Frage an die heiligen Bücher selbst gestellt, die sich historisch gesehen mit den ihr vorausgegangenen Religionen auseinandersetzen mussten. Zu diesem Punkt richtet sich die Fragestellung an Khodr als zeitgenössischen Bischof der orthodoxen Kirche, indem seine Einstellung den anderen Glaubensrichtungen und Weltanschauungen gegenüber und sein Verständnis ihrer Fundamente behandelt werden. Das oben angeführte Zitat legt nahe, dass er die Glaubensfreiheit aller Religionen und Weltanschauungen im Prinzip anerkennt. Deshalb muss die Behandlung der Khodrschen Artikel im Folgenden über die Frage der Anerkennung hinausgehen und die Frage des „Inwieweit“ stellen. Um hier zu einer genauen Antwort kommen zu können, muss zunächst auf die Grundzüge von Khodrs Methode eingegangen werden, auf deren Grundlage er mit den anderen Religionen und Weltanschauungen im Allgemeinen umgeht. Seit Ende der 60er Jahre versucht Khodr in seiner Begegnung mit den nicht-christlichen Religionen einen theologischen Rahmen zu entwickeln, in dem das Verhältnis der Kirche zu den anderen Religionen revidiert werden kann. Sein Konzept geht davon aus, dass das Heilswirken Jesu nicht auf die historische Kirche zu beschränken ist. Für Khodr ist die Anwesenheit Jesu frei von jeder Ordnung und Institution; außerhalb der Kirche ist es möglich, die Spuren Christi zu verfolgen. Aber die Christen unterscheiden sich von den Anderen – so Khodr weiter – dadurch, dass sie ihren Erlöser mit seinem Namen kennen und die Anderen demselben Erlöser keinen Namen geben.⁴⁴ In seinem Beitrag anlässlich der Gründungsversammlung der Untereinheit des ÖRKs „Dialogue with men of living faiths

⁴³ Khodr 2006, S. 11.

⁴⁴ Vgl. Khodr, Georg: Filaṣṭīn al-mustaʿāda, An-Nūr Verlag, Beirut 1969, S. 115.

and ideologies“ 1971 in Addis Abeba⁴⁵ stehen diese Gedanken im Mittelpunkt: Khodr kritisiert die negative Wertung anderer Religionen durch das historische Christentum und meint, „die Echtheit des geistlichen Lebens Nichtgetaufter“ sei ein Zeichen für das Wirken Gottes und des Heiligen Geists sowie für die Gegenwart Christi.⁴⁶ „Christus ist überall [...] Es ist allein Christus, der als Licht empfangen wird, wenn die Gnade bei einem Brahmanen, einem Buddhisten oder einem Muslim über dem Lesen ihrer eigenen Schriften einkehrt.“⁴⁷ Vor dem Hintergrund dieser Vorstellung kritisiert er zudem „eine verengte Sicht der Heilsgeschichte“⁴⁸ und „auf Abgrenzung ausgerichtete abendländische Denkmuster“⁴⁹, denen gemäß Christus einseitig als das Ende des Alten Bundes gilt und das Heilshandeln Gottes an das Wirken des historischen Jesu gebunden wird. Dieses Wirken findet im Endeffekt seine Fortsetzung allein im Leben und Handeln der Kirche. Khodr hebt dagegen die Kontinuität der Heilsgeschichte hervor: „Die Ökonomie, das Heilswirken Christi, ist nicht auf seine historische Entfaltung begrenzt, vielmehr lässt sie uns am Leben Gottes teilnehmen.“⁵⁰ Mit dem letzten Satz möchte Khodr die Vorstellung, dass das Heilswirken im Zentrum der Kirche steht, kritisieren: die Kirche spielt eine zentrale Rolle innerhalb des universalen Christentums. Was als Mittelpunkt in der Kirche zu verstehen ist, ist nur das Christusereignis. Es ist für ihn also unbestritten, dass die Kirche eine zentrale Rolle spielt:⁵¹ Sie sei „der wahre Lebensraum der Menschheit“, „das Instrument des Mysteriums der Errettung der Völker“ und „das Bild der kommenden Menschheit“.⁵² Aber sie hat keinen Anspruch darauf, das Heilshandeln Gottes auf das historische Christusereignis zu begrenzen und es somit als exklusiven Besitz zu bezeichnen. Dieses Ereignis ist insofern besonders, als von ihm das Heilshandeln für die ganze Menschheit ausgeht. Mit Blick auf die Tradition der Kirchenväter lässt sich beobachten, dass Khodr sich mit seinen Überlegungen in der

⁴⁵ Für das Protokoll und die Berichte der Tagung s. die offizielle in Deutsch übersetzte Ausgabe: Ökumenischer Rat der Kirchen – Zentralausschuss (Hrsg.): Protokoll und Berichte der 24. Tagung – Addis Abeba, Äthiopien 10. bis 21. Januar 1971, World Council of Churches, Genf 1971.

⁴⁶ Khodr 1971 S. 34.

⁴⁷ Ebd. S. 40.

⁴⁸ Wohlleben, Ekkehard: Die Kirchen und die Religionen – Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004, S. 265.

⁴⁹ Helfenstein, Pius F.: Grundlage des interreligiösen Dialogs – Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1998, S. 147.

⁵⁰ Khodr 1971, S. 39.

⁵¹ Vgl. Lienemann-Perrin, Christine: Mission und interreligiöser Dialog (Ökumenische Studienhefte 11), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, S. 123.

⁵² Khodr 1971, S. 39.

Tradition bewegt. Er lehnt sich explizit in seinem Beitrag an Kirchenväter wie Irenäus⁵³ und Gregor von Nazianz⁵⁴ an; während der Letzterwähnte die Spuren des Göttlichen in den Zeiten vor Jesus sieht, dehnt der Erste das Heilshandeln Gottes bis auf die Endzeit aus. Das Neue im Beitrag Khodr liegt m. E. einerseits darin, dass er diese traditionellen Vorstellungen praktisch auf die Beziehung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und Ideologien überträgt, um der Versöhnung der Menschheit in Christus zu dienen und das Verständnis von der Universalität Christi als theologische Basis für den interreligiösen Dialog fruchtbar zu machen. Andererseits sieht Khodr im kirchlichen Besitzanspruch auf die universale Christusherrschaft eine Einschränkung der „Freiheit Gottes [...], der nicht an irgendein Ereignis in seiner Vorsehung und seinem erlösenden Handeln gebunden ist.“⁵⁵ Die Aussage impliziert, wie zentral der Freiheitsbegriff im Denken Khodrs ist, sodass Khodr die Freiheit in das Heilswirken Gottes involviert sein lässt: Wie Gott die Getauften in Christus befreit, müssen auch die Getauften der Gegenwart Christi, die aus der Freiheit Gottes fließen kann, in anderen religiösen Erscheinungsformen Freiheit geben. Diese verschiedenen Religionsformen „express a certain aspect of life, we should seek to grasp the spiritual reality which is contained in this Life“.⁵⁶

Im Folgenden wird die Frage gestellt, wie Khodr sein Interpretationsmodell praktisch anwendet, indem seine Auffassungen zum Atheismus, dem Judentum und dem Islam ausgeführt und analysiert werden. Die Auseinandersetzung mit diesen drei Richtungen ist insofern wichtig, als es sich um drei aus christlicher Perspektive grundlegend unterschiedliche Überzeugungen handelt: Während das Christentum sich als Tochter der jüdischen Religion versteht, da seine Stifter – wie im ersten Kapitel erläutert wurde – Juden waren, weswegen die Frage der Anerkennung des Judentums nicht gestellt werden kann, gilt der Islam, der ungefähr sechs Jahrhunderte später erschien, den christlichen kanonischen Schriften als gänzlich unbekannt. Beim Atheismus handelt es sich im

⁵³ „Es gibt nur einen Gott, der vom Anfang bis zum Ende der Menschheit durch verschiedenes Heilshandeln zu Hilfe kommt.“ Lyon, Irenäus von: *Adversus Haereses III* (Fontes Christiani, hrsg. von Norbert Brox [u.a.], Bd. 8,3), Herder, Freiburg [u.a.] 1995, S. 155; vgl. Khodr 1971, S. 37.

⁵⁴ „Gregor von Nazianz war für den Ausspruch bekannt, eine Anzahl von Philosophen wie Platon und Aristoteles hätten einen flüchtigen Blick des Heiligen Geistes erhascht“; vgl. Nazianz, Gregor von: *Orationes Theologicae* (Fontes Christiani, Bd. 22) Herder, Freiburg [u.a.] 1996, S. 281; Khodr 1971, S. 36.

⁵⁵ Khodr 1971, S. 39, 41.

⁵⁶ Ders.: *The Church as the Privileged Witness of God*, in: Bria, Ion: *Martyria/Mission - the witness of the Orthodox churches today*, Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva 1980, S. 33.

Vergleich zum Judentum und Islam nicht um eine Religion, sondern um eine jegliche Art von göttlicher Existenz ablehnende Haltung. Hier wird somit nicht die Frage der Religions- sondern der Glaubensfreiheit besprochen. Im vorliegenden Abschnitt werden die wichtigsten philosophischen und theologischen Fragen, auf die Khodr bei seiner kritischen Auseinandersetzung mit den drei genannten Richtungen eingeht, erörtert.

3.1. Der Atheismus

Khodr behandelt die Frage des Atheismus vor allem in seinen in den 60er Jahren erschienenen Artikeln im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus bzw. Kommunismus, der zu dieser Zeit auch im Vorderen Orient Anklang fand. Ausgehend davon befasst er sich mit einem marxistischen Atheismus und hat für diesen seine eigene Definition. Von Anfang an muss betont werden, dass Khodr dem Atheisten die Gewissens- und Wahlfreiheit an mehreren Stellen seiner Werke ausdrücklich zuerkennt. Jedoch lehnt er als christlicher Denker und Bischof die Ideologie des Atheismus ab und beurteilt ihre Lehren auf der moralischen Ebene als negativ. Im Folgenden wird sich zunächst mit seiner Kritik auseinandergesetzt, um das Khodrsche Verständnis des Atheismus klar zu stellen.

Den Atheismus definiert Khodr als „eine Erfahrung von Bitterkeit und Verzweiflung gegenüber den Gläubigen in der Welt“.⁵⁷ Für ihn hat die Entstehung dieser Einstellung keine theoretische Grundlage;⁵⁸ sie stellt vielmehr ein Ergebnis der negativen Religionspraxis und des verzerrten Gottesbildes seitens der Kirche in Europa dar. Demgemäß leugnet der Atheist Khodrs Meinung nach nur die Existenz eines solchen Gottesbildes, das die Kirche und die Gläubigen zu einer bestimmten Zeit in Europa anboten. Khodr macht die Denkweise der Theisten im Westen, die Gott in Form einer gewaltsamen

⁵⁷ Khodr, George: Al-ilāh al-‘arabī, *Lisān al-ḥāl* 07. März 1965, in: Ders: Allāh wa-l-qurbā 1985, S. 80: "خبرة" مرارة ويأس من المؤمنين في العالم.

⁵⁸ Vielleicht meint Khodr, dass der Atheismus keine autoritativ heilige Schrift besitzt. Vgl. Grözinger, Karl E. (Hrsg.): Religionen und Weltanschauungen – Werte, Normen, Fragen in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/Buddhismus, Esoterik und Atheismus, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2009: „Anders als das Christentum und das Judentum beispielsweise ist der Atheismus nämlich keine geschlossene Weltanschauung. Es gibt keinen gemeinsamen Kanon von Texten, auf die sich alle Atheisten berufen würden. Es gibt auch keine speziellen Versammlungsorte und keine speziellen Riten, die nur die Atheisten aufsuchen oder praktizieren.“

und tyrannischen Person darstellte, für die Entstehung der Gottlosigkeit verantwortlich.⁵⁹ Er unterstreicht, dass Karl Marx selbst, bevor er seine atheistische Theorie bekannt machte, ein theologisches Werk verfasst hatte, und dass die Entstehungsursachen der atheistischen Weltanschauung im christlichen Orient keine Wurzel haben, denn die Entstehungsgründe für den Atheismus existierten da nicht.⁶⁰ Die Jugend in der arabischen Gesellschaft glaubte erst an die marxistische Theorie, als sie den gewünschten Gott nicht finden konnte. Für Khodr soll sich die marxistische Kritik nur an die Religionsgeschichte bzw. Kirchengeschichte richten, aber kein Urteil über die Religion bzw. das Christentum selbst als Theorie treffen.⁶¹ Dies hat zur Folge, dass der Marxismus – so meint Khodr – keine endgültig ablehnende Einstellung zur Religion als Theorie vertritt. Die atheistische Seite des Marxismus betrachtet er somit als Reflex überholter, gesellschaftlicher und politischer Zustände.⁶²

Parallel zu seiner Kritik an den damaligen Theisten und Kirchenvertretern als Hauptschuldige für die Erscheinung des Atheismus kritisiert Khodr auch die Gottlosigkeit des Marxismus. Die Khodrsche Kritik richtet sich daher nicht gegen den Marxismus selbst, sondern gegen seine atheistische Tendenz. Khodr ist der Auffassung, dass der Atheismus eine philosophische Haltung ist, die die bloße Vernunft ablehnt. In diesem Zusammenhang stellt er in Verwunderung gegenüber Gottesleugnung die Frage:

⁵⁹ Vgl. Khodr, George: Ba‘ḍ al-ilhād īmān, *Lisān al-ḥāl* 15. Dezember 1963, in: Ders: Allāh wa-l-qurbā 1985, S. 73.

⁶⁰ Vgl. ders.: Fī ḥiwār al-mulḥidīn, *Lisān al-ḥāl* 12. Februar 1967, in: Ders: Allāh wa-l-qurbā 1985, S. 110. Schoen weist darauf hin, dass die Rezeption des Marxismus im arabischen Denken langsam verlief. Der Grund liegt seiner Meinung nach darin, dass der Islam und der arabische Nationalismus ihn ablehnten; vgl. Schoen, Ulrich: Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen – Gemeinsames Problem von Islam und Christentum, LIT Verlag, Münster 2003, S. 98.

⁶¹ Vgl. ders.: Ḥiwār m‘a l-markisiyya, *Lisān al-ḥāl* 23. Mai 1965, in: Ders: Allāh wa-l-qurbā 1985, S. 83.

⁶² Vgl. Kern, Walter: Atheismus, Marxismus, Christentum – Beiträge zur Diskussion, Tyrolia-Verlag, Innsbruck [u.a.] 1976, S. 127: „Gewiss hat die Erfahrung mit reaktionären Religionswesen und Kirchentum ihrer Zeit viel dazu beigetragen, dass Marx und Engels, später Lenin, mehr oder weniger selbstverständlich antireligiös und atheistisch empfunden und dachten. Und auch nach dem Urteil vieler heutiger Marxisten hat sich das Verhalten des Christentums zu sozialen und politischen Missständen seither weiterhin zum Besseren verändert.“

Wenn es sehr schwierig ist, das Existieren [einer Sache] zu beweisen, ist es geistig etwa nicht unmöglich, das Nichtexistieren [derselben Sache] zu beweisen?

"إذا كان من العسير جدا إثبات وجود، أليس من المستحيل ذهنياً إثبات عدم؟"⁶³

In seinem Artikel *Faḍīlat al-mu'min wa-faḍīlat al-mulḥid* (Tugend des Gläubigen und Tugend des Atheisten) hält Khodr den Glauben an Gott als Schöpfer und Lenker der Welt für unentbehrlich für ein gutes und tugendhaftes Zusammenleben. Der Glaube an Gott ist so wichtig für den Menschen, genauso wie das Essen für jeden Lebenden.⁶⁴ In jeder Gesellschaft, in der das Bild Gottes nicht existiert, wird der Mensch unterdrückt.⁶⁵ Die heftigste Kritik besteht also in der Khodrschen Einstellung, dass der Atheismus nicht in der Lage sei, eine tugendhafte Gesellschaft zu gestalten. Khodr ist der Meinung, dass der Atheismus den Menschen keine gute Moral lehrt und dass die Ansicht der Atheisten, sie hätten Tugend, eine freche Behauptung sei.⁶⁶ Auch wenn sie solche hätten, stelle diese de facto nichts anders als das Relikt eines alten, nicht mehr existierenden Glaubens dar: „Überrest einer [religiösen] Kultur.“⁶⁷ Er ist der Überzeugung, gingen die alten religiösen Quellen einer atheistischen Gesellschaft nach zwei oder drei Generationen zugrunde, wären diese Tugenden bei den späteren Generationen der Atheisten nicht mehr zu finden. Des Weiteren ist er der Meinung, dass es bei den zukünftigen Generationen zwar Hindernisse geben wird, die sie vom Begehen der Verbrechen, wie Diebstahl und Mord, abhalten können. Diese Hindernisse liegen jedoch – so Khodr weiter – in der Angst vor der Strafe und nicht in der Absicht, sich moralisch zu verhalten. Der Atheist werde nur solche Laster vermeiden, die die eigenen Interessen und den guten Ruf öffentlich in Gefahr bringen könnten. Von den geheimen Verirrungen, die das öffentliche Zusammenleben nicht beeinflussen, hält nur der Glaube an Gott ab.

Die Kritik Khodrs richtet sich demzufolge an den rein materialistischen, gottesleugnerischen Charakter des Atheismus. Er setzt sich ausschließlich mit den

⁶³ Khodr, George: *Al-masīḥiyya ar-rūsiyya, An-nahār* 18. Juni 1988, in: Ders.: *Safar fī wuḡūh, Dār An-nahār*, Beirut 2001, S. 177; vgl. ders. 2006. S. 197.

⁶⁴ Vgl. Khodr, George: *Faḍīlat al-mu'min wa-faḍīlat al-mulḥid, Lisān al-ḥāl* 14. Oktober 1962, in: Ders.: *Allāh wa-l-qurbā* 1985, S. 61.

⁶⁵ Vgl. ders.: *Ḥiwār m'a l-markisiyya*, S. 84.

⁶⁶ Vgl. ders.: *Faḍīlat al-mu'min wa-faḍīlat al-mulḥid*, S. 61.

⁶⁷ Ebd. S. 61: "مخلفات بيئية".

irgendwann von der Religion abfallenden Atheisten auseinander, und nicht mit solchen, die niemals persönlich und existenziell mit einer Religion konfrontiert worden sind. Zwischen beiden Gruppen gibt es bestimmt „einen fundamentalen Unterschied“.⁶⁸ Die ersteren stellen nämlich einem religionskritischen Atheismus dar, während die letzteren im Prinzip religionsfremd und –fern sind. Die religiösen Leute, deren Verhaltensweise – nach Khodr – zur Entstehung der marxistischen, gotteslosen Theorie geführt hat, scheinen für das Auftauchen der zweiten Gruppe keine Verantwortung zu tragen.

Wichtig ist jetzt die Frage, in welcher Art und Weise Khodr den Atheisten die Gewissensfreiheit zuerkennt. Wie oben erwähnt, spricht sich Khodr in diesem Zusammenhang trotz der scharfen Kritik deutlich dafür aus, dass der Atheist frei in seiner Wahl ist. Betonen möchte ich hier, dass diese Anerkennung seitens Khodrs ihren Ausgangspunkt in seiner allgemeinen Respektierung des Freiheitsprinzips hat, und dass neben der Freiheit auch äußere Faktoren zur Entscheidung für den Glauben bzw. den Unglauben beitragen. In seinem Artikel vom 3. März 1963, dem er den Titel *Ḥurriyyat al-ilḥād* (Freiheit des Atheismus) gab, fängt er mit dem bekannten koranischen Satz an: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“⁶⁹ und interpretiert ihn so, dass der Abfall vom Glauben nicht nur ein Recht jedes Menschen ist, sondern auch eine Tatsache, die wir akzeptieren und in Schutz nehmen müssen. Für Khodr hat jeder den Anspruch auf Freiheit, die ihn sowohl zur Gottesleugnung als auch zum Glauben führen kann:

Der Mensch unterliegt vielen Einflüssen. Seine Freiheit kann ihn zum Atheismus oder zur Annahme eines anderen Glaubens führen, genauso wie den Gottesleugner seine Freiheit zum Glauben führt.

"الإنسان عرضة لشتى المؤثرات وقد تقوده حريته إلى الإلحاد أو إلى اعتناق مذهب غير مذهبه، كما تقود الجاحد حريته إلى الإيمان."⁷⁰

Khodr betont hier, dass die umgebenden Einflüsse, mit der Freiheit als Grundlage, zum Glauben bzw. Unglauben veranlassen. Zu den Einflüssen gehört auf der Seite des

⁶⁸ Grözinger 2009, S. 18.

⁶⁹ Khodr, George: *Ḥurriyyat al-ilḥād*, *Lisān al-ḥāl* 03. März 1963, in: Ders.: *Allāh wa-l-qurbā* 1985, S. 67. Obwohl er nicht auf die Zitierung des Koran hinweist, ist es ein klares Zeichen dafür, dass Khodr die Religionsfreiheit anerkennt und respektiert, indem er die heiligen Texte der anderen Religionen in ihrem Sinn, wie er in der jeweiligen Religion festgestellt wird, verwendet. Kattan meint, Khodr sei der erste unter den arabischen Christen, der den islamischen bzw. koranischen Ausdruck am meisten und innovativ verwendet; Vgl. Kattan 2004, S. 127.

⁷⁰ Khodr: *Ḥurriyyat al-ilḥād*, S. 67.

Glaubens beispielsweise die Mission, für die er den islamischen Begriff „da‘wa“ (Einladung; Aufruf) benutzt. Das Verhalten der Kirche zurzeit Karl Marx’ versteht er als Impuls zur Entstehung des Atheismus. Khodr stellt hier den Gläubigen und den Atheisten auf die gleiche Ebene und spricht über beide in Bezug auf das Freiheitsprinzip neutral. Für ihn muss die Gewährleistung der Glaubensfreiheit von der Freiheit des Zweifels begleitet werden. Die Unterdrückung des Atheisten wegen seiner Haltung bedeutet laut Khodr, dass aus moralischer Sicht Tyrannei herrscht und dass der Atheist zu einer religiösen Gemeinschaft gehören muss. An dieser Stelle beginnt seine Kritik am Libanon, wo es keine Freiheit in diesem von ihm erklärten, umfassenden Sinne gibt: Im Libanon interessiert sich der Staat nur für die äußerliche Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft und nicht für die innere Überzeugung.⁷¹ Das bedeutet, dass der Libanese letztendlich einer vom Staat anerkannten „religiösen“ Gemeinschaft angehören muss. Khodr stellt erstaunt die Fragen, wohin der Libanese geht und wie er sich verhält, falls er von seinem Glauben abfallen und keinem mehr zugehören will? Muss er beim Staat unter einer bestimmten Konfession registriert bleiben, damit er als Staatsbürger weiter anerkannt wird? Mit diesen beiden Fragen und der uneingeschränkten Anerkennung der Atheismusfreiheit lehnt sich Khodr deutlich gegen die allgemeine Ordnung Libanons auf, in die die Anwendung des Freiheitsprinzips vor allem für die Atheisten nicht hineinpasst. Seine Gleichstellung von Gläubigen und Atheisten zeigt sich klar in seinem drei Jahre später erschienenen Artikel *Al-ilāh al-‘arabī* (der arabische Gott), wo er skeptisch im Blick auf Gott in der Vorstellung der arabischen Kultur fragt, ob er schon der liebende Gott ist, der keinem Unrecht tut, keinen unterdrückt, die Anbeter der Götzen nicht hasst und die Freiheit der Ketzer und der Ungläubigen respektiert.⁷² Die Grenze in der Welt soll nach Khodr nicht zwischen einem Gläubigen und einem Atheisten, sondern zwischen einem Gewalttäter und einem, der die Gewalt ablehnt, gezogen werden. Der gewalttätige Gläubige und der gewalttätige Atheist verehren beide „einen einzigen ungöttlichen Gott“.⁷³ Was ich in der Sprache Khodrs über die Freiheit des Atheismus kritisch finde, kann in den zwei folgenden Punkten zusammengefasst werden:

⁷¹ Vgl. Khodr: *Hurriyyat al-ilhād*, S. 67.

⁷² Vgl. Khodr: *Al-ilāh al-‘arabī*, S. 80f.

⁷³ Ebd. S. 81.

Zum einen verschwinden in der Rede Khodrs Worte wie Liebe, Brüderlichkeit, Frieden und Freundlichkeit. Stets verlangt Khodr, auch in der Rede von den anderen Religionen, "mehr als Freiheit", die allein seiner Meinung nach nicht ausreicht. Im Falle des Atheismus begnügt er sich aber mit der vollen Anerkennung der Freiheit. Der Grund liegt m.E. in der Annahme Khodrs, Atheismus sei tugendlos und könne auf Dauer keine moralische Gesellschaft bilden. Dies führt uns zur zweiten Bemerkung, dass es ein gewisses Paradox zwischen dieser alten Einstellung und einer späteren, von ihm in seinem Dialog mit Farḥāt geäußerten Meinung gibt. Auf die Frage nach der eigenen Auffassung von der Meinungsverschiedenheit zwischen Paulus und Petrus bezüglich der Gerechtigkeit hin schließt Khodr nicht aus, dass ein Atheist mit „tief westlicher Denkweise“ gute Werke aus Menschenliebe vollbringt.⁷⁴ Dieser sei unbewusst Gläubiger, gibt jedoch seinem Glauben eine andere Bezeichnung. Das erinnert an die Haltung Paulus den Heiden gegenüber, die aus seiner Sicht von Natur aus tun, was das Gesetz fordert, obwohl sie das Gesetz nicht haben (vgl. Röm 2,14-15). Khodr scheint später fast dergleichen Meinung gegenüber den Atheisten zu sein.⁷⁵ Gründe für die relativ positive Einstellung Khodrs können meiner Meinung nach darin liegen, dass er später die westliche Kultur näher kennen gelernt hat, in der die atheistische Lebensform vieler Menschen nicht mehr marxistisch geprägt worden ist. Außerdem existierte der marxistische Atheismus in den 60er Jahren, in denen diese positive Auffassung Khodrs zu lesen ist, im arabischen Gebiet fast nicht mehr.

3.2 Das Judentum

Im Vergleich zu den zahlreichen Schriften Khodrs über den Atheismus und den Islam enthalten die alten Publikationen nur sehr wenige Texte über das Judentum und die Juden. In seinen Zeitungsartikeln, erschienen in den Zeitungen *Lisān al-ḥāl*, *An-nahār*, *Šuʿūn Filaṣṭīniya* und *an-Nahār al-ʿArabī ad-Dawlī*, wird das jüdische Volk fast ausschließlich im Rahmen des israelisch-arabischen Streites behandelt, wobei sich Khodr mit der jüdischen Frage des gelobten Landes kritisch auseinandersetzt. In seiner derben,

⁷⁴ Das Problem besteht für ihn im Endeffekt darin, dass die offizielle Haltung der Kirche die Werke als gut anerkennt, wenn sie sich mit dem Glauben (an Jesus) verbunden: "في المسيحية لا تعترف بقدسية عمل مفصول كلياً عن الإيمان" (Im Christentum wird keine Heiligkeit des Werkes anerkannt, wenn es vom Glauben völlig getrennt ist); vgl. ders. 2006, S. 41.

⁷⁵ Ebd. S. 41.

politisch gefärbten Ausdrucksweise spiegelt sich die kritische Situation der israelisch-arabischen Beziehung wider, so dass der Theologe Khodr fast zum politischen Schriftsteller wird. Nur in seinem Werk *Hādā l-‘ālam lā yakfī* (2006) und in sehr wenigen Zeitungsartikeln ist die Rede vom Alten Testament und den Juden im Rahm der Antwort auf bestimmte theologische Fragen. Im Folgenden werden sowohl Khodrs „theopolitische“ als auch seine spätere „theologische“ Behandlung des Themas Juden und Judentum näher behandelt.

3.2.1. Das Alte Testament

Unter diesem Punkt wird die Einstellung Khodrs zum Alten Testament in *Hādā l-‘ālam lā yakfī* behandelt, da er in seinen älteren Artikeln äußerst selten über die Tora schreibt. Am Anfang betont er, wie schwierig das Lesen und das umfassende Verständnis des Alten Testaments für einen einfachen Christen ist. Die Gründe fasst er folgendermaßen zusammen:⁷⁶ Erstens stellt das Alte Testament eine Sammlung von Büchern und Briefen dar, die im Laufe von tausend Jahren niedergeschrieben wurden, und damit unterschiedliche historische Umstände widerspiegeln. Zweitens scheint das Alte Testament für ein bestimmtes Volk verfasst worden und mit den geschichtlichen Vorgängen dieses Volkes und dessen Propheten verbunden zu sein. Drittens befinden sich in ihm einige unverständliche Textstellen, wie zum Beispiel diejenige, die von der Lüge Abrahams erzählt, seine Ehefrau Sarai sei seine Schwester (vgl. Gen. 12,11-13), oder die, die den Geschlechtsverkehr Davids mit Batseba, der Frau Urias (vgl. 2. Sam. 16,2-17), erwähnt. Viertens wird Gott im Alten Testament als Heerführer Israels dargestellt, der den Hebräern die Vernichtung anderer Völker im gelobten Land befiehlt (vgl. Deut. 7,1-5). Khodr meint, dass nur ein Experte all diese offenen Fragen klären kann. Deswegen distanzieren sich viele einfache Christen, besonders arabische, vom Alten Testament.⁷⁷

Aber wie versteht Khodr als christlicher Theologe dieses Buch? Er ist der Auffassung, dass die Autoren des Alten Testaments keine Geschichte im modernen Sinne wiedergeben (wollen). Vielmehr, so meint er, haben sie eine religiöse Literatur verfasst, die nicht immer der Wirklichkeit entspricht. Deswegen soll das Buch seiner Meinung nach als

⁷⁶ Vgl. Khodr 2006, S. 135f.

⁷⁷ Vgl. ebd. S. 139.

theologisches Werk und nicht als historische Wirklichkeit verstanden werden.⁷⁸ Der Text sei unabhängig von der zunächst vordergründigen Bedeutung der Worte zu verstehen. Seine eigentliche Essenz müsse sorgfältig herausgefiltert werden. Ausgehend davon findet Khodr im Alten Testament „geistliche Schönheiten, die in der ganzen Welt beispiellos sind“.⁷⁹ Seiner Ansicht nach enthalten zahlreiche Abschnitte im Psalter, bei Jesaja, Jeremia und anderen „göttliche Hauche“.⁸⁰ Die Frage, die Khodr beschäftigt und die für diese Darstellung besondere Bedeutung hat, lautet: Inwieweit ist die Lehre der Tora für einen Christen verbindlich? Mit seiner Antwort auf diese von ihm selbst gestellte Frage überwindet Khodr alle oben erwähnten Schwierigkeiten und bietet darüber hinaus noch eine persönliche Sichtweise an. Er weist darauf hin, dass Jesus und später Paulus die Tora als heilige Schrift Gottes anerkannten und dass beide bei ihrer Auseinandersetzung mit den Juden auf sie Bezug zu nehmen pflegten. Die Haltung Paulus' unterscheidet sich von der Jesu darin, dass Ersterer viel liberaler in seiner allgemeinen Auffassung ist, indem er den Glauben und nicht die Werke des Gesetzes als den Weg zur Gerechtigkeit erklärt (vgl. Röm 3,20; Gal. 3,10-11).⁸¹ In der apostolischen Synode in Jerusalem wurde bekannt gemacht, dass ein Christ weder zur Heiligung des Tempels noch zu den alttestamentlichen Speisevorschriften verpflichtet ist (vgl. Apg. 15,1-35).⁸² Damit setzte das Christentum, wie Khodr betont, „das Alte Testament als gesetzliche bzw. gerichtliche Institution“ außer Kraft.⁸³ Khodr vertritt zwar diese Anerkennung der jüdischen, heiligen Schrift seitens Paulus, hebt jedoch hervor, dass der Text von den Christen aufbewahrt und respektiert werden müsse. In diesem Zusammenhang ruft er dazu auf „Wir müssen den Respekt des Herrn diesem Buch gegenüber im Auge behalten. Wir können davon nicht abweichen“.⁸⁴

⁷⁸ Khodr hebt an dieser Stelle hervor, dass die historisch-kritische Methode, die erst im 19. Jh, in Europa aufkam, mit sehr kritischen Fragen über das Alte Testament konfrontiert ist, wie z.B.: Haben Abraham oder Mose existiert? Hier scheiden sich die Geister. "نحن أمام أدب وليس أمام وقائع ثابتة كلها، ولن نصل بشكل مقنع إلى اثبات نهائي". (Wir haben eine Literatur und keine festen Tatsachen in deren Gesamtheit. Wir werden diesbezüglich nie eine überzeugend endgültige Lösung erreichen); ebd. S. 138.

⁷⁹ Ebd. S. 139: "جالات روحية لا مثيل لها في العالم".

⁸⁰ Khodr betont, dass das alttestamentliche Wort, das in vielen arabischen Übersetzungen mit „wahy“ (wörtl. Offenbarung) übertragen wurde, in der Tat „nafḥa ʾilāhiyya“ (Gottesgabe) bedeutet. Er vermutet, dass im Hintergrund der Verwendung des Wortes "wahy" ein Einfluss des koranischen Kontextes stand; vgl. ebd. S. 139.

⁸¹ Vgl. 1. Kap., Abschnitt 2.2.1.2.2., S. 36.

⁸² Vgl. 1. Kap., Abschnitt 2.1.3., S. 12.

⁸³ Vgl. Khodr 2006, S. 137: "مؤسسة العهد القديم القانونية أو القضائية".

⁸⁴ Ebd. S. 139: "إننا أمام احترام السيد لهذا الكتاب، لا نستطيع أن نحيد عن ذلك".

Khodr beschreibt, wie die ersten Christen bis Ende des ersten Jahrhunderts neben mündlichen Überlieferungen über Jesus das Alte Testament in ihren Gebeten rezitierten. Auf die von Farahāt gestellte Frage, ob die heutigen Christen sich mit dem Neuen Testament begnügen können, antwortet er explizit mit "Nein". Passagen aus dem Psalter sind Bestandteile vom Khodrs täglichen Gebeten. Daraus ist zu schließen, dass das Alte Testament für Khodr, mit Ausnahme der gesetzlichen Gebote, ein heiliges, verbindliches und im Gebet der Christen zu rezitierendes Buch darstellt. Er vertritt nicht nur die These, dass die Propheten Jesus ankündigten, sondern tendiert – wie Paulus (vgl. 1. Kor. 16, 1-4) – auch zu der Annahme, das Bild Jesu befinde sich im Alten Testament: Dort sucht er seinen lieben Herrn Jesus Christus und führt Jes. 53,7 als Beispiel dafür an, dass dieser im Alten Testament beschrieben ist: "...und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird".⁸⁵ Somit lässt sich schließlich feststellen, dass Khodr das Alte Testament nicht nur als Ganzes annimmt, respektiert und zum Beten verwendet, sondern sogar ganz besonders schätzt: „Ich habe das Gefühl, Gott existiert in diesem Buch. Seine Spuren sind darin verstreut“.⁸⁶

3.2.2. Die Frage des gelobten Landes

Im 4. Band vom „Ḥadīṭ al-aḥad“ mit dem Titel *Lubnān wa-l-‘ālam* (Libanon und die Welt, 1985) sowie im Werk „Al-Quds“ (Jerusalem, 2003) werden die Artikel Khodrs, die sich mit der palästinensischen Frage auseinandersetzen, gesammelt.⁸⁷ In diesen Artikeln behandelt Khodr u.a. die theopolitische Frage, in wieweit das jüdische Volk Anspruch auf das Land Palästina im Allgemeinen und auf Jerusalem im Besonderen hat. Hier wird von den komplizierten politischen Zusammenhängen abgesehen und lediglich auf die Meinung Khodrs über die jüdischen Behauptungen im Blick auf Palästina als das gelobte Land eingegangen. Eine genaue Lektüre der fraglichen Artikel Khodrs, die zwischen 1964 und

⁸⁵ Khodr 2006, S. 141. Die Auseinandersetzung Khodrs sowohl mit dem Alten Testament als auch mit dem Koran ist durch den Gedanken gekennzeichnet, dass das Antlitz Jesu in diesen heiligen Büchern zu finden ist: „Der Christ ist aufgefordert, die Spuren des Herrn in jeder religiösen und nicht-religiösen Tradition zu verfolgen.“ Khodr: *Filaṣṭīn al-musta‘āda* 1969, S. 115.

⁸⁶ Ebd. S. 143: "إحساسي أن الله هو في هذا الكتاب. بصرته مبعثرة فيه".

⁸⁷ Vgl. Khodr, George: *Lubnān wa-l-‘ālam* (Ḥadīṭ al-aḥad; Bd. 4), an-Nūr Verlag, Beirut 1985, S. 279. Im fünften Teil „Šu‘ūn filaṣṭīniya“ (palästinensische Angelegenheiten) werden 19, zwischen 1964 und 1969 in der Zeitung *Lisān al-hāl* veröffentlichte Artikel gesammelt; ders.: *Al-quds, Ta‘awiniyyat an-Nūr al-Artūduksiyya*, Beirut 2003.

2002 geschrieben wurden, gibt zu erkennen, dass er seine theologische Einstellung über die Frage des jüdischen Anspruchs auf Palästina kaum geändert hat. Im Folgenden wird dieses Thema zunächst aus alttestamentlicher und dann neutestamentlicher Perspektive behandelt:

Erstens denunziert Khodr aus biblischer Sicht den Bezug auf das Alte Testament für die Begründung der Besetzung des Landes:

Es gibt für die Behauptungen der Rückkehr nach Palästina überhaupt keine Grundlage in der Tora.

"لا أساس البتة في التوراة لمزاعم العودة إلى فلسطين"⁸⁸

Für Khodr beschränken sich alle alttestamentlichen Verheißungen über die Rückkehr auf die Befreiung vom babylonischen Exil (vgl. Jer. 29,10f.).⁸⁹ Khodr hält also alle theologischen Rechtfertigungen der Vereinnahmung Palästinas für falsch und wirft den Juden *itmun kabīrun* (eine schwere Sünde) vor. Die Ansiedlung der Juden in Palästina wird von ihm als eine rein politische, aufgrund einer oberflächlichen Darstellung der Geschichte erreichte Lösung des jüdischen Problems betrachtet. Khodr kritisiert 1967 die von ihm als *suddağ* (naiv) bezeichneten Gelehrten in Europa und den USA, dass sie sich für den Gedanken der Rückkehr nach Palästina auf alttestamentliche Stellen ohne Berücksichtigung ihres Kontexts beziehen.⁹⁰ Als Beispiele führt er „und will eure Gefangenschaft wenden...“ (Jer. 29,14) und „ich will aber ihr Geschick wenden ...“ (Hes. 16,53) an. Gott versprach, das hebräische Volk nach der Verbannung nach Babylon im 6. Jh. v. Chr. wieder nach Jerusalem zurückzuführen, was schon nach dem Niedergang des babylonischen Reiches – so Khodr – erfüllt wurde. Er betont, die Tora bietet keine Stellen über weitere, zukünftige Vertreibungen und Rückkehr. Jedoch scheint er sich in diesem Zusammenhang nicht gründlicher mit der jüdisch-theologischen Argumentation beschäftigt zu haben, bei der es sich nicht ausschließlich um die angeführten Belege der Propheten Jeremias und Hesekiel handelt. Der Bund Gottes mit Abraham im Buch Genesis wird ebenso als Nachweis in die

⁸⁸ Khodr, George: Ḥawla qaḍīyyat al-yahūd, *Lisān al-ḥāl* 12. April 1964, in: Ders.: Lubnān wa-l-‘ālam 1985, S. 283.

⁸⁹ Die Zeit des Exils beginnt 598 v. Chr. mit der Eroberung Jerusalems durch den babylonischen König Nebukadnezar II. und dauert bis zur Eroberung Babylons 539 v. Chr. durch den Perserkönig Kyros II. Für nähere Ausführungen über die Wegführung nach Babylon und das Ende des jüdischen Lebens im Exil s. Ben-Sasson, Haim Hillel (Hrsg.): Geschichte des jüdischen Volkes von den Anfängen bis zur Gegenwart/ 5., um ein Nachwort erweiterte Auflage des Gesamtwerks (Sonderausgabe), C. H. Beck, München 2007, S. 174ff.

⁹⁰ Vgl. Khodr, George: Filaṣṭīn bayna n-nuṣūṣ wa-l-iğtihād, *Lisān al-ḥāl* 04. Juni 1967, in: Ders.: Lubnān wa-l-‘ālam 1985, S. 291.

Diskussion eingebracht: "Deinen Nachkommen will ich dieses Land geben" (Gen. 12,7. vgl. Gen. 17,8). Auf diese Verheißung des Landes an Abraham wird auch in der Mose-Überlieferung ausdrücklich zurückgegriffen: "und euch bringt in das Land, um dessentwillen ich meine Hand zum Schwur erhoben habe, dass ich's geben will Abraham, Isaak und Jakob; das ich will euch zu eigen geben – ich, der HERR" (Ex. 6,8; vgl. Ex 3,8).⁹¹ Es handelt sich daher, betont Rendtorf, um "ein Schema [...], nach dem jede Erfüllung jeweils eine neue Verheißung aus sich heraussetzt".⁹² Khodr vertritt, auch wenn er auf diese Bibelstellen nicht hinweist, ein umgekehrtes Schema, nach dem jede Verheißung jeweils in Erfüllung geht; die Landgaben sind bereits früher vollzogen. Und die alttestamentlichen Aufrufe zur Rückkehr weisen keine absoluten Gebote auf, die über ihre zeitliche Situation hinweggehen. Ebenso „auf der Ebene der geistlichen Geschichtsbetrachtung repräsentiert“ der jüdische Staat – so Khodr in seinem Referat von 1972 – „eine überholte Wirklichkeit“.⁹³

Werfen wir hier einen Blick auf die späteren, in „al-Quds“ gesammelten Zeitungsartikel, bemerken wir fast keinen Unterschied in der Auffassung Khodrs, außer dass er in seinem Artikel „Isrāʾīl at-tawrah bayn an-naṣr wa-l-hazīma“ (Das Israel der Tora zwischen dem Sieg und der Niederlage) präziser auf alttestamentlichen Stellen eingeht. Hier weist er auf die religiöse Ideologie des Krieges bei den Juden hin. Der Krieg wird in Josua zu einem Ritual, dessen Ziel nicht die Verbreitung der Religion sondern die Stabilisierung der jüdischen Nation.⁹⁴ Er sieht sogar eine Ähnlichkeit zwischen der Vernichtung der Juden durch die Nazis und der der Kanaaniter durch die Juden (vgl. Josua 6, 16-21).⁹⁵ Die Kriegssprache verschwindet aber – so Khodr – bei den Propheten des Alten Testaments, wie Jesaja und Jeremia, zu denen die Juden zurückkehren sollen.⁹⁶ In einem anderen Artikel vom Jahre 1996 hebt Khodr hervor, dass die Verheißung auf die Rückkehr nach Jerusalem ein alter überholter Bund ist.⁹⁷ Er findet in dieser Rückkehr nichts anders als eine politische und gesellschaftliche Bedeutung, im Sinne dessen dass das jüdische Volk zu sich selbst

⁹¹ Rendtorff, Rolf: Das Land Israel im Wandel der alttestamentlichen Geschichte, in: Eckert, Willehad Paul (Hrsg.): Jüdisches gelobtes Land – Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christliche Theologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1970, S. 155f.

⁹² Ebd. S. 157.

⁹³ Löffler, Paul: Theologische Reflexionen zum Palästina-Konflikt von Georges Khodr, in: Ders.: Arabische Christen im Nahostkonflikt, Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1976, S. 63.

⁹⁴ Vgl. Khodr 2003, S. 128.

⁹⁵ Vgl. ebd. S. 131.

⁹⁶ Vgl. ebd. S. 133.

⁹⁷ Vgl. ebd. S. 100: "فالعودة إلى القدس عهد عتيق، هي عودة إلى اللا شيء".

zurückkommen will.⁹⁸ Im Jahre 2000 weist Metropolit Khodr darauf hin, dass er weder philosophische noch rechtliche Rechtfertigung für die Aussage findet, Jerusalem sei die ewige Hauptstadt Israels.⁹⁹ Seine Kritik verschärft sich noch, wenn er 2002 betont:

Israel war eine uneheliche Schwangerschaft und wurde in Sünde geboren.

¹⁰⁰ "إسرائيل حبل بها بالإثم وولدت بالخطيئة"

Zweitens kritisiert Khodr aus christlich-theologischer Perspektive das westliche Christentum in ihrer Unterstützung des Gedankens der Rückkehr nach Palästina. Diese Kritik erstreckt sich über mehr als 40 Jahre in vielen Artikeln und fast mit der gleichen Akzent. Khodr erinnert z.B. 1964 an die neutestamentliche These, nach der die Erlösung und das Heil des hebräischen Volkes in Jesus Christus erfüllt werden sollen (Vgl. Mt 5,17; Röm 10,4) und nicht in der Gründung eines Nationalstaates. Er betont, dass die Gründung der zionistischen Bewegung eine der christlichen Tradition widersprechende Handlung ist. Somit gäbe es bei den Christen im Westen, vor allem in Europa, theologische Fehler, die von den arabischen Christen korrigiert werden müssen.¹⁰¹ Khodr begründet seine Auffassung darüber hinaus damit, dass weder Jesus noch seine Jünger, die später die Zerstreuung der Juden nach 70 n. Chr. erlebten, ein einziges Mal über die Vereinigung der Juden zu einem Ganzen sprechen. Sogar Paulus, der im Römerbrief ausführlich über die Juden erzählt, strebt als Ziel ihren Glauben an Christus an und nicht die Rückkehr in ein bestimmtes Land. Als Belegstelle wird in diesem Zusammenhang auch der Hebräerbrief angeführt: „Sondern ihr seid gekommen zu [...] dem himmlischen Jerusalem“ (12,22). Damit ist nach Khodr also nicht das weltliche Jerusalem gemeint.¹⁰² Wie er also den Juden zu zeigen versucht, dass das Alte Testament keine Belege für die Vereinnahmung Palästinas

⁹⁸ Vgl. Khodr 2003, S. 100. Hier muss das Missverständnis vermieden werden, das „biblische“ Land Israel, das für alle Juden eine bedeutende Rolle für die Geschichte des Lebens und der Wirklichkeit aller Juden spielt, und den „modernen“ Staat Israel miteinander zu identifizieren. Nach Ramselaar ist das Land Israel in seinem biblischen, geschichtlichen Zusammenhang anders als der heutige israelische Staat zu verstehen: „Viele unterlassen das und sehen daher den Staat Israel als einen Anfang der Erlösung an und eine Erfüllung der Prophetenworte. Der Staat Israel wird dann einfach mit dem Lande Israel identifiziert. Das ist nicht richtig.“ Ramselaar, Antonius C. Das Land Israel ein der Wechselbeziehung von Theologie und Kultur, in: Eckert, Willehad Paul (Hrsg.): Jüdisches gelobtes Land – Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christliche Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1970. 1970, S. 222.

⁹⁹ Vgl. Khodr 2003, S. 115.

¹⁰⁰ Ebd. S. 192.

¹⁰¹ Vgl. ders.: Ḥawla qaḍīyyat al-yahūd, S. 283.

¹⁰² Vgl. Khodr: Filaṣṭīn bayna n-nuṣūṣ wa-l-iğtihād, S. 292.

enthält, will er hier die Christen darauf hinweisen, dass das Neue Testament ebenfalls keine Landverheißung an die Juden erwähnt. Denn Jesus ist das Ende des Gesetzes und somit das Ende aller vorherigen Botschaften (vgl. Röm 10,4).¹⁰³ Infolgedessen steht es den Christen seiner Meinung nach nicht zu, den Gedanken des gelobten Landes theologisch zu untermauern. Ausgehend davon distanziert Khodr sich von der theologischen Unterstützung der Juden, die die westlichen Christen bieten. Er betont 1972, dass „sich die Judaisierung Jerusalems gegen die Orthodoxe Kirche richtet“¹⁰⁴, und begründet dies damit, dass diese der Tradition der Kirchenväter treu bleibt.

In seinem Artikel „bi-ntizār al-ʿīd“ (Warten auf das Fest) vom 1987 verschärft sich die Kritik Khodrs gegen die unbedingte Anerkennung des Judentums seitens der westlichen Exegeten, die er als eine *harṭaqa mubīna* (deutliche Häresie) bezeichnet. Der Grund liegt darin, dass diese Exegeten sich von der Auffassung der Kirchenväter zurückziehen, dass das Judentum nach Jesus Christus seine theologische Gesetzlichkeit verlor.¹⁰⁵ 2000 kommt er explizit auf die Katholiken, die die jüdischen Pläne in Jerusalem unterstützen. Genau kritisiert er die Aussage des Papsts, dass die Juden das Volk der Verheißungen und des Segens. Zwar scheint die Aussage kein Verhältnis zur Frage des gelobten Landes zu haben. Khodr erwähnt dazu nicht, wann und in welchem Kontext den Satz gesagt wurde. Jedoch sieht er in ihm eine stark theologische Beschreibung, die die Gesetzlichkeit des Christentums und Jesus als das Zentrum und der Erbe des Bundes und des Segens vernachlässigt.¹⁰⁶ Vielmehr ist Khodr der Ansicht, dass die Frage der Rückkehr nach Jerusalem den religiösen Dialog zwischen den Juden und den Christen negativ beeinflusst, denn die Juden von dem Dialog die Anerkennung Israels suchen. In seinem Artikel vom Dezember 1969 kritisiert er die Teilnahme der Christen im Westen am Dialog mit „der jüdisch-christlichen Freundschaft“ (L'amitié Judéo - Chrétienne) und sieht darin eine Gefahr für die christliche Theologie, insbesondere in Bezug auf das Prinzip der Freiheit vom

¹⁰³ Vgl. 1. Kap., Abschnitt 2.2.1.2.2, S. 36.

¹⁰⁴ Löffler 1976, S. 67.

¹⁰⁵ Vgl. Khodr 2003, S. 152: "الآباء لا يتحدثون عن استمرار للميثاق الذي قطعه الله بينه وبين ابراهيم ونسله، عندهم كل شيء قد تحول بالمسيح الذي صار " (Die Väter sprechen nicht über die Kontinuität des Bundes, das Gott mit Abraham und seiner Nachkommenschaft geschlossen hatte. Für sie wandelte sich alles in Christus um, der alles erbt und mit seinem Blut eine neue Ära gründete).

¹⁰⁶ Vgl. ebd. S. 116, 189.

Gesetz.¹⁰⁷ Er verdeutlicht, dass den christlichen Mitgliedern dieser Bewegung von den Juden die Unterstützung des Staates Israel aufgezwungen wird, und dass die Juden den Dialog niemals auf die rein theologischen Fragen beschränken. Diese bedingte Dialogführung und die deutliche Vermischung von Religion und Politik könnten, meint Khodr, die Christen zur Überschreitung ihres Glaubens führen, indem sie bestimmte jüdische Torainterpretationen anerkennen. Die Gefahr besteht schließlich nicht darin, den Staat Israel anzuerkennen, sondern von der Freiheit abzufallen, die Jesus Christus ihnen zugesteht (Gal. 5,1). Jedoch widerspricht das Neue Testament nicht nur der Vereinnahmung Palästinas, sondern lehnt darüber hinaus jeden auf eine religiöse Basis gebauten Staat bzw. jede theologisch gerechtfertigte nationale Existenz ab. Mit Blick auf die späteren Artikel lässt sich erkennen, dass Khodr noch zurückhaltender gegenüber der Dialogführung mit den Juden ist, sodass er nicht nur von einer Gefahr spricht, sondern er hält die Eröffnung des Dialogs mit den Juden in seinem Artikel vom April 2000 für eine Dummheit:

Es ist eine Dummheit der christlichen Völker, dass sie es waren, die den Dialog mit den Juden begonnen haben. Sie lassen [die Juden] davon profitieren, während sie in ihn [den Dialog] nicht [wirkend] eingreifen. Das politische Ergebnis des Dialogkonzepts für die Christen ist, dass sie die Verlierer sind. Das psychologische Ergebnis besagt ebenso, dass sie durch ihn verlieren.

”الغباوة عند الشعوب المسيحية أنها هي التي أطلقت الحوار مع اليهود، وهم يفيدون منه ولا يدخلون فيه. النتيجة السياسية لأفهومه الحوار عند المسيحيين أنهم هم الخاسرون فيه. النتيجة السيكولوجية أيضاً أنهم يخسرون فيه.”¹⁰⁸

Zum Schluss dieses Abschnittes sind einige Bemerkungen zu machen: (1) Khodr scheint in seinen Artikeln stark von der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den Arabern und Israel beeinflusst zu sein. Immer weist er in seiner Behandlung des jüdischen Anspruchs auf Palästina auf die ungerechte israelische Siedlungspolitik hin und betont seine Ablehnung der Normalisierung der arabischen Beziehung mit Israel.¹⁰⁹ Dies führt uns zu einer weiteren Bemerkung, nämlich (2) dass Khodr zwischen dem jüdischen Volk und dem Staat Israel sowie zwischen den Juden als religiöser Gemeinschaft und dem Zionismus als

¹⁰⁷ Vgl. Khodr, George: Al-masīhiyyūn al-‘arab wa-isrā’īl, *Lisān al-ḥāl* 28. Dezember 1969, in: Ders.: Lubnān wa-l-‘ālam 1985, S. 357; vgl. 1. Kap., Abschnitt 2.1.3., S. 12.

¹⁰⁸ Ders. 2003, S. 115f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd. S. 104, 115, 170, 180, 192; Löffler 1972, S. 68: „Für jeden, der die Tatsachen kennt, besteht das ethische Problem darin, dass der Ursprung dieses [jüdischen] Staats durch die ungeheuerliche Ungerechtigkeit Vertreibung der Mehrzahl eines Volks aus einem Land gekennzeichnet war.“

politischer Bewegung unterscheidet.¹¹⁰ Er kämpft – so er 1967 – nur aus Liebe zum jüdischen Volk und aus Hochachtung vor diesem gegen den „irreführenden“ Zionismus, und dass dieser Kampf nicht zur Verletzung der Tora führen soll.¹¹¹ In seinem Artikel vom Mai 1996 betont er noch, dass er nicht braucht zu wiederholen, sein Problem sei mit dem Zionismus und nicht mit den Juden.¹¹² 2000 sieht er in irgendeinem feindlichen Gefühl gegen die jüdische Gemeinschaft als Rassismus an, das sowohl der Islam als auch das Christentum ablehnen und für die Araber große Schaden zur Folge haben kann.¹¹³ Hier stellt sich die Frage, warum Khodr trotzdem seine Kritik in vielen Stellen an die Juden und nicht explizit an die Zionisten richtet. Der Grund kann darin liegen, dass er davon ausgeht, dass die Juden, die den Zionismus bzw. den Gedanken der Rückkehr unterstützen, wenig sind.¹¹⁴ (3) Die dritte Bemerkung bezieht sich darauf, dass Khodr zwei verschiedene Herangehensweisen bei seiner Behandlung der theologischen Frage des gelobten Landes verfolgt. Bei der einen geht er vom Alten Testament aus; er scheint zwei unterschiedliche Tendenzen innerhalb des Buches zu sehen: Eine nationalistische Tendenz der hebräischen Könige, die in Josua zu finden ist und den heiligen Krieg zugunsten der jüdischen Nation rechtfertigt; und eine nationalismuskritische Einstellung der Propheten, die z.B. Jesaja und Jeremia vertreten. Bei der anderen Herangehensweise geht er manchmal von der christlichen Interpretation des Alten Testaments aus. Im Kontext seiner Kritik an den westlichen Christen, die die jüdische Theologie unterstützen, kann diese Methode pöausibel erscheinen. Wenn er aber in seiner Auseinandersetzung mit den Juden hervorhebt, dass in Jesus das Gesetz bzw. der Bund sein Ende hat, scheint er zu ignorieren, dass die Juden nicht an Jesus glauben und demzufolge nicht den gleichen Ausgangspunkt haben. Khodr bezeichnet die Rückkehr der Juden zum Tempel als eine Rückkehr zu Steinen und nicht zum Christus, dem Erlöser. Es handelt sich für ihn darüber hinaus um „Verleugnung dessen,

¹¹⁰ Vgl. Khodr 2003, S. 150: "يهودية الأنبياء لا تصب في الصهيونية، هذه حركة لم يكن مؤسسها ولا معظم قادتها مؤمنين وهي نابعة من الفكر القومي الغربي" (der jüdische Charakter der Propheten führt nicht zum Zionismus. Es ist eine Bewegung, weder deren Gründer noch deren meisten Führer gläubig waren. Sie ist ein Ergebnis des westlichen nationalen Denkens).

¹¹¹ Vgl. ders.: *Filaṣṭīn bayna n-nuṣūṣ wa-l-iğtihād* 1985, S. 294.

¹¹² Vgl. Khodr 2003, S. 182.

¹¹³ Vgl. ebd. S. 189; ebd. S. 151.

¹¹⁴ Vgl. ebd. S. 183: "القادرون منا على التمييز مفتحون للعقول اليهودية التي لم تنتجس بالصهيونية. قد يكون هؤلاء قلة." (Diejenigen, die unter uns in der Lage sind zu unterscheiden, sind offen den jüdischen Köpfen gegenüber, die sich durch den Zionismus nicht haben verunreinigen lassen. Diese können wenig sind).

dass der Messias im Bild Jesu von Nazareth kam.“¹¹⁵ Khodr geht also in manchen Artikeln von der christlichen Deutungsweise der Bibel aus, die die Juden nicht anerkennen.

3.2.3. Die Juden als religiöse Gemeinschaft

Hier geht es um das Buch *Hādā l-‘ālam lā yakfī*, in dem Khodr neben der schon behandelten jüdischen Auffassung vom gelobten Land noch auf andere Aspekte eingeht, wie z.B. auf die Einstellung der Juden zum Christentum und umgekehrt, auf den christlich-jüdischen Dialog, die Inquisition und die nationalsozialistische Judenverfolgung, die Frage der jüdischen Schuld an der Kreuzigung Jesu und den Umgang der Christen mit den Juden. Diese von ihm behandelten Themen zeigen, abgesehen von seiner Meinung über den Umgang Israels mit den Palästinensern, im Allgemeinen eine positive und respektvolle Einstellung zur jüdischen Gemeinschaft.

Khodr weist anfangs darauf hin, dass die Juden sich in zwei Gruppen aufteilen lassen, die Konservativen und die Reformer, unter denen es viele Meinungsverschiedenheiten gibt. Sie stimmen alle darin überein, das Neue Testament nicht als heilige Schrift, die das Alte Testament ergänzt und auslegt, anzuerkennen. Sie verstehen sich als die einzigen Vermittler zwischen Gott und den Menschen und lehnen außerdem die vier Evangelien und die Paulusbriefe als göttliche Botschaft ab. Auf der Seite der Christen herrschte die These, dass das mosaische Gesetz in Jesus Christus sein Ende gehabt hatte. Die Kluft zwischen den Juden und Christen war nach Meinung Khodrs sehr tief, bis der protestantische Karl Barth in seinem Kommentar zum Römerbrief¹¹⁶ die These formulierte, die Juden seien immer noch das Volk Gottes, und ihr Bund mit ihm bestehe weiter.¹¹⁷ Die Kluft wurde kleiner, nachdem mithilfe der historisch-kritischen Methode festgestellt worden war, dass die Evangelien, insbesondere das des Johannes, zur Zeit des heftigen Streits zwischen der Kirche und den Juden Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben wurden und damit die eigentliche Haltung Jesu nicht ganz authentisch hätte wiedergeben können.¹¹⁸ Das Gefühl der europäischen Christen, sie seien mehr oder weniger für die Verfolgung der

¹¹⁵ Khodr 2003, S. 100: "نكران كون المسيح قد أتى في صورة يسوع الناصري".

¹¹⁶ Vgl. Barth, Karl: Der Römerbrief, 1. Auflage, Kaiser Verlag, München 1918.

¹¹⁷ Vgl. Khodr 2006, S. 124.

¹¹⁸ Vgl. Niebuhr, Karl-Wilhelm: Grundinformation Neues Testament – Eine bibelkundlich-theologische Einführung, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 2. Auflage, Göttingen 2003, S. 25-26; vgl. Schenke 1998, S. 431.

Juden unter Hitler mit verantwortlich, hat das theologische Denken beeinflusst. Das hat dazu geführt, dass die Christen in Europa die Juden als Volk Gottes anerkennen und deren Bund mit Gott als noch ungebrochen ansehen. Neben der traditionellen Ansicht der Kirche, das Neue Testament lege das Alte aus, wird ebenso festgestellt, dass das Neue Testament im Lichte des hebräischen Denkens zu verstehen ist. Diese Entwicklung des christlichen Verhältnisses zur jüdischen Gesellschaft und deren Heiligen Schrift beschränkt Khodr auf den Westen, indem er immer wieder ausdrücklich von den europäischen bzw. westlichen Christen spricht. Für ihn ist die Kluft jetzt dort völlig überwunden:

Der Christ im Westen hat keinen Vorbehalt, die jüdischen Gelehrten zum eigenen Haus gehörend zu betrachten.

"المسيحي في الغرب ليس عنده أي ممانعة من أن يعتبر علماء اليهود من أهل البيت"¹¹⁹

Dies führt uns zu einer weiteren Frage, die Khodr ebenso auf die Europäer beschränkt, nämlich die des christlich-jüdischen Dialogs. Ihm zufolge haben die Christen im Westen, besonders in Europa, aufgehört, über die Missionierung der Juden zu sprechen, und führen stattdessen religiöse Dialoge mit ihnen. Er bezweifelt in diesem Zusammenhang eine gegenseitige Annäherung bezüglich der theologischen Fragen, insbesondere seitens der orthodoxen Juden, die in den Dialogsitzungen nur ethische und spirituelle Fragen zulassen. Was aber die Trinitätslehre, die Kreuzigung Jesu und dessen Auferstehung betrifft, so kommt es bei diesen Punkten zu einem offenen Bruch im Dialog.¹²⁰ Khodr will hier also zwischen dem toleranten und vorurteilsfreien gesellschaftlichen Leben zwischen den Juden und Christen im Westen und dem kritischen Zustand des Dialogs auf der theologischen Ebene unterscheiden. Die Einschränkung dieser beiden Aspekte auf die westlichen Christen impliziert eine andere Situation bei den Christen im Osten, die – beeinflusst vom islamischen-palästinensischen Konflikt – keine Dialoge mit den Juden führen. Wenn Khodr über die Christen im Osten spricht, verbindet er die heutige gesellschaftliche Lage mit der Gründung des Staates Israel:

¹¹⁹ Khodr 2006, S. 125.

¹²⁰ Vgl. ebd. S. 128.

Ich finde, dass die Christen [im Osten] früher kein feindliches Leben den Juden gegenüber führten. Vor der Gründung des Staates Israel hatten diese ihr [eigenes] Leben, ihre Tätigkeiten und ihre Geschäfte, hier, in Syrien, im Irak und in anderen arabischen Ländern.

”أنا لا أجد أن المسيحيين عاشوا حالة عدائية مع اليهود. قبل نشوء دولة إسرائيل كانت لهم حياتهم وأعمالهم ومصالحهم، هنا وفي سوريا والعراق وغيرها من الدول العربية.“¹²¹

Was die Frage der Kreuzigung Jesu angeht, betont Khodr, dass er und die anderen Christen des Ostens mit diesem neutestamentlichen Ereignis keinen Groll gegen die Juden hegen. Wenn sie die Leidensgeschichte Jesu im Neuen Testament lesen, haben sie das Heilsgeschehen im Blick, nicht die „jüdische“ Schuld. Für Khodr brachte die Kreuzigung Jesu die Auferstehung. Die Auferstehung der christlichen Gesellschaft erfolgt durch Liebe und gute Werke. Ausgehend davon meint er, dass die Christen mit den Juden als Menschen umgehen, deren Würde geschätzt und deren Freiheit anerkannt und berücksichtigt werden müssen.¹²² Dies ist Khodrs Antwort auf die Frage, wie sich der Christ den Juden gegenüber verhalten soll, wobei er weiß, dass einige Juden historisch gesehen an der Kreuzigung Jesu mit schuldig waren. Mit seiner Antwort geht Khodr vom allgemeinen Gebot des Neuen Testaments aus, die anderen Menschen zu lieben, und betont darüber hinaus, dass die christliche Gesellschaft keine Stelle aus ihrer heiligen Schrift heranziehen darf, um Hass den Juden gegenüber zu schüren. Er negiert zum Schluss jedes Problem zwischen der christlichen und der jüdischen Gemeinschaft, außer dem Problem des gelobten Landes.

3.3. Der Islam

Der Islam ist die Religion, mit der sich Khodr nach dem Christentum am meisten beschäftigt. Die intensive Beschäftigung Khodrs ist einerseits auf sein Dozieren über die arabische, „islamische“¹²³ Zivilisation an der libanesischen Universität und andererseits auf sein intensives Engagement im christlich-islamischen Dialog zurückzuführen. Aufgrund des Umfangs seines Schreibens über den Islam besteht hier nicht die Möglichkeit, dieselbe Methodik zu verfolgen, wie bei der Behandlung seiner Einstellung zum Atheismus und

¹²¹ Khodr 2006, S. 131.

¹²² Vgl. ebd. S. 134.

¹²³ Das Fach, das Khodr im Auftrag der pädagogischen Fakultät unterrichtete, hatte zwar den Titel „arabische Zivilisation“, jedoch handelte es sich inhaltlich, wie Khodr selbst erzählt, um die islamische Kultur. Vgl. Khodr 2006, S. 106.

Judentum, wo alle mit dem Thema in Berührung kommenden Artikel und Werke berücksichtigt werden konnten. Im vorliegenden Kapitel werden nur seine Gedanken über die islamische Religion im Allgemeinen, seine Kritik an ihren Lehren bzw. seine kritische Auseinandersetzung mit den koranischen Vorwürfen gegen die Christen, seine Vorschläge für ein friedliches Zusammenleben und einen fruchtbaren Dialog mit den Muslimen, und nicht zuletzt seine Erfahrung mit den islamischen Zeremonien und Feste in Libanon behandelt. Diese Themen kommen verstreut in den Artikeln der Zeitung *Lisān al-ḥāl*, der *An-nahār*, in Khodrs Hauptwerk *Law ḥakaytu masrā ṭ-tufūla*, bis zu seinem Interview in *Hādā l-ʿālam lā yakfī* vom Jahre 2006 zum Ausdruck.¹²⁴ Erwähnenswert ist, dass Khodr manchmal in seinem Schreiben über den Islam nicht als Kritiker auftritt, der sich mit islamischen Lehren oder muslimischen Interpretationen der im Koran beanstandeten christlichen Dogmen auseinandersetzt, sondern vielmehr als Dichter, der islamische Pflichten, Riten und Feste mit einem muslimisch geprägten begeisterten Akzent behandelt, sodass im Laufe des Lesens fast kein Zweifel daran entsteht, dass es sich um einen muslimischen, seine Religion hoch achtenden Autor handelt. Nehmen wir zwei alte Artikel aus den sechziger Jahren, in denen er über das Fasten im Islam und das Fest des Fastenbrechens schreibt, als Beispiel, ergibt sich der Eindruck, dass Khodr die fraglichen Themen stellvertretend für einen muslimischen Gelehrten bzw. Mystiker erklärt: In einem Artikel mit dem Titel *Tawdīʿ ramadān* (Verabschiedung Ramdāns) pointiert er die Bedeutung des Fastens für den Körper und die Seele und hält das Fasten des Monats Ramadan für das Beste aller islamischen Pflichtgebote, denn es geht hier nicht um eine Wallfahrt zum heiligen Haus (Kaaba), sondern „zum Herrn des Hauses“.¹²⁵ In einem anderen Artikel geht Khodr auf die Bedeutung des Festes und des Pflichtalmosens ein, das die Muslime am Ende des Monats Ramadan bis vor dem Festgebet entrichten müssen. Die Beziehung des Fastens zu diesem Almosen besteht für ihn darin, dass der Muslim den

¹²⁴ Es gibt bereits zwei Versuche, die Artikel über den Islam, den Koran oder die Muslime zu sammeln: Im zweiten Band der an-Nūr Veröffentlichung „Ad-dīn wa-l-adyān“ gilt ein Kapitel speziell den entsprechenden Artikeln zwischen 1963 und 1969. Als elfter Band der Reihe Al-masīḥiyya wa-l-islam fī l-ḥiṭāb wa-t-taʿawun (Christentum u. Islam im Dialog u. Zusammenarbeit), herausgegeben von Theodor Khoury und Muṣīr ʿAwn wurde 2000 ein Buch mit 17 wichtigen Artikel von Khodr über den Islam veröffentlicht.

¹²⁵ Khodr, George: *Tawdīʿ ramadān*, *Lisān al-ḥāl* 17. Februar 1963, in: Ders.: *Ad-dīn wa-l-adyān* 1985, S. 248: "إلى رب البيت"; zwar benutzt der Autor diesen Satz, wenn er über die Pilgerfahrt der Christen nach Jerusalem, jedoch schreibt er den islamischen Mystikerin Rabʿa l-ʿAdwiyya (gest. 796) die Aussage zu; vgl. ders.: *Al-quds* 2003, S. 91, 99.

Armen das gibt, was er während der Fastenzeit gespart hat. Ausgehend davon betrachtet Khodr das Fasten nicht bloß als einen mystischen Weg, sondern als eine Dimension der Liebe unter den Menschen. Für ihn gilt die Feier des Festes nicht als eine Angelegenheit einer bestimmten Gruppe oder eines bestimmten Volks, sondern als Pflicht aller Gläubigen gegenüber Gott.¹²⁶ Er geht über diese Überlegung hinweg, indem er Gott darum bittet, dass alle Muslime der Welt auf den geraden Weg zum Antlitz Gottes kommen, denn „das Vorankommen der Muslime auf dem Weg des Guten hat das Fortschreiten aller Menschen zur Folge“.¹²⁷ So drückt sich Khodr in vielen Zeitungsartikeln aus, in denen er besonders zwischen 1963 und 1969 über eine islamische Feier oder ein islamisches Gebot schreibt. Dabei erkennt er – wenn ich an dieser Stelle eines der Ergebnisse dieses Kapitels vorwegnehmen darf – nicht nur die Religionsfreiheit der Muslime an, sondern geht soweit, dass ein Muslim beim Lesen der Worte Khodrs nicht mit einem außenstehenden Autor rechnet. Umso mehr muss der muslimische Leser die Diktion Khodrs bewundern, wenn dieser über seinen Freund erzählt,¹²⁸

Er hat in der islamischen Tradition über die Barmherzigkeit und Herzlichkeit Gottes etwas gefunden, was ihm so gefiel, bis er den Tränen nahe war.

"وجد هو في التراث الإسلامي عن رحمة الله ولطفه ما حلا له حتى حدود الدمع"¹²⁹

Bis jetzt ging es um Khodr als Dichter, der islamische Pflichten interpretiert und seine Art und Weise, muslimische Feste zu empfinden, zum Ausdruck bringt: „Das ist eine spirituelle Stufe, die über den gesprochenen rationalen Dialog hinausgeht“.¹³⁰ Wenn von Khodr, dem Kritiker, dem späteren Bischof und Führer des Religionsdialoges der orthodoxen Kirche die Rede ist, dann steht man vor einem Paradigmenwechsel. Hier kann von einer anderen Phase im zeitlichen Sinne gesprochen werden, in der Khodr über die muslimischen Zeremonien bzw. Feste mit dichterischen und spirituellen Akzent viel weniger als vorher geschrieben hat. Die Untersuchung muss sich daher anderer Artikel

¹²⁶ Vgl. Khodr, George: *Aqbalā l-‘aīd, Lisān al-ḥāl* 24. Februar 1963, in: Ders.: *Ad-dīn wa-l-adyān* 1985, S. 252.

¹²⁷ Ebd. S. 252: "ذلك لأن تقدم المسلمين في دروب الخير تقدم للإنسانية قاطبة".

¹²⁸ Es gehört zu den Besonderheiten des literarischen Schreibstils Khodrs, dass er vor allem in seinem „*Law ḥakaytu masrā ṭ- tufūla*“ über seinen Freund erzählt, wobei er sich selbst meint.

¹²⁹ Khodr: *Al-i‘trāḍiyya al-islāmiyya, Lisān al-ḥāl* 9. März 1969, in: *Ad-dīn wa-l-adyān* 1985, S. 289.

¹³⁰ Kattan 2008, S. 224.

bedienen, in denen Khodrs Vorgehensweise mit dem Islam eine wissenschaftliche Akzentsetzung besitzt, und aus denen sich sein Standpunkt zur islamischen Religion heraus kristallisiert. Die bisherige Einführung in die Sprache Khodrs ist für diesen Abschnitt jedoch insoweit bedeutend, als sie die spirituelle und mystische Seite des Khodrschen Stils betont, die in den späteren, nach seiner Bischofsweihe 1970 entstandenen Werken teilweise in den Hintergrund tritt. Im Folgenden wird auf islamische Aspekte und Besonderheiten eingegangen, mit denen sich Khodr am meisten beschäftigt. Vor allem steht seine Auffassung von der Göttlichkeit des Koran und des prophetischen Charakters Muḥammads im Vordergrund. Darüber hinaus wird ein Überblick über seine Behandlung des islamischen monotheistischen Prinzips gegeben. Denn dieses gilt als die erste Grundlage der islamischen Botschaft und gehört zu den Themen, die Khodr bei seiner Verteidigung des Christentums gegen den Islam bzw. die islamischen Kommentatoren am meisten thematisiert.

3.3.1. Der Koran

Zu Beginn muss darauf hingewiesen werden, dass Khodr die literarische Sprache des Koran bewundert und ihm so oft zitiert bzw. sich von ihm inspirieren lässt, dass andere Autoren dies in wissenschaftlichen Untersuchungen über Khodr prononciert haben.¹³¹ Faraḥāt fragt ihn dazu offen: „Es ist leicht zu bemerken, dass Sie den Koran und einige seiner Versen sehr bewundern. Worauf ist diese Bewunderung zurückzuführen?“¹³² Khodr führt dafür zwei Gründe an: Erstens sind die ästhetischen Wirkungen Gottes und die seines Sohnes im Koran zu finden, was für Khodr eine Ausdehnung des Evangeliums bedeutet. Dies hängt mit seiner Grundthese zusammen, dass Jesu Heilswirkung außerhalb der historischen Kirche wahrgenommen werden kann.¹³³ Khodr bezeichnet sich als Zeuge des Christentums in der arabischen Welt. Ausgehend davon verpflichtet er sich zweitens, die

¹³¹ Zu erwähnen sind vor allem der Beitrag von Massūḥ, al-ʿāb Gūrġ: *Al-muṭrān George Khodr wa-l-ḥiwār al-islāmī al-masīhī – muqāraba lāhūtiyya*, in: Ders.: *Al-ḥayrāt al-ātiya – nazarāt fī taqārub al-masīḥiyya wa-l-islām*. an-Nūr Verlag, Beirut 2003, S. 123-157, und der Beitrag von Kattan, Assaad: *Al-ḡadīd fī luġat al-muṭrān George Khodr*, in: *Al-Iklīrikiyya al-Baṭryarkiyya al-Mārūniyya* (Hrsg.): *Naḥwa muṣṭalahāt laḥutiyya masīḥiyya ʿarabiyya muwaḥḥada*, Ġazīr (Libanon) 2005, S. 121-135.

¹³² Khodr 2006, S. 104.

¹³³ Vgl. Abschnitt 3, S. 104.

Botschaft Jesu mit arabischer Zunge zu predigen,¹³⁴ denn er lehnt die Behauptung, „die arabische Sprache wolle sich nicht christianisieren“¹³⁵. Das heißt, Khodr verbindet seine häufige Zitierung aus dem Koran mit seiner Annahme, Jesus sei in ihm präsent, und seinem Ziel, das Christentum einer arabischen Zunge zu verleihen. Zur Frage, inwieweit die Verbindung zwischen dem muslimischen heiligen Buch und der arabischen Sprache stark ist, meint Khodr:

Wenn du Arabisch kannst, dann muss dich إذا كنت تعرف اللغة العربية لا يمكن إلا أن يحركك هذا
dieses Buch [innerlich] bewegen. الكتاب.¹³⁶

Das bedeutet, dass die Schönheit der koranischen Sprache spontan eine Wirkung auf diejenigen haben muss, der sich mit dem Arabischen gut auskennt. Diese Wirkung hat Khodr selbst zur intensiven Beschäftigung mit dem Koran und seiner Auslegung, sodass man über ihn gesagt haben soll, „er habe den Koran christianisiert“.¹³⁷ Auch der koranische Bestand an geistigen und ethischen Stellen wird von Khodr als Folge der Existenz Jesu selbst im muslimischen Buch aufgefasst. Diese Überzeugung konstruierte deutlich seine respektierende Einstellung dem Koran gegenüber und seine Beziehung zu den arabischen und den nicht-arabischen¹³⁸ Muslimen. Das Endergebnis stellt sich in seinem häufigen Zitieren aus dem Koran bei der Behandlung sowohl von islamischen als auch von anderen, etwa philosophischen, literarischen oder christlich-theologischen, Themen dar. Es handelt sich daher m. E. um einen langen, im geistigen Leben Khodrs sehr bedeutenden Weg, der mit dem Leben mit den Muslimen und die Bewunderung der Art und Weise, wie sie beten, angefangen hat und im Einfluss der Sprache des Koran auf ihn seinen Höhepunkt gefunden

¹³⁴ Ders. 2001, S. 34: Khodr vertritt die Meinung, dass die arabischen Christen sich dem Arabertum gegenüber aufgeschlossen zeigen müssen, was er mit *at-taqāfiyya* (das Kulturelle) bezeichnet. Das bedeutet für ihn, dass der Christ zu einem aufrichtigen Gläubigen wird, wenn er nicht nur an das heilige Evangelium glaubt, sondern an der ganzen Tradition des Christentums festhält und sich aufgrund von Gemeinsamkeiten dieser Tradition mit dem Islam demselben gegenüber entfaltet; vgl. Khodr 2006, S. 114.

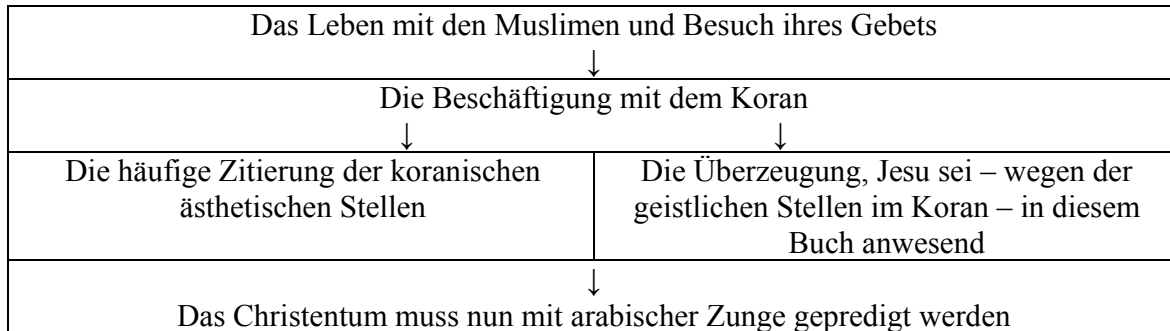
¹³⁵ Khodr 2001, S. 34.

¹³⁶ Khodr 2006, S. 104.

¹³⁷ Ebd. S. 35.

¹³⁸ Vgl. Khodr 2006, S. 116.

hatte. Die gezogene Bilanz fasst er in seinen Worten folgendermaßen zusammen: „Die Zeit ist gekommen, dass das Christentum sich mit einer arabischen Zunge ausdrückt.“¹³⁹



Es ist dem obigen Schema zu entnehmen, dass die Khodrsche Auseinandersetzung mit dem Koran eine zentrale Rolle in der Verwandtschaft seiner Sprache mit der islamischen Diktion spielt und seine Begeisterung, das Gebet der Muslime als Kind zu besuchen mit seinem heutigen Ziel, das Christentum mit der arabischen Sprache auszudrücken verbindet. Die Überzeugung, Jesu wirkt im Koran, hat zweifelsohne zur Bekräftigung dieses Ziels geführt. Im Folgenden wird auf das Thema Khodr/Koran ausführlicher eingegangen, indem die Frage der häufigen Zitierung aus dem Koran und die des göttlichen Charakters dieses Buches erörtert werden.

3.3.1.1. Koranische Zitate in der Sprache Khodrs

In vielen seiner Artikel zitiert Metropolit Khodr aus den islamischen Texten im Allgemeinen, egal ob er eine religiöse oder nicht-religiöse, islamische oder nicht-islamische Frage thematisiert. Das zeigt deutlich, wie ihm als Dichter und Schriftsteller die arabische Sprache am Herzen liegt, und wie dann jeder schöne Ausdruck im Koran eine Anziehungskraft auf ihn ausübt. Die meisten schönen, arabischen Ausdrücke findet er im Koran und begründet dies mit dem koranischen Vers: „...und dies [ist] eine deutliche arabische Sprache“ (Sure 16, 103).¹⁴⁰ Zwar zitieren auch andere christliche Theologen des

¹³⁹ Khodr 2001, S. 33: "آن للمسيحية أن تتحدث بلسان عربي".

¹⁴⁰ Nach Wannous beherrscht Khodr „das Arabische besser als die zeitgenössischen Muslime“, weshalb er diesen „ein Dorn im Auge“ ist (Wannous 2005, S. 76). Dies stimmt womöglich nicht ganz, denn es handelt sich im Endeffekt um einen arabischen Intellektuellen. Die Überlegenheit Khodrs über viele Muslime liegt

arabischen Raums in den dialogischen Kontexten aus dem Koran. Jedoch gilt Bischof Khodr, wie Kattan unterstreicht, als derjenige, der unter allen arabischen Christen den islamischen Ausdruck am meisten verwendet und ihn innovativ gebraucht.¹⁴¹ Darüber hinaus zeichnet sich Khodr dadurch aus, dass bei seiner Verwendung der islamischen Ausdrücke kein apologetischer Zweck im Vordergrund steht. In seiner Untersuchung unterscheidet Kattan vier Stufen der Präsenz des islamischen Textes im Allgemeinen und des koranischen im Besonderen im Khodrschen Kontext:¹⁴²

Bei der **ersten Stufe** handelt es sich um eine explizite Zitierung aus dem Koran, wobei Khodr koranische Stellen teilweise entkontextualisiert, in neue Zusammenhänge einfügt und dadurch einen neuen Bezug für die angeführte Stelle herstellt. Diesbezüglich kann die Frage gestellt werden, inwieweit das koranische Zitat mit dem Khodrschen Kontext inhaltlich in Einklang steht, und ob ein muslimischer Leser die Verwendungsweise als passend betrachtet. Nehmen wir den religiösen Charakter des koranischen Kontextes als Kriterium für die Antwort auf diese Frage, stehen wir zwei Zitierungsweisen gegenüber: Bei der ersten tritt das koranische Zitat bei Khodr in einem literarischen Kontext auf und verliert damit seinen religiösen Bezug, den im Originalen Text zu finden ist. Bei der zweiten zitiert Khodr eine koranische Stelle in einem religiösen Zusammenhang, in dem das Zitat ebenso wie im Koran einem religiösen Zweck dient. Ich begnüge mich hier für die erste Weise mit dem folgenden Beispiel:

Koranischer Kontext	Khodrscher Kontext
Beisp. (1) Allah ist das Licht der Himmel und der Erde. Das Gleichnis seines Lichts ist eine Nische, in der sich eine Lampe befindet. Die Lampe ist in einem Glas. Und das Glas gleicht einem flimmernden Stern. Es wird gezündet von einem gesegneten Baum, einem <u>Olivenbaum, weder vom Osten noch vom Westen</u> , dessen Öl fast schon leuchtet, auch wenn es kein Feuer berührt. <u>Licht über Licht!</u> Allah leitet zu Seinem Licht, wen er will. ¹⁴³	Österreich sieht aus wie <u>ein Olivenbaum, weder vom Osten noch vom Westen</u> , und erleuchtet sich überall - <u>Licht über Licht</u> . ¹⁴⁴

Tabelle 1

meiner Meinung nach nicht in der Beherrschung des Arabischen, sondern darin, dass er sich trotz seiner christlichen Orthodoxie im koranischen Sprachstil sehr gut auskennt.

¹⁴¹ Vgl. Kattan 2004, S. 127.

¹⁴² Vgl. ebd. S. 127ff.

¹⁴³ Henning 1999, S. 286, [Sure 24,35].

¹⁴⁴ Khodr, George: Maḥaṭṭāt urūbbiyya, *An-nahār* 14. Mai 1997, in: Ders.: *Safar fī wuḡūh* 2001, S. 137.

Der religiöse Zusammenhang der koranischen Stelle, in der das Licht Gottes beschrieben wird, ist im Kontext Khodrs abgesehen von der sprachlichen Ästhetik der Kombination völlig abwesend. Während es sich im koranischen Kontext um Darstellung des göttlichen Licht handelt, ist im Khodrischen Kontext von Österreich die Rede. Außerdem weist Khodr nicht auf das Verhältnis der Beleuchtung zum Olivenbaum hin. Im Vers ist so ein Verhältnis durch den Hinweis auf das Olivenöl klar. Für die andere Weise der Zitierung, bei der die religiöse Prägung des zitierten koranischen Satzes präsent ist, dienen die folgenden zwei Beispiele:

Koranischer Kontext	Khodrischer Kontext
Beisp. (2) Wenn <u>Allahs Hilfe kommt und sein Sieg</u> [...] dann lobpreis deinen Herrn und bitte ihn um Verzeihung. ¹⁴⁵	<u>Allahs Hilfe und sein Sieg</u> sind immer für die Wahrheit. ¹⁴⁶
Beisp. (3) An jenem Tag wird es <u>strahlende Gesichter</u> geben, <u>die auf ihren Herrn schauen</u> . ¹⁴⁷	<u>Strahlende Gesichter, die auf ihren Herrn schauen</u> . Und die Körper werden drei Stunden im Gottesdienst aufgerichtet. ¹⁴⁸

Tabelle 2

In beiden Beispielen zitiert Khodr aus dem Koran und benutzt die Textstelle in einem ähnlichen Zusammenhang. Das erste Beispiel kommt bei der Rede Khodrs über den Index Librorum Prohibitorum vor.¹⁴⁹ In der Abschaffung des amtlichen Bücherverbotes, das als Symbol der Unterdrückung von Meinungsfreiheit betrachtet wird, sieht Khodr die „Hilfe Gottes und seinen Sieg“. Mit dieser Stelle bezieht sich der Koran auf die Eroberung Mekkas und den Sieg Muhammads über die Leute, die ihn früher unterdrückt hatten. Im zweiten Beispiel handelt es sich bei Khodr – genauso wie im Koran - um das Aussehen der Gläubigen und deren Hinwendung zu Gott. In solchen, und vielen anderen Beispielen ist die eigentliche Bedeutung der zitierten Stelle so präsent.

Die **zweite Stufe** weist keine Zitierung vollständiger Sätze aus dem Koran auf, sondern nur die Verwendung von Wortgruppen, mit denen Khodr häufig seinen eigenen Satz anfängt bzw. beendet. Dazu gehören beispielsweise viele beschreibende Satzteile. Für diese Stufe gibt es zahlreiche Beispiele, von denen die folgenden drei angeführt werden:

¹⁴⁵ Henning 2007, S. 494, [Sure 110, 1-3].

¹⁴⁶ Khodr: *Lā'ihāt al-kutub as-sawdā'*, S. 99.

¹⁴⁷ Paret 2007, S. 415, [Sure 75, 22-23].

¹⁴⁸ Khodr, George: *Al-masīh fi rūsyā, An-nahār* 06. Februar 1972, in: Ders.: *Safar fi wuḡūh* 2001, S. 163.

¹⁴⁹ Vgl. Abschnitt 2.2.2. S. 96.

Koranischer Kontext	Khodrischer Kontext
Beisp. (4) Und als Abraham sprach „mein Herr, zeig mir, wie du die Toten lebendig machst!“ Sprach Er: „Glaubst du etwa noch nicht?“ Er sprach: „Doch! <u>Aber (ich frage,) um mein Herz zu beruhigen.</u> “ ¹⁵⁰	<u>Aber, um mein Herz zu beruhigen</u> , wie der Koran sagt, sollen die Christen wissen, dass ...“ ¹⁵¹
Beisp. (5) Und Er hat zwischen euch <u>Liebe und Barmherzigkeit gesetzt.</u> ¹⁵²	Ihre Anwesenheit verrät, dass sie zumindest mit der Absicht kamen, mit den Anderen in <u>Liebe und Barmherzigkeit zusammenzuleben.</u> ¹⁵³
Beisp. (6) Sprich: „Allah ist der Westen und der Osten; <u>Er leitet, wen Er will, auf den rechten Pfad.</u> “ ¹⁵⁴	Aber <u>Gott leitet, wen Er will</u> , ohne jegliche Vermittlung. ¹⁵⁵

Tabelle 3

Kattan weist auf eine in den beiden ersten Stufen häufig auftretende Erscheinung hin, nämlich die Tendenz Khodrs, islamische und christliche Elemente zu kombinieren. Beispielsweise zitiert er die koranische Beschreibung der Gläubigen im Jenseits, die wegen der Verrichtung des Gebetes strahlende Gesichter haben werden, um das geistige Aussehen der betenden christlichen Gläubigen in der Kirche darzustellen (s. Tabelle 2, Beispiel (3)).¹⁵⁶

In der **dritten Stufe** gebraucht Khodr nur einzelne Wörter, die ursprünglich zum koranischen Wortschatz gehören, wie *hudā*¹⁵⁷ (Rechtleitung), *aṣṅām*¹⁵⁸ (Götze), *maskana*¹⁵⁹ (Elend), *muṣalla*¹⁶⁰ (Gebetsstätte), *muṭahhara*¹⁶¹ (gereinigt, rein). Auf diesem Niveau verliert das benutzte Wort gelegentlich seinen koranischen bzw. islamischen Inhalt im Kontext Khodrs. Beispielsweise bezeichnet er Gott im Kontext der Kunst als nicht

¹⁵⁰ Vgl. Henning 2007, S. 58, [Sure 2,260].

¹⁵¹ Khodr, George: Aṭ-ṭāʾifiyya wa-l-intimāʾ, *An-nahār* 05. Dezember 1992, in: Ders.: Lubnāniyyāt 1997, S. 343.

¹⁵² Henning 2007, S. 326, [Sure 30, 20].

¹⁵³ Khodr, George: Al-islām wa-l-masīhiyya fī brummānā, *An-nahār* 12. Juli 1972, in: Ders.: Mawāqif aḥad, Beirut 1992, S. 73.

¹⁵⁴ Henning 2007, S. 42, [Sure 2, 142]; vgl. Sure 2, 213, 272; 6, 88.

¹⁵⁵ Khodr: Al-masīḥ fī rūṣya, S. 165.

¹⁵⁶ Unter die ersten zwei Stufen sind nicht nur Zitate Khodrs aus dem Koran einzuordnen. Er zitiert ebenso häufig ausdrücklich aus der prophetischen Überlieferung (Ḥādīt) und kombiniert ebenso islamische und christliche Elemente miteinander: „Nur Seinetwegen (Gott) haben wir unsere Würde. Weder Muslimen noch Christen kommt (ohne Ihn) Würde zu. *Sie alle sind aus Erde* (erschaffen)“ (Khodr: Al-islām wa-l-masīhiyya fī brummānā, S. 73), in der Überlieferung, aus der Khodr zitiert, heißt es: "كلکم لآدم وآدم من تراب" (Ihr alle seid aus Adam, und Adam ist *aus Erde* [erschaffen; M. A. R.]); s. at-Tirmidī, Muḥammad Ibn ʿĪsā: Al-ḡāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ sunan at-Tirmidī, ed. von Muḥammad Aḥmad Šākīr, Dār iḥyāʾ at-Turāṭ al-ʿArabī, Beirut 1987, Bd. V., Hadith-Nr. 3955, S. 734.

¹⁵⁷ Khodr, George: Anṭūnyūs ḡadīd, *Lisān al-ḥāl* 18. Januar 1970, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985, S. 185.

Vgl. Sure 2, 6/16/120; 3,73.

¹⁵⁸ Khodr 2001, S. 71; vgl. Sure 6,74; 7,183; 14,35.

¹⁵⁹ Khodr: Al-islām wa-l-masīhiyya fī brummānā, S. 73; vgl. Sure 2,61; 3,112.

¹⁶⁰ Ders. 2001, S. 8; vgl. Sure 2,125.

¹⁶¹ Ebd. S. 27 ; vgl. Sure 2,25; 80,14.

*qahhār*¹⁶² (unterwerfend, zwingend; Eroberer).¹⁶³ Khodr kann auch das Wort *islām* nicht in seinem spezifischen konfessionellen Sinn von Weltreligion anführen, sondern in seiner sprachlichen Bedeutung, nämlich der Hingabe an Gott: Er spricht über den *islām* seiner Freunde in der orthodoxen Jugendbewegung, d.h. über ihre Hingabe an Gott.¹⁶⁴ Darüber hinaus interpretiert er den Tod Jesu am Kreuz, den die islamische Religion historisch bestreitet, als *islām*.¹⁶⁵

Bei der **vierten Stufe** handelt es sich, Kattan zufolge, um den Khodrschen Sprachstil im Allgemeinen, der in vielerlei Hinsicht von der koranischen Diktion beeinflusst ist: „sein Satzbau erinnert oft an den Bau etlicher koranischer Sätze.“¹⁶⁶ Sowie der Satz im Koran z.B. häufig mit der regelmäßigen maskulinen Pluralform endet, tendiert Khodr dazu, seine Sätze ähnlich zu beenden: "هم في صلاتهم عن الدنيا ساهون" (Während ihres Gebetes sind sie auf die Welt Verzichtende);¹⁶⁷ "إن كنا فاهمين" (falls wir Verstehende wären).¹⁶⁸ Dazu gehört auch die Neigung Khodrs, mit der Präposition "إن" (Wahrlich) die Partikel "لـ" bzw. "ما" zum Zweck der Verstärkung zu verwenden, was als koranischer Sprachstil bekannt ist: "إن هذا كله مفيد" (Das alles ist wahrlich nützlich);¹⁶⁹ "إن جمال الإنسان الآخر إنما يفوق كل قباحتاته" (Die Schönheit des Anderen übersteigt wahrlich all seine Hässlichkeiten).¹⁷⁰

Es ist erwähnenswert, dass die bei den vier Stufen angeführten Beispiele nichts mehr als eine Selektion sind. Kattan betont, dass ein umfassendes Lesen der Khodrschen Schriften zu mehr Beispielen, insbesondere in der vierten Stufe, führen wird.¹⁷¹ Dieser Überblick hat gezeigt, wie weit der Schriftsteller Khodr von der Sprache des Koran

¹⁶² Einer der heiligen 99 Namen Gottes im Islam. Für „al-qahhār“ s. Sure 12,39; 14,48; 40, 16.

¹⁶³ Vgl. Khodr: Ba‘ḍ min inṭibā‘āt riḥla, *An-nahār* 2. Dezember 1984, in: Ders.: *Safar fi wuḡūh*, Beirut 2001, S. 11; vgl. Kattan 2004, S. 130.

¹⁶⁴ Vgl. Khodr 2001, S. 25; ders.: Liqā’ islāmī masīhī fī ġinef, *Lisān al-ḥāl* 23. März 1969, in: Ders.: *Ad-dīn wa-l-adyān* 1985, S. 321.

¹⁶⁵ „Islām al-insān nafsahū li-lmašī‘ah al-ilāhiyya“ (Das Sich-Hingeben des Menschen selbst an Gottes Wille), siehe Khodr, George: Fī iṭlālāt ‘id aṣ-ṣalīb, *An-nahār* 11. August 1999, in: Maṭāriḥ suḡūd (2), Dār An-Nahār, Beirut 2001, S. 217; vgl. Kattan 2008, S. 221f.

¹⁶⁶ Kattan 2004, S. 130: "بنية الجملة لديه كثيراً ما تذكر ببنية بعض الجمل القرآنية".

¹⁶⁷ Khodr, George: Zurbā r-rūmī, *Lisān al-ḥāl* 31. Oktober 1965, in: Ders.: *Allāh wa-l-qurbā* 1985, S. 93.

¹⁶⁸ Khodr, George: Riḥlatī ilā miṣr, *An-nahār* 13. Februar 1993, in: Ders.: *Safar fi wuḡūh* 2001, S. 93.

¹⁶⁹ Khodr 2001, S. 81.

¹⁷⁰ Ebd. S. 16.

¹⁷¹ Vgl. Kattan 2004, S. 131.

beeinflusst ist. Diese Verwandtschaft seiner Sprache mit dem koranischen Text hat eine Umdeutung ursprünglich islamischer Wendungen zur Folge. Deshalb wurde Khodr der Versuch der Christianisierung des Koran vorgeworfen.¹⁷² Denn er steht dem koranischen Ausdruck so nahe, dass er sich nicht auf die wörtliche Zitierung beschränkt, sondern christliche Inhalte mit koranischen Formeln erläutert,¹⁷³ oder einem ursprünglich islamischen Begriff eine christliche Interpretation verleiht.¹⁷⁴ Im Folgenden wird die Einstellung Khodrs zum Koran als Heiliger Schrift der Muslime untersucht.

3.3.1.2. Anerkennung der koranischen Heiligkeit – Ein Mittelstandpunkt?

Die Untersuchung hat bis jetzt gezeigt, inwieweit Khodr die Sprache des Koran hoch achtet. Diese Hochachtung ergibt sich aus der geistlichen und literarischen Einstellung dem Koran gegenüber.¹⁷⁵ Die Frage ist nun, wie Khodr mit dem Koran als religiösem Buch umgeht. Zunächst muss erwähnt werden, dass Khodr die Verfolgung der vergleichenden Methode zwischen Islam und Christentum nicht gutheißt. Er glaubt nicht, dass die komparative Darstellung beider Religionen am Ende Nutzen bringt.¹⁷⁶ Der Grund für diese ablehnende Haltung liegt in der paradoxen Umgangsweise des Koran mit dem biblischen Schriftgut: Während sich der Koran als Rückkehr zur göttlichen Offenbarung an Abraham versteht, Jesus als Gesandten, Wort und Geist Gottes bezeichnet und eine treue Lesung der hebräischen und der christlichen Literatur bietet, vernachlässigt er deutlich „das Wesen der hebräischen Prophetie und selbst das Herz der Botschaft des Neuen Testaments“.¹⁷⁷ Vor allem werden die Bergpredigt, das Kreuz, die Auferstehung, der Heilige Geist und die Kirche im Koran ignoriert. Ausgehend davon meint Khodr, dass die vergleichende Studie zu schwachen Ergebnissen führt. Trotzdem geht Khodr selbst mit dem Koran und dem Neuen Testament komparatistisch um. Im selben Beitrag, in dem er seine ablehnende Ansicht dem Vergleich der beiden heiligen Bücher gegenüber erklärt, handelt es sich vor

¹⁷² Vgl. Khodr 2001, S. 35.

¹⁷³ Wie im Falle der Beschreibung der Gläubigen beim Gebet (s. 2. Tabelle, Beispiel (3)).

¹⁷⁴ Wie im Falle der Verwendung des Begriffs *islām* (s. die dritte Stufe).

¹⁷⁵ Vgl. Ḥalīl, Samīr al-Āb: *At-turāṭ al-‘arabī al-masīhī l-qadīm wa-l-islām*, in: *Al-masīhiyya wa-l-islām marāyā mutaḡābila*, hrsg. vom Zentrum für die christlich-islamischen Studien, Balamand Universität, Katholischer Verlag ‘Ārya, Beirut 1997, S. 98.

¹⁷⁶ Vgl. Khodr 1969, S. 111.

¹⁷⁷ Ders.: *Bible et Coran*, in: Theraios, Démètre (Hrsg.): *L' Ancien Testament dans l'Église*. Éd. du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy [u.a.] 1988, S. 227 : „L'essence de la prophétie hébraïque et le coeur même du message du Nouveau Testament“.

allem um eine Gegenüberstellung von koranischen und biblischen Stellen. Ebenso hat sein ein Jahr später in Paris gehaltener Vortrag „La Communication du message en terre d’islam“ (1989) den Vergleich des Koran mit der Bibel im Blick auf Fragen wie die Bedeutung der Bibel, die Person Jesu, die Kreuzigung, die Dreieinigkeitslehre und die Kirche zum Thema.¹⁷⁸ Zwar begründet Khodr seine Methode mit der Absicht, die Position des Koran besser zu verstehen,¹⁷⁹ jedoch haben die meisten vergleichenden Studien ähnliche Ziele. Andererseits führt die vergleichende Behandlungsweise Khodrs meiner Meinung nach zu wichtigen Ergebnissen. Sie hilft Khodr selbst, z.B. die Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum hervorzuheben und neue theologische Grundlagen für ihre Annäherung im Dialog zu schaffen. Khodr entdeckt beispielsweise in dem unterschiedlichen Gott-Mensch-Verhältnis im Islam und Christentum einen wichtigen gemeinsamen Aspekt. Zwar spricht Gott mit den Menschen im Islam durch seinen Propheten und im Christentum durch seinen Sohn, jedoch stimmen beide Religionen darin überein, dass ausschließlich Gott, betont Khodr, die Art und Weise seines Kontakts mit den Menschen bestimmen kann.¹⁸⁰ Khodr stellt zudem die ewige Eigenschaft des Koran als göttliches Wort der ewigen Person Christi als „Logos“ Gottes gegenüber, um zu dem Schluss zu kommen, dass im Koran und in Jesus die gleiche göttliche Spur zu finden ist. Genau wie sich die nichtgeschaffene Rede Gottes im niedergeschriebenen, mit Geschichte und Kultur zusammenhängenden Koran verkörperte, wurde der Logos Gottes zum Fleisch, zu Jesus: „Christus ist unser Koran.“¹⁸¹ Dieser für Khodrs Dialog mit den Muslimen ausschlaggebende Vergleich konfrontiert uns mit der Frage, ob dies als eine Anerkennung des Koran als göttliche Offenbarung gelten kann. Die Artikel Khodrs bieten diesbezüglich einen Komplex von theologischen Ansichten, aus denen sich eine ganz neue Haltung ergibt. Khodr scheint meiner Meinung nach unbewusst eine mittlere Haltung zum Koran als göttliche Offenbarung einzunehmen. Dies bedeutet hier eine mit der Auffassung der meisten Christen unvergleichbare Einstellung, die Khodr aber nicht als offizielle Einstellung der Kirche betrachtet. Die Grundzüge dieser Einstellung Khodrs lassen sich an den drei folgenden Punkten ablesen:

¹⁷⁸ Vgl. Khodr, George.: *Tabliġ ar-risāla fī dār al-islām*, in: Ders. *Afkār wa-ārāʾ fī l-ḥiwār al-masīḥī l-islāmī wa-l-ʿayš al-muštarak*, Bd. 2., Al-maktaba al-bulīsiyya, Ġūnīh, Beirut 2000, S. 27.

¹⁷⁹ Vgl. ders. 1988, S. 217.

¹⁸⁰ Vgl. ders. 2000, S. 32.

¹⁸¹ Ders.: *Hal min ḥiwār islāmī masīḥī?*, *An-nahār* 11. Januar 1992, in: ders. 2000, S. 224: „المسيح هو قرآنا“ .

1. Mit der Frage nach der Anerkennung rückt der dogmatische Standpunkt in den Vordergrund. In diesem Zusammenhang akzentuiert der katholische Theologe Samīr Ḥalīl, kein arabisch-christlicher Denker erkenne den Offenbarungscharakter des Koran bzw. seine wunderbare Eigenschaft an.¹⁸² Ob Khodr also die göttliche Eigenschaft des Koran explizit anerkennt, muss hier – nach Ḥalīl – verneint werden. Khodr bringt diese Auffassung zum Ausdruck, wenn er feststellt, „keine koranische Perikope kann nach der „Johannesoffenbarung rezipiert werden“.¹⁸³ Die Christen sind Khodr zufolge an den Kanon der Bibel gebunden, dem gemäß das Christentum keine weitere göttliche Botschaft erwartet, die das Evangelium ergänzt oder interpretiert. Das offizielle Christentum sieht sich sogar nicht dazu verpflichtet, dem Koran gegenüber eine eigene Stellung zu beziehen.¹⁸⁴ Im Endeffekt „sagt es über ihn nichts“¹⁸⁵. Ausgehend davon meint Khodr, der christliche Gelehrte könne seine persönliche Auffassung dem Koran gegenüber selbst sagen, besonders wenn er feststellen will, an welchen Stellen der Koran mit der Bibel in Einklang stehen kann, und an welchen nicht.¹⁸⁶ Wenn Khodr also betont, dass das Christentum durch sein Schweigen den Theologen die Tür für eine eigene Einstellung öffnet, dann will er sich selbst und den anderen Theologen die Freiheit geben, in der eigenen Auffassung zum Koran weiter zu gehen, als Ḥalīl meint.

2. Khodr lehnt die Auffassung vieler jüdischer und christlicher Wissenschaftler ab, der Koran sei von jüdischer Prägung bzw. enthält eine christliche Irrlehre. Die Abwesenheit der alttestamentlichen prophetischen Literatur stellt für Khodr einen Beweis dafür dar, dass er nicht vom Alten Testament übertragen wurde.¹⁸⁷ Das Christentum kann es seiner Meinung nach keinen entscheidenden Einfluss auf die Entstehung des Koran gehabt haben,¹⁸⁸ denn es existierte zur damaligen Zeit auf der Halbinsel anscheinend keine organisierte Kirche. Muḥammad erreichte zwar die Grenze Damaskus', ging jedoch nicht in die Stadt hinein. Darüber hinaus war sein

¹⁸² Vgl. Ḥalīl 1997, S. 98.

¹⁸³ Khodr 1988, S. 217: „et aucune péricope coranique ne saurait être reçue après le livre de l'Apocalypse.“

¹⁸⁴ Vgl. Khodr 2006, S. 117.

¹⁸⁵ Ebd. S. 117: "هي في الحقيقة لا تقول شيئاً".

¹⁸⁶ Vgl. ebd. S. 117.

¹⁸⁷ Vgl. Massūḥ 2003, S. 128.

¹⁸⁸ Vgl. Khodr 2006, S. 117.

Treffen mit der christlichen Nağrān-Delegation¹⁸⁹ von kurzer Dauer. Khodr betont demzufolge die Eigenständigkeit des Koran und die Originalität seiner Theologie¹⁹⁰ und weist darauf hin, seine vergleichende Studie habe nicht die Abwertung des originellen Charakters des Koran zum Ziel.¹⁹¹ Der Autor expliziert noch seine Vermeidung, der Person Muḥammad das Verfassen des Koran zuzuschreiben, um den Offenbarungscharakter dieses „erstaunlichen Buches“ nicht ausdrücklich zu verletzen.¹⁹² Mit dieser Vermeidung will Khodr seine Hochachtung dieser Eigenschaft gegenüber ausdrücken, die der Koran sich selbst gibt.

3. Im Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung mit dem Koran liegt die Absicht, die Spuren Jesu in diesem Buch zu verfolgen. Wie oben erläutert,¹⁹³ beschränkt Khodr die Gegenwart des Heilswirkens Christi nicht auf die historische Kirche. Im Zentrum der Khodrschen Theologie liegt der Gedanke, dass jede Interpretation von Religionen eine Interpretation auf Christus hin ist. Ausgehend davon dehnt er diese kreative Vorstellung auf den Koran aus, indem er feststellt, „wir können seine Anwesenheit [im Koran; M. A. R.] mehr aufspüren, als wir uns vorstellen.“¹⁹⁴ Zwar weist Khodr nicht auf bestimmte koranische Stellen hin, in denen die Spuren Christi zu verfolgen sind, jedoch versichert er, dass etwas vom Licht Jesu im Koran und der islamischen Mystik existiert.¹⁹⁵ Das zählt zu den wichtigsten Ergebnissen seiner Beschäftigung mit dem Koran, auch wenn er Spuren Christi im Judentum und Atheismus sieht. Denn im Unterschied zur jüdischen Tora, die von den Christen als heiliges Buch rezipiert wurde, erkennt die offizielle Kirche dem Koran keinen göttlichen Charakter zu. Bei den Atheisten handelt es sich für Khodr um Gottesleugner, die nie behaupten, ein religiöses Buch zu haben. Auch Khodr erwähnt niemals ein bestimmtes Buch von einem Atheisten, in dem er Christus

¹⁸⁹ Die islamischen Geschichtswerke berichten, dass Muḥammad um das Jahr 622 die jemenitisch-christliche Delegation von *Nağrān* (60 Personen) in seiner Moschee empfing und mit ihr über die christlichen Lehren diskutierte. Die Delegation verweigerte, den Islam anzunehmen. Muḥammad schloss mit ihr am Ende ein Friedensabkommen; vgl. Abū Yūsuf, Ya'kūb Ibn Ibrahīm: *Kitāb al-ḥarāğ*, 2. Auflage, al-Maṭba'a al-Salafiya, Kairo 1352 H./1933, S. 86.

¹⁹⁰ Vgl. Massūḥ 2003, S. 128; Khodr 1988, S. 228.

¹⁹¹ Vgl. ebd. S. 218.

¹⁹² Vgl. ebd. S. 218.

¹⁹³ Abschnitt 3, S. 104.

¹⁹⁴ Ders. 1969, S. 111: "إننا قادرون أن نصل إلى حضوره أكثر مما نتصور".

¹⁹⁵ Vgl. ders. 2006, S. 116.

gegenwärtig findet. Deswegen ist es ausschlaggebend für Khodrs Einstellung zum Koran, wenn er die Gegenwart Jesu auf eine Schrift ausdehnt, die nach ihren Anhängern das göttliche endzeitliche Handeln für die Menschen verkündet.

Aus diesen drei Vorstellungen setzt sich – wie bereits angedeutet – eine neue Auffassung von der koranischen Heiligkeit zusammen. Khodr hebt zwar die offizielle Haltung der Kirche hervor, dass außer den kanonischen Schriften kein religiöses Buch als heilig anerkannt werden darf. Jedoch grenzt er sich von der Annahme ab, der Koran könnte als christlich-häretisches bzw. als aus jüdischen Schriften abgeleitetes Buch betrachtet werden, und tendiert dazu, den Koran trotz seiner scharfen Kritik an vielen christlichen Lehren als eigenständiges Buch zu erforschen. Darüber hinaus stellt er im Rahmen seiner These, dass die Herrschaft Jesu nicht auf die historische Kirche zu beschränken ist, die geistliche Anwesenheit Christi in diesem Buch fest. Obwohl bereits im zweiten Vatikanum vor allem durch die Texte *Lumen gentium* und *Nostra aetate*¹⁹⁶ „die Heilsausschließung für die Menschen außerhalb des ausdrücklichen Christusglaubens aufgehoben“¹⁹⁷, wurde, ist in dieser offiziellen Erklärung keine Rede vom Koran. Dazu verweigert das Konzil bei der Beschreibung des Glaubens der Muslime, den Worten „der zur Menschheit gesprochen hat“ die Worte „durch die Propheten“ hinzuzufügen, um die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung an Muḥammad auszuschließen.¹⁹⁸ In den Texten des Konzils werden eher die Konvergenzpunkte zwischen Islam und Christentum unterstrichen: die Muslime bekennen sich zum Glauben Abrahams (*Lumen gentium*) und beten den alleinigen Gott an (*Nostra aetate*). Ich möchte die Bedeutung des vatikanischen Konzils in Bezug auf die neue offizielle, entscheidende Einstellung den nichtchristlichen Religionen gegenüber nicht relativieren, sondern nur darauf hinweisen, dass sowohl Khodr als auch das Konzil den gleichen Ausgangspunkt haben, nämlich die Hervorhebung der Heilsuniversalität Christi außerhalb der Kirche. Die Auffassung Khodrs zeichnet sich aber neben ihrer zeitlichen

¹⁹⁶ Für die Wortlaute beider Texte siehe CIBEDO e.V. (Hrsg.): Die Offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam. Zusammengestellt von Timo Güzelmansur, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009, S. 37 u. 41.

¹⁹⁷ Dehn, Ulrich (Hrsg.): Handbuch Dialog der Religionen – Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2008, S. 395

¹⁹⁸ Vgl. CIBEDO e.V. (Hrsg.) 2009, S. 21.

Priorität¹⁹⁹ noch dadurch aus, dass bei ihm objektiv von Koran und Jesus Christus die Rede ist, und dass er den Koran als Verkörperung des Wortes Gottes ansieht. Khodr verleiht nämlich dem muslimischen Buch, dem Koran, ein Christologisches Gepräge, das Heilswirken Jesu. Da es sich hier nicht um die historische Person Jesu im engeren Sinne, sondern um den universalen Christus handelt, der zusammen mit Gott und dem Heiligen Geist in der dreieinigen Gottheit wirkt, hat das von Khodr aufgespürte Licht Jesu im Koran einen göttlichen Charakter. Dies führt zur Annahme, die Khodrsche Meinung bildet eine Mittelstellung zwischen der muslimischen Auffassung von der Gottheit des Buches und der nichtmuslimischen, der Koran sei von Menschen verfasst.

3.3.2. Der Monotheismus

Zu den islamischen Lehren, mit denen sich George Khodr kritisch auseinandersetzt, gehört der Monotheismus. Khodr ist sich der Tatsache bewusst, dass der Glaube an einen einzigen Gott im Zentrum der islamischen Religion steht. Er fasst die islamische Botschaft im Glauben des absoluten Monotheismus zusammen und weist auf die für dieses Dogma am häufigsten zitierte Sure als Beleg hin.²⁰⁰

„Sag: Er ist Allah, ein Einziger, Allah, der souveräne (Herrscher). Er hat weder Kinder gezeugt, noch ist er (selber) gezeugt worden. Und keiner kann sich mit ihm messen.“²⁰¹

Der Metropolit behandelt den islamischen Monotheismus im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der islamischen Kritik an der christlichen Dreieinigkeitslehre und Sohnschaft Jesu, die nach dem islamischen Verständnis mit diesem absoluten Monotheismus im Widerspruch stehen.²⁰² Khodr bemüht sich, diesen Widerspruch mit dem Monotheismus zu widerlegen: „Im Glauben an die Dreifaltigkeit besteht keine Verneinung der Einheit Gottes, sondern eine Aufbewahrung dieser Einheit“.²⁰³ Damit die Einstellung Khodrs aber genau begriffen werden kann, muss zunächst sein Verständnis des Kontextes

¹⁹⁹ Für diese zeitliche Priorität gehe ich von solchen Artikeln vom Jahre 1962, in denen Khodr sich positiv über die Freiheit, den Islam und die islamischen Pflichten ausgedrückt hatte.

²⁰⁰ Vgl. Khodr 2006, S. 109.

²⁰¹ Paret 2007, S. 439, [Sure 112, 1-4]: "قل هو الله أحد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد".

²⁰² Für die kritische Einstellung des Islam zu diesen christlichen Lehren vgl. 1. Kap., Abschnitt 3.3.2., S. 66.

²⁰³ Khodr 2000, S. 53.

ausgearbeitet werden, in dem der Koran das Prinzip des Monotheismus behandelt.²⁰⁴ Es sind vor allem drei koranische Hauptgedanken, in deren Rahmen Khodr in seinem Artikel „Bible et Coran“ das Einheitsprinzip versteht: (1) den Widerstand des Koran gegen den Polytheismus, (2) die absolute menschliche Natur Jesu und (3) die absolute Transzendenz Gottes.

Für Khodr setzt sich der Koran im Prinzip nicht mit der Trinitätslehre auseinander, sondern mit dem Polytheismus, den die Kirche selbst besonders in der Zeit von Basilius dem Großen bis Gregor Palamas bekämpfte.²⁰⁵ Es gibt also – meint Khodr – ein polytheistisches Missverständnis der Trinität im Islam. Die Koranverse, in denen die Christen wegen des Glaubens an drei Götter heftig kritisiert werden, nehmen nach Khodr auf die heutige Lehre der Kirche keinen Bezug: Entweder weisen sie – so Khodr weiter – auf bestimmte, heidnische Dogmen hin, wie die sog. planetarische Götterdreiheit, wobei die Araber in der vorislamischen Zeit den Mond als Gottvater, die Sonne als Gottmutter und Venus als Gotttochter verehrten.²⁰⁶ Oder sie erzählen von irrigen Lehren, denen frühere häretische Sekten anhängen. Khodr zitiert in diesem Zusammenhang den Vers: „Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Allah ist einer von dreien‘“²⁰⁷ und stellt die Frage: Wo ist diese Aussage bei uns zu finden und auf welche Kirche lässt sie sich zurückzuführen? Der Islam bekämpft Sekten, mit denen wir nichts zu tun haben.²⁰⁸ Bei seiner Auseinandersetzung mit dem Koranvers, in dem explizit von den Christen die Rede ist,²⁰⁹ weist Khodr noch auf die Meinung der Koranexegeten hin, dass mit den drei Göttern Gottvater, Jesus und Maria gemeint sind.²¹⁰ Diese Maria vergötternde Verehrung scheint auf die ketzerischen Lehren der Kollyridianer hinzuweisen.²¹¹

²⁰⁴ Hier muss der methodische Hinweis vielleicht erneut betont werden, dass die Arbeit auf keine apologetische Behandlung der christlichen Lehren zielt. Es handelt sich vielmehr um eine Darlegung der Einstellung des Autors zu den Lehren der anderen Religion.

²⁰⁵ Vgl. Khodr 1988, S. 223.

²⁰⁶ Vgl. ders.: Hal min ḥiwār islāmī masīhī?, S. 224.

²⁰⁷ Paret 2007, S. 87, [Sure 5, 73]: "لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة".

²⁰⁸ Vgl. Khodr: Hal min ḥiwār islāmī masīhī?, S. 225.

²⁰⁹ „Sagt nicht ‚Drei‘. Lasst davon ab, dies ist für euch besser. Allah ist nur ein einziger Gott“; vgl. Henning 2007, S. 100, [Sure 4,171].

²¹⁰ Vgl. Khodr 1988, S. 223.

²¹¹ Eine häretische Bewegung, die die nach Epiphanius von Salamis (†403) im 4. Jahrhundert im Ostjordanland und auf der Sinai-Halbinsel existierte; vgl. Madrid, Patrick: Collyridianism. Trinity Communications 1994, in: www.ewtn.com/library/HOMELIBR/COLLYRID.TXT, Zugang am 15. Juni 2010.

In Bezug auf die Person Jesu betont Khodr die koranische strikte Ablehnung der Gedanken an eine Sohnschaft Jesu. Christus wird im Koran ausschließlich die menschlich prophetische Natur zugeschrieben. Grundsätzlich wird im Koran die Behauptung, Gott hätte ein Kind, ohne weiteres zurückgewiesen.²¹² Unser Autor ist der Ansicht, dass der Koran diese Gedanken im Rahmen seiner Ablehnung damaliger Dogmen der Araber behandelt, die die Engel als Töchter Gottes verehrten.²¹³ Nur in einem einzigen Vers wird die Meinung der Christen, Jesus sei Sohn Gottes, erwähnt und als Unglaube kritisiert: „Und die Christen sagen: ‚Christus ist der Sohn Allahs.‘ Das ist, was sie mit ihrem Mund sagen (ohne daß damit ein realer Sachverhalt gegeben wäre). Sie tun es (mit dieser ihrer Aussage) denen gleich, die früher ungläubig waren.“²¹⁴ Aber Khodr nimmt zu diesem Vers keine Stellung und pointiert nur die Wichtigkeit, die koranische Ablehnung einer göttlichen Kindesannahme in ihrem historischen Kontext zu verstehen: Die fraglichen Koranverse verteidigen das Prinzip der göttlichen Einheit gegen damalige herrschende, heidnische Dogmen und betonen, dass sowohl die Zeugung als auch die Adoption eines Kindes kein Gottesakt ist. Nach den Lehren der Kirche wird Jesus weder als leiblicher Sohn Gottes noch als sein Adoptivkind bezeichnet.

Um dieses Monotheismus willen spiegelt sich auf jeder Seite im Koran die Sorge um die Transzendenz Gottes und seine „absolute Unabhängigkeit gegenüber den Geschöpfen“ wider.²¹⁵ Khodr betont zudem, dass Gott sich nach diesem Verständnis zu nichts verpflichtet; seine Barmherzigkeit den Geschöpfen gegenüber wird als eine Initiative bzw. eine freiwillige Tat angesehen.²¹⁶ Irgendein partnerschaftliches Verhältnis zum Wesen oder sogar den Eigenschaften Gottes wird als Polytheismus und demzufolge unverzeihliche Verletzung seiner Transzendenz beurteilt. Es wird von Khodr immer abgelehnt, dem christlichen Glauben den Polytheismus vorzuwerfen, denn die Christen führen ins Wesen Gottes nichts ein, das Ihm fremd ist. Die Einheit Gottes bleibt in der Dreieinigkeit

²¹² Vgl. Sure 2,116; 10,68; 18,5; 19,88-93; 21,26.

²¹³ Vgl. 1. Kap., Abschnitt 3.3.2.1, S. 66.

²¹⁴ Paret 2007, S. 135, [Sure 9,30]: "وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاؤون قول الذين كفروا من قبل".

²¹⁵ Khodr 1988, S. 224.

²¹⁶ Vgl. ebd. S. 224.

aufbewahrt und vollkommen und widerspricht – so meint er – den Zahlen zwei und drei nicht, da es sich nicht um eine Vorstellung von Zahlen handele.²¹⁷

Für Khodr stimmen das Christentum und der Koran in der Auffassung vom Monotheismus überein. Jedoch wird im kirchlichen Glauben keine bestimmte Definition bzw. kein Rahmen des Monotheismusbegriffs geboten. Der Metropolit vergleicht in Bezug auf die Absolutheit der göttlichen Einheit nur zwischen dem koranischen Monotheismus und der alttestamentlichen Aussage „Höre, Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein“ (Deut. 6,4).²¹⁸ Was die christliche Trinitätslehre anbelangt, kann sie nicht durch die reine Vernunft erfasst werden: Im Christentum ist es nicht die Einheit – Khodr zitiert hier Maximus Confessor –, „die explizit in der Trinität dargelegt wird, [...] geschweige denn die Dreiheit, die in der Einheit synthetisiert wird“.²¹⁹ Mit dem Zitat will Khodr den Vorwurf des Polytheismus entschieden zurückweisen und die Meinung unterstreichen, es handele sich im Koran nicht um die Trinitätslehre, wie sie im christlichen Glauben verankert wurde.²²⁰ Das Zitat impliziert jedoch m.E. einen klaren Unterschied zwischen dem christlichen Verständnis von der Einheit Gottes und dem islamischen Monotheismus: es geht beim Letzteren um eine logische, ungeheimnisvolle Vorstellung der Zahl „eins“. Das bedeutet, dass das islamische und das christliche Verständnis vom Prinzip des Monotheismus nicht gleich sind, auch wenn beide einander nicht widersprechen. Darauf weist Khodr selber hin, wenn er meint: „Der arabische Monotheismus ist irreduzibel. Er hat sein eigenes Gesicht.“²²¹ Darüber hinaus ist es sehr schwierig zu versichern, dass der Koran parallel zu seiner Verteidigung der uneingeschränkten Einheit Gottes die Lehre der Dreieinigkeit *überhaupt nicht* ablehnt. Die Art und Weise, wie sich Khodr ausdrückt, impliziert, dass er nicht von einer eindeutigen bzw. ausdrücklichen koranischen Ablehnung der Dreifaltigkeitslehre ausgeht: „Der Koran, *scheint mir*, ist nicht grundsätzlich anti-trinitarisch.“²²²

²¹⁷ Vgl. Khodr: *Tablīg ar-risāla fī dār al-islām*, in: Ders. 2000, S. 53; ders.: *Hal min ḥiwār islāmī masīḥī?*, S. 225.

²¹⁸ Ders. 1988, S. 224.

²¹⁹ Ebd. S. 225: „qui s’explicite en trinité [...] encore moins la trinité qui se synthétise en unité.“

²²⁰ Vgl. *Massūh* 2003, S. 144.

²²¹ Khodr 1988, S. 228: „Le monothéisme arabe reste irréductible. Il a son visage propre.“

²²² Ebd. S. 226. (Hervorhebung des Verfassers): „Le Coran ne me paraît pas fondamentalement anti-trinitaire.“

3.3.3. Der islamische Prophet Muḥammad

Obwohl George Khodr nicht viel über den islamischen Propheten Muḥammad geschrieben hat, wird seine Vorstellung über ihn in einem speziellen Abschnitt erörtert. Denn der Glaube, dass Muḥammad Gottes Prophet ist, bildet einen Bestandteil des islamischen Glaubensbekenntnisses. Darüber hinaus werden seine Überlieferungen als die zweite Quelle des islamischen Rechts nach dem Koran betrachtet. Khodr behandelt – genau wie im Falle des Koran – die Person Muḥammads aus zwei Perspektiven: einer literarisch-geistlichen und einer wissenschaftlich-kritischen. Als Beispiel für den ersten Aspekt ist hier sein Artikel vom 11. Juli 1965 erwähnenswert, in dem Khodr anlässlich der *al-mawlid an-nabawī* (Feier des Prophetengeburtstages [Mohammds]) seine Hochachtung der Person Muḥammads gegenüber zum Ausdruck bringt. Der Artikel wurde im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den muslimischen Pflichten und Festen geschrieben, wobei Khodr auf die seelische Bedeutung dieser Pflichten hinweist bzw. seinem Mitfeiern mit den Muslimen Ausdruck gibt. In den ersten Zeilen des genannten Artikels erkennt er Muḥammad als Nachfolger Abrahams an, vergleicht seine Auswanderung von Mekka nach Medina mit der Abrahams ins gelobte Land und betrachtet sie als eine Umwandlung in Gott.²²³ Massūḥ, Professor der Theologie in der Balamand-Universität, ist der Meinung, dass dies nicht als Anerkennung der Prophetie Muḥammads zu verstehen ist. Denn Khodr beschreibt ihn nicht explizit als Prophet.²²⁴ Ḥalīl versteht diese Aussage nicht als Anerkennung Muḥammads als Prophet, denn diese Anerkennung basiert für ihn – genau wie der Glaube an der göttlichen Eigenschaft des Koran – auf dogmatischen Prinzipien.²²⁵ Nach Ḥalīl hat die Befolgung der Propheten auch nicht unbedingt zur Folge, dass Muḥammad Prophet war.²²⁶

Als Beispiel für die Befolgung der prophetischen Spuren weist Khodr auf Muḥammads Bescheidenheit und Bekämpfung der Polytheisten. Khodr lobt ihn, weil er die

²²³ Vgl. Khodr, George: *Ḍikrā l-mawlid an-nabawī, Lisān al-ḥāl* 11. Juli 1965, in: Ders: *Ad-dīn wa-l-adyān* 1985, S. 265.

²²⁴ Vgl. Massūḥ 2003, S. 141. Diese Meinung ist mit der Auffassung von Ḥalīl zu vergleichen, der die hoch achtende Einstellung des Patriarch Timotheos I. (780-823) so ähnlich kommentiert: Der Patriarch Timotheos I. lobte in seinem Dialog mit dem islamischen Kalifen al-Mahdī (775-786) Muḥammad, weil dieser „die Spuren der Propheten verfolgte.“ Putman, Hans: *Baṭriyark tīmūtāwus al-Awwal aw al-kanīsa wa-l-islām fī al-‘aṣr al-‘abbāsī al-‘awwal*; ed. von Samīr Ḥalīl, Dār Almašriq, Beirut 1977, S. 19f.

²²⁵ Vgl. Ḥalīl 1997, S. 98: „Zum Beispiel gibt es Zweifel daran, dass der Muslim die göttliche Eigenschaft Jesu anerkennen kann und gleichzeitig als Muslim betrachtet werden kann.“

²²⁶ Vgl. ebd. S. 104.

eigene Person hinter der islamischen Botschaft verborgen und sich nur als „ein Warner und ein Verkünder“²²⁷ betrachtet hat. Das Endziel Muḥammads war der Monotheismus, weswegen er die Folter seitens seines Volkes ausgehalten hat, bis die Araber sich in Scharen zum „Monotheismus“ bekehrt haben.²²⁸ Für Khodr war Muḥammad ein Schwert, das immer gegen die Götzen gezogen wurde. Wir müssen – so meint Khodr – den Vers, den Muḥammad nach der Zerstörung der Götzen rezitiert hat, wiederholen, wenn wir uns von der Herrschaft falscher Götter befreien: „Gekommen ist die Wahrheit und vergangen das Falsche. Das Falsche ist fürwahr vergänglich“.²²⁹ In diesem Zusammenhang unterscheidet sich Khodr im Vergleich zu den anderen Kirchenleuten, die auch lobend über Muḥammad sprechen. Khodr zeichnet sich dadurch aus, dass er die von Muḥammad gebrauchten Worte häufig zitiert, verwendet und bewundert. Darüber hinaus betont Khodr die analphabetische Eigenschaft Muḥammads, weshalb er ihn lobt:

O, der Prophet, der Analphabet, du hast in großartiger Bescheidenheit wahrgenommen, dass [nur] Gott den Menschen das Wissen gibt. All das, was du den Leuten vorgelesen hast, hast du im Namen deines Herrn gelesen.

"يا أيها النبي الأُمِّي لقد أدركت في تواضع عظيم أن الله يؤتي الناس العلم وأن كل ما قرأته على الناس إنما قرأته باسم ربك."²³⁰

Die Beschreibung als „Analphabet“ zitiert Khodr explizit aus dem Koran; diese Beschreibung wird u.a. in einem Koranvers angeführt, in dem die Juden und Christen wegen ihrer Nicht-Anerkennung des Prophetentums Muḥammads kritisiert werden, denn sie finden ihn „bei sich in der Thora und im Evangelium verzeichnet“²³¹ Obwohl die Christen diese Kritik völlig ablehnen, da Muḥammad nicht explizit im christlichen Kanon erwähnt wird, findet Khodr es nicht problematisch aus dem Vers zu zitieren. Die Eigenschaft, das Muḥammad des Lesens und des Schreibens unkundig war, hat in der islamischen Theologie eine große Bedeutung für die Bestätigung des göttlichen Ursprungs des Koran. Die Muslime argumentieren damit, dass ihr Prophet nicht in der Lage war, die vorhandenen heiligen Bücher zu lesen und davon etwas abzuschreiben. Khodr vergleicht

²²⁷ Vgl. Sure 7,188; 34,28; 35,24.

²²⁸ Khodr: *Dikrā l-mawlid an-nabawī*, S. 266.

²²⁹ Henning 2007, S. 236, [Sure 17,81]: "وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً"

²³⁰ Khodr 1985, S. 265.

²³¹ Paret 2007, S. 121, [Sure 7,157]: "يُجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل"

dann zwischen der analphabetischen Eigenschaft Muḥammads und der jungfräulichen Eigenschaft einer Frau:

Dein Analphabetentum ist die Jungfräulichkeit deiner Seele [...], wie ein Analphabet dem Buchstaben gegenüber jungfräulich ist. "أميتك هي عذرية نفسك [...] كما يكون الأمي أعذر بالنسبة إلى الحرف."²³²

Muḥammad ist demzufolge die Jungfrau Maria der Muslime, genau wie Jesus der Koran der Christen ist.²³³ Nach Massūḥ bestätigt diese Beschreibung die Ansicht Khodrs, dass Muḥammad den koranischen Text nicht selbst verfasste, und dass der Koran transzendent ist.²³⁴ Die Meinung Massūḥ ist aber in zweierlei Hinsicht kritikwürdig: Er versucht zum einen eine theologische Auffassung für Khodr von einem Artikel zu konstruieren, der einen literarischen bzw. geistlichen Akzent hat. Zum anderen mündet die Ansicht Massūḥ in die Vorstellung, dass Khodr damit den prophetischen Charakter Muḥammads anerkennt. Denn woher kann ein Analphabet einen transzendenten Text bringen? Die genaue Untersuchung der Artikel Khodrs zeigt hingegen, dass er weder das Verfassen des Koran durch Muḥammad explizit verneint, noch den Koran als transzendent bezeichnet. Er weist nur die Einstellung zurück, dass der Verfasser des Koran irgendwie vom christlichen bzw. jüdischen Heiligen Text beeinflusst war,²³⁵ und verzichtet aus Hochachtung vor der Person Muḥammads darauf, diesem den Koran zu zuschreiben.²³⁶

Die Frage, ob Muḥammad ein Prophet ist, lässt Khodr dahingestellt sein. Einerseits schließt er die Existenz der Prophetie außerhalb der historischen Kirche nicht aus. Aber er erkennt Muḥammad andererseits die Prophetie nicht ausdrücklich zu. Untersuchen wir noch zwei später erschienene Texte von Khodr, die im Vergleich zum oben erwähnten Artikel eher eine wissenschaftliche Behandlung aufweisen, kommen wir dieser Tatsache nah. Zunächst ist hervorzuheben, dass der lobende Akzent des Autors in diesen wissenschaftlichen Texten im Vergleich zum Artikel vom 1965 verschwindet. George

²³² Khodr: *Dikrā l-mawlid an-nabawī*, S. 265.

²³³ Vgl. Abschnitt 3.3.1.2., S. 134.

²³⁴ Vgl. Massūḥ 2003, S. 142.

²³⁵ Vgl. Abschnitt 3.3.1.2.

²³⁶ Vgl. ebd.

Khodr verzichtet in seinen wissenschaftlichen Schriften über Muḥammad darauf, seine Bewunderung und Hochachtung diesem gegenüber zu betonen.²³⁷

In *Filaṣṭīn al-mustaʿāda* unterstreicht Khodr zwar, dass „es im Neuen Testament nichts gibt, das beweist, dass Jesus die Tür der Prophetie in der Welt schloss“.²³⁸ Jedoch will er sich den anderen Christen, für die Muḥammad als Prophet gilt, nicht anschließen. Er erwähnt als Beispiel die Einstellung des Historikers Bandalī al-Ġawzī²³⁹, der Muḥammad in seiner mekkanischen Lebenszeit die Prophetie zuerkannte. Khodr kommentiert, dass es um ganz neue Überlegungen geht, und dass „das Stolpern am Anfang unvermeidbar ist“.²⁴⁰ Die Bezeichnung der Meinung von al-Ġawzī als „Stolpern“ zeigt, inwieweit Khodr hier zurückhaltend ist in Bezug darauf, eine entscheidende Antwort auf die Frage der Prophetie Muḥammads zu geben. Noch zurückhaltender scheint die Haltung Khodrs in seinem *Hādā l-ʿālam lā yakfī*, in dem ihm die Frage „Was war Muḥammad deiner Meinung nach?“ gestellt wird.²⁴¹ Für ihn ist Muḥammad „ein Prediger und Verkünder“.²⁴² Nach dieser kurzen Antwort spricht Khodr im Weiteren darüber, dass Muḥammad sich selbst als Prophet sah, der durch den Engel Gabriel eine Beziehung zu Gott hatte und von diesem den Koran als Bestätigung der vorherigen heiligen Bücher erhielt. Wie Khodr dann diese Begebenheiten diskutiert, involviert nicht nur, dass er jetzt auf die Frage der Prophetie keine entscheidende Antwort geben möchte, sondern dass er auch diese Prophetie in Zweifel zieht. Der Metropolit weist darauf hin, dass Muḥammad Kontakt mit den *Aḥnāf* (arabischen Monotheisten, die keiner bestimmten Religion zugehörten) hatte, wie Ḥadiġa bint Ḥuwaylid, der Frau Muḥammads, und Warqa Ibn Nawfal, ihrem Cousin. Die Gegenüberstellung des Satzes „*er sah*, dass er eine Beziehung zu Gott hatte“ mit dem Satz „Wir wissen, dass er Beziehung zu sog. *Aḥnāf*“ hatte,²⁴³ impliziert nicht nur eine

²³⁷ Ein allgemein sprachliches Merkmal in all seinen Aufsätzen ist, dass Khodr den islamischen Propheten Muḥammad nicht mit seinem Namen, sondern mit seinen islamischen Eigenschaften erwähnt wie „ar-Rasūl al-ʿarabī“ (der arabische Gesandte), s. Khodr 1969, S. 114, und „an-Nabī“ (der Prophet), s. Khodr 2006, S. 118.

²³⁸ Khodr 1969, S. 114.

²³⁹ Bandalī Ṣalībā al-Ġawzī (1871-1942) war ein arabischer Historiker. Er studierte Theologie, Jura und Geschichte in Russland. Zu seinen Werken gehören „al-islām wa-t-tamaddun“, „aṣl al-kitāba ʿand al-ʿarab“ und „tarīḡ kanīsat urṣalīm“; vgl. Abū Ḥalīl, Ṣawqī: Bandalī al-Ġawzī – ʿAṣruḥ, ḥayatuḥ, āṭaruḥ, Dār al-Fikr, Damaskus 1993, S. 83ff.

²⁴⁰ Khodr 1969, S. 114: "التعثر في البدء لا محال عنه".

²⁴¹ Khodr 2006, S. 117.

²⁴² Ebd., S. 118: "داعية ومبشر".

²⁴³ Khodr 2006, S. 118.

konservative Haltung Khodrs, sondern noch seine implizite Infragestellung der Prophetie Muḥammads. Der Hinweis Khodrs auf diese Beziehung zu den religiösen Leuten damals bedeutet, dass er im Kontakt Muḥammads mit den Aḥnāf eventuell den Ursprung der islamischen Botschaft sieht.²⁴⁴

3.3.4. Die muslimische Gesellschaft

Khodr greift das Thema der Beziehung zum Muslim in den frühen Zeitungsartikeln von *Lisān al-ḥāl* kaum auf. Deshalb wird hier diese Frage anhand seiner späteren Werke bzw. Artikel dargestellt, in denen er insbesondere die Beziehung der Christen zu den Muslimen oder die Frage des Zusammenlebens behandelt. Im Allgemeinen zeigt die Rede des Metropoliten Khodr eine positive Einstellung zur Gesellschaft des Islam. In vielen Artikeln weist er auf seine Hochachtung den Muslimen gegenüber und das Gefühl der geistlichen Verwandtschaft zu ihnen hin. Parallel dazu thematisiert Khodr einige Probleme, die einem friedlichen, muslimisch-christlichen Zusammenleben im Weg stehen.

In seinem Hauptwerk *Law ḥakaytu* sowie in *Hāda al-ālam* erwähnt Khodr, dass er das Gefühl der Verwandtschaft mit den Muslimen im Osten spürt. Im Laufe seiner Rede über die Muslime kommen zweierlei Aspekte vor, die die Art dieser Verwandtschaft offenbaren: die arabische Sprache, die die Muslime und die Christen im arabischen Gebiet gemeinsam haben,²⁴⁵ und die Spuren Jesu, die Khodr in der heiligen Schrift der Muslime verfolgt.²⁴⁶ In Bezug auf den ersten Aspekt muss zunächst akzentuiert werden, dass der Metropolit von dem arabischen Sprachgut im Allgemeinen und den koranischen, ästhetischen Ausdrücken im Besondern fasziniert ist. Er ist infolgedessen der Meinung, dass die Zeit schon gekommen ist, in der das im Osten lange schweigend gebliebene Christentum mit arabischer Zunge sprechen und sich in dieser Sprache erklären muss.²⁴⁷ Den Vorwurf, er versuche den Koran zu christianisieren, weist Khodr damit zurück, dass er den Glauben der Muslime an ihrem Buch nie verletzen wolle, weil er unter ihnen eine ausgewählte Gruppe lieb hat, und zwar diejenigen, die „in der Nähe Gottes stehen und seine

²⁴⁴ Die islamischen Quellen berichten zwar, dass Ḥadiġa ihren Mann Muḥammad zu ihrem Vetter Waraqa b. Nawfal gebracht hat. Jedoch geschah das nach der ersten göttlichen Offenbarung. Bei Waraqa suchte Muḥammad eine Auslegung seines ersten Offenbarungserlebnisses. Ibn Ishāq 1999, S. 47.

²⁴⁵ Vgl. Khodr 2001, S. 35.

²⁴⁶ Vgl. Khodr 2006, S. 116.

²⁴⁷ Vgl. Khodr 2001, S. 33f.

Tugenden haben“.²⁴⁸ Vielmehr stehen viele Christen Gott seiner Ansicht nach nicht näher, als diese ausgewählte Gruppe der Muslime. Obwohl Khodr diese Gruppe nicht genau definiert, impliziert die Aussage, dass seine positive Einstellung gegenüber den Muslimen ihren Grund in der Frömmigkeit dieser Gruppe hat. Diese Gruppe kann – meint Khodr – eines Tages eine Liebesbotschaft zwischen den Muslimen und den Christen hin und her tragen. Bemerkenswert ist, dass diese Botschaft, auf die Khodr hofft, nicht die Religion, sondern das Arabertum als Grundlage haben soll.²⁴⁹ Khodr misst also der arabischen Sprache bzw. dem Arabertum in Bezug auf die Beziehung zwischen dem Christen und dem Muslim eine große Bedeutung bei: Die Christen sollen sich mit der arabischen Sprache und ihrer Literatur, einschließlich des Koran, befassen. Die Muslime sollen ihrerseits die Christen wegen der gemeinsamen Sprache und nicht auf Grund des religiösen Befehls, den Christen als Minderheit Schutz zu gewähren, gut behandeln.

Was den zweiten Aspekt angeht, nämlich die Spuren Jesu in der heiligen Schrift der Muslime, handelt es sich um alle Muslime der Welt und nicht nur die Arabischen. Khodr betont hier auch, dass dieser nicht-arabische Muslim ein Verwandter von ihm ist:

Wenn ich einen nicht-arabischen Muslim treffe, fühle ich mich mit ihm verwandt, wegen seiner Einheit mit den Muslimen meiner Heimat. Dieser nicht-arabische Muslim trägt etwa den Christus, der in seinem [heiligen] Buch erscheint [...] Es gibt eine Verwandtschaft.

”إذا التقيت بمسلم غير عربي أحس بقربي منه بسبب وحدته مع مسلمي بلادي، هذا المسلم الأعجمي يحمل مسيحا ما تجلى له في كتابه [...] هناك قربي“²⁵⁰

Das bedeutet, dass er auch mit den nicht arabischen Muslimen eine freundliche Beziehung hat, die nicht von dem sprachlichen Element ausgeht, sondern mit einem religiösen Aspekt zusammenhängt. Hier können drei Bemerkungen gemacht werden: Khodr erwähnt nicht explizit, dass die Muslime und die Christen einen einzigen gemeinsamen Gott verehren. Zweitens kann diese Verwandtschaft, die Khodr ausgehend von der Existenz Jesu im Koran spürt, einseitig sein. Denn hier stellt sich die Frage, inwieweit auch die Muslime eine gleiche Beziehung zu ihm auf der gleichen Grundlage haben können.

²⁴⁸ Khodr 2001, S. 35: ”عرفت لصوقها بالله وتخالقت بأخلاقه“.

²⁴⁹ Vgl. ebd. S. 35.

²⁵⁰ Khodr 2006, S. 116.

Drittens zeigen die Überlegungen Khodrs, dass er die guten Charaktereigenschaften aller Andersgläubigen auf die geistliche Wirkung Jesu zurückführt. Den Buddhisten gegenüber fühlt er sich ebenso verwandt, aber nicht wegen der möglichen Existenz der Spuren Jesu in ihren Schriften, da Khodr sich höchstwahrscheinlich mit diesen nicht beschäftigt (hat). Es handelt sich aber um die gute Moral des Buddhisten, die ihren Ursprung im Geist Christi hat:

Wie kannst du ein ernster, netter, liebender und nicht gewalttätiger Mensch sein, ohne dass dies vom Geist Jesu herkommt? "كيف تكون إنساناً جدياً ولطيفاً ومحباً وغير عنيف من غير أن يأتيك هذا من روح المسيح."²⁵¹

Abgesehen vom sprachlichen Element, das Khodr als Impuls gegenseitiger, guter Beziehungen zwischen Christen und Muslimen im arabischem Raum ansieht, geht es bei seinem Gefühl der Verwandtschaft am meisten um geistliche religiös-christliche Aspekte, die das Gegenüber als Treffpunkt vielleicht nicht akzeptiert. Wenn Khodr selbst seine Rede über dieser Verwandtschaft kritisch betrachtet, kommt er dieser Annahme nahe. Er gibt zu, dass ein Rationalist seine Worte für hohle Phrasen halten könnte.²⁵² Dies bedeutet, dass der Muslim mit den Vorstellungen Khodrs über diese Verwandtschaft nicht rational umgehen kann, sondern die gleichen Gefühle wie Khodr haben muss, damit diese Beziehung nicht einseitig bleibt.

In anderen Artikeln wird aber die Frage der Beziehung zu den Muslimen wissenschaftlich behandelt,²⁵³ indem der Metropolit auf die Schwierigkeiten, die einem guten Verhältnis des Christen zum Muslim im Wege stehen, hinweist. Das größte Problem, aus dem alle anderen resultieren, ist „die religiöse und die soziologische Übertreibung“.²⁵⁴ Mit der religiösen Übertreibung meint er, dass der Andersgläubige nicht als ein Mitglied einer Gesellschaft mit ihren soziologischen und politischen Bezügen, sondern als gänzlich religiös geprägter Menschen behandelt und somit verantwortlich gemacht wird für die negativen historischen Ereignisse der eigenen Religion. Khodr kritisiert aus diesem Grund

²⁵¹ Khodr 2006, S. 116.

²⁵² Vgl. ebd. 116.

²⁵³ Ich konzentriere mich hier auf zwei bestimmte Artikel, in denen diese Schwierigkeiten einen Schwerpunkt handelt: *Madḥal ilā n-nazarāt al-mutabādala* (Einführung in die gegenseitigen Blicke), in: Khodr 2000, S. 107-123, und *Al-ʿayš al-muštarak* (das Zusammenleben), in: Ders. 2000, S. 165-178.

²⁵⁴ Khodr 2000, S. 167: "الغلو الديني والغلو السوسولوجي".

die Christen, die den Muslim sogar in seinen politischen Angelegenheiten als einen im eigenen heiligen Buch eingesperrten Menschen sehen. Auch der Christ gilt bei manchen Muslimen als Kreuzfahrer. Es geht um einen ungeheuren, religiösen, schwer zu überwindenden Zusammenprall.²⁵⁵ Auf der anderen Seite lehnt Khodr einen Umgang mit dem Andersgläubigen auf einer soziologischen Basis ab, der gemäß die Gesellschaft von ihrer religiösen Tradition isoliert werden kann. Hier möchte ich nur auf das Problem der sogenannten religiösen Übertreibung seitens der muslimischen Gesellschaft eingehen. Khodr weist diesbezüglich darauf hin, dass die Muslime – von der fraglichen Übertreibung motiviert – ein negatives Bild von der christlichen Gesellschaft konstruieren. Dreierlei Vorstellungen bestimmen dieses Bild:²⁵⁶

Die Vorstellung vom *kufr* (Unglauben)²⁵⁷: Khodr kritisiert die Muslime, weil sie zwischen den Christen, mit denen sie zusammenleben, und den im Koran als ungläubig bezeichneten Nazarenern keinen Unterschied machen. Das Bild der Christen bei den Muslimen ist wegen des Glaubens an die drei Götter und die Sohnschaft Jesu ohne weiteres polytheistisch geprägt. Darüber hinaus sind die meisten muslimischen Gelehrten – betont Khodr – der Auffassung, das wahre Christentum sollte im ersten ökumenischen Konzil entstellt worden sein.²⁵⁸ Seiner Meinung nach haben die Muslime wegen dieser Vorstellung eine unsachgemäße Wahrnehmung der christlichen Religion, was die Beziehung zu der christlichen Gesellschaft beeinträchtigt. Hier kritisiert Khodr nicht nur die modernen muslimischen Gelehrten und die muslimische Gesellschaft, sondern debattiert meiner Meinung nach über seit dem siebten Jahrhundert in der Tradition der Muslime verankerte Interpretationen bestimmter Koranverse. Dass die Christen eine aus muslimischer Perspektive ungläubige Gesellschaft sind, steht im islamischen Denken fest. Besser ist meiner Meinung nach, wenn Khodr die Muslime an andere koranische Kontexte erinnert, in denen ihnen die gute Behandlung der Christen geboten wird, und die Khodr in seinen Artikeln kaum behandelt.

²⁵⁵ Vgl. Khodr 2000, S. 174: "هناك تصادم لاهوتي رهيب".

²⁵⁶ Diese Vorstellungen, die das Bild der Christen im muslimischen Denken formen, werden von Khodr nicht zusammen in einem bestimmten Artikel thematisiert. Jede Vorstellung wird von ihm einzeln als Beispiel der muslimisch kritischen Einstellung zu den Christen behandelt.

²⁵⁷ Es ist eine der Fragen, die Khodr bei seiner Auseinandersetzung mit dem Islam am meisten beschäftigt, dass die im Koran an die Nazarener gerichtete Kritik weder die heutigen Christen noch die Lehren der Kirche betrifft. Vgl. Abschnitt 3.3.2, S. 139.

²⁵⁸ Vgl. Khodr 2000, S. 174.

Die Vorstellung vom *Ṣalibiyya* (Kreuzzüglertum): Khodr wirft den Muslimen vor, dass diese in ihrem Verhältnis zu den Christen bis heute noch durch die im Mittelalter vom westlichen Christentum geführten Kreuzzüge beeinflusst sind. Khodr unterstreicht diese Auswirkung:

Meinen Gefühlen nach können die Muslime im Hinblick auf ihre Beziehung zu den Christen in zwei Gruppen geteilt werden: diejenigen, deren Länder von den Kreuzzügen betroffen wurden und diejenigen, deren Länder nicht.

”حسبي أن المسلمين في نظرتهم للمسيحيين يمكن أن يقسموا بين الذين عرفت بلادهم الحملات الصليبية والذين لم تعرفها.”²⁵⁹

Die muslimische Gesellschaft wird von ihm besonders deswegen kritisiert, weil die Christen des Ostens einerseits an den Kreuzzügen nicht teilnahmen; vielmehr hatten die Kreuzzüge ebenso die Christen in Syrien und Zypern als Ziel und sie haben ihr Blut vergossen, wie sie das Blut der Muslime vergossen.²⁶⁰ Andererseits weist er auf das Verschwinden der christlich-kriegerischen Denkweise gegenüber der islamischen Welt hin. Khodr verdeutlicht, dass die früher religiös-christlich regierten Länder säkular geworden sind und dass die islamische Welt sich ebenso in selbständige, nationalistische Staaten mit demokratischer Verfassung umgewandelt hat. Ein alleiniges Kreuzzüglertum gegen einen alleinigen Feind existiert – so Khodr – nicht mehr.“²⁶¹

Die Vorstellung vom *ḍimma*-Status (Schutz)²⁶²: Hier werden auf der einen Seite die islamischen Fundamentalisten kritisiert, die eine Neu-Etablierung der islamischen Staatsordnung und Anwendung der traditionellen islamischen Rechtsordnung vertreten.²⁶³

²⁵⁹ Khodr 2000, S. 109. Vgl. ders. 2006, S. 117: „der Muslim hat die Kreuzzüge bis heute nicht vergessen“.

²⁶⁰ Vgl. ebd. S. 60; Khodr 2003, S. 93.

²⁶¹ Khodr, George: *Zawāl al-‘aqliyya aṣ-ṣalibiyya*, *Lisān al-ḥāl* 6. Juni 1965, in: *Ad-dīn wa-l-Adyān* 1985, S. 308.

²⁶² *ḍimma* bedeutet Schutz-Gewährung und es handelt sich um ein Verhältnis, das die unter der Herrschaft des Islam stehenden Christen und Juden zu den Muslimen hatten. Laut des *ḍimma*-Verhältnisses bzw. *ḍimma*-Status werden „Leben, Freiheit und – in gewisser Einschränkung - Eigentum der Bevölkerung [der durch Muslime eroberten Länder] gewährleistet. Sie heißen daher Ahl al-Dhimma ‚Leute des Vertrages‘ [...] Jeder erwachsene, männliche, freie, gesunde *Dhimmi* muss eine Kopfsteuer *Djizia* von einer im Vertrag festgesetzten Höhe bezahlen.“ Macdonald, D. B.: DHIMMA, in: EI I. (1913), S. 999f.

²⁶³ Vgl. Khodr 2000, S. 65f.; Khodr meint, dass die Vertreter einer islamischen Herrschaft mindestens zwei mit dem Leben der Christen unter dieser Herrschaft zusammenhängende Fragen beantworten müssen: Wollen sie das islamische Strafgesetz für die Christen anwenden und diesen die *ḡizya* (islamische Pflichtabgabe

Auf der anderen Seite hat Khodr Vorbehalt gegen die Auffassung moderner islamischer Intellektuelle und die Grundgesetze einiger arabischer Länder, wonach der Koran die Quelle der Staatsgesetzgebung sein muss und demzufolge die Staatsbürgerschaft aus politischer Perspektive oft islamisch geprägt ist.²⁶⁴ Diese Auffassungen führen nach Khodr dazu, dass der Christ sich noch als *ḍimmī* behandelt fühlt, was gewisse Einschränkungen in seinen Rechten als Staatsbürger aufweist:

als ob irgendwie eine *ḍimma*-Ordnung erlebt würde. Immerhin geht es um eine abstrakte und psychologische *ḍimma* "كأن ثمة ذميمة تعاش، وهي على الأقل ذميمة معنوية وسيكولوجية"²⁶⁵

Wird hier Libanon als konkretes Beispiel angeführt, erklärt Khodr selbst seine Sorge über eine eventuelle Übernahme der Regierungsgewalt durch die Islamisten, die ihre theoretische Ablehnung des Demokratie-Prinzips zugeben.²⁶⁶ In diesem Zusammenhang betont er die Undurchschaubarkeit ihres politischen Projekts und fragt, inwieweit dieses Projekt mit der traditionellen islamischen politischen Ordnung verglichen werden kann, demnach *ahl al-kitāb* den Einstieg in die Herrschaftsgewalt untersagt wird.

Mit dieser Kritik an der muslimischen Gesellschaft vertritt Khodr die Einstellung, die Muslime seien – wie oben erwähnt – in ihrer Beziehung zu den Christen im Osten von einer religiösen Übertreibung motiviert. Er meint, dass der tägliche Umgang des Muslims mit dem Christen von der herrschenden, aus den traditionellen sowie modernen Korankommentaren ausgehenden Ablehnung christlicher Lehren stark beeinflusst ist. Da es sich bei diesen Kommentaren seiner Meinung nach um ein allgemeines Missverständnis des biblischen Textes handelt, das das Christentum, wie es von seinen Anhängern verstanden und praktiziert wird, nicht betrifft, setzt sich Khodr im Prinzip also weniger mit der Praxis der Muslime als mit der islamisch-theoretische Auffassung auseinander. Diese Darstellung des problematischen Verhältnisses zu den Christen im Osten impliziert, wie Khodr die eventuelle Existenz einer praktizierten Religionsfreiheit, die sich aus den Lehren

gegen die Schutzgewährung) auferlegen? Und Haben sie die Absicht, ihr Ziel (Etablierung der islamischen Herrschaft) mit Gewalt zu erreichen?; vgl. auch Khodr, George: Hal min ḥiwār islāmī masīḥī?, S. 224.

²⁶⁴ Vgl. Khodr 2000, S. 123 u. 180.

²⁶⁵ Ebd. S. 123; vgl. ders. 2001, S. 34.

²⁶⁶ Vgl. Khodr 2000, S. 175.

der islamischen Religion, wie sie von den Muslimen ausgelegt werden, herleiten kann, skeptisch betrachtet. Sein Vergleich zwischen dem säkularen Westen und den muslimisch-arabischen Ländern lässt verstehen, dass die Christen ihre Religion wegen der oben dargestellten Vorstellungen der Muslime noch nicht in der gleichen völligen Freiheit ausüben können, wie die Muslime ihre Religion im Westen praktizieren können:

Es scheint mir, dass diese den Muslimen gegenüber entfaltete Situation Europas und Amerikas, in denen die Kirche nicht mehr herrscht, sich in den islamischen Ländern als Notwendigkeit aufdrängen muss, damit die *ahl al-kitāb* in Bezug auf den Bau und Restauration ihrer Kirchen, die Ausübung ihrer Zeremonien, das Verfassen ihrer Bücher und die Bildung ihrer Kinder die volle uneingeschränkte Freiheit genießen.

”يزين لي أن هذا الموقف المنفتح اتجاه المسلمين في أوروبا و أمريكا وليس في قارة منها حكم للكنيسة هو الموقف الذي يفرض نفسه في البلاد الإسلامية ليحيا فيها أهل الكتاب حرية كاملة في بناء كنائسهم وترميمها وإقامة شعائرهم وتأليف كتبهم وتعليم أولادهم وذلك كله بلا قيد.“²⁶⁷

Metropolit George Khodr bietet den Muslimen hier den Westen mit seiner demokratischen Herangehensweise als Beispiel für die Anwendung der Religionsfreiheit an. Das friedliche Zusammenleben mit den Christen wird erst durch die Gewährung der Freiheit realisiert, die wiederum seiner Meinung nach nicht auf religiöser Basis gewährt werden kann. Sein Vergleich zwischen den islamischen Ländern und dem Westen zielt nicht darauf, gegen die politische Ordnung bestimmter islamischer Länder zu streiten, noch die Personenstandgesetze zu kritisieren. Er unterstreicht, dass die religiösen Vorstellungen über den Glauben des Andersgläubigen das Zusammenleben mit ihm und demzufolge die Gewährleistung der Religionsfreiheit nicht beeinflussen sollen. Khodr weist darauf hin, dass die Kirchen im Westen zwar diese Religionsfreiheit des Muslims unterstützen. Jedoch scheinen die Kirchen bei dieser Unterstützung nicht vom historischen Christentum beeinflusst zu werden, sondern vom Geist der dominierenden Demokratie motiviert zu sein.²⁶⁸

Schließlich ist es erwähnenswert, dass Khodr seine Kritik nicht nur an die muslimische Gesellschaft richtet, sondern auch an die christliche Gesellschaft. Er weist nämlich auf einige christliche Vorstellungen über die Muslime hin, die ebenfalls dem

²⁶⁷ Khodr 2000, S. 67.

²⁶⁸ Vgl. ebd.

freundlichen Zusammenleben im Wege stehen. Z.B. betrachten viele Christen das Auftauchen der islamischen Religion als eine Strafe Gottes wegen der Spaltung der Christen: „Der Christ erlebt den Islam gewiss als eine große Katastrophe in der Geschichte der Kirche.“²⁶⁹ Khodr hebt darüber hinaus hervor, dass der einfache Christ dem Islam keine Stellung unter den anderen Religionen zuerkennt, denn Gott offenbarte sich selbst letztgültig in Jesus Christus. Daraufhin wird alles Schöne im Islam auf das Judentum bzw. das Christentum zurückgeführt werden.²⁷⁰ In diesem Zusammenhang kann die hypothetische Frage gestellt werden, wie die Situation im Osten aussehen könnte, wenn die Christen mit diesen Vorstellungen über den Islam in der Lage der Mehrheit, d. h. in der Lage der Muslime, gewesen wären. Eine Antwort mag dahingestellt bleiben. Aber solange sowohl die Muslime als auch die Christen von dem typisierten, verzerrten Bild, das die eigene religiöse Tradition für den Andersgläubigen darstellt, ausgehen, wird das Zusammenleben nicht unproblematisch sein und das Recht der Religionsfreiheit nicht ohne Einschränkungen gewährt werden. Wenn Khodr konkret über die Lösungen dieses Problems im Osten spricht, meint er, dass zwei Schritte gemacht werden müssen: Ersten muss der Muslim bzw. der Christ versuchen, die andere Religion durch ihre Quellen kennenzulernen und sie zu verstehen, wie sie sich selbst auslegt.²⁷¹ Zweitens müssen beide miteinander als Menschen und nicht als Religionen zusammenleben: Der eine muss den andern akzeptieren, wie dieser ist und nicht wie die eigene Religion ihn darstellt.²⁷² Dafür muss nach Khodr die Regel aufgestellt werden:

Im Prinzip muss der Mensch, unabhängig von seinem Glauben, der Ausgangspunkt, der Wirkende und das Ziel sein.

"من حيث المبدأ الإنسان بصرف النظر عن معتقده هو القائد
والعامل الهدف."²⁷³

²⁶⁹ Ebd. S. 115: "المسيحي يعيش بالتأكيد أن الإسلام مصيبة كبرى حلت في تاريخ الكنيسة".

²⁷⁰ Vgl. ebd. S. 174.

²⁷¹ Vgl. ebd. Dies ist eine Auffassung, die Khodr in vielen Artikel vertritt, und zwar dass die Religion, egal ob es um den Islam, das Christentum oder das Judentum geht, anhand der eigenen Quellen studiert werden muss und nicht gemäß der außenseitigen, sich damit kritisch auseinandersetzen Werken. Er betont, dass dieser Schritt auch als Voraussetzung für einen erfolgreichen Dialog unternommen werden muss; vgl. Abschnitt 5.3.1., S. 181.

²⁷² Vgl. ebd. S. 177.

²⁷³ Ebd. S. 177f.

4. Die christliche Mission

Die Mission gehört zum Selbstverständnis des Christentums und gründet sich insbesondere auf einen Missionsbefehl Jesu an seine Jünger: „Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19; Vgl. Mk 16,15 u. Lk 4,46-48). Es handelt sich daher um eine christliche Lehre, deren Geschichte mit der Entstehung des Christentums selbst anfang. Da die Verkündung des Evangeliums sowohl die absolute Wahrheit als auch die Universalität für sich beansprucht, kommt in der Kirche später die Frage nach der Bedeutung des interreligiösen Dialogs und dessen Verhältnis zur Missionierung auf, wobei bestätigt wird, dass der Dialog, zumindest aus Sicht der katholischen Kirche, u.a. als Missionsmittel betrachtet wird.²⁷⁴ Die eigentliche Frage bezieht sich jedoch auf den möglichen Widerspruch zwischen der Missionierung und dem Anspruch auf Religionsfreiheit. Dies hängt mit der Vorgehensweise der Mission zusammen: Ist es das Ziel, den Menschen das Evangelium lediglich vorzustellen, oder sie zu einer Bekehrung zum Christentum zu bewegen? Während die Mission im ersten Fall auf die fundamental apostolische Berufung der Kirche zur Verkündung des Evangeliums in der Welt zurück zu führen ist, handelt es sich im zweiten Fall um die von einer oder mehreren Kirchen unternommenen, evangelisierten Aktivitäten in den nichtchristlichen Gesellschaften.²⁷⁵ Da viele dieser Aktivitäten mit dem Prozess des Kolonialismus oder mit Zwangsmaßnahmen und Gewaltanwendung verbunden sind, ist ein Widerspruch zwischen dem Wahrheitsanspruch der Religion und der Religionsfreiheit in der Diskussion mit inbegriffen. In diesem Zusammenhang wird aus entgegengesetztem Blickwinkel die Frage gestellt: Hat nicht jeder das Recht zu glauben, „dass ein anderer, der nicht so glaubt wie er selbst, ewig vom Heil ausgeschlossen ist oder dies zumindest sein kann?“²⁷⁶

²⁷⁴ „Der interreligiöse Dialog ist Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums. Wenn er als Methode und Mittel zur wechselseitigen Kenntnis und Bereicherung verstanden wird, steht er nicht im Gegensatz zur Mission *ad gentes* sondern hat vielmehr eine besondere Bindung zu ihr und ist sogar Ausdruck davon.“ Paul PP. II, Jean: *Redemptoris missio*, ed. Vatican 1991, in: http://www.vatican.va/edocs/DEU0129/_PZ.HTM, Zugang am 09.092010.

²⁷⁵ Vgl. Bria, Ion: *Martyria/Mission - The Witness of the Orthodox Churches today*, Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva 1980, S. 3.

²⁷⁶ Ucar, Bülent: *Das Spannungsverhältnis zwischen Wahrheitsanspruch, Mission und Religionsfreiheit am Beispiel der Rechtsautonomie – eine islamische Perspektive*, in: *Religionen und Religionsfreiheit*, hrsg. von Marianne Heimbach-Steins [u.a.], Ergon Verlag, Würzburg 2010, S. 158.

Auf jeden Fall wurde die Idee, dass der Mensch einen Anspruch darauf hat, mit Vernunft und Gewissen nach der Wahrheit zu suchen und diese allein oder in Gemeinschaft, öffentlich oder privat zu bekunden, von der Kirche selbst „über lange Zeit kompromisslos abgelehnt und wie andere Freiheitsrechte als moderner Irrtum disqualifiziert“²⁷⁷, betont die Missionswissenschaftlerin Katja Heidemanns. Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts betrachtete die Kirche die Formulierung menschenrechtlicher Ansprüche aufgrund der exklusivistischen Vorstellung des Heilswillens Gottes als Gegensatz zum Auftrag der Kirche, die göttliche Wahrheit zu verkünden. Erst auf dem 2. Vatikanischen Konzil kam die katholische Kirche zu der kompromisshaften Überzeugung, dass die Wahrheit nur in der Freiheit anerkannt werden könne.

Der folgende Abschnitt setzt sich mit dem Thema des missionarischen Anspruchs in Bezug auf die orthodoxe Kirche im Allgemeinen und den Metropoliten George Khodr im Besonderen auseinander. Dabei wird nicht auf die Einzelheiten in der langen Missionsgeschichte der Orthodoxie eingegangen, da dies über den Rahmen der Arbeit hinausginge. Vielmehr wird im Folgenden ein Überblick über die Auffassung der Kirche zur Missionierung gegeben.

4.1. Die orthodoxe Kirche und die Mission

In Bezug auf das Verständnis und die Programme der Missionierung unterscheidet sich die orthodoxe Kirche von den anderen christlichen Kirchen grundlegend dadurch, dass sich Letztere im Westen mit der Idee der kirchlichen Ausdehnung durch die Gründung neuer Kirchen bei den zu missionierenden ungläubigen Völkern befassen. Bei der orthodoxen Mission stehen hingegen die Tradition und die Kontinuität der Kirche selbst im Vordergrund. Gegenstand der orthodoxen Mission ist daher nicht „to conquer new geographical frontiers at all costs“, sondern „to hold the people to the faith in a permanent historic continuity“.²⁷⁸ Obwohl die orthodoxe Kirche wenig missionarischen Eifer zeigt und sich nicht sehr stark um die individuelle Konvertierung der Menschen zum Christentum bemüht, spielt sie die Hauptrolle bei der Verbreitung des Christentums vor allem vom 4. bis

²⁷⁷ Heidemanns, Katja: Achtung der Religionsfreiheit und Pflicht zum christlichen Zeugnis – Ein Widerspruch, Katholisch-theologische Überlegungen im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, in: Marianne Heimbach-Steins 2010, S. 83.

²⁷⁸ Bria 1980, S. 4.

7. Jahrhundert in Westasien, Nordafrika und den Balkanländern. Selbst nachdem der Islam über vielen Teilen des byzantinischen Reichs vorherrschte, wirkte der Einfluss der Orthodoxie weiter; zu ihren wichtigsten kirchlichen Leistungen gehört die Konvertierung der slawischen Völker im 9. Jh. und Russlands im 10. Jh..²⁷⁹ Erst die Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen im 15. Jh. und die folgende, vollständige Herrschaft des Islam zwangen die orthodoxe Kirche, die Verbreitung ihres Glaubens einzuschränken und sich eher auf die Bewahrung ihres Glaubens zu konzentrieren.

Aus kirchlich-offizieller Perspektive erlebte das christliche Verständnis von Dialog und Mission im Allgemeinen zu Beginn der 60er Jahre einen Wandel, der vor allem von drei wichtigen Ereignissen der ökumenischen Geschichte bestimmt war: (1) die Integration des 1921 entstandenen Internationalen Missionsrates (IMR) in den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) im Jahre 1961, (2) der Beitritt der orthodoxen Kirchen Ost- und Südosteuropas in den ÖRK 1961 und (3) das II. Vatikanische Konzil (1962-65).²⁸⁰ Für den nächsten Abschnitt ist das erste Ereignis von Bedeutung.

Auf der Konferenz von Lake Mohonk/ New York konstituierte sich 1921 der IMR als Produkt eines vor elf Jahren begonnenen Vorhabens, das mit der ersten Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh seinen Anfang nahm.²⁸¹ In Lake Mohonk fand ein Treffen der Heimatvertretungen der Missionen statt; Abgesandte kamen aus Finnland, Norwegen, Schweden, aus der Schweiz, Frankreich, Holland, Großbritannien und den USA. Auch die Länder Osteuropas waren vertreten. Und es wurden u.a. folgende drei Grundsätze festgelegt²⁸²: Zum einen sind die Missionsgesellschaften und die entsprechenden Kirchen als die einzigen Instanzen bestimmt worden, die über Angelegenheiten der Missionspolitik entscheiden dürfen. Zudem konnten Entscheidungen zu Fragen der Kirchenverfassung oder Kirchenlehre nur dann umgesetzt werden, wenn alle

²⁷⁹ Vgl. Bria 1980, S. 5.

²⁸⁰ Vgl. Lienemann-Perrin 1999, S. 54; Wietzke, Joachim: Mission erklärt – Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1993, S. XII.

²⁸¹ Bereits vor 1910 wurden viele als Städtekonferenzen bezeichnete Missionskonferenzen veranstaltet, die Aufgaben und Probleme der Mission berieten. Eines der wichtigsten, besprochenen Themen war die Aufteilung der Missionsaufgaben. Z.B. durfte keine Arbeit auf einem Missionsfeld aufgenommen werden, auf dem eine andere Gesellschaft vorher gearbeitet hatte. Die Missionskonferenz von Edinburgh, an der 41 kontinentale Missionsgesellschaften teilnahmen, war die erste, die einen ökumenischen Charakter hatte. Vgl. Karlström, Nils: Ökumene in Mission und Kirche, Claudius Verlag, München 1962, S. 21, 29.

²⁸² Vgl. Hogg, William R.: Mission und Ökumene – Geschichte des Internationalen Missionsrats und seiner Vorläufer im 19. Jahrhundert, Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1954, S. 251.

Mitglieder des Rates diesbezüglich übereinstimmten. Und zum dritten wurde anerkannt, dass das erfolgreiche Wirken des IMR auf dem wahren Wunsch nach Zusammenarbeit sowie brüderlichem Geist und Verhalten beruht, welche Geschenke Gottes sind. Mit der neuen Verfassung und den neuen Grundsätzen des IMR wandelten sich die willkürlichen, unorganisierten Aktivitäten der Missionsgesellschaften in eine bewusste Verantwortung um, die Einheit der Christenheit durch die Verkündigung des Evangeliums zu stärken. Um diese Verantwortung zu bezeugen, verpflichtete sich der IMR zu Aufgaben wie dem gemeinsamen Handeln, dem Erforschen missionarischer Fragen, dem In-Übereinstimmung-Bringen der Anstrengungen der verschiedenen nationalen Missionsorganisationen und ihrer Gesellschaften, dem Erreichen der Einmütigkeit der öffentlichen christlichen Meinung, der Unterstützung der Freiheit der Missionsaufgabe und dem Herausgeben von Veröffentlichungen zum Studium der Missionsfragen.²⁸³ In den nachfolgenden Konferenzen widmete sich der IMR weniger der Entwicklung seiner Verfassung und Aufgaben als vielmehr der Auseinandersetzung mit äußeren Herausforderungen, die insbesondere auf der zweiten Konferenz 1928 in Jerusalem und der dritten 1938 in Tambaram/Indien diskutiert wurden. In Vordergrund stand das weitere Vorgehen bezüglich drei als problematisch erachteter Phänomene²⁸⁴: die im Zuge des wachsenden nationalen Selbstbewusstseins der Kolonialvölker aufgetauchten, reformerischen, nichtchristlichen Religionsbewegungen, (2) die zunehmenden Stimmen für eine säkulare Zivilisation in den traditionell christlichen Gesellschaften und (3) das anwachsende atheistische Bewusstsein im unter kommunistischer Herrschaft stehenden, christlichen Russland.²⁸⁵

Das erste Phänomen, das besonders das Verhältnis der Kirchen im Osten zu den nichtchristlichen Religionen betrifft, ließ die Frage aufkommen, ob es in der Missionspraxis legitim sei, zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen eine Brücke zu schlagen, oder ob zwischen beiden Seiten „eine radikale Diskontinuität bestehe und demzufolge auf jegliche Anknüpfungspunkte verzichtet werden müsse“.²⁸⁶ Das von

²⁸³ Hogg 1954, S. 252.

²⁸⁴ Vgl. Lienemann-Perrin 1999, S. 71.

²⁸⁵ Im Folgenden wird nur auf das erste Problem eingegangen, das mit der Frage der Mission in der orthodoxen Kirche in Berührung kommt.

²⁸⁶ Lienemann-Perrin 1999, S. 72.

Hendrik Kraemer²⁸⁷ auf der Konferenz von Tambaram vorgelegte Papier gab eine negative Antwort: Er vertrat die Auffassung, dass es zwischen der Selbstoffenbarung Gottes und den nichtchristlichen Religionen eine dermaßen radikale Differenz gebe, dass eine Annäherung zwischen ihnen nicht in Betracht komme.²⁸⁸ Kraemers These über die Diskontinuität zwischen dem Christentum und den anderen Religionen fand bei den europäischen Delegationen Zustimmung und war für die östlichen Kirchen enttäuschend, die unter der tiefen Kluft zwischen ihnen und den einheimischen Religionen litten. Auf den späteren Konferenzen, von Whitby/Kanada (1947) bis Accra/Ghana (1957) wurden die Ergebnisse von Tambaram fortgeschrieben, bis das Verständnis des christlichen Verhältnisses zu den anderen Religionen einen historischen Wandel erfuhr, der sich mit der Integration des IMR in den ÖRK zog.²⁸⁹ Mit der in Ghana (1957) beschlossenen und in Neu Delhi (1961) durch den Zusammenschluss beider Weltorganisationen in Kraft getretenen Integration traten die bisher geltenden kraemerischen Thesen in den Hintergrund. Die Zuständigkeit für Missionsangelegenheiten erhielt innerhalb des ÖRK die Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME), die sich dem Erbe des IMR verpflichtet wusste.²⁹⁰ 1982 wurde vom ÖRK erstmals eine offizielle von der CWME entworfene Erklärung zur Mission verabschiedet. Das Dokument ‚Mission und Evangelisation – Eine ökumenische Erklärung‘ hat bis heute für die orthodoxe Kirche einen hohen Stellenwert und dient als Grundlage ihres Missionsverständnisses.²⁹¹ Vor allem sind die folgenden Abschnitte zu zitieren, die für die Frage der Religionsfreiheit Andersgläubiger von Bedeutung sind:²⁹²

„(10) die Verkündigung des Evangeliums beinhaltet die Einladung, in einer *persönlichen Entscheidung* die rettende Herrschaft Christi anzuerkennen und anzunehmen“.²⁹³ „(12) ... Der Ruf zur Bekehrung als ein Ruf *zur Buße und Gehorsam*

²⁸⁷ Hendrik Kraemer, Holländischer Missionar und Missionswissenschaftler, wurde für die Konferenz in Tambaram mit der Vorbereitung einer Diskussionsgrundlage beauftragt. Auf der Konferenz legte er sein einflussreiches Werk „The Christian Message in a Non-Christian World“ vor.

²⁸⁸ Vgl. Kraemer, Hendrik: Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, Evangelischer Verlag, Zürich 1940, S. 94ff.

²⁸⁹ Dieser Integration unterlag eine ziemlich lange Geschichte der Zusammenarbeit beider Räte, die 1937 mit der vom IMR zum Ausdruck gebrachten Bereitschaft zur Zusammenarbeit des geplanten ÖRK begann. 1939 wurde auf einen Vorschlag des IMR hin beschlossen, einen Verbindungsausschuss (Joint Committee) zwischen ihm und dem ÖRK zusammenzusetzen. Vgl. Karlström 1962, S. 191.

²⁹⁰ Vgl. Lienemann-Perrin 1999, S. 94.

²⁹¹ Vgl. ebd. S. 95; Wietzke 1993, S.74.

²⁹² Wietzke, J. 1993, S.76-98.

²⁹³ Ebd. S. 82. (Hervorhebung des Verfassers).

sollte auch an Nationen, Gruppen und Familien gerichtet werden“.²⁹⁴ „(44) Die Christen sollten jede Gelegenheit nutzen, um mit ihren Nächsten zusammenzuarbeiten und gemeinsam Gemeinschaften der Freiheit, des Friedens und der gegenseitigen Achtung aufzunehmen. In einigen Ländern behindert die staatliche Gesetzgebung *die Gewissensfreiheit und die wirkliche Ausübung der Religionsfreiheit* [...] In diesen schwierigen Situationen sollen die Christen zusammen mit den anderen einen Weg finden, um mit den staatlichen Behörden in ein Gespräch darüber zu kommen, wie eine gemeinsame Definition von Religionsfreiheit erreicht werden kann“.²⁹⁵ Die Zitate implizieren, dass jegliche Zwangmaßnahme und Gewaltanwendung bei der Mission ausgeschlossen bleiben müssen. Zwar wird das Freiheitsprinzip durch „persönliche Entscheidung“ anerkannt, jedoch verzichtet das Dokument nicht darauf, den Wahrheits- und Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens hervorzuheben: Nichtchristlicher Glaube wird als Irrtum betrachtet, wofür man durch Bekehrung zum Christentum Buße tun kann. Um dieser Bekehrung willen müssen die Missionare überall tätig sein. Im 44. Abschnitt befasst sich die Erklärung speziell mit der Frage nach der Religionsfreiheit: Hier handelt es sich nicht nur um die Freiheit des Andersgläubigen der Missionierung gegenüber. Vielmehr zielt die Erklärung darauf an, die Mission unter dem Deckmantel der Religionsfreiheit frei ausführen zu können und darauf, dass christliche Minderheiten in bestimmten Ländern ihren Glauben frei ausüben können. In diesem Zusammenhang zeigt sich das frühere Interesse der östlichen Orthodoxie, dem Dialog mit den anderen Religionen den Vorzug vor der Mission zu geben, um in den nichtchristlichen Kulturen ein besseres, auf Verständnis für die jeweilige vorherrschende Religion basierendes, religiöses Leben zu führen. Dies begründet zudem, weshalb die orthodoxe Kirche weniger Beiträge zur Mission als zum Dialog leistet,²⁹⁶ und warum sie – wie zu Beginn erwähnt – die Mission anders als die christlichen Kirchen im Westen auffasst.

4.2. Christliche Mission in den Artikeln Khodrs

Der Metropolit George Khodr führt in den wenigen Behandlungen über die Mission ein klares Beispiel für die orthodoxe Kirche im Osten an, die aufgrund ihrer

²⁹⁴ Wietzke, J. 1993, S. 83. (Hervorhebung des Verfassers).

²⁹⁵ Ebd. S. 96. (Hervorhebung des Verfassers).

²⁹⁶ Vgl. Bria 1980, S. 4.

gesellschaftlichen Minderheit dem religiösen Dialog – nicht zuletzt mit der Hoffnung auf eine Verbesserung der Menschenrechte – Priorität gibt. Wird die Rede Khodrs auf Aussagen über die Mission hin untersucht, so kommen bestimmte Beiträge in Betracht. Vor allem werden im Folgenden sein Artikel „The Orthodox Understanding of Mission“ (1978), sein Beitrag in Addis Abeba „Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geists“ (1971) sowie sein Vortrag in Paris „La Communication du message en terre d’islam“ (1989) behandelt. Ferner zu berücksichtigen sind die in seinen Werken *Law ḥakaytu* (2001) und *Hādā l-‘ālam lā yakfī* (2006) beschriebenen Ansichten, die ebenfalls die Missionsfrage berühren.

Zunächst muss erwähnt werden, dass Khodr in seiner Rede über die Mission, ebenso wie andere orthodoxe Autoren,²⁹⁷ allgemeine Unterschiede zwischen der Orthodoxen Kirche und den anderen lateinischen Kirchen hervorhebt, welche das Verständnis und die Praktizierung der Mission beeinflussen. Einer der Unterschiede liegt nach Khodr darin, dass die katholische Kirche erst im zweiten Vatikanischen Konzil die Frage der Religionsfreiheit thematisierte, wobei die orthodoxe Kirche dieses Recht bereits lange zuvor praktisch anerkannte und den religiösen Pluralismus als Grundlage des menschlichen Zusammenlebens akzeptierte.²⁹⁸ Khodr zitiert in diesem Zusammenhang den heiligen Johannes Goldmund von Antiochia (349-407), der das Töten der Häretiker verboten hatte. In seinem Artikel „The Orthodox Understanding of Mission“ weist Khodr auf andere Unterschiede zwischen beiden Kirchen hin: Er betont z.B., dass sich die orthodoxe Kirche im Vergleich zur katholischen Kirche weniger mit dem historischen Leben und Kirchenheiligen als mit dem „Sacramental Life“ und der „Communion of Saints“ beschäftigt.²⁹⁹ Das Interesse der lateinischen Kirche an der historischen Kontinuität und die damit zusammenhängende Sorge, eine Beziehung zur weltlichen Macht aufzubauen, kennt die orthodoxe Kirche nicht. Sie konzentriert sich hingegen mehr auf die Formulierung der Dogmen und das ständige Manifestieren der Heiligkeit: „If the written

²⁹⁷ Vgl. Bria 1980, S. 4.

²⁹⁸ Vgl. Khodr 2000, S. 16.

²⁹⁹ Ders.: The Orthodox Understanding of mission, in: Mihaita, Nicolae (Hrsg.): Orthodox youth and the ecumenical movement, WSCF 4, Genf 1978, S. 50.

history is not, strictly speaking, a history of holiness, it has no meaning for us aside from being the place in which the Holy Spirit manifests itself.“³⁰⁰

Nicht nur das unterschiedliche Verständnis der Mission seitens der lateinischen Kirchen wird von der Orthodoxie kritisiert, sondern auch die Folgen dieses Verständnisses. Das Streben nach geographischer Ausdehnung hat dazu geführt, dass die katholische und die protestantische Kirche ihre Missionare in die orthodoxen Gebiete des Ostens schickten. Parallel dazu vertritt die katholische Kirche den Orthodoxen gegenüber den Standpunkt, dass diese sich seit dem Schisma vom wahren Glauben entfernt hätten. Khodr wirft der katholischen Kirche Benutzung ausgrenzender Bezeichnungen für die Orthodoxen vor, wie „nos frères séparés“ (die gespalteten Brüder).³⁰¹ Bria betont in seinem Vorwort über die Mission ebenfalls, dass die Orthodoxen im Nahen Osten und dem Balkangebiet nicht nur unter der osmanischen Herrschaft gelitten haben, sondern auch unter „Roman Catholic uniatism and Protestant proselytism“.³⁰²

4.2.1. Khodrs Verständnis von Mission

Khodr versteht die Mission im Rahmen der orthodoxen Vorstellung, die von der Aufgabe ausgeht, die anderen Religionen näher kennen zu lernen und ihren Anhängern die Lehre der christlichen Botschaft zu erklären. Dies war die Auffassung, die die Orthodoxe Kirche, vor allem im asiatischen Raum, früher im IMR der krämerischen These gegenüberstellte und die in der Zeit nach der Konferenz von Addis Abeba 1971 begann, sich im ÖRK durchzusetzen. Schon in seinem Beitrag von Addis Abeba kritisierte Khodr die christlich-historische, negative Beurteilung der anderen Religionen, der gemäß die nichtchristliche Welt als eine von Unglauben und Finsternis geprägte Welt galt. Vertieft wurde diese Vorstellung durch die im Mittelalter ausbrechenden, auf theologischen

³⁰⁰ Khodr 1978, S. 50. Nicht selten wird von anderen Autoren auf historische Gründe hingewiesen, die eine Rolle in der Ausübung der Mission seitens der Orthodoxen Kirche spielten. Vor allem wird erwähnt, dass das Leben der orthodoxen Kirchen des Mittelmeerraums seit dem Sturz Konstantinopels durch die Muslime (1453) zu einer Frage des Überlebens und der Wahrung der eigenen Identität wurde. „Mission bedeutete in diesem Kontext vorwiegend eine innere Mission“. Für die Kirche waren die Unterstützung der Gläubigen und das Festhalten an der Tradition wichtiger als Missionierung Andersgläubiger. Deswegen nahm die Bedeutung des liturgischen Lebens und die Frage der Frömmigkeit innerhalb der orthodoxen Kirche zu. Vgl. Wohlleben 2004, S. 239.

³⁰¹ Khodr 2006, S. 205: "لا يمكنك أن تتصور كم يحرج هذا الأرثوذكس، كأنهم الابن الضال" (Du kannst dir nicht vorstellen, inwieweit dies die Gefühle der Orthodoxen verletzt. Als wären sie der irrende Sohn).

³⁰² Bria 1980, S. 3.

Aussagen basierenden Kreuzzüge. Weiter hebt Khodr in seinem Vortrag hervor, dass die missionarischen Aktivitäten, die die Rettung dieser Welt vor allem als Ziel hatten, von derselben theologischen Einstellung ausgingen.³⁰³ Die Kritik Khodrs richtet sich in diesem Zusammenhang explizit an die Mission der westlichen Kirchen, die an den „Ungläubigen, Häretiker[n] und Schismatiker[n] [...] durch Proselytismus oder durch kulturellen Kolonialismus – wo Verfolgung und Krieg als Mittel unakzeptabel waren – “ verübt wurde.³⁰⁴

Khodr lehnt die Mission, die auf der Vorstellung der exklusiven Heilsgeschichte basiert, ab und ruft dazu auf, das geistliche Leben der anderen Religionen zu erforschen und den Andersgläubigen die Werte Christi zu zeigen. Khodr geht, wie erwähnt,³⁰⁵ davon aus, dass der universale Christus nicht auf die historische Kirche beschränkt ist, aber im geistlichen Leben der Nichtgetauften aufgespürt werden kann. Dementsprechend will Khodr den Andersgläubigen nicht das historische Christusereignis, sondern den heilsuniversalen Christus näher bringen, der in ihren Religionen verborgen liegt. Das bedeutet nicht, dass er die Möglichkeit der Konversion zum Christentum ausschließt; er betrachtet diese allerdings als freiwillige Konsequenz des Erkennens Jesu. Khodr versteht die Mission daher im Rahmen zweier Aspekte, von denen der eine mit der allgemeinen Situation der orthodoxen Kirche zusammenhängt, nämlich der dialogischen Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen, und der andere sich durch die Einstellung Khodrs selbst zu den anderen Religionen auszeichnet, wobei er die Auswirkung Jesu auf das geistliche Leben der Andersgläubigen in den Mittelpunkt stellt.

In seinem späteren Artikel von 1978 über die Mission entfaltet Khodr seine Gedanken über diese zwei Aspekte. In Bezug auf den ersten weist er darauf hin, dass jede Religion eine bestimmte Betrachtungsweise des Lebens zum Ausdruck bringt, deren geistliche Seite die Christen als Voraussetzung der Mission erfassen müssen. Die Ansicht Khodrs unterscheidet sich diesbezüglich von der allgemeinen orthodoxen Einstellung dadurch, dass er diese Auseinandersetzung in Form eines Dialogs versteht, der „the clearing

³⁰³ Vgl. Khodr 1971, S. 37.

³⁰⁴ Ebd. S. 37. Auch die Geschichte bzw. die Erfahrung der Kirche, die das Verhältnis des Christentums mit den anderen Gläubigen bestimmte, bezeichnet Khodr als von der westlichen Kirche formuliert: „Die Erfahrung des Westens ist der Typos der Geschichte. Die übrige Welt bleibt infra-historisch, bis die westliche Erfahrung übernimmt.“

³⁰⁵ Vgl. Abschnitt 3., S. 104.

up of all the accumulated misunderstandings of history“ voraussetzt.³⁰⁶ Das neue von der Universalität Christi ausgehende Lesen der Heilsgeschichte und demzufolge des Verhältnisses des Christentums zu den anderen Religionen führt nach Khodr zu diesem „true dialogue“, in dessen Rahmen die Mission praktiziert werden muss.³⁰⁷ Der Hinweis des Metropoliten, dass dieser Dialog nicht mit den Religionen, sondern mit religiösen Menschen zu führen ist, impliziert einerseits, dass es sich weder um Synkretismus noch um Anerkennung der nichtchristlichen Religionen handelt. Andererseits möchte Khodr im Zusammenhang der Mission bleiben, deren Ziel – praktisch gesehen – die Menschen und nicht die Religionen sind.

Das Kennenlernen der anderen Religionen muss Khodr zufolge allerdings von Seiten des Christentums ausgehen. Damit verbunden ist der zweite Aspekt, der im Zentrum des Khodrschen Verständnisses der nichtchristlichen Religionen steht, nämlich der Einfluss Jesu auf deren geistliche Seite. Die Echtheit des seelischen Lebens der Andersgläubigen bedeutet für Khodr, dass der Erlöser selbst darin verborgen ist, und dass all ihre Tugenden ein Ergebnis seiner Auswirkung bezeugen.³⁰⁸ Deshalb müssen die nichtchristlichen Religionen durch Christus verstanden werden: „The Christian knows everything with Jesus and the spirit of Jesus is his starting Point“.³⁰⁹ Am Beispiel des Judentums hebt Khodr hervor, dass Jesus nicht gekommen ist, um das Gesetz aufzuheben, sondern um es zu erfüllen (vgl. Mt 5,17). Des Weiteren kommentiert er, dass Jesus der kreative Interpret dieses Gesetzes ist, durch den der Unterschied zwischen der christlichen und der jüdischen Deutungsweise der Propheten erkannt wird. Seine Anspielung auf die Propheten verdeutlicht, inwieweit er sich auf die geistige Seite der Religionen konzentriert. Auf dieselbe Ebene wie das Judentum stellt Khodr hier den Islam, der ebenfalls mit christlichen Augen neu gelesen und in dessen heiligem Buch, dem Koran, Christus aufgespürt werden müsse. Khodr betont, dass sich viele biblische Begriffe im Koran befänden, und dass unbeschreibbare Schönheit das asketische Leben der Muslime schmücke.³¹⁰ In diesem Zusammenhang zitiert er Nicolaus Cabasilas (ca. 1320 - ca. 1391), der die Ansicht vertritt,

³⁰⁶ Khodr 1978, S. 52.

³⁰⁷ Vgl. ebd. S. 52.

³⁰⁸ Vgl. Khodr 1971, S. 34; ders. 1978, S. 53: „Our God is a hidden Got“; ders. 2001, S. 35.

³⁰⁹ Ders. 1978, S. 52.

³¹⁰ Vgl. ebd. S. 54.

es gäbe viele beschauliche Seelen, die nicht von der Kirche, sondern von dem Bräutigam der Kirche, Jesus Christus, getauft seien.³¹¹

Khodr versteht die Mission also im Sinne des Aufrufs der Nichtchristen zu dem in ihrer geistlichen Tradition verborgenen Christus. Hier handelt es sich seiner Meinung nach nicht nur um neue „Ekklesiologie und Missiologie“, zu denen „die beeindruckende (evangeliumsgemäße) Qualität vieler Nichtchristen zwingt“.³¹² Vielmehr fasst er „das ganze missionarische Handeln der Kirche“ darin zusammen, „Christus zu erwecken, der in der Nacht der Religionen schläft“.³¹³ Khodr möchte den universalen Christus und nicht das historische Christentum unter den Nichtgläubigen verbreiten. Die Bekehrung steht für ihn an zweiter Stelle; Christus – und nicht die Kirche – bringt die Nichtchristen zum Christentum. Die Kirche als Zeuge muss ihnen den in ihrem geistigen Leben anwesenden Erlöser bekannt machen. Diese Einstellung, die Khodr in seinen Beiträgen der 70er Jahre zum Ausdruck brachte, ist noch in seinen späteren Werken zu finden. In seinem *Hādā l-‘ālam lā yakfī* (2006) kritisiert Khodr die klassische ausgrenzende Methode der Kirche und bittet um Schaffung neuer Wege für das Kommunizieren mit den Anderen.³¹⁴ In Bezug auf die nichtchristlichen Religionen lässt er die Frage offen, ob diese die göttliche Wahrheit aufweisen, und versichert, dass er nicht verpflichtet ist, die nichtchristlichen Religionen zu segnen. Khodr hebt zwar hier das Prinzip der Religionsfreiheit hervor, weist jedoch darauf hin, dass die Andersgläubigen missioniert werden müssten, da Jesus betonte: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh. 14,6).³¹⁵ Auch wenn man diese Anweisung vernachlässige, so Khodr weiter, bedeute dies nicht, dass die anderen nichtchristlichen Wege gesegnet würden.³¹⁶

³¹¹ Vgl. Cabasilas, Nicolaus: *The life in Christ*. Übersetzt v. Peri tes in Christoi Zoes, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood/USA 1974, S. 8; Khodr 1978, S. 54; ders. 2006, S. 111.

³¹² Khodr 1971, S. 35.

³¹³ Ebd. S. 44.

³¹⁴ Vgl. Khodr 2006, S. 204.

³¹⁵ Vgl. ebd. S. 205.

³¹⁶ Vgl. ebd. S. 205.

4.2.2. Missionierung der Muslime – Mittel, Aufgaben und Schwierigkeiten

Wenn Khodr die Frage der Mission unter den Muslimen behandelt, dann zieht er die kulturellen, den gesamten Osten prägenden Komponenten sowie die Sprache der muslimischen, heiligen Schrift in Betracht. Für Khodr gelten besonders die Orthodoxen als diejenigen Christen, die die islamische Kultur nicht nur näher studiert, sondern auch erlebt und an ihr teilgenommen haben.

Ausgenommen einiger orthodoxer Minderheiten in Polen und Finnland kenne ich keine orthodoxen Länder, die mit dem Islam zwischen zwei und vierzehn Jahrhunderten in keinem Kontakt standen. "ففي ما عدا بعض الأقليات الأرثوذكسية في بولونيا وفنلندا فأنا لا أعرف بلاداً أرثوذكسية لم تتصل بالإسلام حقبات تراوحت بين القرنين والأربعة عشر قرناً."³¹⁷

Die Muslime und die orthodoxen Christen des Nahen Ostens teilen nach Khodr einige kulturelle sowie religiöse Gemeinsamkeiten, die als Vorstufe der Missionierung zum besseren Verstehen des Islam und seiner Anhänger führen können. Dazu gehören z.B. die Konservativität gegenüber der westlichen Moderne, die wörtliche und fundamentalistische Behandlung der Texte, die Bezeichnung der heiligen Schriften als *tanzil* (Herabsendung) und nicht zuletzt die Sprache. Dies alles lässt Khodr die Frage stellen, ob der Orthodoxe nicht irgendwie ein Muslim sei, oder ob das östliche Christentum und der Islam eine Frucht desselben Semitismus bilden.³¹⁸ Ausgehend davon steht die Missionierung der Muslime als Aufgabe der Orthodoxie für ihn an erster Stelle.

4.2.2.1. Mittel der Missionierung der Muslime

Khodr betont an vielen Stellen, dass das erste und vielleicht alleinige Mittel zur Missionierung der Muslime das Wort sei,³¹⁹ das die größte Rolle bei der Prägung der islamischen Mentalität gespielt hat:

Wie können wir die Botschaft Christi in einer Umgebung verkünden, in der das rezitierte Wort dominiert? Und wie sieht die "كيف نبليغ رسالة المسيح في بيئة يهيمن عليها الكلام المتلو؟ ما هو

³¹⁷ Khodr, George: *Al-masīhiyya aš-šarqiyya wa-l-insān al-mu‘āšir*, in: ders. 2000, S. 7.

³¹⁸ Vgl. ebd. S. 10.

³¹⁹ Vgl. Khodr 2000, S. 27; ders. 2001, S. 68; ders. 2006, S. 214.

Zukunft des Zeugnisses in einer Gesellschaft aus, die von dem Wort verzaubert wurde?

مستقبل الشهادة في مجتمع سحرته الكلمة.³²⁰

Mit Wort und Worten ist hier der Koran gemeint, den die Muslime als heilige Rede Gottes verehren. Nach der Beschreibung Khodrs gilt dieser als die Stimme, das Antlitz und die Schönheit Gottes, die Muḥammad in Worten formulierte.³²¹ In diesem Zusammenhang weist Khodr auf eine Gemeinsamkeit zwischen der islamischen und der christlichen Theologie hin, die für eine bessere Praktizierung der Mission unter den Muslimen in Betracht zu ziehen ist, nämlich das offenbarte Wort Gottes, das nach der islamischen Vorstellung seine Form im Koran einnimmt und sich gemäß der christlichen Theologie in der Person Jesu verkörpern lässt.³²² Um den Islam besser zu verstehen und den Muslimen die Natur des christlichen Wortes Gottes zu vermitteln, muss zunächst die Sprache des Koran als Mittel verwandt werden. In seinem Hauptwerk *Law ḥakaytu* legt Khodr den mattheischen Auftrag Jesu „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker“ (Mt 28,19) aus:

Das bedeutet u.a., dass du als Araber zu den Arabern mit ihrer Sprache und ihrem Geschmack gehen sollst [...]. Die arabische Grammatik wurde aufgestellt; wir müssen sie uns erarbeiten, wenn wir die Herzen der Menschen ergreifen und unseren Herzen Freude bereiten.

"تعني فيما تعني أنك تذهب عربياً إلى العرب لغة وذوقاً [...] النحو قد وضع ولا بد أن ننحوه إذا أردنا أن نصل إلى قلوب الناس وأن تفرح قلوبنا."³²³

Dieses Zitat impliziert die allgemeine These Khodrs, dass die Sprache und die Mentalität des zu missionierenden Volkes studiert werden müsse. Im Falle der Muslime handelt es sich um eine Gesellschaft, die ihr heiliges Buch selbst als ein sprachliches Wunder bezeichnet. Khodr ruft die Priester auf, die Rezitationsregeln des Koran zu lernen, um den Muslimen die Bedeutungen des Evangeliums besser wiedergeben zu können.³²⁴

³²⁰ Khodr 2000, S. 27.

³²¹ Vgl. ebd. S. 30.

³²² Vgl. ebd. S. 32: "المسيح هو ما أراد الله ان يقوله لنا. وفيه يتكلم الله" (Christus ist das, was Gott uns sagen wollte, in ihm spricht Gott).

³²³ Khodr 2001, S. 68.

³²⁴ Vgl. Khodr 2001, S. 67.

Diese Vorstellung, die in der ersten Auflage seines Buches *Law ḥakaytu* im Jahre 1979 zum Ausdruck kommt, ist ebenfalls in seinem späteren Vortrag „La Communication du message en terre d’Islam“ (1989) zu lesen, in dem er hervorhebt, dass die Wahrnehmung der evangelischen Wahrheit seitens eines Muslims davon abhängt, ob und inwieweit die Christen die ihm vertrauten Begriffe verwenden und sich damit identifizieren, was er für richtig hält.³²⁵ Im Jahre 2006 ist Khodr in seinem *Hādā l-‘ālam lā yakfī* weiterhin der Meinung, dass er als Zeuge Christi in der arabischen Welt die arabische Sprache beherrschen müsse, was nur durch den Koran zu schaffen sei.³²⁶ Diese verschiedenen Aussagen des Metropoliten beinhalten den Aufruf zu einer intellektuellen Integration ins religiöse Leben der Muslime, indem der Missionar das gleiche Mittel, das der Muslim für das Verständnis des Willens Gottes und den Kontakt zu ihm benutzt, studieren und wiederum zur Vermittlung der christlichen Botschaft gebrauchen muss. Als Beispiel für die Bedeutung des Wortes im religiösen Leben des Muslim weist Khodr darauf hin, wie der Muslim mit seinen Händen über sein Gesicht streicht, nachdem er mit erhobenen Händen die erste Koransure als Bittgebet liest. Dies deutet Khodr so, dass der Muslim den Segen der Worte in seinem Körper empfangen will.³²⁷ Das Wort wird von Khodr nicht nur als Mittel der Mission betrachtet, sondern als die größte Hoffnung und der beste Weg zur Auseinandersetzung mit den Muslimen.³²⁸ Wenn Khodr über eine konkrete Art und Weise der Verwendung des fraglichen Mittels spricht, dann meint er:

Damit das Wort, Christus, die Möglichkeit hat, sich Zugang zu den Vokabeln ihrer Sprache zu verschaffen, müssen wir uns in ihrer Schule registrieren lassen und zu verstehen lernen, was sie in den geheimnisvollsten Seiten ihres Lebens sagen.

”كي يتمكن الكلمة الذي هو المسيح من الدخول إلى مفردات لغتهم علينا إذا أن نتسجل في مدرستهم، وتعلم فهم ما يريدون قوله في زوايا حياتهم الأكثر سرية.“³²⁹

³²⁵ Vgl. ders. 2000, S. 32.

³²⁶ Vgl. ders. 2006, S. 114.

³²⁷ Vgl. ders. 2000, S. 31.

³²⁸ Vgl. ebd. S. 31.

³²⁹ Ebd. S. 34.

4.2.2.2. Aufgaben und Schwierigkeiten der Missionierung der Muslime

Wenn der Missionar in der Lage ist, sich des oben behandelten Mittels zu bedienen, dann hat er eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, die Khodr ausschließlich in seinem Vortrag von 1989 erwähnt, nämlich die theologische Erläuterung fünf christlicher Begriffe: die Bibel, die Person Jesu, das Kreuz, die Trinität und die Kirche.³³⁰ Ohne darauf hinzuweisen, wie diese Ausdrücke den Muslimen erklärt werden sollen, thematisiert der Metropolit einige Schwierigkeiten, die die Christen in Betracht ziehen und zu überwinden versuchen müssen:

In Bezug auf **die Bibel** liegt die erste Schwierigkeit darin, dass die muslimische Vorstellung einer heiligen Schrift von ihrem Verständnis der koranischen Natur beeinflusst ist. Die Sprache sowie die Vielfältigkeit der Bücher des Alten Testaments, die verschiedene Autoren und ausgedehnte voneinander weit entfernte Epochen aufweisen, sind für den Muslim ungewöhnlich und schwer nachzuvollziehen. Ebenfalls steht das Vorhandensein von vier Evangelien und einer Reihe von Briefen im Widerspruch zu seinem heiligen Buch, das durch einen einzigen Menschen vermittelt und innerhalb eines bestimmten Zeitraums offenbart wurde.³³¹ Des Weiteren kann sich der Muslim, ausgehend von seinem Glauben an die göttliche Eigenschaft des Koran, sehr schwer vorstellen, dass ein Mensch an der Entstehung einer heiligen Schrift in irgendeiner Form teilnimmt. Gemäß Khodr besteht hier die Aufgabe, die Muslime von dieser Vorstellung zu befreien und ihnen zu helfen, sich innerlich einem anderen heiligen Buch zu öffnen, das ein erlebtes Verhältnis zwischen Gott und Mensch wiedergibt. Hier vergleicht Khodr zwischen dem Zustand des Muslim und dem des Kämmerers aus Äthiopien, der beim Lesen in der Bibel fragt: „Wie kann ich [verstehen], wenn mich nicht jemand anleitet?“ (Apg. 8,31).³³²

Die Erläuterung des christlichen Verständnisses **der Person Jesu** ist die zweite Aufgabe, die die Christen in der muslimischen Gesellschaft zu erledigen haben. Bezogen auf Matthäusevangelium 26,63-65 stellt der Metropolit dem Standpunkt der Muslime zur göttlichen Natur Christi die Einstellung der Juden gegenüber,³³³ womit er die stark

³³⁰ Vgl. Khodr 2000, S. 34.

³³¹ Vgl. ebd. S. 37.

³³² Vgl. ebd. S. 40.

³³³ „Und der Hohepriester sprach zu ihm: Ich beschwöre dich bei dem lebendigen Gott, dass du uns sagst, ob du der Christus bist, der Sohn Gottes. Jesus sprach zu ihm: Du sagst es. Doch sage ich euch: Von nun an

ablehnende Haltung der Muslime zur Gottessohnschaft Jesu darlegen will. Khodr betont, dass es sich um eine schwere Herausforderung handelt, denn der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu setzt seiner Meinung nach eine volle seelische Reife voraus. Die Schwierigkeit der Missionierung hier soll aber nach Khodr die Christen nicht zu einfachen Lösungen führen, wie z.B. die Hervorhebung der menschlichen Natur Jesu auf Kosten der göttlichen oder die Betonung der zentralen Position Gottes im Neuen Testament. Den Muslimen muss Jesus Christus auf dieselbe Art und Weise bekannt gemacht werden, wie er sich selbst vorstellt. Für Khodr unterscheiden sich die Muslime mit ihrem festen monotheistischen Glauben nicht von den Aposteln Jesu, die – trotz ihres früheren jüdischen Glaubens – später Zeuge der Gottessohnschaft Jesu wurden: „Die seelische Prüfung des Muslim kann nicht anders als die dieser [Apostel] sein.“³³⁴

Die dritte Aufgabe der Mission, die Khodr als noch schwieriger als die zwei ersten einschätzt, bezieht sich auf **die Bedeutung des Kreuzes**.³³⁵ Khodr weist darauf hin, dass die islamische Aberkennung der Kreuzigung Jesu nicht auf historischen Begebenheiten beruht, sondern von dogmatischen Gründen ausgeht. Denn die Kreuzigung „des Propheten“ Jesu bedeutet islamisch gesehen einen Misserfolg Gottes selbst, der seine Gesandten dem Tod nie preisgäbe. Anstelle Jesu wurde nach der koranischen Auslegung ein Anderer gekreuzigt. Nach Khodr muss die Mission bei der Erläuterung des Kreuzigungsereignisses darauf bestehen, dass der Gott der Christen diese vom Islam angebotene Interpretation nicht akzeptiert. Erwähnenswert sind hier die von Khodr vorgeschlagenen islamischen Begriffe, die bei der Erläuterung des christlichen Verständnisses der Kreuzigung als Ansätze zu verwenden sind: Zum einen kann die Kreuzigung als *islām* (Hingabe) Jesu an den Willen Gottes erklärt werden.³³⁶ Da die Auferstehung Jesu mit dem Kreuzigungsereignis zusammenhängt, dann können die Christen zum anderen dem in der islamischen Tradition

werdet ihr sehen den Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen auf den Wolken des Himmels. Da zerriss der Hohepriester seine Kleider und sprach: Er hat Gott gelästert! Was bedürfen wir weiterer Zeugen? Siehe, jetzt habt ihr die Gotteslästerung gehört.“ (Mat 26,63-65).

³³⁴ Khodr 2000, S. 41: "الاختبار الروحي المسلم لا يمكن أن يكون مختلفاً عن اختبار هؤلاء"

³³⁵ Die Schwierigkeit, der die Mission hier begegnet ist, besteht darin, dass die Christen sich mit einer Frage auseinandersetzen, die der Koran im Vergleich zu anderen Themen wie Trinität und Gottessohnschaft Jesu historisch explizit verneint; vgl. Sure 4,157; 1. Kap., Abschnitt 3.3.2.3, S. 72.

³³⁶ Vgl. Abschnitt 3.3.1.1, S. 129.

thematisierten *‘awdat al-masīḥ* (Wiederkommen Jesu) den christlichen Glauben an seine Auferstehung gegenüberstellen.³³⁷

In Bezug auf **die Trinitätslehre** vertritt Metropolit Khodr die Meinung, die Mission sei bei der Auslegung dieses Dogmas mit zwei bestimmten Problemen konfrontiert. Das eine bestehe darin, dass die Lehre der Dreifaltigkeit die Befreiung von der Vernunft und von der logischen Denkweise voraussetzt. Die Muslime müssen gemäß Khodr dazu aufgerufen werden, nicht nur die Vernunft, sondern auch das Herz bei der Suche nach dem trinitarischen Gott zu benutzen. Dies führt zu „einer großen Aufgeschlossenheit und einem Zustand der Akzeptabilität, die dem Menschen die Möglichkeit geben, das Geheimnis des Anderen zu spüren“.³³⁸ Als einen möglichen Ansatz, von dem die Mission bei der Überwindung dieser Schwierigkeit ausgehen kann, weist Khodr auf die islamische Mystik hin, die die Bedeutung des Herzens für die Erkennung Gottes wahrnimmt. Das zweite Problem hängt damit zusammen, dass die Erkennung der trinitarischen Natur Gottes auf den Glauben an die Inkarnation aufbaut. Dementsprechend betont der Autor, dass der Muslim zuerst zu Jesus hergeleitet werden muss, bevor ihm die Lehre der Dreifaltigkeit gerechtfertigt wird.³³⁹ Der christlichen Geschichte nach kannten die Christen die Natur Gottes – so Khodr weiter – ebenso nur durch die Begegnung mit seinem Sohn:

Das Prinzip, das wir in die islamische Umgebung einführen müssen, ist der Glaube an die christlichen Lehren durch den Weg, den die Kirche selbst eingeschlagen hat.

”إن المبدأ الذي علينا إدخاله إلى الوسط الإسلام، هو الإيمان بالعقيدة المسيحية بواسطة الطريق الذي كان طريق الكنيسة.“³⁴⁰

Mit dem fünften durch die Mission zu erläuternden Begriff, **der Kirche**, befasst sich Khodr im Vergleich zu den vier anderen weniger ausführlich. Er ist diesbezüglich der Ansicht, dass die Muslime die Natur der Kirche durch das erlebte Evangelium kennen

³³⁷ Nach einigen islamischen Überlieferungen, in denen der islamische Prophet Muḥammad von den Zeichen des Jüngsten Tages erzählt, soll Jesu als letztes Zeichen wiederkommen. Vgl. al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Isma‘īl Abū ‘Abdullāh: *Al-ḡāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, ediert von Muṣṭafā Dīb al-Baḡā, 3. Auflage, Dār Ibn Kaṭīr, Beirut 1987, Hadith-Nr. 3264, S. 1272.

³³⁸ Khodr 2000, S. 51: ”انفتاحاً كبيراً، وحالة من التقبل تمكن الإنسان من استشعار سر الآخر المختلف“

³³⁹ Vgl. ebd. S. 53.

³⁴⁰ Ebd. S. 53.

lernen müssen. Mit dem erlebten Evangelium meint der Autor hier die Liturgie. Für Khodr gilt dabei nicht die Aussage „Höre, Israel“ (vgl. 5.Mose 6,4; Mk. 12,29), sondern „Hebe deine Augen auf und siehe!“ (vgl. 1.Mose 13,14; Sacharja 5,5). Mit anderen Worten soll die Mission die Muslime davon überzeugen, selber die Liturgie in der Kirche zu besuchen und das Bekenntnis zu erleben.³⁴¹

³⁴¹ Vgl. Khodr 2000, S. 54.

5. Der interreligiöse Dialog

Bisher wurden die geistliche sowie die theologische Einstellung Khodrs zu den nicht-christlichen Religionen und Ideologien im Allgemeinen und zum Islam im Besonderen behandelt. Khodr respektiert im Prinzip alle Religionen und ist aus geistlicher Perspektive der Auffassung, dass die Wirkung Jesu besonders im Judentum und im Islam zu spüren ist. Aus theologischer Perspektive werden von ihm bestimmte, in der jeweiligen Religion gültige Lehren kritisiert. In diesem Abschnitt wird sein Standpunkt zum Dialog mit den anderen Religionen am Beispiel des Islam diskutiert. Gestellt werden insbesondere die Fragen, welche Grundlagen und Themen des Dialogs in den Begegnungen Khodrs mit den Muslimen vorgeschlagen wurde/werden, welche Ziele sich der Dialog seiner Meinung nach setzen soll, und ob sein Dialog mit den Muslimen vom theologischen oder geistlichen Aspekt beeinflusst wird. Da Khodr zu einer orientalischen orthodoxen Kirche gehört, erscheint es hier als sinnvoll, zunächst die allgemeine Haltung der orthodoxen Kirche im Orient zum Dialog mit den anderen Religionen kennenzulernen. Die Entwicklung des interreligiösen Dialogs innerhalb der Orthodoxie ist aber ausgesprochen facettenreich; deshalb werden im Folgenden die wichtigsten zwei Stationen auf dem Weg der kirchlichen Beschäftigung mit dem Thema des interreligiösen Dialogs herausgestrichen.

5.1. Die orthodoxe Kirche und der interreligiöse Dialog

Anders als die Kirchen im Westen hat die Orthodoxe im Osten intensivere Erfahrung mit den nicht-christlichen Religionen. Besonders die orthodoxen Kirchen des Nahen Ostens, Afrikas, Asiens, des Balkans und Griechenlands können wegen ihrer multireligiösen Situation diese Religionen besser verstehen und fruchtbare Vorstellungen in den Dialog mit ihnen einbringen. Im Hinblick auf die Orthodoxie des Nahen Ostens teilt sie mit dem Islam eine jahrhundertlange Geschichte, in der die Frage nach dem Dialog mit den Muslimen zu bestimmten Zeiten „ein Gebot des Überlebens“³⁴² war. Ungeachtet dessen, dass die Begegnungen wegen des Minderheitenstatus aus defensiver Perspektive bzw. mit der Hoffnung auf die Verbesserung der Menschenrechtssituation gesucht werden, finden sich zwischen den Orthodoxen und den Muslimen in der kulturellen Tradition

³⁴² Wohlleben 2004, S. 239.

zahlreiche Berührungspunkte. Auf der Ebene der mystischen Frömmigkeit gibt es wegen der dialogalen Koexistenz von Muslimen und Mönchen der Ostkirche große Affinität.³⁴³ Diese Faktoren implizieren, „die orthodoxen Kirchen des Ostens [...] stehen dem Geist östlicher Religionen in vielem näher als die westliche Christenheit“³⁴⁴.

Auf der kirchlich-offiziellen Ebene wurden Erklärungen und Verlautbarungen über die Einstellung zum interreligiösen Dialog durch den ÖRK herausgegeben, dem die rum-orthodoxe Kirche seit seiner Gründung 1948 angehört.³⁴⁵ Die Mitglieder des ÖRK setzen sich jetzt aus den meisten orthodoxen Kirchen, den Kirchen der Reformation, der anglikanischen Kirche und der altkatholischen Kirche zusammen.³⁴⁶ Obwohl der ÖRK 1961 in Neu Delhi im hinduistischen Kontext theologisch begann, „sich erstmals auf den Dialog mit den anderen Religionen einzustellen“³⁴⁷, gilt erst die Sitzung des Zentralausschusses in Addis Abeba, Äthiopien, vom 10. bis 21. Januar 1971 als der eigentliche Anfang, wobei der Dialog mit den anderen Religionen institutionell verankert wurde.³⁴⁸ In der Tagung wurde erstmals die Untereinheit „Dialog mit Vertretern der Religionen und Ideologien unserer Zeit“ gegründet, die zusammen mit drei weiteren Untereinheiten, nämlich „Glauben und Kirchenverfassung“, „Weltmission und Evangelisation“ und „Kirche und Gesellschaft“ die Programmeinheit „Glauben und Zeugnis“ (Einheit I) bildete.³⁴⁹ Bisher wurde das Verhältnis zu den anderen Religionen als Thema des 1961 in den ÖRK integrierten Internationalen Missionsrates (IMR) diskutiert. In Addis Abeba erhielt aber der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen im ÖRK seinen eigenständigen Rang, was für die Frage der Religionsfreiheit der Andersgläubigen als ein praktischer Schritt nach vorne anzusehen ist. Für diese neue Dialogabteilung wurde Stanley

³⁴³ Vgl. Wohlleben 2004, S. 240.

³⁴⁴ Hummer, Reinhart: Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft 1994, S. 44.

³⁴⁵ Vgl. Hage 2007, S. 94.

³⁴⁶ Für mehr zur Gründung, Entwicklung, den Zielen und Funktionen des ÖRK s. Frieling, Reinhard: Der Weg des ökumenischen Gedankens, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992, S. 71ff.

³⁴⁷ Müller, Gerhard [u.a.] (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 25, Berlin [u.a.], Walter de Gruyter 1995, S. 61: „die dritte Vollversammlung fand 1961 erstmals in einem Land der Dritten Welt statt. [...] und die orthodoxen Kirchen aus Osteuropa (Russland, Rumänien, Bulgarien und Polen) traten dem ÖRK bei, so daß nun die gesamte Orthodoxie vertreten war“.

³⁴⁸ Vgl. Lienemann-Perrin 1999, S. 96; Schon wurde der Dialog ein Jahr früher in Ajaltoun (Beirut) praktisch geführt, wo drei Hindus, vier Buddhisten, drei Muslime und über zwanzig Christen aus verschiedenen Konfession zusammen trafen. „Innerhalb der ÖRK und seiner Mitgliedskirchen waren die Meinungen über diesen Schritt geteilt“ Ebd.

³⁴⁹ Vgl. Organigramm, in: Ökumenischer Rat der Kirchen 1971, S. 235.

J. Samartha, Presbyter der Kirche Südindiens, als Direktor eingesetzt. Die Abteilung hatte die Aufgabe, den interreligiösen Dialog zu fördern, die theologische Reflexion darüber zu ermutigen und den Kirchen zu helfen, die Auswirkung des Dialogs auf ihr Leben zu erkennen. Über die theologische Basis des interreligiösen Dialogs wurden zwei Referate und zwar von Samartha und dem Metropoliten Khodr gehalten. In seinem „Dialog als ein ständiges Anliegen der Christen“ ist Samartha der Meinung, dass nicht nur die historischen Gegebenheiten, sondern auch „die theologischen Imperative des christlichen Glaubens selbst [...] ein fortgesetztes Interesse am Dialog notwendig“ machen.³⁵⁰ Nach ihm könne Christus in seinem fortgesetzten Handeln unter den Menschen anderen Glaubens aufgespürt werden, was bedeutet, dass auch die Christologie als Grundlage für den Dialog dienen kann.³⁵¹ Khodr zeigt mit seinem Paper „Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geists“ die große Entfaltungsmöglichkeit des Christentums den anderen Religionen gegenüber, indem er das abendländische, auf Abgrenzung ausgerichtete Denkmuster der Heilsgeschichte Jesu infrage stellt und diesem das universale Heilswirken Jesu entgegengesetzt.³⁵² Für ihn ist die Wirkung Christi im geistlichen Leben der Andersgläubigen aufzuspüren.³⁵³ Am Ende der Tagung wurde die Erklärung „Der Ökumenische Rat der Kirchen und der Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien – Vorläufige Grundsatzklärung und Richtlinien“ verabschiedet und vom Zentralausschuss angenommen.³⁵⁴ Trotz der theologischen Deutungen von Samartha und Khodr, wollte der Zentralausschuss des ÖRK mit diesem Dokument „keine Theologie des Dialogs“ liefern, noch „Erklärung zum Verständnis zwischen dem Evangelium und den Religionen“ bieten.³⁵⁵ Das bedeutet, dass die theologischen Thesen Khodrs, denen eine heftige Kritik entgegengehalten wurde, nicht angenommen bzw. in die Erklärung nicht integriert wurden.³⁵⁶

Die Erklärung ist in eine Präambel, einen Hauptteil (Erfahrungen und Fragen) und Empfehlungen unterteilt. Im Dokument, das sich bereits im Titel als ‚vorläufige Erklärung‘

³⁵⁰ Samartha, J. Stanely: Dialog als ein ständiges Anliegen der Christen, in: Krüger, H. 1971, S. 56.

³⁵¹ Vgl. ebd.

³⁵² Vgl. Vgl. Helfenstein 1998, S. 147. Einen Überblick über den Vortrag Khodrs bietet Abschnitt 3. S. 104.

³⁵³ Vgl. Khodr 1971, S. 40.

³⁵⁴ Die Erklärung sind dokumentiert in: Ökumenischer Rat der Kirchen 1971, S. 159-165.

³⁵⁵ Samartha, J. Stanely: Zur Einführung – Setzen wir den Dialog fort!, in: H. J. Margull (Hrsg.): Dialog mit anderen Menschen, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1972, S. 12.

³⁵⁶ Die Debatte über den Vortrag Khodrs ist dokumentiert in: Ökumenischer Rat der Kirchen 1971, S. 21ff.

bezeichnet, wird der Dialog mit anderen Religionen und Ideologien als eine der Hauptfragen des ÖRK erklärt und „die Struktur und die zukünftige Aufgabe des Dialogprogramm festgelegt“.³⁵⁷ Dass dieser erste Schritt in Addis Abeba in Bezug auf die Einstellung des ÖRK zum interreligiösen Dialog im Allgemeinen und seine theologische Basis im Besonderen zurückhaltend ist, zeigt es sich in dieser vorläufigen Erklärung. Zehner kritisiert diesen schwachen Anfang. Er meint nämlich, dass das Dokument des ÖRK (1971) mit dem *Nostra aetate* des zweiten Vatikanischen Konzils (1965), in dem Rom „mit einer klaren theologischen Einschätzung des Gegenübers im Dialog“ begann, nicht zu vergleichen ist.³⁵⁸ Mit dieser Ansicht werden aber die auf der Tagung besonders von Khodr gezeigten theologischen Ansätze zum Dialog ignoriert. Denn diese – besonders im Falle Khodrs – entlarven, inwieweit das Christentum, das selbst durch engen Kontakt mit den Andersgläubigen über eine lange praktische Erfahrung verfügt, seinen Dialog mit den Nichtchristen biblisch begründen kann.

Sechs Jahre später wurde die Position des ÖRK dem interreligiösen Dialog gegenüber klar umrissen: Im Jahre 1977 erarbeitete die Konsultation in Chiang Mai (Thailand) ‚Richtlinien zum Dialog‘, die 1979 vom Zentralkomitee als ‚Leitlinien zum Dialog mit verschiedenen Religionen und Ideologien‘ angenommen wurden.³⁵⁹ Diese Leitlinien dienen als Grundlage für interreligiöse Dialoge, die der ÖRK und zahlreiche Kirchen in aller Welt organisieren. In der Erklärung, die sich in Einführung, Teil I (Gemeinschaft), Teil II (Dialog) und Teil III (Leitlinien zur Prüfung und Arbeit für die Kirchen) unterteilt, geht es nicht mehr so sehr um den Dialog als solchen, sondern „um den Dialog in der Gemeinschaft. Die christliche Gemeinschaft hat inmitten der Menschengemeinschaft [...] eine besondere Botschaft beizusteuern. Es bedarf daher des Nachdenkens über das Wesen der Gemeinschaft, nach der die Christen gemeinsam mit

³⁵⁷ Helfenstein 1998, S. 145.

³⁵⁸ Zehner, Joachim: *Der notwendige Dialog – Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992, S. 81. Dagegen ist Helfenstein, der dieses Urteil Zehners als „zu generell und unpräzise“ betrachtet: „Zehner zog weder das Grundsatzpapier noch die theologischen Referate in Addis Abeba genügend in Betracht.“ Helfenstein 1998, S. 145 [als Fußnote].

³⁵⁹ Die Vorbereitungspapiere und die theologischen Einschätzungen der Konsultation liegen vor in den Sammelbänden: Samartha, J. Stanely (Hrsg.): *Faith in the midst of Faiths, Reflections on Dialogue in Community*, WCC, Genf 1977, und Mildenerberger Michael (Hrsg.): *Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnungen mit anderen Religionen und Ideologien*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1978.

anderen streben“.³⁶⁰ In der Erklärung wird ein neues Denk- und Arbeitsmodell entworfen, durch das die Christen ihre Beziehung zu den anderen Religionen in neuer Weise zu verstehen und den Dialog mit diesen theologisch zu begründen versuchen. Bei diesem Modell handelt es sich um die Idee einer weltweiten Gemeinschaft der religiösen Gemeinschaften. Die unterschiedlichen Religionen werden „als Reichtum Gottes“ anerkannt,³⁶¹ was die Erklärung theologisch damit begründet, dass Gott „von Anbeginn die Verbindung zu ihm selbst und zwischen allem, was er erweckt hat, wollte [...] und dass er deshalb die Bildung von Gemeinschaften möglich gemacht hat“.³⁶² Wenn das Dokument erklärt, dass es eine Königsherrschaft Gottes und viele Formen religiöser Gemeinschaften gibt, dann impliziert das eine Anerkennung des religiösen Pluralismus und die Zurückweisung der exklusiven Ansprüche, die Khodr in Addis Abeba kritisiert hatte. Hervorzuheben ist noch die in Teil II zum Ausdruck gebrachte biblische Begründung des Dialogs: Es wird auf das Gebot „Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten“ (2.Mose 20,16) Bezug genommen, um zu erschließen: „Der Dialog hilft uns, das Bild unseres Nächsten, der *einer anderen Religion oder Ideologie* angehört, nicht zu entstellen.“³⁶³ Darüber hinaus wird im Dialog das Gebot „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (3.Mose 19,18) erfüllt, denn „das Eintreten in den Dialog gibt ein Zeugnis von der Liebe [...] Es ist ein freudiges Ja zum Leben gegen das Chaos.“³⁶⁴ Diese neu-offizielle, theologisch argumentierende Stellungnahme zum interreligiösen Dialog in Thailand war nach Addis Abeba die wichtigste Station auf dem Wege der Beurteilung der nichtchristlichen Religionen und der Begegnungen mit ihnen. Dieser Schritt wurde sogar von einem der Teilnehmer an der Konsultation mit dem katholischen Niveau im zweiten Vatikanum gleichgestellt.³⁶⁵ Die in der Erklärung verabschiedeten Richtlinien sind bis

³⁶⁰ Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.): Leitlinien zum Dialog mit verschiedener Religionen und Ideologien“ (1979), in: <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p6/77glines-g.pdf>, S. 1.

³⁶¹ Zehner, J. 1992, S.79.

³⁶² Ökumenischer Rat der Kirchen 1979, S. 2.

³⁶³ Ebd. S. 6. (Hervorhebung des Verfassers).

³⁶⁴ Ebd. S. 6.

³⁶⁵ Vgl. Löffler, P: Art. Dialog mit den anderen Religionen, in: Krüger, Hanfried: [u.a.] (Hrsg.): Ökumene Lexikon – Kirchen, Religionen, Bewegungen, Lembeck [u.a.], Frankfurt am Main 1983, Sp. 260-263, hier Sp. 262f.: „Während die katholische Position in der Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra aetate) bald einen klaren umrissenen Ausdruck fand, gelang dies dem ÖRK erst in der Erklärung von Chiang Mai in Form von ‚Leitlinien zum Dialog‘ 1977/79.“

heute für die Gesprächsführung des ÖRK verbindlich.³⁶⁶ Erwähnenswert ist, dass das Dokument die Fragen offen ließ, in welchem Verhältnis das universale Handeln Gottes und sein Heilshandeln in Jesus Christus stehen, und in welcher Weise Christus in anderen Religionen gegenwärtig ist.³⁶⁷ Auch auf der späteren Konferenz in Baar/Schweiz (1990), in der die Religionen als Ausdruck von Gottes Schöpfungshandeln bezeichnet wurden, blieben diese Fragen unbeantwortet.³⁶⁸

5.2. Aspekte der Theologie des Dialogs im Beitrag Khodrs in Addis Abeba

Wie oben erwähnt, nahm Khodr an der Tagung von Addis Abeba mit einem Vortrag teil, in dem vor allem der kirchlich-theologische Exklusivismus und das Verständnis der Heilsgeschichte kritisiert wurden. In seinem Beitrag wollte Khodr eine theologische Grundlage für den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen schaffen. Aber die zwei genannten kritischen Faktoren müssen seiner Meinung nach zunächst überwunden bzw. neu formuliert werden. Aufgrund der exklusiven Kirchenlehren wurde die nichtchristliche Welt immer als die von Krieg und Finsternis verstanden, wodurch die christliche Umgangsgeschichte mit den Andersgläubigen häufig durch Ablehnung oder Aggressivität geprägt war.³⁶⁹ Die Basis dieser negativen Abgrenzung bildet nach Khodr eine bestimmte Interpretation der Heilsgeschichte. Die Kirche sieht sich selbst im Zentrum dieser Geschichte; die Nichtchristen müssen sich als unbedingte Voraussetzung, um zum Heil zu gelangen, in den Raum der Kirche inkorporieren lassen. Ausgehend von seiner Kritik fängt Khodr an, das Verständnis der Heilsgeschichte anhand einer Neu-Interpretation des Heilshandels Gottes, des Heilswirkens Christus und der Ökonomie des Heiligen Geistes zu korrigieren:

³⁶⁶ Vgl. Lienemann-Perrin 1999, S. 100.

³⁶⁷ Vgl. Ebd. S. 104; vgl. Helfenstein 1998, S. 195.

³⁶⁸ Für die Beiträge der Konsultation in Baar 1990 vgl. World Council of Churches (Hrsg.): *Current Dialog*, Geneva 1991. An dieser Konsultation nahm Khodr mit einem Beitrag teil, in dem er – genau wie in Addis Abeba, betonte, „Religions are typological of Christian reality [...] Christ is hidden everywhere in the mystery of His self-abasement. Any reading of religion is a reading in Christ“. Khodr, George: *An orthodox perspective of inter-religious dialogue*, in: *Current Dialogue* 19/1991, S. 27. Da beide Vorträge Khodrs – der in Baar (1990) und der in Addis Abeba (1971) – fast ähnlich sind und nur unterschiedliche Ausgangspunkte aufweisen (Vgl. Helfenstein 1998, S. 274), wird nur der ältere in dem nächsten Abschnitt behandelt, zumal der Vortrag von 1971 umfangreicher ist, und – im Vergleich zu dem anderen – von vielen Autoren diskutiert worden ist.

³⁶⁹ Vgl. Khodr 1971, S. 35.

Für Khodr steht Gott seit seiner Schöpfung mit allen Menschen in lebendiger Beziehung, die im Noahbund fortgesetzt wird und durch den Abrahambund seine Bedeutung nicht verlor. Auch die Erwählung Israels versteht der Autor nicht als exklusiv, sondern als repräsentativ: „Israel ist sinnbildlich gerettet als der Typus und der Vertreter der Menschheit“.³⁷⁰ Es handelt sich daher um ein kosmisches Handeln Gottes an allen Menschen.³⁷¹ Als Argument dafür greift Khodr Apostelgeschichte 14,16-17 zurück: „Zwar hat er in den vergangenen Zeiten alle Heiden ihre eignen Wege gehen lassen und doch hat er sich selbst nicht unbezeugt gelassen“. Auch in Bezug auf Christus wurden durch ihn weder die Bundesschlüsse mit Noah und Abraham abgelöst noch der alte Bund mit Mose außer Kraft gesetzt.³⁷² Khodr ist der Meinung, dass das ewige Heilshandeln Gottes ansonsten durch das Wirken des historischen Christus eingeschränkt würde.³⁷³ Die Bedeutung Christi liegt nach Khodr nicht in seiner Historizität, sondern in seinem universalen Heilswirken, demnach seine Anwesenheit in nichtchristlichen Religionen aufgespürt werden kann: „Es ist vor allem die Echtheit des geistlichen Lebens Nichtgetaufter, die uns vor die Frage nach der Anwesenheit Christi in ihrem Leben stellt.“³⁷⁴ Besonders kennzeichnet sich der Vortrag Khodrs dadurch, dass er die in den anderen Religionen entfaltete Wirksamkeit Gottes als Ökonomie des Heiligen Geistes bezeichnet, die vom Heilshandeln des Sohnes zu unterscheiden ist. Denn die zwei sind – Khodr bezieht sich hier auf Irenäus – die beiden Hände des Vaters; zwischen beider Heilshandeln besteht aber eine gegenseitige Beziehung.³⁷⁵ Nach Khodr ist der Geist, genau wie Christus, überall gegenwärtig und handelt seiner eigenen Ökonomie gemäß; „von deinem Gesichtspunkt aus können wir die nichtchristlichen Religionen als Bereiche werten,

³⁷⁰ Khodr 1971, S. 40.

³⁷¹ Vgl. Wohlleben 2004, S. 266.

³⁷² In seinem Beitrag „The Church as the Privileged Witness of God“ betont Khodr, dass Christus diese Bundesschlüsse und das Gesetz Mose erfüllt. Die historischen Heilsereignisse erhalten ihre Bedeutung und letztendliche Gültigkeit in ihrem Bezug auf Christus: „Christ will thus become once again the final criterion of our life.“ Khodr 1980, S. 37.

³⁷³ „Aber Gottes Freiheit ist von der Art, daß er sich Propheten erwecken kann außerhalb der soziologischen Grenzen des Neuen Israel, genau wie er sie außerhalb der Grenzen des Alten Israel berufen hat.“ Khodr 1971, S. 41; Vgl. auch Wohlleben 2004, S. 265.

³⁷⁴ Khodr 1971, S. 34, in diesem Zusammenhang hebt Lienemann-Perrin hervor, dass sich Khodr mit seiner Auffassung in der Tradition der ostsyrischen Kirche bewegt, die dem universalen Christus den Vorrang einräumt vor seiner Menschwerdung Gottes in Jesus.“ Lienemann-Perrin 1999, S. 123.

³⁷⁵ Khodr 1971, S. 41f.

wo seine Inspiration am Werke ist.³⁷⁶ Der Autor argumentiert mit dem Neuen Testament, dem gemäß „die Gabe des Heiligen Geistes auch auf die Heiden gegossen wurde“ (Apg. 10,45; vgl. 2,17).

Khodr geht also von der universalen Wirkung des trinitarischen Gottes aus, um das Bild der anderen Religionen im christlichen Bewusstsein neu darzustellen. Durch diese neue Darstellung sollte die theologische Diskontinuität der Religionen in den Hintergrund gestellt werden, um eine theologische Basis für den interreligiösen Dialog zu schaffen. Die Aspekte dieser theologischen Grundlage lassen sich wie folgt zusammenfassen: (1) Gott, der Vater, steht mit allen Menschen in ewiger Beziehung und lässt sich in seinem frei Heilswillen durch keine historischen Begebenheiten einschränken. (2) Christus, der Sohn, besitzt eine universale Herrschaft, die nicht auf seine historische Entfaltung begrenzt ist und außerhalb der Kirche wahrgenommen werden kann. Der Dialog wird mit den Andersgläubigen geführt, weil Christus in ihrem geistlichen Leben gegenwärtig ist. (3) Der Heilige Geist wirkt als Mysterium des göttlichen Heilshandels und als Kraft, die Christus bei allen Menschen gegenwärtig macht. (4) Die Kirche zeichnet sich dadurch aus, dass sie als Instrument des dreieinigen Gottes, die Menschen zu erretten versuchen. Sie hat die Aufgabe, durch den Dialog mit den anderen Religionen in ihnen die Werte Jesu herauszufinden und „ihnen Christus als Bindeglied zu zeigen“.³⁷⁷ (5) Die anderen Religionen bilden eine universale religiöse Gemeinschaft, deren Schriften die christliche Gemeinschaft christusgemäß zu lesen und die in ihnen enthaltene Wahrheit dem Wehen des Geistes gemäß herauszuarbeiten hat.

Die von Khodr vorgeschlagenen theologischen Ansätze zum interreligiösen Dialog fanden in Addis Abeba keine Mehrheit und wurden nicht in die vorläufige Grundsatzerklärung übernommen.³⁷⁸ Bemerkenswerterweise sind die später angenommenen theologischen Ansätze in der Erklärung von Chiang Mai mit denen von Khodr zu vergleichen. Besondere Hinweise auf die Verbindung Gottes mit allen Menschen, die Rolle der Kirche und die universale, religiöse Gemeinschaft als theologische Grundlage

³⁷⁶ Khodr 1971, S. 42.

³⁷⁷ Ebd. S. 43.

³⁷⁸ Vgl. Zehner, J. 1992, S.76. Der Vortrag Khodrs wurde nicht nur auf der Tagung von Addis Abeba heftig kritisiert, sondern auch in der späteren Literatur als „bewusst einseitig ausgerichteter Vortrag“ bezeichnet; s. Helfenstein 1998, S. 147. Khodr wurde darüber hinaus als jemand betrachtet, der „innerhalb des orthodoxen Spektrums eine Aussenseiterposition“ vertritt; s. Lienemann-Perrin 1999, S. 122.

für den interreligiösen Dialog bieten sowohl der Vortrag von Khodr in Addis Abeba (1971) als auch die Konsultation in Chiang Mai (1977). Das bedeutet, dass Khodr der Religionstheologie des ÖRK wichtige Impulse verliehen hat.³⁷⁹

5.3. Christlich-islamischer Dialog bei Khodr

Im Folgenden geht die Untersuchung auf die Beiträge und (Zeitung-) Artikel ein, die Khodr außerhalb des ÖRK geschrieben hat, und die spezifisch den christlich-islamischen Dialog thematisieren. Unser Autor verfügt auf diesem Gebiet über eine langjährige Erfahrung, die er durch sein früheres Engagement als Professor für islamische Kultur an der libanesischen Universität, durch die Teilnahme an den christlich-islamischen Begegnungen und nicht zuletzt durch seine Beschäftigung mit dem politischen, religiös geprägten Streit unter den verschiedenen Konfessionen Libanons gesammelt hat. Die wichtigsten Artikel, die Khodr über das christlich-islamische Verhältnis im Allgemeinen und über den religiösen Dialog mit dem Islam im Besonderen verfasst hat, wurden 2000 in seinem Buch *Afkār wa-ʿarāʾ fī al-ḥiwār al-masīḥī al-islāmī wa al-ʿayš al-muštarak* (Gedanken und Meinungen über den islamisch-christlichen Dialog und das Zusammenleben) veröffentlicht. Der vorliegende Abschnitt bezieht sich hauptsächlich auf diese Artikel, um das Khodrsche Verständnis des Dialogs und seine Ansichten im Blick auf die Bedingungen, die Themen sowie die Ziele des christlich-islamischen Dialogs kennen zu lernen. Für diese Ansichten bietet Khodr im oben erwähnten Buch praktische Beispiele aus einigen Begegnungen zwischen den Christen und Muslimen, auf die in den folgenden Ausführungen hingewiesen wird. Zuvor muss hier betont werden, dass Khodr in diesen Beiträgen nur den Dialog der östlichen bzw. arabischen Christen thematisiert.

5.3.1. Voraussetzungen des Dialogs

Sowohl für eine friedliche Beziehung im *ḥiwār al-ḥayāh* (Dialog des Lebens) als auch für einen fruchtbaren *ḥiwār al-fikr* (Dialog des Denkens)³⁸⁰ mit den Muslimen müssen nach Khodr einige wichtige Voraussetzungen erfüllt werden. Diese werden von ihm in keinem bestimmten Artikel systematisch genannt, sondern lassen sich nur durch eine

³⁷⁹ Vgl. Wohlleben 2004, S. 264.

³⁸⁰ Khodr 2000, S. 90; vgl. auch S. 72.

genaue Beschäftigung mit seiner Rede über den Dialog ablesen. Es sind vor allem zwei Voraussetzungen, unter denen sich andere subsumieren lassen, und deren Erfüllung Khodr in verschiedenen Zusammenhängen für unentbehrlich hält:

- Das sachliche Studieren des Anderen: Nach Khodr müssen die Dialogpartner die Religionen des Gegenübers anhand der entsprechenden Quellen studieren. In seinem Vortrag im cultural college in Abu Dhabi/ Vereinigte Arabische Emirate (1993) zählte Khodr „das Erlernen der anderen Religionen aus ihren Quellen“³⁸¹ zu den Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs. Er betont, dass der christliche Dialogpartner für die Frage, was der Islam ist, die Antwort im Koran und der prophetischen Tradition suchen muss. Ebenso gibt es eine einzige richtige Methode, um das Christentum zu lernen, und zwar durch die Frage: „Was sagt es selbst über sich?“³⁸² Schon zwei Jahre früher behandelte Khodr in seinem Artikel *At-taʿaṣṣub* (der Fanatismus) diese Frage, indem er die Ablehnung der Christen oder der Muslime, die Religion des Gegenübers anhand der Quellen zu lernen, kritisiert:

Es gilt als Zeitverschwendung, wenn du zu einem Andersgläubigen sagst, dass du ihm seine Religion erklärst

"من إضاعة الوقت أن تقول لمن دان بدين آخر أنك أنت الذي تفسر له دينه."³⁸³

Für ihn führt das Verstehen der anderen Religion durch die Ansichten der eigenen Religion zu der Überzeugung, der gegenüberstehende Dialogpartner unterliege einem Irrtum, was den Dialog im nächsten Schritt zu einem *hiwār turšān* (ein Dialog vom Gehörlosen) macht.³⁸⁴ In seinem Vortrag in Abu Dhabi hebt der Metropolit hervor, dass besonders den Muslimen diese Aufgabe noch bevor stehe. Denn Christen haben am Beispiel des Instituts für islamisch-christliche Studien der Balamand Universität (Libanon) diesen Schritt zum großen Teil hinter sich, indem der Islam anhand seiner traditionellen Bücher unterrichtet wird.³⁸⁵ Khodr legt einen großen Wert auf die Erfüllung dieser Voraussetzung seitens der Muslime. Denn dies würde dazu führen, dass der muslimische

³⁸¹ Khodr, George: *Maʿrifatunā baʿḍinā libaʿḍ šarṭ min šurūṭ al-ḥiwār*, in: Ders. 2000, S. 95: "معرفة الديانات الأخرى من مصادرها"

³⁸² Ebd. S. 95: "ماذا تقول هي عن نفسها؟"

³⁸³ Khodr, George: *At-taʿaṣṣub*, an-Nāḥr 2. November 1991, in: Ders.: *al-Ḥayāh al-ḡadīda*, S. 144.

³⁸⁴ Ebd. S. 144.

³⁸⁵ Khodr 2000, S. 94. Vgl. S. 226.

Dialogpartner den Unterschied zwischen den Christen und den im Koran kritisierten Nazarenern feststellt.³⁸⁶

- Die Überwindung der negativen Vergangenheit: Häufig weist Khodr darauf hin, dass der christlich-islamische Dialog besonders im Osten noch durch die negative Wirkung der Vergangenheit beeinträchtigt ist. Ein fruchtbarer, sinnhafter Dialog kann seiner Meinung nach erst beginnen, wenn der christliche sowie der muslimische Dialogpartner sich von den negativen Einflüssen der Begegnungsgeschichte der Religionen befreien. Als lebendiges Beispiel erzählt Khodr in seinem Artikel *Min waḥy liqā' islāmī masīḥī* (Geschichte eines islamisch-christlichen Treffens) darüber, wie die Vergangenheit die Mäuler der Dialogpartner in Amman (1987) fast am Sprechen hindere.³⁸⁷ Wenn Khodr über diese negative Wirkung der Vergangenheit redet, geht es vor allem um die Unterdrückung der Christen zu gewissen Zeiten der islamischen Herrschaft³⁸⁸ sowie die mittelalterlichen, gegen die Muslime geführten Kreuzzüge bzw. die spätmittelalterliche Inquisition.³⁸⁹ Hierzu stellt Khodr die Frage, ob die Leute wirklich einen Dialog führen, oder sich verteidigen wollen, und betont, dass sich so eine von den Albträumen der vergangenen Zeit beeinflusste Diskussion noch *dūna 'abat al-ḥiwār* (einem [intellektuellen] Dialog nicht gewachsen ist).³⁹⁰ Elf Jahre später (1998) wurde ebenfalls in Amman ein weiterer Dialog organisiert. In seinem Artikel *Ḥiwār ad-diyānatayn fī 'ammān* (Dialog der beiden Religionen in Amman) über dieses Treffen weist der Metropolit auf das Weiter-Bestehen des betroffenen Problems hin und hebt hervor, dass ein verlorenes Vertrauen wieder gewonnen werden muss.³⁹¹

Khodr setzt also einen auf sachliches Wissen basierten und sich von den Bürden der Geschichte befreiten Dialog voraus. Doch verdeutlicht er, dass die Voraussetzungen für einen intellektuellen Dialog zwischen Muslimen und Christen noch nicht erfüllt worden

³⁸⁶ Vgl. Khodr 2000, S. 91 u. 174. Khodr wirft parallel dazu den Christen vor, dass sie bisher keine akademische in Arabisch verfasste Arbeit über die christliche Religion angeboten haben, was bedeutet, dass die Muslime Bibelexegese und -kommentare in Fremdsprachen zu lesen haben. Vgl. ebd. S. 154.

³⁸⁷ Khodr bezieht sich in seinem Artikel auf den christlich-islamischen Dialog, der in der Zeit vom 23. bis 25. November 1987 von der königlichen Akademie für die Forschungen der islamischen Kultur in Amman (Jordanien) in Zusammenarbeit mit dem Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique in Chambésy (Genf) organisiert wurde. Vgl. Khodr, George: *Min waḥy liqā' islāmī masīḥī* (Geschichte eines islamisch-christlichen Treffens), in: ders. 2000, S. 159-164, hier S. 160.

³⁸⁸ Vgl. Khodr 2000, S. 160, 122.

³⁸⁹ Vgl. Ebd. S. 90, 60, 122, 161.

³⁹⁰ Ebd. S. 160.

³⁹¹ Vgl. Khodr, George: *Ḥiwār ad-diyānatayn fī 'ammān*, in: ders. 2000, S. 154.

sind, was ihn betonen lässt, dass der christlich-islamische Dialog nicht nur im Osten, sondern auf der ganzen Welt einen Rückschlag erlebt. Denn aus dem unsachlichen Wissen ergibt sich ein ungeheurer, theologischer Zusammenprall. Auf der anderen Seite hat jeder Dialogpartner – wegen im Bewusstsein noch lebender Wirkung der Vergangenheit – das Gefühl, als wäre er das Ziel eines schrecklichen Angriffs.³⁹²

5.3.2. Themen des Dialogs

Der Metropolit George Khodr benennt zwar in keinem Artikel oder Vortrag bestimmte Fragen, die im christlich-islamischen Dialog seiner Meinung nach thematisiert werden müssen. Jedoch weist er auf Themen hin, die den Dialog wenig bzw. gar nicht voranbringen können, und demzufolge nicht zu behandeln sind. Besonders die *‘aqīda*-Fragen (Glaubensfragen) möchte Khodr in seiner Bedeutung für den Dialog aus zwei Gründen zurückdrängen:

Der erste Grund liegt darin, dass das friedliche Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft keine Konvergenz auf der dogmatischen Ebene voraussetzt. In seinem Artikel „Der christlich-islamische Dialog“ betont Khodr, dass dogmatische Gemeinsamkeiten zwischen Christen und Muslimen die Annäherung beider Religionsgemeinschaften zueinander nicht garantieren können:

Mehr als die Unstimmigkeit in den Glaubenslehren tragen die dogmatischen Berührungspunkte zur Spaltung bei. ³⁹³ "القرى في العقيدة من شأنها أن تباعد أكثر من التباين في العقيدة"

In diesem Zusammenhang argumentiert Khodr mit dem Prinzip des Monotheismus, das für eine Annäherung der drei monotheistischen Religionen im Laufe der Zeit nicht ausreichend war. Den Grund erwähnt unser Autor zwar nicht, jedoch kann er darin liegen, dass dieses Prinzip vom Christentum und Islam unterschiedlich verstanden und interpretiert wird. So wird die Trinitätslehre, die nach Khodr dem Monotheismus nicht widerspricht, von den Muslimen häufig als Polytheismus begriffen. Khodr meint außerdem, dass das Verhältnis der einzelnen Religionen zu den Heiden viel besser als zu einander ist. Ebenso

³⁹² Khodr 2000, S. 174.

³⁹³ Ebd. S. 69. Auch in seinem Artikel „At-ta‘aṣṣub“ hält Khodr die Glaubenslehren für *qanā‘āt kubrā* (große Überzeugungen), die keine Grundlage für die Einheit der pluralistischen Gesellschaft anbieten können. Vgl. Khodr: At-ta‘aṣṣub, S. 145.

sind die gegenseitigen Beziehungen unter den der gleichen Religion zugehörigen Strömungen, seien sie islamische oder christliche, durch Schärfe und Verzweiflung geprägt.³⁹⁴

Der zweite Grund hängt umgekehrt von den Unterschieden auf der dogmatischen Ebene ab. Khodr vertritt die Auffassung, dass die unterschiedlichen bzw. gegensätzlichen Glaubenslehren keine Frage des christlich-islamischen Dialogs sein sollen. Besonders wenn diese Behandlung eine Angleichung der Lehren als Ziel hat, wird der Dialog scheitern:

Wie kommt es zu einer Angleichung, wobei jeder Angleichung[sversuch] hier als Synkretismus aussieht? "فكيف التوفيق وكل توفيق يبدو هنا تلفيقا والحوار بادئ ذي بدء مرفوض؟"³⁹⁵

Khodr akzentuiert, es handle sich um zwei Religionen, die sich jeweils auf den Wahrheitsanspruch stützen, und von denen keine zu verletzen noch zu ergänzen ist. Als Beweise führt Khodr den christlichen Glauben an, dass mit Jesus alle Botschaften Gottes zu Ende geführt und vollbracht wurden (vgl. Joh 19,30; Gal 4,4), und demgegenüber das muslimische Dogma, dass mit dem Koran die früheren Botschaften ergänzt bzw. vollendet wurden (vgl. Sure 5,3). In diesem Zusammenhang möchte ich auf seine Auffassung zu diesem Thema eingehen, die er in seinem Artikel über den 1998 in Amman stattgefundenen Dialog vertritt: Sein Ausgangspunkt ist das Anliegen der muslimischen Dialogpartner, der Islam sollte von der Kirche als Religion anerkannt werden, genau wie die Muslime Jesus und das Christentum anerkennen.³⁹⁶ Khodr kommentiert, dass dies nicht als Frage des Dialogs gelten soll, da die Anerkennung des Islam definitiv die Bekehrung zu ihm bedeutet. Andererseits wird von den Muslimen nicht das Christentum, zu dem sich die Christen heute bekennen, sondern die nazarenische Religion, anerkannt. Khodr hebt hervor:

Und deswegen sind die meisten der Ansicht, der Dialog über die dogmatischen Fragen wäre unmöglich. "ولهذا يقول الكثيرون إن الحوار في شأن العقيدة غير ممكن."³⁹⁷

³⁹⁴ Vgl. Khodr 2000, S. 70.

³⁹⁵ Ebd. S. 76. Zur Übersetzung des arabischen Wortes "talfiq" mit "Synkretismus" siehe Khodr 2006, S. 204.

³⁹⁶ Vgl. Khodr: *Ḥiwār ad-diyānatan*, S. 155.

³⁹⁷ Ebd. S. 155.

Zwar vertritt Khodr die gleiche Einstellung, jedoch hält er die Besprechung der Glaubenslehren für sinnvoll, wenn sie die Beseitigung gegenseitiger Missverständnisse als Ziel hat. Die Trinitätslehre, die aus muslimischer Sicht von polytheistischer Prägung sei, führt der Autor hier als Beispiel an.³⁹⁸

5.3.3 Ziele des Dialogs

Ausgehend von seiner Ablehnung der dogmatischen Lehren als Themen des christlich-islamischen Dialogs ergibt sich, dass Khodr das Ziel des Dialogs nicht in der Überzeugung des Andersgläubigen von den eigenen religiösen Grundsätzen sieht, sondern darin, dass die Dialogpartner – im Bewusstsein der dogmatischen Unterschiede – in Frieden und Liebe zusammenzuleben lernen.³⁹⁹ In seiner Rede über den Dialog von Amman (1998) fasst er zusammen: „das gemeinsame Streben nach einheitlichen, gesellschaftlichen und ethischen Werten.“⁴⁰⁰ Diese durch den Dialog zu schaffenden Werte sollen nach Khodr im Endeffekt zur Anerkennung des Prinzips des Staatsbürgertums und demzufolge der Gleichberechtigung auf allen Lebensebenen dienen.⁴⁰¹ Das Ziel, das sich der christlich-islamische Dialog setzen muss, lässt Khodr aber indirekt über die Themen des Dialogs sprechen. Er ist der Meinung, dass das Prinzip von *muwāṭana* (gleichberechtigtem Staatsbürgertum) nicht einfach anzuwenden ist, denn dafür bedürfte es der Übereinstimmung der Dialogpartner über eine theoretische Basis:

Wir müssen noch in die Tiefe gehen: Die theoretische Feststellung, dass ein [auf Gleichberechtigung basierendes] Zusammenlebens möglich ist, muss vorhanden sein. "هناك الأعمق، يجب أن يقوم الإثبات النظري على إمكان المعاشة."⁴⁰²

Der Autor weist auf einige islamisch-traditionelle Texte hin, die sich seiner Meinung nach als theoretische Grundlage für die Anwendung des betroffenen Prinzips

³⁹⁸ Vgl. Khodr: *Ḥiwār ad-diyānatan*, S. 156; vgl. Abschnitt 3.3.2, S. 139.

³⁹⁹ Khodr: *At-ta'āṣṣub*, S. 145.

⁴⁰⁰ Khodr: *Ḥiwār ad-diyānatayn*, S. 155: "السعي المشترك إلى قيم أخلاقية واجتماعية واحدة".

⁴⁰¹ Ebd. 156.

⁴⁰² Ebd. S. 156. Vgl. Khodr, George: *Riḥlatī ilā miṣr, An-nahār* 13. Februar 1993, in: Ders.: *Safar fi wuḡūh*, S. 93: "لا يكفي أن ينتقد المسلمون إخواناً لهم أن قاموا بمخافة. فالمسألة الأعمق [...] تتعلق بالدعامة النظرية" (Es reicht nicht aus, dass die Muslime die schlimmen Handlungen ihrer Brüder kritisieren. Es muss intensiv mit einer theoretischen Grundlage beschäftigt werden).

anbieten. Vor allem führt er zwei Texte als Beispiele: „Sie [die Juden und Christen] haben die gleichen Rechte, wie wir, und verpflichten sich dem, dem wir uns verpflichten“⁴⁰³, und „die Gläubigen und die Juden bilden eine [gemeinsame] Nation“⁴⁰⁴.

Sein Hinweis auf diese Aussagen impliziert, dass das Prinzip der *muwāṭana* als Ziel des Dialogs besonders vom christlichen Dialogpartner angestrebt wird. Khodr zeigt also die Ziele des Dialogs aus christlicher Sicht und stellt die heutige Lage der Christen im arabischen Raum der jüdischen Lage gemäß der Medina-Urkunde gegenüber: „Bilden die Muslime mit den Christen schon eine einzige Nation?“⁴⁰⁵ Für ihn kann das fragliche Ziel ausgehend von der islamischen Tradition erreicht werden. Nur müssen die Muslime ihre Tradition für das heutige Verhältnis zu den Christen zur Anwendung bringen. In seinem Artikel *Al-kayān al-lubnānī wa-ṭ-ṭawāʾif* (Das libanesische Staatswesen und die Konfessionen) argumentiert Khodr mit der Koransure 49,13⁴⁰⁶ und der Medina-Urkunde, dass der Islam das Prinzip des Pluralismus anerkennt, und dass dieses Prinzip in der politischen Geschichte des Islam angewandt wurde.⁴⁰⁷ Er hebt diesbezüglich hervor, dass er nicht von einer kirchlichen Vorstellung der Politik, sondern von der Geschichte der islamischen Religion ausgeht, die die Christen mit ihrer religiösen Eigenschaft als Teilnehmer in der Staatsherrschaft akzeptierte.⁴⁰⁸

⁴⁰³ "هل إن المسلمين أمة واحدة مع المسيحيين؟" Eine am Ende des 7. Jahrhundert im islamischen Recht etablierte Aussage; vgl. Zaydān 1988, S. 10f.

⁴⁰⁴ "المؤمنون واليهود أمة واحدة" Ein Satz, der in der vom islamischen Propheten als Friedensvertrag mit den jüdischen Stämmen geschriebenen *Ṣaḥīfat al-Madīna* (Medina-Urkunde) vorkommt. Zum Wortlaut des Abkommens s. Ibn Hišām, Abū Muḥammad Ibn ʿAbul-Malik: *As-sīra n-nabwiyya*, Bd. II., Dār Aṭ-ṭibaʿa al-Ḥidiwiyya, Kairo 1878, S. 901 ff.

⁴⁰⁵ Khodr 2000, S. 166; vgl. S. 157, 186: "هل إن المسلمين أمة واحدة مع المسيحيين؟".

⁴⁰⁶ „O ihr Menschen! Wir erschufen auch aus einem Mann und einer Frau und machten euch zu Völkern und Stämmen, damit ihr einander kennenlernt“; Henning 2007, S. 415, [Sure 49,13]. Henning kommentiert seine Übersetzung: „Vers 13 geht davon aus, daß ethnische, sprachliche und kulturelle Unterschiede natürlich sind, mißbilligte aber rassistische Vorurteile, Nationalismus und kulturellen Chauvinismus.“

⁴⁰⁷ Khodr, George: *Al-kayān al-lubnānī wa-ṭ-ṭawāʾif*, in: Ders. 2000, S. 186.

⁴⁰⁸ Ebd. S. 187.

Drittes Kapitel

Drittes Kapitel: Religionsfreiheit aus islamischer Sicht – Mohamed Selim El-Awa als Beispiel

1. Zu Person und Werk El-Awas

Mohamed Selim El-Awa, Rechtsanwalt am Berufungsgericht in Kairo, ist ein bekannter ägyptischer Intellektueller. Er wurde 1942 in Alexandria geboren und absolvierte 1963 an der Alexandria-Universität ein Jurastudium, das er ein Jahr später mit einem Diplom zum Thema „Islamisches Recht“ abschloss. Nach kurzer Tätigkeit im Gerichtswesen reiste El-Awa nach England, um über „Die Straftheorie im Islamischen Recht und in der vergleichenden Rechtswissenschaft“ an der Londoner Universität zu promovieren.¹ Als Professor für Islamisches Recht arbeitete er von 1972 bis 1974 an der Ahmadu Bello Universität in Nigeria und dann bis 1979 an der Riad-Universität (heute König-Saud-Universität) in Saudi-Arabien. Danach war er bis 1994 an den juristischen Fakultäten der Universitäten Ain-Shams und Zagazig in Ägypten tätig. Selim El-Awa war bis 2000 Mitglied am Betreuungsrat der ägyptischen Organisation für Menschenrechte und bis 2009 Sekretär der Internationalen Vereinigung Muslimischer Rechtsgelehrter (The International Association of Muslim Scholars „IAMS“)². Heute arbeitet er als freiberuflicher Rechtsanwalt am Berufungsgericht in Kairo und leitet die ägyptische Gesellschaft für Kultur und Dialog. Zu seinen hervorzuhebenden Aktivitäten zählen vor allem die Mitgliedschaft im höchsten Rat der IAMS und sein Engagement in der arabischen Gesellschaft für den islamisch-christlichen Dialog, die er mitbegründete.³

El-Awa gehört zur Gruppe der islamischen Denker, die sich als *tayyār al-waṣat* (die mittlere Strömung, die Gesellschaft der Mitte) bezeichnet oder sich zumindest als eine Ausdehnung ihrer betrachtet. In einem Interview mit ihm in der Zeitschrift *Al-waṭan al-‘arabī* (die arabische Nation) beschreibt er diese Strömung zusammenfassend als diejenige, die u.a. die Wahrheit suche, politisch angemessen sei, den Anderen anerkenne und

¹ Vgl. Diyāb, Muḥammad Ḥafīz: *al-Islāmiyyūn al-mustaqillūn – al-hawīyyah wa-s-su’āl*, Maktabat al-Uṣra, Kairo 2005, S. 22.

²IAMS wurde 2004 von Yūsuf al-Qaraḏāwī zusammen mit 200 weiteren Gelehrten verschiedener Konfessionen und aus unterschiedlichen Teilen der Welt in London gegründet. Die Institution will als regierungsunabhängige globale Experteninstanz wirken und den interreligiösen sowie interkonfessionellen Dialog fördern. Vgl. Amirpur, Katajun: *Der Islam am Wendepunkt*, Herder, Freiburg 2006, S. 114.

³Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *As-sīra az-zātiyya*, in: <http://www.el-awa.com/new/index.php?op=index&id=2> (Zugang im Januar 2010).

Entscheidungen unabhängig träfe.⁴ Diese Richtung, in die andere Gelehrte und Denker wie Yūsuf al-Qaraḏāwī, Fahmī Huwaidī, Muḥammad Šahrūr und Rašīd al-Ġannūšī eingeordnet werden, gilt nicht als eine islamische organisierte Bewegung, sondern als eine neue aufgeklärte islamische Denkrichtung.⁵

Selim El-Awa ruft zu einer neuen Interpretation der islamischen autoritativen Tradition auf, die auf die Anpassung der klassisch normativen Rechtsurteile und -zwecke an die Erfordernisse der Moderne abzielt. Seine Schriften zeichnen sich durch einen juristischen Akzent, eine meist detaillierte Beweisführung und die Berücksichtigung der neu auftauchenden politischen und religiösen Begebenheiten aus. In politischer Hinsicht ist seine Ablehnung jeglicher islamischer Partei und jeglichen religiösen Staats bekannt. In Bezug auf die Stellung der Nichtmuslime im islamischen Recht ist El-Awa der Auffassung, dass viele mit dem Rechtsstatus der Juden und Christen zusammenhängende Entscheidungen in der modernen Zeit nicht mehr anwendbar sind; seiner Ansicht nach verlieren mit der Entstehung der Nationalstaaten besonders der *dimma*-Status und die *ḡizya* endgültig an Geltung.⁶ Die neue Lage in den Ländern mit muslimischer Mehrheit erfordert nicht nur eine Revidierung vieler traditioneller Rechtsentscheidungen, sondern auch die Anstrengung des Geistes, um im Koran eine unserer Zeit angemessene Rechtleitung zu finden:

Tatsächlich wiederholen einige Prediger – ohne Überlegung – solche islamisch-rechtlichen Begriffe, die sie in den Büchern unserer großen Vorgänger finden, ohne in Betracht zu ziehen, dass diese Begriffe zeitgebunden sind und objektive Umstände haben, die ihr Auftauchen verursachten, ihre Existenz rechtfertigten und unter deren Schirm sie ihre Aufgabe erfüllten.

"الواقع أن بعض الدعاة يرددون – بلا تبصر – المفاهيم الفقهية التي تصادفهم في كتب أسلافنا العظام دون أن يتبينوا أن لهذه المفاهيم أصولاً تاريخية تعود إليها، وظروفها موضوعية سببت نشأتها، وسوغت وجودها، وأدت في ظلها وظيفتها"⁷

⁴ Vgl. Diyāb 2005, S. 23.

⁵ Vgl. al-Haḡrasī, Aḡmad: Al-quwā l-iḡtimā'iyya wa-l-ḡarakāt al-islāmiyya fī l-muḡtama' al-mašrī – dirāsa taḡbīqiyya, unveröffentlichte Dissertation an der philosophischen Fakultät von Banhā, der Zagazig-Universität/ Ägypten 1997, S. 237f.; vgl. Ḥanafī, Ḥasan: 'Ilm at-ta'wīl bayn al-ḡaḡṣṣa wa-l-'amma – qirā'a fī ba'ḏ a'māl Našr Ḥamid Abū Zayd, al-Hay'a l-'Āmma li-l-Kitāb, Kairo 1997, S. 25.

⁶ Zu den beiden Begriffen vgl. 2. Kap., Abschnitt 3.3.4., S. 147 (Fußnote 262).

⁷ El-Awa, Mohamed Selim: Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb – Naẓra qur'āniyya, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan – Fuṣūl fī 'ilāqat al-muslimīn biḡayr al-muslimīn, 2. Auflage, Naḡdat Mašr, Kairo 2007, S. 52f.

Die Werke und Artikel El-Awas befassen sich vor allem mit dem politischen Islam und den koptischen Angelegenheiten in Ägypten. Nahezu das gesamte Werk von ihm ist für das vorliegende Kapitel relevant, da er – im Vergleich zu Khodr – keine literarischen oder philosophisch-religiösen (Zeitungs-)Artikel schreibt, sondern sich fast ausschließlich mit religiös-politischen und islamisch-rechtlichen Fragen beschäftigt, die sich im Allgemeinen mit dem Verhältnis des Islam zu den Nichtmuslimen und im Besonderen mit den muslimisch-koptischen Spannungen in Ägypten auseinandersetzen. Als El-Awas Hauptwerke gelten vier Bücher. Als erstes ist *Li-d-dīn wa-l-waṭan* (Für Religion und Heimat) zu nennen, dessen erste Auflage im Jahr 2006 in Kairo erschien. In diesem Werk stellt der Autor in drei Kapiteln vierzig verschiedene Artikel und Beiträge zusammen, die er seit Anfang der 90er Jahre zu verschiedenen Anlässen geschrieben hatte: Im ersten Kapitel werden allgemeine Themen über die Beziehung zu den Nichtmuslimen behandelt. Das zweite Kapitel umfasst seine Artikel im Rahmen des interreligiösen Dialogs und seine Vorträge in muslimisch-christlichen Begegnungen. Das letzte Kapitel setzt sich insbesondere aus den Zeitungsartikeln zusammen, die er über das Problem der Konversion der christlich-ägyptischen Frauen Wafā' und Māriya zum Islam veröffentlichte. Dieses Werk dient in der vorliegenden Abhandlung als Ausgangspunkt für die Erläuterung vieler Problemstellungen bei El-Awa. Ein weiteres wichtiges Werk ist *Al-aqbāt wa-l-islām – ḥiwār* (Die Kopten und der Islam – Ein Dialog) von 1987, in dem unser Autor seine am Ende der 80er Jahre in der Kairoer Zeitung aš-Ša'b⁸ veröffentlichten Artikel über die islamische Einstellung zu den Kopten sammelt. Die zwei umfangreichsten Werke El-Awas sind *Fī uṣūl an-niḏām al-ġināī li-d-dawla al-islāmiyya* (Zu den Grundlagen des Kriminalrechts im islamischen Staat) von 1978 und *Fī an-niḏām as-siyāsī li-d-dawla al-islāmiyya* (Zum politischen System des islamischen Staates) von 1981.⁹ Diese zwei Bücher, die keine Zeitungsartikel oder Vorträge beinhalten, behandeln – wie die Titel erkennen lassen – Fragen des islamischen Rechtes und die Grundlagen der islamischen Politik. Hinsichtlich bestimmter Aspekte wie z.B. Freiheit, Konversion und Stellung der

⁸ Die Zeitung aš-Ša'b wurde von der ägyptischen Arbeiterpartei herausgegeben und von der Regierung verboten, nachdem im Jahr 2000 studentische Demonstrationen gegen die Veröffentlichung eines syrischen, Gott verleumdenden Romans stattfanden. Die Zeitung wurde des Ausbruchs der Demonstrationen beschuldigt.

⁹ Die Studie wird sich bezüglich des ersten Werkes auf die 4. Auflage aus dem Jahr 2009 und des zweiten auf die 8. Auflage aus dem Jahre 2006 beziehen.

Nichtmuslime im islamischen Staat nimmt das folgende Kapitel auf diese zwei genannten Werke Bezug. Es gibt weitere, kleinere Veröffentlichungen El-Awas, die für die Fragestellung der vorliegenden Untersuchung jedoch kaum Relevanz aufweisen. Sie werden daher kaum berücksichtigt.¹⁰

¹⁰ Als Beispiel sind: El-Awa, Mohamed Selim: *Al-qāḍī wa-ṣ-ṣultān*, – *Al-azma al-qaḍā'iyya al-maṣriyya*, Dār aš-Šurūq, Kairo 2006, und Ders.: *Azmat al-mu'assasa ad-dīniyya*, 2. Auflage, Dār aš-Šurūq, Kairo 2003.

2. Aspekte des Freiheitsbegriffs bei El-Awa

Wie die meisten muslimischen Gelehrten und Intellektuellen, die sich mit dem Thema Menschenrechte im Islam beschäftigen, hebt Selim El-Awa die islamische Anerkennung der menschlichen Freiheit hervor. Er ordnet die Freiheit innerhalb der wichtigsten vier islamischen Verfassungsprinzipien an dritter Stelle ein. In seinem Werk *Fī an-nizām as-siyāsī li-d-dawla al-islāmiyya* widmet er diesen vier Prinzipien, nämlich *aš-šūrā* (die Beratung), *al-ʿadl* (die Gerechtigkeit), *al-ḥurriyya* (die Freiheit) und *al-musāwāh* (die Gleichheit), das vierte Kapitel. Der Autor weist in seiner Rede über die Freiheit darauf hin, dass diesem Begriff trotz aller Bemühungen zur Erklärung seines Sinns noch keine genaue und umfassende Definition gegeben wurde:

Die Freiheit war und ist noch fern jeder genauen Definition, die alle akzeptieren oder bezüglich deren Anwendung über eine bestimmte Art und Weise Übereinstimmung besteht.

"الحرية كانت ولا تزال بعيدة عن أن يحدد لها معنى معين يقبله الجميع أو أن يتفق بصدد ممارستها على طريقة معينة"¹¹

Zwar wird die Freiheit im politischen Bereich als das Recht der Bevölkerung auf die Teilnahme an der Verwaltung ihrer allgemeinen Angelegenheiten definiert. Jedoch wird diese Definition von den verschiedenen Parteien – so El-Awa – nicht im gleichen Sinne verwendet, was er zum Einen auf die Einschränkungen zurückführt, die für das Gemeinwohl der Bürger gemacht werden können und müssen; zum Anderen liegt der Grund für die Undeutlichkeit des Freiheitsbegriffs in der ewigen Auseinandersetzung zwischen Herrschaft und Freiheit, die nach El-Awa das Wesen politischer Probleme in allen Gesellschaften bildet.¹²

Wie im Kapitel über Khodr wird im Folgenden ebenso ein Überblick über die von El-Awa behandelten Formen der Freiheit gegeben. Besonders drei Aspekte des Begriffs werden von ihm beleuchtet: **die Meinungsfreiheit**, die unser Autor als die Grundlage aller anderen Formen betrachtet, **die Glaubensfreiheit**, die sich seiner Meinung nach von den

¹¹ El-Awa, Mohamed Selim: *Fī an-nizām as-siyāsī li-d-dawla al-islāmiyya* (Zum politischen System des islamischen Staates), 8. Auflage, Dār aš-Šurūq, Kairo 2006, S. 206.

¹² Vgl. ders.: *Al-qāḍī wa-s-sultān*, S. 11.

anderen Formen der Freiheit wesentlich unterscheidet, und **der Gegensatz der Freiheit**, den – ausgehend von der koranischen Auffassung – der Zwang darstellt.

2.1. Meinungsfreiheit

El-Awa betrachtet die Meinungsfreiheit als den Ursprung, aus dem alle anderen Formen der Freiheit hervorgehen. Auf politischer Ebene steht sie im Vergleich zu den anderen Formen im Vordergrund. In seiner Auseinandersetzung mit diesem Begriff geht El-Awa von der Frage nach dem islamischen Verständnis der Entscheidungsfreiheit aus. Seiner Ansicht nach geht der Islam über die Anerkennung dieses Rechts hinaus und sieht es als einen wesentlichen Bestandteil der von Geburt an gottgegebenen natürlichen Veranlagungen des Menschen an. Dafür führt El-Awa als Beweise eine Reihe von koranischen Versen an. Die Adam-Eva-Geschichte und das Essen vom verbotenen Baum ist für ihn das erste und klarste Beispiel dafür, dass die Entscheidungsfreiheit eine angeborene Eigenschaft ist.¹³ Den koranischen Befehl an den Propheten Muḥammad, sich mit den Andersgläubigen nur auf eine gute Art und Weise auseinanderzusetzen (vgl. Sure 16,125), wählt El-Awa als weiteren Beweis für die islamische Anerkennung dieses Rechts. In diesem Zusammenhang betont er, dass er sich auf das islamische Recht und nicht auf die historischen Praktiken einzelner islamischer Herrscher bezieht. Denn es gab im Laufe der islamischen Geschichte Epochen, in denen bestimmte Herrscher das fragliche Recht nicht garantiert haben. Deshalb möchte El-Awa die islamische Geschichte nicht als Ausgangspunkt verwenden, um die islamische Auffassung von Freiheit zu entwerfen.

El-Awa zufolge führt die Entscheidungsfreiheit direkt zur freien Meinungsäußerung, die sich im Islam im Vergleich zu anderen Rechts- und politischen Ordnungen durch zwei Merkmale auszeichnet: Zum einen begnügt sich die islamische Gesetzgebung nicht damit, freie Meinungsbildung zu erlauben bzw. zu garantieren, sondern verpflichtet den Menschen auch dazu, seine freie Meinung öffentlich zu äußern. Während andere Rechtsordnungen die Ausübung der Meinungsfreiheit erlauben, betrachtet der Islam diese als Pflicht eines jeden Muslims. Diese Verpflichtung stellt sich nach El-Awa im islamischen Prinzip *al-amr bi-l-*

¹³ Vgl. El-Awa: *Fī an-nizām as-siyāsī*, S. 207.

ma'rūf wa-n-nahī 'an al-munkar (Gutes gebieten und Schlechtes verwehren) dar,¹⁴ das die meisten islamischen Rechtsgelehrten in Bezug auf bestimmte Koranstellen¹⁵ und prophetische Überlieferungen¹⁶ als eines der Grundprinzipien der islamischen Gesellschaft betrachten.¹⁷ Umso bemerkenswerter ist, dass vor El-Awa keiner der Gelehrten zwischen diesem islamisch-traditionellen Gebot und dem modernen Begriff der Meinungsfreiheit eine Verbindung hergestellt hat.¹⁸ Das Recht auf Meinungsfreiheit muss nach El-Awa jedoch durch das Festhalten an den islamischen Lehren eingeschränkt werden. Die Freiheit soll nämlich nicht dazu führen, dass gegen die islamischen Gebote verstoßen wird:

Es ist nicht erlaubt, dass die Meinung, die der Muslim ausgehend von seiner Freiheit von sich gibt, die Form einer Verletzung der Religion oder eines Angriffs auf diese darstellt. Denn dies steht im Widerspruch zur Allgemeinordnung des islamischen Staates).

"فلا يجوز أن يكون الرأي الذي يديه المسلم – إعمالاً لهذه الحرية – طعناً في الدين أو خروجاً عليه. فذلك مخالف للنظام العام في الدولة الإسلامية."¹⁹

2.2. Freiheit des Glaubens

Wenn der Begriff der Glaubensfreiheit bei El-Awa behandelt wird, kommen bestimmte, im Laufe dieses Kapitels noch ausführlicher zu diskutierende Problemstellungen auf, wie z.B. das Verhältnis des Begriffs zu den anderen Formen der Freiheit, die koranische Anerkennung der Freiheit und die Frage der *ridda* (Abfall von der Religion / Übertritt zu anderen Religionen). Den Begriff „Glaubensfreiheit“ möchte El-Awa nicht in die Reihe der anderen Formen der Freiheit aufnehmen, denn allgemeine

¹⁴ Vgl. El-Awa: *Fī an-nizām as-siyāsī*, S. 112.

¹⁵ „Ihr (Gläubigen) seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, und glaubt an Gott.“ Paret 2007, S. 51 [Sure 3,110]: *”كنتم خير أمة أخرجت للناس: ”*

(vgl. Sure 9,71). *تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله.*

¹⁶ Abū Saʿīd hat berichtet: „Ich hörte den Gesandten Gottes, Gottes Segen und Friede auf ihm, sagen: Wer von euch etwas zu Verabscheuendes sieht, soll es mit seiner Hand verändern, und wenn er dies nicht vermag, soll er es mit seiner Zunge verändern, und wenn er (selbst) das nicht vermag, dann mit seinem Herzen, und dies ist das Mindeste an Glauben.“ Vgl. Muslim, Abū l-Ḥusayn an-Naysābūrī: *Ṣaḥīḥ Muslim*, Bd. I., *Dār Iḥyāʾ at-Turāṭ*, Beirut (o. J.), Hadith-Nr. 49, S. 69.

¹⁷ Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. II., S. 91; ar-Rāzī (o. J.), Bd. XVII., S. 116.

¹⁸ Das Gebot *al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahīy ʿan al-munkar* wird jedoch mit anderen politischen Begriffen verbunden. Für den syrischen Denker Shahrour gilt die Existenz der Oppositionsparteien als eine direkte Entsprechung dieses koranischen Gebotes. Vgl. Amberg, Thomas: *Auf dem Weg zu neuen Prinzipien islamischer Ethik – Muhammad Shahrour und die Suche nach religiöser Erneuerung in Syrien*, Ergon Verlag, Würzburg 2009, S. 320.

¹⁹ El-Awa: *Fī an-nizām as-siyāsī*, S. 211f.

Freiheiten wie Entscheidungsfreiheit, Meinungsfreiheit und Bewegungsfreiheit können gewährleistet, garantiert oder aberkannt werden. Beim Glauben hingegen geht es seiner Meinung nach um eine Überzeugung des Menschen. Ausgehend davon unterscheidet El-Awa zwischen dem Glauben, der an sich frei ist, und dem Glaubensbekenntnis bzw. der Ausübung des Glaubens, die eingeschränkt werden kann. Den Begriff „Glaubensfreiheit“ findet er deswegen problematisch, weil die Freiheit sich nur auf das bezieht, was man in der Öffentlichkeit praktiziert, beispielsweise rituelle Handlungen.²⁰ In diesem Zusammenhang führt der Autor einige einschlägige koranische Verse an: Neben dem Vers 2,256, zu der seine Meinung im nächsten Abschnitt ausführlich erläutert wird, erwähnt El-Awa den Vers 18,29: „Und sag: (Es ist) die Wahrheit („die) von eurem Herrn (kommt). Wer nun will, möge glauben, und wer will, möge nicht glauben. Für die Frevler haben wir (im Jenseits) ein Feuer bereit, das sie (dann) mit seinen Flammen vollständig einschließt.“²¹

Obwohl der zweite Teil des Verses – so El-Awa – von einem bedrohlichen Akzent gegen die Ungläubigen geprägt ist, gibt der Wortlaut des Verses den Anspruch eines jeden auf die Wahl des eigenen Glaubens zu erkennen. In einem anderen Vers wird hervorgehoben, dass das Existieren verschiedener Religionen eine göttliche Entscheidung ist: „Und wenn dein Herr wollte, würden die, die auf der Erde sind, alle zusammen gläubig werden.“²² Für El-Awa bietet der Vers den Beweis dafür, dass jeder Mensch dem Willen Gottes nach die volle Freiheit zur Wahl zwischen Glauben und Unglauben besitzt.²³ Von diesem Punkt aus thematisiert er das Recht auf *ridda* und betont, dass der Islam für eine bloße Apostasie keine Strafe festlege.²⁴ Die in den traditionellen Rechtswerken thematisierte Todesstrafe bezieht sich seiner Meinung nach nicht auf den Religionswechsel oder den Abfall vom Islam, sondern auf eventuell damit verbundene Handlungen, wie die Bekämpfung der Muslime und die Zusammenarbeit mit den Feinden des Islam. In diesem Zusammenhang weist der Autor auf die zwei Arten der Rechte im Islam hin: *ḥuqūq Allah*

²⁰ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Fī uṣūl an-nizām al-ḡināʾī li-d-dawla al-islāmiyya* (Zu den Grundlagen des Kriminalrechts im islamischen Staat), 4. Auflage, Nahḍit Maṣr, Kairo 2009, S. 231.

²¹ Paret 2007, S. 206f., [Sure 18,29] : "وقل الحق كم ركبم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا اعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها"

²² Ebd. S. 154, [Sure 10,99] : "ولو شاء ربك لآمن من الأرض كلهم جميعا"

²³ Vgl. El-Awa: *Fī uṣūl an-nizām al-ḡināʾī*, S. 233.

²⁴ Für die ausführliche Einstellung El-Awas zur Frage der Apostasie vgl. Abschnitt 4.2., S. 242.

wa-ḥuqūq an-nās (Rechte Gottes und Rechte der Menschen).²⁵ Für El-Awa gehört das Glauben an Gott zu den Rechten Gottes selbst und ist dementsprechend der menschlichen Kontrolle entzogen: „Niemandem hat das Recht darauf, [sich das Ziel zu setzen,] dass die Anderen an Gott glauben und ihn recht anbeten müssen.“²⁶

2.3. Der Gegensatz des Freiheitsbegriffs (Zwang)

Ausgehend von dem koranischen Verbot, einen Nichtmuslim zur Bekehrung des Islam zu zwingen, beschäftigen sich die meisten islamischen Gelehrten und Intellektuellen mit dem Zwang als Gegenbegriff zur Glaubensfreiheit, zumal der Koran die Freiheit im Glauben explizit nur durch das Verbot des Zwangs anerkennt. Die hierzu am häufigsten zitierte Stelle ist der Koranvers 2,256: (In der Religion gibt es keinen Zwang).²⁷ El-Awa hebt – wie fast alle anderen Islamwissenschaftler – diesen Vers als eine ausdrückliche Anerkennung der islamischen Glaubensfreiheit hervor. Er versteht ihn nicht als ein reines Verbotsurteil, sondern als eine Aussage über eine Tatsache (arab. *ḥabar*: Mitteilung), auf die sich die rechtliche Entscheidung des Verbotes stützt. Dementsprechend bedeutet der Vers:

Da der Glaube aus freier Wahl resultiert, kann er nicht durch den Zwang zustande kommen. Dementsprechend darf niemand einen anderen zwingen, zu irgendeiner Religion zu konvertieren oder den ursprünglichen Glauben beizubehalten. Denn der Zwang hat [in diesem Fall] keinen Sinn.

"الاعتقاد – لكونه اختياراً حراً – يستعصى على الإكراه [...] ولأن الأمر هكذا فلا يجوز لأحد أن يكره غيره على الدخول في أي دين كائناً ما كان، أو على البقاء فيه، لعدم جدوى هذا الإكراه."²⁸

Mit dieser Auffassung argumentiert El-Awa gegen die Befürworter der Todesstrafe für den Konvertiten, die den Vers für abrogiert erklären. Für El-Awa gilt der Vers als *ḥabar* (Aussage; Mitteilung) und kann demzufolge nicht abrogiert werden.²⁹ In diesem Zusammenhang betont er, dass die Vertreter der Abrogation den deutlichen Widerspruch

²⁵ Rechte Gottes schließen im Arabischen sofort die Verpflichtungen der Menschen ihm gegenüber ein. Mit den Rechten der Menschen sind im Arabischen jene Verpflichtungen gemeint, die die Individuen sich gegenseitig leisten müssen.

²⁶ El-Awa: *Fī uṣūl an-nizām al-ḡināʾī*, S. 233: "ليس لأحد من حق في أن يؤمن الآخرون بالله وأن يعبدوه حق عبادته".

²⁷ Paret 2007, S. 38: "لا إكراه في الدين"; Zu den verschiedenen Aussagen der Korankommentatoren über diesen Vers s. 1. Kap., Abschnitt 3.2., S. 58.

²⁸ El-Awa: *Fī uṣūl an-nizām al-ḡināʾī*, S. 231.

²⁹ Ebd. S. 231: "النسخ لا يرد على الأخبار" (Die Mitteilungen [im Koran] werden nicht abrogiert werden).

des Verses zu den von ihnen für die Strafe des Konvertiten angeführten Beweisen begreifen und nur wegen des Widerspruches den Vers als abrogiert beurteilen, ohne stichhaltige Argumente anzuführen.³⁰ Darüber hinaus gilt die Abrogation eines Verses nur durch einen anderen koranischen Vers; auf diese Abrogation muss nach El-Awa eine wahre prophetische Überlieferung explizit hinweisen.³¹

Dass der Vers eine Mitteilung beinhaltet, wird auch durch andere koranische Stellen bestätigt. Der Autor bezieht sich auf Suren, die von Auseinandersetzungen bestimmter Propheten mit ihren Völkern berichten und die Sinnlosigkeit des Zwangs in Glaubensfragen darlegen. Als Beispiel können die folgenden Stellen angeführt werden:

„Die Vornehmen aus seinem Volk, die hochmütig waren, sagten: ‚Schuaib! Wir werden dich und diejenigen, die mit dir glauben, gewiß aus unserer Stadt vertreiben, oder ihr müßt wieder unserer Religion beitreten.‘ "Er sagte: ‚Wenn es uns nun aber zuwider sein sollte (eurer Drohung Folge zu leisten)?“³²

„Er [Noah] sagte: ‚Ihr Leute! Was meint ihr wohl, wenn mir ein klarer Beweis von Seiten meines Herrn vorliegt und er mir Barmherzigkeit von sich hat zukommen lassen, während sie eurem Blick entzogen wurde (so daß ihr wie mit Blindheit geschlagen waret und keine Kenntnis davon bekamet), - (was meint ihr) sollen wir sie euch gegen euren Willen aufnötigen?“³³

El-Awa weist darauf hin, dass diese Suren mit einer sogenannten *istifhām inkārī* (leugnenden, rhetorischen Frage) enden, die nach den Regeln der arabischen Grammatik nur im Falle der Verwunderung gestellt wird und immer verneinend beantwortet werden muss. Die Propheten Schuaib und Noah verwendeten diese Form der Frage, um – so El-Awa – ihren Gesprächspartnern zu zeigen, dass das Zwingen zum Glauben bzw. zum Unglauben absurd ist.³⁴ Dieselbe Form wird noch in einem anderen Vers benutzt, in dem

³⁰ Vgl. El-Awa: *Fī uṣūl an-nizām al-ġināʿī*, S. 209.

³¹ Hierzu stützt sich El-Awa auf den Gelehrten As-Siyūṭī (gest. 911/ 1505): *يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو عن صحابي يقول: آية كذا نسخت كذا. [...] فالمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد.* (Die Abrogation gilt nur bei ausdrücklicher Überlieferung vom Propheten – Gott segne ihn und schenke ihm Heil – oder einem [seiner] Gefährten, der sagen muss: Derjenige Vers wurde durch jenen abrogiert. [...] Es gelten also diesbezüglich die Texte und die Berichte und nicht die freie Meinung und die Selbstbemühung [iġtihād].); as-Siyūṭī, *Galāl ad-Dīn: Muʿtarak al-aqrān fī iġāz al-qurʿān, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Beirut 1988, Bd. I., S. 94.*

³² Paret 2007, S. 116, [Sure 7,88].

³³ Ebd. S. 157, [Sure 11,28].

³⁴ El-Awa: *Fī uṣūl an-nizām al-ġināʿī*, S. 232.

Gott Muḥammad selbst verbietet, die Menschen gegen ihren Willen zur Bekehrung zum Islam anzutreiben: „Willst nun du die Menschen (dazu) zwingen, daß sie glauben?“³⁵ Nach El-Awa richtet sich diese Frage nicht nur an den Propheten, sondern an alle Muslime, um jeden Versuch, einen Nichtmuslim zum Glauben an die islamische Botschaft zu zwingen, von vornherein zu unterbinden.

Das Verständnis El-Awas von der Glaubensfreiheit und der *ridda*-Frage ist nicht neu, sondern bewegt sich im Rahmen der modernen intellektuellen Auffassung in der islamischen Welt. Die meisten Denker vertreten die Ansicht, dass die Glaubensfreiheit eines der Hauptprinzipien der Menschenrechte im Islam ist, und beziehen sich fast immer auf die den Zwang verbietenden Suren (vgl. Sure 2,256; 10,99).³⁶ Darüber hinaus halten einige von ihnen insbesondere Sure 2,256, die den Zwang zum Glauben explizit verbietet, für die toleranteste koranische Stelle und weisen – wie El-Awa – die Ansicht einiger früherer Gelehrten zurück, der Vers sei abrogiert.³⁷ Auf die Voraussetzung, dass die Freiheit der nichtmuslimischen Minderheiten mit dem allgemeinen Interesse und der allgemeinen Ordnung des Staats nicht kollidiert, wird ebenso von den meisten Intellektuellen hingewiesen.³⁸

Auch in Bezug auf die *ridda*-Strafe gehört El-Awa zu einer großen Anzahl der Denker, bei denen die Strafe nicht für die bloße Konversion oder Abtrünnigkeit gilt, sondern für den Konvertiten oder den Abtrünnigen, der sich weiterhin gegen die Muslime feindlich verhält. Hier wird also zwischen dem persönlichen Glauben und der öffentlichen Ausübung der Religion unterschieden, die im Endeffekt keine Form der Feindlichkeit gegen die islamische Staatsordnung annehmen soll.³⁹

³⁵ Paret 2007, S. 154, [Sure 10,99]: "... أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين", Für weitere Informationen über den Vers s. 1. Kap., Abschnitt 3.2., S. 58.

³⁶ Vgl. Zaydān 1988, S. 81; al-Qaraḏāwī, Yūsuf: Ġayr al-muslimīn fī l-muġtamaʿ al-islāmī, 3. Auflage, Wahba Verlag, Kairo 1992, S. 18ff.; ʿImāra, Muḥammad: Al-islām wa-l-aqalliyāt – al-māḏī wa-l-ḥāḏir wa-l-mustaqbal, Maktabat aš-šurūq ad-dawliyya, Kairo 2003, S. 16;

³⁷ Vgl. Al-Ġannuṣī, aš-Šayḥ Rāšid: Al-ḥurriyyāt al-ʿamma fī d-dawla l-islāmiyya, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-ʿArabiyya, Beirut 1993, S. 44.

³⁸ Vgl. ebd. S. 43: "فنظرية الحرية في الإسلام تقوم على إطلاق حرية الفرد في كل شيء ما لم تتصادم بالحق أو بالمصلحة العامة" (Die Freiheitstheorie im Islam besteht darin, die Freiheit des Individuums als absolut zu erklären, es sei denn sie stünde zum Recht [eines anderen Individuums] oder dem allgemeinen Interesse in Widerspruch).

³⁹ Vgl. al-ʿAlwānī, Ṭāha Ġābir: Lā ikrāḥa fī ad-dīn – iškāliyyat ar-ridda wa-l-murtadīn min ṣadr al-islām ḥattā l-yawm, Maktabat aš-šurūq ad-dawliyya, Kairo 2003, S.49f; al-Bannā, Ġamāl: Tafnīd daʿwā ḥadd ar-ridda, Dār aš-Šurūq, Kairo 2008, S. 35.

3. El-Awas Einstellung zu den anderen Religionen

El-Awa gehört zu jenen Denkern, die sich dem Thema des muslimischen Verhaltens gegenüber den religiösen Minderheiten widmen. Diese Frage wird bei ihm von zwei Seiten her beleuchtet: Zum einen wird die traditionelle islamische Haltung zu den Nichtmuslimen dargestellt, wie sie sich aus dem Koran und der Sunna des Propheten herauskristallisiert. Zum anderen wird die aktuelle Beziehung der Muslime zu den Kopten in Ägypten im Lichte des religiös-politischen, islamischen Standpunkts und des modernen Zeitgeistes ausführlich behandelt. El-Awa ist bei der Diskussion stets präsent, wenn es zu Spannungen zwischen Muslimen und Christen in Ägypten kommt. Bei der Behandlung des Verhältnisses zu den anderen Glaubensgemeinschaften im Allgemeinen verfolgt er eine bestimmte Methode, die sich auf drei Grundlagen stützt:⁴⁰

- die vorhandenen islamischen Rechtsurteile, die aus dem Korpus von Koran und Sunna hergeleitet werden,
- das öffentliche Wohl der Heimat; alles, was im Interesse der Bürger liegt, muss in Betracht gezogen werden. Hier gilt für El-Awa das islamische Prinzip „Abwehrung des Schädlichen hat den Vorzug vor der Gewinnung des Nützlichen“⁴¹, und
- den Geist der menschlichen Bruderschaft, dem die islamischen Bestimmungen mit ihrer Beziehung zu den Nichtmuslimen nicht widersprechen sollen.

Die genaue Untersuchung von El-Awas Artikeln bringt zutage, dass seinen Stellungnahmen zu heutigen problematischen, mit der Lage der nichtmuslimischen Minderheiten in der arabisch-islamischen Welt zusammenhängenden Fragen alle oben genannten Prinzipien zugrunde liegen. Dabei nehmen der Koran und die Sunna, die das erste Prinzip und fast immer den Ausgangspunkt für seine Position gegenüber den Nichtmuslimen darstellen, einen größeren Stellenwert ein als die anderen zwei. In dem vorliegenden Abschnitt werden aus der Sicht El-Awas die Stellung des Judentums, des Christentums im Islam untersucht. Bevor diese einzeln behandelt werden, müssen zunächst bestimmte Begriffe, wie *ahl al-kitāb* und *ahl ad-dimma* erläutert werden, unter denen die Juden und Christen bzw. die unter der islamischen Herrschaft lebenden

⁴⁰ Vgl. El-Awa: *Fī an-nizām as-siyāsī*, S. 238.

⁴¹ Ebd. S. 238: "درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة"

Religionsgemeinschaften subsumiert werden. Seine Einstellung zu den Atheisten möchte ich im Folgenden in keinem besonderen Abschnitt thematisieren, da El-Awa im Gegensatz zu Khodr relativ selten über die Atheisten schreibt. Fast nur im Zusammenhang seiner Behandlung der christlichen Missionierung und des muslimischen Aufrufs zum Islam ist von den Atheisten die Rede: Diese werden von ihm trotz seiner Anerkennung ihrer Glaubensfreiheit sehr negativ beurteilt: Sie sind – so El-Awa – *šayāfīn al-ilhād* (Teufel des Atheismus),⁴² die sich den Irrweg einschlagen und die Gnade des Glaubens an Gott verloren haben, und an die die Aktivitäten der Muslime und der Christen zur Verbreitung der eigenen Religion und zum Gewinn mehr Gläubiger El-Awa zufolge gerichtet werden sollen, anstatt diese Aktivitäten gegenseitig auszuüben.⁴³

3.1. Das koranische Konzept von *ahl al-kitāb* (den Schriftbesitzern)

Mit dem koranischen Begriff *ahl al-kitāb* (die Schriftbesitzer) sind diejenigen Glaubensgemeinschaften gemeint, deren Glaubensanhänger sich auf eine vor dem Koran offenbarte Schrift stützen. Ausgehend davon ist insbesondere von Juden und Christen die Rede, wenn das Wort *ahl al-kitāb* im Koran vorkommt. Nach El-Awa zielt der Koran durch die Benutzung dieses Begriffes darauf, die Juden und Christen von anderen Gemeinschaften wie Heiden, Polytheisten und Atheisten zu unterscheiden, die in ihrer Weltanschauung vom Glauben an einen einzigen Gott abweichen.⁴⁴ *ahl al-kitāb* sind dementsprechend in der islamischen Vorstellung diejenigen Glaubensgemeinschaften, die an Mose und Jesus und demzufolge an die Tora und das Evangelium glauben. Dass der Koran die Echtheit von Tora und Evangelium in Frage stellt und die christliche Auffassung zur Person Jesu kritisiert, beeinflusst die Bezeichnung *ahl al-kitāb* nicht. Vielmehr meint El-Awa, es ginge hier um eine „Bezeichnung zur Ehrung, Eintracht und Annäherung“.⁴⁵ Unter den vielfältigen koranischen Stellen über *ahl al-kitāb* gibt es etliche, aus denen sich eine allgemeine islamische Konzeption für das Verhältnis der muslimischen Gesellschaft zu den *ahl al-kitāb* entwickeln lässt. Bei dieser Konzeption handelt es sich um allgemeine

⁴² Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Ḥiwārāt rūmā* (2), in: Ders. 2007, S. 175.

⁴³ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Hal li-ḥamalāt at-tanšīr Ġadwāʾ*?, in: Ders. 2007, S. 145; Ders.: *Kalimatīn sawāʾ*?, in: Ders. 2007, S. 165.

⁴⁴ Vgl. ders. 2007, S. 35f.

⁴⁵ Ebd. S. 35: "استعمال تكريم وتحييب وتقريب".

moralische, politische und gesetzliche Regeln, nach denen das muslimische Zusammenleben mit den *ahl al-kitāb* organisiert wird, und von denen ausgehend die Gelehrten später einen rechtlichen Komplex unter dem Kapitel *ahl ad-dimma* (Die Schutzbefohlenen) ausarbeiteten.⁴⁶

Wenn El-Awa die koranische Sicht der Beziehung zu den *ahl al-kitāb* thematisiert, so hat er die Verwurzelung dieser Sicht im Zusammenleben mit den Juden und Christen sowohl in den islamischen als auch nichtislamischen Ländern als Ziel. Er geht also davon aus, dass aus dem Koran ein ideales Konzept für das gemeinsame Leben der Muslime mit den Nichtmuslimen herzuleiten ist, dem gemäß im Falle der Teilnahme an einer einzigen Heimat nicht vom gemeinsamen Leben die Rede sein soll, sondern vom *al-ʿayš al-wāḥid* (alleinigen Leben).⁴⁷ In seinem Artikel „Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb – naḏra qurʿāniyya“ (Die Muslime und die *ahl al-kitāb* – Eine koranische Sicht)⁴⁸ behandelt El-Awa verschiedene Aspekte dieses Lebens wie den Begriff *kufir* (Unglaube; Andersglaube), die Mischehe zwischen Muslimen und *ahl al-kitāb*, die religiöse Auseinandersetzung und die Frage von *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* (islamisches gebiet und Kriegsgebiet).

3.1.1. Der *kufir*-Begriff

Das arabische Wort *kufir* ist abgeleitet von der arabischen Wurzel *kafara*, deren Grundbedeutung im Sprachgebrauch „bedecken, verbergen, verhüllen“ heißt. Im übertragenen, theologischen Sinn wird der Ungläubige als *kāfir* (Pl. *kuffār*) bezeichnet, denn gemäß der islamischen Vorstellung verhüllt er die Wahrheit - ob durch Leugnung oder auf eine andere Weise.⁴⁹ Als *kuffār* gelten im Koran neben den Polytheisten jene unter *ahl al-kitāb*, die an bestimmte Dogmen glauben, wie Trinität und Gottessohnschaft, und ihre heilige Schrift verfälscht bzw. entstellt haben. Selim El-Awa findet in der Benutzung des Begriffs keine Beleidigung; vielmehr betrachtet er den Begriff als eine Art der notwendigen Abgrenzung und der Verteidigung gegen den Synkretismus, da die Anhänger eines jeden Glaubens meinen, die eigene Religion weise die absolute Wahrheit auf und

⁴⁶ Der *dimma*-Status wird in einem gesonderten Abschnitt behandelt (Abschnitt 3.2., S. 209).

⁴⁷ El-Awa: *Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb – naḏra qurʿāniyya*, in: Ders 2007, S. 36.

⁴⁸ Ein im Jahre 1997 veröffentlichter Zeitungsartikel, den El-Awa am Anfang seines Buches „Li-d-dīn wa-l-waṭan“ (S. 35-57) wieder veröffentlicht hat. Der Autor bietet keine Angaben über die Zeitung, in der der Artikel erstmals erschien.

⁴⁹ Vgl. Ibn Manzūr 1980, Bd. V., S. 3897.

jeder andere Glaube sei *kufir*.⁵⁰ Die Ansicht El-Awas impliziert, dass er den Begriff *kāfir* im Sinne von Andersgläubigen und nicht Ungläubigen versteht. Er betont, dass die Bezeichnung *kāfir* die Beziehung zu den Nichtmuslimen nicht negativ beeinflussen soll:

Die Bezeichnung ist an sich nicht problematisch, wenn sie keinen negativen Einfluss auf die menschlichen Beziehungen bewirkt, vor allem unter den verschiedenen Religionsgemeinschaften, die die eine Heimat teilen.

"ولا بأس بهذه الحصيصة إذا لم يكن لها أثر سالب على العلاقات الإنسانية بين الناس، لا سيما بين أهل الأديان المختلفة من أبناء الوطن الواحد."⁵¹

Dass die *ahl al-kitāb* wegen ihres *kufir* von den Muslimen beleidigt, bestraft oder zur Rechenschaft gezogen werden, ist laut El-Awa verboten, da es sich hierbei um ein lediglich Gott zustehendes Recht handelt. In diesem Zusammenhang weist er auf die Vielzahl koranischer Stellen hin, in denen die Entscheidung über Glauben und Unglauben nur von Gott getroffen werden kann und die darauf folgende Belohnung bzw. Strafe erst beim jüngsten Gericht vollstreckt werden dürfe.⁵² Zu den Suren, die *ahl al-kitāb* wegen ihres Glaubens an bestimmte Dogmen den *kufir* vorwerfen, macht unser Autor zwei Bemerkungen:⁵³ Erstens wird das Urteil des *kufir* in diesen Suren nicht verabsolutiert, sondern mit einschränkenden Konstruktionen zum Ausdruck gebracht, wie „diejenigen, die [...] sagen“ (vgl. Sure 5,17; 5,72-73), „die Ungläubigen unter den *ahl al-kitāb*“ (vgl. Sure 2,105; 98,6), „Viele unter *ahl al-kitāb*“ (Vgl. Sure 2,109), „Ein Teil der *ahl al-kitāb*“ (vgl. Sure 3,69-72). Das bedeutet, dass der Vorwurf des *kufir* nicht auf alle *ahl al-kitāb*, sondern auf die in diesen Versen direkt Angesprochenen bezieht. Zweitens sind mit dieser Einschränkung bestimmte Konfessionen gemeint, die nicht genau definiert oder in den Korankommentaren nicht erwähnt werden. Der Muslim wird allerdings nicht aufgefordert nachzuforschen, ob oder inwieweit die in den Suren vorkommende Beschreibung auf die heutigen Juden und Christen zutrifft: "هذا بحث لا ثمرة له" (Das ist keine fruchtbare

⁵⁰ Vgl. El-Awa: Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb, S. 39.

⁵¹ Ebd. S. 39.

⁵² "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد" (Siehe, die Muslime und die Juden und die Sabäer und die Christen und die Magier und die Polytheisten – Allah wird gewiß am Tage der Auferstehung zwischen ihnen entscheiden. Siehe, Allah ist Zeuge aller Dinge), Henning 1999, S. 270f., [Sure 22,17; vgl. Sure 2,62; 5,69]

⁵³ Vgl. El-Awa: Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb, S. 42f.

Nachforschung).⁵⁴ El-Awa ist jedoch der Auffassung, dass der Muslim jene koranischen Stellen, die sich direkt mit der Art und Weise des Umgangs mit *ahl al-kitāb* befassen, in Betracht ziehen muss. Denn selbst der Koran, der den *ahl al-kitāb* den *kufir* vorwirft und ihre Glaubenslehre kritisiert, gebietet dem Muslim, mit *ahl al-kitāb* auf die bestmögliche Weise zu sprechen und erlaubt ihm, von ihren Speisen zu essen, sie zum eigenen Essen einzuladen und ihre Frauen zu heiraten. Der Begriff des *kufir* bildet für El-Awa daher keinen Anlass zu Feindseligkeit oder Hass, da diese Gefühle der im Koran befohlenen guten Behandlung, und erst recht einer ehelichen Verbindung widersprechen.⁵⁵

Die feindliche bzw. friedliche Beziehung zu den Nichtmuslimen muss seiner Meinung nach im Lichte der Sure 60, 8-9 bestimmt werden, die als koranische Verfassung für das Verhältnis zu den Andersgläubigen bezeichnet wird:⁵⁶ „Gott verbietet euch nicht, gegen diejenigen pietätvoll und gerecht zu sein, die nicht der Religion wegen gegen euch gekämpft, und die euch nicht aus euren Wohnungen vertrieben haben. Gott liebt die, die gerecht handeln. Er verbietet euch nur, euch denen anzuschließen, die der Religion wegen gegen euch gekämpft, und die euch aus euren Wohnungen vertrieben oder bei eurer Vertreibung mitgeholfen haben. Diejenigen, die sich ihnen anschließen, sind die (wahren) Frevler.“⁵⁷

3.1.2. Mischehe zwischen Muslimen und *ahl al-kitāb*

Die Heirat muslimischer Männer mit jüdischen und christlichen Frauen ist gemäß Sure 5,5 grundsätzlich erlaubt und der Ehe mit einer Muslimin gleichgesetzt:⁵⁸ „Und [zum Heiraten sind euch erlaubt] die ehrbaren gläubigen Frauen und die ehrbaren Frauen [aus der Gemeinschaft] derer, die vor euch die Schrift erhalten haben, wenn ihr ihnen ihren Lohn gebt, [wobei ihr euch] als ehrbare Ehemänner [zu betragen habt], nicht als solche, die

⁵⁴ El-Awa: *Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb*, S. 42.

⁵⁵ Vgl. ebd. S. 44.

⁵⁶ Vgl. ders.: *Al-muslim wa-l-āḥar*, Maktabat aš-šurūq ad-Dawliyya, Kairo 2009, S. 45.

⁵⁷ Paret, 2007, S. 79, [Sure 60,8-9]: *لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين إنما* . . . *ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون*

⁵⁸ Zur unterschiedlichen Meinung der Korankommentatoren über diesen Vers siehe 1. Kap. Abschnitt 3.3.3.2., S. 79.

Unzucht treiben und sich Liebschaften halten.“⁵⁹ El-Awa hebt hervor, dass der Vers im Koran in einem rechtlichen Kontext vorkommt und zu den letzten dem Propheten offenbarten Stellen gehört, was die Bedeutung der rechtlichen Bestimmung impliziert. Für El-Awa stellt dieser Vers die höchste Toleranzstufe im Islam dar, zumal der muslimische Ehemann seiner Frau die Ausübung ihrer religiösen Riten und den Besuch ihrer Gebetsstätte nicht verwehren darf.⁶⁰

Bezüglich der Heirat einer muslimischen Frau mit einem von den *ahl al-kitāb* verweist El-Awa auf die Einigkeit aller islamischen Gelehrten über ein Verbot. Dafür stützt er sich nicht wie viele Gelehrte auf Sure 60,10,⁶¹ in der sich das Verbot besonders auf Polytheisten aus Mekka bezieht, denn nicht der *kufir* ist für ihn der Grund des Verbots:

Wären die weltlichen Beziehungen mit der Frage des Glaubens und Unglaubens verbunden, hätte der Koran den Verkehr mit den Nichtmuslimen prinzipiell nicht erlaubt, geschweige denn die Pflicht, sie pietätvoll und gerecht zu behandeln, mit den Blutsverwandten unter ihnen Bindung zu pflegen, oder die Erlaubnis, ihre Speisen zu essen und ihre Frauen als Ehefrauen zu nehmen.

”فلو كانت العلاقات الدنيوية منوطة بالكفر والإيمان وحدهما لما أباح القرآن التعامل مع غير المسلمين أصلاً، فضلاً عما فوق ذلك من وجوب البر وصلة الرحم والعدل، وجواز أكل طعامهم ونكاح نساءهم“⁶²

Der Grund für das Verbot der Eheschließung zwischen einer Muslimin und einem von den *ahl al-kitāb* liegt für El-Awa im islamischen Prinzip des *qawāma* (Verantwortung, Vollmacht, Überlegenheit) des Mannes gegenüber der Frau, das ihm Sure 4,34 zuerkennt.⁶³ Deshalb darf der Mann, der aus islamischer Sicht die Verantwortung für die muslimische Familie trägt, kein Nichtmuslim sein, der seiner muslimischen Frau ihre religiöse Rechte

⁵⁹ Paret, 2007, S. 79, [Sure 5,5]: ”المحصنات من الذين آمنوا والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتوهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان“

⁶⁰ Vgl. El-Awa: Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb, S. 49.

⁶¹ „O ihr, die ihr glaubt! Wenn zu euch gläubige Frauen kommen, die ausgewandert sind, dann prüft sie. Allah kennt ihren Glauben sehr wohl. Habt ihr sie als Gläubige erkannt, dann laßt sie nicht zu den Ungläubigen zurückkehren. Sie sind ihnen nicht (als Ehemänner) erlaubt, noch sind jene für sie.“ Henning 1999, S. 445, [Sure 60,10].

⁶² El-Awa: Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb, S. 49f.

⁶³ „Die Männer stehen für die Frauen in Verantwortung ein, mit Rücksicht darauf, wie Allah den einen von ihnen mit mehr Vorzügen als den anderen ausgestattet hat, und weil sie von ihrem Vermögen (für die Frauen) ausgeben.“ Henning 1999, S. 86 [Sure 4,34]. „Das arabische Wort *qawwāmūn* bedeutet: sie [die Männer] stehen über den Frauen mit der ihnen verliehenen Vollmacht, welche verbunden ist mit der Pflicht, Verantwortung für sie zu übernehmen.“ Khoury, Theodor Adel: Der Koran Arabisch-Deutsch – Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 5, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994, S. 88.

nicht zugesteht, denn daraus folgte, dass seine Ehefrau ihre Religion nicht ausüben könnte.⁶⁴

Dass die eheliche Beziehung zwischen den Muslimen und den *ahl al-kitāb* im Allgemeinen vom Thema des *kufr* unabhängig ist, beweist die Diskussion über die Frage der Konvertierung der jüdischen bzw. christlichen Ehefrau zum Islam. Hier vertritt El-Awa die Einstellung, dass die Ehe dieser Frau mit ihrem jüdischen bzw. christlichen Mann weiter gelten darf, falls die Frau damit einverstanden ist. Für unseren Autor entspricht diese Einstellung dem islamisch-rechtlichen Grundsatz „Was für den Anfang [des Zusammenlebens] im Prinzip nicht erlaubt ist, wird für die Fortsetzung [des bestehenden Zusammenlebens] erlaubt.“⁶⁵ Hierbei bezieht er sich auf das 2001 vom europäischen Rat für Fatwa und Forschungen verabschiedete Gutachten, demzufolge die zum Islam konvertierte Frau mit ihrem nichtmuslimischen Mann weiterleben darf. Dafür setzt die Fatwa in ihrem fünften Abschnitt voraus: „Falls er ihr in der Religion keinen Schaden zufügt und falls sie seine Bekehrung zum Islam erwartet.“⁶⁶ Erwähnenswert ist, dass diese Entscheidung mit der klassischen Einstellung der Rechtsgelehrten kollidiert, die die Ehe in diesem Fall für nichtig erklärt und die Frau verpflichtet, sich von ihrem Mann zu trennen.⁶⁷ Einige Teilnehmer der Ratssitzung haben zwar diese Übereinstimmung der Gelehrten betont, sind jedoch der Meinung, dass die Fatwa des Rates ausschließlich dem Fall gilt, wenn die Frau an der Ehe mit ihrem jüdischen bzw. christlichen Mann festhält.⁶⁸

El-Awa weist seinerseits nicht auf den Widerspruch dieses Urteils zu dem traditionellen Konsens hin, sondern argumentiert für die Gültigkeit der Fatwa mit zweierlei Überlieferungen, denen zufolge der zweite Kalif ‘Umar und der vierte Kalif ‘Ali der zum Islam konvertierten Frau erlaubt haben sollen, sich nicht von ihrem den *ahl al-kitāb* angehörenden Mann scheiden zu müssen.⁶⁹ In diesem Zusammenhang folgt El-Awa m. E.

⁶⁴ Vgl. El-Awa: *Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb*, S. 49; ders.: *Fī an-nizām as-siyāsī*, S. 239ff.

⁶⁵ Az-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad: *Šarḥ al-qawā‘id al-fiqhiyya*, Dār al-Qalam, Damaskus 1989, S. 288: "يغتفر في البقاء
ملا يغتفر في الابتداء".

⁶⁶ Al-Mağlis al-Ūrūbbī li-l-iftā’ wa-l-buḥūt (Hrsg.): *Al-bayān al-ḥitāmī li-d-dawra l-‘ādiyya t-tāmina*, in: *al-Mağalla l-‘ilmiyya li-l-Mağlis al-Ūrūbbī li-l-iftā’ wa-l-buḥūt*, 2. Folge, Dublin 2003, S. 446: "إذا كان لا يضرها في دينها
وتطمع في اسلامه".

⁶⁷ Vgl. Ibn Qudāma, ‘Abdullāh b. Aḥmad: *Al-muğnī*, Dār al-Fikr, Beirut 1405 H., Bd. XII., S. 558.

⁶⁸ Vgl. Šāliḥ, ‘Abdullāh az-Zubayr: *Ḥukm baqā’ man aslamat ma‘a zawġihā l-lāḍī lam yuslim*, in: *al-Mağlis al-Ūrūbbī li-l-iftā’ wa-l-buḥūt* (Hrsg.) 2003, S. 240.

⁶⁹ Es sind dieselben Überlieferungen, auf die sich der europäische Rat in seinem Rechtsgutachten stützt. Vgl. *al-Mağlis al-Ūrūbbī li-l-iftā’ wa-l-buḥūt* (Hrsg.) 2003, S. 446.

seinem zweiten Prinzip, nämlich dem Wohl der Gemeinschaft, und der damit verbundenen islamischen Regel „Abwehrung des Schädlichen hat den Vorzug vor der Gewinnung des Nützlichen“. Die Frau, die sich zum Islam bekehrt oder bekehren will, könnte darauf verzichten, wenn sie dadurch zur Trennung von ihrem Mann gezwungen würde. Darin liegt für El-Awa eine Besonderheit im Umgang mit den *ahl al-kitāb*, nämlich dass die rechtlichen Entscheidungen das koranische Gebot, mit den Juden und Christen in friedlichem Verhältnis zu stehen, stärker berücksichtigen sollten.

3.1.3. Die Problematik vom *dār al-islām* und *dār al-ḥarb* (islamischen und Kriegsgebiet)

Die Rechtsgelehrten teilten die Welt in ihren klassischen *Fiqh*-Büchern in zwei Hauptterritorien, *dār al-islām* (Islamgebiet) und *dār al-ḥarb* (Kriegsgebiet), und legten für jedes Territorium eine Reihe von Vorschriften fest, die nicht nur die Beziehung zwischen dem islamischen Gebiet und den anderen Ländern organisieren, sondern auch das Verhalten der Muslime im *dār al-ḥarb* regeln sollten.⁷⁰ Den zwei Kategorien werden in den *Fiqh*-Büchern keine bestimmten Kapitel gewidmet; fast in jedem Kapitel wird aber die Frage gestellt, wie das Urteil ausfiele, wenn der in jenem Kapitel besprochene Vorfall im *dār al-ḥarb* vorläge. Die Gelehrten sind jedoch verschiedener Meinung über die genaue Definition beider Sektoren und die Bedingungen für die Zugehörigkeit eines Territoriums des *dār al-islām* oder *dār al-ḥarb*.⁷¹ Überwiegender Meinung zufolge wird als *dār al-islām* jedes Gebiet betrachtet, in dem der Islam die Herrschaft und Autorität über die Nichtmuslime hat. Für einige ist *dār al-islām* vielmehr jedes Land, in dem die Muslime ihre Religion frei ausüben können.⁷²

⁷⁰ Diese Teilung der Erde geht auf keine Textstelle im Koran oder in den Überlieferungen des Propheten Muḥammad zurück, sondern basiert auf den Selbstbemühungen (*iğtihād*) der Gelehrten, die zwischen den islamischen und nichtislamischen Ländern unterschieden und die zweite Kategorie als Ort des Feindes sahen. Einige Gelehrte nennen noch eine dritte Art von Territorium, nämlich *dār al-‘ahd* (Land mit Friedensvertrag). Darunter fallen all jene nichtmuslimischen Länder, deren Einwohner mit den Muslimen einen Friedensvertrag eingegangen sind. Vgl. Maulawi, Feisal: Die Schariagrundlagen für das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, übertragen aus dem Arabischen von Samir Mourad, Deutscher Informationsdienst über den Islam (DIdI) e.V., Karlsruhe 2006, S. 84.

⁷¹ Vgl. Salem, Isam Kamel: Islam und Völkerrecht – Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung, Express Edition, Berlin 1984, S. 159.

⁷² Vgl. Macdonald, D. B.: DĀR AL-ḤARB, in: EI I. (1913), S. 956.

El-Awa zufolge entstanden die Territorium-Begriffe in einer Zeit, in der die islamische Welt sich im Kriegszustand mit ihren Nachbarländern befand und sind somit zeitgebunden. Die Teilung stellt für ihn nicht nur eine Auszeichnung und Abgrenzung der Muslime gegenüber Nichtmuslimen dar, sondern impliziert auch, dass die Beziehung zwischen beiden Parteien immer kriegerisch geprägt war, so dass alle Gebiete außerhalb des islamischen Territoriums als *dār al-ḥarb* bezeichnet wurden.⁷³ Der Autor weist hier noch auf eine ähnliche Teilung der Welt in römisches, lateinisches und barbarisches Gebiet hin, die im Frühmittelalter vom Byzantinischen Reich ausging. Für das Römische Reich waren alle Nichtchristen Heiden und demzufolge Barbaren.⁷⁴ Die Benutzung der fraglichen Begriffe war seiner Meinung nach also wegen des damaligen vorherrschenden kriegerischen Zustands gerechtfertigt. Heute sind diese abgrenzenden Ausdrücke – so El-Awa – nur von den Wissenschaftlern und ausschließlich als historische wissenschaftliche Begriffe zu verwenden. Die heutige Bezeichnung der nichtislamischen Länder als *dār al-ḥarb* seitens einiger Moscheeprediger charakterisiert er als uneinsichtig und äußerst problematisch, da die dort lebenden Muslime ausgehend davon den islamisch-rechtlichen Bestimmungen folgen können, die nur für den Aufenthalt in feindlichen Gebieten oder an deren Grenzen festgelegt wurden. In diesem Zusammenhang stellt er die Frage, ob nicht gerade die nichtislamischen Länder in der modernen Zeit als *dār al-‘ahd* (Land mit Friedensvertrag) zu betrachten seien, denn die Einreise des Muslims in eines dieser Länder impliziert sein stillschweigendes Einverständnis damit, die dort geltenden Gesetze wie in einem ungeschriebenen Vertrag einzuhalten. Der Muslim darf demzufolge dieses Land nicht als *dār al-ḥarb* bezeichnen und sich keiner Verhaltensweisen bedienen, die die Gelehrten im Zustand des Krieges ausnahmsweise als erlaubt erklärten.⁷⁵ Für El-Awa erfordert die heutige internationale Situation, nicht die Begriffe, sondern die Methode anzuwenden, die die Gelehrten damals verfolgt haben, nämlich den Zeitgeist und das Wohl der Gesellschaft stärker zu gewichten:

⁷³ Vgl. El-Awa: *Al-muslimun wa-ahl al-kitāb*, S. 53.

⁷⁴ Vgl. Brather, Sebastian: *Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie*, Walter de Gruyter, Berlin 2004, S. 40f.

⁷⁵ Vgl. El-Awa: *al-Muslimun wa-ahl al-kitāb*, S. 54f.

Das moderne islamische Recht muss die Lage der gegenwärtigen internationalen Beziehungen berücksichtigen und sich selbst um Übereinstimmung mit dem Gemeinwohl bemühen, wenn es etwas als erlaubt oder verboten beurteilen will, genau wie es die Rechtsgelehrten in der Zeit der ersten Auseinandersetzung des Islam mit der alten Welt gemacht haben.

"الفقه المعاصر يجب أن يتوجه صوب واقع العلاقات الدولية المعاصرة ويجتهد في بيان الجائز فيها والممنوع، مما يحقق المصلحة [...] على نحو ما فعل الفقهاء في عصور المواجهة الأولى بين الإسلام وبين العالم القديم"⁷⁶

3.2. Der rechtliche Status der *ahl ad-dimma* (Schutzbefohlenen)

Das Wort *ahl ad-dimma* ist im Vergleich zum theologischen Begriff *ahl al-kitāb* ein islamisch-rechtlicher Terminus, der sowohl die *ahl al-kitāb* als auch andere unter der islamischen Herrschaft lebende Nichtmuslime umfasst. *dimma* bedeutet Schutz und Sicherheit; der *dimmi* ist derjenige, dem der Schutz von den Muslimen gewährleistet werden muss.⁷⁷ In diesem rechtlichen Sinn wird der Begriff nicht im Koran,⁷⁸ sondern erstmals vom Propheten Muḥammad verwendet, der einigen Überlieferungen zufolge die Muslime zur guten Behandlung der *ahl ad-dimma* mahnt. Über die Zugehörigkeit der Juden, Christen und Zarathustrier zu den *dimmi*s besteht Konsens. Die hanafitischen Rechtsgelehrten erweitern die Verwendung des Begriffs auf alle Glaubensgemeinschaften, ausgenommen die arabischen Götzendiener, gegen die die Muslime damals kämpfen mussten: Für die Malikiten und die Zayditen gilt dabei keine Ausnahme.⁷⁹

3.2.1. Überblick über das *dimma*-Verhältnis im klassischen islamischen Recht

Aus den koranischen Texten, der Tradition Muḥammads und der Praxis seiner Kalifen erarbeiteten die Gelehrten einen Komplex von Regeln und Prinzipien, um den Status der Nichtmuslime unter der islamischen Herrschaft systematisch zu bestimmen. Das Kapitel, in dem die Rechtsgelehrten die Angelegenheiten der *dimmi*s in ihren Fiqh-Werken

⁷⁶ El-Awa: *al-Muslimun wa-ahl al-kitāb*, S. 54.

⁷⁷ Vgl. Ibn Manzūr 1980, Bd. III. S. 1517.

⁷⁸ Nur an zwei Stellen im Koran wird das Wort *dimma* für den Friedensvertrag zwischen den Muslimen und den mekkanischen Polytheisten verwendet; vgl. Sure 9,8-10.

⁷⁹ Vgl. Zaydān 1988, S. 22f.; Zangānī, 'Abbās 'Ali 'Amid: *Die Rechte der Minderheiten im Islam - Islamisches Echo in Europa*, 15. Folge, Islamisches Zentrum Hamburg e. V., Hamburg 1999, S. 60.

behandeln, ist immer unter „Kapitel der *Sayr*“⁸⁰ (Feldzug) bekannt. Das erste Werk zu diesem Thema war *Al-mağmū‘ fī l-fiqh* (Die Gesamtentscheidungen im islamischen Recht) von Zayd Ibn ‘Alī (gest. 122 H./ 740). Die Rechtsgelehrten legen in den *Sayr*-Büchern bzw. -kapiteln eine Reihe von Rechten fest, die vom islamischen Herrscher den *dimmīs* gewährleistet werden müssen: z.B. das Beibehalten ihres eigenen Glaubens, die Durchführung ihrer Rituale, Sicherheit im Überblick auf Leben, Eigentum und Schutz in der Ausübung ihrer Religion, wodurch jegliche Verletzung der Ehre vermieden wird. Jede *dimmī*-Gemeinschaft genießt innere Verwaltungsautonomie, indem sie von ihrem verantwortlichen Oberhaupt, Rabbiner, Bischof usw., verwaltet wird.⁸¹ Andererseits bestimmt das islamische Recht auch einige Aufgaben und Verpflichtungen, die von den *dimmīs* den Muslimen gegenüber erfüllt werden müssen. Dazu zählen in erster Linie die materiellen Verpflichtungen, die sich in der Abgabe bestimmter Steuern (*ğizya* als Kopfsteuer und *harāğ* als Bodensteuer) darstellen.⁸² Daneben gibt es auch politische und gesellschaftliche Verpflichtungen: Sie müssen u.a. Loyalität dem Staat gegenüber erklären und die religiösen Gefühle der Muslime berücksichtigen. Diese Rechte und Verpflichtungen sind im Einverständnis der betroffenen *dimmīs* in einem *dimma*-Vertrag festgelegt, der nur vom Oberhaupt des Staates bzw. von seinem Stellvertreter zu schließen ist und der eine ewige Eigenschaft in dem Sinne besitzt, dass er von Generation zu Generation übertragen wird. Immer dann, wenn seitens der religiösen Gemeinschaften der Vorschlag zum Abschluss eines neuen oder zur Veränderung des bestehenden Vertrags unterbreitet wird, muss der islamische Staat über diesen Vorschlag beraten.⁸³ Es gibt auf jeden Fall einige Bedingungen, die das islamische Recht als Säulen des *dimma*-Vertrags betrachtet, und die demzufolge als solche nicht zu entbehren sind. Den *dimmīs* müssen die Sicherheit des Lebens und des Eigentums sowie das Recht, sich im Gebiet des Islam aufzuhalten, zugestanden werden. Von daher verpflichten sich die Muslime, die *dimmīs* gegen Angriffe von innen und außen zu schützen, sich ihnen gegenüber nicht feindselig zu verhalten und für ihnen gesetzwidrig zugefügten Schaden aufzukommen. Die Höhe der im Vertrag erhobenen Steuer muss ebenfalls festgelegt werden. Falls der islamische Staat den

⁸⁰ Wörtlich: Das Zufußgehen zum Konfrontieren der Anderen.

⁸¹ Khoury, Adel Theodor [u.a.] (Hrsg.): Islam-Lexikon – Geschichte – Ideen – Gestalten, Bd. 3, Herder, Freiburg [u.a.] 1991, S. 720.

⁸² Macdonald 1913, S. 999.

⁸³ Vgl. Zaydān 1988, S. 35f.

genannten Pflichten nicht nachkommen kann, so sind die *ḍimmīs* von der Zahlung dieser Abgaben befreit, zu der sie als Gegenleistung für die Schutzgarantie verpflichtet wurden. Vertragsverletzung seitens der *ḍimmīs* findet u.a. in den folgenden Fällen statt:⁸⁴

- bei unbegründeter Verweigerung der vereinbarten materiellen Verpflichtungen (*ḡizya* und/oder *ḥarāğ*),
- bei absichtlicher Verweigerung der Anwendung islamisch-juristischer Anordnungen,
- bei bewaffnetem Aufstand gegen die Muslime oder bei Zusammenarbeit mit dem Feind des islamischen Staates,
- bei Beleidigung oder Hohnrede gegen den Koran oder den Propheten Muḥammad oder
- bei allgemeiner Belästigung der Muslime und beleidigenden Handlungen wie Diebstahl und Unzucht mit muslimischen Frauen.

Wird das seitens der *ḍimmīs* abgeschlossene Abkommen verletzt oder einseitig gebrochen, so verliert es zwangsläufig seinen rechtlichen Wert, und auch die Muslime sind dann nicht mehr an die vorherigen Verpflichtungen gebunden. Die Gegenmaßnahmen, die die Muslime in einem solchen Fall ergreifen, hängen von der Art und Weise der Vertragsverletzung seitens der *ḍimmīs* ab. Im äußersten Fall kann der Staat den *ḍimmīs* das Recht auf den Aufenthalt im islamischen Gebiet aberkennen und sie daraus vertreiben, oder die Todesstrafe vollziehen, falls ein Muslim oder eine Gruppe von Muslimen durch einen Angriff von *ḍimmīs* ums Leben gekommen ist.

3.2.2. Die Relativität des *ḍimma*-Status bei El-Awa

In drei Büchern, in denen El-Awa die Frage des *ḍimma*-Status' thematisiert, beginnt er seine Rede jeweils mit dem Hinweis auf den ersten *ḍimma*-Vertrag in der islamischen Geschichte, in dem der Begriff in seinem rechtlichen Sinn benutzt wurde.⁸⁵ Es handelt sich

⁸⁴ Vgl. Zanḡānī 1999, S. 218; ebd., S. 37.

⁸⁵ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: An-nizām al-islāmī wa-waḍ' ḡayr al-muslimīn, in: Ders 1987, S. 37f.; ders.: Fī an-nizām as-siyāsī, S. 244; ders. 2007, S. 26.

um das Abkommen, das Muḥammad 10/631 mit der christlichen Delegation aus Naḡrān⁸⁶ in Medina abschloss, und in dem es u.a. heißt:

... und für Naḡrān und seine Bewohner ist die Nachbarschaft Gottes garantiert. Der Schutz des Propheten Muḥammad, des Gesandten Gottes, ist ihrem Vermögen, ihren Seelen, ihrem Land, ihrer Konfession, den Anwesenden wie auch den Abwesenden unter ihnen gewährleistet [...] Kein Bischof wird von seinem Bischofssitz, kein Mönch von seinem Kloster, kein Pfarrer von seiner Pfarrei entlassen.

"... ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدتهم [...] لا يغير أسقف عن أسقفيته ولا راهبا عن رهبانيته ولا كاهن من كهنته"⁸⁷

Er geht von diesem Bericht aus, um die Besonderheiten des Vertrags auszuführen und die Möglichkeit der Anwendung des daraus hergeleiteten rechtlichen Status in der heutigen Zeit zu diskutieren.

El-Awa definiert die *dimma* als ein unbefristetes Abkommen, dem zufolge den unter islamischer Herrschaft lebenden Nichtmuslimen das Beibehalten des eigenen Glaubens gewährleistet und die Sicherheit des Lebens gegen die Abgabe des *ḡizya* garantiert werden muss.⁸⁸ Dem Autor nach wurde das *dimma*-Verhältnis nicht neu vom Islam instituiert, sondern bereits vorgefunden und daraufhin mit gewissen islamischen Bedingungen versehen und gesetzlich verankert.⁸⁹ Der grundlegende Unterschied zwischen der früheren und der islamischen Anwendung des *dimma*-Konzeptes liegt darin, dass der Schutz gemäß der islamischen Auffassung von Gott und seinem Propheten gewährt wird und dass das Abkommen in diesem Fall eine dauerhafte Gültigkeit und Authentizität besitzt, was dem Vertrag eine heilige Prägung verleiht. El-Awa betont hierzu, dass die von den Nichtmuslimen für den Schutz zu entrichtende Steuer (*ḡizya*) keine absolute Gültigkeit wie der *dimma*-Vertrag selbst hat, da sie im Falle der Teilnahme der Andersgläubigen an der Verteidigung des Landes erlassen wird. Die Nichtmuslime, die heutzutage Militärdienst in islamischen Ländern leisten, sollen der islamisch-rechtlichen Sicht entsprechend keine

⁸⁶ Naḡrān war damals ein Dorf im Jemen und ist heute eine Provinz im südwestlichen Saudi-Arabien.

⁸⁷ Amer, Fatima Muṣṭafa: Naḡrān fī l-‘aṣr al-ḡāhili wa-fī ‘aṣr an-nubwwa, 1. Auflage, al-I’tiṣām Verlag, Kairo 1978, S. 32.

⁸⁸ Vgl. El-Awa: An-niḡām al-islāmī wa-waḍ‘ ḡayr al-muslimīn, S. 38; Zaydān 1988, S. 22.

⁸⁹ Vgl. ders.: Fī an-niḡām as-siyāsī, S. 245; Huwaidī 1999, S. 111.

ğizya bezahlen.⁹⁰ Unser Autor ist wie andere zeitgenössische Intellektuelle der Auffassung, dass der *dimma*-Vertrag – wie alle anderen Verträge – verändert, erweitert oder sogar für ungültig erklärt werden kann. Mit dem Verfall des islamischen Kalifats und der Unterwerfung der einzelnen islamischen Länder durch die Kolonialmächte ist der *dimma*-Vertrag im Endeffekt außer Kraft getreten. Die gemeinsame Teilnahme der Muslime und Christen am Widerstand gegen den Kolonialismus hat eine neue Lage herbeigeführt, in der niemand mehr im Schutz des anderen steht:

Die früher vom islamischen Recht behandelte Herrschaft (des Staats) beruht auf dem Sieg einer Partei und auf der Niederlage einer anderen. Aber die Herrschaft der heutigen Staaten resultiert aus einer eigentlich gleichwertigen Beteiligung beider Parteien an der Herstellung des bestehenden Staates und an den Rechten und Pflichten [innerhalb dieses Staates].

" فالسيادة التي عرفها الفقه القديم قامت على انتصار منتصر- وانهزام منهزم، أما سيادة دولنا اليوم فقائمة على مشاركة حقيقية يتساوى طرفاها في صناعة الدولة القائمة وفي الحقوق والواجبات.⁹¹

El-Awa nach hat kein islamisches Land den Anspruch darauf, in Bezug auf die Autorität des islamischen Kalifats die Nachfolgerschaft für sich zu beanspruchen, oder dieses im Hinblick auf die abgeschlossenen Verträge zu vertreten. Die Lage in den heutigen islamischen Ländern erfordere – so El-Awa weiter – eine neue Gesetzgebung, von der ein neues, der modernen Situation angepasstes Minderheitsrecht erarbeitet werden muss.⁹² Das *dimma*-Verhältnis ist für den Autor daher das Ergebnis einer rechtlichen Selbstbemühung, die sich im Rahmen eines alten, inzwischen überholten Zustandes der Nichtmuslime eignete. Der im Rahmen dieses Verhältnisses abgeschlossene Vertrag tritt außer Kraft, sobald beide Parteien oder eine von ihnen nicht mehr existiert, was im Blick auf den islamischen Partner der Fall ist.

⁹⁰ Vgl. El-Awa 2007, S. 27; Ibn Ḥağar al-‘Asqlānī, Aḥmad Ibn ‘Alī: *Faṭḥ al-barī šarḥ šaḥīḥ al-Buḥārī*, Bd. VI., Dār al-Ma‘rifa, Beirut 1977, S. 38.

⁹¹ El-Awa 2007, S. 28.

⁹² Vgl. ders.: *Fī an-nizām as-siyāsī*, S. 247.

3.2.3. *Al-muwāṭana* (Die gleichberechtigte Staatsbürgerschaft) als Alternative für die *dimma*-Institution

Dem *dimma*-Vertrag und dem darauf aufbauenden Verhältnis des Staates zu den Nichtmuslimen liegt nach El-Awa die Gesetzgebung des Eroberers „*šarʿiyyat al-faḥ*“ zugrunde, die zwischen dem erobernden Herrscher und dem unterworfenen Volk unterscheidet. Durch die Beteiligung der Nichtmuslime an der Befreiung des Landes vom Kolonialismus ist die Beziehung zu ihnen durch eine neue Lage geprägt, in der es nicht mehr um die Gesetzgebung des Eroberers geht, sondern um die des Befreiers „*šarʿiyyat at-taḥrīr*“, der gemäß die Nichtmuslime vollberechtigte Staatsbürger sind.⁹³ Dieser neue Status wird *muwāṭana*, vom arabischen Begriff *waṭan* (Heimat), hergeleitet und bedeutet, dass alle Mitglieder des *waṭan* – Muslime und Nichtmuslime – bezüglich ihrer Beziehung zur Heimat gleich sind. Das *muwāṭana*-Verhältnis erfordert, dass die Rechte und Pflichten der Bürger, die im früheren islamischen Staat in vertragsrechtlicher Form geregelt wurden, im modernen Staat im Rahmen einer Verfassung formuliert werden müssen.⁹⁴

In seinem Vortrag *Al-muwāṭana bayn šarʿiyyat al-faḥ wa-šarʿiyyat at-taḥrīr* (Die Staatsbürgerschaft zwischen der Gesetzgebung der Eroberung und der der Befreiung) von 1998 hebt El-Awa hervor, dass der Islam schon seit Anfang seiner Geschichte den Gedanken der *muwāṭana* kennt, der heutzutage als ein dringendes Anliegen der Kopten in Ägypten gilt. Genau wie der Metropolit George Khodr⁹⁵ weist El-Awa in diesem Zusammenhang auf die Medina-Urkunde hin, in der der islamische Prophet nach seiner Auswanderung nach Medina im Jahre 622 die Muslime und die Juden als *umma* (eine Nation) bezeichnete.⁹⁶ Die Urkunde, die später in den islamischen Geschichtsbüchern u.a. unter *dustūr al-Madīna* (Medina-Verfassung) bekannt ist, wird von unserem Autor unter dem Titel "المواطنة الأولى" (die erste *muwāṭana*) expliziert⁹⁷ und als das erste gesetzgebende Abkommen in der Geschichte bezeichnet.⁹⁸ Durch diese Verknüpfung des modernen

⁹³ Vgl. Fuʿād, Wisām: El-Awa – muğaddid tayyār al-wiḥda al-waṭaniyya al-mašriyya, in: <http://www.onislam.net/arabic/madarik/thinker-and-project/124462-2010-09-27-01-02-42.html>, Zugang am 20.11. 2010.

⁹⁴ Vgl. El-Awa: *Fī an-niẓām as-siyāsī*, S. 251.

⁹⁵ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 5.3.3., S. 186.

⁹⁶ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Al-muwāṭana bayna šarʿiyyat al-faḥ wa-šarʿiyyat at-taḥrīr*, in: Ders. 2007, S. 60; Ibn Hišām: (o. J.), S. 901 ff.

⁹⁷ El-Awa 2007, S. 24.

⁹⁸ Vgl. ders.: *Al-muwāṭana bayna*, S. 61.

Begriffs mit der Medina-Urkunde will El-Awa zum einen eine islamisch-rechtliche Basis für die heutige Konzeption der *muwāṭana* herstellen, worauf er selbst in einem Vortrag im Februar 2011 im Sitz der Kairoer Partei al-Wasaṭ hingewiesen hat:

Seit langer Zeit, ungefähr 24 Jahren, " منذ ستين طويلاً، منذ 24 سنة و أنا أحاول أن اعمل على تأصيل فكرة المواطنة من الناحية الشرعية"⁹⁹ versuche ich, die Idee der *muwāṭana* aus [islamisch-]rechtlicher Perspektive zu konzipieren.

Zum anderen erzielt er damit meiner Meinung nach eine Annäherung des klassischen islamischen Standpunkts an die moderne Vorstellung des Zivilstaates. Zugunsten dieser Annäherung verwendet El-Awa bei der Behandlung der betroffenen Urkunde moderne Begriffe wie „Staat“, „Bürger“ und „Heimat“. Für ihn betrachtete der islamische Prophet die Muslime und die Juden als gleichberechtigte Bürger des islamischen Staates. Die spätere Vertreibung der Juden aus Medina erfolgte – so El-Awa weiter – nach ihrer Verletzung des Abkommens durch die Unterstützung der mekkanischen Heiden gegen die Muslime.

El-Awa betont, dass die Muslime bis zur Zeit des Muṭa-Feldzugs, in dem sie ihren Staat gegen die Byzantiner verteidigten, das *dimma*-Prinzip nicht anwandten.¹⁰⁰ Erst anlässlich dieses Ereignisses wurde die Sure 9,29 offenbart, der zufolge die besiegten *ahl al-kitāb* die *ḡizya*-Steuer bezahlen mussten:

„Bekämpft jene der Schriftbesitzer, die nicht an Allah und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Allah und sein Gesandter verboten haben, und nicht dem wahren Glauben folgen, bis sie, sich unterwerfend, die Steuer freiwillig entrichten.“¹⁰¹

Seitdem werden die durch Auseinandersetzungen unterworfenen Völker als Schutzbefohlene mit bestimmten, auf dem *dimma*-Vertrag beruhenden Rechten und Pflichten bezeichnet. El-Awa kommt auf Grund dieses geschichtlichen Überblicks zu dem

⁹⁹ El-Awa: Fikrat al-muwāṭana wa-tatawuruhā, in:

<http://www.alwasatparty.com/modules.php?file=article&name=News&sid=607>, Zugang am 10.03.2011.

¹⁰⁰ Der Feldzug fand im Jahre 8/629 in der Nähe des Dorfs Muṭa, im heutigen jordanischen Bezirk Karak, statt.

¹⁰¹ Henning 1999, S. 163, [Sure 9,29]: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين

أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"

Schluss, dass der heutige Zivilstaat mit einer einzigen Verfassung für alle Bürger in keinem Widerspruch zu den islamischen Grundsätzen steht, und dass das *muwāṭana*-Prinzip in diesem Staat in der islamischen Tradition seine Wurzeln hat.¹⁰²

3.3. Das Judentum – Anerkannte Religion, aber verhasste Anhänger?

Das Judentum ist eine der im Koran explizit anerkannten Religionen, deren Anhänger zusammen mit den Christen unter dem koranischen Begriff *ahl al-kitāb* und unter dem rechtlichen Ausdruck *ahl al-dimma* zu subsumieren sind. Dementsprechend gilt die allgemeine islamische Einstellung zu diesen Gruppen auch für die jüdische Gemeinschaft. Das Recht auf Glaubensfreiheit, das der Koran laut Sure 2,256 den anderen Religionsgemeinschaften zuerkennt, wurde in der islamischen Geschichte zum ersten Mal den Juden in Medina gewährt. Die späteren Spannungen zwischen den Juden und Muḥammad führten jedoch selbst im Koran zu heftiger Kritik an der jüdischen Gesellschaft. So werden sie an zwei koranischen Stellen negativ dargestellt – einmal durch den Vergleich mit den Heiden und ein anderes Mal mit den Christen:

„Und du wirst sicher finden, daß sie mehr als die (anderen) Menschen am Leben hängen - auch (mehr) als die Heiden. (Manch) einer von ihnen möchte gern tausend Jahre am Leben bleiben.“¹⁰³

„Du wirst sicher finden, daß diejenigen Menschen, die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen, die Juden und die Heiden sind. Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Nasārā (d. h. Christen).‘“¹⁰⁴

Diese negative Beschreibung der jüdischen Gemeinschaft und die heftige Kritik ihres angeblich feindlichen Charakters den Muslimen gegenüber beeinflusst allerdings keinesfalls ihre Gleichstellung mit den Christen im islamischen Recht. Zwar werden die Juden im Vergleich zu den Christen im Kontext des Korans weder gelobt noch positiv dargestellt, doch beziehen sich Verse, die u.a. die gute Behandlung aller *ahl al-kitāb* gebieten und den Verzehr ihrer Speisen und die Eheschließung mit ihren Frauen als erlaubt

¹⁰² Vgl. El-Awa: *Al-muwāṭana bayna*, S.69.

¹⁰³ Paret, 2007, S. 20, [Sure 2,96]: "ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة".

¹⁰⁴ Paret, 2007, S. 88, [Sure 5,82]: "التجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى".

erklären, ebenso auf die Juden als Schriftleute wie auf die Christen. Im islamischen Recht wird kein einziges Kapitel speziell für die Christen bzw. die Juden verfasst. Von den Rechtsgelehrten wird für beide Glaubensgemeinschaften der Begriff *dimmīs* verwendet und dieselben Rechtsurteile getroffen. Lässt man El-Awas Artikel über die *ahl al-kitāb* bzw. die *dimmīs* außer Acht, finden wir nur sehr wenige weitere Beiträge, in denen er speziell über die Juden als Glaubensgemeinschaft schreibt. Die Gründe hierfür sind vermutlich die geringe Anzahl der jüdischen Einwohner in Ägypten¹⁰⁵ und das Nichtexistieren einer alltäglichen Beziehung zwischen ihnen und den Muslimen. In zwei Artikeln El-Awas ist ausführlicher von den Juden die Rede: im Artikel „Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb – nazra qurʿāniyya“ (Die Muslime und die *ahl al-kitāb* – Eine koranische Sicht) vom Jahre 1997, in dem die allgemeine Behandlung der *ahl al-kitāb* angesprochen wird, und im Artikel *Limādā lā nuḥawir al-yahūd?! (Warum führen wir keinen Dialog mit den Juden?!)* vom Jahre 2004.¹⁰⁶ Trotz des zeitlichen Abstands zwischen beiden Texten ist die Sprache des Autors zum größten Teil ähnlich. In den folgenden zwei Abschnitten wird seine Haltung zum Verhältnis der Muslime zu den Juden anhand der beiden Artikel ausführlich dargelegt.

3.3.1. Die zionistischen Juden als Beispiel für die Sure 60,9 – El-Awa 1997

In seinem Artikel *Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb – nazra qurʿāniyya* beziehen sich fast alle verschiedenen Betrachtungen El-Awas auf die *ahl al-kitāb* insgesamt, ohne die Christen besonders hervorzuheben oder die Juden explizit oder implizit auszuschließen. Nur wenn er die Sure 60,8-9 kommentiert, die im Allgemeinen als koranischer Grundsatz der Beziehung zu den Nichtmuslimen bezeichnet wird,¹⁰⁷ ist von den Juden die Rede: Im ersten Teil gebietet der Vers den Muslimen, Nichtmuslime, die nicht gegen sie kämpfen oder sie nicht aus den eigenen Wohnungen vertreiben, pietätvoll und gerecht zu behandeln. Im zweiten Teil kommt das Verbot einer guten, friedlichen Behandlung solcher Nichtmuslime zur Sprache, die sich den Muslimen gegenüber feindlich zeigen und deren

¹⁰⁵ Nach den letzten Statistiken beträgt die Zahl der Juden in Ägypten 500. Vgl. ʿImāra, Muḥammad: *Al-aqalliyyāt ḡayr al-muslima fī al-ʿālam al-islāmī*, in: Zeitschrift *Manār al-islām*, Kairo 2004, S. 73.

¹⁰⁶ Für beide Artikel, die in El-Awas Werk „*Li-d-dīn wa-l-waṭan*“ veröffentlicht worden sind, erwähnt der Autor keine genauen Angaben über den ursprünglichen Erscheinungsort.

¹⁰⁷ Vgl. Abschnitt 3.1.1., S. 202.

Feinde unterstützen. El-Awa führt in diesem Zusammenhang *al-yahūd aṣ-Ṣahayna* (die zionistischen Juden) als Beispiel für die zweite Kategorie der Nichtmuslime an:

Das Beispiel, womit das Bild dieses Verbotes klar werden kann, ist das Verhältnis, das der Muslim heute – egal wo er lebt – zu den zionistischen Juden haben soll, die das arabische, palästinensische Land besetzen, die Menschen dort töten und sie aus ihren Wohnstätten vertreiben.

”المثال الذي تتضح به صورة هذا النهي هو العلاقة التي يجب أن تكون بين المسلم اليوم – أيًا كان موطنه – وبين اليهود الصهاينة الذين يحتلون الأرض العربية في فلسطين ويقتلون أهلها ويشردونهم بإخراجهم من ديارهم بغير حق.“¹⁰⁸

Mit diesen Juden dürfen die Muslime El-Awa zufolge keinerlei geschäftlichen, wirtschaftlichen oder kulturellen Kontakt pflegen. Der Autor weist noch auf eine Reihe von Suren hin, die jegliche Freundschaft mit Feinden und deren Unterstützung (*muwālāh*) verbieten,¹⁰⁹ und verknüpft sie mit dem Sachverhalt der israelischen Juden. El-Awa bezieht sich also nicht auf die Juden als Religionsgemeinschaft, sondern auf den religiös-jüdischen Staat, und scheint, wie es auch bei George Khodr der Fall ist,¹¹⁰ vom arabisch-israelischen Streit beeinflusst zu sein. El-Awas Befürwortung des Boykotts gegen die israelischen Juden führt hier zu zwei Bemerkungen: Zum einen erwähnt er eine bestimmte, politische Gruppe der Juden, nämlich die Zionisten, und rechtfertigt seinen Aufruf zur Boykottierung gegen sie durch die feindseligen Praktiken des jüdischen Staats gegenüber den Muslimen in Palästina. Zum anderen impliziert die Verknüpfung zwischen dem Vers, in dem von den Juden gar nicht explizit die Rede ist, und den Juden als Beispiel die Tatsache, dass die Vorstellung der Muslime im Allgemeinen sowie El-Awas im Besonderen den Juden gegenüber negativ ist. Die Frage, ob diese negative Einstellung von El-Awa auf alle Juden übertragen wird oder sich nur auf die israelischen Juden beschränken lässt, wird im folgenden Punkt besprochen.

3.3.2. „Warum führen wir keinen Dialog mit den Juden“ – El-Awa 2004

Das Verhältnis der Muslime zu den Juden thematisiert El-Awa in seinem 2004 erschienenen Artikel *Limādā lā nuḥāwir al-yahūd?!*, in dem er die zweite Konferenz des

¹⁰⁸ El-Awa: *Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb*, S. 45.

¹⁰⁹ Vgl. Sure 3,28; 4,144; 5,57. Siehe, ebd. S. 45.

¹¹⁰ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 3.2.1., S. 115.

christlich-islamischen Dialogs in Katar im Mai 2004 behandelt, noch einmal.¹¹¹ In der Eröffnungsrede der Konferenz soll die Frage nach der Teilnahme der Juden an den späteren Dialogrunden gestellt worden sein.¹¹² In seinem Artikel will der Autor – wie der Titel bereits erkennen lässt – explizit die Ablehnung der jüdischen Beteiligung am Dialog zum Ausdruck bringen. El-Awa weist zwar am Anfang darauf hin, dass keiner der Teilnehmer – unter denen auch der damalige al-Azhar-Scheich Ṭanṭāwī, der Leiter der IAMS Scheich al-Qaraḍāwī und der koptische Papst Šunūda III. (gest. März 2012) waren – auf dieses Anliegen reagiert hat. Ihre ablehnenden Äußerungen und Positionen zu einem möglichen Dialog mit den Juden sind – so El-Awa – jedoch bekannt: Al-Qaraḍāwī soll beispielsweise während der Konferenz in seiner Freitagspredigt seine abweisende Einstellung zum Dialog mit den Juden geäußert haben. Er hat sich dabei auf die Sure 29,46 bezogen, die eine möglichst gute Art der Auseinandersetzung mit den *ahl al-kitāb* gebietet, außer mit denjenigen, die die Muslime ungerecht behandeln. Al-Qaraḍāwī kommentiert:

Wie führen wir denn einen Dialog mit ihnen, während sie unsere Geschwister in Rafaḥ töten und ihre Häuser zerstören?

"فكيف نحاورهم وهم يقتلون إخواننا في رخ ويدمرون بيوتهم؟"¹¹³

El-Awa erwähnt ebenso die Stellungnahme des Papstes Šunūda, der den Kopten die Pilgerfahrt nach Jerusalem verboten und über diejenigen Kopten, die das Verbot missachtet haben, den Kirchenbann ausgesprochen hat.¹¹⁴ Dieser Hinweis auf die Position der koptischen Kirche impliziert, dass El-Awa mit dem „wir“ nicht nur die Muslime, sondern auch die arabischen Christen mit einbezieht:

Es gibt daher etwa eine gemeinsame arabische Haltung zur Frage des Dialogs mit den Juden.

"هناك موقف عربي واحد – تقريبا – إذن من مسألة الحوار مع اليهود."¹¹⁵

Die Gründe für eine Ablehnung lassen sich also in der despotischen Politik der Juden in Israel gegenüber den Palästinensern zusammenfassen. In seinem Artikel führt El-Awa

¹¹¹ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Limādā lā nuḥāwir al-yahūd?!*, in: Ders. 2007, S. 147.

¹¹² Vgl. Muḥammad, ‘Abdur-Rāfi‘: *Ġadal ḥawl da‘wat al-yahūd li-l-ḥiwār al-islāmī al-masiḥī*, Mai 2004, in: <http://aljazeera.net/News/archive/archive?ArchiveId=77738>, Zugang am 1. August 2011.

¹¹³ Ebd. Mai 2004; vgl. auch El-Awa: *Limādā lā nuḥāwir al-yahūd?!*, S. 148. Rafaḥ ist eine palästinensische Stadt am Südrand des Gazastreifens.

¹¹⁴ Vgl. ebd. S. 147.

¹¹⁵ Ebd. S. 149.

viele Beispiele der israelischen Praxen gegen die Palästinenser an, um die Abweisung des vorgeschlagenen Dialogs zu begründen. Außerdem thematisiert er in diesem Zusammenhang den oben erwähnten Vers 5,82, nach dem die Juden und die Polytheisten den Gläubigen gegenüber als am feindlichsten dargestellt werden.¹¹⁶ El-Awa zufolge erleben die Muslime von jüdischer Seite heute ein feindseliges Verhalten, das der koranischen Beschreibung der jüdischen Gesellschaft zur Zeit des Propheten Muḥammad entspricht. Ausgehend davon sieht er in dem Dialog mit ihnen einen Widerspruch zu dem Ziel des interreligiösen Dialogs, nämlich der Verwirklichung eines gemeinsamen friedlichen Lebens.¹¹⁷ Ein interreligiöser Dialog mit den Juden mündet also für El-Awa schließlich immer in einem Treffen mit dem Staat Israel und bedeutet somit nichts anderes als eine Unterstützung seiner Politik.

Die nicht-israelischen Juden sind für unseren Autor diejenigen, die Israel die finanzielle, politische und militärische Unterstützung anbieten. El-Awa ist der Ansicht, dass diese Israel unterstützenden Gruppen in Europa und Amerika von ihrer zionistischen Denkweise durch ihre semitischen Wurzeln abzulenken versuchen. Was den Dialog mit den nicht-israelischen Juden betrifft, bringt er am Ende seines Artikels Zurückhaltung zum Ausdruck:

Wir lehnen den Dialog mit den zionistischen Juden ab und halten uns zurück, einen Dialog mit den nicht-zionistischen Juden zu führen, falls es jene überhaupt gibt, bis ein Beweis dafür vorhanden ist, dass für sie das Urteil in Sure *al-Mumtaḥina* [Sure 60,9] nicht gilt, das uns jede freundliche Beziehung mit denjenigen verbietet, die uns wegen der Religion töten, uns aus unseren Häusern vertreiben und dafür jede Unterstützung anbieten.

"ترفض الحوار مع اليهود الصهاينة، وتتوقف فيه مع اليهود غير الصهاينة – إن وجدوا – حتى يقوم الدليل على خروجهم من حكم آية الممتحنة الذي يمنعنا من موالاته المقاتلين لنا في الدين، المخرجين لنا من الديار، والمظاهرين على هذا الإخراج"¹¹⁸

¹¹⁶ Vgl. Abschnitt 3.3., S. 216.

¹¹⁷ Vgl. El-Awa: *Limādā lā nuḥāwir al-yahūd?*, S. 152: "كيف يتصور أحد أن العيش المشترك ممكن مع الذين يظهرون الصهيونية ويؤيدونها (Wie kann man sich vorstellen, dass das gemeinsame Leben mit denjenigen möglich ist, die den Zionismus unterstützen und ihm mit Geld, Waffen und Macht Beistand leisten?)."

¹¹⁸ Ebd. S. 152.

Mit dem Satz „falls es jene überhaupt gibt“ schließt der Autor also fast aus, dass es Juden geben könnte, die nicht zionistisch sind oder die Unterdrückung der Muslime in Palästina nicht unterstützen. Seine Ansicht ist also durch eine Verallgemeinerung geprägt, die gegenüber einer toleranten, friedlichen Sprache einiger koranischer Suren über *ahl al-kitāb* überwiegt. Dass nicht alle Teilnehmer der Konferenz den Dialog mit den Juden ablehnten, erwähnt der Autor allerdings in seinem Artikel nicht. So waren einige Teilnehmer der Konferenz wie ‘Abduḷlāh al-Šarkāwī, Professor der vergleichenden Religionswissenschaft an der katarschen Universität, und Ḥamza Dīb Muṣṭafā, palästinensischer Denker, dagegen, alle Juden gleich zu beurteilen.¹¹⁹

3.4. Das Christentum – am Beispiel der Kopten

Für seine Auseinandersetzung mit dem islamischen Umgang mit den Nichtmuslimen führt El-Awa am häufigsten das Christentum als Beispiel an. Dies ist darauf zurück zu führen, dass die Kopten in Ägypten die christliche Mehrheit in der arabisch-islamischen Welt bilden und dass die Artikel und Vorträge von El-Awa – genau wie die Khodrs – situationsgebunden sind. Neben den häufigen Spannungen zwischen den Kopten und Muslimen in Ägypten, die El-Awa in den Medien regelmäßig anspricht, thematisiert er zudem in zahlreichen Artikeln und Fernsehauftritten die Forderungen der Kopten, die im Allgemeinen auf religiöse Gleichberechtigung abzielen.¹²⁰

¹¹⁹ Vgl. Muḥammad, ‘Abdur-Rāfi‘: Ġadal ḥawl da‘wat al-yahūd li-l-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī, Mai 2004: "أيد الدكتور عبد الله الشرفاوي أستاذ مقارنة الأديان رئيس قسم أصول الدين بجامعة قطر مشاركتهم وعلل ذلك بأنه "لا ينبغي أن نضع اليهود في سلة واحدة" وأوضح الدكتور حمزة الدكتور عبد الله الشرفاوي أستاذ مقارنة الأديان رئيس قسم أصول الدين بجامعة قطر مشاركتهم وعلل ذلك بأنه "لا ينبغي أن نضع اليهود في سلة واحدة" وأوضح الدكتور حمزة (Dr. ‘Abduḷlāh aš-Šarqāwī, Professor der vergleichenden Religionswissenschaft und Leiter der theologischen Abteilung an der katarschen Universität, unterstützte ihre [der Juden] Teilnahme und begründete dies damit, dass „wir alle Juden nicht in einen Topf werfen sollen“. Der palästinensische Denker Dr. Ḥamza Dīb Muṣṭafā verdeutlichte, dass er nichts gegen einen Dialog mit einer gemäßigten jüdischen Tendenz einwendet, die die Rechte des palästinensischen Volkes anerkennt).

¹²⁰ Kopten (griechisch αἰγύπτιοι ‚Ägypter‘) sind Angehörige der Koptischen Kirche, die auf das alexandrinisch-ägyptische Christentum der Spätantike (Patriarchat von Alexandria) zurückgeht. Als Gründer der koptischen Kirche gilt der Überlieferung nach der Evangelist Markus, der im 1. Jahrhundert in Ägypten gelebt haben soll. Ursprünglich bezeichnete der Ausdruck die Einwohner ganz Ägyptens. In römischer, byzantinischer und frühislamischer Zeit wurde das Wort ohne Rücksicht auf die Religionszugehörigkeit gebraucht. Seit der zunehmenden Arabisierung und Islamisierung Ägyptens wird der Begriff allein für die Christen der koptischen Kirche verwendet. Über den Anteil der Christen an der ägyptischen Bevölkerung gibt es stark abweichende Zahlen. Die meisten Schätzungen gehen von 5 bis 8 Millionen aus (zwischen 6 und 10 % der Gesamtbevölkerung). Vgl. Spuler, B.: Kopten, in: RGG, Bd. 4/1960, S. 5 ff; Fortescue, Adrian: The Orthodox Eastern Church, Kessinger Publishing, Montana 2004, S. 11; Tamcke, Martin: Christen in der islamischen Welt – Von Mohammad bis zur Gegenwart, C. H. Beck, München 2008, S. 71-74.

Insbesondere in den letzten Jahren kam es zu mehreren Unruhen und Gewalttaten gegen die Kopten in Ägypten: 2001 wurden bei den Massakern von al-Koṣḥ, einem Dorf im oberägyptischen Bezirk Souhag, 21 Kopten und ein Muslim getötet; 2006 wurden bei Angriffen auf drei Kirchen in Alexandria ein Kopte getötet und 17 verletzt; an Weihnachten 2009 wurden sechs Christen vor einer Kirche in Naġ‘ Hammādī, einem Dorf im oberägyptischen Bezirk Qina, erschossen; im November 2010 wurde ein 19-jähriger Kopte bei einer Demonstration gegen das Bauverbot einer Kirche in Kairo nach gewaltsamen Auseinandersetzungen von der ägyptischen Polizei erschossen; bei einem Bombenanschlag auf die Qiddīsayn-Kirche in Alexandria wurden am Neujahrstag 2011 mindestens 21 Menschen getötet. Im ägyptischen Staatsfernsehen machte der Gouverneur von Alexandria, ‘Adil Labīb, die islamistische Terrororganisation al-Qā‘ida für den Anschlag verantwortlich. Vor allem das letzte Attentat hat einen großen Schock bei allen Ägyptern hervorgerufen, denn es unterscheidet sich von den anderen Ereignissen dadurch, dass die Muslime in Ägypten bis dahin niemals koptische Kirchen mit Bomben angegriffen hatten. Den Konfrontationen zwischen Muslimen und Kopten liegen fast immer persönliche Streitigkeiten zugrunde. Die ägyptische Revolution vom 25. Januar 2011 zeigt indes andere Bilder: Im Widerstand gegen das Staatsregime beteten während der Demonstrationen ägyptische Muslime und Christen auf dem Taḥrīr-Platz in Kairo zusammen und beschützten sich dabei gegenseitig. Das koptische Problem liege – so die Demonstranten damals – nicht am Zusammenleben mit den einfachen Muslimen, sondern am Verhältnis zum Staat und den Behörden, die die Forderungen der Kopten ignorieren und ihnen den nötigen Schutz verweigern.¹²¹ Nach der ägyptischen Revolution wurden diese Vermutungen in vielen Fällen bestätigt; zum Beispiel haben am 5. März 2011 einige arabische Fernsehprogramme und Zeitungen berichtet, dass im Hauptquartier der Geheimpolizei in Alexandria offizielle Dokumente gefunden worden seien, die die Pläne für einen Angriff auf koptische Kirchen beweisen würden.¹²²

¹²¹ Vgl. Durm, Martin: Hand in Hand auf dem Platz der Freiheit, in: <http://www.tagesschau.de/ausland/aegypten584.html>, Zugang am 01.04.2011.

¹²² Vgl. Huwaidī, Fahmī: Irhāṣāt at-tawra al-muḍādda, in: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/95C4E4FA-AC7E-48BA-BEB6-CA959B683FBC.htm>, Zugang am 01.04.2011; Meo, Nick: The dramatic downfall of the Mubarak clan, <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaand-indianocan/egypt/8455752/The-dramatic-downfall-of-the-Mubarak-clan.html>, 17 Apr 2011: „The family's role in maintaining the vicious police state under which thousands were unfairly imprisoned and tortured is also coming under fresh scrutiny, as is the question of whether they played any part in episodes like the bombing of a church in January which

El-Awa setzt sich kaum mit den im Koran kritisierten Dogmen der Christen (und Juden) auseinander. Dies resultiert vermutlich aus seiner oben erwähnten Ansicht, der Vergleich zwischen den heutigen Christen und den vom Koran wegen bestimmter Dogmen kritisierten *ahl al-kitāb* sei – sofern es sich nicht um den wissenschaftlichen Bereich handelt – nutzlos. Seine zahlreichen Fernsehinterviews und Zeitungsartikel behandeln fast immer diese konfessionellen Spannungen in Ägypten und die Probleme der Kopten mit dem Staat. El-Awa ist zwar ein guter Redner bei der Verteidigung der Rechte der Kopten, was heftige Kritik seitens vieler muslimischer Fundamentalisten gegen ihn verursacht; andererseits setzten sich viele koptische Theologen mit ihm auseinander, da er schon öfters ihre Behauptung kritisierte, es gäbe keine religiöse Gleichbehandlung im muslimisch geprägten Ägypten. Im Allgemeinen gelten die Kopten für unseren Autor nicht nur als eine christliche Gesellschaft, die im Rahmen der islamischen Auffassung zum Christentum gehören, sondern sie genießen darüber hinaus als Geschwister in der Heimat eine besondere Stellung, die außerdem islamisch sowie historisch gerechtfertigt ist: Der Prophet Muḥammad soll gesagt haben: „Gott wird euch bei der Eroberung Ägyptens unterstützen. Wenn ihr es erobert habt, behandelt seine Leute gut, denn ihr habt mit ihnen Verwandtschafts- und *dimma*-Beziehungen!“¹²³ Historisch gesehen waren die Kopten bereits vor dem Aufkommen des Islam Bürger der ägyptischen Heimat und nahmen nach dem Verfall des osmanischen Kalifates am Kampf gegen den Kolonialismus und am Wiederaufbau des Staates teil. Ausgehend davon lehnen sie es völlig ab, als Minderheit in Ägypten bezeichnet zu werden und halten dies für eine Beleidigung.¹²⁴ Seinerseits betont El-Awa ebenso:

left dozens dead. The Mubarak regime is widely believed to have tried to foment strife between Christians and Muslims in order to divide and rule.“; vgl. auch Rašād, Mirvat: *Bi-l-mustanadāt – tafāṣīl ḥiṭat Ḥabīb al-‘Adlī li-tafgīr kanīsat al-Qiddisayn bil-iskandariyya*, in:

<http://youm7.com/News.asp?NewsID=362418&SecID=12&IssueID=0>, Zugang am 01.04.2011.

¹²³ Muslim (o. J.), Bd. IV., Hadith-Nr. 2543, S. 1970: *إنكم ستفتحون مصر فإذا فتحتموها فأحسنوا إلى أهلها فإن لهم ذمة وصهرا*; die Verwandtschaft bezieht sich auf die Heirat des Propheten und Maria, die ihm der Ägypter Cyrus von Alexandria geschenkt hatte. Anderen Kommentatoren zufolge handelt es sich um Hager, die Mutter Ismails, die ursprünglich aus Ägypten stammt.

¹²⁴ Vgl. Ḥannā, *Mīlād: Qabūl al-āḥar*, Maktabt al-Usra, Kairo 1999, S. 173.

Die ägyptischen Kopten sind keine Minderheit; sie sind die ursprüngliche Bevölkerung Ägyptens [...]. Ägypten besteht aus Muslimen als zahlenmäßige Mehrheit und Kopten als zahlenmäßige Minderheit. Diese sind aber weder im politischen noch im rassistischen Sinn eine Minderheit

”أقباط مصر ليسوا أقلية، وإنما هم أصل مصر [...] مصر مكونة من مسلمين يمثلون أكثرية عديدة وأقباط هم الأقلية العددية، ولكنهم ليسوا أقلية بالمفهوم السياسي وليسوا أقلية عرقية“¹²⁵

3.4.1. Die Kopten in Ägypten zwischen Unterdrückung und Herausforderung

Untersuchen wir die Beiträge El-Awas über die Kopten, werden wir mit vielfältigen Aspekten des Verhältnisses zu ihnen konfrontiert. Wie bereits erwähnt, thematisiert er die Konflikte zwischen Muslimen und Kopten, die meistens aus einem individuellen Anlass heraus entstehen. Die Spannung in al-Koşh und die Konvertierung Wafās und Māriyas zum Islam sind die zwei Themen, die El-Awa in seinen Artikeln am häufigsten anspricht und die er als Ausgangspunkt für die Thematisierung anderer Fragen zu den Kopten und der Koptischen Kirche benutzt hat.¹²⁶ Zu Anfang muss hervorgehoben werden, dass der Autor in seinem Artikel *Al-fitan did al-waṭan* (Die Hetzen gegen die Heimat) von 2004 die Behauptung bestreitet, die Kopten in Ägypten würden unterdrückt. El-Awa zufolge sind zwar Entscheidungen des öffentlichen Lebens in manchen Fällen von der jeweiligen Religion abhängig: beispielsweise dürfen bei einigen koptischen Arbeitgebern nur Kopten arbeiten; ebenso sind in einer Anzahl von Unternehmen muslimischer Besitzer nur Muslime tätig. Jedoch ist der Staat daran nicht schuld: „Die Regierung befiehlt niemandem, [in der eigenen Firma; M. A. R.] einen Kopten oder einen Muslim anzustellen.“¹²⁷ El-Awa wirft dem Staat sogar Parteilichkeit für die Kopten vor. Als Beispiel führt er die Überwachung der Moscheen und der Imame durch die Polizei an, die sogar die Gebetsrede anhört und in Zusammenarbeit mit dem Stiftungsministerium die Imame auswählt. Die

¹²⁵ El-Awa, Mohamed Selim: *Al-fitan did al-waṭan*, in: Ders. 2007, S. 121: ”عندما نقول أن مصر أصلها مسيحي فإننا نعني أنه

حيثما دخلها الإسلام كانت في هذا الوقت غالبية أهلها مسيحيين“ (Wenn wir sagen, dass Ägypten ursprünglich christlich ist, dann meinen wir, dass die Mehrheit der Bevölkerung christlich war, als der Islam ins Land kam).

¹²⁶ Das Thema der Konvertierung von Wafā’ und Mariya zum Islam wird in einem gesonderten Abschnitt behandelt; vgl. Abschnitt 4.2.2., S. 255.

¹²⁷ El-Awa: *Al-fitan*, S. 117: ”الحكومة لم تأمر أحدا بأن يعين مسلما ولا يعين قبطيا“ .

Kirchen hingegen werden nur bewacht; sie verwalten selbst, d. h. ohne Eingriff seitens des Staates, die Bildung und Qualifizierung ihrer Priester und Theologen.¹²⁸

Es lässt sich hier die Frage stellen, ob eine Unterdrückung bzw. Diskriminierung nur vom Staat ausgeübt werden muss, um als solche bezeichnet zu werden. El-Awa thematisiert auffälligerweise in diesem Zusammenhang nicht die Überfälle auf die Kirchen und die Kopten, die als eine Art der gesellschaftlichen Unterdrückungen gelten können, auch wenn die individuellen Auseinandersetzungen der Beweggrund dafür sind. Im Fall des Košḥ-Streits (1999/2000), über den er vier Zeitungsartikel geschrieben hat, möchte El-Awa nicht auf die eigentlichen Gründe der Spannungen eingehen, da es zahlreiche und unterschiedliche Berichte darüber gäbe. Aber fast alle Nachrichten gehen zumindest von einem Streit zwischen einem koptischen Kaufmann und einem muslimischen Kunden aus, der mit der Erschießung des Kopten eskalierte. Im Laufe der nächsten zehn Tage wurden 21 weitere Kopten und ein Muslim getötet sowie viele koptische Geschäfte in Brand gesetzt. Für die Verschärfung des Streits scheinen daher die Muslime verantwortlich zu sein. In so einem Fall ist El-Awa m.E. zurückhaltend darin, auf die Einzelheiten der Auseinandersetzung einzugehen; er tendiert aber dazu, zu betonen, dass sich viele Ägypter – sowohl Muslime als auch Kopten – der Bedeutung des Glaubensunterschieds nicht bewusst seien, und dass der Grund vieler Spannungen im Missverständnis des religiösen Pluralismus liege. Ausgehend davon ist die Lösung laut El-Awa bei den religiösen Menschen zu suchen, die die Toleranz im Islam und im Christentum für die Massen veranschaulichen müssen: Während die muslimischen Gelehrten darauf hinweisen sollten, dass jeder Angriff auf die Christen den islamischen Grundprinzipien widerspricht, hätten die Kopten ihrerseits die tolerante Seite des Christentums hervorzuheben, der gemäß Feinde geliebt werden müssen (vgl. Mt 5,43-45).¹²⁹ Auch der Staat müsse dementsprechende Maßnahmen ergreifen und das Gesetz unvoreingenommen und unparteilich gelten lassen.

¹²⁸ Vgl. El-Awa: Al-fitan, S. 118: "المساجد في مصر تفتح للصلاة الخمس قبل الصلاة بربع الساعة وتظل بعدها مفتوحة لنفس الوقت بينا الكنائس" (Die Moscheen in Ägypten werden für die fünf Gebete eine Viertelstunde vor dem Gebet geöffnet und bleiben auch nur für dieselbe Zeit nach dem Gebet geöffnet, während die koptischen Kirchen 24 Stunden offen bleiben). In seinem Interview mit Ahmad Mansour im arabischen Nachrichtenprogramm Al-jazeera betont El-Awa diese ungleiche Behandlung religiöser Institutionen der Muslime und der Christen und fordert von der Regierung, die Kirchen und Tempel, in denen Konvertitinnen und Konvertiten eingesperrt werden könnten, zu untersuchen; vgl. El-Awa, Mohamed Selim: Bilā ḥudūd – wöchentliche Sendung des katarischen Programms Al-jazeera, 15 September 2010.

¹²⁹ El-Awa, Mohamed Selim: Al-Košḥ – mā l-ʿamal, in: Ders. 2007, S. 97.

El-Awa geht also davon aus, dass beide religiöse Gesellschaften die Verantwortung für den Streit tragen und zur Findung einer Lösung verpflichtet sind. Dass die Kopten mehr oder weniger eine Art der Unterdrückung seitens der muslimischen Gesellschaft erleben, diskutiert er nicht. Die Unterdrückung definiert El-Awa in der Sendung *Aš-šarī'a wa-l-ḥayāh* (das islamische Recht und das Alltagsleben) des arabischen Fernsehprogramms Al-jazeera damit, dass der Kopte von den staatlichen Behörden und der staatlichen Polizei als Bürger zweiten Rangs behandelt werde, was er ausdrücklich bestreitet:

Es gibt überhaupt keine Art der Unterdrückung der Kopten ¹³⁰ "لا يوجد أي نوع من أنواع الأضطهاد للقبطي"

Aus den Artikeln El-Awas, in denen er allgemein *al-Fitna at-ṭā'ifiyya* (die konfessionelle Zwietracht) thematisiert, ergibt sich, dass er für die von ihm diskutierte Situation der Kopten drei Gruppen verantwortlich macht: fremde Mächte, die Kopten der Diaspora und die Kirche in Ägypten. Unter den fremden Mächten versteht er explizit den israelischen Staat, der ihm zufolge durch die Erzeugung von Hassgefühlen und feindseliger Stimmung zwischen Muslimen und Kopten eine Teilung Ägyptens hervorrufen wolle. Diese Annahme geht auf einen seiner ältesten Artikel zurück, den er am 21. März 1987 in der Kairoer Zeitung *Aš-ša'b* über die Kopten veröffentlichte.¹³¹ Im Artikel geht er von der Vermutung des Journalisten Aḥmad Bahğats aus, dass Israel als einziger Staat Vorteile aus den konfessionellen Spannungen in Ägypten ziehen könne.¹³² El-Awa bekräftigt diese Vermutung und kommentiert: „Die Beweise für die Richtigkeit dieser Beschuldigung sind unzählig.“¹³³ Der besonders emotionale Bezug der Ägypter zur Religion wird El-Awa zufolge von Israel und anderen Ländern ausgenutzt, um gezielt konfessionelle Unruhen zu stiften. Auffällig ist allerdings, dass El-Awa zum einen später die Annahme einer Einmischung Israels kaum mehr vertritt. Zum anderen erwähnt er in seinem Artikel keinen einzigen der vorgegebenen „unzähligen“ Beweise und weist auch nicht darauf hin, wie diesen feindlichen Plänen konkret entgegenzuwirken sei. Er betont lediglich die

¹³⁰ El-Awa, Mohamed Selim: *Aš-šarī'a wa-l-ḥayāh* – wöchentliche Sendung des katarischen Programms Al-jazeera, 23 April 2006.

¹³¹ Vgl. ders.: *Al-fitna at-ṭā'ifiyya – man al-mustafīd? Wa-kayfa yakūn al-ḥal*, in: ders.: *Al-aqbāṭ wa-l-islām – ḥiwār* 1987, S. 54ff.

¹³² Vgl. Bahğat, Aḥmad: *Ṣundūq ad-dunyā*, Kairoer al-Ahram Zeitung, den 11.03.1987, S. 2.

¹³³ El-Awa: *Al-fitna at-ṭā'ifiyya*, S. 56: "والشواهد على صدق هذا الاتهام لا تحصى".

Wichtigkeit des geschwisterlichen Geistes, der durch Aktivitäten der verschiedenen religiösen und nationalen Vereine gestärkt wird, und dass der Staat für die Sicherheit der muslimischen und koptischen Kultstätten sorgen müsse.

Die Kopten der Diaspora werden von El-Awa wegen der Behauptung ihrer Diskriminierung in Ägypten und der Forderung eines internationalen Eingriffs ebenso heftig kritisiert. Besonders in seinem Artikel *Al-Košḥ – al-istiqwā' bi-l-ğayr ġarīma* (Al-Košḥ – die Beistandssuche bei einem Fremden ist ein Verbrechen) vom Februar 2000 wirft er der koptischen Diaspora die Verschärfung des Streits in Ägypten vor.¹³⁴ Der Autor stützt sich auf einen im Januar 2000 von der Kairoer Zeitung „al-Wafd“ veröffentlichten Bericht, demgemäß die Kopten der Diaspora in einigen Zeitungsanzeigen in den USA zur Unterstützung der unterdrückten Christen in Ägypten aufrufen. El-Awa hält diese Aufrufe für eine Art Erpressung, die sowohl von den Kopten als auch den Muslimen abgelehnt wird und bei ihnen eine große Abneigung erzeugt. Darüber hinaus meint er, dass diese Handlungsweise gegen die Rechte der Kopten als gleichberechtigte Bürger in Ägypten sprechen:

Es geht nicht, dass unsere Kopten nach eintausendfünfhundertjähriger Beziehung zwischen Muslimen und Christen als Minderheit behandelt werden, die einen fremden Schutz braucht, um einige ihrer Rechte zu erlangen

”لا يجوز بعد علاقة عمرها ألف وخمسة سنة بين المسلمين
والمسيحيين أن يعامل أقباطنا على أنهم أقلية تحتاج – كي تحصل
على بعض حقوقها – إلى حماية أجنبية“¹³⁵

Fünf Jahre später betont er in seinem Artikel „Ṣunnā' al-fitna“ (Verursacher der Zwietracht), dass die Kopten der Diaspora eine Hetzkampagne gegen Ägypten führten, von der sich der koptische Papst stets distanziert, und sich selbst wie auch seine Kirche für unschuldig erklärt.¹³⁶

Schließlich verhält sich die koptische Kirche, die El-Awa als heimatliche Kirche zu bezeichnen pflegt, seiner Ansicht nach bei den konfessionellen Spannungen in Ägypten nicht einwandfrei. Er wirft ihr an vielen Stellen den Eingriff in die Politik des Staats vor. Im Jahre 1997 stellt er in seinem Artikel *Al-bābā wa-š-šarī'a* (Der Papst und die Scharia) bezüglich der Aufgaben der Kirche die Frage, ob sich diese auf die religiöse Führung und

¹³⁴ Vgl. El-Awa: *Al-Košḥ – al-istiqwā' bi-l-ğayr ġarīma*, in: Ders. 2007, S. 109.

¹³⁵ Ebd. S. 109.

¹³⁶ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Ṣunnā' al-fitna*, in: Ders. 2007, S. 271.

Betreuung der Christen beschränke, oder sich auch auf eine politische Rolle erstrecken dürfe.¹³⁷ El-Awa kritisiert, dass die Kirche in die politische Angelegenheit eingreift, und betont, dass sich alle Ägypter, abgesehen von ihrer religiösen Zugehörigkeit, politisch engagieren dürften, ohne sich dabei von der jeweiligen religiösen Institution beeinflussen zu lassen. Er bezieht sich in einem späteren Artikel auf die Aussage seines Freundes, des Priesters Mūsā, dass jede politische Bestrebung der Kirche gegen die Lehre Jesu sei und dass das wahre Christentum auf ein religiöses, geistliches, ewiges Leben in Gott ziele, da Jesus sagt: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ (Vgl. Joh 18,36).¹³⁸ Besonders in der Forderung der koptischen Kirche, ihr die 2004 zum Islam konvertierte Frau Wafā' zu übergeben, sieht El-Awa einen deutlichen Eingriff in die Staatspolitik. Um die konvertierte Wafā' wieder in den Kreis der koptischen Kirche aufzunehmen und die Polizei zur Freilassung koptischer Jugendlicher zu bewegen, die bei einer Auseinandersetzung festgenommen wurden, verweigerte der koptische Papst seine wöchentliche Predigt. El-Awa bezeichnet die Erfüllung des Anliegens der Kirche als einen politischen Sieg gegen die Regierung, die für die politische Verwaltung des Landes allein verantwortlich ist, und betont:

Von da an beginnt die *fitna* (Zwietracht): "من هنا تبدأ الفتنة – من شعور الأغلبية المسلمة بالقهر، وشعور
الأقلية القبطية بالتفوق والقوة"¹³⁹
wenn sich die muslimische Mehrheit bezwungen fühlt, während die koptische Minderheit das Gefühl der Überlegenheit und der Stärke hat.

Die Christen in Ägypten leiden daher El-Awa zufolge unter keiner religiösen Unterdrückung seitens der Regierung. Die Spannungen zwischen ihnen und den Muslimen, die meistens ein schlimmes Ende für die Christen und ihre Kirche nehmen, versteht er nicht als eine Art von Unterdrückung, sondern als *fitna*, für die oftmals die Kopten und ihre Kirche selbst verantwortlich sind. Bestimmte Handlungsweisen seitens der Muslime werden von ihm zwar kritisiert, jedoch werden diese Verhaltensweisen im Kontext *der Verursacher der fitna* nicht diskutiert.¹⁴⁰ Muslime werden von ihm zurechtgewiesen, wenn sie für die Kopten Bezeichnungen verwenden, die diese nicht mögen. In seinem Artikel

¹³⁷ Vgl. El-Awa: Al-bābā wa-š-šarī'a, in: Ders. 2007, S. 91.

¹³⁸ Vgl. ders.: Bi-l-wi'ām naḥya wa-bi-l-baḡdā' nafnā, in: Ders. 2007, S. 239.

¹³⁹ El-Awa: Šunnā' al-fitna, in: Ders. 2007, S. 272.

¹⁴⁰ Hervorhebung von mir, als Übertragung des Artikeltitels „Šunnā' al-fitna“.

vom Juli 1991 bringt El-Awa sein Missfallen über den Titel einer Zeitungsnachricht zum Ausdruck, in dem der christliche Journalist Philip als *naṣrānī* (Nazaräner) bezeichnet wird. El-Awa zeigt sich über den Titel schockiert, da die Bezeichnung, die eine einer islamischen Partei gehörende Zeitung verwendete, einen diffamierenden und die Gefühle der Christen verletzenden Akzent gehabt habe.¹⁴¹ Das betroffene Wort wird zwar im Koran und sogar in Kontexten, in denen die Christen gelobt werden, benutzt, jedoch darf der Muslim sich nicht erlauben, „die Religion [...] als Mittel zur Beleidigung zu verwenden, die der heilige Koran verbietet.“¹⁴² Ebenso beanstandet El-Awa die Benutzung des Wortes *kuffār* (Ungläubige) für die Christen und betont, dass man für sie eine Bezeichnung benutzen müsse, die sie selbst bevorzugen, und nicht solche, die sie als Beleidigung verstehen. Andernfalls liege hier ein Verstoß gegen das koranische Gebot vor, mit den Christen auf die beste Art und Weise zu sprechen.¹⁴³

3.4.2. Die Problematik des Kirchenbaus und der Kirchenrestaurierung

Die Kultgebäude der Nichtmuslime werden im Koran nur einmal erwähnt, wobei sie auf die gleiche religiöse Stufe wie die Moscheen gestellt werden:

„Und hätte Gott nicht die einen Menschen durch die anderen abgewehrt, so wären gewiss Mönchsklausen, Kirchen, Gebetsstätten und Moscheen zerstört worden, in denen des Namen Gottes viel gedacht wird. Und Gott wird bestimmt die unterstützen, die Ihn unterstützen. Gott ist stark und mächtig.“¹⁴⁴

Nach at-Ṭabarī und vielen anderen Kommentatoren ist mit „hätte Gott nicht [...] abgewehrt“ die Rechtmäßigkeit des Kampfes zur Verteidigung der Kultstätte gemeint.¹⁴⁵ In diesem Sinne bedeutet der Vers: Hätte Gott den Menschen den Kampf um ihre göttlichen

¹⁴¹ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *At-tanābuz bi-l-adyān – ‘abaṭ lābudd an yatawaqqaf*, in: Ders. 2007, S. 112.

¹⁴² Ebd. S. 112; El-Awa: *Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb*, S. 25: "أن يجعل الدين [...] وسيلة للتنازع الذي يهني عنه القرآن"

¹⁴³ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Āḥir kalām – Tägliche Sendung des ägyptischen Fernsehprogramms ON TV*, 04.05.2011: "من الواجب أن ندعوا الناس بأحب الأسماء إليهم، دائماً أقول لإخواني وأصدقائي وطلائي أن إخواننا أقباط مصر يجنون اسم قبلي أكثر من اسم مسيحي، فسموهم أقباطاً" "Wir sind verpflichtet, die Menschen mit den Namen zu bezeichnen, die ihnen am liebsten sind. Ich sage meinen Brüdern, Freunden und Studenten immer, dass unsere koptischen Brüder die Bezeichnung „Kopte“ mehr als „Christ“ mögen; dann bezeichnet sie als Kopten!).

¹⁴⁴ Khoury 1987, S. 254f. [Sure 22,40]: "ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن"

. الله من ينصره إن الله قوي عزيز"

¹⁴⁵ Vgl. at-Ṭabarī 2000, Bd. XVIII. S. 647.

Gebäude nicht erlaubt, so wären diese durch die Feinde der jeweiligen Religion vernichtet worden. Ausgehend davon ist al-Qurṭubī in seinem Kommentar der Meinung, der Vers biete einen Beweis dafür, dass jegliche Zerstörung von Kirchen und Synagogen verboten sei: „Dieser Vers impliziert das Verbot der Zerstörung der Kirchen und Synagogen der *ḍimmīs*. [...] Die Muslime dürfen darüber hinaus diese [Gebäude] weder betreten noch darin beten.“¹⁴⁶ Die Frage nach der Gründung neuer Kirchen in den islamischen Ländern wurde und wird noch sowohl im islamischen Recht als auch im Hinblick auf die staatlichen Gesetze debattiert. In Ägypten zum Beispiel werfen die Christen dem Staat Hartnäckigkeit und Diskriminierung im Vergleich zum Umgang mit den Muslimen vor, wenn sie eine neue Kirche bauen wollen. Der Anspruch der Kopten auf freien Bau und freie Restaurierung der Kirchen ist ein fortwährender Gegenstand ihres Gesprächs mit dem Staat, sofern er Bestandteil der Religionsfreiheit ist. Im Folgenden wird dieses Thema zunächst aus islamrechtlicher Perspektive und dann aus der Sicht El-Awas erörtert.

3.4.2.1. Der Bau nichtmuslimischer Gebetsstätten im islamischen Recht

Verschaffen wir uns einen Überblick über die klassische innerislamische Diskussion der Frage des Kirchenbaus, ergeben sich zwei Tatsachen. Zum einen betrifft diese Frage nicht nur die Kirchen, sondern alle Kultstätten der Nichtmuslime, die unter islamischer Herrschaft leben. Dementsprechend wird das Thema im Rahmen der rechtlichen Entscheidungen über den *ḍimma*-Status behandelt. Zum anderen hängen die Antworten der Gelehrten fast immer davon ab, ob die Stadt, in der das Gebetshaus errichtet werden soll, von den Muslimen gegründet, mit Gewalt erobert oder durch einen Friedensvertrag eingenommen wurde. Dieser Unterscheidung folgend werden die Städte in drei Gruppen unterteilt:

- Die von den Muslimen gegründeten Städte (*amṣār*): In Städten wie Bagdad, al-Kūfa und al-Fuṣṭāṭ, die die Muslime errichtet haben, dürfen Nichtmuslime nach den bekanntesten Urteilen der Rechtsgelehrten keine Kultstätten erbauen. Nur die Malikīten erlauben es unter gewissen Bedingungen: Ibn al-Qāsim setzt z.B. voraus, dass die *ḍimmīs* für den Bau

¹⁴⁶ Al-Qurṭubī 1985, Bd. XII. S. 70f.: "تضمنت هذه الآية المنع من هدم كنائس أهل الذمة وبيعهم [...] ولا ينبغي للمسلمين أن يدخلوها ولا يصلوا فيها"

eine Erlaubnis von den Muslimen bekommen. Nach Ibn ʿArafa dürfen die Kultstätten in den *amṣār* gebaut werden, wenn die *ḍimmīs* darin mit den Muslimen zusammenleben.¹⁴⁷ Nach den Zaydīten hat der Statthalter das Recht, ihnen das Bauen der Kultgebäude zu erlauben, wenn er daran Interesse findet: „Sie [die *ḍimmīs*] dürfen keine Synagoge bzw. Kirche in den von Muslimen gegründeten Städten wie al-Baṣra und al-Kūfa erbauen. [...] Wenn er [der Statthalter] es ihnen aber erlaubt, besteht kein Verbot.“¹⁴⁸

- Die mit Gewalt eroberten Städte (ʿanwa-Städte): In den Städten, die die Muslime in einer kriegerischen Auseinandersetzung erobert haben, dürfen die *ḍimmīs* laut den Gelehrten ebenfalls keine Kultstätte errichten. Zaydān erwähnt, dass der malikitische Gelehrte Ibn al-Qāsim kein Verbot vorliegen sieht, wenn der Statthalter den *ḍimmīs* eine Genehmigung für das Erbauen der Kultstätte in diesen Städten erteilt.¹⁴⁹ Die Zaydīten sind der gleichen Ansicht, nämlich dass „für die von den Muslimen mit Gewalt eroberten Städte die Vorschriften gelten, die für die von ihnen gegründeten Städte angewandt werden“.¹⁵⁰

- Die friedlich eingenommenen Städte: In den von den Muslimen vertraglich eroberten Städten gelten bezüglich des Baus von Kultstätten diejenigen Vorschriften, die im Vertrag festgelegt werden. Wenn die *ḍimmīs* mit dem Befehlshaber das Recht auf den Bau neuer Kultgebäude in solchen Städten beschließen, ist dieser erlaubt, sonst nicht. Nur die Malikīten sind der Meinung, dass die *ḍimmīs* in solchen Fällen ein absolutes Recht darauf haben, neue Kultgebäude zu errichten, auch wenn dies im Abkommen nicht erwähnt wird.¹⁵¹

Den angeführten rechtlichen Bestimmungen lässt sich entnehmen, dass die Mehrheit der Rechtsgelehrten im Prinzip gegen den Bau neuer Gebetsstätten in *amṣār*- und *ʿanwa*-

¹⁴⁷ Vgl. ʿUlayš, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad: *Manḥ al-ḡalīl šarḥ muḥtaṣar al-ḡalīl*, Dār al-Fikr, Beirut (o. J.), Teil III. S. 222.

¹⁴⁸ Al-Murtaḍā, Aḥmad Ibn Yaḥyā: *Al-baḥr az-zahḥār*, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Beirut (o. J.), Bd. VI. S. 463: „وليس لهم إحداث بيعة، أو كنيسة فيما اختطه المسلمون كالبصرة والكوفة [...] وإن أقره لمصلحة فلا حرج“.

¹⁴⁹ Vgl. Zaydān 1988, S. 82; ʿUlayš (o. J.), Teil III., S. 222.

¹⁵⁰ Al-Murtaḍā (o. J.), Bd. VI. S. 464: „حكم ما ملكه المسلمون بالفتح حكم ما اختطوه“.

¹⁵¹ Vgl. ʿUlayš (o. J.), Teil III. S. 223.

Städten ist. Lediglich die Zayditen und die zwei Malikiten Ibn al-Qāsim und Ibn ʿArafa lassen es unter gewissen Voraussetzungen zu. Die Gelehrten, die dagegen sind, stützen sich in erster Linie auf folgende, von Ibn ʿAbbās überlieferte Aussage: „In jeder von den Muslimen errichteten Stadt darf weder eine Synagoge noch eine Kirche gebaut werden.“¹⁵² Die Hadith-Wissenschaftler zweifeln die Authentizität dieser Überlieferung jedoch an und halten sie für schwach, da sich unter den Überlieferern der unglaubwürdige Ḥanaš befindet.¹⁵³

Zaydān hebt in seiner Dissertation hervor, dass die Einstellung der Zayditen und der zwei malikitischen Gelehrten, nach der die Gründung der Kultstätten in *amṣār*- und *ʿanwa*-Städten unter gewissen Bedingungen erlaubt ist, von vielen späteren Gelehrten anerkannt worden ist, denn diese Meinung entspricht größtenteils dem islamischen Geist. Die Nichtmuslime, die an ihrem Glauben festhalten und ihre religiösen Zeremonien verrichten dürfen, müssen dafür über eigene Kultgebäude verfügen. Da sie bei den Muslimen in *amṣār*, wo es für sie keine alten Kultstätten gibt, das Recht auf Leben und Integration haben, müssen sie parallel dazu auch das Recht auf den Bau neuer Kultstätten besitzen. In *ʿanwa*-Städten haben sie das Recht ebenfalls, denn die alten Gotteshäuser dort reichen mit der Zeit für die zunehmende Zahl der Bewohner und die neu entstehenden Wohngebiete nicht mehr aus.¹⁵⁴

3.4.2.2. Die Einstellung El-Awas zur Gründung neuer Kirchen in Ägypten

Das Recht auf den Bau neuer Kirchen in Ägypten zählt El-Awa zufolge zu den ersten Forderungen, die die Kopten bei ihren Begegnungen mit verantwortlichen Personen ins Gespräch bringen.¹⁵⁵ Die Gesetze, die die Gründung neuer Kirchen in Ägypten seit dem Zerfall des osmanischen Reiches organisieren, sind nach El-Awa im Prinzip sehr tolerant. An mehreren Stellen weist er auf das Gesetz des *Ḥaṭ ḥīmayūnī* hin, das bis zur Entstehung der Nationalstaaten als Folge des Niedergangs des osmanischen Kalifats angewandt wurde.

¹⁵² Aš-Šaūkānī, Muhammad Ibn ʿAlī: *Nayl al-awṭār*, Dār al-Hadith, Kairo (o. J.), Bd. VIII. S. 71: "كل مصر مصره"

المسلمون لا يبني فيه بيعة ولا كنيسة"

¹⁵³ Vgl. ebd. S. 71.

¹⁵⁴ Vgl. Zaydān 1988, S. 84

¹⁵⁵ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Bi-l-wiʿām naḥyā wa-bi-l-baḡdāʾ nafnā*, S. 237.

Ḥaṭ ḥimayūnī wurde von den Osmanen am 2. Februar 1856 als Reformgesetz zur Verbesserung der Lebenssituation nichtmuslimischer Minderheiten erlassen. Dem Gesetz nach haben die Nichtmuslime Anspruch auf Errichtung neuer Kultstätten sowie Restaurierung der bereits bestehenden, vorausgesetzt sie bekommen eine Erlaubnis vom osmanischen Sultan persönlich.¹⁵⁶ El-Awa rechtfertigt diese Bedingung damit, dass der Sultan die Nichtmuslime vor einer eventuellen Willkür seiner Statthalter schützen wolle.¹⁵⁷ Nach dem Zerfall des islamischen Kalifats fiel dieser Anspruch den Präsidenten der einzelnen Staaten zu. Erst seit dem Jahre 1999 dürfen die Christen in Ägypten gemäß dem Erlass des damaligen Präsidenten Mubarak die Erlaubnis für die Restaurierung und seit 2005 die für den Bau der Kirchen bei demjenigen Stadtamt beantragen, in dessen Kreis die Kirche restauriert bzw. gebaut werden soll. Mit diesen letzten Änderungen enden El-Awa nach alle Probleme des Kirchenbaus in Ägypten, denn „alles liegt jetzt in der Hand der Stadtämter, was bedeutet, dass der Bau einer Kirche gleich dem Bau eines Hauses ist.“¹⁵⁸

Dass Kopten allerdings trotz der Änderung des Gesetzes noch Komplikationen bei der Beendigung der Bau- bzw. Restaurierungsmaßnahmen haben, verleugnet unser Autor nicht. So haben die Kopten z.B. im Jahre 1934 die Gründung einer Kirche in Assyut, einer Provinz in Oberägypten, beantragt, die von den Behörden bis jetzt noch nicht bewilligt worden ist. El-Awa betrachtet diesen langen Verzug als eine Art Verrücktheit, und bittet die Kopten um die Einwilligung, zusammen mit ihm als Rechtsanwalt ein gerichtliches Urteil für den Bau zu erwirken.¹⁵⁹ Als weiteres Beispiel für die diskriminierenden Methoden seitens der Regierung führt El-Awa selbst einen Brief an, den der Gouverneur

¹⁵⁶ Vgl. Ḥabīb, Kamal al-Saʿīd: *Al-aqalliyāt wa-s-siyāsa fī l-ḥibra l-islāmiyya*, 1. Auflage, Maktabat Madbūlī, Kairo 2002, S. 431: *ḥaṭ ḥimayūnī* befasste sich fast ausschließlich mit der Organisierung bzw. Modernisierung des rechtlichen Umgangs mit den Nichtmuslimen, indem es u.a. die folgenden Erklärungen verkündigte: (1) Die Muslime und die Nichtmuslime sind unter der oberen Herrschaft des Staats gleichberechtigt. Es soll keine Unterscheidungen bzw. Diskriminierungen wegen des Glaubens geben. (2) Die Nichtmuslime dürfen in den staatlichen Verwaltungsämtern die gleichen Posten haben, wie die Muslime, wobei nicht die Religionszugehörigkeit, sondern nur die Tauglichkeit und die Befähigung in Acht genommen werden sollen. (3) Nur der Sultan besitzt das Recht, die Erlaubnisse zum Bau und zur Restaurierung der Kultgebäude zu erteilen. (4) Es sollen für die zivil- und strafrechtlichen Streitfälle gemischte Gerichte für die Muslime und Nichtmuslime errichtet werden, wobei nur die Fälle des Familien- und Erbrechts einem Sondergericht jeder Religionsgemeinschaft vorgestellt werden sollen. (5) Die Muslime und die Nichtmuslime sind im Hinblick auf den Einzug zum Militärdienst gleichberechtigt. Jedem steht aber auch das Recht zu, sich davon durch die Bezahlung einer bestimmten Abgabe zu befreien.

¹⁵⁷ Vgl. El-Awa: *Al-fitān*, S. 119.

¹⁵⁸ Ebd. S. 119: "أصبح كل شيء في يد المحليات، وهو ما يعني أن بناء الكنيسة مثل بناء أي بيت".

¹⁵⁹ Vgl. El-Awa: *Al-fitān*, S. 120; ders.: *Taʿālū ilā kalimatīn sawāʾ – taslīm Wafāʾ Qusṭantīn li-l-kanīsa muḥālīf li-l-dustūr wa-l-qanūn wa-ḥurriyat al-ʿaqida*, in: Ders. 2007, S. 213.

Assyuts an die Stadträte geschickt haben soll. Laut des Briefs sollen die Anträge zur Restaurierung der Kirchen zum Gouverneur persönlich weitergeleitet werden, um mit den Sicherheitsbehörden darüber zu beraten. El-Awa bringt seine Verwunderung über den amtlichen Brief zum Ausdruck und sieht seinen Inhalt als willkürlich an, da das bis dahin vom Präsidenten erlassene Gesetz von 1999 zum einen die Beratung der Sicherheitsbehörden nicht voraussetzt, zum andern alle Kultstätten und nicht speziell die Kirchen betrifft.¹⁶⁰

Aus islamischer Perspektive betont El-Awa, dass die Forderung der Christen, neue Kirchen zu bauen, berechtigt ist. Die Ansicht, dass die Errichtung neuer Kirchen in den unter der Herrschaft des Islam stehenden Städten gegen die Fiqh-Bestimmungen verstoße, weist El-Awa explizit zurück: „In der Tat widerspricht sie [diese Meinung der Gegner] ihm [dem Fiqh] und steht im Gegensatz zu ihm.“¹⁶¹ Vertreter dieses Standpunktes werden seiner Meinung nach am besten durch die Aussage des ägyptischen Gelehrten und Richters al-Layṭ ibn Saʿd (gest. 791) überzeugt, dass die meisten Kirchen in Ägypten erst unter muslimischer Herrschaft gebaut wurden.¹⁶² So will unser Autor die Richtigkeit der Befürwortung des Kirchenbaus und die enge Verbindung zwischen dem Recht der Christen darauf und dem Prinzip der Glaubensfreiheit durch folgende Fragen hervorheben:¹⁶³ Wie gehen wir mit der stetig zunehmenden Anzahl von Christen um? Ist das Abhalten der Christen von der Ausübung ihrer Riten, wie dem Gebet, dem Abschließen von Eheverträgen und der Begräbnisfeier mit dem islamischen Fiqh vereinbar, das jedem Menschen sein Recht zu geben sucht? Diese rhetorischen Fragen implizieren, dass nach El-Awa das Verbot, neue Kirchen zu errichten, das Recht auf die Praktizierung der religiösen Zeremonien und demzufolge das Recht der Religionsfreiheit beeinträchtigt. Darüber hinaus weist er darauf hin, dass die Aberkennung des Anspruchs auf neue Kirchen zu dem koranischen Befehl, die Religionsgemeinschaften gerecht und pietätvoll zu behandeln (vgl. Sure 60,7-8), im Widerspruch steht:

¹⁶⁰ Vgl. El-Awa: *Bi-l-wiʿām naḥyā wa-bi-l-baġdāʾ nafnā*, S. 238.

¹⁶¹ El-Awa: *Taʿālū ilā kalimatīn sawāʾ*, S. 212: "وهو في الحقيقة ضده وعكسه"

¹⁶² Vgl. ebd. S. 212.

¹⁶³ Vgl. ebd. S. 212f.

Es gibt keine größere Gerechtigkeit und Pietät als Ermöglichung [für die Christen] als eine für sie ausreichende Anzahl an Gebetsstätten zu errichten.

"ليس هناك بر ولا قسط أعظم من تمكينهم من إقامة دور العبادة الكافية لأعدادهم."¹⁶⁴

Die Kontroverse im klassischen islamischen Recht über die Gründung neuer christlicher Gebetsstätten im muslimischen Gebiet wird von El-Awa nicht thematisiert. Dies hängt damit zusammen, dass die oben erwähnten rechtlichen Bestimmungen vom Status der Nichtmuslime als *dimmi*s ausgehen, den El-Awa als Folge bestimmter historischer Zusammenhänge betrachtet und seit der Entstehung der Nationalstaaten für ungültig hält.¹⁶⁵ Für Ägypten gilt daher die oben angeführte Klassifizierung nicht.

Ausgehend davon, dass das *dimma*-Verhältnis außer Kraft getreten ist, und dass willkürliche Handlungsweisen sowohl gegen den Bau der Kirchen als auch gegen die Verwaltung der Moscheen auftreten, schlägt El-Awa vor, ein einheitliches, für alle Kultgebäude geltendes Gesetz zu erlassen.¹⁶⁶ Das Gesetz soll den *muwāṭana*-Status als Basis haben, nach dem für alle Kirchen und Moscheen in Bezug auf den Bau, die Restaurierung, die selbständige Verwaltung, den Schutz, die staatliche Unterstützung und die Einstellung von Personal ein und dasselbe Gesetz gelten muss. Jegliche Unterscheidung zwischen Moschee und Kirche verstößt El-Awa zufolge gegen die Staatsverfassung, verletzt das *Muwāṭana*-Prinzip und impliziert eine Art Diskriminierung einer Gemeinschaft aufgrund ihrer Religion.¹⁶⁷ Das gewünschte einheitliche Gesetz soll – so El-Awa weiter – weder die arabische, islamische Prägung des Landes beeinträchtigen noch das Recht der Kopten auf neue, ihrer Anzahl entsprechende Kirchen verletzen.¹⁶⁸ Das bedeutet, dass jede Gesetzgebung Rücksicht auf die Staatsordnung, die nach El-Awa und gemäß der ägyptischen Verfassung auf den Prinzipien des islamischen Rechts basiert, nehmen muss.

¹⁶⁴ El-Awa: Taʿālū ilā kalimatin sawāʾ, S. 213.

¹⁶⁵ Vgl. Abschnitt 3.2.2., S. 211.

¹⁶⁶ Vgl. El-Awa: Bi-l-wiʾām naḥyā wa-bi-l-baḡdāʾ nafnā, S. 239: "آن الأوان لأن يصدر تشريع موحد لبناء دور العبادة للمصريين جميعا، (Die Zeit ist gekommen, um ein einheitliches Gesetz für den Bau der Kultgebäude aller Ägypter zu erlassen, das jedem Ägypter die Möglichkeit gibt, Gott gemäß der Religion zu verehren, mit der er zufrieden ist).

¹⁶⁷ Vgl. ebd. S. 239.

¹⁶⁸ Vgl. ebd. S. 239.

4. Bestrafung der *ridda* (Apostasie) im Islam

Das Wort *ridda* ist im Arabischen ein *maṣdar haiʿa* (etwa: Zustandsinfinitiv) des Nomen *irtidād* (das Zurückkehren); beide leiten sich von den Verbstämmen *radda* (zurückgeben, -schicken, -bringen; jemanden von etwas abhalten) und *irtadda* (zurückkehren, -gehen) ab. Für die beiden letztgenannten Grundformen zählen verschiedene Lexika eine Reihe von Bedeutungen bzw. Synonymen auf, mit denen gewöhnlich *irḡāʿ* (das Zurückgeben), *ruḡūʿ* (das Zurückkehren) gemeint ist.¹⁶⁹

Im theologischen Bereich ist das Wort *ridda* ein terminus technicus für den Abfall vom Islam bzw. die Konvertierung zu einem anderen Glauben. Mit dieser Bedeutung kommt der Begriff im Koran in verschiedenen Formen vor. Im Kontext der islamischen Geschichte wurde er erstmals während des Krieges verwendet, den der erste Kalif Abū Bakr (gest. 13 H./ 634) nach dem Tode des Propheten Muḥammad gegen die Abtrünnigen auf der arabischen Halbinsel führte. In der klassischen Literatur des *fiqh* (islamischen Rechts) kommt meistens auch ein Kapitel mit dem Titel *bāb ar-ridda* (Kapitel der Apostasie) bzw. *bāb al-murtadd* (Kapitel des Apostaten) vor. Mit *al-murtadd* ist im islamischen Recht derjenige gemeint, der dem Islam freiwillig abschwört, sowohl durch Worte als auch durch Handlungen.¹⁷⁰ Die Abkehr kann vollständig oder partiell sein. Unter einer partiellen Abschwörung versteht man jeden ausdrücklichen Verstoß gegen eine oder mehrere Vorschriften, die explizit im Koran und nach dem Konsensus der Rechtsgelehrten betont werden.

Eine notwendige Voraussetzung für das Apostasierurteil ist die Eindeutigkeit der als Abfall vom Glauben angesehenen Taten und Äußerungen. Dazu gehören beispielsweise die Gotteslästerung, das Beschimpfen des Propheten Muḥammad oder die Leugnung unumstrittener religiöser Pflichten. Zu den Taten, die als eindeutige Zeichen des Glaubensabfalls betrachtet werden, zählen die Götzenverehrung, die respektlose Behandlung des Korans, das absichtliche Unterlassen der vorgeschriebenen Gebete und der Anschluss an Kriegsfeinde der Muslime.¹⁷¹ Darüber hinaus muss der Apostat bezüglich der

¹⁶⁹ Vgl. Ibn Manẓūr 1980, Bd. III. S. 1621; Ar-Rāzī 1995, Bd. I., S. 267.

¹⁷⁰ Vgl. Salem 1984, S. 109.

¹⁷¹ Vgl. Forstner, Martin: Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten, in: Kanon, Kirche und Staat im christlichen Osten. Jahrbuch der Gesellschaft für das

Feststellung der *ridda* einige Bedingungen vorweisen: Er muss erwachsen, rechtsfähig und geistesgesund sein und sollte zum Zeitpunkt der Abkehr vom Islam weder betrunken gewesen noch zur Trunkenheit gezwungen worden sein.¹⁷² Das Nichtvorhandensein dieser Bedingungen bedeutet, dass der Tatbestand der Apostasie rechtlich nicht festgestellt werden kann. Der Abfall muss immer eindeutig und zweifelsfrei bewiesen werden können, so dass der *murtadd* seine *ridda* im Endeffekt selbst gesteht. Khoury zitiert bei seiner Rede über die Eindeutigkeit der Apostasie die Aussage des Imam Mālik (gest.179 H./ 795): „Wenn jemand etwas sagt oder tut, was auf 99 Weisen als Unglaube und nur auf eine Weise als Glaube verstanden werden kann, so ist die Sache als Glaube zu deuten.“¹⁷³ Steht die *ridda* fest, wird der *murtadd* nach klassisch-islamischer Rechtsbestimmung zum Tode verurteilt.

Ende der achtziger Jahre entwickelte sich eine heftige Diskussion über die Todesstrafe, besonders nachdem der iranische Staatschef Khomeini den britisch-indischen Schriftsteller Salmān Rušdy am 14. Februar 1989 mittels einer Fatwa zum Tode verurteilte. Während einige zeitgenössische Intellektuelle wie Mohamed Selim El-Awa aus Ägypten, Muḥammad Munīr Adlabī¹⁷⁴ aus Syrien und Ṭāha Ġābir al-‘Alwānī¹⁷⁵ aus dem Irak die Todesstrafe des *murtadd* in Frage stellen und klassische Beweisführungen neu interpretieren, vertreten andere, insbesondere Theologen wie ‘Abdul-‘Azīm al-Maṭ‘anī¹⁷⁶ (Al-Azhar Universität/ Ägypten), und ‘Abdullah Qādiry al-Ahdal¹⁷⁷ (Islamische Universität/ Medina), die klassische Meinung der Rechtsgelehrten. Im Folgenden wird zunächst ein Überblick über die rechtliche Diskussion der vier sunnitischen Rechtsschulen bezüglich des Todesurteils geführt, dann wird die Frage der Apostasie bei El-Awa ausführlich erörtert.

Recht der Ostkirchen, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaft Österreichs, Wien 1991, S. 113.

¹⁷² Vgl. an-Nawawī (o. J.), Bd. XIX. S. 221.

¹⁷³ Khoury 1991, Bd. 1, S. 22.

¹⁷⁴ Vgl. Adlabī, Muḥammad Munīr: Qatl al-murtadd – al-ġarīma allatī ḥarramahā l-islām, 2. Auflage, Dār al-Ahālī, Damaskus 1993.

¹⁷⁵ Vgl. al-‘Alwānī, Kairo 2003.

¹⁷⁶ Vgl. al-Maṭ‘anī, Ibrāhīm ‘Abdul-‘Azīm, ‘Uqūbat al-irtidād ‘ani d-dīn bayna l-adilla aš-šar‘iyya wa šubuhāt al-munkirīn, Maktabt Wahba, Kairo 1993.

¹⁷⁷ Vgl. al-Ahdal, ‘Abdullah Qādirī: Qatl al-murtadd idā lam yatūb, in: al-Šaḥūd, ‘Alī Ibn Nayif: Al-mufaššal fi Šarḥ Āyat lā ikrāha fi d-dīn, online veröffentlicht unter:

<http://saaid.net/book/open.php?cat=84&book=3835>, Zugang am 02.12.2007.

4.1. Die Diskussion der Rechtsschulen über das Todesurteil in Grundzügen

In diesem Abschnitt werden die wichtigsten Fragen in der klassischen Diskussion der vier sunnitischen Rechtsschulen über die Todesstrafe kurz skizziert. Die Darstellung stützt sich auf das Werk „Al-fiqh ‘alā al-maḏāhib al-arba‘a“ (Das islamische Recht nach den vier Rechtsschulen) von ‘Abdur-Rahmān al-Ġazīrī (gest. 1360/1941). Von den vielen Themen, die in den *Fiqh*-Büchern im Zusammenhang der *ridḏa* erörtert werden, wird hier auf drei Aspekte, die für den weiteren Verlauf der Untersuchung relevant sind, näher eingegangen: die Feststellung der *ridḏa*, die *istitāba* (Aufforderung des *murtadd* zur Buße) und die Glaubensabtrünnigkeit einer Frau. Bevor in den *Fiqh*-Büchern eine Reihe von rechtlichen Einzelheiten behandelt werden, heben fast alle Rechtsgelehrten die Überlieferung von Ibn ‘Abbās hervor, in der der Prophet sagte: „Wer seine Religion wechselt, den tötet!“¹⁷⁸ Sie begründen damit die Todesstrafe des *murtadd*, dessen *ridḏa* schon feststeht. Um die *ridḏa* zu beweisen, muss eine Vielzahl von Voraussetzungen in den Aussagen, Taten oder Überzeugungen des *murtadd* vorhanden sein. Beispielsweise kann der Abfall durch die eindeutige Aussage „anā ušriku bi-l-lāhi“ (Ich geselle Gott andere Götter bei) erfolgen, oder durch den Unglauben bezeugende Behauptungen wie „allāhu ġismun ka-l-aḡsām“ (Gott ist eine Substanz wie die anderen Substanzen), „al-‘ālamu qadīm“ (die Welt ist anfanglos) oder „al-‘ālamu bāqin ‘alā d-dawām“ (die Welt besteht für immer). Die *ridḏa* kann auch durch eine Tat erfolgen, die dem Unglauben eindeutig gleichkommt, wie das absichtliche Verbrennen oder das leichtfertige Wegwerfen des Korans. Wenn der Muslim sich vor Idolen niederwirft oder die Zauberei erlernt und praktiziert, gilt dies auch als Glaubensabfall, weil man bei der Zauberei einen anderen Namen außer dem Namen Gottes verherrlicht und die Vorherbestimmung nicht allein auf Gott zurückführt. Der Muslim wird als Ungläubiger beurteilt, wenn er die Existenz Gottes, seiner Engel oder das Prophetentum Muḥammads leugnet. Nach Aufzählung solcher Beispiele hebt al-Ġazīrī den Konsens aller Rechtsgelehrten darüber hervor, dass der Abfall vom Glauben durch das Zeugnis zweier gerechter Zeugen festgestellt werden muss. Die Zeugen müssen darin übereinstimmen, mit welcher Aussage oder Tat genau der Betroffene vom Islam abgefallen ist. In diesem Falle muss der *murtadd* zur Todesstrafe verurteilt werden:

¹⁷⁸ Al-Buḥārī 1987, Bd. III., Ḥadīth-Nr. 6524, S. 1098: "من بَدَّلَ دينه فاقْتلوه".

Und die vier Imame – Gottes Gnade über sie – stimmten darin überein, dass derjenige getötet werden müsse, dessen *ridda* – Gott behüte – festgestellt worden ist.

"واتفق الأئمة الأربعة عليهم رحمة الله تعالى : على أن من ثبت ارتداده عن الإسلام والعياذ بالله وجب قتله وأهدر دمه."¹⁷⁹

Was al-Ġazīrī an dieser Stelle außer Betracht lässt, ist die strenge Haltung aller Gelehrten bei der Feststellung der *ridda*, indem sie das Nicht-Vorhandensein des geringsten Zweifels im vorliegenden *ridda*-Fall voraussetzen. Neben der oben erwähnten, von Khoury zitierten Aussage des Imam Mālik wird nun noch der hanafitische Gelehrte Ibn ‘Abdīn (gest. 1252 H./1836) zitiert:

Es steht für mich fest, dass kein Muslim zum Unglauben verurteilt werden darf, wenn von seiner Rede etwas Gutes verstanden werden kann, oder wenn über seinen Unglauben keine Einigkeit besteht.

"والذي تحرر أنه لا يقتي بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، أو كان في كفره اختلاف."¹⁸⁰

Bevor die Strafe des Todes vollstreckt wird, muss dem Abtrünnigen die Gelegenheit zur Umkehr gegeben werden, was die Gelehrten im Unterkapitel *istitābat al-murtadd* (Aufforderung des *murtadd* zur Buße) behandeln. Al-Ġazīrī schildert die verschiedenen Meinungen der Rechtsschulen wie folgt:¹⁸¹

Die Ḥanafiten: Wenn ein Muslim vom Islam abfällt, wird ihm zuerst die Rückkehr zum Glauben angeboten. Hat er Zweifel oder Fragen, dann müssen ihm die Fachleute helfen, die Zweifel auszuräumen bzw. auf die Fragen Antworten zu finden. Verlangt er eine Bedenkzeit, so ist es *mustaḥab* (wünschenswert), dass der Richter ihm eine dreitägige Frist gewährt, während der er unter Aufsicht bleibt. Wenn er danach nicht zum Islam zurückkehrt, wird er ohne weitere Verzögerung getötet, weil der Abtrünnige nun unbestreitbar ein feindlicher Ungläubiger ist. Dabei machen die Ḥanafiten im Fall des Abtrünnigen keinen Unterschied zwischen einer freien Person und einem Sklaven.

Die Šafiiten: Wenn der Muslim vom Islam abfällt, soll der Imam ihm die dreitägige Frist sofort gewähren, vor deren Ablauf er nicht getötet werden darf. Selbst wenn der

¹⁷⁹ Al-Ġazīrī, ‘Abdur-Rahmān Ibn Muḥammad: Al-fiqh ‘alā l-maḏāhib al-arba‘a, 2. Auflage, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut 2003, Bd. V. S. 372.

¹⁸⁰ Ibn ‘Abdīn, Muḥammad Amīn: Radd al-muḥtār ‘alā d-durr al-muḥtār, ediert von ‘Ādil Aḥmad ‘Abdul-Mawḡūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1994, Bd. VI. S. 367.

¹⁸¹ Vgl. al-Ġazīrī 2003, Bd. V. S. 373f.

murtadd die Frist nicht verlangt, ist sie Pflicht, damit er nachdenken und die Wahrheit für ihn wieder erkennbar werden kann. Man stützt sich hierbei auf die Überlieferung eines Mannes aus dem Jemen, der dem zweiten Kalifen ‘Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb (gest. 23 H./644) von einem dortigen Muslim berichtete, der vom Islam abfiel und getötet wurde. ‘Umar sagte:

Hättet ihr ihn für drei Tage ins Gefängnis gebracht, ihm jeden Tag Brot gegeben und von ihm die Umkehr gefordert! Vielleicht hätte er bereut und wäre zum Gehorsam gegenüber Gott zurückgekehrt. Oh Gott! [Ich mache Dich zum Zeugen,] Ich war nicht dabei, habe dies nicht befohlen und war nicht damit zufrieden, als mir Bescheid gegeben wurde.

”أفلا حبستموه ثلاثا وأطعمتموه كل يوم رغيفا واستتبتموه لعلاه يتوب
ويراجع أمر الله ثم قال عمر اللهم اني لم احضر- ولم آمر ولم أرض إذ
بلغني.“¹⁸²

Die Mālikīten: Der Imam soll dem *murtadd* drei Tage und drei Nächte gewähren, und zwar ab dem Tag, an dem sein Abfall vom Islam festgestellt wurde und nicht ab dem Tag, an dem der Prozess gegen ihn begonnen hat. Während der Haft muss ihm zu essen und zu trinken gegeben werden, was er selbst bezahlen muss. Wenn er kein Geld besitzt, wird er vom *baitu l-māl* (der Staatskasse) versorgt. Er darf im Gefängnis nicht geschlagen werden, selbst wenn er auf seiner Ansicht beharren sollte. Beschließt der Richter die Tötung des *murtadd* vor Ablauf der Frist, so ist sein Urteil trotzdem rechtsgültig, weil es sich bei der Frist im Grunde um eine umstrittene Frage handelt. Beharrt der *murtadd* auf dem Abfall, wird er am dritten Tag bei Sonnenuntergang getötet.

Die Ḥanbalīten: Hier unterscheiden sich die Gelehrten hinsichtlich der Aufforderung zur Buße in zwei Gruppen: Die eine ist der Meinung, dass dem *murtadd* eine dreitägige Frist zur Buße eingeräumt werden müsse, die andere, ihm eine offene Bedenkzeit für die Wiederannahme des Islam anzubieten. Wenn er den Islam wieder annimmt, wird er freigelassen, ansonsten wird er sofort getötet.

In Bezug auf die Frage nach *ḥukm al-marʿa l-murtadda* (der Glaubensabtrünnigkeit bzw. Konvertierung einer Frau) sind die Mālikīten, die Šafīʿīten und die Ḥanbalīten al-Ġazīrī zufolge der Auffassung, dass das Urteil über die *murtadda* (die weibliche

¹⁸² Al-Aṣḥuḥī, Mālik Ibn Anas: *Al-muwattaʿa* – Nach Überlieferung von Muḥammad Ibn al-Ḥassan, ediert von ‘Abdul-Wahhāb ‘Abdul-Laṭīf, 4. Auflage, Wizārat al-awqāf, Kairo 1994, Kapitel al-Murtadd, Ḥadīṭ Nr. 869, S. 283.

Abtrünnige) dasselbe sein sollte wie bei dem *murtadd*.¹⁸³ Drei Tage muss die *murtadda* vor ihrer Tötung Zeit haben, wieder zum Islam zurückzukehren. Sie stützen sich auf die oben erwähnte Überlieferung von Ibn ‘Abbās, in der der Prophet zwischen Mann und Frau keinen Unterschied macht.¹⁸⁴ Dazu verweisen sie auf einen anderen Bericht von Ğābir Ibn ‘Abdullāh, dem gemäß eine Frau namens Umm Marawān vom Islam abgefallen war. Der Prophet befahl, „dass ihr der Islam angeboten wird. Entweder tut sie Buße oder wird getötet.“¹⁸⁵ Die Tötung einer stillenden Frau muss – falls man keine Amme findet, oder wenn das Kind die Amme nicht akzeptiert – laut den Mālikīten verschoben werden, bis ihre Stillzeit vorbei ist. Die *murtadda* darf auch während ihrer Periode nicht getötet werden.

Gegen alle Rechtsschulen sind die Ḥanafiten der Auffassung, die *murtadda* dürfe überhaupt nicht getötet werden, weil der Prophet verboten habe, Frauen zu töten. Was die oben erwähnte Überlieferung anbelangt, wonach der Prophet eine *murtadda* töten ließ, so habe er sie den Ḥanafiten zufolge nicht nur wegen des Abfalls getötet, sondern auch deshalb, weil sie eine Dichterin war, die den Prophet verspottete und ihre Söhne gegen ihn aufhetzte. In ihrer Argumentation stützen sie sich außerdem auf einige Berichte, wonach Ibn ‘Abbās und ‘Alī Ibn Abī Ṭālib die Tötung der *murtadda* verboten haben sollen.¹⁸⁶ Darüber hinaus weisen die Ḥanafiten darauf hin, dass die *murtadda* – im Vergleich zum *murtadd* – nicht gegen die Muslime kämpfen kann, weshalb sie trotz ihrer *rida* nicht getötet werden sollte. Eine solche Einstellung dient vielen modernen Denkern, die gegen die Todesstrafe des *murtadd* sind, als Ausgangspunkt. Denn die Meinung der Ḥanafiten impliziert, dass die Ursache der Strafe die Bereitschaft des *murtadd* zur Bekämpfung der Muslime ist und nicht bloß wegen des Glaubensabfalls vollzogen wird. El-Awa gehört zu einer Vielzahl von Intellektuellen, die diese Meinung ebenfalls vertreten. Im Folgenden setzt sich die Studie ausführlich mit seiner Einstellung auseinander.

¹⁸³ Vgl. al-Ġazīrī 2003, Bd. V. S. 374.

¹⁸⁴ Siehe S. 238.

¹⁸⁵ Ad-Dāraquṭnī, ‘Alī Ibn ‘Umar: Sunan ad-Dāraquṭnī, kommentiert von as-Sayyid ‘Abdullāh al-Madanī, Dār al-Ma‘rifa, Beirut 1966, Bd. III., Hadīth-Nr. 122, S. 119: "أَن يَعْضُ عَلَيْهَا الْإِسْلَامَ فَإِنَّ تَابَتْ وَإِلَّا قُتِلَتْ".

¹⁸⁶ Vgl. al-Ġazīrī 2003, Bd. V. S. 375.

4.2. Die Auffassung El-Awas zur Frage der Apostasie

Die *ridda*-Frage gehört zu den Themen, die El-Awa sehr stark interessieren, so dass er ihr in seinem „Fī uṣūl an-nizām al-ġināʿī al-islāmī“ (2009) eine ausführliche Behandlung über mehr als 45 Seiten widmet. Neben diesem Kapitel bezieht sich die vorliegende Untersuchung noch auf seine Bücher *Li-d-dīn wa-l-waṭan* (2000) und *Al-ḥaqq fī t-taʿbīr* (2003). Die Behandlung der *ridda*-Frage seitens El-Awa verlangt zunächst zwei Bemerkungen: Das Thema wird unter dem Kapitel *Mā lā yuʿtabar min ġarāʿim al-ḥudūd* (Verbrechen, die nicht als *ḥadd* gelten)¹⁸⁷ behandelt, was erkennen lässt, dass der Autor zu Anfang seine entgegengesetzte Meinung zur Betrachtung der *ridda* als *ḥadd* betonen möchte. Die zweite Bemerkung hebt er selbst hervor, indem er darauf hinweist, dass das islamische Kriminalrecht die *ridda* als strafbares Verbrechen ansieht. Dementsprechend geht er auf die Fragen, ob die *ridda* als Verbrechen betrachtet werden und ob im Fall der *ridda* eine Strafe ausgesprochen werden muss, gar nicht weiter ein. El-Awa beschäftigt sich hingegen damit, was für eine Besonderheit die *ridda* im Vergleich zu anderen Verbrechen aufweist und was für eine Strafe im Falle einer nachgewiesenen *ridda* vollzogen werden kann.¹⁸⁸

El-Awa geht hierbei zunächst, wie es fast immer seine Vorgehensweise ist, vom Koran und der Sunna aus. Er weist am Anfang – wie alle Gegner der Todesstrafe – auf die Tatsache hin, dass aus dem heiligen koranischen Text keine weltliche Strafe für die Apostasie abzuleiten ist. Nachdem er alle Koranverse anführt, in denen ausdrücklich von *ridda* (vgl. Sure 2,217; 5,54) bzw. von denen, die nach ihrer Bekehrung zum Islam ungläubig geworden sind (Sure 3,86-89; 3,90; 4,137), die Rede ist, betont er, dass in diesen Suren keine Todesstrafe für den *murtadd* gefordert wird.¹⁸⁹ Der Koran beurteilt zwar die *ridda* als ein verwerfliches Verbrechen, droht dem *murtadd* jedoch lediglich mit schmerzhafter Strafe im Jenseits. Außerdem beruft sich unser Autor auf den praktischen, in Sure 3,72 berichteten Fall, dass einige Juden sich ungestraft zu Muslimen erklärten und

¹⁸⁷ *ḥadd* (pl. *ḥudūd*, wortwörtlich: „Grenze“) ist ein islamisch-rechtlicher Terminus technicus für ein Verbrechen, z.B. Ehebruch und Diebstahl, für das durch den koranischen Text als Recht Gottes eine bestimmte unabänderliche Strafe festgelegt wurde. Als *ḥadd* wird sowohl das Verbrechen als auch die Strafe bezeichnet. Vgl. Vaux, B. Carra De: ḤADD, in: EI II. (1927), S. 198f; El-Awa: Fī uṣūl an-nizām al-ġināʿī, S. 173.

¹⁸⁸ Vgl. ebd. S. 206.

¹⁸⁹ Vgl. ebd. S. 208.

bald wieder mit dem Ziel zum Judentum zurückkehrten, den Islam als unwahre Religion zu entlarven und Unruhe unter den Muslimen zu stiften: „Und eine Gruppe von den Leuten der Schrift sagt: ‚Glaubt am Anfang des Tages an das, was auf die Gläubigen (als Offenbarung) herabgesandt worden ist, und glaubt (wieder) nicht daran, wenn er (abends) zu Ende geht! Vielleicht kehren sie dann um.“¹⁹⁰ El-Awa kommentiert: „Warum hat der Prophet diese Gruppe von Juden nicht getötet, wenn es für so eine Tat eine Strafe gäbe?“¹⁹¹

Die Gelehrten, die die Todesstrafe des *murtadd* befürworteten, berufen sich hauptsächlich auf die prophetischen Überlieferungen, von denen sie vor allem die folgenden drei Berichte als ausdrückliche Belege für die Strafe hervorheben. El-Awa hat – wie viele andere Intellektuelle – gewisse Vorbehalte diesen Berichten gegenüber und meint, dass sie nicht als überzeugende Argumente zugunsten der *ridda*-Strafe gewertet werden können.¹⁹²

- **Anas Ibn Mālik** berichtet:

Eine Gruppe Leute vom 'Ukl-Stamm kamen zum Propheten Muhammad, Gottes Segen und Frieden seien über ihm, und bekehrten sich zum Islam. Sie wurden in Medina krank. Der Prophet befahl ihnen, zu den ihnen als Almosen gegebenen Kamelen zu gehen und deren Urin und Milch zu trinken. Sie taten das und wurden wieder gesund. Später fielen sie vom Islam ab, töteten die Kamelhüter und trieben die Kamele fort. Da sandte der Prophet Boten hinter ihnen her, und sie wurden zurückgebracht. Da hieb er ihre Hände und Füße ab und stach ihre Augen aus. Dann stillte er ihr Blut nicht, bis sie starben.

”قدم على النبي - صلى الله عليه وسلم -
نفر من عكل، فأسلموا فاجتوا المدينة،
فأمرهم أن يأتوا إبل الصدقة، فيشربوا من
أبوالها وألبانها، ففعلوا فصحتوا، فارتدوا
وقتلوا رعاتها واستاقوا، فبعث في آثارهم
فأتى بهم، فقتلهم وأرجلهم وسمل
أعينهم، ثم لم يحسمهم حتى ماتوا.“¹⁹³

El-Awa weist darauf hin, dass dieser Bericht von einigen Gelehrten vor allem im Bereich der Hadith-Wissenschaft in bestimmten Werken erwähnt wird, die sich mit dem Thema *ridda* oder *murtadd* auseinandersetzen. Dies kann bedeuten, dass nach Meinung dieser Wissenschaftler die in der Überlieferung berichtete Strafe im Falle einer Glaubensabtrünnigkeit doch vollstreckt wurde, was unser Autor allerdings für nicht zutreffend hält. Es handelt sich ihm zufolge im Bericht um zwei Strafen, die von der

¹⁹⁰ Paret 2007, S. 48 [Sure 3,72]: ”وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون“

¹⁹¹ El-Awa, Mohamed Selim: *Al-ḥaqq fi t-ta'bir*, 2. Auflage, Dār aš-Šurūq, Kairo 2003, S. 70.

¹⁹² Bei der nächsten Behandlung der Überlieferungen wird nur der Überlieferer erwähnt.

¹⁹³ Al-Buḥārī 1987, Bd. VI., Hadith-Nr. 6417, S. 2495.

Apostasie unabhängig sind: (1) den im islamischen Recht so genannten *ḥadd al-ḥirāba* (Strafe für den Straßenraub), wobei dem Täter verschiedene Strafen auferlegt werden können,¹⁹⁴ und (2) den *qiṣāṣ* (die Wiedervergeltung) bei Tötung anderer Menschen. Die Personen im genannten Bericht wurden daher gemäß El-Awa nicht wegen der *riḍḍa*, sondern wegen den darauf folgenden Verbrechen wie Diebstahl, Tötung und Leichenschändung bestraft.¹⁹⁵

- **Ibn Mas‘ūd** überliefert folgende Worte des Propheten:

Das Blut eines Muslims [zu vergießen] ist nicht erlaubt, außer in einem von drei Fällen: bei Ehebruch eines Verheirateten, Leben um Leben, und wenn jemand von seinem Glauben abfällt und gegen den Willen der Gemeinschaft angeht.

"لا يحل دم امرئ مسلم إلا بثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة."¹⁹⁶

El-Awa vertritt bezüglich dieser Überlieferung von **Ibn Mas‘ūd** die Einstellung, dass die Aussage *al-mufāriq li-l-ḡamā‘a* (gegen den Willen der Gemeinschaft angeht) als Voraussetzung für die Bestrafung des *murtadd* mit dem Tod zu verstehen ist. Er bezieht sich in diesem Zusammenhang auf den Imam Ibn Taymiya (gest. 728 H./1328), der bei der Behandlung der fraglichen Überlieferung für die Tötung des *murtadd* das Angreifen der muslimischen Gemeinschaft voraussetzt. Ibn Taymiya verknüpft diese Überlieferung mit einem anderen, sehr ähnlichen, von der Frau des Propheten ‘Ā’iṣa überlieferten Hadith, in dem der Prophet ebenso über drei Fälle der erlaubten Todesstrafe spricht; es ist jedoch in dieser anderen Überlieferung nicht ausdrücklich vom *murtadd* die Rede, sondern von demjenigen, der gegen Gott und seinen Propheten kämpft.¹⁹⁷ El-Awa hebt die

¹⁹⁴ Für den *Ḥadd al-Ḥirāba* wird sich grundsätzlich auf die Sure 5,33 bezogen, in der vier Strafvarianten explizit erwähnt werden: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض" „Der Lohn derer, die gegen Gott und seinen Gesandten Krieg führen und (überall) im Land eifrig auf Unheil bedacht sind (?), soll darin bestehen, daß sie umgebracht oder gekreuzigt werden, oder daß ihnen wechselweise (rechts und links) Hand und Fuß abgehauen wird, oder daß sie des Landes verwiesen werden“, Paret 2007, S. 82.

¹⁹⁵ Vgl. El-Awa: *Fī uṣūl an-nizām al-ḡinā’ī*, S. 213.

¹⁹⁶ Muslim (o. J.), Bd. III., Hadith-Nr. 1676, S. 1302.

¹⁹⁷ "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصان، فإنه يرحم، ورجل خرج محارماً لله ورسوله، فإنه يقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض، أو يقتل نفساً فيقتل بها" (Das Blut eines Muslims, der bezeugt, dass es keinen Gott außer Allah gibt, und dass Muḥammad Gesandter Allahs ist, [zu vergießen] ist nicht erlaubt, außer in einem von drei Fällen: derjenige, der Ehebruch begeht, nachdem er geheiratet hat, muss gesteinigt werden; derjenige, der gegen Allah und seinen Gesandten kämpft, muss getötet, gekreuzigt oder ausgewiesen werden; und derjenige, der

Schlussfolgerung Ibn Taymiyas hervor, dass die von Ibn Mas‘ūd genannte Todesstrafe aufgrund des eventuell der *ridda*-Entscheidung folgenden, feindlichen Verhaltens gegenüber dem Islam angeordnet wird.¹⁹⁸ In seinem „Al-ḥaqq fī t-ta‘bīr“ zitiert El-Awa zu dieser Frage den ehemaligen Al-Azhar-Großscheich Šaltūt (gest. 1963), der den Unterschied in der Religion nicht als Grund für die Tötung betrachtet und die Vollstreckung der Todesstrafe wegen eines solchen Unterschiedes als einen Zwang zur Annahme des Islam betrachtet: „Nicht der Unglaube selbst, sondern die Kampfführung oder der Angriff der Muslime sowie der Versuch, diese von ihrer Religion abzubringen, erlauben das Vollziehen der Todesstrafe (im islamischen Recht). Denn der Wortlaut vieler Koranverse lehnt den Zwang, zur Bekehrung zum Islam ab.“¹⁹⁹

- **Ibn ‘Abbās** überliefert folgende Worte des Propheten:

Wer seine Religion wechselt, den tötet!

”من بَدَّلَ دينه فاقتلوه.“²⁰⁰

Hier handelt es sich – wie El-Awa selbst unterstreicht – um das stärkste Argument der Befürworter der Todesstrafe des *murtadd*.²⁰¹ El-Awa betrachtet die Überlieferung aber nicht als hinreichenden Beweis für die Todesstrafe des *murtadd*. Zunächst weist er darauf hin, dass der Hadith nicht wortwörtlich verstanden und umgesetzt werden kann, denn die Gelehrten der vier sunnitschen Rechtsschulen legen den Hadith mit bestimmten Einschränkungen aus. Sie stimmen beispielsweise darin überein, dass mit „Religion“ in der Überlieferung insbesondere der Islam gemeint ist; ein Jude bzw. ein Christ, der unter islamischer Herrschaft lebt und seine Religion wechselt, wird nicht bestraft. Eine weitere Einschränkung machen nur die Ḥanafiten, die meinen, dass in der Überlieferung die muslimische Frau von der Todesstrafe ausgeschlossen ist. Sie begründen ihre Ansicht damit, dass der *murtadd* an einem Angriff gegen die Muslime, zusammen mit deren Feinden, teilnehmen könnte, wozu die Frau nicht in der Lage sei. Die Strafe richtet sich

jemand anderen tötet, muss um seinetwillen getötet werden.); s. Abū Dawūd, Sulaymān Ibn al-Aš‘at: Sunan Abū Dawūd, ediert von Muḥammad Muḥiyī ad-Dīn ‘Abdul-Ḥamīd, Dār al-Fikr, Beirut (o. J.), Bd. II., Hadith-Nr. 4353, S. 530.

¹⁹⁸ Vgl. El-Awa: Fī uṣūl an-nizām al-ḡinā’ī, S. 214.

¹⁹⁹ Šaltūt, Maḥmūd: Al-islām ‘aqīda wa-šarī‘a, 17. Auflage, Dār aš-Šurūq, Kairo 1991, S. 281; El-Awa 2003, S. 69: ”الكفر نفسه ليس مبيحا للدم، وإنما المبيح للدم هو محاربة المسلمين، والعدوان عليهم، ومحاولة فتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم في كثير من الآيات تأتي بالإكراه على الدين“

²⁰⁰ Al-Buḥārī 1987, Bd. III., Hadith-Nr. 6524, S. 1098.

²⁰¹ Vgl. El-Awa: Fī uṣūl an-nizām al-ḡinā’ī, S. 215.

daher den Ḥanafiten zufolge allein gegen den *murtadd*, der sich den Muslimen gegenüber als Feind verhält.²⁰² Unter den Ḥanafiten – so El-Awa – gebe es dazu noch Gelehrte, die von dem Todesurteil im Hadith vierzehn Gruppen von Menschen ausnehmen; El-Awa geht jedoch nicht ausführlich auf diese Beobachtung ein.²⁰³ Außerdem hebt er hervor, dass diese Überlieferung ein *āḥād*-Hadith²⁰⁴ ist, mit dem die Strafen nach der Meinung vieler Gelehrten nicht festgelegt werden dürfen.²⁰⁵ Besonders bedeutend für El-Awa ist in diesem Zusammenhang die Diskussion der Gelehrten des *uṣūl al-fiqh* (Methodologie des islamischen Rechts) über die Bedeutungen der Befehlsform: Sie glauben, dass die Befehlsform in den koranischen und Hadith-Texten ursprünglich als eine Form der Verpflichtung verstanden werden muss, außer wenn es Ursachen gäbe, denen gemäß die Form andere Bedeutungen aufweisen könnte. Für El-Awa existieren mehrere Gründe, die dagegen sprechen, dass der Befehl in der oben erwähnten Überlieferung von **Ibn ‘Abbās** als Verpflichtung ausgelegt werden kann.²⁰⁶

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit dem Hadith von **Ibn ‘Abbās** entfaltet El-Awa die Kernpunkte seiner Einstellung zur Todesstrafe des *murtadd*: Dieser darf nicht bloß wegen seiner *ridḍa* getötet werden; er darf (muss aber nicht) getötet oder auf irgendeine Art und Weise bestraft werden, abhängig davon, wie sich der jeweilige Befehlshaber je nach

²⁰² Nach vielen modernen Denkern impliziert diese klassische Einstellung, die Todesstrafe nur unter der Bedingung zu vollstrecken, dass der *murtadd* sich in der muslimischen Gesellschaft als Feind zeigt oder sich mit dem Feind verbündet: "لأن الأصل تأخير الأجزية إلى دار الآخرة [...] وإنما عدل عنه لشر ناجز وهو الحراب، ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية" "فصارت المرتدة كالأصلية" (Das Grundprinzip [in der Frage der Bestrafung] ist das Aufschieben der Strafen bis zum Jenseits [...] Darauf wird hier aber verzichtet, weil eine akute Gefahr besteht, nämlich die Kriegsführung. Diese geht von den Frauen – wegen ihres Körperbaus– nicht aus. Deshalb gilt die Konvertitin wie eine Nicht-Konvertitin.); Ibn al-Humām, Kamāl ad-Dīn: Faṭḥ al-qadīr, Dār al-Fikr, Beirut (o. J.), Bd. VI. S. 72. Das Zitat schließt ein, dass die Todesstrafe nur dann vollzogen werden musste, wenn der Übertretende sich kriegerisch gegen die Muslime betätigen wollte. Da die Frau zur Zeit Ibn al-Humāms nicht in der Lage war, dies zu tun, wurde sie im Prinzip davon ausgenommen. Bekräftigt wird diese Ansicht auch von einigen Ḥadīth-Wissenschaftlern, wie z.B. az-Zayla‘ī, der bei seiner Auseinandersetzung mit dem Ḥadīth von Ibn ‘Abbās betont: "المراد بالحديث المحارب لنا [...] والذي يدل عليه أن هذا الحديث يرويه ابن عباس رضي الله عنهما ومذهبه أن المرتدة لا تقتل" (In dem Ḥadīth ist derjenige gemeint, der gegen uns einen Krieg führt.[...] Als Beweis dafür gilt, dass der Hadīth von Ibn ‘Abbās überliefert ist, der die Auffassung vertrat, dass Frauen nicht getötet werden durften); az-Zayla‘ī, ‘Uṭmān Ibn ‘Alī: Tabyīn al-ḥaqā‘iq šarḥ kanz ad-daqa‘iq, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Beirut (o. J.), Bd. III. S. 285.

²⁰³ Vgl. El-Awa: Fī uṣūl an-nizām al-ḡinā‘ī, S. 217.

²⁰⁴ Ein *āḥād*-Hadīth ist jener Bericht, dessen Überlieferungskette in den ersten Generationen aus jeweils nur einem oder wenigen Berichterstattern besteht; vgl. Mansour, Mohammed Ahmed: Einführung in die Methodik und Terminologie der Hadīth-Wissenschaft; 2. verbesserte Auflage, Dār al-kamāl Verlag, Kairo 2003, S. 69f.

²⁰⁵ Vgl. El-Awa: Fī uṣūl an-nizām al-ḡinā‘ī, S. 218.

²⁰⁶ Vgl. ebd. S. 219.

dem Verhalten des *murtadd* entscheidet, das seiner *ridda* folgt. Für El-Awa ist die Strafe des *murtadd* eine *‘uqūba ta‘zīriyya* (eine durch den Richter einzuschätzende Strafe). Demzufolge bekräftigt der Hadith von **Ibn ‘Abbās** die Aussage, dass derjenige, der seine Religion wechselt, getötet werden darf, jedoch nicht muss. Dafür, dass die Imperativform in dieser Überlieferung kein Verpflichtungspotenzial aufweist, gibt es – wie erwähnt – viele Ursachen, die gleichzeitig unser Autor als Beweise für seine Einstellung aufführt:

Erstens wird von keinem richtigen Hadith berichtet, in dem der Prophet einen *murtadd* getötet hat bzw. hat töten lassen. Die Überlieferungen hierzu wurden von den Hadith-Wissenschaftlern aufgrund der Unzuverlässigkeit der Überlieferer abgelehnt.²⁰⁷ Zweitens berichten einige prophetische Überlieferungen vom Glaubensabfall oder der Konvertierung einer Person, die der Prophet nicht töten ließ:

- **Ġabir b. ‘Abdullāh** berichtet:

Ein Beduine kam zum Gesandten Gottes, Gottes Segen und Frieden seien über ihn, und erklärte sein Treuebekenntnis zum Islam. Dann wurde er während seines Aufenthalts in Medina krank. Da kam er zum Gesandten Gottes, Gottes Segen und Frieden seien über ihn, und sagte: „Oh Muḥammad! Ich bitte dich um Befreiung von meinem Treuebekenntnis“, was der Prophet ablehnte. Daher verließ der Beduine Medina. Der Gesandte Gottes, Gottes Segen und Frieden seien über ihn, sagte: „Medina ist wie ein Blasebalg; sie bläst den Abfall aus sich heraus und lässt die guten Dinge in sich bleiben.“

”أن أعرابيا بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم على الإسلام فأصاب الأعرابي وعك بالمدينة، فجاء الأعرابي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد أفلني بيعتي فأبى، فخرج الأعرابي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما المدينة كالكير تنفي خبثها، وتنصع طيبها.“²⁰⁸

- **Anas b. Mālik** berichtet:

Ein Christ hat sich zum Islam bekannt und die Suren al-Baqara und āl-‘Imrān [Sure 2 und 3] gelesen. Er pflegte [den Koran] für den Propheten, Gottes Segen und Frieden seien über ihn, aufzuschreiben. Dann wurde er wieder Christ und erzählte: „Muḥammad weiß nichts, außer, was ich für ihn geschrieben habe.“ Gott hat ihn sterben lassen; und die Leute begruben ihn.

”كان رجل نصرانياً فأسلم، وقرأ البقرة وآل عمران. فكان يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم فعاد نصرانياً. فكان يقول: ما يدري محمد إلا ما كتبت له. فأمانه الله، فدفنوه...“²⁰⁹

²⁰⁷ Vgl. El-Awa: *Fī uṣūl an-nizām al-ġināʿī*, S. 220.

²⁰⁸ Muslim (o. J.), Bd. II., Hadith-Nr. 1383, S. 1006; vgl. al-Buḥārī 1987, Bd. VI., Hadith-Nr. 6783, S. 2636.

²⁰⁹ Al-Buḥārī 1987, Bd. III., Hadith-Nr. 3421, S.1325.

Das Vorhandensein dieser Überlieferungen, nach denen die Apostaten nicht getötet wurden, bedeuten für El-Awa, dass der Prophet seinen Befehl, den Abtrünnigen zu töten, nicht als zwingendes Gebot betrachtet hat. Vielmehr wollte er den Muslimen erlauben, selbst über eine Todstrafe des *murtadd* zu entscheiden. El-Awa betont, dass die Kalifen gemäß diesem Verständnis gehandelt haben: Der Kalif ʿUmar b. al-Ḥattāb hat Anas Ibn Mālik nach sechs Männern aus dem Stamm Bakr Ibn Wāʿil gefragt, die vom Islam abgefallen seien und sich den Ungläubigen angeschlossen hätten. Anas antwortete, sie seien im Krieg getötet worden. Da gab der Kalif ein Zeichen der Unzufriedenheit von sich. Anas fragte erstaunt, ob sie von ihm anders bestraft worden wären. ʿUmar erwiderte: „Ja, ich hätte ihnen den Islam angeboten. Hätten sie ihn abgelehnt, hätte ich sie ins Gefängnis gebracht.“²¹⁰ Muʿammar berichtet, dass der Statthalter Maymūn b. Mahrān den Kalifen ʿUmar Ibn ʿAbdul-ʿAzīz über einige Leute befragte, die zum Islam übergetreten waren, aber bald wieder davon abgefallen seien. Der Kalif befahl ihm, von ihnen die Ḡizya zu nehmen und sie tun zu lassen, was sie wollen.²¹¹ Das bedeutet für unseren Autor, dass die ersten Muslime die *ridda*-Strafe nicht als *hadd*-, sondern als *taʿzīr*-Strafe betrachteten, die sie immer unterschiedlich festlegten.²¹²

An eine endgültige Bestimmung des *ridda*-Urteils und die Vollziehung der Strafe knüpft El-Awa zwei Bedingungen: Zum einen muss zwischen der *ridda ḡamāʿiyya* (der kollektiven Apostasie) und *ridda fardiyya* (der individuellen Apostasie) unterschieden werden.²¹³ Die erste Art stellt für El-Awa einen Kriegsfall sowohl gegen die Religion als auch die islamische Ordnung des Staates dar und gleicht einem im Westen als Hochverrat bezeichneten Verbrechen. Die *ridda al-fardiyya* ist jeweils nach dem Verhalten des Abtrünnigen zu beurteilen. Derjenige, der sich nach persönlicher Überlegung für den Abfall vom Glauben bzw. die Konvertierung zu einer anderen Religion entscheidet, ohne jedoch zu versuchen, die eigenen Gedanken zu verbreiten oder dadurch gegen die vorherrschende islamische Ordnung zu agieren, wird nicht bestraft. Sein Respekt dem Islam und der

²¹⁰ Al-Bayhaqī, Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ʿAlī: Sunan al-Bayhaqī al-kubrā, ediert von Muḥammad ʿAbdul-Qādir ʿAṭā, Dār al-Bāz, Mekka 1994, Bd. VIII., Ḥadīth-Nr. 16665, S. 207: "نعم كنت أعرض عليهم أن يدخلوا الإسلام فإن أبوا: استودعتهم السجن"

²¹¹ Vgl. aṣ-Ṣanʿānī, ʿAbdur-Rāziq: Al-Muṣannaf, 2. Auflage, Al-Maktab al-islāmī, Beirut 1403 H./ 1983, Bd. X. S. 171.

²¹² Vgl. El-Awa: Fī uṣūl an-nizām al-ḡināʿī, S. 222f.

²¹³ Vgl. El-Awa 2003, S 71.

muslimischen Gesellschaft gegenüber hindert sowohl den Staat als auch die Gesellschaft daran, ihn der *ridda* zu beschuldigen.²¹⁴ Nur wenn der *murtadd* versucht, seine persönlichen Ansichten in der Öffentlichkeit bekannt zu machen, sie bei den Mitgliedern der Gesellschaft durchzusetzen und dadurch Verwirrungen im Staat anzurichten, wird er tatsächlich als Verbrecher betrachtet. Der Staat muss ihm und den muslimischen Gelehrten die Gelegenheit geben, miteinander über seine neuen Gedanken, die ihn zur *ridda* geführt haben, zu diskutieren, was im islamischen Recht mit *istitābat al-murtadd* (Aufforderung des *murtadd* zur Buße) gemeint ist.²¹⁵ Falls er letztendlich dennoch auf seiner Bekehrung besteht und die Absicht erklärt, seine negativen Gedanken über den Islam zu verbreiten, wird er als schuldig angesehen und muss bestraft werden. Die zweite Voraussetzung bezieht sich auf die Behörde, die den *murtadd* als schuldig erklärt und ihm eine Strafe auferlegt. Hierzu betont El-Awa, dass es den einzelnen Muslimen nicht zusteht, eine Person als abtrünnig zu bezeichnen und sie zu bestrafen. Lediglich die Gelehrten bzw. die religiöse Instanz hat das Recht, nach einer Diskussion mit ihr zu bestimmen, ob sie als *murtadd* zu verurteilen ist. Der Staat darf im nächsten Schritt durch die gesetzliche Instanz ein Gerichtsverfahren gegen den *murtadd* einleiten, in dem der Angeklagte das Recht auf Selbstverteidigung hat.²¹⁶

Zum Abschluss dieses Punkts müssen einige Bemerkungen über El-Awas Einstellung zur *ridda*-Frage gemacht werden. Zunächst ist der Ausgangspunkt des Autors, also die Beurteilung religiös geprägter Verbrechen nach islamisch-rechtlicher Sicht, zu berücksichtigen. El-Awa setzt sich mit der Frage der Apostasie weder aus ägyptisch-gesetzlicher noch aus menschenrechtlicher Perspektive auseinander. Er geht davon aus, dass es im Islam *nizām ġināī* (ein Kriminalrecht) gibt, das die *ridda* grundsätzlich als strafbare Tat betrachtet, und diskutiert demzufolge eine rein innerislamische Frage. Zweitens steht die Ansicht, dass die Konvertierung bzw. der Abfall vom Glauben aus islamischer Sicht ein Verbrechen ist, im Widerspruch zum Begriff der Glaubensfreiheit im

²¹⁴ Vgl. El-Awa 2003, S. 71.

²¹⁵ Vgl. ebd. S. 72.

²¹⁶ Vgl. ebd. S. 72: "أن أحاد الناس لا يجوز لهم أن يوقعوا العقوبات على مرتكبي الجرائم بأنفسهم، لأن هذا عدوان على سلطات الدولة. وإهدار لحقوق الإنسان وعلى " (Den einzelnen Menschen ist es nicht erlaubt, die Strafen gegen die Verbrecher selbst zu vollziehen, denn dies gilt als Angriff gegen die Autorität des Staates und als Vernachlässigung der Menschenrechte, insbesondere des Rechts, sich vor neutralen und gerechten Richtern zu verteidigen).

modernen Sinn, nach dem das Recht auf die Wahl des eigenen Glaubens jedem Individuum zusteht. El-Awa vertritt dabei die klassisch-islamische Einstellung der vier sunnitischen Rechtsschulen, die die *ridda* als streng verbotene Handlung bezeichnen.²¹⁷ Die Abweichung von der klassischen Auffassung zeigt sich seiner Meinung nach darin, dass die Strafe für Apostasie kein *ḥadd* im islamisch-rechtlichen Sinne sei. Hier liegt eine Besonderheit der islamisch-modernen Ausrichtung vor, der unser Autor angehört, nämlich *tayyār al-waṣat* (die mittlere Strömung; die Gesellschaft der Mitte), die vor allem in Bezug auf rechtliche Fragen weder die Einstellung der ersten Rechtsgelehrten,²¹⁸ noch die der liberalen bzw. säkularen muslimischen Denker²¹⁹ vollends vertreten. Die Auffassung der *tayyār al-waṣat* zum Thema Apostasie im Allgemeinen entspricht jedenfalls nicht dem modernen Verständnis des Glaubensfreiheitsprinzips. Hieran knüpft die dritte Bemerkung an, nämlich dass es innerhalb El-Awas Auseinandersetzung mit der *ridda*-Frage einen gewissen Widerspruch gibt: Am Anfang betont er, dass das islamische Recht die Apostasie für ein Verbrechen hält und dem Apostaten eine Strafe auferlegt werden muss. Diese zwei Sachverhalte sind für ihn Prämissen, die er in seinem Buch nicht weiter diskutieren will. Bei seiner Rede über die individuelle und die kollektive *ridda* ist er der Ansicht, der *murtadd* dürfe nicht bestraft werden, solange er nicht versucht, die eigenen Gedanken zu verbreiten oder dadurch die vorherrschende islamische Ordnung zu stören: „Es handelt sich also um eine persönliche Angelegenheit. Der Staat hat bei ihm [dem *murtadd*] nichts für sich zu beanspruchen oder ihn wegen seiner Meinung in Rechenschaft zu ziehen, geschweige denn ihn dem Gericht vorzuführen oder zu bestrafen.“²²⁰ Die Frage ist nun, wie die *ridda* an sich ein Verbrechen darstellt, wenn der *murtadd* nicht wegen seiner *ridda* – in diesem Fall gleichzeitig *ridda fardiyya* – bestraft werden darf. Und wenn der Staat El-Awa zufolge gegen den Apostaten nur dann gerichtlich vorgehen darf, wenn er die islamische Gesellschaft und Staatsordnung angreift, bedeutet das, nicht die *ridda* ist ein Verbrechen, sondern die darauf eventuell folgenden Handlungen. Die letzte Bemerkung bezieht sich auf

²¹⁷ Vgl. Abschnitt 4.1., S. 238.

²¹⁸ Als Beispiel für die heutigen Gelehrten, die die klassische Auffassung zur Todesstrafe des *murtadd* vertreten, kann al-Maṭʿanī, Professor an der Al-Azhar Universität in Ägypten gelten; zu seiner Auseinandersetzung mit diesem Thema s. al-Maṭʿanī 1993.

²¹⁹ Der syrische Denker Muḥammad Munīr Adlabī ist z.B. der Ansicht, dass die Bestrafung des *murtadd* mit dem Tod ein Verbrechen sei; siehe dazu Adlabī 1993, S. 143ff.

²²⁰ El-Awa: *Fī uṣūl an-nizām al-ḡināʾī*, S. 224: "فهذا شأنه وشأن نفسه، لا حق للدولة عنده ولا سبيل لها لمواخذته على رأيه، فضلا عن محاكمته أو عقابه."

den rechtlichen, von El-Awa verwendeten Begriff *taʿzīr*; er ist – wie erwähnt – der Meinung, dass die *riḍḍa*-Strafe, die vom Richter entschieden werden muss der Tod sein kann, so wie es der Prophet im Hadith von Ibn ʿAbbās meint. Nach einer intensiven Sichtung der modernen Literatur lässt sich feststellen, dass es El-Awa ist, der zum ersten Mal die *riḍḍa*-Strafe mit dem islamischen *taʿzīr*-Konzept verbindet. Zum einen bezieht er sich in seinem Buch nicht auf Gelehrte oder Intellektuelle; zum anderen verweist noch ʿAbdul-Ḥakīm al-ʿAylī in seinem Werk über die allgemeinen Freiheiten, das ungefähr fünf Jahre nach dem Buch El-Awas erschienen ist, auf diese Verbindung zwischen dem *taʿzīr* und der *riḍḍa* seitens einiger moderner Intellektueller, ohne auf bestimmte Namen Bezug zu nehmen.²²¹ Aber weder El-Awa noch al-ʿAylī informieren darüber, dass *taʿzīr* ein sehr problematischer Begriff im islamischen Recht ist, und dass in Bezug auf die Grenzen des Begriffs unter den Gelehrten große Meinungsverschiedenheiten herrschen. Nach Ansicht der Gelehrtenmehrheit ist es nicht erlaubt, dass die ausgesprochene *taʿzīr*-Strafe das Ausmaß des *ḥadd* erreicht, und dass die Todesstrafe demzufolge als *taʿzīr* vollstreckt wird.²²² Indem El-Awa diesen problematischen Begriff ins Thema der *riḍḍa* einführt, gestaltet sich die Diskussion über die Todesstrafe des Apostaten merklich komplizierter. Denn außer der umstrittenen Frage, ob der *murtadd* mit dem Tode zu bestrafen ist, ist auf diese Weise noch die Frage zu diskutieren, ob der Tod als eine *taʿzīr*-Strafe überhaupt vollzogen werden darf.

Im Folgenden werden zwei Vorfälle behandelt, die in den letzten fünfzehn Jahren in Ägypten die Debatte über die *riḍḍa*-Frage verschärft haben, und zu denen El-Awa in seinen Artikeln Stellung nimmt.

4.2.1. Der Fall von Naṣr Ḥāmid abū Zayd

In diesem Abschnitt wird der Frage nachgegangen, wie das ägyptische Gesetz mit der *riḍḍa*-Problematik umgeht und wie El-Awa sich sowohl als islamischer Intellektueller als auch als Rechtsanwalt mit dem Fall von abū Zayd auseinandersetzt. Naṣr abū Zayd (gest.

²²¹ Vgl. al-ʿAylī, ʿAbdul-Ḥakīm Ḥassan: *Al-ḥurriyyāt al-ʿamma fī l-fikr wa-n-nizām al-islāmī*, Dār al-Fikr al-ʿArabī, Beirut 1983, S. 423.

²²² Zu der Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten über die Grenzen der *taʿzīr*-Strafe s. Ibn Qudāma 1405 H./ 1985, Bd. X. S. 324f.; Bahnasī, Aḥmad Fathī: *At-Taʿzīr fī l-islām*, Muʿassasat al-ḥalīğ al-ʿArabī, Kairo 1988, S. 96ff.

Juni 2010), war bis 1996 Professor für Arabistik und Islamwissenschaft an der Universität Kairo und dann bis zu seinem Tod Gastprofessor an der Universität Leiden. Wegen seiner Einstellung zur Interpretation des Korans, die von vielen Ägyptern als Glaubensabfall betrachtet worden ist, musste er sich 1995 vor Gericht verantworten. Zu Anfang muss klargestellt werden, dass die *ridda* kein Thema des Kriminalrechts Ägyptens ist und dass der *murtadd* demzufolge nicht für seine *ridda* bestraft werden darf. Nur im Familienrecht, das zum großen Teil auf dem islamischen Recht, insbesondere der ḥanafitischen Schule, basiert, kann der Muslim zum Apostaten erklärt werden; ihm können dann gewisse Strafen auferlegt werden, die u.a. von seiner Ehe, seinem Vermögen oder dem Sorgerecht abhängen. Abū Zayd ist im Juni 1995 vom Berufungsgericht (Kairo) wegen kritischer Analysen des Korans zum Abtrünnigen erklärt und demzufolge zur Zwangsscheidung von seiner Frau Ibtihāl Yūnis verurteilt worden. Das Urteil ist im August 1996 auch vom Kassationsgericht als endgültig ausgesprochen worden und hat – so El-Awa – die bisher heftigste Debatte über die *ridda*-Frage in der Neuzeit verursacht.²²³

In seinem „Al-ḥaqq fī t-taʿbīr“ kritisiert El-Awa sowohl die Autoren, die gegen das Gerichtsverfahren geschrieben und den Richtern Willkür vorgeworfen haben, als auch die Gelehrten, die abū Zayd des bewiesenen Abfalls vom Islam beschuldigt haben. Die erste Gruppe unterscheidet seiner Meinung nach nicht ausreichend zwischen einem solchen Prozess, mit dem das ägyptische Zivilrecht gesetzlich verfährt, und der islamisch-rechtlichen, im ägyptischen Gesetz nicht angewandten *ridda*-Strafe. Die zweite Gruppe, die abū Zayd als definitiven *murtadd* bezeichnet hat, begeht einen ähnlichen Fehler, denn dieser hat in einigen späteren Artikeln und Interviews erklärt, dass er ein Muslim ist, der „an den einzigen Gott, seinen Propheten und den jüngsten Tag glaubt“.²²⁴ Obwohl El-Awas Buch auf der Verteidigung des vom ägyptischen Gericht ausgesprochenen Urteils und der islamischen Auffassung der *ridda* als strafbare Tat aufbaut, ist er der Meinung, dass eine Angelegenheit wie die abū Zayds kein Streitfall der Gerichte sein soll. Vielmehr müssen die Ansichten der Intellektuellen unter den Wissenschaftlern diskutiert, analysiert und

²²³ Vgl. El-Awa 2003, S 7. Es sind viele Zeitungsartikel und Beiträge im In- und Ausland pro und kontra dieses Urteils geschrieben worden. Selbst El-Awa verfasste 1998 dazu sein Büchlein „Al-ḥaqq fī t-taʿbīr“ (Ausdrucksfreiheit).

²²⁴ El-Awa zitiert aus einem Interviews Abū Zayds in der Kairoer al-Ahram Zeitung am 19.06.1995, s. El-Awa 2003, S 28: "أنا مسلم وفخور بأبي مسلم، وأؤمن بالله سبحانه وتعالى وبالرسول عليه الصلاة والسلام وباليوم الآخر وبالتقدر خيره وشره، وفخور باتمائي للإسلام، وأيضاً فخور باجتهداتي العلمية وأبحاثي."

kritisiert werden. Die islamischen Rechtsgelehrten müssen – so El-Awa – die neu auftauchenden kritischen Gedanken über die islamische Religion mit der betroffenen Person zusammen disputieren.

Es war notwendig, Dr. abū Zayd zu einer wissenschaftlichen, gebührenden Sitzung vorzuladen, in der seine einzelnen Meinungen diskutiert werden, und die Gegner verdeutlichen, was genau den Grundlagen des Islam widerspricht. Abū Zayd muss der Versuch ermöglicht werden, diese [Ansichten] und die einzelnen, damit zusammenhängenden Argumente und Beweise zurückzuweisen.

"إنه كان من اللازم استدعاء الدكتور أبوزيد إلى مجلس علمي محترم تناقش فيه آراؤه رأياً رأياً، وبين المعارضين عليها ما يروونه فيها من مخالفة لأصول الإسلام، ويمكن الدكتور أبوزيد من الرد عليها حجة حجة، ودليلاً دليلاً."²²⁵

Diese Ansicht involviert, dass El-Awa die islamische Voraussetzung des *istitāba*²²⁶ auf intellektueller Ebene durchsetzen und sie durch moderne Maßnahmen in Gang bringen möchte, indem nicht die Aufforderung zur Rückkehr zum Glauben angesprochen wird, sondern es nur um eine intellektuelle Diskussion über den *kufir*-Verdacht geht. In seiner Verteidigung der Gerichtsentscheidung gegen die Art und Weise, wie diese von einigen Schriftstellern kritisiert worden ist, hebt El-Awa zwei für ihn wichtige Aspekte hervor:

Erstens gilt die Glaubensfreiheit als ein sowohl im islamischen Recht als auch ägyptischen Gesetz anerkanntes Menschenrecht. Niemand hat Anspruch darauf, jemanden hinsichtlich seines Glaubens zur Rechenschaft zu ziehen, auch wenn dies neue Überzeugungen sind, die den islamischen Dogmen entgegenstehen. Wichtig ist, dass diejenige Person die muslimische Gesellschaft nicht öffentlich zu seinem neuen Glauben aufruft, bzw. dass die islamische Ordnung des Staats durch seinen Glauben nicht gefährdet wird.²²⁷ Im Fall abū Zayds handelt es sich um einen Professor, der seinen Schülern an der Universität seine religiösen Gedanken über den Koran und seine Hermeneutik vermittelt. Hier sind diejenigen, die ihm den Prozess gemacht haben, *bayn al-miṭraqa wa-s-sindān* (zwischen Hammer und Amboss) geraten;²²⁸ sie wollten einerseits ihre islamischen Glaubenssätze gegen die neuen, eventuell gefährlichen Gedanken verteidigen und andererseits ihre Kinder, die an der Universität diese Gedanken studieren und darüber Prüfungen ablegen müssen, beschützen. Da es abseits vom gerichtlichen Weg keine

²²⁵ El-Awa 2003, S 11.

²²⁶ Vgl. Abschnitt 4.1., S. 238.

²²⁷ Vgl. El-Awa 2003, S. 23.

²²⁸ Vgl. ebd. S. 13.

anderen vorbeugenden Maßnahmen in Ägypten gibt, sahen sie darin die einzige Möglichkeit. Das Gericht hat dreiundvierzig verschiedene Texte abū Zayds überprüft²²⁹ und ist zu dem Schluss gekommen, dass dieser die Wahrhaftigkeit der Koranverse, die das Paradies und die Hölle thematisieren und auf den göttlichen Charakter des Korans hinweisen, zurückweist. Zudem lehnt er die Verbindlichkeit der rechtlichen Entscheidungen, die im Koran vorkommen, ab und meint, dass sie allein auf ihren historischen Kontext beschränkt seien. Darüber hinaus erkennt er die Sunna des Propheten als Quelle der islamischen Gesetzgebung und die Universalität der islamischen Botschaft nicht an.²³⁰ Diese für das Gerichtsurteil bedeutenden Schlussfolgerungen, die sich mehr oder weniger auf das islamische Recht beziehen, implizieren, dass die Anerkennung der Glaubensfreiheit in Ägypten eingeschränkt ist. Selbst El-Awas Hinweis auf einen eventuellen Einfluss der Werke abū Zayds auf den Leser zeigt, dass es sowohl im islamischen als auch ägyptischen Recht eine Einschränkung des Ausdrucksrechts gibt, wenn es mit dem Glauben zusammenhängt. *Hurriyyat ar-ra'y* (Die Meinungsfreiheit) endet daher dort, wo die Grundlagen des Islam bzw. die islamische Staatsordnung gefährdet sind. Dass abū Zayd Anspruch auf die Freiheit des Glaubens hat, streitet der Autor zwar nicht ab. Jedoch beschränkt er dieses Recht auf die Gewissensfreiheit und bezeichnet die Verbreitung der eigenen kritischen, den Prinzipien des Islam widersprechenden Lehren als strafbare *ridda*.

Zweitens weist El-Awa in seiner Verteidigung der Gerichtsentscheidung darauf hin, dass das Gerichtsverfahren keinen *ridda*-, sondern einen Ehescheidungsprozess behandelt hat. Das ägyptische Gesetz befasst sich nicht mit dem Glaubensabfall bzw. der Konvertierung eines Muslims, sondern allein mit den zivilen Folgen dieser Angelegenheit. Im Fall der *ridda* beruft es sich aus familienrechtlicher Perspektive auf das islamische Recht und erklärt den *murtadd* als geschäftsunfähig, der demzufolge beispielsweise von keinem anderen Muslim erben und keinen Ehevertrag mit einer Muslimin abschließen

²²⁹ Die Texte sind vier Büchern abū Zayds entnommen: „Naqd al-Ḥiṭāb ad-dīnī“ (Kritik der religiösen Rede) 1992, „Mafhūm an-naṣṣ“ (Sinn des Textes) 1994, „Ihdār as-syāq fī ta'wīlāt al-ḥiṭāb ad-dīnī“ (Nichtbeachtung des Kontexts bei der Interpretation in der religiösen Rede) 1992 und „Al-imām aš-Šāfi'ī wa-ta'sīs al-aydulūgiyya al-waṣāṭiyya“ (Der Imam aš-Šāfi'ī und die Gründung der Ideologie des Mittleren) 1992; vgl. ebd. S. 15.

²³⁰ Vgl. Berufungsgericht Kairo, Prozess Nr. 278 des Gerichtsjahrs 111 (14. Juni 1995), in: El-Awa 2003, S. 107f.

darf.²³¹ Ausgehend davon weist El-Awa die scharfe, an das ägyptische Gesetz und das Gerichtsverfahren gerichtete Kritik zurück, die das Urteil der Zwangsscheidung als eine Bedrohung der Meinungsfreiheit bezeichnet hat.²³²

Der Ansicht El-Awas, dass es sich beim Gerichtsverfahren nicht um einen *ridda*-Prozess handelt, kann jedoch nicht voll und ganz zugestimmt werden, denn das Gericht muss zunächst feststellen, dass der Angeklagte *murtadd* sei, bevor es eine Zwangsscheidung anordnet. Zwar hat das Gericht aufgrund seiner angeblichen *ridda* gegen ihn keine Strafe ausgesprochen, weil die *ridda*-Strafe im Grunde kein Thema des ägyptischen Rechts ist, jedoch geht die Entscheidung mit einer definitiven Beurteilung des Angeklagten als abtrünnig einher. Die Kritik El-Awas richtet sich somit an den Angeklagten selbst, der abgelehnt hat, die erste Sitzung des Gerichts zu besuchen, und meint, dieser hätte durchaus die Möglichkeit gehabt, seine Thesen und Gedanken zur Analyse des Korans zu verteidigen. Obwohl der Titel des Buches, in dem El-Awa sich mit dem Fall abū Zayds auseinandersetzt, in bemerkenswerter Weise auf dessen Recht auf Ausdrucksfreiheit hindeutet, beschäftigt sich der Autor weniger mit dieser Freiheit als mit der Verteidigung der Gerichtsentscheidung und erwähnt, dass er aus vielen Gründen gegen das Gerichtsverfahren war. Diese Gründe, die er – so El-Awa – zu vielen anderen Gelegenheiten thematisiert hatte,²³³ fehlen in diesem, eigens über den Vorfall geschriebenen Buch.

4.2.2. Der Fall von Wafā' Quṣṭanṭīn und Māriya 'Abdullāh

Hier handelt es sich nicht um die *ridda* eines Muslims, sondern die Konvertierung von zwei christlichen Frauen zum Islam. Wafā' Quṣṭanṭīn und Māriya 'Abdullāh sind zwei Christinnen, die Ende 2004 zum Islam konvertierten und ihren neuen Glauben öffentlich ankündigen wollten, um die damit zusammenhängenden gesetzlichen Maßnahmen wie die Notierung der Religionszugehörigkeit in den Personalausweis und die Ehescheidung von

²³¹ Vgl. El-Awa 2003, S. 26.

²³² Diese Kritik war sogar als Schlagzeile in der Presse zu lesen: "حرية الفكر ولاإبداع في خطر" (Die Denk- und Kunstfreiheit in Gefahr), in: Zeitschrift „Aḥbār al-adab“ vom 24.06.1995; "حد الردة لن يحكم مصر" (Die *ridda*-Strafe wird Ägypten nicht regieren), in: Zeitung „Al-Ahālī“ vom 03.06. 1995.

²³³ Vgl. El-Awa 2003, S. 13.

ihren christlichen Ehemännern zu vollziehen.²³⁴ Das Ereignis führte zu Demonstrationen seitens der Kopten sowie zu Spannungen zwischen Muslimen und Christen in Ägypten und war in den Medien stark vertreten. Das Problem eskalierte nach der Erfüllung der kirchlichen Forderung, die zwei Frauen anzunehmen, um mit ihnen über die Gründe ihrer Konvertierung zum Islam zu diskutieren. Angeblich leben sie seitdem bis jetzt im Kloster von *Wādī an-Naṭrūn* im ägyptischen Bezirk al-Buḥayra. El-Awa hat mehr als zehn Artikel zu diesem Ereignis geschrieben und führt alle Spannungen zwischen den Muslimen und Christen in Ägypten auf die Übergabe der beiden Frauen an die Kirche zurück, die er für einen Fehler bzw. eine Sünde hält.²³⁵ El-Awa bezieht sich hierbei auf den Koran, in dem es heißt, dass es nicht erlaubt ist, die zum Islam konvertierten Frauen zu ihren früheren Glaubensgenossen zurückzuschicken.²³⁶ In seinen Artikeln unterstreicht er – wie im Fall abū Zayds – das Recht eines jeden Menschen auf Glaubensfreiheit und sieht in der Übergabe der Personen an die religiösen Autoritäten die Gefahr, dass die Person zum Glaubenswechsel gezwungen werden könnte.

Indem er in seinen ersten Artikeln über dieses Problem auf die Sure 60,10 hinweist und den koranischen Begriff des Zwangs verwendet, geht El-Awa bei diesem Fall zwar meistens von der islamischen, aber weder von der menschenrechtlichen noch christlichen Sicht aus. Er bemüht sich jedoch, das religiöse Bewusstsein der Ägypter durch die Betonung der Tatsache aufzuklären, dass weder die christlich-koptische Gemeinde noch die muslimische Gesellschaft durch diese Konvertierungsfälle beeinflusst wird. Die Vermeidung der *fitna* ist El-Awa zufolge für beide Religionsgemeinschaften wichtiger als der Versuch, in die Glaubensfreiheit der Menschen einzugreifen. Ein Eingriff durch die

²³⁴ Im Absatz 49 des 1938 erlassenen Familienrechts für die koptisch-orthodoxe Konfession heißt es, dass die Ehe aufgelöst wird, wenn einer der Ehepartner vom christlichen Glauben zu einem anderen Glauben konvertiert; vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Tasā'ulāt mašrū'a ḥawla qaḍīyyat Wafā' Qusṭanṭīn*, in: Ders. 2007, S. 200.

²³⁵ Vgl. El-Awa: *Tas'ulāt mašrū'a*, S. 204.

²³⁶ Vgl. ebd. S. 202: "يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن" "O ihr, die ihr glaubt! Wenn zu euch gläubige Frauen kommen, die ausgewandert sind, dann prüft sie. Allah kennt ihren Glauben sehr wohl. Habt ihr sie als Gläubige erkannt, dann laßt sie nicht zu Ungläubigen zurückkehren. Sie sind ihnen nicht (als Ehepartner) erlaubt, noch sind jene für sie erlaubt", Henning 2007, S. 443f. [Sure 60,10].

religiösen Institutionen führe oftmals zu Tumulten und Spannungen zwischen den einfachen Muslimen und Christen.²³⁷

Die Konvertierung einer Christin oder eines Christen [...] gereicht weder der koptischen ägyptisch-verwurzelten Existenz zum Nachteil noch der islamischen ägyptisch-verwurzelten Existenz zum Vorteil und ist keinen Augenblick eine *fitna* zwischen den Muslimen und den Kopten wert.

"إسلام مسيحية أو مسيحي [...] لن ينقص من الوجود القبطي المصري الأصل شيئاً، ولن يزيد من الوجود الإسلامي لمصري الأصل شيئاً، وهو لا يساوي لحظة فتنة تقع بين المسلمين والقباط."²³⁸

El-Awa setzt sich nicht mit der christlichen Einstellung zu der *ridda*-Frage auseinander und führt keinen Vergleich zwischen dem Fall abū Zayds und dem Wafā's und Māriyas durch. Stattdessen behandelt er das Problem aus zwei Perspektiven: Zum einen aus politischer Perspektive, indem er den Staat kritisiert, der seine Aufgabe in Bezug auf den Schutz der beiden Frauen und ihrer Glaubenswahl vernachlässigt hat. Vielmehr übergab die Staatsanwaltschaft die zu Musliminnen gewordenen Wafā' und Māriya an die Kirche, was bedeutet, dass die zum Islam Konvertierenden vermutlich in Zukunft auf den offiziellen Weg zur Änderung der Personalangaben verzichten würden.²³⁹ Auch richtet unser Autor seine Kritik aus allgemein religiöser Perspektive an die koptische Kirche, die sich von selbst in die Gewalt des Staats eingemischt hat, um zwei freie Bürgerinnen aufzunehmen. Die Forderung der Kirche, diese zwei Frauen zu empfangen, betrachtet El-Awa als einen Versuch seitens der religiösen Autorität, eine politische Rolle im Staat zu übernehmen. Er stellt in diesem Zusammenhang die Frage über die ursprüngliche Aufgabe der Kirche, ob diese nur für die religiöse Orientierung und die geistliche Unterstützung der eigenen Angehörigen oder auch für die Aufsicht über deren Glauben sorgen sollte.²⁴⁰

Die einzige Gemeinsamkeit im Fall abū Zayds und dem Wafā's und Māriyas ist die Tendenz, durch einen Ausschuss von Gelehrten einen Dialog mit dem Konvertierenden über die Gründe für ihre Entscheidung und neuen Gedanken über den ursprünglichen Glauben zu führen. Im Falle der beiden Konvertitinnen betont El-Awa, dass den Kirchenleuten dem ägyptischen Brauch zufolge der Anspruch auf ein Gespräch mit den

²³⁷ Die Konvertierung Wafā's und Māriyas zum Islam rief in Kairo Demonstrationen der Kopten hervor, bei denen ungefähr 55 Polizisten verletzt wurden; vgl. El-Awa: *Tas'ulāt mašrū'a*, S. 197.

²³⁸ El-Awa, Mohamed Selim: *Taslimān wa-tasā'ulān*, in: Ders. 2007, S. 195.

²³⁹ Vgl. ebd. S. 195f.; ders.: *Ta'alū ilā kalimatīn sawā'*, S. 218.

²⁴⁰ Vgl. El-Awa: *Bi-l-wi'ām naḥya wa-bi-l-baḡdā' nafnā*, S. 234f; ders.: *Al-Kanīsa wa-s-siyāsa*, in: Ders. 2007, S. 256; ders.: *Ṣunnā' al-fitna*, S. 274.

Konvertitinnen zusteht. Diese Sitzung dient grundsätzlich zur Feststellung, dass die betroffene Person sich mit Überzeugung und ohne irgendeinen Zwang für den neuen Glauben entschieden hat. „Diese Maßnahme und der dabei geführte Dialog dürfen auf keinen Fall zur Übergabe eines Menschen an eine Institution führen, die keine Autorität über ihn hat.“²⁴¹ Abgesehen davon, dass die Übergabe beider Frauen an die Kirche wie auch das Urteil der Zwangsscheidung bei abū Zayd dem Prinzip der Glaubensfreiheit widersprechen, wird die *ridda* eines Muslims in den muslimischen Ländern anders als die *ridda* eines Nichtmuslims behandelt. Während die erstere meistens als Verstoß gegen die allgemeine Staatsordnung gilt – vorausgesetzt, es herrscht in der muslimischen Gesellschaft keine Unruhe – und zum Gegenstand eines Gerichtsprozesses werden kann, wird bei der zweiten das Recht auf freie Glaubenswahl hervorgehoben. Sowohl die muslimischen Gelehrten als auch das ägyptische Gesetz gehen bei der Behandlung der Apostasie-Frage vom islamischen Gepräge des Staats und der Gesellschaft aus. Die Art und Weise, wie der Staat mit der Konvertierung Wafā’s und Māriyas umgegangen ist, steht aber dieser islamischen Prägung und dem ägyptischen Grundgesetz entgegen. Die Erfüllung des kirchlichen Anliegens, beide Frauen zu übernehmen, zeigt, dass die Kirche eine Autorität über diejenigen besitzt, die vom christlichen Glauben übertreten wollen, und dass der freie Glauben bzw. Glaubenswechsel im Rahmen der Gewissensfreiheit bleiben muss. Das gerichtliche Verfahren gegen abū Zayd und die Reaktion der Kirche auf die *ridda* Wafā’s und Māriyas machen deutlich, dass die Konvertierenden ihren neuen Glauben geheim halten müssen und ihn in der Öffentlichkeit nicht praktizieren können. Eine mögliche Lösung für die Problematik versucht die Studie im vierten Kapitel zu bieten.²⁴²

²⁴¹ El-Awa: *Bi-l-wiṣām nahya wa-bi-l-baḡdā’ nafnā*, S. 235: "لكن هذا اللقاء وما يجري فيه من حوار لا يقتضي تسليم إنسان إلى جهة لا ولاية لها عليه"

ولاية لها عليه"

²⁴² Vgl. 4. Kap., Abschnitt 4.2., S. 301.

5. *Ad-daʿwa l-islāmiyya* (Aufruf zum Islam) und die Einstellung El-Awas dazu

Das arabische Nomen *daʿwa* leitet sich von dem Verbstamm *daʿā* (einladen; beten; rufen) ab und bedeutet im arabischen Sprachgebrauch „Aufruf“, „Einladung“, „Gebet“. Im theologischen Bereich ist *ad-daʿwa l-islāmiyya* ein Terminus technicus für den Aufruf zum Islam.²⁴³ *Ad-daʿwa l-islāmiyya* gilt als ein koranischer Auftrag, den Gott an die muslimische Gemeinschaft richtet:

„Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn“.²⁴⁴

Jeder Muslim soll dem Vers nach – so die meisten Gelehrten – die Nichtmuslime zum Islam einladen, damit sie das Wohlgefallen Gottes erlangen.²⁴⁵ Dass sich der Nichtmuslim am Ende zum Islam konvertiert, ist kein obligatorisches Ziel von *ad-daʿwa l-islāmiyya*. Es handelt sich nur um die Bekanntmachung des Islam und der islamischen Gebote, weshalb nicht nur Nichtmuslime, sondern ebenso nichtstrenggläubige Muslime angesprochen werden. Die muslimischen Gelehrten beschäftigten und beschäftigen sich auch heute noch mit der Frage *ad-daʿwa l-islāmiyya* und haben Bücher bzw. Kapitel über Geschichte, Mittel und Voraussetzungen der *daʿwa* sowie den Charakter des *dāʿiya* (Aufrufer zum Islam) geschrieben;²⁴⁶ sie führen darin die Verbreitung des Islam in der Welt, vor allem in den südostasiatischen Ländern, auf die *daʿwa*-Aktivitäten zurück.

Was die Auffassung El-Awas von der *daʿwa*-Frage betrifft, so beschäftigt er sich in seinen Büchern und Zeitungsartikeln so wenig damit, dass seine wissenschaftliche Einstellung hierzu kaum zu erarbeiten ist. Lediglich in zwei Kontexten geht er auf das Thema *ad-daʿwa l-islāmiyya* ein: im Zusammenhang mit seiner Kritik an der christlichen Missionierung, wobei er die Frage der *daʿwa* als eine muslimische Gegenaktion auf die Missionierung darstellt, und im Rahmen seiner Kritik an den Christen und Muslimen, deren

²⁴³ Vgl. Ibn Manzūr 1980, Bd. II. S. 1385f.

²⁴⁴ Paret 2007, S. 195 [Sure 16, 125]: "أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ"; vgl. Sure 3,104; 41,33.

²⁴⁵ Vgl. Mourad, Samir: Einladung von Nichtmuslimen zum Islam, Muslimischer Studentenverein Karlsruhe e.V., Karlsruhe 2000, S. 8.; Abū Zahra, Muḥammad: *Ad-daʿwa ilā l-islām*, Dār al-Fikr al-ʿArabī, Kairo (o. J.), S. 34.; al-Ġindī, Anwar: *Ad-daʿwa l-islāmiyya fī l-qarn al-ḥāmis ʿaṣar*, Dār al-Anṣār, Kairo 1979, S. 5.

²⁴⁶ Vgl. Ṣaqr, ʿAbdul-Badī: *Kayfa nadʿū n-nās*, 8. Auflage, Maktabat Wahba, Kairo 1980; Az-Zayn, Samīḥ ʿĀṭif: *Ṣifāt ad-dāʿiya wa-kayfiyyat ḥaml ad-daʿwa*, 2. Auflage, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1975; al-Qaḥṭānī, Saʿīd Ibn ʿAlī: *Al-ḥikma fī d-daʿwa ilā llāh*, Wizarat aš-Šuʿūn al-Islāmiyya wa-l-Awqāf wa-d-Daʿwa wa-l-Irṣād, Riad 2002.

Missions- bzw. *daʿwa*-Aktivitäten sich manchmal auf Kosten des friedlichen Zusammenlebens überschneiden. Wie oben erwähnt, lehnt El-Awa jede christliche missionarische Aktivität in den Gebieten mit muslimischer Mehrheit ab und bedauert, dass der christlich-islamische Dialog diese trotzdem nicht verhindern konnte. Um dem entgegenwirken zu können, müssen die Muslime seiner Ansicht nach u.a. ein eigenes religiöses Bewusstsein entwickeln und die Prediger unterstützen.²⁴⁷ Religiös gebildete *duʿāh* (Pl. Aufrufer) sollen noch zusätzlich durch die verschiedenen islamischen Institutionen vorbereitet und in jene Gebiete geschickt werden, in denen es nur sehr wenige islamische Schulen und demzufolge eine schwache islamische Bildung gibt, wie es in vielen afrikanischen und asiatischen Ländern der Fall ist.²⁴⁸ Das impliziert, dass El-Awa nicht zu einer Ausübung der *daʿwa* unter den Christen aufruft, sondern lediglich den schwach gläubigen Muslimen religiöse, aber auch soziale und gesundheitliche²⁴⁹ Unterstützung zukommen lässt, die dann einer christlichen Missionierung im Wege zu stehen vermag. Das Positive in seiner Auseinandersetzung mit dem Thema liegt in seiner Betonung, dass weder die Christianisierung der Muslime noch die Islamisierung der Christen den Religionsgemeinschaften gegenseitig etwas wert ist. Dies führt uns zu einem zweiten Aspekt seiner Behandlung der *daʿwa*-Frage, in dem er nicht nur eine Sinnlosigkeit, sondern auch eine *fitna*-Gefahr in der Überschneidung der christlichen Mission mit *ad-daʿwa l-islāmiyya* sieht. Weder darf der christliche Missionar seine Aktivitäten unter den Muslimen, noch der muslimische *dāʿiya* die seinen unter den Christen ausüben:

Dass der muslimische *dāʿiya* sich aber mit den Christen so beschäftigt, dass diese von ihrem Glauben zu seiner Religion übertreten, und dass der christliche Mönch sich mit den gläubigen Muslimen so beschäftigt, dass diese von ihrem Glauben zu seiner Religion übertreten, ist Unsinn, Zeitvergeudung und Ursache für die *fitna* in den Ländern, in denen die zwei Religionen miteinander leben.

”أما وأن يشغل الداعية المسلم نفسه بالمسيحيين يخرجهم من دينهم لضمهم إلى دينه، ويشغل الكاهن المسيحي نفسه بالمسلمين المؤمنين يخرجهم من إيمانهم ليدخلهم في إيمانه، فإن هذا عبث وإضاعة أوقات ومبعث فتنة في البلاد التي يتجاور فيها الدينان.”²⁵⁰

²⁴⁷ Vgl. El-Awa: *Hal li-ḥamalāt at-tanṣīr Ġadwāʿ*?, S. 142.

²⁴⁸ Vgl. ebd.

²⁴⁹ Vgl. ebd.

²⁵⁰ El-Awa: *Taʿālū ilā kalimatin sawāʿ*?, S. 215.

El-Awa zufolge soll der *dā'iya* seine *da'wa*-Aktivitäten nicht an die Christen, vor allem nicht die heimlichen, richten. Täte er das, so nicht mit dem Ziel, sie von der Konvertierung zu seinem Glauben zu überzeugen. Es geht also nicht darum, die Christen zum Islam zu bekehren, sondern entweder die Muslime selbst im Glauben zu stärken und sie dadurch vor den christlichen Missionierungsversuchen zu schützen, oder die Atheisten zu einem Glauben an Gott zu bewegen. Obwohl die Einstellung des Autors als positiv zu beurteilen ist, darf sie aber nur im Rahmen seiner Bemühung um die Aufklärung des muslimisch-koptischen nationalen Bewusstseins begriffen werden. Er geht weder bei der Frage der Missionierung noch der der *ad-da'wa l-islāmiyya* von der Glaubensfreiheit des Anderen aus, da er weder die *da'wa*-Aktivitäten in Rom kritisiert, die die Konvertierung vieler Christen zum Islam zur Folge hatten, noch jene ablehnt, die unter den Gottlosen ausgeübt werden sollen.²⁵¹ Darüber hinaus richtet er seine Kritik nicht an die christliche Mission selbst, sondern an die Missionierung in den Ländern mit muslimischer Mehrheit. Lediglich unter den Muslimen und Christen, die in derselben Heimat leben, darf zugunsten eines friedlichen Lebens, das wegen der Religionszugehörigkeit nicht negativ beeinflusst werden darf, weder *da'wa*- noch Missionierungsaktionen praktiziert werden.

²⁵¹ Vgl. El-Awa: *Hal li-ḥamalāt at-tanṣīr Ġadwā'*, S. 145; ders.: *Kalimatīn sawā'*, S. 165.

6. Der interreligiöse Dialog

6.1. Der interreligiöse Dialog aus allgemein islamischer Sicht

Der islamische Dialog mit anderen Religionen ist, auch wenn es sich nicht immer um intellektuelle Dialoge handelte, so alt wie der Islam selbst. Die Tatsache, dass Muḥammad zu seiner Zeit von Juden und Christen umgeben war, führte zu einem direkten Dialog mit dem Judentum und Christentum, zumal der Islam die göttlichen Botschaften dieser Religionen anerkennt. Im Koran werden die *ahl al-kitāb* zum Dialog auf der Basis des Glaubens an einen einzigen Gott aufgerufen, was die Bedeutung des monotheistischen Prinzips für die erste Phase der Begegnungen und die Rolle, die die Dogmen in den uralten Dialogen spielten, widerspiegelt:

„Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf,) daß wir Gott allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen, und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: ‚Bezeugt, daß wir (Gott) ergeben (muslim) sind!‘“²⁵²

Zwar sind die Koranexegeten wegen der vielen Überlieferungen uneins darüber, ob sich diese Sure ursprünglich auf die mit den Muslimen lebenden Juden in Medina bezieht oder aufgrund des Besuchs der christlichen Delegation aus Naḡrān²⁵³ offenbart wurde. Doch richtet sich der Aufruf zum gleichberechtigten Dialog explizit an die *ahl al-kitāb*, d. h. sowohl an die Juden als auch die Christen,²⁵⁴ insofern sie Anhänger der Religionen waren, denen der Islam damals auf der Halbinsel begegnete. Der Koran liefert leitende Prinzipien für die Art und Weise, wie diese Begegnungen bzw. die Auseinandersetzungen mit den *ahl al-kitāb* durchzuführen sind:

„Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art.“²⁵⁵

Davon ausgehend betonen die muslimischen Gelehrten, dass sich die Muslime von Anfang an der Notwendigkeit des Dialogs bewusst waren, zumindest um die eigene Lehre

²⁵² Paret 2007, S. 48 [Sure 3,64]: "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون"

²⁵³ Heute eine Stadt im Südwesten von Saudi-Arabien nahe der Grenze des jemenitischen Staats.

²⁵⁴ Vgl. at-Ṭabarī 2000, Bd. VI. S. 485.

²⁵⁵ Ebd. S. 280 [Sure 29,46] "ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن"

bekannt zu machen und zu begründen.²⁵⁶ Auf praktischer Ebene führten die Muslime schon zur Zeit Muḥammads mit den Andersgläubigen religiöse Dialoge, die aber nicht modernen, intellektuellen Charakters waren, sondern schlechthin Begegnungen theologischer, brieflicher und missionarischer Art. Dazu zählt Khoury noch die kriegerische Begegnung als Form des damaligen Dialogs.²⁵⁷ Zu den ersten Bekundungen der Kontaktaufnahme gehörte der Brief, den Muḥammad 629 durch die Hand Dihya l-Kalbīs an den römischen Kaiser Heraklius schickte, in dem er sich als Gesandter Gottes erklärte und den Kaiser zur Bekehrung zum Islam aufrief.²⁵⁸ Von den muslimischen Gelehrten wird darüber hinaus der erste theologische Dialog des Propheten mit den Christen als Beweis für die allgemeine Bedeutung des Dialogs im Islam hervorgehoben: Im Jahre 632 diskutierte Muḥammad mit einer Delegation aus dem jemenitischen Dorf Naḡrān, die aus 14 Personen bestand, unter denen sich der Emir ‘Abdul-Masīḥ, Verwalter der Naḡrāner Angelegenheiten, al-Ayham und der Bischof Abū l-Ḥārīt Ibn ‘Alqama befanden, über Glaubensfragen. Hier ging es vor allem um christliche dogmatische Themen wie die Sohnschaft Jesu und seine göttliche Natur.²⁵⁹ Aufgrund dieser Auseinandersetzung wurden den Koranexegeten zufolge bestimmte Koransuren offenbart, die das islamische Prinzip des Monotheismus verteidigen und christliche, mit dem islamischen Verständnis des Monotheismus in Widerspruch stehende Dogmen kritisieren.²⁶⁰ Die Ziele dieses ersten Dialogs lassen sich in dem Wunsch zusammenfassen, sich von den als falsch beurteilten Lehren des Christentums abzugrenzen, zum eigenen Glauben aufzurufen, und nicht zuletzt eine Korrektur der anderen Religion zu versuchen. Nach dem Tode Muḥammads fanden im Laufe der islamischen Geschichte bis zur Entstehung der arabischen Nationalstaaten zahlreiche Dialoge statt, die mit Gelehrten der unter islamischer Herrschaft stehenden christlichen Völker geführt wurden, und die fast immer die gleichen Ziele wie bei der ersten Begegnung mit den Naḡrānern verfolgten. Besonders in der umayyadischen und abbasidischen Zeit (661-1258) wurden Dialoge mit christlichen Theologen wie Johannes von Damaskus (gest.754), Patriarch Timotheus I.

²⁵⁶Vgl. Zakzouk, Mahmoud: Islam und Christentum – Möglichkeit der Verständigung und der Zusammenarbeit, Ministerium für Religiöse Angelegenheiten, Kairo 2005, S. 26f.

²⁵⁷ Vgl. Khoury 2001, S. 169.

²⁵⁸ Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, B. VI, S. 304f.

²⁵⁹ Vgl. Ibn Hišām 1878, Bd. II., S. 208f.

²⁶⁰ Zu diesen Suren gehören u.a. Sure 3,1: „Gott (ist einer allein). Es gibt keinen Gott außer ihm. (Er ist) der Lebendige und Beständige“; vgl. aṭ-Ṭabarī 2000, Bd. VI. S. 417, und Sure 3,59: „Jesus ist (was seine Erschaffung angeht) vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm nur: sei!, da war er“; vgl. An-Naysābūrī 1968, S. 67.

(gest. 823) und Theodor abū Qurra (gest. 870) in den Moscheen und auf den Schlosshöfen der Kalifen geführt.²⁶¹

Einige Gelehrte der *ḍimmīs* nahmen an den von den Kalifen organisierten Sitzungen teil, in denen es um interreligiöse Debatten ging. "وكان بعض علماء أهل الذمة يشاركون في المجالس التي كان يعقدها الخلفاء، وكانت تثار فيها المجادلات الدينية."²⁶²

Die Dialoge wurden immer von den Muslimen geleitet und waren von polemischer Art, die „jede Wissenschaftlichkeit, Objektivität und Beachtung der Spielregeln der theologischen Auseinandersetzungen entbehrte“.²⁶³ Da die Fragen oft mit den Glaubenssätzen zusammenhingen und dabei die oben genannten Ziele hatten, fand kaum ein Dialog mit den Juden statt, zumal diese auf der dogmatischen Ebene vom Islam nicht kritisiert wurden. Darüber hinaus war die Präsenz der jüdischen Gesellschaft in den islamischen Ländern sehr schwach, so dass Chancen für einen alltäglichen Dialog auch kaum vorhanden waren. Dementsprechend konzentrieren sich die Muslime aus religiösen und gesellschaftlichen Gründen auf den islamisch-christlichen Dialog. In der Gegenwart verweisen die islamischen Wissenschaftler auf die positive Einstellung des Koran und der Sunna dem Dialog gegenüber. Nicht selten werden ebenso seitens der christlichen Gesprächspartner zum Dialog aufrufende Koransuren hervorgehoben.²⁶⁴ Der Dialog orientiert sich heutzutage viel weniger an missionarischen und korrigierenden Zielen als an der Suche nach religiösen Gemeinsamkeiten und ethischen Prinzipien, durch die ein friedliches Zusammenleben gewährleistet werden kann. Im Lichte einiger Beiträge El-Awas werden im Folgenden die Fragen erörtert, welche Position die muslimischen Intellektuellen heute dem interreligiösen Dialog gegenüber einnehmen, und welche Ziele sie dabei anstreben.

²⁶¹ Zum Beispiel führte der abbasidische Kalif al-Mahdī (gest. 785) mit dem syrischen Patriarchen Timotheus I. einen Dialog über christliche Dogmen; bzgl. der Einzelheiten des Dialogs s. Putman, Hans: *Al-kanīsa wa-l-islām fī l-‘aṣr al-‘abbāsī al-awwal*, Dar al-maṣriq, Beirut 1975.

²⁶² Hassan, Hassan ‘Alī: *Ahl aḍ-ḍimma fī l-muḡtama‘ al-islāmī*, *Al-maḡlis al-a‘lā li-l-ṣu‘ūn al-islāmiyya*, Nr. 120, Kairo 2005, S. 105.

²⁶³ Khoury 2011, S. 169.

²⁶⁴ Vgl. Schwarzenau, Paul: „Kommt herbei zu einem gleichen Wort zwischen uns“ (Koran, Sure 3,64) – Biblische und koranische Grundlagen für den christlich-islamischen Dialog, in: Tworuschka, Udo (Hrsg.): *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident*, Böhlau, Köln 1991, S. 499.

6.2. Was sagt El-Awa über den interreligiösen Dialog?

El-Awa ist in den christlich-islamischen Begegnungen im Nahen Osten einer der führenden muslimischen Dialogpartner. 1995 hat er „The Arab Group for Muslim-Christian Dialogue“ mitgegründet und vertritt seitdem in vielen internationalen, von dieser Gruppe organisierten Dialogen die muslimische Seite. „Ġam‘iyyat maṣr li-t-ṭaqāfa wa-l-ḥiwār“ (Die ägyptische Gesellschaft für Kultur und Dialog), die er 2000 in Ägypten gegründet hat und bis jetzt leitet, ermöglicht ihm, interreligiöse Treffen mit den Kopten durchzuführen und für muslimische Jugendliche Aufklärungskampagnen bezüglich religiöser Fragen zu organisieren. Sein Engagement für den religiösen Dialog begann Ende der achtziger Jahre, als er zusammen mit anderen muslimischen und christlichen Intellektuellen und Schriftstellern Lösungen für die damaligen religiösen Spannungen in Ägypten suchte. Die Artikel El-Awas über den interreligiösen Dialog können ausgehend davon in zwei Gruppen unterteilt werden: Die eine umfasst jene Beiträge, die er in den achtziger Jahren über den Dialog mit den Kopten veröffentlicht hat; die andere Gruppe beinhaltet all diejenigen Artikel, die er später anlässlich religiöser Begegnungen mit christlichen Kirchen oder Gesellschaften im Westen geschrieben hat. In all diesen Artikeln handelt es sich ausschließlich um Dialoge mit Christen und nicht mit Juden oder Angehörigen einer anderen Religionsgemeinschaft. El-Awa selbst ist – wie oben erwähnt – grundsätzlich gegen jede dialogische Begegnung mit den Juden und betont, dass sich sowohl die ägyptische Gesellschaft für Kultur und Dialog als auch The Arab Group for Muslim-Christian Dialogue von jeglichem Austausch mit Juden bzw. Zionisten distanzieren.²⁶⁵ Demnach müssen all seine Gesichtspunkte allein im Rahmen des christlich-islamischen Dialogs verstanden werden. Bevor hier ausführlich auf die genannten Artikel eingegangen wird, gibt die Studie zunächst einen Einblick in die allgemeinen Ansichten El-Awas zum religiösen Dialog:

Für ein erfolgreiches Gespräch zwischen Muslimen und Christen setzt unser Autor voraus, dass jeder Partner den anderen bzw. die Existenz des anderen sowie seinen Anspruch auf Existenz anerkennt, was einige muslimische Intellektuelle als

²⁶⁵ Vgl. El-Awa: *Limādā lā nuḥāwir al-yahūd?!*, in: Ders. 2007, S. 149; Die religiöse Einstellung El-Awas zu den Juden ist unter dem Abschnitt 3.3. (S. 216) ausführlich behandelt worden.

gleichberechtigte Partnerschaft unter den Dialogparteien bezeichnen.²⁶⁶ Obwohl El-Awa diese Voraussetzung in einem Artikel über den kulturellen Dialog erwähnt, führt er sie in einem religiösen Kontext an und weist darauf hin, dass viele Kulturen, wie z.B. die christliche, einer religiösen Basis unterliegen, und dass die Anerkennung der Religion immer auch die der Kultur zur Folge hat.²⁶⁷ Die Anerkennung soll seiner Meinung nach die volle Identität des Partners und dessen eigenen Charakter umfassen. El-Awa hebt diese Voraussetzung zwar nicht explizit als eine islamische Aufforderung an die Christen hervor. Jedoch impliziert der Hinweis auf die islamische Einstellung dieser Voraussetzung gegenüber, dass sich die muslimischen Dialogpartner der fraglichen Voraussetzung bereits bewusst sind. Dafür werden vor allem einige koranische Suren thematisiert, die die Natürlichkeit des Unterschiedes und der Pluralität betonen und den Muslimen den Glauben an die anderen Propheten und ihre Botschaften befehlen.²⁶⁸

Diese Ansicht kann hier mit den Bemerkungen verknüpft werden, die El-Awa in seinem 2004 veröffentlichten Artikel *Al-ḥiwār al-islāmī l-masīḥī* (Der islamisch-christliche Dialog) zum interreligiösen Dialog erwähnt.²⁶⁹ Die wichtigste Bemerkung bezieht sich gerade auf die Themen des Dialogs, von denen unser Autor die Diskussion über die Dogmen bzw. die Grundregeln der Religionen fernhalten will. Denn diese sind „für die jeweiligen Religionsanhänger Prämissen, die nicht abzustreiten sind“²⁷⁰, und stellen die unterschiedlichen Wesensmerkmale und Grenzen der Religionen dar. Ausgehend davon muss – El-Awa zufolge – beim Dialog berücksichtigt werden, dass er nicht von den Religionen, sondern von deren Anhängern geführt wird und dabei nicht die Dogmen, sondern das Leben der Gläubigen behandelt:

Beim Dialog handelt es sich um ein Gespräch unter den Menschen, nicht den Religionen. Er ist ein Dialog zwischen den Anhängern des Islam und denen des Christentums, kein Dialog zwischen dem Islam und dem Christentum selbst.

"الحوار [...] هو حوار بين الناس لا بين الأديان. هو حوار بين أتباع الإسلام المؤمنين به، وبين أتباع المسيحية المؤمنين بها، ولكنه ليس حوار بي الإسلام والمسيحية نفسها."²⁷¹

²⁶⁶ Vgl. Falaturi, Abdoldjavad: Der Islam im Dialog, Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi, hrsg. von der Islamischwissenschaftlichen Akademie, 5. erweiterte Aufl., IWA Verlag, Hamburg 1996, S. 158.

²⁶⁷ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Ḥiwār al-ḥaḍārāt šurūṭuh wa-niṭāquh*, in: Zeitschrift at-Tawḥīd (Nr. 101), Teheran 1999, S. 67.

²⁶⁸ Vgl. Sure 49,13; 4,1; 1,285; 4,164; ebd. S. 68f.

²⁶⁹ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*, in: Ders. 2007, S. 137.

²⁷⁰ Ebd. S. 138: "هي مطلقات مسلمة عند أصحابها، لا تختم نقاشا ولا تقبل جدلاً".

²⁷¹ Ebd. S. 138.

Ein Gespräch über die Glaubenslehre führe keineswegs zu Kompromissen und lasse die dogmatischen Grenzen nicht überbrücken. Vielmehr vertiefe der Dialog die theologische Kluft zwischen Islam und Christentum und rufe Streitigkeiten und Feindschaften hervor.²⁷² Der Dialog über die Fundamente der Religionen kann nur dann fruchtbar sein, wenn er zur besseren Verständigung und Regelung der gegenseitigen Beziehungen beiträgt. Zwar ist die Forderung, auf eine Diskussion der Dogmenlehre im interreligiösen Dialog zu verzichten, ein allgemein islamisch-christliches Anliegen geworden. Allerdings kommt sie bei El-Awa in größerem Rahmen vor, der das ganze Verhältnis zwischen Muslimen und Christen umfasst. El-Awa ist, wie am Anfang des Kapitels erwähnt,²⁷³ im Prinzip dagegen, die heutigen Christen mit den im Koran kritisierten Gruppen der Nazarenern zu vergleichen, sie aufgrund einiger vom Koran abgelehnten Dogmen als Ungläubige zu bezeichnen und dies als Basis für das Verhältnis zu ihnen zu nehmen. Die Dogmen sollen daher unserem Autor zufolge auch im alltäglichen Lebensdialog unter den Religionsangehörigen nicht infrage gestellt werden.

In seinem oben erwähnten Artikel bemerkt er mitunter, dass der Dialog mit dem westlichen Christentum bisher an dem Versuch gescheitert ist, die an Muslime gerichteten missionarischen Aktivitäten zu stoppen, die gemäß El-Awa den Prinzipien des Dialogs widersprechen und eine Art Fanatismus und Feindschaft ausdrücken. An dieser Stelle kritisiert er insbesondere die *Congregatio pro Gentium Evangelizatione*, die sich mit vatikanischer Unterstützung aktiv um das Missionieren der Muslime in vielen arabischen Ländern bemüht.²⁷⁴ El-Awa bezieht sich auf einen im Mai 2004 in der deutschen Zeitung *Welt am Sonntag* veröffentlichten Bericht über diese Kongregation, die „ganz praktisch mit einem Heer von mehr als einer Million Mitarbeitern daran [arbeitet], die Ausbreitung des Islam und die Verehrung für den Kriegsherren Mohammed einzudämmen“.²⁷⁵ Die Frage der Missionierung wird von El-Awa an vielen Stellen als ein sehr wichtiges Thema hervorgehoben, das sich im Dialog mit den westlichen Kirchen als Notwendigkeit

²⁷² Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Ḥiwārāt rūmā* (3), in: Ders. 2007, S. 179.

²⁷³ Vgl. Abschnitt 3.1.1., S. 202.

²⁷⁴ Vgl. El-Awa: *Al-ḥiwār al-islāmī al-masīhī*, S. 139.

²⁷⁵ Englisch, Andreas: „Millionen gegen Mohamed“, in: deutscher Zeitung *Welt am Sonntag*, unter: http://www.welt.de/print-wams/article111058/Millionen_gegen_Mohammed.html, Zugang am 01.02.2012.

aufdrängt. Noch ausführlicher wird diese Meinung auf den nächsten Seiten behandelt, in denen praktische, in El-Awas Artikeln vorkommende Dialogbeispiele ausgearbeitet werden.

6.2.1. Der Dialog mit den Christen im Osten – Die Kopten als Beispiel

Der Dialog mit den Kopten in Ägypten ist fast ein alltägliches Ereignis, das aber auch koptische Fragen an die Muslime mit sich bringt. Einige Artikel von El-Awa und koptischen Intellektuellen, die in den 80er Jahren in der Kairoer Zeitung „aš-Ša‘b“ veröffentlicht wurden, setzen sich mit einer der für die Kopten bedeutendsten Fragen auseinander, die sowohl damals wie auch nach der ägyptischen Revolution 2011 Gegenstand des muslimisch-koptischen Dialogs war, nämlich der Frage nach der Einführung der Scharia in das ägyptische Recht.²⁷⁶ Diese Artikel sind für El-Awas Buch *Al-aqbāṭ wa-l-islām – ḥiwār* (Die Kopten und der Islam – ein Dialog) gesammelt worden und spiegeln die Kontroverse unter den Kopten und den Muslimen über die erwähnte Frage wider.²⁷⁷

In seinem ersten Artikel weist El-Awa auf das damalige zentrale Problem hin, dass kein intellektueller Dialog zwischen den Kopten und den Befürwortern der Scharia stattgefunden hat, und dass bei der Forderung nach deren Einführung in die ägyptische

²⁷⁶ In Artikel 2 der ägyptischen Verfassung von 1971 heißt es: „Der Islam ist die Religion des Staats und das Arabische seine offizielle Sprache. Die Prinzipien der Scharia sind eine Hauptquelle der Gesetzgebung.“ Im Mai 1980 wurde ein Referendum über die Verfassung durchgeführt, dem zufolge die Prinzipien der Scharia in Artikel 2 als „die Hauptquelle der Gesetzgebung“ erklärt wurden. „Dieser Artikel sollte nicht die tatsächliche Herleitung der Gesetze aus *shari‘ā*-Bestimmungen vorschreiben, sondern dokumentieren, daß die faktisch-rechtliche Situation in Ägypten nicht durch offenen Bruch mit der *shari‘ā* entstanden war und das geltende Recht im Einklang mit dem gesehen wird, was man vorsichtig und unverbindlich die Prinzipien (*mabādi‘*) der *shari‘ā* nannte.“ Flores, Alexander: Die Stellung des Islam und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten – 15. Ägypten, in: Der Islam in der Gegenwart, hrsg. von Werner Ende u. Udo Steinbach, 5., aktualisierte und erweiterte Auflage, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2005, S. 480.

²⁷⁷ Kontroversen gab es nicht nur zwischen Kopten und Muslimen, sondern es herrschten auch innerislamisch Meinungsunterschiede über die Tauglichkeit der Scharia für die neuen Verhältnisse. Obwohl die Regierung Ägyptens gegen die Forderung nach der Einführung der Scharia war, förderte sie Projekte zu deren Kodifizierung. Im Juli 1982 lagen dem Parlament bei verschiedenen Gremien sechs Entwürfe für Scharia-Gesetzbücher vor, denen unter dem Druck der das Projekt ablehnenden Regierung nicht zugestimmt wurde. 1985 wurde die Idee der Einführung der Scharia endgültig verworfen, bevor sie Ende 2011/Anfang 2012 seitens der Islamisten, die die Mehrheit des Parlaments bildeten, wieder zur Diskussion gebracht wurde; vgl. ebd. S. 280.

Rechtsordnung Klarheit bezüglich einiger Einzelheiten fehlt.²⁷⁸ Deshalb versucht er, allgemeine Regeln für solch einen erhofften Dialog aufzustellen, wobei er sich zunächst mit der Frage nach dessen Ausgangspunkten befasst. Die Interessen der Heimat, in der Muslime und Christen zusammenleben, sollen ihm zufolge der Ansatz eines jeden Gesprächs sein. El-Awa kommt daher mit den koptischen Dialogpartnern²⁷⁹ darin überein, dass zunächst von den gemeinsamen Bürgerinteressen der gemeinsamen Heimat ausgegangen werden müsse, was die beidseitige Anerkennung des *muwāṭana*-Prinzips widerspiegelt.²⁸⁰ Aber El-Awa – und hier scheiden sich die Geister – verlangt außerdem, dass die Kopten mit diesem Prinzip gleichzeitig die Anwendung der Scharia-Grundlagen berücksichtigt sollen. Die Kopten müssten sich al-‘Awwās Meinung nach darüber bewusst sein, dass ihre Rechtsordnung dem islamischen Recht unterliegt, das in ihrer Heimat eine zentrale Rolle spielt. Als einen weiteren Ausgangspunkt des Dialogs betont er, dass die Kopten nicht prinzipiell gegen den Aufruf zur Anwendung der Scharia sind.

Der Dialog zwischen uns und unseren koptischen Brüdern muss also davon ausgehen, dass sie uns gegenüber nicht anderer Meinung bezüglich des Aufrufs zur Anwendung der islamischen Scharia sind, denn diese stellt – wie ich beschrieben habe – unser gemeinsames Erbe dar. Das Festhalten an ihr ist unsere gemeinsame Aufgabe.

"فليكن الحوار بيننا وبين إخواننا الأقباط – خاصة – من منطلق أنهم لا يخالفوننا ولا يختلفون معنا في الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية إذ هي – على ما وصفت – تراثنا معاً، والاستمسك بها واجبنا معاً."²⁸¹

Im Zusammenhang mit der Scharia-Debatte zeigen die Kopten eine positive Grundeinstellung. Allerdings wünschen sie deutliche und ausführliche Erklärungen zu einigen Fragen, die das *muwāṭana*-Prinzip und dessen mögliche Anpassung an die Scharia betreffen.²⁸² Obwohl El-Awa zu Beginn seines Artikels den Vertretern des fraglichen Aufrufs mangelnde Klarheit vorwirft, entgegnet er auf die Furcht der Kopten, dass die Prämissen der Menschlichkeit und der *muwāṭana* nicht nur von der Scharia anerkannt werden, sondern „bei den Befürwortern der Scharia-Anwendung Glaubenssatz ist, zu der

²⁷⁸ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: Al-aqbāṭ wa-š-šarī'a l-islāmiyya – na'am li-l-ḥiwār wa-l-wuḍūḥ, in: Ders. 1987, S. 17.

²⁷⁹ Vgl. Taklā, Na'im: Al-aqbāṭ wa-š-šarī'a l-islāmiyya – al-wuḍūḥ al-maṭlūb, in: El-Awa 1987, S. 15.

²⁸⁰ Zur gesamten Einstellung El-Awas zum *muwāṭana*-Prinzip s. Abschnitt 3.2.3., S. 214.

²⁸¹ El-Awa: Al-aqbāṭ wa-š-šarī'a l-islāmiyya, S. 19.

²⁸² Vgl. Taklā 1987, S. 14.

ihr Islam verpflichtet“.²⁸³ Ich möchte an dieser Stelle nicht auf die komplizierte Problematik der *muwāṭana* eingehen, sondern mich nur auf das Thema des islamisch-koptischen Dialogs beschränken, der – wie erwähnt – primär der Frage nach dem islamisch-rechtlichen Status der Kopten nachgeht und darüber entscheidet, ob diese nun als gleichberechtigte Bürger oder als *ḍimmīs* zu behandeln sind. Der Dialog zeigt, dass es eine Kluft zwischen dem koptischen und muslimischen Verständnis der *muwāṭana* gibt, und dass die Einstellung zu diesem Prinzip auf beiden Seiten vielfältig ist, womit sich das vierte Kapitel ausführlich auseinandersetzt.²⁸⁴ El-Awa vertritt in seinem Dialog über diese zentrale Frage die so genannte Mittlere Strömung, die, ausgehend von neuen modernen Begriffen wie Gleichheit und Freiheit, dem *muwāṭana*-Prinzip mehr Raum gibt und im Dialog mehr Flexibilität zeigt als andere islamische Richtungen, wie z.B. die Salafiten. Unser Autor verweist diesbezüglich auf die Meinungsunterschiede im innerislamischen Diskurs und hält die Uneinigkeit der islamischen Dialogpartner für nachteilig, da sie auch den Dialog mit den Christen hemmen kann. Die Uneinigkeit könnte dazu führen, dass ein falsches islamisches Bild gezeigt und dass der mit bestimmten Fragen des Dialogs harmonisierende islamische Standpunkt nicht vertreten wird.²⁸⁵

Im Rahmen seines Dialogs mit den Kopten über die Scharia-Frage versucht El-Awa in seinem Artikel *An-niẓām al-islāmī wa-waḍʿ ḡayr al-muslimīn* die neue angemessene und von der *tayyār al-waṣat* vertretene Haltung zum Status der Kopten im Islam darzustellen. Zusammenfassend kann hierzu gesagt werden, dass die koranische Haltung gegenüber den Christen grundsätzlich tolerant ist, und dass Muslime und Nichtmuslime vom Propheten Muḥammad in der Medina-Urkunde als gleichberechtigt erklärt wurden. Was die alten islamisch-rechtlichen Bestimmungen betrifft, werden die Christen gegen Entrichtung bestimmter Abgaben als zu schützende Bürger behandelt. So waren sie zeit- und ortgebunden. Dieser Status beruhte auf islamischer Herrschaft, die aus der Eroberung christlicher Gebiete resultierte. Der heutige islamische Staat verfügt El-Awa zufolge über eine neue Art von Herrschaft, die neue rechtliche Bestimmungen benötigt:

²⁸³ El-Awa: *Al-aqbāt wa-š-šarīʿa l-islāmiyya*, S. 21: "هي عند الباعين إلى سيادة الشريعة الإسلامية بعض عقيدتهم التي [...] يلزمهم بها إسلامهم"

²⁸⁴ Vgl. 4. Kap., Abschnitt 3.2., S 293.

²⁸⁵ Vgl. El-Awa: *Al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*, S. 139.

Das gegenwärtige Bild des islamischen Staats bedarf einer *iğtihād* (rechtlichen Selbsterkundung), die mit diesem (Staat) im Hinblick auf die Anwendung der islamischen Grundlage und die Ausübung der rechtlichen Bestimmungen in Einklang steht.

"إن هذه الصورة الحالية للدولة الإسلامية تقتضي اجتهاداً يناسبها في تطبيق الأصول الإسلامية عليها وإجراء الأحكام الشرعية فيها."²⁸⁶

Die kurz danach von den Kopten veröffentlichten Artikel implizieren, dass dieser Standpunkt von koptischen Intellektuellen positiv aufgenommen worden ist. In seinem etwa zehn Tage nach dem oben genannten Artikel El-Awas veröffentlichten Beitrag beschreibt Mīlād Ḥannā die Gespräche mit El-Awa und anderen islamischen Denkern über die Probleme der Kopten als sehr fruchtbar: Die Dialogpartner – so hebt er hervor – sprechen die gleiche Sprache und haben die gleiche Denkweise.²⁸⁷ Dass die Scharia die Hauptquelle der Gesetzgebung in Ägypten ist, akzeptieren Ḥannā und andere Kopten im Grunde. Kontroversen gibt es aber dennoch bezüglich einiger rechtlicher, vor allem mit dem Strafgesetz zusammenhängender Einzelheiten.²⁸⁸ Die Scharia-Debatte ist nach der ägyptischen Revolution 2011 und vor allem wegen der daraus hervorgegangenen Änderung der Staatsverfassung erneut Gegenstand des Dialogs geworden. Die Furcht der Kopten hat sich umso mehr erhöht, als diese Änderung unter Aufsicht des Parlaments durchgeführt werden sollte. Dessen Mehrheit bildeten nämlich die Muslimbrüder und die Salafiten, die zu den Befürwortern der Wiedereinführung der Scharia in die ägyptische Rechtsordnung gehören.

6.2.2. Der Dialog mit den westlichen Christen

El-Awas veröffentlichte Artikel über den Dialog mit den Christen im Westen behandeln außerdem die in den 90er Jahren stattgefundenen Begegnungen zwischen der **Gemeinschaft Sant'Egidio**²⁸⁹ und Vertretern aus dem Vatikan. Wie bei den koptisch-

²⁸⁶ El-Awa: *An-nizām al-islāmī wa-waḍʿ ġayr al-muslimīn*, S. 41.

²⁸⁷ Vgl. Ḥannā, *Milād: Bi-l-ḥiwār wa-t-taḥarruk aš-šaʿbī wa-laysa bi-l-amn al-markazī*, in: El-Awa 1987, S. 63.

²⁸⁸ Vgl. ebd. S. 69.

²⁸⁹ Sant'Egidio ist eine 1968 von Andrea Riccardi in der Stadt Sant'Egidio (Italien) gegründete christliche karitative Gemeinschaft, die, wie El-Awa hervorhebt, den Armen weltweit Hilfe anbietet und den Frieden unterstützt. Über diese Gemeinschaft hat El-Awa 1998 einen Artikel veröffentlicht, in dem er ihr Verständnis der eigenen Religion lobt und ihre sozialen Aktivitäten und religiöse Zusammenarbeit mit den anderen Religionsgemeinschaften hochschätzt; vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Ġamʿiyyat al-qiddīs Iğīdīū*, in: Ders.

muslimischen Gesprächen wurden auch hier u.a. Fragen nach der Scharia und dem Status der christlichen Bürger in den islamischen Ländern gestellt. El-Awa berichtet über den Dialog im Orientalistikinstitut der Universität Rom, in dem er als Antwort auf diese Fragen drei Hinweise gegeben hat. Zunächst verdeutlicht er, dass die Scharia keinen festen Komplex heiliger rechtlicher Texte, sondern ein flexibles Rechtssystem aufweist, das nicht nur aus heiligen Texten, sondern auch aus vielen freien intellektuellen Meinungen, Traditionen und Gewohnheiten entwickelt wurde. Die Scharia – so El-Awa weiter – kann nicht ohne Berücksichtigung ihrer gesellschaftlichen, kulturellen und ethischen Elemente verstanden werden.²⁹⁰ Zudem weist er darauf hin, dass der Islam nicht durch westliche Medienberichte, sondern ausgehend von seinen eigenen Quellen kennen gelernt werden muss, die das den Menschen offenbarte Wort Gottes als ein und dasselbe ansehen, und den Koran nach der Thora und dem Evangelium als letzte Form dieses Wortes darstellen. Der letzte Hinweis El-Awas bezieht sich auf das Ziel der islamischen Botschaft, wie es von den Muslimen verstanden wird. Der Islam zielt seiner Ansicht nach darauf ab, ein Lebenssystem auf der Grundlage des individuellen und gesellschaftlichen Wohls zu bilden; die islamische Scharia gilt als ein Teil dieses umfassenden Systems.²⁹¹

Die drei Hinweise implizieren, dass El-Awa mit seinen Gesprächen mit den westlichen Christen auch die rechtliche Kraft der islamischen Prinzipien und ihre Anpassungsfähigkeit an die wandelnden Lebensverhältnisse hervorhebt. Indem er am Ende seines Beitrags die Berufung vieler arabischer Staatsverfassungen auf die Scharia erwähnt – z.B. der Ägyptens –, was von der Bevölkerungsmehrheit unterstützt wird, drückt er aus, dass die Frage der Scharia seitens der Muslime fast entschieden ist. Das bedeutet, der Dialog soll nicht darüber bestimmen, „ob“, sondern „wie“ die einzelnen christlich-muslimischen Probleme durch die Religion der Mehrheit gelöst werden können. Nach El-Awa wurden einige Fragen in der Scharia diskutiert, die nach Meinung der christlichen Teilnehmer das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen beeinflussen könnten, wie z.B. die Teilung der Welt in *dār al-islām* und *dār al-ḥarb*.²⁹² Hierzu verdeutlicht er, dass sich diese Teilung auf keine koranischen oder prophetischen Texte stützt, sondern das Ergebnis

2007, S. 125; für weitere Informationen über die Gemeinschaften s. die offizielle Webseite: <http://www.santegidio.org>.

²⁹⁰ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Ḥiwārāt rūmā* (1), in: Ders. 2007, S. 168.

²⁹¹ Vgl. ebd. S. 169.

²⁹² Zu den Begriffen s. Abschnitt 3.1.3. S. 207.

einer freien Meinung der Rechtsgelehrten ist, die noch vom damaligen Krieg zwischen dem islamischen Staat und dem römischen Reich beeinflusst war, sowie von der Teilung in römisches, lateinisches und „barbarisches“ Gebiet. Diese Differenzierung, die zu eine Reihe rechtlicher Fragen zum Verhalten der Muslime gegenüber den Christen in den nicht-islamischen Gebieten führte, gilt seiner Meinung nach als überholt. El-Awa betont schließlich:

Alles, was der Islam seinen Anhängern bezüglich des Vermögens, der Menschenwürde, der Äußerung oder der Handlungsweisen verbietet, ist als verboten anzusehen, egal wo der Muslim lebt. Da gibt es keinen Unterschied zwischen dem, der in unseren Ländern mit muslimischer Mehrheit, und dem, der in irgendeinem anderen Land lebt.

"ما يحرمه الإسلام على الناس، من الأموال والأعراض والأقوال والأفعال، حرام أينما كان المسلم مقبلاً، لا فرق بين من أقام في بلادنا التي غالبية أهلها مسلمون أو في غيرها من بلاد الدنيا."²⁹³

Das Thema, das von El-Awa als muslimischem Dialogpartner für den islamisch-christlichen Dialog sehr häufig vorgeschlagen wird, ist die christliche Missionierung. In seinem Artikel vom Juli 2004 betont er, dass das Thema „Christianisierung“ im Gespräch mit den westlichen Christen dringend behandelt werden muss, weil die Christen für die Missionierung nicht nur „hunderttausende, aber Millionen [Menschen, M. A. R.] einsetzen“.²⁹⁴ El-Awa meint damit wahrscheinlich die oben erwähnten, von ihm im Juni 2004 scharf kritisierten Aktivitäten der *Congregatio pro Gentium Evangelizatione*.²⁹⁵ Ungeachtet der Tatsache, dass er im Prinzip jede missionarische Aktivität der Christen ablehnt,²⁹⁶ war der Bericht der deutschen Zeitung *Welt am Sonntag* im Mai 2004 über diese Kongregation ein Anlass für El-Awa, in seinen Begegnungen mit den Christen über die Missionierung der Muslime zu sprechen. Seine Kritik lässt erkennen, er will weniger über

²⁹³ El-Awa: *Ḥiwārāt rūmā* (1), S. 168.

²⁹⁴ El-Awa: *Hal li-ḥamalāt at-tanṣīr Ġadwāʾ?*, S. 144: "الذين يجندون له مئات الآلاف، أو الملايين".

²⁹⁵ Vgl. Abschnitt 5.2. S. 265.

²⁹⁶ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Ḥiwārāt rūmā* (3), in: Ders. 2007, S. 178. In diesem im März 1999 veröffentlichten Artikel berichtet der Autor über seine Einstellung zu den Menschenrechten, die er im Rahmen des im selben Jahr an der Gregorianischen Universität veranstalteten Dialogs geäußert hatte. Dabei betont er, dass der Islam die Erklärungen der Menschenrechte bezüglich der Glaubensfreiheit eines jeden Menschen grundsätzlich unterstützt, außer solche, die dem Menschen erlauben, seinen neuen Glauben durch Mission unter den Bürgern seiner Heimat zu verbreiten.

die Missionierung selbst diskutieren, als vielmehr die westlichen Kirchen davon überzeugen, ihre missionarischen Aktivitäten in den islamischen Gebieten zu stoppen. Es handelt sich – so El-Awa – nicht um die Furcht vor der Konvertierung einiger Muslime zum Christentum, sondern darum, dass diese Aktion Hass und Feindseligkeit den Christen gegenüber hervorruft.²⁹⁷ Seiner Ansicht nach muss die christliche Mission eher an die weltweit verbreiteten Atheisten gerichtet werden, um diese zum Glauben an Gott und seine Botschaften an die Menschen zu bewegen. So drückt er z.B. seine Freude über die im März 2004 veröffentlichte Nachricht darüber aus, dass ein koptischer Priester im Laufe von drei Monaten ungefähr 98 Kinder und Jugendlichen in Thailand getauft hat.²⁹⁸

El-Awa thematisiert diese Frage zwar an vielen Stellen seiner Artikel. Jedoch führt er nicht an, wie die christlichen Dialogpartner darüber diskutieren und welche Antworten sie geben. Das einzige Gespräch, von dem er berichtet, fand mit einem Professor am Päpstlichen Institut für Arabische und Islamische Studien in Rom statt und ist von Widersprüchen geprägt.²⁹⁹ Auf die Frage des Professors bezüglich der muslimischen Missionarstätigkeiten in Rom, die zur Konvertierung von ungefähr elf Christen zum Islam führten, fragte wiederum El-Awa, ob die Konvertiten aus dem Umfeld der Kirchen, Tempel und anderen katholischen Institutionen stammen, oder ob sie arme und obdachlose Leute seien. Nachdem der Professor antwortete, dass es sich fast ausschließlich um bedürftige Menschen handelte, zieht El-Awa den Schluss, dass nicht die Muslime, sondern die Kirche an ihrem Übertritt zum Islam schuld ist, da sie ihre Pflicht diesen Menschen gegenüber vernachlässigt.

Die Kirche soll also die von ihr vernachlässigte Rolle unter ihnen wieder spielen. Dann wird keiner von ihnen zu einer anderen Religion konvertieren.

"على الكنيسة إذن ان تبحث عن دورها المفقود بينهم، وعندئذ لن يدخل منهم أحد دينا آخر."³⁰⁰

El-Awas Antwort zeigt, dass der Islamisierung im Gegensatz zur Christianisierung keine religiösen, sondern soziale Probleme zugrunde liegen. Die Bekehrungsversuche der Muslime im Westen sieht er als legitim an, soweit sich die Christen in sozialer Not

²⁹⁷ Vgl. El-Awa.: Hal li-ḥamalāt at-taṣīr Ġadwā?, S. 145.

²⁹⁸ Vgl. ders.: Taʿālū ilā kalimatīn sawāʿ, S. 215.

²⁹⁹ Vgl. ebd. S. 146.

³⁰⁰ Ebd. S. 146.

befinden. In diesem Fall kritisiert er weder die muslimischen Aktivitäten, noch, dass sie – wie im Fall der parallelen Missionierung der Christen – die islamisch-christlichen Beziehungen beeinflussen können. Trotzdem wirft er den Muslimen in demselben Artikel Rücksichtslosigkeit vor, da sie weder auf religiöser noch auf sozialer Ebene Widerstand gegen die Missionierungsversuche leisten.³⁰¹

El-Awa lehnt also im Dialog mit den westlichen Christen ihre missionarischen Tätigkeiten unter den Muslimen völlig ab und macht sie für die *fitna* unter den Muslimen und Christen im Osten verantwortlich.³⁰² Da die östlichen Kirchen keine Missionierung unter den Muslimen durchführen, bezeichnet sie El-Awa als „al-kanā’is al-waṭaniyya“ (die heimatlichen Kirchen), und zwar im Gegensatz zu „al-kanā’is al-ağnabiyya“ (den fremden Kirchen), denen die Muslime mit aller Aufmerksamkeit begegnen müssen.³⁰³ Zudem akzentuiert er, dass der Dialog die durch die missionarischen Aktivitäten verursachten Hassgefühle zu mindern versuchen muss.³⁰⁴

³⁰¹ Vgl. El-Awa: Ta‘ālū ilā kalimatīn sawā’, S. 142f.

³⁰² Vgl. ebd. S. 215.

³⁰³ Vgl. El-Awa: Al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī, S. 140.

³⁰⁴ Vgl. ebd. S. 140.

Viertes Kapitel

Viertes Kapitel: Aspekte der Religionsfreiheit im Christentum und im Islam - Ein Vergleich anhand von Khodr und El-Awa

Wie in der Einleitung der Arbeit erwähnt, zieht das letzte Kapitel der Studie einen Vergleich zwischen dem Islam und dem Christentum bezüglich der Frage der Religionsfreiheit. Die einzelnen, damit zusammenhängenden Aspekte, mit denen sich das zweite und dritte Kapitel am Beispiel von Khodr und El-Awa auseinandergesetzt haben, bilden hier den Gegenstand des Vergleichs. Themen, für die bei Khodr oder El-Awa aufgrund des spärlichen Quellenmaterials kein besonderer Abschnitt darüber geschrieben werden konnte, werden trotzdem im Folgenden behandelt. Dazu zählen die *ridda*-Frage und die Einstellung zum Atheismus.

1. Aspekte des Freiheitsbegriffs im Islam und Christentum

1.1. Formale Aspekte

Zu den Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum im Hinblick auf ihre Einstellung zu den Menschenrechten gehört ihre prinzipielle Anerkennung der menschlichen Freiheit. Unsere Autoren El-Awa und Khodr spiegeln als Vertreter beider Religionen diese Tatsache wider, indem sie den Begriff trotz unterschiedlicher Herangehensweisen häufig thematisieren. Die Frage der Freiheit wird im Allgemeinen von Khodr in einem breiteren Rahmen erörtert als von El-Awa. Nicht nur die Vielzahl seiner Artikel über die Freiheit, sondern auch die Vielfalt der Themen, mit denen er sich in diesem Zusammenhang auseinandersetzt, führt zu dieser Beurteilung. Titel wie z.B. „Freiheit des Ungläubigen“, „Gewissensfreiheit“, „Freiheit der Langeweile“, „Die Große Freiheit“, „Freiheit des Herzens“, „Vom Tode zur Freiheit“ und „Freiheit des Atheismus“ erscheinen bei El-Awa nicht, und auch selten bei einem anderen islamischen Denker. Hingegen ist der Begriff bei Khodr oft präsent; er führt alles Positive auf die Anerkennung der Freiheit zurück und behandelt den Begriff aus verschiedenen Perspektiven. Darüber hinaus verteilen sich seine Artikel zur Freiheit über die ganze Zeit seines literarischen Schaffens; die ältesten Zeitungsartikel gehen bis in die 60er Jahre zurück. Im Vergleich dazu steht der Begriff nicht so zentral in El-Awas Denken wie bei Khodr, und wird von ihm fast ausschließlich aus religiöser Perspektive behandelt, zumal dieser nur zwei Formen von

Freiheit thematisiert: die „Glaubensfreiheit“ in einem religiösen islamisch-rechtlichen Kontext in seinem Werk *Fī uṣūl an-niẓām al-ġināʾī li-d-dawla al-islāmiyya* und die „Meinungsfreiheit“ in einem islamisch-politischen Kontext in seinem Werk *Fī an-niẓām as-siyāsī li-d-dawla al-islāmiyya*. Aber weder Khodr noch El-Awa bieten einen zentralen Text, in dem sie die Freiheit wissenschaftlich definieren und die verschiedenen Aspekte des Begriffs behandeln.

1.2. Der Freiheitsbegriff bei Khodr und El-Awa – Hintergrund und Verständnis

Die breite Verwendung des Freiheitsbegriffs seitens Khodrs hat persönliche, kontextuelle und religiöse Gründe. Zu den persönlichen gehören seine schmerzlichen Erlebnisse zur Zeit des französischen Kolonialismus im Libanon; er verweist z.B. häufig auf die Erschießung seiner Freunde durch die französischen Soldaten in Tripoli (Libanon) und den großen Einfluss dieses Erlebnisses auf ihn. In dem Zusammenhang betont er seine Ablehnung jeder Art von Gewalt und die Bedeutung der Freiheit des Menschen. Außerdem ist Khodr – wie erwähnt – Dichter und politischer Kritiker, was erklärt, warum er viele Artikel über die Freiheit nicht in einem religiösen Rahmen, sondern in einem literarisch-philosophischen und politischen Zusammenhang verfasst. Überdies sind die meisten Beiträge situationsgebundene Zeitungsartikel, die Khodr zu bestimmten, nicht unbedingt religiösen Ereignissen schreibt. Aus religiöser Sicht kann er von der häufigen Verwendung des Begriffs im Neuen Testament beeinflusst sein, auch wenn er ihn selten im gleichen Sinn wie im Neuen Testament verwendet. Dieser vielseitige Hintergrund der umfangreichen Beschäftigung Khodrs mit der Freiheit unterscheidet ihn nicht nur von El-Awa, sondern auch von den meisten christlichen Gelehrten und Intellektuellen. El-Awa ist – im Vergleich zu Khodr – kein Dichter und schreibt keine regelmäßigen, wöchentlichen Zeitungsartikel. Vielmehr behandelt er den Freiheitsbegriff als islamischer Denker, der aufgrund seines Jurastudiums und seiner Arbeit als Rechtsanwalt aus einer juristischen Perspektive schreibt. Dabei geht er bei seiner Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff – wie andere islamische Intellektuelle – fast immer von der islamischen Sicht aus und bezieht sich dabei auf koranische Stellen und Überlieferungen aus der islamischen Tradition, in denen der Begriff kaum explizit vorkommt.

Bezüglich der Frage, wie beide Autoren den Freiheitsbegriff verstehen, bieten sie uns zunächst einmal keine genaue Definition. Während Khodr keinen Versuch zur Erläuterung des Begriffs unternimmt, betont El-Awa, dass eine präzise, alle Aspekte der Freiheit umfassende Definition sehr schwer zu formulieren sei. Obwohl beide Autoren keine konkrete Begriffsbestimmung geben, unterstreichen sie, dass die Freiheit an sich kein Problem aufweist; die Freiheitsproblematik liegt ihrer Meinung nach in dem, was die Anerkennung bzw. die Aneignung der Freiheit zur Folge hat. Um dies genauer zu erfassen, muss zuerst ein für die ganze Studie relevanter Aspekt akzentuiert werden: Khodr erweist sich durch seine Behandlung des Begriffs als eine Person, die die Freiheit bzw. eine bestimmte Form von ihr sucht, und spiegelt damit in Bezug auf die Religionsfreiheit die Einstellung aller Christen im Nahen Osten wider, die nach der freien Ausübung ihrer Religion in einer muslimisch dominierten Gesellschaft suchen. Hingegen stellt El-Awa bei seiner Auseinandersetzung mit der Freiheit den Islam als die die Meinungs- und Religionsfreiheit anerkennende Religion dar, deren Einstellung bezüglich dieser Freiheiten dem modernen Verständnis größtenteils entspreche. Die eine Seite sucht also die Freiheit, die andere gewährt sie. Aber beide Autoren befassen sich – wie gesagt – nicht nur mit der Frage nach der Gewährung bzw. Aneignung der Freiheit, sondern vor allem damit, was die Freiheit begleitet und aus ihr folgt: Khodr will keine bloße Freiheit, die einer leeren Flasche gleiche; er sucht mit ihr zusammen andere Werte, wie Freundschaft, Bruderschaft, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Für denjenigen, der die Freiheit gewährt, muss der Andere, dem die Freiheit zuteil wird, so lebensnotwendig wie das Atmen sein. Ausgehend davon bedeutet für ihn die Freiheit aus religiöser Sicht eine völlige Gleichberechtigung der Christen und der Muslime. Er lehnt jede Freiheitsform ab, der zufolge die Christen als Schutzbefohlene ihre Religion frei praktizieren können bzw. dürfen. Auf der anderen Seite betont El-Awa die Freiheit als etwas Eingeborenes, das dem Menschen nicht weggenommen werden könne und ist wie Khodr der Ansicht, dass es grundsätzlich nicht um die Freiheit gehe, sondern darum, was die Freiheit gebe. Jedoch drückt er sich als Vertreter der islamischen, die Freiheit erteilenden Seite anders aus: El-Awa stellt die Frage nach den sich aus der Freiheit ergebenden Praktiken, ob sie gegen die Rechte der Anderen, die gesellschaftlichen Normen und die Staatsordnung verstoßen. Da er dabei von der islamischen Prägung der Gesellschaft und des Staats in Ägypten ausgeht, endet für ihn die

Ausübung der Freiheit dort, wo die Religion der Mehrheit gefährdet wird. Bemerkenswerterweise erläutert El-Awa diese Ansicht über die Einschränkung der Freiheit im Zusammenhang der Rede über die Meinungsfreiheit im Allgemeinen – da er die Meinungsfreiheit als die Wurzel aller Freiheiten ansieht –, was impliziert, dass die Bewahrung des islamischen Staatsgepräges nach ihm die Priorität vor der Praktizierung jeder Freiheitsform hat. Diese Einstellung stellt den Ausgangspunkt El-Awas bei seiner Auseinandersetzung mit den einzelnen Fragen dar, die mit dem Recht der Andersgläubigen auf freie Religionsausübung zusammenhängen.

1.3. Der Begriff der Religionsfreiheit

In diesem Abschnitt soll es nicht um die islamische und christliche Einstellung zur Religionsfreiheit gehen, sondern um die Frage, in welchen Kontexten der Begriff verwendet wird und wie die Vertreter beider Religionen ihn erläutern. Die Untersuchung der Behandlung des Begriffs seitens Khodrs¹ und El-Awas² ergibt, dass sie ihn nicht genau definieren und dass sie sich auf das jeweilige Heilige Buch beziehen, um die Anerkennung der Religionsfreiheit seitens der eigenen Religion hervorzuheben. Khodr geht beispielsweise in einem Artikel vom April 2010 von der Bibel aus, der zufolge der Mensch nach dem Bild Gottes erschaffen wurde und daher so frei in seiner Entscheidung ist wie Gott selbst. Dieser Ausgangspunkt zeigt, dass Khodr zum einen von der biblischen Sicht des Menschen- und Gottesbildes beeinflusst ist und zum anderen diese Sicht mit dem modernen Freiheitsbegriff verbindet. Ebenso geht El-Awa vom koranischen Verständnis der Religionsfreiheit aus, indem er den Zwang verbietenden Vers (Sure 2, 256) hervorhebt. Er bezieht sich – im Unterschied zu Khodr – auf einen Vers, der die Frage der Glaubensfreiheit des Andersgläubigen explizit thematisiert. Dahinter stehen historische Gründe: Das Neue Testament entstand in einer Zeit, in der die Anhänger Jesu sich teilweise unterdrückt und in ihrer Freiheit beschränkt fühlten. Dementsprechend befassten sich die Autoren des Neuen Testaments nicht mit der Freiheit des Andersgläubigen, zumal die Christen sich noch nicht als selbständige religiöse Gemeinschaft verstanden. Demgegenüber waren die Muslime in Medina zur Zeit ihres Propheten eine religiöse

¹ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 2.2.3., S. 98.

² Vgl. 3. Kap., Abschnitt 2.2., S. 96.

Macht, die nicht nur die Oberhand über die Juden hatte, sondern sich auch kriegerisch mit den Christen im Norden der Halbinsel auseinandersetzen konnte. Ausgehend davon verbietet ihnen der Koran, die eigene Macht zum Zwang der Andersgläubigen zur Annahme des Islam auszunutzen. Aufgrund des starken Verhältnisses zwischen dem den Zwang verbietenden Koranvers und der Frage der Religionsfreiheit wird dieser Vers von vielen weiteren Christen aufgegriffen, um die Muslime zur vollständigen und uneingeschränkten Anerkennung der Religionsfreiheit des Anderen aufzufordern. Selbst Khodr thematisiert nach der Bezugnahme auf die Bibel die koranische Stelle des Zwangsverbots, wobei er seine Akzeptanz dieses Verses als „eine ewige Aussage“ betont.³

Die Muslime und die Christen legen den Vers des Zwangsverbotes nicht gleich aus. Beziehen wir uns hier auf El-Awa und Khodr, ergibt sich, dass Ersterer die Möglichkeit des Zwangs auf die äußeren Handlungen des Andersgläubigen beschränkt. Für ihn ist es unmöglich, einen anderen Menschen zur Änderung seiner im Herzen liegenden Überzeugungen zu zwingen. Der Zwang kann sich nur auf die Verhaltensweisen erstrecken, wie z.B. auf die Ausübung religiöser Riten und Zeremonien. Auf der anderen Seite geht Khodr über dieses Verständnis hinaus, wenn er den Zwang im Sinne von Gewalt versteht, der nicht nur den Zungen und Federn, sondern auch den Überzeugungen des Herzens gegenüber praktiziert werden kann. Er geht dabei von einer Einheit zwischen dem glaubenden Herzen und der Zunge aus, die diesen Glauben widerspiegelt. Jeder ausgeübte Zwang gegen die Zungen bedeutet ihm zufolge Gewalt gegen das Herz. Hier besteht ein wichtiger Unterschied zwischen dem islamischen und dem christlichen Verständnis des koranischen Zwangsverbotes: Bei den Muslimen beschränkt sich das Verbot auf den Zwang des Nichtmuslims zur Konvertierung zum Islam. Wird er dazu nicht gezwungen, wird ihm die Religionsfreiheit prinzipiell gewährt. Die Christen weiten den Zwang hingegen auf jede Einschränkung der Religionsfreiheit aus, auch wenn der Nichtmuslim seinen eigenen Glauben bewahrt.⁴ Dies zeigt sich an der Einstellung Khodrs zu den

³ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 2.2.3., S. 98.

⁴ Der Vers des Zwangsverbots wird beispielsweise von den christlichen Eliten in Ägypten umfassender als von den muslimischen verstanden: Anlässlich der Problematik von Wafā' Quṣṭanṭīn setzt sich z.B. Nabīl Lūqa Babāwī, Professor des Kriminalrechts, mit dem fraglichen Vers auseinander und weist darauf hin, dass mit dem verbotenen Zwang nicht nur der materielle Zwang gemeint sei, bei dem der Nichtmuslim mit physischer Gewalt zum Übertritt zum Islam gezwungen wird, sondern auch der sinnliche Zwang, bei dem seine

einzelnen Fragen der Religionsfreiheit, wobei er eine allgemeine bedingungslose Freiheit anerkennt, und sehr selten auf diverse Einschränkungen der Freiheit verweist, die die *religiöse* Mehrheit für die Bewahrung der eigenen Ordnung praktiziert. Als Beispiele dienen hier seine Ansicht über den Prozess von Ġalāl al-‘Azm sowie sein Vergleich zwischen dem negativen muslimischen und dem positiven westlichen Verkehr mit den Andersgläubigen. Beim ersten Beispiel hält er den von der libanesischen Regierung als Gottes Feind bezeichneten Schriftsteller für „einen Gekreuzigten auf dem Kreuz der Freiheit“⁵ und beim zweiten ignoriert er die Einschränkungen der Religionsfreiheit im Westen, wie jene bezüglich des Moschee- oder Minarettbaus und des Tragens des Kopf- bzw. Gesichtsschleier⁶

Der Begriff „Religionsfreiheit“ wird daher von der christlichen Seite tiefer und umfassender als von der muslimischen verstanden. Jedoch muss erstens berücksichtigt werden, dass diese Auffassung aus der Perspektive des Andersgläubigen kommt, die die Freiheit – wie erwähnt – sucht und nicht gewährt, und zweitens dass die Christen sich bei der Erläuterung des Begriffs der Religionsfreiheit sehr selten auf die Lehren der eigenen Religion beziehen. So gehört der oben erwähnte Artikel Khodrs vom April 2010 zu den sehr wenigen Artikeln, in denen er den Freiheitsbegriff aus biblischer Perspektive behandelt. Vielmehr wird sowohl von Khodr als auch von anderen Christen⁷ auf koranische Suren, vor allem die des Zwangsverbotes, hingewiesen, um den Wunsch nach Freiheit zu zeigen und das muslimische Verständnis der Religionsfreiheit zu korrigieren. Die Übereinstimmung der Muslime und Christen über das Zwangsverbot sowie ihre häufige Hervorhebung der Sure sind an sich positiv zu bewerten und können als Basis für eine zukünftige, bessere Verständigung bezüglich einzelner Probleme dienen.

weltlichen Bedürfnisse ausgenutzt werden, um ihn am Ende indirekt vom Glaubenswechsel zu überzeugen. Babāwī erwähnt, dass Wafā’ zum Islam konvertiert ist, um sich von ihrem christlichen, sehr kranken Ehemann scheiden zu können. Im Gegensatz zum koptischen Glauben, demgemäß die Kirche in Ägypten kein Ehescheidungsdokument ausstellt, durfte Wafā’ sich als Muslimin von ihrem Mann trennen. Ungeachtet dessen, ob der von Babāwī erwähnte Grund für ihre Konvertierung stimmt, sieht er in so einem Verhalten einen geistigen Zwang zum Glaubenswechsel, was dem Koran nach verboten ist. Babāwī, Nabīl Lūqa: Raddan ‘alā d-dukūr Selim El-Awa – Hādihi hiya l-waqā’i‘ al-ḥaqīqiyya fī qaḍiyyat Wafā’ Quṣṭantīn, Kairoer Zeitung al-Usbū‘, 10.01.2005, S. 6.

⁵ Khodr: Ḥurriyyat al-kāfir, S. 129

⁶ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 3.3.4., S. 147.

⁷ Babāwī: Raddan ‘alā d-dukūr Salīm al-‘Awwā, S. 6.

2. Einstellung zu anderen Religionen und Weltanschauungen: Atheismus und Judentum als Beispiel

2.1. Glaubensfreiheit des Atheisten

Die christliche Auseinandersetzung mit der Frage nach der Glaubensfreiheit des Atheisten kann – vom Khodrschen Blickwinkel aus – als viel positiver als die islamische betrachtet werden. Sowohl die Vielzahl der Artikel Khodrs über die Freiheit der „Ungläubigen“ bzw. der „Atheisten“ als auch seine ausdrückliche Anerkennung dieser Freiheit beweisen, dass das östliche Christentum einen Fortschritt auf dem Weg zu der Anerkennung der Freiheit der Gotteslosen gemacht hat. Die Frage wird seitens El-Awa so selten behandelt, dass ein eigener Abschnitt dafür in der vorliegenden Studie nicht verfasst werden konnte. Ich möchte an dieser Stelle die Wirkung der islamischen Tradition auf El-Awa hervorheben, in der im Vergleich zu ähnlichen Themen wie der Einstellung gegenüber Christen, Juden und *dimmīs* ebenso kaum ein Kapitel über den Status des Polytheisten bzw. Atheisten zu finden ist. Historisch gesehen kann das auf das feindliche und kriegerische Verhältnis der Muslime zu den Polytheisten zurzeit Muḥammads in Mekka zurückzuführen sein, welches sein Ende darin fand, dass kein Polytheist mehr in Mekka und Medina existierte. Vielmehr wurde von den klassischen Korankommentatoren und Rechtsgelehrten, sofern sie überhaupt auf die Frage eingingen, eine prinzipiell ablehnende Haltung gegenüber der Existenz von Atheisten unter islamischer Herrschaft vertreten, indem sie beispielsweise die Sure 38,16⁸ auf alle nicht als *dimmīs* geltenden Gemeinschaften bezogen.⁹ Von den heutigen Intellektuellen wird einer solchen Auslegung der Sure widersprochen. Beim Vergleich dieser Haltung mit dem historisch christlichen Verhältnis zu den Heiden im ersten Jahrhundert stößt man auf eine tolerante, zumindest von Paulus vertretene Einstellung.¹⁰ Allerdings muss die Lage der Muslime als einer später in Medina stark gewordenen, bewaffneten und von den Polytheisten kriegerisch konfrontierten Gemeinschaft im Vergleich zu den unterdrückten und schwachen, ihre Freiheit noch

⁸ „Ihr werdet (demnächst) zu einem Kriegsvolk aufgerufen werden, das über eine gewaltige Kampfkraft verfügt. Ihr werdet gegen sie zu kämpfen haben, es sei denn, sie ergeben sich (ohne es erst zum Kampf kommen zu lassen).“ Paret 2007, S. 361, [Sure 48,16].

⁹ Vgl. Ibn Kaṭīr 1999, Bd. I., S. 683; al-Qurṭubī 1985, Bd. XVI. S. 273; aš-Šawkānī, Muḥammad Ibn ‘Alī: Faṭḥ al-qadīr, ediert von ‘Abdur-Razzāq al-Mahdī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut 1999, Bd. V., S. 61.

¹⁰ Vgl. Röm 2,14-15.

suchenden Urchristen berücksichtigt werden, zumal diese später, nachdem das Christentum zur offiziellen Religion des römischen Reichs geworden war, eine ähnliche Haltung wie die Muslime einnahmen.

Aus inhaltlicher Sicht lassen sich zwei unterschiedliche Einstellungen von Khodr zum Atheismus behandeln: Eine alte, negative Einstellung zum marxistischen Atheismus, die Khodr in den 60er Jahren vertreten hat, und einen im Prinzip als positiv geltenden Standpunkt, den er 2006 über die heutigen Atheisten in Europa zum Ausdruck gebracht hat. Die im zweiten Kapitel behandelten Artikel der 60er Jahre implizieren, dass er den Atheisten einerseits ihre Entscheidungsfreiheit völlig zuerkennt. Andererseits kritisiert er ihre Denkweise und Lebensführung als unmoralisch; die Atheisten können seiner Meinung nach aufgrund ihrer Gottlosigkeit keine tugendhafte Gesellschaft bilden. All ihre Tugenden betrachtet er als Überreste einer religiösen Kultur, die demzufolge nach zwei oder drei Generationen zugrunde gehen werde.¹¹ Diese Kritik impliziert, dass er damals den Atheisten ein Freiheitsminimum zuerkennt hat, das er für sich selbst jedoch ablehnt, denn ohne u.a. Freundschaft, Liebe, Respekt, Frieden sei die Freiheit – so Khodr – bedeutungslos. Geht man von dieser Vorstellung Khodrs von Freiheit aus, kann man die dem Atheisten gewährte Freiheit als leer und verletzt betrachten, denn Khodr bietet neben dieser Freiheit nichts anderes als Abwertung. Darüber hinaus werden die Atheisten somit indirekt von der allgemeinen These Khodrs ausgeschlossen, die besagt, dass alles Geistliche, Moralische und Tugendhafte in den Glaubensgemeinschaften die Spuren Jesu aufweist. Seine Überzeugung, dass der Atheismus über keine moralische Lebensweise verfüge, lässt die Atheisten aus dem Rahmen der These bezüglich der Anwesenheit Jesu fallen, die Khodr nicht nur bei den Juden und Muslimen, sondern auch bei den Buddhisten und Brahmanen verspürt. Aber diese Herangehensweise an die Freiheit des Atheismus muss in ihrem historischen Kontext als überholt verstanden werden. Khodr hat die negative Stellung gegen den Atheismus bezogen, als viele arabische Jugendliche von den marxistischen Ideen überzeugt waren. Dies empfand Khodr zweifelsohne als Herausforderung für die orthodoxe Kirche, zumal er sich damals durch die von ihm gegründete Jugendbewegung der Erneuerung der rum-orthodoxen Kirche widmete. Die

¹¹ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 3.1., S. 107.

neue, im Jahre 2006 veröffentlichte Einstellung zum Atheisten weist einen Paradigmenwechsel auf: Die Atheisten, die im Westen gute Werke aus Menschenliebe vollbringen, sind seiner Meinung Gläubige auf unbewusste Weise. Er vergleicht diese mit den Heiden, die Paulus im Neuen Testament auf die gleiche Stufe mit den Juden stellt.¹² Die positive Auffassung impliziert eine große Entwicklung im Denken Khodrs bezüglich der Anerkennung der Atheismusfreiheit, denn er hinterfragt die moralische und geistliche Lebensführung der Atheisten nicht mehr und behandelt diese als den Angehörigen der Religionsgemeinschaften gleichwertig.

Beim Vergleich dieser christlichen Stellungnahme zum Atheismus mit der islamischen, hier durch El-Awa vertretenen Einstellung ergibt sich, dass diese in mancher Hinsicht der alten Auffassung von Khodr gleicht. El-Awa erkennt die Glaubensfreiheit des Atheismus im Prinzip an, stellt ihn aber nach den Religionsgemeinschaften auf eine zweite Stufe: „Alle Religionsgemeinschaften, *aber auch noch* die Atheisten und Polytheisten haben Anspruch auf die Existenz auf dieser Erde“.¹³ Er scheint zudem – wie gesagt – von der islamischen Tradition beeinflusst zu sein, wenn er die Begriffe „Atheismus“ und „Polytheismus“ zusammen erwähnt. Seine heftige Kritik an den Atheisten zeigt, dass diese aus islamischer Sicht nicht die gleiche Freiheit erhalten, wie die Religionsgemeinschaften. El-Awas Bezeichnung der Atheisten als „Irregeführte durch das Heidentum“¹⁴ und „Teufel der Gottlosigkeit“¹⁵, an die die christliche Missionierung und die islamische *da‘wa* gerichtet werden sollen, überschreitet jede Art von Kritik, bezeugt fehlenden Respekt dem Anderen gegenüber und lässt die anerkannte Freiheit zu einer abstrakten Aussage werden. Diese Beschreibung erinnert an die Herangehensweise Khodrs in den 60er Jahren an den marxistischen Atheismus, dem er – wie erwähnt – die Fähigkeit zur Bildung einer moralischen Gesellschaft abgesprochen hat. Die neue positive Einstellung des Metropoliten zu den heutigen Atheisten hat aber keine muslimische Parallele. Ebenso hat die positive paulinische Behandlung der Heiden, auf die Khodr mit seinem neuen Standpunkt zurückgreift, keine vergleichbare Position in der islamischen Tradition, was sich in der

¹² Vgl. 2. Kap., Abschnitt 3.1., S. 107; Röm 2,14-15.

¹³ Al-‘Awwā: *Kalimatīn sawā*?, S. 165; (Hervorhebung des Verfassers).

¹⁴ Ders.: *Hal li-ḥamalāt at-tanṣīr Ġadwā?*, S. 145.

¹⁵ Ders.: *Ḥiwārāt rūmā* (2), S. 175.

Ausdrucksweise El-Awas widerspiegelt. Zwar ist die Anzahl der sich offiziell zum Atheismus Bekennenden in der arabisch-islamischen Welt zu gering, um eine praktische Anwendung der anerkannten Freiheit zu untersuchen. Doch kann diese aus theoretischer Perspektive aufgrund der scharfen Kritik El-Awas als sehr eingeschränkt beurteilt werden und verstößt gleichzeitig gegen das Recht des Andersgläubigen auf Akzeptanz und Respekt.

2.2. Das Judentum zwischen Anerkennung und Isolierung

Den Juden wird vom Christentum und Islam die Glaubensfreiheit im Prinzip zuerkannt, denn sie sind für die Christen diejenige Religionsgemeinschaft, der Jesus und die Apostel einst angehörten. Für die Muslime sind sie Anhänger des Propheten Moses, an den die Muslime glauben und den sie auf die Stufe des eigenen Propheten stellen. Fraglich ist, ob die Freiheitsanerkennung nach El-Awa und Khodr trotz häufiger Kritik an den Juden als Unterstützer des Zionismus in die Praxis umgesetzt werden kann.

Sowohl Khodr als auch El-Awa sprechen positiv über die jüdische Religion: Khodr ruft die Christen zu vollem Respekt des Judentums und zur Integration der Tora, vor allem der Schriften der Propheten, in das Gebet auf. In die tolerante Einstellung El-Awas zu den *ahl al-kitāb* und *dimmīs* sind die Juden ausgehend von der traditionellen Sicht des Islams mit einbezogen. Aber wegen der scharfen Kritik, die beide Personen an den Zionisten und ihren christlichen und jüdischen Unterstützern ausüben, ist es meiner Meinung nach nicht selbstverständlich, dass sich diese Anerkennung auf das praktische Verhältnis zu den Juden auswirkt. Auf der religiösen Ebene wird ebenso Kritik am Judentum geäußert: Die Christen stellen die gesetzliche Gültigkeit des Alten Testaments und die Ewigkeit des göttlichen Bundes mit den Juden infrage, und die Muslime behaupten ausgehend vom koranischen Wortlaut¹⁶ die Verfälschung der Tora durch die Juden selbst.

Die Einstellung Khodrs und die El-Awas gelten trotz kleiner Differenzen als Fortführung dieser traditionellen christlichen und muslimischen Tradition: Khodr bezieht

¹⁶ Vgl. Sure 4,46; 5,13; 5,41: „Unter denen, die dem Judentum angehören, entstellen welche die Worte (der Schrift) (indem sie sie) von der Stelle weg(nehmen), an die sie hingehören.“ Vgl. Paret 2007, S.

sich auf Paulus,¹⁷ um die Abschaffung „der gesetzlichen und der gerichtlichen Institution des Alten Testaments“ durch Jesus zu betonen.¹⁸ Parallel reduziert er den Nutzen des Alten Testaments für die Christen auf die Schriften der Propheten, in denen es „geistlichen beispiellosen Schönheiten“¹⁹ gibt und, bezogen auf Paulus,²⁰ das Bild Jesu existiert. Neben dieser Relativierung der Bedeutung der jüdischen Schrift übernimmt Khodr die Herangehensweise von Jesus und Paulus, wenn er das jüdische Verständnis der Frage nach dem gelobten Land *korrigiert*. Wie Jesus situationsgemäß die jüdische Auslegung bestimmter alttestamentlicher Stellen kritisiert,²¹ so weist Khodr ebenso, abgesehen von der politischen Debatte über den Anspruch der Juden auf Palästina, die „jüdische“ Bezugnahme auf die Tora für die Rückkehr nach Jerusalem zurück. Wie Paulus anderen Aposteln bezüglich der Aufrechterhaltung des mosaischen Gesetzes widerspricht,²² wirft Khodr den christlichen Gelehrten im Westen die religiöse Unterstützung des „jüdischen“ Anspruchs auf Palästina vor. Die Parallelen erstrecken sich zudem auf die Verwendung abwertender Ausdrücke in der Kritik:

Jesus: über die Juden bzw. jüdischen Gelehrten

- Heuchler (Mk 7,6)
- den Teufel zum Vater habend (Joh 8,44)

Khodr: über die jüdischen Gelehrten

- naiv
- eine schwere Sünde begehend

Paulus: über die Judenchristen, die die Geltung des jüdischen Gesetzes anerkennen

- falsche Brüder (Gal 2,4)

Khodr: über die westlichen Christen, die die jüdische Einstellung zum gelobten Land unterstützen

- deutliche Häretiker

El-Awa übt hingegen keine religiöse Kritik an der jüdischen Religion selbst. Er thematisiert weder die koranischen Vorwürfe bezüglich der jüdischen Entstellung der Tora noch die im Koran erwähnten Feindlichkeitsgefühle der Juden den Muslimen gegenüber, was an sich – theoretisch gesehen – positiv ist. Was die theologisch-politische Frage nach

¹⁷ Vgl. 1. Kap., Abschnitt 2.2.1.2.2., S. 36; Röm 10,4.

¹⁸ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 3.2.1., S. 113; Khodr 2006, S. 137.

¹⁹ Vgl. Khodr 2006, S. 139.

²⁰ Vgl. 1. Kor. 16,1-4; 2. Kap., Abschnitt 3.2.1., S. 113.

²¹ Vgl. 1. Kap., Abschnitt 2.2.1.1., S. 18.

²² Vgl. 1. Kap., Abschnitt 2.2.1.2.2., S. 36.

dem gelobten Land betrifft, hält El-Awa – bezogen auf Sure 60,9 – die jüdischen Zionisten für einen Feind und geht im Vergleich zu Khodr, der das jüdische Verständnis der Tora *korrigiert*, fast ausschließlich von der Sicht der eigenen Religion aus, um die feindlichen zionistischen Praktiken in Palästina zu kritisieren.²³ Das bedeutet, die Juden, die ihren Anspruch auf Palästina als Land der Verheißung religiös rechtfertigen, werden von Khodr und El-Awa gleichermaßen mit religiösen Argumenten konfrontiert, auch wenn die Ausgangspunkte beider Autoren divergieren.

Es ist in diesem Zusammenhang zu fragen, ob und inwieweit die Ablehnung des Zionismus und die Kritik an der religiös jüdischen Rechtfertigung des Anspruchs auf Palästina das Verhältnis zur ganzen jüdischen Gemeinschaft beeinflussen. Zu dieser Frage bieten die Aussagen beider Autoren eine ähnliche Antwort. Sowohl Khodr als auch El-Awa sind von ihrer Auseinandersetzung mit den Zionisten so stark beeinflusst, dass ihre Haltung gegenüber den Juden im Allgemeinen als intolerant bezeichnet werden kann. Die Ablehnung der jüdischen Teilnahme am interreligiösen Dialog seitens El-Awas sowie die Bezeichnung des westlich-christlichen Dialogs als „dummes Verhalten“²⁴ seitens Khodrs implizieren, dass jegliche jüdische Existenz unter den Christen oder Muslimen im Osten unwillkommen ist, und dass die Anerkennung der jüdischen Religionsfreiheit einer großen Einschränkung unterliegt. Der negative Einfluss des arabisch-israelischen Streits auf die Haltung zum Zionismus erstreckt sich auf alle Juden. Hervorheben möchte ich hier die Annahme El-Awas in seinem Artikel „Warum führen wir keinen Dialog mit den Juden?“, dass der Jude entweder Zionist oder Unterstützer des Zionismus ist,²⁵ und die Kritik Khodrs an den westlichen Christen,²⁶ die einen religiösen Dialog mit den Juden führen und ein freundliches Verhältnis zu den jüdischen Gelehrten haben. El-Awas Verallgemeinerung und Khodrs Distanzierung von der westlich-christlichen Einstellung verhindern – ungeachtet der Wirkung der israelischen Aktivitäten gegen die Palästinenser – die Umsetzung der theoretischen Anerkennung des Judentums in eine solide Beziehung zu der jüdischen Gemeinschaft in der Praxis und spiegeln die allgemeine christlich-islamische

²³ Vgl. 3. Kap., Abschnitt 3.3.1., S. 317 .

²⁴ Khodr 2003, S. 115: "غباوة"

²⁵ Vgl. 3. Kap., Abschnitt 3.3.2., S. 218 .

²⁶ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 3.2.3., S. 122 .

Einstellung zu den Juden im Nahen Osten wider. Die Rede über die Juden in der arabischen Welt mündet fast immer in die Rede über den Zionismus und entbehrt deswegen jeglicher Sachlichkeit. Zwar ist die Existenz der Juden in den arabischen Ländern sehr schwach, so dass diese negative Haltung keine konkreten Auswirkungen zufolge hat. Gleichwohl muss die Frage gestellt werden, ob diese Haltung die Ursache für die schwache Präsenz der Juden und eine mangelnde Dialogführung mit ihnen darstellt. Der Einspruch der meisten Teilnehmer der zweiten Konferenz des christlich-islamischen Dialogs 2004 in Katar²⁷ gegen die Beteiligung der Juden am Dialog sowie die Annahme Khodrs, dass der Dialog mit den Juden keinen Nutzen für die Christen mit sich bringe,²⁸ bejahen diese Frage. Dies führt zu dem Schluss, dass die Juden trotz der Anerkennung ihres Glaubens und ihres Rechts auf freie Praktizierung ihrer Religion eine von den Muslimen und den Christen isolierte Gemeinschaft sind, was eine erhebliche Einschränkung des Prinzips der Religionsfreiheit signalisiert.

²⁷ Vgl. al-‘Awwā: *Limādā lā nuḥāwir al-yahūd?!*, S. 147; 3. Kap., Abschnitt 3.3.2., S. 218 .

²⁸ Vgl. Khodr 2003, S. 116; 2. Kap., Abschnitt 3.2.2., S. 115.

3. Einstellung des Islam und des Christentums zueinander

Relevant für die vorliegende Studie ist besonders der Vergleich zwischen dem Standpunkt des Christentums zum Islam und umgekehrt anhand unserer zwei Autoren. Christen und Muslime bilden die zwei größten Religionsgemeinschaften nicht nur im Nahen Osten, wo Khodr und El-Awa leben, sondern in der ganzen Welt, und erheben einen universalen Anspruch. Khodr und El-Awa bieten im Allgemeinen eine tolerante Einstellung den Andersgläubigen gegenüber und stellen – abgesehen von einigen kritischen Meinungen – Erfahrungen und zukünftige Aussichten dar, die sie im Vergleich zu anderen Personen und Strömungen gemäßiger zeigen. Khodr und El-Awa gehen bei ihrer Auseinandersetzung mit der islamischen und christlichen Religion von dem eigenen Verständnis der normativen Texte aus, das in mancher Hinsicht als liberal und objektiv betrachtet werden kann. Aber bei der Darlegung beider Einstellungen müssen zwei Aspekte berücksichtigt werden: Die historische Reihenfolge der Entstehung beider Religionen und die heutige Verteilung der Christen und der Muslime im Nahen Osten. Der erste Aspekt bietet Khodr keine biblischen sich explizit über den Islam äussernden Stellen und sichert ihm eine größere Entfaltungsmöglichkeit als El-Awa zu. Dieser geht von den normativen koranischen Texten und Prophetenüberlieferungen aus, die den christlichen Glauben prinzipiell als göttliche Religion anerkennen. Der zweite Aspekt präsentiert Khodr als denjenigen, der die islamischen Einschränkungen der christlichen Glaubensfreiheit kritisiert und das Anliegen der christlichen Minderheitsgesellschaft bezüglich der Rechte ihrer Angehörigen als gleichberechtigte Bürger vertritt. Hingegen setzt sich El-Awa als Vertreter der muslimischen Majorität mit den christlichen Forderungen kritisch auseinander. Dementsprechend wird im Folgenden die im zweiten und dritten Kapitel behandelte Einstellung Khodrs und El-Awas aus zwei Perspektiven verglichen: einer theoretischen, indem ihre Auslegungen der heiligen Texte, die für viele im Nahen Osten beim Umgang mit den Andersgläubigen den Ausgangspunkt bilden, einander gegenüber gestellt werden, und einer praktischen, indem ihre Ansichten auf das als Ergebnis dieses Verständnisses geltende *Muwāṭana*-Prinzip fokussiert werden.

3.1. Die heiligen Texte als Ausgangspunkt für den Umgang mit der anderen Religion

Während die meisten Muslime, vor allem in den islamischen Ländern, von den die Dogmen der Christen kritisierenden Koransuren ausgehen und demgemäß die heutigen Christen als Irrgläubige ansehen, betrachten die Christen Muḥammad als falschen Propheten und erkennen den Koran nicht als göttlich an. Die im zweiten und dritten Kapitel ausgearbeiteten Einstellungen Khodrs und El-Awas stellen einen Versuch in die Gegenrichtung dar, bei dem beide Autoren diese verbreitete Auffassung zurückweisen.

Der Einfluss der Sprache des Koran auf Khodr und seine mit den anderen christlichen Gelehrten unvergleichbar häufigen Zitierungen aus dem Koran machen ihn aus Sicht der Muslime zu einem guten Beispiel für einen toleranten christlichen Autor. Auf sprachlicher Ebene ist Khodr der Auffassung, dass der Koran im Zentrum der arabischen Sprache steht, in der das Christentum studiert und wiedergegeben werden sollte. In den meisten Zeitungsartikeln über den Islam setzt er im Vergleich zu seiner Behandlung des Judentums und des Atheismus einen anderen Akzent, nicht nur weil er weniger Kritik übt, sondern auch, weil er hier einen schönen, religiös-literarischen Sprachstil anwendet, den er sonst nur im Kontext des Christentums gebraucht. Aus religiöser Perspektive verweist er auf das Vorhandensein vieler Stellen im Koran, die eine tiefe Spiritualität aufweisen, und führt dies auf die große Präsenz Christi in diesem Buch zurück. Diese positive Einstellung Khodrs ist auf persönliche Faktoren zurückzuführen. Dazu gehören die Umgebung seiner Kindheit, die ihn mit der Art und Weise vertraut gemacht hat, wie die Muslime handeln, beten und zum Gebet rufen, sein Engagement als Professor für arabisch-islamische Kultur an der libanesischen Universität und der Universität Balamand, und die ästhetische Faszination, die bei ihm die Lektüre des Koran bewirkt.

Außerdem kristallisiert sich aus der Einstellung Khodrs zum Koran, die er in seinen wissenschaftlichen Beiträgen vertritt, eine neue christliche Sicht dem Islam gegenüber heraus. Hervorzuheben ist hier besonders sein Verweis darauf, dass das Neue Testament nicht ausdrücklich über den Islam spricht, was für ihn einen Freiraum für die eigene Stellungnahme zum Islam eröffnet. Somit distanziert er sich meiner Meinung nach davon, die neutestamentliche allgemeine Warnung vor den künftigen „falschen Propheten“²⁹ auf

²⁹ Vgl. Mat 24,11; 2. Petr 2,1; 1. Joh 4,1.

den Islam anzuwenden. Seine mittlere Position,³⁰ gemäß der er auf der einen Seite die offizielle kirchliche Überzeugung nicht überschreitet und auf der anderen Seite die Eigenständigkeit des Koran und die Originalität seiner Theologie betont, gilt als ein großer positiver Schritt auf dem Weg zu einem guten christlichen Umgang mit dem Islam. Khodr Hervorhebung seiner Vermeidung, Muḥammad das Verfassen des Koran zuzuschreiben, zeigt, inwieweit der Metropolit das muslimische Verständnis der eigenen Religion respektiert, und trägt damit zur Verbesserung und Aufklärung des christlichen Bewusstseins im Umgang mit den Muslimen bei.

Was die Einstellung El-Awas zum Christentum anbelangt, gibt es zwischen ihm und Khodr viele Gemeinsamkeiten, sodass die Herangehensweisen beider Denker viele Parallelen aufweisen. El-Awa hebt die Koransuren hervor, die den Muslimen die Respektierung der Christen als *ahl al-kitāb* gebieten, und versteht den Begriff *kāfir* im Sinne von „andergläubig“ und nicht „ungläubig“.³¹ Außerdem kritisiert er, dass dieser Begriff zur Beleidigung der Christen verwendet wird, und betont, dass im Umgang mit den Christen jene Begriffe und Bezeichnungen verwendet werden müssen, mit denen sie selbst zufrieden wären. Sein Hinweis, dass der Begriff *kāfir* nur dem Sich-Abgrenzen von den anderen Religionen diene, trägt zu der Aufklärung des muslimischen Bewusstseins bezüglich des Verständnisses der islamischen Begriffe bei. Genau wie Khodr sich von der neutestamentlichen Rede über die falschen Propheten distanziert, klammert El-Awa die Koransuren aus, in denen die Christen als *kāfir* bezeichnet und ihre Dogmen kritisiert werden. Diese Suren dürfen seiner Meinung nach nicht verabsolutiert werden, denn sie beziehen sich auf bestimmte christliche, nicht genau definierte Konfessionen. Jegliche Prüfung, ob die heutigen Christen von dieser Bezeichnung oder Kritik betroffen sind, ist ihm zufolge unfruchtbar. Hier sind sich beide Autoren einig; Khodr betont ebenso, der „Koran spreche über Sekten, mit denen wir nichts zu tun haben.“³² Dieses gemeinsame Verständnis beruht wiederum auf einem gemeinsamen Ausgangspunkt, dass nämlich die andere Religion des Respektes und der Sachlichkeit halber anhand ihrer eigenen Quelle studiert werden müsse. Diese neue positive Auffassung El-Awas über die koranische

³⁰ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 3.3.1.2., S. 134.

³¹ Vgl. 3. Kap., Abschnitt 3.1.1., S. 202.

³² Vgl. Khodr: *An-nahār* v. 11. Januar 1992, in: Ders. 2000, S. 224.

Ansicht bezüglich der christlichen Dogmen sowie die Ansicht Khodrs über den Koran führen zur Einschränkung des polemischen, unter vielen Muslimen und Christen vorherrschenden Verständnisses der heiligen Texte.

Zu den Gemeinsamkeiten gehört zudem die tolerante, wohltuende Sprache, die sowohl Khodr in seinen Artikeln über den Islam und die Muslime als auch El-Awa in seinen Texten über das Christentum und die Kopten verwendet: Wie im zweiten Kapitel erwähnt, schreibt Khodr über die Feste, die religiösen Gelegenheiten der Muslime und den islamischen Propheten Muḥammad mit einem beinahe muslimischen Akzent. El-Awa hält seinerseits die Christen im Allgemeinen und die Kopten im Besonderen für Geschwister und lehnt ab,³³ die Letzteren als „Minderheit“ zu bezeichnen. Das Zusammenleben mit den Kopten will El-Awa nicht als *muštarak* (gemeinsam), sondern als *wāḥid* (eines) bezeichnen. Der Unterschied zwischen dem Sprachstil Khodrs und dem El-Awas liegt nur darin, dass Ersterer als Dichter eine literarische Sprache verwendet. Nun ergibt sich die Frage, inwieweit diese vergleichbaren positiven Einstellungen in die Praxis umgesetzt werden können. Die Diskussion über den *ḍimma*-Status und das *muwāṭana*-Prinzip zeigt, wie im Folgenden verdeutlicht wird, eine große Meinungsverschiedenheit.

3.2. *Muwāṭana*-Prinzip als Alternative zum *ḍimma*-Status

Khodr und El-Awa stimmen darin überein, dass die zurzeit des islamischen Kalifats angewandte *ḍimma*-Ordnung im Vergleich zu anderen politischen Herangehensweisen toleranter war, zumal sie den Nichtmuslimen Schutz gewährte und die Beibehaltung des eigenen Glaubens garantierte. El-Awa behandelt die verschiedenen Aspekte des *ḍimma*-Status ausführlich und hebt dessen positive Seiten hervor. Zudem vertreten beiden Autoren die gleiche Einstellung in Bezug auf die Betrachtung des *ḍimma*-Status als überholt und mit dem Zeitgeist nicht mehr vereinbar. Khodr akzentuiert die Forderung der Christen, nicht mehr als Schutzbefohlene, sondern als gleichberechtigte Staatsbürger behandelt zu werden, und weist darauf hin, dass die Angehörigen seiner Religion sich, mindestens psychologisch, noch als *ḍimmis* fühlen.³⁴ El-Awa betrachtet den *ḍimma*-Status als eine auf einem politischen Abkommen beruhende Ordnung, die mit dem Zerfall des islamischen Kalifats

³³ Vgl. El-Awa, Mohamed Selim: *Ḥiwārāt fī d-dīn wa-s-siyāsa*, Dār aš-Šurūq, Kairo 2010, S. 19.

³⁴ Vgl. Khodr: *Madḥal ilā n-nazarāt al-mutabādala*, S. 123; ders. 2001, S. 34.

und der Entstehung der Nationalstaaten aufgelöst wurde. Als Alternative bieten Khodr und El-Awa das *muwāṭana*-Konzept als ein gesetzgebendes, für die gegenseitige Beziehung organisierendes Prinzip, nach dem die Christen und Muslime sich als gleichberechtigte Bürger einer Zivilgesellschaft behandeln sollen. Um dieses Prinzip religiös zu rechtfertigen, greifen sowohl Khodr als auch El-Awa auf die islamische Tradition zurück. Beide verweisen in diesem Zusammenhang auf die Medina-Urkunde, die der islamische Prophet Muḥammad nach seiner Auswanderung aus Mekka nach Medina für die Organisation des muslimisch-jüdischen Verhältnisses schreiben ließ. Beide Autoren heben hervor, dass Muḥammad die Juden und Muslime als Gleichberechtigte bezeichnet, die eine einzige Umma bilden. Für Khodr ist die Urkunde der erste demokratische Ausdruck in der Geschichte des Nahen Ostens.³⁵ Das bedeutet, dass beide Autoren die endgültige Abschaffung der *dimma*-Institution und die Möglichkeit der Etablierung des *muwāṭana*-Prinzips bejahen. Sie stellen in dieser Einstellung keine Ausnahme dar. Vielmehr spiegeln sie damit die Auffassung anderer muslimischer und christlicher Denker wider, die ihrerseits nicht nur das *muwāṭana*-Konzept als Lösung vieler Probleme verstehen, sondern ebenso die Medina-Urkunde als Beispiel anführen.

Geht die Diskussion über die Anwendung des *muwāṭana*-Prinzips auf einzelne Probleme ein, so scheiden sich die Geister. Während dieses Prinzip nach muslimischer Auffassung im Rahmen der islamischen Grundsätze verstanden und in Übereinstimmung mit den Grundlagen des Islam angewandt werden muss, wollen die Christen von dem säkularen, westlich geprägten Verständnis der Gleichberechtigung ausgehen. Khodr betrachtet z.B. die westliche Herangehensweise an die religiösen Rechte der im Westen lebenden Muslime als ein modernes Beispiel, dem die Muslime im Nahen Osten im Umgang mit den christlichen Rechten, vor allem in Bezug auf Bau und Restaurierung von Kirchen, folgen sollten. Khodr erklärt, er kenne keine andere politische Ordnung als die westliche Demokratie, die heute die Rechte des Anderen nicht vernachlässige; sie erkenne den Muslimen die Religionsfreiheit zu, dank derer sie ihre Moscheen und islamischen Zentren frei gründen können.³⁶ Auf islamischer Seite bemüht sich El-Awa seit mehr als 24

³⁵ Vgl. Khodr: *Al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*, S. 67; ders.: *Al-kayān al-lubnānī wa-ṭ-ṭawāʿif*, S. 186; ders.: *Al-muslimūn wa-l-masīḥiyyūn wa-d-dīmuqrāṭiyya*, in: Ders. 2000, S. 196.

³⁶ Vgl. ebd. S. 67; 2. Kap., Abschnitt 3.3.4., S. 147.

Jahren darum, das *muwāṭana*-Prinzip „islamisch zu konzipieren“,³⁷ was bedeutet, dass die islamischen Grundsätze den Ausgangspunkt für dessen Anwendung bilden. Werden hier die Problematik des Kirchenbaus und die Ausübung der religiösen Riten als konkrete Beispiele angeführt, wird die Meinungsverschiedenheit klarer: Khodr fordert für den Bau der Kirchen eine uneingeschränkte Freiheit und verbindet diese mit der absoluten Würde der Christen³⁸. Dagegen ist es für El-Awa wichtig, dass das auf der *muwāṭana* beruhende Gesetz für den Kirchenbau die arabische, islamische Prägung des Landes nicht beeinträchtigt.³⁹ Zwar zeigt El-Awa durch seinen Vorschlag für ein einheitliches Gesetz für den Moschee- und Kirchenbau die Anpassungsfähigkeit des Islam an das moderne Verständnis der Gleichberechtigung, jedoch betrachtet er die Berücksichtigung der islamischen Grundwerte und die schariagemäße Anwendung des Gesetzes als unentbehrliche Voraussetzung für die Umsetzung des *muwāṭana*-Prinzips. Als Beispiel für die Einschränkungen kann hier die Meinung El-Awas hervorgehoben werden, dass die an einem bestimmten Ort zu bauenden Kirchen der christlichen Bevölkerungsdichte entsprechen sollen.

Khodr und El-Awa treten hier als repräsentativ für die Debatte der muslimischen und christlichen Denker bezüglich des *muwāṭana*-Prinzips im Nahen Osten auf. Den Muslimen zufolge müssen die islamischen Prinzipien als Grundlage der Staatsverfassung bei der Erlassung der Gesetze immer berücksichtigt werden.⁴⁰ Die Christen akzeptieren ihrerseits keine Religionsfreiheit, die ihre Quelle in islamischen Texten hat, sondern jene, die die internationalen Erklärungen der Menschenrechte beschreiben.⁴¹ Diese Kluft zwischen dem christlichen und dem muslimischen Standpunkt ist meiner Meinung aus den folgenden Gründen schwer zu überbrücken.

³⁷ Vgl. 3. Kap., Abschnitt 3.2.3., S. 214 .

³⁸ Vgl. Khodr 2000, S. 67.

³⁹ Vgl. al-‘Awwā: Bi-l-wi’ām naḥyā wa-bi-l-bağḍā’ nafnā, S. 239.

⁴⁰ Vgl. ‘Imāra, Muḥammad: Al-muwāṭana, in: Kairoer al-Ahram Zeitung, den 16.10.2010, S. 25; al-Qūṣī, Muḥammad ‘Abdul-Fadīl: Mafāhīm bayna š-Šarārī’a wa-l-muwāṭana, Kairoer al-Ahram Zeitung, den 29.01.2007, S. 26.

⁴¹ Vgl. Ḥalīl, Mağdī: Al-‘ilāqa bayna l-muslimīn wa-l-aqbāt fī fikr at-tayyār al-islāmī – Selim El-Awa namūdağan, in: Zeitschrift al-Ḥiwār al-Mutamddīn, den 13.07.2006, Nr. 1610, in: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=69863>; al-Mawlā, Su‘ūd: Al-‘adl wa-l-musāwāh – Hāḍihī hiya šurūṭ al-masīhiyīn al-‘arab, in: Beirut al-Mustaqbal Zeitung, den 29.20.2011, S. 19.

Erstens herrscht in dem innerislamischen Diskurs Uneinigkeit über den Status der Christen in dem modernen Staat. Diesbezüglich gibt es drei verschiedene Richtungen:⁴² die salafistische Strömung, die am Geltungsanspruch der orthodoxen Einstellung zur *ḍimma*-Institution und den damit verbundenen normativen rechtlichen Entscheidungen bezüglich des Kirchenbaus und der *ḡizya*-Zahlung festhält; die moderate Strömung, der El-Awa angehört, die das *muwāṭana*-Prinzip auf islamischer Grundlage etablieren will; und die liberal-säkulare Tendenz, die die Trennung zwischen Staat und Religion vertritt und der Einführung der Scharia in die staatliche Rechtsordnung keinen großen Wert beimisst. Khodr richtet seine Forderung, auf die Anwendung der *ḍimma*-Rechtsnormen zu verzichten, explizit an die salafistische Strömung und kritisiert zudem – wie erwähnt – die moderaten Islamisten bezüglich der schariagemäßen Etablierung der *muwāṭana*-Gesetze.

Zweitens bieten die moderaten Islamisten, die sich am meisten am christlich-islamischen Dialog beteiligen, keine detaillierte Vorstellung über die einzelnen Aspekte des aus islamischer Perspektive legitimen *muwāṭana*-Projekts, das den islamisch traditionellen *ḍimma*-Rechtsnormen gegenübergestellt werden kann. El-Awa zum Beispiel setzt sich nicht mit den Detailfragen der *muwāṭana* auseinander. Deswegen kritisiert Khodr in seinem Artikel über den interreligiösen Dialog in Amman die mangelhafte theoretische Darstellung der *muwāṭana* aus islamischer Sicht.⁴³

Drittens übersehen die christlichen Denker besonders bei ihrer Bezugnahme auf den Westen, dass dort ebenso für die Instandhaltung der säkularen öffentlichen Ordnung gewisse Einschränkungen der Glaubensfreiheit gemacht werden. In bestimmten Staaten wie Frankreich und Deutschland werden Gesetze erlassen, die besonders den Bau der Moscheen und die Höhe der Minarette organisieren und das Tragen der religiösen Symbole, einschließlich des muslimischen Kopftuches, in Schulen verbieten. Die genaue Lektüre der Artikel Khodrs lässt erkennen, dass er von einer absoluten, vom Westen gewährten und von den europäischen Kirchen unterstützten Glaubensfreiheit der Muslime in Europa ausgeht.

Viertens gibt es in einigen arabischen Ländern Kontroversen zwischen der Kirche und der staatlichen Rechtsinstitution über die Geltung des *muwāṭana*-Prinzips. Die Weigerung der koptischen Kirche in Ägypten, für durch ein staatliches Gericht

⁴² Vgl. El-Awa 2010, S. 19.

⁴³ Vgl. Khodr: *Ḥiwār ad-diyānatayn*, S. 156.

geschiedenen Ehepartner ein Ehescheidungsdocument und ein Ehefähigkeitszeugnis auszustellen, impliziert, dass in bestimmten Fällen eine religionsunabhängige Durchsetzung der auf der *muwāṭana* beruhenden Gesetze aus kirchlicher Perspektive nicht möglich ist. In einem Interview in der Kairoer Zeitung al-Ahram gibt der frühere Papst Šunūda III. zu, dass der Kirche Anträge von mehr als viertausend gerichtlich geschiedener Ehen zur Ausstellung von Scheidungsurkunden vorgelegen haben, und dass die Kirche aus Respekt vor den Lehren des Evangeliums keine Scheidungsbriefe ausstellen werde.⁴⁴

Fünftens stellt die Problematik der *muwāṭana* aufgrund ihrer Relevanz für die Frage der Glaubensfreiheit den Gegenstand einer breiten Debatte dar, an der sich religiöse, gesetzgebende und politische Institutionen beteiligen, was das Erreichen einer alle Religionen und innerreligiösen Richtungen zufrieden stellenden Lösung erschwert. Als Folge des „arabischen Frühlings“ nehmen Islamisten, vor allem in Tunesien und Ägypten, mehr Einfluss auf Gesetzgebung. Die Salafisten, an die Khodr, wie erwähnt, explizit seine Kritik richtet, nehmen als Parlamentsmitglieder an der Änderung der Staatsverfassung und an der Einführung neuer Gesetze in die Rechtsordnung teil.

Diese Gründe führen zu dem Schluss, dass Muslime und Christen in den arabisch-islamischen Ländern in Bezug auf die *muwāṭana*-Frage mit einem komplizierten Problem konfrontiert sind, mit dem die Gelehrten und Intellektuellen beider Seiten oft nicht sachlich genug umgehen. Schließlich hat die vorliegende Studie in diesem Kontext einige offene Fragen zu stellen: Inwieweit soll die *muwāṭana* aus Sicht der islamischen Intellektuellen mit den islamischen Grundwerten übereinstimmen? Welche modernen Menschenrechte widersprechen aus islamischer Sicht dem *muwāṭana*-Prinzip? Wie kann diese *muwāṭana* aus christlicher Sicht etabliert werden, ohne dass die islamische öffentliche Ordnung und die Kirchenlehren verletzt werden?

⁴⁴ Vgl. Anynom: Arba‘at ālāf ṭalab masīhī faqaṭ ladā l-kanīsa, in : Kairoer al-Ahram Zeitung, den 04.06.2010, S. 1. Es ist hier hervorzuheben, dass Khodr in seinen Artikeln über die Konfessionen in Libanon der Meinung ist, Die Kirche solle keine vom Staat unabhängige gesetzgebende Autorität haben; vgl. Aṭ-ṭāʿifiyya wa-l-intimāʿ, S. 345; Khodr: Al-kayān al-lubnānī wa-ṭ-ṭawāʿif, S. 189

4. Glaubenverzicht bzw. Glaubenswechsel als Prüfstein der Anerkennung menschlicher Freiheit

4.1. Die Strafe des *murtadd* zwischen Islam und Christentum heute

Die Frage nach der Freiheit im Falle von Glaubensverzicht bzw. -wechsel unterliegt schon immer einer lebhaften Debatte im islamischen Recht, die der innerchristliche Diskurs in dieser Weise nicht kennt. Von Khodr wird die Frage aus christlicher Perspektive kaum behandelt, so dass sie im zweiten Kapitel als Hauptthema nicht thematisiert werden konnte. Im Vergleich dazu setzt sich El-Awa, wie im dritten Kapitel erwähnt, intensiv mit dem Thema auseinander. Aber der Artikel Khodrs über die „Freiheit des Ungläubigen“ (1969), in dem er sich mit der Frage nach der *ridda* des Denkers Ṣādiq Ġalāl al-ʿAẓm befasst,⁴⁵ und das Büchlein El-Awas über Naṣr Ḥāmid abū Zayd können hier als Ausgangspunkt für einen Vergleich zwischen der Vorstellung beider Autoren bezüglich dieser Frage dienen. Zwar handelt es sich im Artikel Khodrs nicht um den Glaubensabfall eines Christen, jedoch ist seine Einstellung zu der Herangehensweise der libanesischen Regierung an den Fall al-ʿAẓms für den Vergleich von Nutzen. Zwischen den beiden Fällen gibt es zunächst erwähnenswerte Gemeinsamkeiten: Al-ʿAẓm wurde 1969 wegen seines Buches, in dem er das dominierend religiöse Denken kritisiert, als Feind Gottes bezeichnet und von dem libanesischen Staat ins Ausland ausgewiesen. Abū Zayd wurde 1995 aufgrund seiner Bücher über die neuen Methoden der Koranhermeneutik vom ägyptischen Gerichtshof zum *murtadd* erklärt und daraufhin zur Zwangsehescheidung verurteilt, was ihn und seine Frau veranlasst hat, ins Ausland auszuwandern. Weder al-ʿAẓm noch abū Zayd haben den Abfall vom Glauben eingestanden.

Die Artikel El-Awas und Khodrs implizieren, dass sie im Prinzip gegen die Beurteilung eines jeden Menschen als *murtadd* sind und dies für einen Angriff auf die Gewissensfreiheit halten. In diesem Zusammenhang kann auf einige positive Berührungspunkte zwischen dem Metropoliten und dem islamischen Denker hingewiesen werden: Khodr kritisiert den Eingriff der libanesischen Regierung in das Ausdrucksrecht al-ʿAẓms; El-Awa lehnt seinerseits ab, dass die Angelegenheit abū Zayds vor Gericht

⁴⁵ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 2.2.2., S. 96; Khodr: Ḥurriyyat al-kāfir, in: Ders.: *Allāh wa-l-qurbā*, S. 129.

verhandelt wird. Sowohl al-ʿAz̧m als auch abū Zayd hatten unseren Autoren zufolge den Anspruch, dass Religionsgelehrte und Denker mit ihnen über ihre neuen religiösen Thesen und Gedanken Diskussion führen. Der Unterschied zwischen der Einstellung Kohdrs und der El-Awas liegt darin, dass Letzterer vom islamischen Prinzip des *istitāba*⁴⁶ im Sinne einer intellektuellen Auseinandersetzung und nicht einer Aufforderung zur Rückkehr zum Glauben ausgeht;⁴⁷ Khodr hält hingegen die neuen Überlegungen al-ʿAz̧ms für eine Herausforderung für die Muslime, worauf diese ebenso wissenschaftlich und nicht mit politischer Verbannung reagieren müssen.⁴⁸ Trotz der Parallelen führt dieser Unterschied zu zwei verschiedenen entscheidenden Ergebnissen: Das von El-Awa vorgeschlagene wissenschaftliche Gremium soll im Endeffekt feststellen, ob die Thesen abū Zayds einen Verstoß gegen die islamischen Grundsätze aufweisen, und ob dieser demzufolge als Apostat verurteilt werden muss. Die Feststellung der Apostasie bedeutet entsprechend der Scharia, wovon El-Awa und das ägyptische Familienrecht ausgehen, dass abū Zayd als *murtadd* von seiner muslimischen Frau getrennt werden soll. Der Vorschlag El-Awas könnte daher zu dem gleichen Ergebnis wie das staatliche Gerichtsverfahren führen. Hingegen widerspricht Khodr der Bezeichnung al-ʿAz̧ms als „Feind Gottes“ seitens der Regierung und betont, dass niemand überhaupt das Recht zu der Behauptung besitze, dass Gott in Gefahr sei. Khodr findet ausgehend davon keinen Unterschied zwischen dieser Bezeichnung und der Auffassung al-ʿAz̧ms selbst, dass „Gott verschwinden werde“.⁴⁹ Zwar scheint die Einstellung Khodrs positiver als die El-Awas zu sein, jedoch muss berücksichtigt werden, dass Khodr hier über keinen christlichen Glaubensabfall spricht, sondern die islamische Herangehensweise bei dem *kufir*-Verdacht eines Muslims kritisiert.⁵⁰ Außerdem richtet Khodr seine Kritik an al-ʿAz̧m selbst, indem er ihm das ungenaue und unsachliche Wissen vorwirft. Zudem sieht er dessen Auseinandersetzung mit der religiösen Tradition, den theologischen Methoden, dem modernen christlichen Denken und dem

⁴⁶ Vgl. 3. Kap., Abschnitt 4.1., S. 238.

⁴⁷ Vgl. 3. Kap., Abschnitt 4.2.1., S. 251.

⁴⁸ Vgl. Khodr: *Ḥurriyyat al-kāfir*, S. 130.

⁴⁹ Ebd. S. 129: "الله إلى زوال".

⁵⁰ Leider ist für die Studie diesbezüglich kein konkreter Fall vorhanden, zu dem Khodr die christliche Auffassung entfalten konnte.

islamisch-christlichen Dialog als so oberflächlich an, dass al-ʿAzm seiner Meinung nach „nichts über diese Themen gelesen zu haben scheint“.⁵¹

Zum Vergleich zwischen der muslimischen und der christlichen Position über einen christlichen Konversionsfall kann sich die Studie hier der Problematik von Wafāʾ Quṣṭantīn und Māriya ʿAbdullāh⁵² bedienen. Da von dem Metropoliten Khodr diesbezüglich keine Artikel geschrieben worden sind, wird hier die Einstellung El-Awas mit der der koptischen Kirche verglichen. Dieses Beispiel stellt eines vieler Beispiele christlicher Konversionsfälle zum Islam in Ägypten dar, auf die die koptische Kirche und die ägyptische Regierung keine bessere Reaktion gezeigt haben, als die muslimische Institution im Fall von abū Zayd in Ägypten und die libanesische Regierung im Fall von al-ʿAzm. Die Auseinandersetzung mit dieser Problematik im dritten Kapitel zeigt, dass die Kirche mit ihrer Forderung, die zwei Konvertitinnen in den kirchlichen Kreis zurückzuholen, ihr Recht auf Religionsfreiheit verletzt hat. Dass die zwei Frauen nicht wieder in der Öffentlichkeit erscheinen, und dass niemand bis jetzt ihren Aufenthaltsort kennt, gilt als ein Verstoß gegen die Menschenrechte. El-Awa stimmt zwar mit der Kirche darin überein, sie habe den Anspruch darauf, mit den aus dem Christentum ausgetretenen Personen zu diskutieren. Jedoch setzt er voraus, dass die Sitzung an einem öffentlichen Ort stattfindet, um festzustellen, ob die betroffene Person aus Überzeugung zu dem neuen Glauben konvertiert ist. Seine Ansicht offenbart, wie groß die Rolle ist, die das Prinzip des *istitāba* in der arabisch-islamischen Tradition im Allgemeinen und in seinem Denken im Besonderen spielt. Dass sich die Kirche vergewissern darf, ob der Übertritt nicht erzwungen wurde, gilt meiner Meinung nach nicht als Rechtfertigungsgrund für den Dialog mit der betroffenen Person, denn das Problem des Zwangs soll durch die Polizei und nicht durch die religiösen Institutionen gelöst werden. Darüber hinaus bedeutet die Auslegung El-Awas, die Diskussion mit dem Konvertiten sei ein ägyptischer Brauch, dass diese Diskussion weder aus religiöser noch menschenrechtlicher noch gesetzlicher Perspektive gerechtfertigt werden kann. Der Vergleich zwischen dem christlichen und dem muslimischen Umgang mit der Konversionsfrage lässt erkennen, dass die *murtadda* oder

⁵¹ Khodr: Ḥurriyyat al-kāfir, S. 130: "وكانه لم يقرأ شيئاً مما قيل عن هذه الموضوعات".

⁵² Vgl. 3. Kap., Abschnitt 4.2.2., S. 255.

der *murtadd* letztendlich bestraft wird, sei es durch die Verbannung wie al-‘Azm, die Zwangsscheidung wie abū Zayd oder die Übergabe an die Kirche und die Einsperrung wie im Fall Wafā’ und Māriya. Sogar die Tendenz, mit dem „Abtrünnigen“ bzw. dem Konvertiten zusammensitzen und sich mit ihm über seine neue Überzeugung auseinanderzusetzen, gilt an sich als Verletzung der Glaubensfreiheit, da diese Maßnahme aus klassisch-islamischer Sicht die Aufforderung zur Umkehr zum Glauben und aus modern-islamischer Sicht die Feststellung der *ridda* zum Ziel hat, was im Endeffekt zur Strafe führt. Die koptische Kirche hat die gleiche Maßnahme verfolgt, um die zwei konvertierten Frauen zu bestrafen.

4.2. Erste Schritte zur Lösung der *ridda*-Problematik

Die Studie bietet im Folgenden vier Vorschläge, die zum Lösen des Konversions- bzw. *ridda*-Problems beitragen sollen. Die Vorschläge sind an Muslime und Christen gerichtet, die in arabisch-islamischen Ländern mit starker Präsenz des moderaten Islam wie etwa in Ägypten, im Libanon, in Tunesien und Jordanien leben. Andere islamische Länder, wie Saudi Arabien und Iran, in denen der *murtadd* mit Tötung bestraft werden kann, sind von den folgenden Empfehlungen ausgeschlossen, zumal die dortige Zahl der Nichtmuslime sehr gering ist und die islamisch gemäßigte Strömung keinen großen Einfluss in der öffentlichen Ordnung hat.

- **Das Fokussieren auf die heiligen Texte als Basis für die Ablehnung der Strafe:** Hier handelt es sich um eine häufig von El-Awa und Khodr verfolgte Methode, nämlich die Verankerung einer neuen toleranten Einstellung auf Basis traditioneller Aussagen bzw. heiliger Texte.⁵³ Die Tatsache, dass weder das Neue Testament noch der Koran eine weltliche Strafe für den Glaubensverzicht oder -wechsel erwähnen, muss in der *ridda*-Debatte immer hervorgehoben werden. In den beiden Büchern wird zwar die Konversion thematisiert und die betroffene Person mit drohendem

⁵³ Der Hinweis beider Autoren auf die Medina-Urkunde für die Verankerung des *muwāṭana*-Prinzips, die Bezugnahme Khodrs auf Paulus für seine neue Einstellung den Atheisten gegenüber sowie der Verweis al-‘Awwās auf die friedlichen Koransuren über *ahl al-kitāb* für die Aufklärung des muslimischen Bewusstseins beim Umgang mit den Nichtmuslimen dienen hier u.a. als Beispiele.

und beleidigendem Akzent angesprochen, jedoch wird die Frage immer in einem eschatologischen Kontext erörtert, in dem eine Bestrafung nicht befohlen wird. Das einzige Beispiel aus dem Neuen Testament für einen Konversionsfall ist die Passage 8,30-59 des Johannesevangeliums,⁵⁴ die von einer Kontroverse zwischen Jesus und einer von seinem Glauben abgefallenen Gruppe erzählt.⁵⁵ Im Koran gibt es zwei Kontexte: In dem einen wird der *murtadd* explizit angesprochen (Sure 2,217 und 5,54) und in dem anderen spricht der Koran über diejenigen, die nach ihrer Annahme des Islam wieder ungläubig werden (Suren 3,86-87; 3,90; 4,137). Weder die Sprache des Johannesevangeliums noch die des Koran stimmen in den erwähnten Stellen gänzlich mit dem modernen Freiheitsbegriff überein, denn die betroffene Person nicht nur kritisiert, sondern auch beleidigt und bedroht wird.⁵⁶ Relevant ist hier aber die Tatsache, dass beide heiligen Bücher aus rechtlicher Perspektive keine diesseitige Strafe für die betroffene Person fordern, obwohl der Koran sonst eine Strafe für den Ehebrecher und den Dieb erwähnt, und sich das Neue Testament kritisch mit den im Gesetz Moses festgelegten Strafen auseinandersetzt. Besonders in Bezug auf den Islam muss der Beweis für eine Strafe *qaṭʿī at-tubūt* (absolut authentisch) und *qaṭʿī d-dalāla* (absolut eindeutig) sein, was auch in den tradierten prophetischen Äußerungen über den *murtadd* – wie El-Awa erwähnt – nicht der Fall ist.

- **Die Abschaffung des *istitāba*-Prinzips:** Die Aufforderung des *murtadd* zur Buße oder die Bildung eines wissenschaftlichen Gremiums für die Feststellung der *ridda* sowie die Forderung der Kirche, die aus dem Christentum ausgetretenen Personen zu übernehmen, widersprechen dem Recht der Glaubensfreiheit, und das bedeutet, dass der Mensch für seine eigene religiöse Entscheidungsfreiheit zur Rechenschaft gezogen wird. Der Mensch darf in seinem Glauben durch keine religiöse Institution geprüft werden. Selbst in den autoritativen Texten, einschließlich der authentischen

⁵⁴ Zu dieser Perikope vgl. 1. Kap., Abschnitt 2.2.2.2., S. 40.

⁵⁵ Vgl. Schnackenburg 1977, S. 259; Wengst 1992, S. 130; Schenke 1998, S. 175.

⁵⁶ Im Neuen Testament werden die Gegner Jesu als Knechte der Sünde und Söhne des Teufels bezeichnet; demgegenüber wird der *murtad* im Koran verflucht und mit der Hölle bedroht. Aber dies muss als eine Sprache der Religion verstanden werden, die die Geltung der eigenen Lehren und ihre Anhänger vor dem anderen Glauben schützen will.

islamischen Überlieferungen Muḥammads, ist keine Rede von dieser Maßnahme. Die Diskussion mit dem *murtadd* mit dem Ziel, sich über einen eventuell vorhandenen Zwang zu vergewissern, kann ebenso als Druck oder Zwang zur Rückkehr zum ursprünglichen Glauben verstanden werden. Die *istitāba*-Maßnahme als eine Art religiöser Zensur des Glaubens muss abgeschafft werden.

- **Kein Eingriff der religiösen Institutionen in die Änderung der Personalangaben:** In einigen arabisch-islamischen Ländern, in denen die religiöse Zugehörigkeit in den Personalausweis eingetragen wird, muss der Konvertit seinen neuen Glauben bei der dafür zuständigen religiösen Institution melden und sich dort ein Bestätigungsdokument zur Änderung des Personalausweises ausstellen lassen. In Ägypten beispielsweise sollten Wafā' und Māriya ihre Bekehrung zum Islam in der islamischen al-Azhar Institution erklären, wodurch das Problem zu eskalieren begann. Die vorliegende Studie schlägt vor, neue Gesetze zu beschließen, die dem Konvertiten die unmittelbare Ausstellung eines neuen Ausweises beim Bürgeramt ermöglichen. Im Falle eines Glaubensverzichts können in Ägypten beispielsweise die gleichen Maßnahmen wie bei einem Bahai getroffen werden, der wegen der Nichtanerkennung des Bahaismus in der Staatsverfassung im Personalausweis einen Strich anstelle seiner Religionszugehörigkeit erhält.
- **Prozess einer Ehescheidung, und nicht einer Zwangsscheidung:** Schließlich können durch Beratung mit den religiösen Behörden gesetzliche Schritte zur Änderung des Familienrechts bezüglich der Zwangsscheidung gemacht werden. Die neuen Rechtsmaßnahmen sollten den Eheleuten im Falle der Konversion bzw. des Glaubensverzichts des Partners erlauben, eine Scheidungsklage zu erheben, wenn die Konversion bzw. der Glaubensverzicht die Kontinuität der Ehebeziehung verhindern könnte. Auf keinen Fall darf ein Dritter, wie im Fall abū Zayds, eine Klage zur Zwangsscheidung erheben, da eine solche den Sinn der Glaubensfreiheit verletzt.

5. Christliche Mission und islamische *daʿwa* zwischen der Ablehnung El-Awas und dem neuen Konzept Khodrs

Der grundlegende Berührungspunkt zwischen dem Islam und dem Christentum bezüglich der Missionierung und der *daʿwa* liegt darin, dass diese ausdrücklich auf einem neutestamentlichen⁵⁷ bzw. einem koranischen⁵⁸ Auftrag beruhen. Der koranische Kontext unterscheidet sich vom christlichen dadurch, dass er die bei der islamischen *daʿwa* angewandten Methoden erwähnt.⁵⁹ Sowohl die Missionierung als auch die *daʿwa* basieren auf einem religiösen Wahrheits- und Universalitätsanspruch. Demzufolge können sie als Einschränkung des Rechts auf Religionsfreiheit des Andersgläubigen gelten, besonders dann, wenn sie auf die Christianisierung und Islamisierung des Andersgläubigen abzielen. Die Glaubensfreiheit kann ebenso durch negative Mittel wie etwa Gewalt und die Ausnutzung der Bedürfnisse der Andersgläubigen verletzt werden. Das bedeutet, dass die Mission und die *daʿwa* je nach Ziel und Mitteln dem Prinzip der Glaubensfreiheit widersprechen könnten. Khodr und El-Awa vertreten zur Frage der Mission bzw. *daʿwa* – wie das zweite⁶⁰ und dritte Kapitel⁶¹ zeigten – prinzipiell positive, reformierende Einstellungen, die im Folgenden in Form eines Vergleichs dargelegt werden. Obwohl El-Awa sich so selten mit der islamischen *daʿwa* auseinandersetzt, dass der Vergleich nicht völlig ausgewogen ist, ergibt die Analyse im zweiten und dritten Kapitel Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die für die Fragestellung durchaus relevant sind. Außerdem beziehe ich mich auf die Stellungnahme El-Awas zur christlichen Mission, auf die im Rahmen der Erörterung des interreligiösen Dialogs bereits hingewiesen wurde.⁶²

⁵⁷ Vgl. Mt 28,19; Mk 16,15; Lk 4,46-48.

⁵⁸ Vgl. Sure 16, 125.

⁵⁹ „Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art“, vgl. Paret 2007, S. 195 [Sure 16, 125].

⁶⁰ Vgl. Abschnitt 4.2., S. 160.

⁶¹ Vgl. Abschnitt 5., S. 259.

⁶² Vgl. 3. Kap., Abschnitt 6.2.2., S. 271.

5.1. Die Gemeinsamkeiten

Die Bemühung Khodrs und El-Awas, den exklusiven Standpunkt der eigenen Religion und die sich daraus ergebende falsche Beurteilung anderer Religionen zu kritisieren, ist bei ihrer Auffassung von der Mission und *daʿwa* entscheidend. Khodr lehnt die Beschränkung des göttlichen Heilsplans auf das historische Christentum sowie das erzwungene Inkorporieren der Nichtchristen in den Bereich der Kirche als Voraussetzung für deren Heil ab. El-Awa bezeichnet die Nichtmuslime nicht als Aber- oder Ungläubige, sondern als Andersgläubige und widerspricht der These, dass der Glaube an Muḥammad als Propheten des Islam eine Voraussetzung für den Eintritt ins Paradies ist. Sowohl Khodr als auch El-Awa beziehen sich diesbezüglich auf den heiligen Text des Neuen Testaments und des Koran.⁶³ Dementsprechend versteht Khodr die missionarische Aktion nicht im Sinne einer Christianisierung der Andersgläubigen, und El-Awa zufolge soll die *daʿwa* nicht die Bekehrung der Nichtmuslime zum Islam als Ziel haben. Vielmehr sollen beide Aktivitäten zur Verdeutlichung der eigenen religiösen Vorstellung und zur Beseitigung von Vorurteilen praktiziert werden. Bei Khodr handelt es sich noch darum, den schlafenden Christus in den anderen Religionen zu erwecken. Dieses gemeinsame, positive Verständnis von Mission und *daʿwa* stimmt größtenteils mit dem Prinzip der Glaubensfreiheit des Anderen überein.

Eine weitere relevante Gemeinsamkeit bei Khodr und El-Awa bezieht sich auf die Ablehnung von Gewalt und Zwang als Mittel zur Ausübung der missionarischen und der *daʿwa*-Aktivitäten. El-Awa hebt hervor, dass die *daʿwa* nicht heimlich, d.h. ohne Genehmigung der offiziellen Behörden, durchzuführen ist.⁶⁴ Was Khodr betrifft, betont dieser seine Ablehnung von Gewalt so nachdrücklich, indem er keinen Unterschied zwischen einem Gläubigen und einem Gottlosen sieht, wenn beide anderen Menschen gegenüber zur Gewalt bereit sind.⁶⁵ Hinter dieser Einstellung steht die Tendenz beider Autoren zu friedlichen und freundlichen Wegen im Umgang mit Andersgläubigen, was insbesondere ihre Distanzierung von heiligen Texten mit aggressivem Akzent und die Beschränkung dieser Texte auf ihre historischen Zusammenhänge zeigt.

⁶³ Khodr greift die Apostelgeschichte 14,16-17 auf; El-Awa weist auf die Koransuren 2,62; 5,69; 22,17 hin.

⁶⁴ El-Awa 2010, S. 20: "لا يجوز ان تكون الدعوة إلى الإسلام سرية ولا أن تتخذ العنف وسيلة لإكراه الناس على قبولها" (Die islamische *daʿwa* darf weder heimlich ausgeführt werden, noch die Gewalt als Mittel benutzen, um die Menschen zu ihrer Annahme zu zwingen).

⁶⁵ Vgl. Khodr: *Al-ilāh al-ʿarabī*, S. 81.

Der letzte Berührungspunkt offenbart sich darin, dass die Mission aus der Sicht Khodrs sowie die islamische *daʿwa* aus El-Awas Perspektive jeweils als Gegenaktion verstanden werden: Khodr betont in seinem Artikel von 1989, dass die Missionierung der Muslime darauf zielt, das islamische Verständnis beistimmter christlicher Begriffe wie Bibel, Trinität, Kreuz und Kirche zu korrigieren.⁶⁶ Die Mission ist daher eine Reaktion auf die falschen islamischen Vorstellungen von den Hauptbegriffen des Christentums.⁶⁷ El-Awa zufolge sollen die *daʿwa*-Aktivitäten insbesondere als Unterstützung der Muslime in jene afrikanischen und asiatischen Länder ausgeweitet werden, in denen die christlich-missionarischen Institutionen aktiv sind und die schwache islamische Bildung ausnutzen.⁶⁸ Zwar unterscheidet sich die Ansicht El-Awas von der Khodrs dadurch, dass die *daʿwa* sich hier an die Muslime selbst richtet, jedoch gelten beide Aktivitäten als Verteidigung – die Mission gegen das falsche muslimische Verständnis des Christentums und die *daʿwa* gegen die christliche Missionierung. Die drei Gemeinsamkeiten bestätigen die Einstellung beider Autoren, die für die Anerkennung der Glaubensfreiheit des Anderen sehr relevant ist, nämlich dass weder die Christianisierung noch die Islamisierung die Ziele der christlichen Mission und der islamischen *daʿwa* bilden sollen.

5.2. Die Unterschiede

Neben den positiven Gemeinsamkeiten sind jedoch auch zwei bedeutende Unterschiede zwischen Khodr und El-Awa bezüglich der Mission und der *daʿwa* anzuführen. Der erste Unterschied betrifft die Frage, inwieweit die Mission und die *daʿwa* auf die Bekehrung des Andersgläubigen zielen müssen. Der zweite bezieht sich auf die Einstellung Khodrs zur Mission der Muslime und die El-Awas zur Ausübung der *daʿwa* unter den Christen.

In Bezug auf die erste Differenz sind die Atheisten von der Einstellung El-Awas, dass die *daʿwa* nicht auf die Bekehrung des Andersgläubigen zum Islam abzielt, ausgeschlossen. Nicht nur die islamische *daʿwa*, sondern auch die christliche Mission soll

⁶⁶ Vgl. Khodr: *Tablīg ar-risāla*, S. 27; 2. Kap., Abschnitt 5.2.2.2., S.

⁶⁷ Die andere Aufgabe der Mission, nämlich den in den anderen Religionen schlafenden Christus zu erwecken, wird im Rahmen der Behandlung der Unterschiede zwischen Khodr und El-Awa im nächsten Abschnitt (5.2.) erörtert.

⁶⁸ Vgl. El-Awa: *Hal li-ḥamalāt at-tanṣīr Ġadwāʾ*, S. 142; 3. Kap., Abschnitt 5., S. 259.

sich – so El-Awa – gerade an die Atheisten richten, um sie vor dem Irrtum der Gottlosigkeit zu bewahren. Diese Ansicht hängt einerseits mit der kritikwürdigen, dem Prinzip der Glaubensfreiheit teils widersprechenden Stellungnahme El-Awas gegenüber dem Atheismus zusammen.⁶⁹ Zudem scheint diese Ansicht darauf zu zielen, das christlich-islamische Zusammenleben im Orient zu schützen, indem die Missions- und *daʿwa*-Aktivitäten dorthin exportiert werden, wo vor allem Atheisten leben. Die Stellungnahme Khodrs zur christlichen Mission hingegen ist allgemein, da er keine bestimmten Religions- oder Weltanschauungsanhänger fokussiert oder ausschließt.

Der für das islamisch-christliche Verhältnis im Osten relevante Unterschied liegt in den konträren Meinungen unserer Autoren: Während El-Awa gegen jegliche Praktizierung von Mission und *daʿwa* in den arabisch-islamischen Ländern ist,⁷⁰ bietet Khodr eine deutlich neuchristliche Konzeption mit Mitteln und Aufgaben der Missionierung der Muslime.⁷¹ El-Awa lehnt die Überschneidung von christlicher Mission und *daʿwa* im Mittleren Osten ab und geht davon aus, dass die Ausübung beider Aktivitäten *fitna* und Hassgefühle verursachen könne. Besonders wenn sie die Christianisierung bzw. die Islamisierung als Ziel hätten, seien sie bedeutungslos und zeitvergeudend.⁷² Eher sollten diese Aktivitäten unter den Gottlosen praktiziert werden, um diese für den Glauben an Gott zu gewinnen.⁷³ Im Vergleich dazu ruft Khodr zur Ausübung der Mission unter den Muslimen auf. Diesbezüglich schlägt er Mittel und Aufgaben vor, die seinem Missionsverständnis im Allgemeinen entsprechen, nämlich dass „Jesus Christus, der in der Nacht der Religionen schläft, erweckt werden müsse“.⁷⁴ Daher geht es bei Khodr darum, die Muslime zu Jesus zu führen, der in ihrer eigenen Religion verborgen ist. Diese Einstellung ist auch für die missionarische Vorgehensweise bestimmend: Seiner Meinung nach solle das arabische „Wort“ das Mittel sein, wobei nicht nur die Sprache des Koran, sondern auch seine Rezitationsregeln von den Priestern studiert werden müssen, um die

⁶⁹ Vgl. 4. Kap., Abschnitt 2.1., S. 238.

⁷⁰ Vgl. 3. Kap., Abschnitt 5., S. 259.

⁷¹ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 4.2.2., S. 166.

⁷² Vgl. El-Awa: *Taʿālū ilā kalimatīn sawāʾ*, S. 215.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Vgl. Khodr 1971, S. 35; 2. Kap. 4.2.1., S. 162.

Anwesenheit Jesu aufzuspüren und die Herzen der Muslime auf kürzestem Weg erreichen zu können.⁷⁵

Zwar ist diese Auffassung Khodrs an sich positiv zu bewerten, da sie die Universalität Jesu auf Kosten der exklusiven Sicht des historischen Christentums hervorhebt, die Bekehrung der Muslime als Ziel der christlichen Mission zurückdrängt und das Studieren des islamischen heiligen Buches als Basis der Mission festlegt. Jedoch erscheint die Einstellung El-Awas meiner Ansicht nach für das muslimisch-christliche Zusammenleben positiver zu sein. Al-Ewas Position impliziert, dass ihn die Praktizierung der Mission und der *daʿwa* weniger beschäftigt als die Stabilität der Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in der arabisch-islamischen Welt, auch wenn den ersteren ein göttlicher Auftrag zugrunde liegt. Deshalb kritisiert er die Ausübung beider Aktivitäten außerhalb des arabisch-islamischen Raums nicht. Bezüglich der *daʿwa*-Ausübung einiger Muslime in Rom, was zur Konversion vieler Christen zum Islam führt, wirft er der Kirche die dortige Vernachlässigung ihrer religiösen und sozialen Pflichten vor.⁷⁶ Ebenso richtet er keine Kritik an die Christen, die die Muslime in einigen armen, nicht hinreichend religiös gebildeten asiatischen und afrikanischen Ländern missionieren. Vielmehr macht er die Muslime selbst dafür verantwortlich, diese Länder hinsichtlich religiöser Bildung nicht zu unterstützen.⁷⁷ El-Awas Einstellung, die friedliche Beziehung zwischen Muslimen und Christen auf Kosten der Erfüllung des göttlichen Befehls zu bewahren, offenbart sich ebenso in seiner Ablehnung, dass das staatliche Fernsehen Ägyptens missionarische Sendungen überträgt. Diese positive Seite der Einstellung El-Awas beschränkt sich aber auf die Beziehung zwischen Muslimen und Christen in der arabisch-islamischen Welt. Negativ ist aber die Einstellung in Bezug auf ihre Beziehung in anderen Gebieten, wo die Mission und *daʿwa* El-Awa zufolge erlaubt sind. Ausgehend davon kann man weniger über eine theologische Auffassung El-Awas zur Mission und *daʿwa* als vielmehr über eine Teilung der Welt zwischen einem arabisch-islamischen und einem fremden Gebiet sprechen. Was die Konzeption Khodrs betrifft, so überzeugt sie möglicherweise eher die Christen als die Muslime, zwischen deren Glauben an Jesus als Prophet und der christlichen Inkarnationslehre eine schwer überbrückbare Kluft besteht. Daher gilt die Einstellung

⁷⁵ Vgl. Khodr 2001, S. 67f.; 2. Kap. 4.2.2.1., S. 166.

⁷⁶ Vgl. El-Awa: *Taʿālū ilā kalimatīn sawāʾ*, S. 215; 3. Kap., Abschnitt 6.2.2., S. 271.

⁷⁷ Vgl. ders.: *Hal li-ḥamalāt at-tanṣīr Ġadwāʾ*, S. 142; 3. Kap., Abschnitt 5., S. 259

Khodrs meiner Meinung nach als eine Herausforderung an die muslimische Vorstellung von der Person Jesu, und nicht als ein Mittel der Annäherung. Trotz der Positivität und Innovativität der Idee Khodrs bezüglich der Präsenz Jesu im Koran stellt sich die Frage, inwieweit sich die christlichen Missionare von dieser Idee überzeugen lassen können und wollen. Ausgehend davon tendiert die Studie zur Stellungnahme El-Awas, dass weder die christliche Mission unter den Muslimen noch die islamische *da'wa* unter den Christen in der arabisch-islamischen Welt ausgeübt werden soll, weil dies zu einem friedlichen Zusammenleben in einer Region mit fast andauernden religiösen Spannungen beiträgt. Was aber die Korrektur von Fehlinterpretationen christlicher Begriffe anbelangt, so kann sie nur im Rahmen des interreligiösen Dialogs und nicht der christlichen Mission stattfinden.

6. Der Beitrag des christlich-islamischen Dialogs zur Anerkennung der Religionsfreiheit

Beim interreligiösen Dialog handelt es sich im Unterschied zu den zwei zuletzt behandelten Themen, der *ridda* und den Missions- bzw. *da'wa*-Aktivitäten, um eine Frage, mit der sich sowohl Khodr als auch El-Awa intensiv beschäftigen. Die Behandlung im zweiten und dritten Kapitel zeigte, dass beide Autoren in vielen interreligiösen Gremien nicht nur einflussreiche Präsenz zeigen, sondern dabei auch innovative Vorschläge machen, damit problematische Aspekte des Alltagslebens von Muslimen und Christen erörtert werden. Von großer Relevanz für die Entwicklung des interreligiösen Dialogs aus Sicht der orthodoxen Kirche war z.B. der Versuch Khodrs auf der Tagung von Addis Abeba 1971, zwischen dem Christentum und dem geistlichen Leben anderer Religionsanhänger eine Verbindung herzustellen. Mit Blick auf El-Awa wird sein intensives Engagement im interreligiösen Dialog deutlich, indem er Themen zur Stabilisierung der muslimisch-christlichen Beziehungen im Mittleren Osten vorschlägt. Auch bei Begegnungen mit westlichen Christen beschäftigt er sich mit Fragen, die diese Beziehung seiner Ansicht nach besonders negativ beeinflussen, wie etwa die Ausübung von Mission im Mittleren Orient seitens der westlichen Kirchen. Im Folgenden wird ein Vergleich zwischen seiner Einstellung und der Khodrs zu den Prinzipien, den Zielen und dem Beitrag des Dialogs zum friedlichen Zusammenleben zwischen Muslimen und Christen gezogen.

6.1. Prinzipien des interreligiösen Dialogs bei Khodr und El-Awa

Die Analyse im zweiten⁷⁸ und dritten Kapitel⁷⁹ zeigte, dass Khodr u. El-Awa überwiegend eine gemeinsame Sicht zu den Ausgangspunkten des Dialogs teilen: Erstens stellen beide Autoren den Dialog in den Dienst der Konvivenz und legen keinen Wert auf die Thematisierung dogmatischer Fragen legen. Khodr zufolge führe die Diskussion über Glaubensfragen mehr zur Kollision als zur Annäherung, auch wenn die Religionen vergleichbare Dogmen haben. Auch für El-Awa ist die Auseinandersetzung mit den Dogmen im interreligiösen Dialog bedeutungslos, da sie allein die Prämissen und

⁷⁸ Vgl. Abschnitt 5., S. 173.

⁷⁹ Vgl. Abschnitt 6., S. 262.

Wesensmerkmale darstellen, auf deren Basis sich die Religion konstruiert und sich von den anderen Religionen abgrenzt. In einem Beispiel dafür weist Khodr darauf hin, dass sowohl der Islam als auch das Christentum, ausgehend von ihrem Wahrheitsanspruch, das Ende aller Botschaften Gottes für sich einfordern. Dogmatische Streitpunkte wie Gottesvorstellung, Jesusbild, Trinität, die göttliche Natur des Koran etc. sind daher vom Dialog ausgeschlossen. Im Unterschied zu El-Awa gilt für Khodr in diesem Zusammenhang jedoch eine Ausnahme, nämlich dass die christlichen Glaubenslehren im Dialog mit dem Ziel thematisiert werden können, um die Missverständnisse über sie zu beseitigen und sie aus christlicher Sicht zu erläutern. Diese Auffassung Khodrs drückt aus, wie relevant das Korrigieren des muslimischen Verständnisses christlicher Glaubensinhalte für ihn ist. Die Distanzierung Khodrs und El-Awas von den Glaubenslehren als Dialogthema führt zweitens zu einem weiteren gemeinsamen Ansatz, nämlich dass der Dialog nicht zwischen den Religionen, sondern den Gläubigen geführt wird und dass demzufolge eher ein Gespräch über ihr gemeinsames Leben als über die Dogmen erfolgen soll. Khodr und El-Awa drücken sich diesbezüglich nahe vergleichbar aus:

”السؤال هو كيف يلتقي لا الإسلام والمسيحية ولكن المسلمون والمسيحيون كما هم وكما هم قابلون للتطور.”⁸⁰

Die Frage ist nicht wie Islam und Christentum, sondern wie Muslime und Christen sich begegnen, und zwar wie sie sind und wie entwicklungsfähig sie sind.

”الحوار [...] هو حوار بين الناس لا بين الأديان. هو حوار بين أتباع الإسلام المؤمنين به، وبين أتباع المسيحية المؤمنين بها، ولكنه ليس حوار بين الإسلام والمسيحية نفسها.”⁸¹

Der Dialog findet zwischen den Menschen, nicht zwischen den Religionen statt. Er handelt sich um einen Dialog zwischen den Anhängern des Islam, die an ihn glauben, und denen des Christentums, die daran glauben, und keineswegs um einen Dialog zwischen dem Islam und dem Christentum selbst.

Im Dialog würden sich die Religionen also nicht selbst verteidigen, vielmehr begegnen sich ihre Anhänger, um Lösungen für die das friedliche Zusammenleben beeinträchtigenden Probleme zu finden. Ausgehend davon müssen die strittigen Glaubensfragen in den Hintergrund rücken, denn, so Khodr, „der Mensch, und nicht sein

⁸⁰ Khodr: Al-‘ayš al-muštarak, S. 177.

⁸¹ El-Awa: Al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī, S. 138.

Glauben, ist der Ausgangspunkt, der Wirkende und das Ziel“.⁸² Vonseiten El-Awas wird diesbezüglich vorausgesetzt, dass beim Dialog die volle Identität des Partners und dessen eigener Charakter anerkannt werden sollen.⁸³ Diese zwei gemeinsamen Aspekte sind für den Kern der vorliegenden Studie, die Frage nach der Glaubensfreiheit, von großer Bedeutung. Zwar schließen sie nicht explizit mit ein, dass jeder Dialogpartner die Glaubensfreiheit des Anderen anerkennt. Jedoch besagen die Ausklammerung der Dogmen und die Betonung der Wichtigkeit der Person den Verzicht auf einen Streit über die Glaubensgrundlagen sowie eine implizite Anerkennung der Freiheit des Anderen, sich für die eine oder die andere Glaubensrichtung zu entscheiden.

Eine dritte Gemeinsamkeit besteht darin, dass die Religion des Dialogpartners anhand ihrer eigenen Quellen studiert werden muss. Khodr betont dies in vielen seiner Artikel über den interreligiösen Dialog,⁸⁴ während El-Awa diese Auffassung nur in dem Beitrag über den 1999 in Rom organisierten Dialog zum Ausdruck bringt.⁸⁵ Dass der Dialogpartner die Religion des Anderen aus eigener Sicht interpretiert, betrachtet Khodr als „Zeitvergeudung“ – ein Begriff, den ebenso El-Awa für den Versuch verwendet, die koranische kritische Einstellung zu den Dogmen der Nazarener auf die heutigen Christen zu übertragen. Dieser Aspekt ist nicht weniger bedeutend als die zwei schon angesprochenen, weil er zum Abbau von gegenseitigen Vorurteilen, der Überwindung von Feindbildern und nicht zuletzt der Anerkennung der Originalität von den Glaubensquellen auf beiden Seiten beiträgt.

Der vierte und letzte Punkt bezieht sich auf die gemeinsame negative Einstellung beider Autoren hinsichtlich der Führung interreligiöser Dialoge mit den Juden.⁸⁶ Khodr bringt häufig seinen Vorbehalt gegenüber einem Dialog mit den Juden zum Ausdruck. In seinen früheren Artikeln der 60er Jahre kritisiert er die Partizipation der Christen im Westen im Dialog mit den Juden und sieht darin eine Gefahr für die christliche Theologie.⁸⁷ In den späteren Beiträgen bezeichnet er die christliche Initiative, einen

⁸² Khodr: Al-‘ayš al-muštarak, S. 177f.: "الإنسان بصرف النظر عن معتقده هو القائد والعامل الهدف".

⁸³ Vgl. El-Awa: *Ḥiwār al-ḥaḍārāt šurūṭuh?*, S. 67.

⁸⁴ Vgl. Khodr: *At-ta‘aššub*, S. 144; ders.: *Ma‘rifatunā ba‘ḍinā liba‘ḍ*, S. 95; ders.: *Al-‘ayš al-muštarak*, S. 177; ders.: *Hal min ḥiwār islāmī masīhī*, S. 226.

⁸⁵ Vgl. El-Awa: *Ḥiwārāt rūmā* (1), S. 168

⁸⁶ Vgl. 2. Kap., Abschnitt 3.2.2., S. 115; 3. Kap., Abschnitt 3.3.2., S. 118, Abschnitt 6.2., S. 265; 4. Kap., Abschnitt 2.2., S. 286.

⁸⁷ Vgl. Vgl. Khodr: *Al-masīhiyyūn al-‘arab wa-isrā’īl*, S. 357.

religiösen Dialog mit den Juden zu führen, sogar ausdrücklich als „Dummheit“. ⁸⁸Auf muslimischer Seite drückt El-Awa explizit seine gänzliche Ablehnung aus, mit den Juden einen Dialog zu führen, wozu er einen besonderen Artikel verfasst. ⁸⁹ Beide Autoren sind von der arabisch-israelischen, politischen Auseinandersetzung beeinflusst und meinen, dass jeder Dialog mit den Juden den zionistischen Interessen im Nahen Osten diene, zumal die jüdischen Institutionen die Politik Israels unterstützen oder zumindest nicht darlegen, dass sie die zionistischen Praktiken gegen die Palästinenser ablehnen. Dieser Ausschluss der Juden vom interreligiösen Dialog wird also unseren Autoren zufolge damit begründet, dass die Juden keine oppositionelle Position gegenüber Israel einnehmen, das das Recht der Araber im Israel auf Freiheit verletzt. Aus theologischer Sicht hebt Khodr zudem die Tatsache hervor, dass der Dialog mit den Juden, die Israel als das gelobte Land unterstützen, eine Anerkennung der Kontinuität ihres Bundes mit Gott impliziert, was mit dem christlichen Glauben an Jesus als Ende des jüdischen Bundes kollidiert. Zwar bedeutet das, dass es fast keine Möglichkeit gibt, die Probleme der jüdischen Minderheit, die sich vor allem in Libanon und in Marokko befindet, durch den Dialog mit den Muslimen und Christen zu lösen, jedoch kann die islamisch-christliche Einstellung als Verteidigung der Freiheit anderer Menschen verstanden werden, die die Juden direkt oder indirekt verletzten. Die oben erwähnten gemeinsamen Aspekte weisen eine Übereinstimmung bezüglich der Prinzipien und Voraussetzungen des Dialogs auf, und das auch in Bezug auf die negative Einstellung dem Dialog mit den Juden gegenüber. Im Folgenden geht die Studie speziell auf den christlich-islamischen Dialog ein.

6.2. Der christlich-islamische Dialog – was eint und was scheidet er?

Im islamisch-christlichen Dialog werden meistens Themen angesprochen, die mit der Frage nach Religionsfreiheit zusammenhängen. Mit Blick auf die Beiträge unserer beiden Autoren ergibt sich, dass in den Dialogrunden besonders zwei Aspekte diskutiert werden, nämlich das *muwāṭana*-Konzept und die christliche Mission. Die Etablierung des *muwāṭana*-Prinzips gilt als ein dringendes Anliegen der Christen in der arabisch-islamischen Welt und wird von der moderaten islamischen Strömung als Alternative zum

⁸⁸ Vgl. Khodr 2003, S. 115.

⁸⁹ Vgl. 3. Kap., Abschnitt 3.3.2., S. 218.

traditionellen *dimma*-Konzept betrachtet. Zwar scheint es auf den ersten Blick erfreulich, dass beide Seiten sich ein gemeinsames Ziel setzen, jedoch belegt eine genaue Lektüre der Diskussionen, dass die Dialogpartner unterschiedliche Wege zu diesem Ziel einschlagen wollen, was die Studie bereits ausführlich erörtert hat.⁹⁰ Khodr und El-Awa sind sich über die Bedeutung der *muwāṭana* als Frage des islamisch-christlichen Dialogs einig. In ihren Artikeln über die Begegnungen von Muslimen und Christen berichten sie indes von Meinungsverschiedenheiten, wenn es um die Frage geht, nach welchen Voraussetzungen das *muwāṭana*-Prinzip in die Praxis umgesetzt werden kann. Khodr fordert, dass einheitliche gesellschaftliche und ethische Werte als theoretische Basis für die *muwāṭana*,⁹¹ die er im Sinne absoluter, nicht von der Religion ausgehender Gleichberechtigung versteht.⁹² El-Awa zufolge müsse die Geltung der Scharia bei der Etablierung dieses Prinzips nicht angetastet werden.⁹³ Doch betont er, dass der neue Status der islamischen Staaten einer Formulierung neuer islamischer, dem Wandel der Zeit angepasster Gesetze bedürfe.⁹⁴ Demgegenüber bringt Khodr in vielen Artikeln nicht nur seinen Vorbehalt gegenüber einer der islamischen Gesetzgebung unterliegenden *muwāṭana* zum Ausdruck,⁹⁵ vielmehr betrachtet er die Anerkennung der *muwāṭana* seitens muslimischer Intellektueller und die Festlegung der Scharia in der Staatsverfassung als Quelle der Gesetzgebung als paradox.⁹⁶ Es handelt sich bei der Autorität der Scharia und ihrer Vereinbarkeit mit den Menschenrechten, vor allem dem Recht der Christen auf absolute Gleichberechtigung, um eine Frage, die den islamisch-christlichen Dialog im Osten erheblich belastet. Ausgehend davon, dass die Religion und nicht der Mensch den Ausgangspunkt in den islamisch-christlichen Begegnungen bildet, ist Khodr deshalb der Ansicht, dass der interreligiöse Dialog eine Krise erlebt.⁹⁷

Die Artikel, die El-Awa in seinem Buch „Li-d-Dīn wa-l-waṭan“ über den interreligiösen Dialog gesammelt hat, beziehen sich nur auf Begegnungen mit westlichen Christen und verraten die Wichtigkeit, die er seinem Dialog mit dem Westen beimisst. In

⁹⁰ Vgl. Abschnitt 3.2., S. 293.

⁹¹ Vgl. Khodr: *Ḥiwār ad-diyānatayn*, S. 156.

⁹² Vgl. ders.: *Al-ʿayš al-muštarak*, S. 178.

⁹³ Vgl. El-Awa: *Al-aqbāt wa-š-šarīʿa l-islāmiyya*, S. 19.

⁹⁴ Vgl. El-Awa: *An-nizām al-islāmī wa-waḍʿ ǧayr al-muslimīn*, S. 41.

⁹⁵ Vgl. Khodr: *Al-ʿayš al-muštarak*, S. 175; ders.: *Al-muslimūn wal-l-masīḥiyyūn wa-d-dīmuqrāṭiyya*, S. 199; ders.: *Al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*, S. 65.

⁹⁶ Vgl. ders.: *Madḥal ilā an-nazarāt al-mutabādala*, S. 122f.

⁹⁷ Vgl. Khodr: *Al-ʿayš al-muštarak*, S. 174.

diesen Dialogrunden werden Themen behandelt, die zwar die Konvivenz der arabischen Muslime und Christen negativ beeinflussen, wie die Ausübung der Mission seitens westlicher Kirchen im arabischen Gebiet. Jedoch geht es hier um ein Dialogthema, das kaum im Dialog mit den Christen im Orient auftaucht. Es ist bemerkenswert, dass weder Khodr noch El-Awa in ihren Artikeln über den Dialog darauf verweisen, dass die Frage der Mission bei Begegnungen in der arabisch-islamischen Welt diskutiert wurde. Nur in seinem Artikel von 2004 beurteilt El-Awa die Koptische Kirche in Ägypten positiv, weil sie keine missionarischen Aktivitäten unter den Muslimen praktiziert.⁹⁸ Zwar ruft Khodr zur Anwendung einer bestimmten Missionierungskonzeption auf, jedoch thematisiert er weder die Mission noch die islamische *daʿwa* in seinen Beiträgen über den islamisch-christlichen Dialog.

Das bedeutet, nur die verzweigte Frage, inwieweit die *muwāṭana* im Lichte der Scharia implementiert werden kann, stellt einen Aspekt dar, der Muslime und Christen in ihren intellektuellen Begegnungen scheidet, und bildet demzufolge eine Herausforderung für den christlich-islamischen Dialog. Aber trotzdem muss betont werden, dass der islamisch-christliche Dialog heute durch die Ausklammerung der Diskussion über die Glaubensfragen einen großen Schritt nach vorne gemacht hat, zumal diese Diskussion lange Zeit der Auslöser von Vorurteilen und Meinungsunterschieden war. Die Einigung Khodrs und El-Awas darüber, dass die Religion des Andersgläubigen durch ihre eigenen Quellentexte erfahren werden soll, trägt noch zur Beseitigung der Missverständnisse bei – eine Idee, die nicht nur im intellektuellen, sondern auch im Alltagsdialog hervorgehoben werden muss.

⁹⁸ Vgl. El-Awa: *Al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*, S. 140.

Schlusswort

In der vorliegenden Arbeit wurden die wichtigsten Aspekte des Begriffs „Religionsfreiheit“ im Islam und Christentum durch die Gegenüberstellung von zwei bedeutenden Denkern, dem islamischen Intellektuellen und Juristen Mohamed Selim El-Awa und dem christlichen Theologen und Bischof George Khodr, erörtert. Beide vertreten aufs Ganze gesehen eine tolerante, dem modernen Verständnis der Religionsfreiheit entsprechende religiöse Einstellung. Vor allem in Bezug auf ihr Verständnis des Freiheitsbegriffs, den Khodr ausführlicher als El-Awa behandelt, treten sie als aufgeklärte Intellektuelle auf und beweisen, wie anpassungsfähig der Islam und das Christentum an moderne Gegebenheiten sind. Dies bezieht sich auf die theoretische Dimension der Religionsfreiheit, nämlich die Anerkennung des religiösen bzw. weltanschaulichen Entscheidungsvermögens des Anderen. Was die praktische Seite betrifft, also die Anerkennung des Rechts des Andersgläubigen auf würdevolle Existenz, den Respekt seiner Glaubensinhalte und die Nicht-Einschränkung seines Rechts auf Religionswechsel bzw. Glaubensverzicht, so ist auf gewisse Mängel hinzuweisen.

Die Religionsfreiheit des Andersgläubigen, die am Beispiel von Juden und Atheisten behandelt worden ist, wird ausgehend von der Einstellung der eigenen Religion durch Khodr und El-Awa ausdrücklich anerkannt. Beide vertreten einen positiven Standpunkt gegenüber dem Judentum und seiner heiligen Schrift. Besonders die Texte Khodrs haben einen toleranten und freundlichen Akzent bezüglich der jüdischen Gesellschaft. Beide Autoren richten ihre Kritik nur an die zionistischen Juden; sie unterstreichen aber in den Aufsätzen über den interreligiösen Dialog ihre Ablehnung der Teilnahme der jüdischen Institutionen am interreligiösen Dialog. Der Grund für die Ablehnung liegt in der ambivalenten Einstellung dieser Institutionen zum Staat Israel. Im Verhältnis zu den Atheisten zeigt Khodr im Gegensatz zu El-Awa einen großen Fortschritt im Hinblick auf die Toleranz und die Anerkennung der Freiheit des Gottlosen. El-Awa spiegelt die allgemeine islamische Einstellung wider, der gemäß die Existenz der Atheisten in der islamischen Gesellschaft unwillkommen ist. Bezüglich der Frage des gegenseitigen Verhältnisses von Islam und Christentum vertreten beide Autoren nicht nur eine tolerante, sondern auch eine reformierende Position. Dies zeigt sich durch die für das Prinzip der

Religionsfreiheit wichtigen Thesen von Khodr und El-Awa, die in der Arbeit dargelegt worden sind: El-Awa zufolge sind keine stichhaltigen Beweise dafür vorhanden, dass die heutigen Christen von den Koransuren betroffen sind, welche die nazarenerischen Dogmen kritisieren. Ausgehend davon hält El-Awa jede Forschung, deren Ziel das Finden dieser Beweise ist, für bedeutungslos. Seine These erstreckt sich auch auf die islamische Tradition, indem er den Status der Christen als Schutzbefohlene als überholt beurteilt. Im Kern der These Khodrs steht die Einstellung, dass Jesus Christus in den heiligen Schriften der anderen Religionen sowie im geistlichen Leben ihrer Angehörigen anwesend ist. Die Originalität des Koran erkennt Khodr an. Bei seiner Rede über den Propheten Muḥammad verzichtet er aus Respekt vor dem muslimischen Glauben darauf, ihm das Verfassen des Koran zuzuschreiben.

Von Relevanz für die Studie war die Frage, wie diese theoretische Seite auf die Beziehung zu den Andersgläubigen wirkt. Diesbezüglich vertreten Khodr und El-Awa Standpunkte, die im Prinzip mit ihren Thesen weitestgehend übereinstimmen. Ausgehend von seiner Distanzierung von den fraglichen Koransuren lehnt El-Awa es ab, dass beim Umgang mit den Christen diese Suren als Ausgangspunkt dienen, und dass für die Christen eine Bezeichnung verwendet wird, die sie als beleidigend empfinden, wie *kāfir* oder Minderheit. Die Theorie Khodrs über die Präsenz Jesu in den anderen Religionen führt ihn zu der Annahme, dass die Andersgläubigen nicht vom Heilshandeln Gottes auszuschließen sind. Außerdem bezeichnet er seine muslimischen Freunde als eine ausgewählte Gruppe, die Gott näher ist als ein Großteil der Christen.

Die einzelnen mit der Glaubensfreiheit zusammenhängenden Fragen, mit denen sich die Studie auseinandergesetzt hat, zeigen, dass das Prinzip der Freiheit im Einzelnen nicht uneingeschränkt angewandt wird. Bezüglich des Dialogs und der Ausübung der islamischen *daʿwa* und der christlichen Mission vertreten Khodr und El-Awa übereinstimmend positive, mit dem Recht der Glaubensfreiheit größtenteils vereinbare Prinzipien: Im Rahmen des Dialogs sollen keine dogmatischen Fragen diskutiert werden. Die *daʿwa* und die Mission sollen nicht die Christianisierung oder die Islamisierung als Ziel haben. Die Einschränkungen beziehen sich insbesondere auf die Konversion, den Glaubensverzicht und das Verständnis der Gleichberechtigung von Muslimen und Christen. Die Auseinandersetzung der Muslime und Christen mit den Fällen von Naṣr Ḥāmid abū Zayd,

Ṣādiq Ġalāl al-‘Azm und den zwei Frauen Wafā’ Quṣṭantīn und Māriya ‘Abduḷlāh verdeutlicht die Tatsache, dass das Recht auf Meinungsäußerung im religiösen Kontext sowie die Freiheit der Konvertierung in der arabisch-islamischen Welt nicht uneingeschränkt garantiert sind. Zwar wird man wegen der *ridda* in den Ländern, in denen ein moderater islamische Strömung herrscht, nicht mit dem Tode bestraft, jedoch bedeuten die Strafen, die gegen die genannten Personen vollzogen wurden, einen ausdrücklichen Verstoß gegen das Freiheitsrecht des Menschen. Die Einstellungen Khodrs und El-Awas gelten in diesem Zusammenhang einerseits als emanzipiert, indem sie alle Arten von Strafen ablehnen und die Freiheit der Konversion und des Glaubensverzichts anerkennen. Andererseits bedeutet der Vorschlag, mit der betroffenen Person eine Diskussion durch Gelehrte und Intellektuelle zu führen, an sich eine Einschränkung. Dies gilt vor allem für die Einstellung El-Awas, der meint, die Diskussion müsse die Aufgabe haben, das Vorhandensein des Glaubensverzichts festzustellen. Die Reaktion der koptischen Kirche auf die Konvertierung Wafā’s und Māriyas zum Islam, nämlich dass diese in einem Kloster eingesperrt wurden, weist ebenso eine Verletzung der Religionsfreiheit auf.

Das unterschiedliche Verständnis Khodrs und El-Awas in Bezug auf das Prinzip der *muwāṭana* stellt den Kern des intellektuellen Streits zwischen Muslimen und Christen in der arabisch-islamischen Welt dar. Die Muslime erkennen eine Gleichberechtigung auf der Basis der islamischen, ethischen Prinzipien an, während die Christen eine absolute, islamunabhängige Gleichberechtigung suchen. In diesem Zusammenhang hebt El-Awa die islamische Prägung der öffentlichen Ordnung als entscheidend hervor, während sich Khodr für die westliche Herangehensweise mit den Menschenrechten als übergeordnetem Kriterium für die Christen und Muslime ausspricht. Die Kluft zwischen beiden Einstellungen ist hier auf die unsachliche Behandlung der Frage von beiden Seiten zurückzuführen. Khodr ignoriert die Tatsache, dass die Glaubensfreiheit auch im Westen zum Teil durch Gesetze eingeschränkt werden kann, die die öffentliche Ordnung des Staats bewahren sollen. Darüber hinaus hat die vorliegende Studie darauf hingewiesen, dass auch die koptische Kirche die *muwāṭana* im Lichte der evangelischen Vorschriften durchsetzen will. Im Vergleich dazu wird von den muslimischen Strömungen keine einheitlich islamische Konzeption für die Anwendung des *muwāṭana*-Prinzips entworfen, was Khodr selbst kritisiert. Es ist zu erwarten, dass sich diese christlich-islamische

Meinungsverschiedenheit in der nächsten Zeit noch verschärft, nachdem als Folge des arabischen Frühlings die moderaten Islamisten in einigen Ländern die Herrschaft übernommen haben und die Staatsverfassungen neu mitschreiben werden, wie es bis jetzt in Tunesien, Ägypten und zum Teil in Libyen der Fall ist. Obwohl mit diesem Aspekt der *muwāṭana* noch komplizierte einzelne Fragen, wie der Bau von Kultstätten und die Ausübung von religiösen Zeremonien, verbunden sind, geben die vielen Gemeinsamkeiten Khodrs und El-Awas über die anderen, oben erwähnten Aspekte einen positiven Eindruck bezüglich der Zukunft der intellektuellen Diskussion über die Frage der Religionsfreiheit.

Verzeichnis der transkribierten arabischen Wörter

Transkription	Deutsche Bedeutung
<i>ʿAbdullāh</i>	Diener Gottes
<i>ahl al-kitāb</i>	Schriftbesitzer (Koranischer Begriff, mit dem die Juden und Christen gemeint sind)
<i>al-Anṣār</i>	Hilfe □
<i>al-Masīḥ</i>	Messias
<i>anzala</i>	herabsandte
<i>aṣṇām</i>	Götze
<i>asbāb an-nuzūl</i>	Anlässe der Offenbarung
<i>dār al-ḥarb</i>	Kriegsgebiet
<i>dār al-ḥarb</i>	Land mit Friedensvertrag
<i>dār al-islām</i>	Islamgebiet
<i>dāʿiya</i> (pl. <i>duʿāh</i>)	Aufrufer (zum Islam)
<i>daʿwa</i>	Aufruf (zum Islam)
<i>diyya</i>	Blutgeld
<i>fakk</i>	entbindung □
<i>ḡizya</i>	Kopfsteuer (islamische Pflichtabgabe der Nichtmuslime gegen die Schutzgewährung)
<i>ḥabar</i>	Mitteilung
<i>ḥarāḡ</i>	Bodensteuer
<i>ḥiwār al-ḥayāh</i>	Lebensdialog
<i>ḥiwwār al-fikr</i>	Intellektueller Dialog
<i>hudā</i>	Rechtleitung
<i>ibn</i>	Sohn
<i>ikrāh</i>	Zwang
<i>ikrāh</i>	Zwang
<i>ʿIsā</i>	Jesus

<i>islām</i>	Hingabe, Sich-Hingabe an Gott, Isam
<i>istitāba</i>	Aufforderung des zur Buße
<i>kaffāra</i>	Sühne
<i>kaffāra</i>	Sühne
<i>kafir</i>	Un-, Andersgläubige
<i>maskana</i>	Elend
<i>muḥṣina</i> (pl. „ <i>muḥṣanāt</i> “)	ehrbar
<i>muṭahhara</i>	gereinigt, rein
<i>muṣalla</i>	Gebetstätte
<i>murtadd</i>	Konvertit; der vom Glauben abfallende
<i>murtadda</i>	Konvertitin; die vom Glauben abfallende
<i>musāfiḥīn</i>	unzüchtig
<i>mušrikūn</i>	Polytheisten
<i>mustaḥab</i>	Empfehlenswert, wünschenswert
<i>muwāṭana</i>	gleichberechtigte Staatsbürgerschaft
<i>naṣārā</i>	Nazarener
<i>qahhār</i>	unterwerfend, zwingend
<i>qawāma</i>	Verantwortung, Vollmacht Überlegenheit
<i>qiṣāṣ</i>	Wiedervergeltung
<i>taḥrīr</i>	Befreiung
<i>taḥrīr</i>	Befreiung
<i>taḥrīr raqaba</i>	Befreiung eines Nackens
<i>tayyār al-waṣat</i>	die mittlere Strömung, die Gesellschaft der Mitte
<i>wahy</i>	Offenbarung
<i>walad</i>	Kind
<i>zuhd</i>	Enthaltbarkeit, Askese

Abkürzungen

CIBEDO	Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle
IAMS	The International Association of Muslim Scholars
IMR	Internationalen Missionsrates
MJO	Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe (orthodoxe Jugendbewegung)
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft)
WCC	World Council of Churches
H.	Nach Hiğra (islamischer Zeitkalender)
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

Lieraturverzeichnis

Quellen der Studie

- El-Awa, Mohamed Selim: Al-muslim wa-l-āḥar, Maktabat aš-šurūq ad-Dawliyya, Kairo 2009.
- : Āḥir kalām – Tägliche Sendung des ägyptischen Fernsehprogramms ON TV, 04.05.2011.
- : Al-aqbāt wa-l-islām – ḥiwār, Dār aš-šurūq, Kairo 1987.
- : Al-aqbāt wa-š-šarīʿa l-islāmiyya – naʿam li-l-ḥiwār wa-l-wuḍūḥ, in: Ders 1987.
- : Ḥiwārāt fi d-dīn wa-s-siyāsa, Dār aš-šurūq, Kairo 2010.
- : Li-d-dīn wa-l-waṭan – Fuṣūl fi ʿilāqat al-muslimīn biḡayr al-muslimīn, 2. Auflage, Nahḍat Maṣr, Kairo 2007.
- : Al-bābā wa-š-šarīʿa, in: ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Al-fitan ḍid al-waṭan, in: ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Al-ḥaqq fi t-taʿbīr, 2. Auflage, Dār aš-šurūq, Kairo 2003.
- : Al-Kanīsa wa-s-siyāsa, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Al-Koṣṣ – al-istiḡwāʾ bi-l-ḡayr ḡarīma, in: ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Al-muslimūn wa-ahl al-kitāb – Naḡra qurʿāniyya, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Al-muwāṭana bayna šarʿiyyat al-faṭḥ wa-šarziyyat at-taḥrīr, in: ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Al-qāḍī wa-š-šulṭān, – Al-azma al-qāḍāʾiyya al-mašriyya, Dār aš-Šurūq, Kairo 2006.
- : An-niẓām al-islāmī wa-waḍʿ ḡayr al-muslimīn, in: Ders. 1987.
- : As-sīra az-zātiyya, in: <http://www.el-awa.com/new/index.php?op=index&id=2>, Zugang am 13. Januar 2010.
- : At-tanābuz bi-l-adyān – ʿabaṭ lābudd an yatawaqqaf, in: ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Azmat al-muʿassasa ad-dīniyya, 2. Auflage, Dār aš-Šurūq, Kairo 2003.
- : Bi-l-wiʿām naḡya wa-bi-l-baḡḍāʾ nafnā, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Fī an-niẓām as-siyāsī li-d-dawla al-islāmiyya, 8. Auflage, Dār aš-šurūq, Kairo 2006.
- : Fī uṣūl an-niẓām al-ḡināʾī li-d-dawla al-islāmiyya, 4. Auflage, Nahḍit Maṣr, Kairo 2009.
- : Fikrat al-muwāṭana wa-taṭawuruhā, in: <http://www.alwasatparty.com/modules.php?file=article&name=News&sid=607>, Zugang am 10.03.2011.
- : Ḡamʿiyyat al-qiddīs Iḡīdū, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan, S. 125; für weitere Informationen über die Gemeinschaften s. die offizielle Webseite: <http://www.santegidio.org>.

- : Hal li-ḥamalāt at-tanṣīr Ğadwā?, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Ḥiwārāt rūmā (2), in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Ḥiwārāt rūmā (3), in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Ḥiwār al-ḥaḍārāt šurūṭuh wa-niṭāquh, in: Zeitschrift at-Tawḥīd (Nr. 101), Teheran 1999.
- : Limāḍā lā nuḥāwir al-yahūd?!, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Šunnā^c al-fitna, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Tasā^ulāt mašrū^ʿa ḥawla qaḍīyyat Wafā^ʿ Qusṭanṭīn, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Taslīmān wa-tasā^ulān, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.
- : Ta^ʿālū ilā kalimatin sawā^ʿ – taslīm Wafā^ʿ Qusṭanṭīn li-l-kanīsa muḥālīf li-l-dustūr wa-l-qanūn wa-ḥurriyat al-^ʿaqida, in: Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan.

Khodr, George: Ad-dīn wa-l-adyān (Ḥadīṭ al-aḥad; Bd. 2), An-Nūr Verlag, Beirut 1985.

- : Afkār wa-ārā^ʿ fī l-ḥiwār al-masīḥī l-islāmī wa-l-^ʿayš al-mušṭarak, Bd. 2. Al-maktaba al-bulsiyya, ğūnīh, Beirut 2000.
- : Afkār wa-ārā^ʿ fī l-ḥiwār al-masīḥī l-islāmī wa-l-^ʿayš al-mušṭarak, (2), Al-maktaba al-bulsiyya, Ğūnīh/Beirut 2000.
- : Al-ḥayāh al-ġadīda, Dār An-nahār, Beirut 2001.
- : Al-ilāh al-^ʿarabī , *Lisān al-ḥāl* 07. März 1965, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā.
- : Al-insān al-ḥurr, *An-nahār* 7. Oktober 1984, in: Ders.: Ar-raġā^ʿ fī zaman al-ḥarb 1987.
- : Al-insān fī mašīrihi wa aḥlāqih (Ḥadīṭ al-aḥad; Bd. 3), An-Nūr Verlag, Beirut 1986.
- : Al-islām wa-l-masīhiyya fī brummānā, *An-nahār* 12. Juli 1972, in: Ders.: Mawāqif aḥad 1992.
- : Al-ḥurriyya ad-dīniyya fī maġma^ʿ al-fatikān [1], *Lisān al-ḥāl* 4. Oktober 1964, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā.
- : Al-ḥurriyya ad-dīniyya fī maġma^ʿ al-fatikān [2], *Lisān al-ḥāl* 26. September 1965, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā.
- : Al-ḥurriyya ad-dīniyya, *an-Nahār* 17. April 2010, S. 1.
- : Al-ḥurriyya al-kubrā, *An-nahār* 31. März 1985, in: Ders.: Ar-raġā^ʿ fī zaman al-ḥarb 1987.
- : Al-ḥurriyya, *an-Nahār* 1. Februar 1997, in: Ders.: Lubnanyyāt, Dār An-Nahār, Beirut 1997.
- : Al-ḥurriyya al-kubrā, *Lisān al-ḥāl* 16. Dezember 1962, in: Ders.: Al-insān fī mašīrih wa-aḥlāqih.
- : Al-ḥurriyya al-kubrā, *Lisān al-ḥāl* 16. Dezember 1962, in: Al-insān fī mašīrih wa-aḥlāqih 1986.
- : Al-ḥurriyya, *An-nahār* 17. April 1999, in: Ders.: Al-ḥayāh al-ġadīda 2001.
- : Al-kayān al-lubnānī wa-ṭ-ṭawā^ʿif, in: Ders.: Afkār wa-ārā^ʿ fī l-ḥiwār al-masīḥī l-islāmī 2000.

- : Allāh wa-l-qurbā (Ḥadīṭ al-aḥad; Bd. 1), An-Nūr Verlag, Beirut 1985.
- : Al-masīhiyya aš-šarqiyya wa-l-insān al-mu‘ašir, in: Ders.: Afkār wa-ārā’ fī l-ḥiwār al-masīhī l-islāmī 2000.
- : Al-masīh fī rūsya, *An-nahār* 06. Februar 1972, in: Ders.: Safar fī wuḡūh 2001.
- : Al-masīhiyya ar-rūsiiyya, *an-Nahār* 18. Juni 1988, in: Ders.: Safar fī wuḡūh 2001.
- : Al-masīhiyyūn al-‘arab wa-isrā’īl, *Lisān al-ḥāl* 28. Dezember 1969, in: Ders.: Lubnān wa-l-‘ālam 1985.
- : Al-muslimūn wa-l-masīhiyyūn wa-d-dīmuqrāṭiyya, in: Ders.: Afkār wa-ārā’ fī l-ḥiwār al-masīhī l-islāmī 2000.
- : Al-slām wa-l-masīhiyya fī brummānā, *an-Nahār* 12. Juli 1972, in: Ders.: Mawāqif aḥad 1992.
- : Al-‘ayš al-muštarak, in: Ders.: Afkār wa-ārā’ fī l-ḥiwār al-masīhī l-islāmī 2000.
- : An orthodox perspective of inter-religious dialogue, in: *Current Dialogue* 19/1991, S. 25-27.
- : Anṭūnyūs ḡadīd, *Lisān al-ḥāl* 18. Januar 1970, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Aṭ-ṭā’ifiyya wa-l-intimā’, *an-Nahār* 05. Dezember 1992, in: Ders.: Lubnāniyyāt 1997.
- : Aqbalā l-‘aīd, *Lisān al-ḥāl* 24. Februar 1963, in: Ders.: Ad-Dīn wa-l-adyan 1985.
- : Ar-raḡā’ fī zaman al-ḥarb, Dār An-Nahār, Beirut 1987.
- : At-ta‘ašsub, *an-Nāhr* 2. November 1991, in: Ders.: Al-ḥayāh al-ḡadīda 2001.
- : Ba‘ḍ al-ilḥād īmān, *Lisān al-ḥāl* 15. Dezember 1963, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Ba‘ḍ min intībā’āt riḥla, *an-Nahār* 2. Dezember 1984, in: Ders.: Safar fī wuḡūh 2001.
- : Bible et Coran, in: Theraios, Démètre (Hrsg.): *L' Ancien Testament dans l'Œglise*. Ḡd. du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy [u.a.] 1988.
- : Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geists, in: Krüger, Hanfried (Hrsg.): *Addis Abeba 1971 – Vorträge bei der Tagung des Zentrallausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Evang. Missionsverlag 7, Stuttgart 1971, S. 43-44.
- : Dikrā l-mawlid an-nabawī, *Lisān al-ḥāl* 11. Juli 1965, in: *Ad-dīn wa-l-adyān*, Beirut 1985.
- : Faḍīlat al-mu‘min wa-faḍīlat al-mulḥid, *Lisān al-ḥāl* 14. Oktober 1962, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Fī ḥiwār al-mulḥidīn, *Lisān al-ḥāl* 12. Februar 1967, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Fī itlālāt ‘īd aš-šalīb, *an-Nahār* 11. August 1999, in: *Maṭāriḥ suḡūd* (2) 2001.
- : Filaṣṭīn al-musta‘āda, An-Nūr Verlag, Beirut 1969.
- : Filaṣṭīn bayna n-nuṣūš wa-l-iḡtihād, *Lisān al-ḥāl* 04. Juni 1967, in: Ders.: Lubnān wa-l-‘ālam 1985.
- : Filaṣṭīn bayna n-nuṣūš wa-l-iḡtihād, *Lisān al-ḥāl* 04. Juni 1967, in: Ders.: Lubnān wa-l-‘ālam 1985.

- : Hāḍa l-‘ālam lā yakfī, Dār an-Nahār, Beirut 2006.
- : Hal min ḥiwār islāmī masīhī, *an-Nahār* 11. Januar 1992, in: Ders.: Afkār wa-ārā’ fī l-ḥiwār al-masīhī l-islāmī 2000.
- : Hal min ḥiwār islāmī masīhī?, *An-nahār* 11. Januar 1992, in: Ders.: Afkār wa-ārā’ fī l-ḥiwār al-masīhī l-islāmī 2000.
- : Ḥawla qaḍiyyat al-yahūd, *Lisān al-ḥāl* 12. April 1964, in: Ders.: Lubnān wa-l-‘ālam 1985.
- : Ḥiwār ad-diyānatayn fī ‘ammān, in: Ders.: Afkār wa-ārā’ fī l-ḥiwār al-masīhī l-islāmī 2000.
- : Ḥiwār m’a l-markisiyya, *Lisān al-ḥāl* 23. Mai 1965, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Ḥurriyyat aḍ-ḍamīr, *Lisān al-ḥāl* 9. Juni 1968, in: Ders.: Al-insān fī maṣīriḥ wa-aḥlāqih 1986.
- : Ḥurriyyat aḍ-ḍamīr, *Lisān al-ḥāl* 9. Juni 1968. In: Ders.: al-Insān fī maṣīriḥ wa-aḥlāqih 1986.
- : Ḥurriyyat al-ilḥād, *Lisān al-ḥāl* 03. März 1965, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Ḥurriyyat al-ilḥād, *Lisān al-ḥāl* 03. März 1963, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Ḥurriyyat al-kāfir, *Lisān al-ḥāl* 21. Dezember 1969, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Ḥurriyyat al-qalb, *An-nahār* 1. September 1990, in: Ders.: Al-ḥayāh al-ḡadīda, Dār An-nahār, Beirut 2001.
- : Lā’iḥat al-kutub as-sawdā’, *Lisān al-ḥāl* 24. April 1966, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Lā’iḥat al-kutub as-sawdā’, *Lisān al-ḥāl* 24. April 1966, in: Ders.: Allāh wa-l-qurbā 1985.
- : Law ḥakaytu masrā aṭ-ṭufūla, Dār an-Nahār, 2. Auflage, Beirut 2001.
- : Liqā’ islāmī masīhī fī ḡinef, *Lisān al-ḥāl* 23. März 1969, in: Ad-dīn wa-l-adyān 1985.
- : Lubnān wa-l-‘ālam (Ḥadīṭ al-aḥad; Bd. 4), An-Nūr Verlag, Beirut 1985.
- : Lubnanyyāt, Dār An-Nahār, Beirut 1997.
- : Madḥal ila an-nazarāt al-mutabādala, in: Ders.: Afkār wa-ārā’ fī l-ḥiwār al-masīhī l-islāmī 2000.
- : Maḥattāt urūbbiyya, *an-Nahār* 14. Mai 1997, in: Ders.: Safar fī wuḡūh 2001.
- : Maṭāriḥ suḡūd (2), Dār An-Nahār, Beirut 2001.
- : Mawāqif aḥad, Dār An-nahār, Beirut 1992.
- : Ma’rifatunā ba’ḍinā liba’ḍ šarṭ min šurūṭ al-ḥiwār, in: Ders.: Afkār wa-ārā’ fī l-ḥiwār al-masīhī l-islāmī 2000.
- : Min waḥy liqā’ islāmī masīhī, in: Ders.: Afkār wa-ārā’ fī l-ḥiwār al-masīhī l-islāmī 2000.
- : Riḥlatī ilā miṣr, *an-Nahār* 13. Februar 1993, in: Ders.: Safar fī wuḡūh 2001.
- : Riḥlatī ilā miṣr, *an-Nahār* 13. Februar 1993, in: Ders.: Safar fī wuḡūh 2001.

- : Safar fī wuġūh, Dār An-nahār, Beirut 2001.
- : Tabliġ ar-risāla fī dār al-islām, in: Ders.: Afkār wa-ārā' fī l-ḥiwār al-masīḥī l-islāmī 2000.
- : Tawdī' ramaḍān, *Lisān al-ḥāl* 17. Februar 1963, in: Ders.: Ad-dīn wa-l-adyān 1985.
- : The Church as the Privileges Witness of God (In: Bria, Ion: Martyria/Mission - the witness of the Orthodox churches today, S. 30-37) Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva 1980.
- : The Orthodox Understanding of mission, in: Mihaita, Nicolae (Hrsg.): Orthodox youth and the ecumenical movement, WSCF 4, Genf 1978.
- : Zawāl al-ʿaqliyya aṣ-ṣalībiyya, *Lisān al-ḥāl* 6. Juni 1965, in: Ad-dīn wa-l-Adyān 1985.
- : Zurbā r-rūmī, *Lisān al-ḥāl* 31. Oktober 1965, in: Allāh wa-l-qurbā, 1985.

Sekundärliteratur

- Abū Ḥalīl, Šawqī: Bandalī al-Ġawzī – ʿAṣruḥ, ḥayātuh, āṭaruh, Dār al-Fikr, Damaskus 1993.
- Abū Layla, Mohammad: The Qur'an and The Gospels – A comparative study, El-Falah for Translation, Publishing & Distribution, Kairo 1997.
- Abū l-Ḥusayn an-Naysābūrī: Šaḥīḥ Muslim, Bd. I., Dār Iḥyā' at-Turāt, Beirut (o. J.).
- Abū Yūsuf, Ya'kūb b. Ibrahīm: Kitāb al-ḥarāġ, al-Maṭba'ā al-Salafiyya, 2. Auflage, Kairo 1352 H./1933.
- Abū Zahra, Muḥammad: Ad-da'wa ilā l-islām, Dār al-Fikr al-ʿArabī, Kairo (o. J.).
- : Muḥaḍarāt fī n-Naṣraniyya, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 3. Auflage, Beirut 1961.
- Ad-Dāraquṭnī, ʿAlī Ibn ʿUmar: Sunan ad-Dāraquṭnī, kommentiert von as-Sayyid ʿAbdullāh al-Madanī, Dār al-Ma'rifa, Beirut 1966.
- Adlabī, Muḥammad Munīr: Qatl al-murtadd – al-ġarīma allatī ḥarramahā l-islām, 2. Auflage, Dār al-Aḥālī, Damaskus 1993.
- Al-Ahdal, ʿAbdullah Qādirī: Qatl al-murtadd idā lam yatūb, in: al-Šaḥūd, ʿAlī Ibn Nayif: Al-mufaṣṣal fī Šarḥ Āyat lā ikrāha fī d-dīn, online veröffentlicht unter: <http://saaaid.net/book/open.php?cat=84&book=3835>. Zugang am: 02.12.2007.
- Al-Alūsī, Abul-Faḍl Šihāb ad-dīn as-Sayyid Maḥmūd: Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-qur'ān al-ʿaẓīm, ed. von ʿAṭīyya, ʿalī ʿAbdul-Bārī, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut 1994.
- Aland, K.: Konstantin der Große, in: RGG, Bd. 3, 3., völlig neu bearb. Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen 1959.
- Al-Andalusī, Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Aḥmad: Bidayat al-muġtahid wa nihāyat al-muqtaṣid, ed. von Ḥālīd al-ʿAṭṭār, Dār al-Fikr, Beirut 1995.
- Al-Aṣbuḥī, Mālik Ibn Anas: Al-muwaṭṭa' – Nach Überlieferung von Muḥammad Ibn al-Ḥassan, ediert von ʿAbdul-Waḥḥāb ʿAbdul-Laṭīf, 4. Auflage, Wizārat al-awqāf, Kairo 1994.

- Al-Balāḍurī, Aḥmad Ibn Yaḥyā Ibn Ğābir: Futūḥ al-buldān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1403 H.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad Ibn al-Ḥusayn Ibn ‘Alī: Sunan al-Bayhaqī al-kubrā, ediert von Muḥammad ‘Abdul-Qādir ‘Aṭā, Dār al-Bāz, Mekka 1994.
- Al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Isma‘īl Abū ‘abdullāh: Al-ġāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ, ediert von Muṣṭafā Dīb al-Baġā, 3. Auflage, Dār Ibn Kaṭīr, Beirut 1987.
- Al-Ġannuṣī, aṣ-Šayḥ Rāšid: Al-ḥurriyyāt al-‘amma fī d-dawla l-islāmiyya, Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-‘Arabiyya, Beirut 1993.
- Al-Ḥaṭīb, ‘Abdul-Karīm: Al-masīḥ fī l-qur’ān wa-t-tawrāh wa-l-inġīl, Dār Al-Kutub al-Ḥadiṭa, Kairo 1965
- Al-Ġauziya, Ibn al-Qayyim Muḥammad b. Abū Bakr: Aḥkām ahl aḍ-ḍimma, ed. von Yūsuf Aḥmad Al-Bakrī [u. a.], Ramādī, Beirut 1997.
- Al-Ġazīrī, ‘Abdur-Rahmān Ibn Muḥammad: Al-fiqh ‘alā l-maḍāhib al-arba‘a, 2. Auflage, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut 2003.
- Al-Fādilī, Dawūd ‘Alī: Uṣūl al-masīḥiyya kamā yuṣawwiruhā l-qur’ān al-karīm, Maktabat al-Ma‘ārif, Rabat 1986.
- Al-Ġindī, Anwar: Ad-da‘wa l-islāmiyya fī l-qarn al-ḥāmis ‘aṣar, Dār al-Anṣār, Kairo 1979.
- Al-Ḥaġrasī, Aḥmad: Al-quwā l-iġtimā‘iyya wa-l-ḥarakāt al-islāmiyya fī l-muġtama‘ al-maṣrī – dirāsa taṭbīqiyya, unveröffentlichte Dissertation an der philosophischen Fakultät von Banhā, der Zagazig-Universität/ Ägypten 1997.
- Al-Hamaḍānī, al-Qāḍī ‘abdul-Ġabbār Ibn Aḥmad: Taṭbīt dalā’il an-nubuwwa, ed. von ‘Abdul-Karīm ‘Uṭmān, Dār al-‘Arabiyya, Beirut 1966.
- Al-Hindī, ‘Ali Ibn Ḥusām ad-Dīn al-Muttaqī: Kanz al-‘ummāl fī sunani l-aqwālī wa l-af‘āl, ed. von Abu Bakr Ḥayyānī, Mu’assasat ar-Risāla, Beirut 1989.
- Al-Maġlis al-Ūrūbbī li-l-iftā’ wa-l-buḥūt (Hrsg.): Al-bayān al-ḥitāmī li-d-dawra l-‘ādiyya ṭ-tāmina, in: al-Maġalla l-‘ilmiyya li-l-Maġlis al-Ūrūbbī li-l-iftā’ wa-l-buḥūt, 2. Folge, Dublin 2003.
- Al-Maṭ‘anī, Ibrāhīm ‘Abdul-‘Azīm, ‘Uqūbat al-irtidād ‘ani d-dīn bayna l-adilla aṣ-šar‘iyya wa šubuhāt al-munkirīn, Maktabt Wahba, Kairo 1993.
- Al-Mawlā, Su‘ūd: Al-‘adl wa-l-musāwāh – Hādihī hiya šurūṭ al-masīhiyīn al-‘arab, in: Beirut al-Mustaqbal Zeitung, den 29.20.2011, S. 19.
- Al-Murtaḍā, Aḥmad Ibn Yaḥyā: Al-baḥr az-zahḥār, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Beirut (o. J.).
- Al-Qaḥṭānī, Sa‘īd Ibn ‘Alī: Al-ḥikma fī d-da‘wa ilā llāh, Wizarat aṣ-Šu‘ūn al-Islāmiyya wa-l-Awqāf wa-d-Da‘wa wa-l-Iršād, Riad 2002.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf: Al-ḥalāl wa-l-ḥarām fī l-islām, 22. Auflage, Wahba Verlag, Kairo 1997.
- : Ġayr al-muslimīn fī l-muġtama‘ al-islāmī, 3. Auflage, Wahba Verlag, Kairo 1992.
- Al-Qūṣī, Muḥammad ‘Abdul-Fadīl: Mafāhīm bayna š-Šarārī‘a wa-l-muwāṭana, Kairoer al-Ahram Zeitung, den 29.01.2007, S. 26.

- Al-Qurtubī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad: Al-ġāmi‘ li-aḥkām al-qur’ān, Dār Iḥyā’ at-Turāt al-‘Arabī, Beirut 1985.
- Al-‘Alwānī, Ṭāha Ğābir: Lā ikrāha fī d-dīn – iškāliyyat ar-ridda wa-l-murtadīn min ṣadr al-islām ḥattā l-yawm, Maktabat aš-Šurūq ad-dawliyya, Kairo 2003.
- Al-‘Azm, Šādiq Ğalāl: Naqd al-fikr ad-dīnī, 9. Auflage, Dār at-Ṭalī‘a, Beirut 2003.
- Al-‘Aylī, ‘Abdul-Ḥakīm Ḥassan: Al-ḥurriyyāt al-‘amma fī l-fikr wa-n-niẓām al-islāmī, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Beirut 1983.
- Amer, Fatima Muṣṭafa: Naġrān fī l-‘aṣr al-ġāhilī wa-fī ‘aṣr an-nubwwa, 1. Auflage, al-Itiṣām Verlag, Kairo 1978.
- Amirpur, Katajun: Der Islam am Wendepunkt, Herder, Freiburg 2006.
- An-Nawawī, Abū Zakariyyā Muḥyī ad-Dīn Yaḥyā Ibn Šaraf: Al-maġmu‘ šarḥ al-muḥaḍḍab, Dār al-Fikr, Beirut (o. J.).
- An-Naysābūrī, abū l-Hassan Alī: Asbāb an-Nuzūl, Mu’ssasat al-Ḥalabī, Kairo 1968.
- Anynom: Al-mufakkir al-‘arabī Šādiq Ğalāl al-‘Azm yataḥaddath ‘an at-ṭawarāt al-‘arabiyya, in: <http://www.almasdar.tn/management/article.php?id=5563>, Zügang am 03.08.2011.
- Anynom: Arba‘at ālāf ṭalab masīḥī faqaṭ ladā l-kanīsa, in : Kairoer al-Ahram Zeitung, den 04.06.2010, S. 1.
- Aš-Šābūnī, Muḥammad ‘Alī: Šafwat at-tafāsīr, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1999.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ğa‘far Muḥammad Ibn Ğarīr: Ğāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl ‘āy al-qur’ān, ed. von Aḥmad Muḥammad Šākir, ar-Risāla, Beirut 2000.
- Ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn Abū ‘abdullāh Muḥammad: At-tafsīr al-kabīr, Dār Iḥyā’ at-Turāt al-‘Arabī, 3. Auflage, Beirut (o. J.)
- Ar-Rāzī, Muḥammad Ibn Abū Bakr Ibn ‘Abdul-Qādir: Muḥṭār aš-šihāḥ, ed. von Maḥmūd Ḥāṭir, Lubnān Našīrūn, Beirut 1995.
- Aš-Šafī‘ī, Muḥammad Ibn Idrīs: Al-umm (mit der Zusammenfassung von al-Maznī, Isma‘īl Ibn Yaḥya), Dār al-Fikr, 2. Auflage, Beirut 1983.
- as-Sarḥasī, Šams ad-Dīn Abū Bakr Muḥammad: Al-mabṣūṭ, Dār al-Ma‘rifa, Beirut 1993.
- Aš-Šawkānī, Muḥammad Ibn ‘Alī: Faḥḥ al-qadīr, ediert von ‘Abdur-Razzāq al-Mahdī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut 1999.
- As-Siyūṭī, Ğalāl ad-Dīn: Mu‘tarak al-aqrān fī i‘ġāz al-qur’ān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1988.
- At-tirmidī, Muḥammad Ibn ‘Isā: Al-ġāmi‘ aš-šahīḥ sunan at-Tirmidī, ed. von Muḥammad Aḥmad Šākir, Dār iḥyā’ at-Turāt al-‘Arabī, Beirut 1987.
- Aug. Wilh. Meyer, Heinrich: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer, 3. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1859.
- Aziz-us-Samad, Ulfat: Islam und Christentum, International Islamic Federation of Student Organisation, Kuwait 1984.

- Az-Zamaḥṣarī, Ğad Allāh Maḥmūd Ibn ʿUmar: Al-kaššaf ʿan ḥaqāʾiq ḡawāmiḍ at-tanzīl wa-ʿiyūn al-ʾaḡāwīl fī wuḡūh at-taʾwīl, ed. von ʿĀdel Aḥmad ʿAbdul-Mawḡūd [u.a.], al-ʿAbikān Verlag, Riad 1998.
- Az-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad: Šarḥ al-qawāʿid al-fiqhiyya, Dār al-Qalam, Damaskus 1989.
- Az-Zaylaʿī, ʿUṭmān Ibn ʿAlī: Tabyīn al-ḥaqāʾiq šarḥ kanz ad-daḡāʾiq, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Beirut (o. J.).
- Az-Zayn, Samīḥ ʿĀṭif: Šifāt ad-dāʿiya wa-kayfiyyat ḥaml ad-daʿwa, 2. Auflage, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1975.
- Babāwī, Nabīl Lūqa: Raddan ʿalā d-ductūr Selim El-Awa – Hāḍihi hiya l-waqāʾiʿ al-ḥaqīqiyya fī qaḍiyyat Wafāʾ Quṣṭantīn, Kairoer Zeitung al-Usbūʿ, 10.01.2005, S. 6.
- Baḡḡat, Aḥmad: Šundūq ad-dunyā, Kairoer al-Aḥram Zeitung, am 11.03.1987. S. 2.
- Bahnasī, Aḥmad Fathī: At-Taʿzīr fī l-islām, Muʾassasat al-ḥalīḡ al-ʿArabī, Kairo 1988.
- Banks, Robert: Jesus and the law in the synoptic tradition (society for New Testament studies monograph series 28), CAMBRIDGE UNIV. PR. 1975.
- Barion, H.: Index libroru prohibitorum, in: RGG, Bd. 3, 3. völlig neu bearb. Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen 1959.
- Barth, Gerhard: Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Bornkamm 1965.
- Barth, Karl: Der Römerbrief, 1. Auflage, Kaiser Verlag, München 1918.
- Baum, Gregory: Die Juden und das Evangelium, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1963.
- Becker, Jürgen: Paulus, der Apostel der Völker. 2. durchgesehene Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1992.
- Becker, Thomas Paul: Die Studentenproteste der 60er Jahre, Archivführer – Chronik – Bibliographie, Böhlau, Köln 2000.
- Ben-Sasson, Haim Hillel (Hrsg.): Geschichte des jüdischen Volkes von den Anfängen bis zur Gegenwart/ 5., um ein Nachwort erweiterte Auflage des Gesamtwerks (Sonderausgabe), C. H. Beck, München 2007.
- Berger, Klaus: Jesus, Pattloch Verlag, München 2007.
- Betz, Hans Dieter: Der Galaterbrief - Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien, Kaiser Verlag, München 1988.
- Beutler, Johannes: Das Hauptgebot im Johannesevangelium, in Kertelge, Karl (Hrsg.): Das Gesetz im Neuen Testament, Herder, Freiburg im Breisgau 1986.
- Bläser, Peter: Das Gesetz bei Paulus, Aschendorff, Münster i. W. 1941.
- Bornkamm, Günther [u.a.] (Hrsg.): Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, 4. vermehrte Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965.
- Bornkamm, Günther: Geschichte und Glaube II, Chr. Kaiser Verlag, München 1971.
- Brather, Sebastian: Ethnische Interpretationen in der frühgeschichtlichen Archäologie, Walter de Gruyter, Berlin 2004.

- Bria, Ion: *Martyria/Mission - The Witness of the Orthodox Churches today*, Commission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva 1980.
- Bultmann, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*, 9. Aufl. durchges. u. erg. von Otto Merk, Mohr, Tübingen 1984.
- Cabasilas, Nicolaus: *The life in Christ. Übersetzt. v. Peri tes in Christoi Zoes*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood/USA 1974.
- CIBEDO e.V. (Hrsg.): *Die Offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam*. Zusammengestellt von Timo Güzelmansur, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2009.
- Conzelmann, Hans: *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 4. Auflage, bearb. von Andreas Lindemann, J. C. B. Mohr, Tübingen 1987.
- Dahm, Christof: *Israel im Markusevangelium*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1991.
- Dehn, Ulrich (Hrsg.): *Handbuch Dialog der Religionen – Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog*, Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2008.
- Deines, Roland: *Die Pharisäer - Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997.
- Denffer, Ahmad von: *Ulum al-qur'an - Einführung in die Koranwissenschaften*; aus der englischen Originalausgabe: „*Ulum al-Qur'an - An Introduction to the Sciences of the Qur'an*“, Islamic Foundation, Leicester, UK 1996; übers. von Mohamed Abdallah Weth, 1999, in: http://www.way-to-allah.com/dokument/ULUM_AL_QURAN.pdf.
- Diyāb, Muḥammad Ḥafīz: *al-Islāmiyyūn al-mustaḳillūn – al-hawīyyah wa-s-su'āl*, Maktabat al-Usra, Kairo 2005.
- Donahue, John R.: *The Gospel of Mark*, A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 2002.
- Dormeyer, Detlev: *Das Markusevangelium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.
- Durm, Martin: *Hand in Hand auf dem Platz der Freiheit*, in: <http://www.tagesschau.de/ausland/aegypten584.html>, Zugang am 01.04.2011.
- Ḥalīl, Maḡdī: *Al-‘ilāqa bayna l-muslimīn wa-l-aqbāṭ fī fikr at-tayyār al-islāmī – Selim El-Awa namūḍaḡan*, in: *Zeitschrift al-Ḥiwār al-Mutamddin*, den 13.07.2006, Nr. 1610, in: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=69863>.
- Ḥalīl, Samīr al-Āb: *At-turāt al-‘arabī al-masīḥī l-qadīm wa-l-islām*, in: *Al-masīḥiyya wa-l-islām marāyā mutaḳābila*, hrsg. vom Zentrum für die christlich-islamischen Studien, Balamand Universität, Katholischer Verlag Ḥārya, Beirut 1997.
- Eckert, Willehad Paul (Hrsg.): *Jüdisches gelobtes Land – Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christliche Theologie*. Chr. Kaiser Verlag, München 1970.
- Englisch, Andreas: „*Millionen gegen Mohammed*“, in: *deutscher Zeitung Welt am Sonntag*“, unter: http://www.welt.de/print-wams/article111058/Millionen_gegen_Mohammed.html, Zugang am 01.02.2012.

- Falaturi, Abdoldjavad: Der Islam im Dialog, Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi, hrsg. von der Islamischwissenschaftlichen Akademie, 5. erweiterte Aufl., IWA Verlag, Hamburg 1996.
- Faßbeck, Gabrielle: Der Tempel der Christen, A. Franke Verlag, Tübingen und Basel 2000.
- Filitz, Martin: Gesetz und Tora bei Paulus - Vortrag vor der Gesellschaft für Christlich - Jüdische Zusammenarbeit in Lippe am 25. August 1989 in Haus Stapelage, Detmold 1990.
- Flores, Alexander: Die Stellung des Islam und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten – 15. Ägypten, in: Der Islam in der Gegenwart, hrsg. von Werner Ende u. Udo Steinbach, 5., aktualisierte und erweiterte Auflage, Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2005, S. 477-489.
- Forstner, Martin: Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten, in: Kanon, Kirche und Staat im christlichen Osten. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaft Österreichs, Wien 1991.
- Fortescue, Adrian: The Orthodox Eastern Church, Kessinger Publishing, Montana 2004.
- Frankemölle, Hubert: Pharisäismus in Judentum und Kirche – Zur Tradition und Reaktion in Matthäus 23, in: Goldstein, Horst (Hrsg.): Gottesverächter und Menschenrechte? Juden zwischen Jesus u. frühchristlicher Kirche, Patmos Verlag, Düsseldorf 1979.
- Freundorfer, Joseph: Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus – Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5,12-21, Aschendorff, Münster i. W. 1927.
- Frieling, Reinhard: Der Weg des ökumenischen Gedankens, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992.
- Fuʿād, Wisām: El-Awa – muğaddid tayyār al-wiḥda al-waṭaniyya al-maṣriyya, in: <http://www.onislam.net/arabic/madarik/thinker-and-project/124462-2010-09-27-01-02-42.html>, Zugang am 20.11. 2010.
- Galling, K: Esra, in: RGG Bd. 2, S. 693, J.C.B. Mohr, 3., völlig neu bearb. Auflage, Tübingen 1958.
- Giesriegel, Richard: Juden und Thora im Neuen Testament, Kulturverlag, Thaur (Österreich) 1996.
- Gnilka, Joachim: Das Evangelium nach Markus I, 3. durchgesehene Aufl., Benziger Verlag, Neukirchen 1989.
- : Das Evangelium nach Markus II, 4. Auflage, Benziger Verlag, Neukirchen 1994.
- : Paulus von Tarsus – Apostel und Zeuge (HThK, hrsg. v. *ders.* u. Lorenz Obelinner), Verlag Herder Freiburg im Breisgau, Freiburg 1996,.
- Gräßer, Erich: Die antijüdischen Polemik im Johannesevangelium, in: *Ders.*: Der Alte Bund im Neuen - exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament, Mohr, Tübingen 1985.

- Grässer, Erich: Die Juden als Teufelssöhne in Johannes 8,37-47, in: Eckart, Willehad Paul: Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, Chr. Kaiser Verlag München 1967.
- Greeven, H.: Frau – Im Urchristentum, in RGG, Bd. 2, 3., völlig neu bearb. Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen 1958.
- Grözinger, Karl E. (Hrsg.): Religionen und Weltanschauungen – Werte, Normen, Fragen in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/Buddhismus, Esoterik und Atheismus, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2009.
- Grundmann, Walter: Das Evangelium nach Markus, 6 Auflage, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1973.
- Haenchen, Ernst: Das Johannesevangelium – Ein Kommentar, aus nachgelassenen Manuskripten, hrsg. von Ulrich Busse, J.C.B. Mohr, Tübingen 1980.
- : Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte, in: ZNW 54, hrsg. v. Walther Eltester, S. 155-187, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1963.
- Hage, Wolfgang: Das orientalische Christentum (Die Religionen der Menschheit, Bd. 29,2), Kohlhammer, Stuttgart 2007.
- Hahn, Fernand: Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief; in: ZNW 67, hrsg. v. Walther Eltester, S. 155-187, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1976.
- Ḥannā, Milād: Bi-l-ḥiwār wa-t-taḥarruk aš-ša‘bī wa-laysa bi-l-amn al-markazī, in: El-Awa 1987.
- Hassan, Hassan ‘Alī: Ahl aḍ-ḍimma fī l-muḡtama‘ al-islāmī, Al-maḡlis al-a‘lā li-l-šu‘ūn al-islāmiyya , Nr. 120, Kairo 2005.
- Heidemanns, Katja: Achtung der Religionsfreiheit und Pflicht zum christlichen Zeugnis – Ein Widerspruch, Katholisch-theologisch Überlegungen im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil, in: Religionen und Religionsfreiheit, hrsg. von Marianne Heimbach-Steins [u.a.], Ergon Verlag, Würzburg 2010.
- Heinemann, Heribert: Schutz der Glaubens- und Sittenlehre, in: Listl, Joseph [u. a.] (Hrsg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Pustet, Regensburg 1983.
- Helfenstein, Pius F.: Grundlage des interreligiösen Dialogs – Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1998.
- Hengel, Martin: Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie Mohr Siebeck, Tübingen 2003.
- Henning, Max: Der Koran – Das heilige Buch des Islam, Diederichs Verlag, München 2007.
- Henze, Dagmar [u. a.]: Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, Kaiser Verlag, Gütersloh 1997.
- Hogg, William R.: Mission und Ökumene – Geschichte des Internationalen Missionsrats und seiner Vorläufer im 19. Jahrhundert, Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1954.

- Holtz, Traugott: „Ich aber sage euch“ – Bemerkungen zum Verständnis Jesu zum Tora, in: Broer, Ingo (Hrsg.): Jesus und das jüdische Gesetz, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart [u. a.] 1992.
- Hübner, Hans: Das Gesetz bei Paulus – Ein Beitrag zum Werden der Paulinischen Theologie. 2. ergänzte Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1980.
- : Das Gesetz in der synoptischen Tradition – Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition, 2. erweiterte Auflage, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1986.
- Hüseyin-Ilker, Cinar: Die islamische Überlieferungsliteratur zur Rechtslage im Frühislam unter Berücksichtigung Altarabiens, Lit Verlag, Münster 2003.
- Hummel, Reinhart: Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, Chr. Kaiser Verlag, München 1963.
- : Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1994.
- Huwaidī, Fahmī: Irhāṣāt at-tawra al-muḏādda, in: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/95C4E4FA-AC7E-48BA-BEB6-CA959B683FBC.htm>, Zugang am 01.04.2011.
- : Muwāṭinūn lā ḍimmiyyūn, 3. Auflage, Dār aš-Šurūq, Kairo 1999.
- Ḥabīb, Kamal al-Saʿīd: Al-aqalliyāt wa-s-siyāsa fī l-ḥibra l-islāmiyya, 1. Auflage, Maktabat Madbūlī, Kairo 2002.
- Ḥanafī, Ḥasan: ʿIlm at-taʿwīl bayn al-ḥāṣṣa wa-l-ʿamma – qirāʿa fī baʿḍ aʿmāl Naṣr Ḥamid Abū Zayd, al-Hayʿa l-ʿĀmma li-l-Kitāb, Kairo 1997.
- Ḥannā, Milād: Qabūl al-āḥar, Maktabat al-Usra, Kairo 1999.
- Ibn al-Humām, Kamāl ad-Dīn Muḥammad Ibn ʿAbdul-Wāḥid: Faṭḥ al-qadīr, ed. von Al-Mahdī, ʿAbdul-Rāziq Ġālib, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut 2003.
- Ibn Anas, Mālik: Al-mudawwana l-kubrā (nach Saḥnūn Ibn Saʿīd), ed. von Al-ʿAḡamāwī, Sayyid Ḥammād al-Fayyūmī, Ṣādir Verlag, Beirut 1323 H./ 1905.
- Ibn Hišām, Abū Muḥammad Ibn ʿAbul-Malik: As-sīra n-nabwiyya, Dār Aṭ-ṭibaʿa al-Ḥidiwiyya, Kairo 1878.
- Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqlānī, Aḥmad Ibn ʿAlī: Faṭḥ al-bārī šarḥ ṣaḥīḥ al-Buḡārī, Dār al-Maʿrifa, Beirut 1977.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Saʿīd: Al-fiṣal fī l-milal wa-l-ahwāʾ wa-l-niḥal, ed. von Muḥammad Ibrahīm Naṣr [u. a.], 2. Auflage, Dār al-Ġīl, Beirut 1996.
- Ibn Iṣḥāq, Muḥammad: Das Leben des Propheten (as-Sīra an-Nabawīya), aus dem Arab. Übertr. u. Bearb. von Gernot Rotter, Spohr Verlag, Kandern im Schwarzwald 1999.
- Ibn Kaṭīr, Abū l-Fidāʾ Ismaʿīl Ibn ʿUmar: Tafsīr al-qurʾān al-ʿaẓīm, ed. von Sāmī Ibn Muḥammad Salāma, Dār Ṭiba Verlag, Riad 1999.
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Makram: Lisān al-ʿArab, ed. von ʿAbdullāh ʿAlī al-Kabīr [u. a.], Dār al-Maʿārif, Kairo 1980.
- Ibn Qudāma, ʿAbullāh Ibn Aḥmad: Al-muḡnī fī fiqh al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal aš-Šaybānī, Dār al-Fikr, Beirut 1405 H./ 1984.

- Ibn ʿAbdīn, Muḥammad Amīn: Radd al-muḥtār ʿalā d-durr al-muḥtār, ediert von ʿĀdil Aḥmad ʿAbdul-Mawḡūd, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beirut 1994.
- ʿImāra, Muḥammad: Al-aqalliyyāt ḡayr al-muslima fī al-ʿālam al-islāmī, in: Zeitschrift Manār al-islām, Kairo 2004.
- : Al-islām wa-l-aqalliyyāt – al-mādī wa-l-ḥāḍir wa-l-mustaqbal, Maktabat aš-Šurūq ad-dawliyya, Kairo 2003.
- : Al-muwāṭana, in: Kairoer al-Ahram Zeitung, den 16.10.2010, S. 25.
- Jan Lambrecht, Leuven: Gesetzesverständnis bei Paulus, in: Kertelge, Karl (Hrsg.): Das Gesetz im Neuen Testament, Freiburg im Breisgau, Herder 1986.
- Jones, F. Stanley: „Freiheit“ in den Briefen des Apostels Paulus, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen 1987.
- Kampling, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias – Studien zur Israelthematik im Markusevangelium, katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992.
- Karlström, Nils: Ökumene in Mission und Kirche, Claudius Verlag, München 1962.
- Kattan, Assaad E.: Some aspects of George Khodr’s attitude towards modern western culture, in: CHRONOS – Revue d’Histoire de l’Université de Balamand (Nr. 14), Université de Balamand, Libanon 2006.
- : Al-ḡadīd fī luḡat al-muṭrān George Khodr, in: Al-Iklīrīkiyya l-Baṭryarkiyya al-Mārūniyya (Hrsg.): Naḥwa muṣṭalahāt laḥutiyya masīḥiyya ʿarabiyya muwahḥada, Ġazīr (Libanon) 2005, S. 121-135.
- : Das Kreuz als Hingabe an den Willen Gottes, in: Tamcke, Martin (Hrsg.): Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islam bis zur Gegenwart. Ergon Verlag, Würzburg/ Beirut 2008.
- : Širāʿ fī ʿuyūn mustadīra - dirāsāt fī fikr al-muṭrān George Khodr, Taʿāuniyyat an-Nūr al-Urtūduksiyya li-l-Našr wa-t-Tawzīʿ, Beirut 2012
- Kern, Walter: Atheismus, Marxismus, Christentum – Beiträe zur Diskussion, Tyrolia-Verlag, Innsbruck [u.a.] 1976.
- Khoury, Adel Theodor: Der Islam und die westliche Welt – Religiöse und politische Grundfragen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001.
- : Der Koran – Übersetzung von Adel Theodor Khoury, unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1987.
- : Der Koran Arabisch-Deutsch – Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar, Bd. 6, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995.
- Kraemer, Hendrik: Die christliche Botschaft in einer nichtchristlichen Welt, Evangelischer Verlag, Zürich 1940.
- Kreiser, Klaus [u.a.] (Hrsg.): Lexikon der islamischen Welt, völlig überarb. Neuausg. - Kohlhammer, Stuttgart [u.a.] 1992.
- Krüger, Hanfried: [u.a.] (Hrsg.): Ökumene Lexikon – Kirchen, Religionen, Bewegungen, Lembeck [u.a.], Frankfurt am Main 1983.
- Kümmel: Werner Georg: Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer, in:

- Eckart, Willehad Paul: Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, Chr. Kaiser Verlag, München 1967.
- Küster, Volker: Jesus und das Volk im Markusevangelium – Ein Beitrag im interkulturellen Gespräch in der Exegese, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Kurth, Christina: Die Stimmen der Propheten ist erfüllt – Jesus Geschick und „die Juden“ nach der Darstellung des Lukas, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2000.
- Lachmann, Rainer (Hrsg.): Elementare Bibeltex-te - exegetisch, systematisch, didaktisch, 2. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.
- Laub, Franz: Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei, Verlag katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982.
- Leuze, Reinhard: Christentum und Islam, J.C.B. Mohr, Tübingen 1994.
- Lienemann-Perrin, Christine: Mission und interreligiöser Dialog, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999.
- Loader, Wilhelm R. G.: Jesus' Attitude towards the Law – a study of the Gospel, Mohr Siebeck, Tübingen 1997.
- Löffler, P: Art. Dialog mit den anderen Religionen, in: Hanfried Krüger: [u.a.] (Hrsg.): Ökumene Lexikon – Kirchen, Religionen, Bewegungen, Lembeck [u.a.], Frankfurt am Main 1983, Sp. 260-263.
- Löffler, Paul: Theologische Reflexionen zum Palästina-konflikt von Georges Khodr, in: Ders.: Arabische Christen im Nahostkonflikt, Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1976.
- Lohse, Edward: Umwelt des Neuen Testaments Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994.
- Lührmann, Dieter: Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium (ZNW 77, hrsg. v. Erich Grässer), Walter de Gruyter, Berlin [u. a.] 1986.
- Luz, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus, 2. Teilband, Benziger Verlag, Zürich [u.a.] 1990.
- Lyon, Irenäus von: Adversus Haereses III (Fontes Christiani, hrsg. von Norbert Brox [u.a.], Bd. 8,3), Herder, Freiburg [u.a.] 1995.
- Macdonald, D. B.: DĀR AL-ĪARB, in: EI I. (1913), S. 956.
- : DHIMMA, in: EI I. (1913), S. 999.
- MacKelvey, R. J.: The New Temple – The Church in the New Testament, Oxford 1969.
- Madrid, Patrick: Collyridianism. Trinity Communications 1994. In: www.ewtn.com/library/HOMELIBR/COLLYRID.TXT. (Zugang am 15. Juni 2010).
- Mansour, Mohammed Ahmed: Einführung in die Methodik und Terminologie der Hadith-Wissenschaft; 2. verbesserte Auflage, DĀr al-kamĀl Verlag, Kairo 2003.
- Massūh, al-ʿĀb Gūrġ: Al-muṭrān George Khodr wa-l-ḥiwār al-islāmī al-masīhī – muqāraba lāhūtiyya, in: Ders.: Al-ḥayrāt al-ātiya – nazarāt fī taqārub al-masīḥiyya wa-l-islām. an-Nūr Verlag, Beirut 2003, S. 123-157.

- Maulawi, Feisal: Die Schariagrundlagen für das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, übertragen aus dem Arabischen von Samir Mourad, Deutscher Informationsdienst über den Islam (DIIdI) e.V., Karlsruhe 2006.
- Meo, Nick: The dramatic downfall of the Mubarak clan, in: <http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaand-indianocean/egypt/8455752/The-dramatic-downfall-of-the-Mubarak-clan.html>, Zugang am 17 Apr 2011.
- Meyer, P.: Trinität – Im Neuen Testament, in: RGG, Bd. 6, 3., völlig neu bearb. Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen 1962.
- Mildenberger Michael (Hrsg.): Denkpause im Dialog. Perspektiven der Begegnungen mit anderen Religionen und Ideologien, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1978.
- Mourad, Samir: Einladung von Nichtmuslimen zum Islam, Muslimischer Studentenverein Karlsruhe e.V., Karlsruhe 2000.
- Müller, Gerh.: Tridentinum, in: RGG, Bd. 6, 3., völlig neu bearb. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen 1962.
- Müller, Gerhard [u.a.] (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 25, Berlin [u.a.], Walter de Gruyter 1995.
- Muḥammad, ‘Abdul-Rāfi‘: Ġadal ḥawl da‘wat al-yahūd li-l-ḥiwār al-islāmī al-masīhī, Mai 2004, in: <http://aljazeera.net/News/archive/archive?ArchiveId=77738>, Zugang am 1. August 2011.
- Şālih, ‘Abdullāh az-Zubayr: Ḥukm baqā’ man aslamat ma‘a zawġihā l-lāqī lam yuslim, in: al-Maġlis al-Ūrubbī li-l-iftā’ wa-l-buḥūt (Hrsg.) 2003, S. 270-241.
- Niebuhr, Karl-Wilhelm: Grundinformation Neues Testament – Eine bibelkundlich-theologische Einführung, Vandenhoeck & Ruprecht Verlag, 2. Auflage, Göttingen 2003.
- Niederwimmer, Kurt: Der Begriff der Freiheit im neuen Testament, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1966.
- Noll, Peter: Jesus und das Gesetz, J.C.B. Mohr, Tübingen 1968.
- Oegema, Gerbern: Das Heil ist aus den Juden – Studien zum historischen Jesus und seiner Rezeption im Urchristentum, Verlag Dr. Kovac, Hamburg 2001.
- Ökumenischer Rat der Kirchen – Zentralkomitee (Hrsg.): Protokoll und Berichte der 24. Tagung – Addis Abeba, Äthiopien 10. bis 21. Januar 1971, World Council of Churches, Genf 1971.
- Ökumenischer Rat der Kirchen (Hrsg.): Leitlinien zum Dialog mit verschiedener Religionen und Ideologien“ (1979), in: <http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p6/77glines-g.pdf>.
- Pačić, Jasmin: Islamisches Strafrecht - Untersuchungen zur Rechtslehre und zur Rolle der Politik im Strafsystem der Scharia, Deutscher Informationsdienst über den Islam (DIIdI), Wien 2007
- Paret, Rudi: Der Koran, 10 Aufl., W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart [u. a.] 2007.
- Paul PP. II, Jean: Redemptoris missio, ed. Vatican 1991, in:

http://www.vatican.va/edocs/DEU0129/_PZ.HTM (Zugang am 09.09.2010).

- Pesch, Rudolf: Antisemitismus in der Bibel? - Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand, Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2005.
- Plietzsch, Susanne: Kontexte der Freiheit - Konzepte der Befreiung bei Paulus und im rabbinischen Judentum, Kohlhammer, Stuttgart 2005.
- Plutta-Messerschmidt, Elke: Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Mohr Verlag, Tübingen 1973.
- Pokorný, Petr: Einleitung in das Neue Testament – Seine Literatur und Theologie im Überblick, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.
- Putman, Hans: Al-kanīsa wa-l-islām fī l-‘aṣr al-‘abbāsī al-awwal, Dar al-mašriq, Beirut 1975.
- : Baṭriyark tīmūtāwus al-Awwal aw al-kanīsa wa-l-islām fī al-‘aṣr al-‘abbāsī al-‘awwal; ed. von samīr Ḥalīl, Beirut: Dār Almašriq 1977.
- Ramselaar, Antonius C. Das Land Israel ein der Wechselbeziehung von Theologie und Kultur, in: Eckert, Willehad Paul (Hrsg.): Jüdisches gelobtes Land – Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christliche Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1970, S. 219-240.
- Rašād, Mirvat: Bi-l-mustanadāt – tafāṣīl ḥiṭat Ḥabīb al-‘Adlī li-tafğīr kanīsat al-Qiddīsayn bil-iskandariyya, in:
<http://youm7.com/News.asp?NewsID=362418&SecID=12&IssueID=0>, Zugang am 01.04.2011.
- Reckendorf, H.: ANSĀR, in: EI, Bd. I (1913), S. 374f.
- Rendtorff, Rolf: Das Land Israel im Wandel der alttestamentlichen Geschichte, in: Eckert, Willehad Paul (Hrsg.): Jüdisches gelobtes Land – Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christliche Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1970, S. 153-168.
- Riḍā, Muḥammad Rašīd: šubuhāt an-našārā wa-huḡaḡ al-islām, Dār al-Manār Verlag, Kairo 1367 H./ 1947.
- : Tafṣīr al-manār, al-Hay’a l-Miṣriyya li-l-Kitāb, Kairo 1999.
- Rusam, Dietrich: Das Alte Testament bei Lukas, de Gruyter Verlag, Berlin [u. a.] 2003.
- Šalabī, Aḥmad: Al-masīhiyya (Muqāranat ad-dyān II), 10. erweit. Auflage, Maktabat an-Nahḍa al-Miṣriyya, Kairo 1998.
- Salem, Isam Kamel: Islam und Völkerrecht – Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung, Express Edition, Berlin 1984.
- Šaltūt, Maḥmūd: Al-islām ‘aqīda wa-šarī‘a, 17. Auflage, Dār aš-Šurūq, Kairo 1991.
- Samartha, J. Stanely (Hrsg.): Faith in the midst of Faiths, Reflections on Dialogue in Community, WCC, Genf 1977.
- : Dialog als ein ständiges Anliegen der Christen, in: Krüger, H. 1971, S. 44-58.
- : Zur Einführung – Setzen wir den Dialog fort!, in: H. J. Margull (Hrsg.): Dialog mit anderen Menschen, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1972.

- Sanders, E. P.: Paulus – Eine Einführung, Philipp Reclam jun. Verlag, Stuttgart 1991.
- Şaqr, ‘Abdul-Badī’: Kayfa nad‘ū n-nās, 8. Auflage, Maktabat Wahba, Kairo 1980.
- Schenke, Ludger: Johannes – Kommentar, 1. Auflage, Patmos Verlag, Düsseldorf 1998.
- Schlatter, Adolf: Der Evangelist Matthäus – Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit, Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Calwer Vereinsbuchhandlung Stuttgart 1929.
- Schmithals, Walter: Johannesevangelium und Johannesbriefe – Forschungsgeschichte und Analyse, Walter de Gruyter Verlag, Berlin [u. a.] 1992.
- Schnackenburg, Rodulf: Das Johannesevangelium I. Teil – Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4, Herder, Freiburg im Breisgau 1965.
- : Das Evangelium nach Markus II, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971.
- : Das Johannesevangelium II. Teil – Kommentar zu Kap. 5-12, 2. ergänzte Auflage, Herder, Freiburg im Breisgau 1977.
- Schneider, Gerhard: Die Apostelgeschichte 1, Herder, Freiburg im Breisgau, Freiburg 1980.
- Schoen, Ulrich: Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen – Gemeinsames Problem von Islam und Christentum, LIT Verlag, Münster 2003.
- Schumacher, Rudolf: Der Diakon Stephanus, Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W. 1910.
- Schumann, Olaf H.: Der Christus der Muslime – Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur (Missionswissenschaftliche Forschungen, Bd. 10; hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1975.
- Schwarzenau, Paul: „Kommt herbei zu einem gleichen Wort zwischen uns“ (Koran, Sure 3,64) – Biblische und koranische Grundlagen für den christlich-islamischen Dialog, in: Tworuschka, Udo (Hrsg.): Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident, Böhlau, Köln 1991.
- Sonntag, Holger: Nomos Soter – Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext, A. Franke Verlag, Tübingen und Basel 2000.
- Spuler, B.: Kopten, in: RGG, Bd. 4, 3., völlig neu bearb. Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960.
- : Jakobiten, in: RGG, Bd. 3, 3., völlig neu bearb. Aufl., J.C.B. Mohr, Tübingen 1959.
- Stevens, George Barker: The Theology of the New Testament, International Theological Library, T.& T. Clark, Edinburgh 1956.
- Strecker, Christian: Die liminale Theologie des Paulus – Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1999.
- Strecker, Georg: Theologie des neuen Testaments, Walter de Gruyter Verlag, Berlin [u.a.]1996.
- Taklā, Na‘īm: Al-aqbāt wa-š-šarī‘a l-islāmiyya – al-wuḍūḥ al-maṭlūb, in: El-Awa 1987.

- Tamcke, Martin: Christen in der islamischen Welt – Von Mohammad bis zur Gegenwart, C. H. Beck, München 2008.
- : Daheim und in der Fremde – Beiträge zur jüngeren Geschichte und Gegenwartslage der orientalischen Christen; LIT Verlag, Münster 2002.
- Tamer, Georges: Kirche der Übergänge – Die Rum-Orthodoxe Kirche in Libanon und Deutschland, in: Gralla, Sabine (Hrsg.): Oriens Christianus – Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentum; LIT Verlag, Münster 2003, S. 93-108.
- Theobald, Michael: Der Römerbrief, wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000.
- Thiessen, Jacob: Die Stephanusrede, Apg. 7,2-53 – untersucht und ausgelegt aufgrund des alttestamentlichen und jüdischen Hintergrundes, Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, Nürnberg 1999.
- Thoma, Clemens: Der Pharisäismus, in: Maier, Johann (Hrsg.): Literatur und Religion des Frühjudentums, Echter-Verlag [u.a.], Würzburg 1973.
- Trilling, Wolfgang: Gegner Jesu – Widersacher der Gemeinde – Repräsentanten der „Welt“ – Das Johannesevangelium und die Juden, in: Goldstein, Horst (Hrsg.): Gottesverächter und Menschenrechte? Juden zwischen Jesus u. frühchristlicher Kirche, Patmos Verlag, Düsseldorf 1979.
- Ucar, Bülent: Das Spannungsverhältnis zwischen Wahrheitsanspruch, Mission und Religionsfreiheit am Beispiel der Rechtsautonomie – eine islamische Perspektive, in: Religionen und Religionsfreiheit, hrsg. von Marianne Heimbach-Steins [u.a.], Ergon Verlag, Würzburg 2010.
- Ulayş, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad: Manḥ al-ḡalīl šarḥ muḥtaşar al-ḡalīl, Dār al-Fikr, Beirut (o. J).
- Vacca, V.: NADĪR, in: EI III (1963), S. 875.
- Vaux, B. Carra De: ḤADD, in: EI II. (1927), S. 198.
- Vgl. Nazianz, Gregor von: Orationes Theologicae, (Fontes Christiani, hrsg. von Norbert Brox [u.a.], Bd. 22), Herder, Freiburg [u.a.] 1996.
- Vollenweider, Samuel: Freiheit als neue Schöpfung – Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und seiner Umwelt, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1989, S. 238.
- Wannous, Ramy: George Khodrs An-Nahr Artikel, in: Tamcke, Martin und Heinz, Andreas (Hrsg.): Die Suryoye und ihre Umwelt, LIT Verlag, Münster 2005.
- Wengst, Klaus: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus – Ein Versuch über das Johannesevangelium, Chr. Kaiser Verlag, München 1992.
- Wessel, K: Christenverfolgungen in den ersten Jahrhunderten, in: RGG, Bd. 1, 3., völlig neu bearb. Auflage, J.C.B. Mohr, Tübingen 1957.
- Wietzke, Joachim: Mission erklärt – Ökumenische Dokumente von 1972 bis 1992, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1993.
- Wohlleben, Ekkehard: Die Kirchen und die Religionen – Perspektiven einer ökumenischen Religionstheologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.

- Wolter, Michael : Das Lukasevangelium, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.
- World Council of Churches (Hrsg.): Current Dialog, Geneva 1991.
- Zakzouk, Mahmoud: Islam und Christentum – Möglichkeit der Verständigung und der Zusammenarbeit, Ministerium für Religiöse Angelegenheiten, Kairo 2005.
- Zanġānī, ‘Abbās ‘Ali ‘Amid: Die Rechte der Minderheiten im Islam - Islamisches Echo in Europa, 15. Folge, Islamisches Zentrum Hamburg e. V., Hamburg 1999.
- Zaydān, Abdul-Karīm: Aḥkām aḍ-ḍimmiyīn wa-l-mustaʾmanīn fi dār al-islām, 2. Auflage, Muʾasasat al-Risālah Verlag, Beirut 1988.
- Zehner, Joachim: Der notwendige Dialog – Die Weltreligionen in katholischer und Evangelischer Sicht. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1992.

Anhänge

Anhang 1

George Khodr

Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geists, in:

Krüger, Hanfried (Hrsg.): Addis Abeba 1971 – Vorträge bei der Tagung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen, Evang. Missionsverlag 7, Stuttgart 1971, S. 34-43.

Anhang 2

Mohamed Selim El-Awa

***tawṭī'a lāzima* (ein notwendiges Einleitewort), in:**

Ders.: Li-d-dīn wa-l-waṭan – Fuṣūl fī 'ilāqat al-muslimīn biḡayr al-muslimīn (Für die Religion und die Heimat – Kapitel über das Verhältnis der Muslime zu den Nichtmuslimen), 2. Auflage, Nahḍat Maṣr, Kairo 2007, S. 17-32.

Das Christentum in einer pluralistischen Welt — das Werk des Heiligen Geistes

GEORGES KHODRE*

Seit dem Ende des Ersten Weltkrieges haben die Menschen ein Gefühl für die Einheit der Welt bekommen. Seit dem Zweiten Weltkrieg sehen sie sich dem Phänomen der Planetarisierung gegenüber, für das die Verschiedenheit der Religionen ein Haupthindernis darstellt. Aber da Einheit in wachsendem Maße notwendig wird, wird auch der Dialog immer stärker erforderlich. Nur so kann ein de-facto-Synkretismus vermieden werden, der als unvermeidliche Folge einer Renaissance der Religionen mit ihrem gemeinsamen Streben nach Universalität erwachsen würde. Angesichts dieses Wiederauflebens und einer Pluralität, die dem Evangelium nicht zu weichen scheint, bleibt die Frage, ob das Christentum seinem Wesen nach andere Religionen so völlig ausschließt, wie es bisher weltweit verkündet worden ist.

Diese Frage hat nicht nur für die christliche Mission, sondern auch für den Weltfrieden Bedeutung. Doch ist dies nicht nur eine praktische Frage. Hier geht es vielmehr um das Wesen der Wahrheit selbst. Unser geistliches Leben ist völlig verschieden, je nachdem ob wir die Wahrheit Christi auf die geschichtlich gewordene Kirche begrenzt oder aber als unbegrenzt und in aller Welt verstreut annehmen. Die Liebe wird anders gelebt, ihr Inhalt ist ein anderer, je nachdem ob das Christentum exklusiv oder inklusiv ist. Das Problem, wie es sich uns stellt, ist nicht rein theologischer Art. Es erstreckt sich auch auf die Religionsphänomenologie, die vergleichende Religionswissenschaft, die Religionspsychologie und -soziologie. Diese Disziplinen bringen einen gewissen legalistischen Dogmatismus ins Wanken, der lange in christlichen Ländern vorgeherrscht hat, erhalten durch die Unwissenheit von Theologen über andere Religionen. Es ist vor allem die Echtheit des geistlichen Lebens Nichtgetaufter, die uns vor die Frage nach der Anwesenheit Christi in ihrem Leben stellt. Es ist deshalb absolut unbegreiflich, daß Theologen sich gebührend mit dem Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen befassen, ohne die außerchristlichen Gegebenheiten kritisch und schöpferisch in ihre theologischen Reflexionen integrieren zu können. Theologie muß ein ständiger wechselseitiger Austausch zwischen biblischer Offenbarung und Leben sein, wenn sie nicht inhaltslos werden will. Wenn darüber hinaus Gehorsam gegen den Herrn uns dazu treibt, seinen Spuren zu folgen, wo immer sie zu finden sind, dann sind wir verpflichtet, das glaubwür-

* Msgr. Georges Khodre ist Metropolit vom Berg Libanon, einer Diözese des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats von Antiochien, Libanon.

dige geistliche Leben der Nichtgetauften zu erforschen. Damit stellen wir die Frage nach der Anwesenheit Christi außerhalb der christlichen Geschichte. Die beeindruckende (evangeliumsgemäße) Qualität vieler Nichtchristen zwingt uns, eine Ekklesiologie und Missiologie zu schaffen, in welchen dem Heiligen Geist der führende Platz eingeräumt wird.

Wir sollten uns einmal die Apostelgeschichte, jenes erste ekklesiologische Buch, anschauen, um die Stellung der Nichtchristen zu verstehen. In der Erzählung von Kornelius entdecken wir die Bedeutung der Aussage, „sondern in jeglichem Volk, wer ihn fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm“ (Apg. 10, 35). Gott hat „in den vergangenen Zeiten alle Heiden gehen lassen ihre eigenen Wege“ (Apg. 14, 16), „doch hat er sich selbst nicht unbezeugt gelassen“ (Apg. 14, 17). Unter den Völkern gibt es eine Sehnsucht nach dem unbekanntem Gott (17, 23), ein Suchen nach dem nahen Gott, in dem wir „leben, weben, und sind“ (17, 28). Aber die Offenheit der heidnischen Welt verleiht ihr noch keinen theologischen Status, denn die Götzen sind nicht Götter (19, 26). Paulus sagt kategorisch: es gibt keinen Götzen in der Welt (1. Kor. 8, 4). In der Offenbarung des Johannes — einem hervorragend ekklesiologischen Buch — wird Heidentum mit Lüge gleichgesetzt (21, 5 und 22, 15). Das Neue Testament bringt uns hier nichts Neues gegenüber dem Alten Testament, wo Propheten das Heidentum als ein Greuel behandelten. Doch nach der Auffassung des Apostels, wie sie auf dem Areopag zum Ausdruck kommt, beteten die Athener den wahren Gott an, ohne ihn als Schöpfer zu kennen. Sein Gesicht war ihnen nicht enthüllt worden. Mit anderen Worten, sie waren Christen, die sich ihres Christseins nicht bewußt waren. Paulus gab ihrem Gott einen Namen. Der Name samt seinen Attributen ist die Offenbarung Gottes. Wir finden hier den Ansatz zu einer positiven Einstellung zum heidnischen Bereich, die Hand in Hand geht mit dessen völliger Ablehnung, die vom Judentum vererbt wurde. Aus diesem Grunde haben die christlichen Apologeten von Anfang an zwei verschiedene Einstellungen. Im ersten Fall werden die Götter mit hölzernen oder steinernen Bildern, von Menschenhand gemacht, identifiziert. Sie erscheinen als Dämonen, die gegen den Herrn kämpfen. Die zweite Einstellung ist mehr umfassender Art. Jedoch verhärtet sich der abwehrende oder aggressive Ansatz christlicher Apologeten in dem Maße, in dem die Dogmatik zum offiziellen Bestandteil der Lehre wird, in dem Kirche und Christentum in Byzanz wie im Westen identifizierbar werden und in dem der Kampf gegen die Häresien eine Zurückweisung des Irrtums mit sich bringt, die in den Herzen der Apologeten aller Epochen mit Haß gemischt ist. Darüber hinaus fand der Mangel an Toleranz der Christen untereinander sein Echo im christlichen Denken über die nichtchristlichen Religionen. Der andere mußte entweder gerettet oder umgebracht werden. Ein befremdlicher Begriff einer der Liebe entfremdeten Wahrheit!

Auf der anderen Seite versuchte eine andere Art von Apologeten die Verkündigung an die Athener fortzusetzen. Wir können den Faden aufnehmen bei Justin und seiner wohlbekanntem Vorstellung vom Logos Spermatikos, vorhanden bereits vor der Inkarnation. Alle, die dem Logos gemäß gelebt haben, sind Christen. Diese Schule der Apologeten und Kirchenväter hält fest, daß es keine Wahrheit gibt unabhängig von Gottes direktem Handeln. Clemens von Alexandrien, den man als den Repräsentanten dieser Strömung ansehen könnte, schildert die Menschheit als eine von Gott geliebte Einheit. Er beruft sich vor allem auf Hebräer 1, 1 und sagt, der Herr habe „zu verschiedenen Malen und auf verschiedene Weise“ zur ganzen Menschheit und nicht nur zu Israel gesprochen. Diese Menschheit ist Gegenstand einer Erziehung (wir sollten uns daran erinnern, daß für Paulus der Erzieher das Gesetz war, und der Schüler war Israel). Es handelt sich hier nicht um ein natürliches oder rationales Gesetz, denn „der Logos Gottes . . . hat unserer Welt durch den Heiligen Geist eine Ordnung gegeben und besonders dem Mikrokosmos Mensch“ (Protreptikos 1, 5). Bei dieser göttlichen Heimsuchung besitzt die Philosophie ein besonderes Privileg. Der Doktor von Alexandrien zögert nicht nur nicht, darin eine Schwelle zu einer christusgemäßen Philosophie zu sehen, sondern er lehrt ausdrücklich, sie sei „den Griechen als ihr eigenes Testament gegeben worden“ (Stromata V. 28/3). Nichtgriechische wie griechische Philosophien sind verstreute Fragmente des einen Ganzen, welches das *Wort* ist.

Origenes betonte die Bedeutung der Philosophie als der Erkenntnis des wahren Gottes. Seiner Meinung nach unterscheidet sich eine Anzahl christlicher Lehren nicht von den Lehren der Griechen. Doch haben die letzteren nicht die gleiche Wirkung oder die gleiche Kraft. Das Neue im Beitrag des Origenes liegt darin, daß er die Spuren des Göttlichen in heidnischen Religionen wie in der griechischen Mythologie sieht. Die Kirchenväter respektieren die Weisheit des Altertums trotz eines eindeutig diskriminierenden Geistes. Gregor von Nazianz ist für den Ausspruch bekannt, eine Anzahl von Philosophen wie Plato und Aristoteles „hätten einen flüchtigen Blick des Heiligen Geistes erhascht“ (Orat. 31, 5; P. G. 36, 137 BC). Trotz seiner scharfen Kritik am Götzendienst zögert er nicht zu sagen, er sehe im religiösen Leben der Menschheit „die Hand Gottes, die den Menschen zum wahren Gott leitet“. Wir wollen nicht die Liste der Kirchenväter ungebührlich verlängern, sondern nur noch Augustinus erwähnen, der meinte, daß seit Beginn der menschlichen Geschichte — innerhalb wie außerhalb Israels — Menschen anzutreffen waren, die am Mysterium des Heils teilhatten. Was ihnen bekannt war, sei in der Tat die christliche Religion gewesen, ohne daß sie ihnen als solche offenbart worden wäre. Dieser ganze Trend im patristischen Denken könnte vielleicht in dem folgenden Satz des Irenäus zusammengefaßt werden: „Es gibt nur einen Gott, der vom Anfang bis zum

Ende der Menschheit durch verschiedenes Heilshandeln zu Hilfe kommt“ (Adv. Haer. III, 12, 13).

Es würde den Rahmen dieses Referats sprengen, wenn man auch nur kurz die Geschichte christlichen Denkens über andere Religionen skizzieren wollte. Der Hinweis mag genügen, daß im griechischsprachigen byzantinischen Osten nach Johannes Damascenus die Einstellung zum Islam recht negativ war. Auch der Westen war mit wenigen Ausnahmen wie Abaelard und Nikolaus Cusanus negativ eingestellt.

Offenbar ist eine Ekklesiologie, die an eine existentiell erfahrene Geschichte wie an ein bestimmtes Geschichtsbild gebunden ist, für die negative Beurteilung anderer Religionen verantwortlich. Sicherlich geht die theologische Aussage, daß die Ungläubigen umgebracht werden müssen — eine Theologie, die auf Thomas von Aquin gründet und zuerst von Bernhard von Clairveaux gepredigt worden ist —, Hand in Hand mit den Kreuzzügen, die sowohl die scharfe Trennung zwischen Christentum und Islam als auch die zwischen dem christlichen Osten und dem christlichen Westen vertieft haben. Auch sollten wir festhalten, in welchem Ausmaß die arabisch-byzantinischen Kriege zur Definition von *oikoumene* als mit der Kirche im Osten räumlich zusammenfallend beigetragen haben. Mit anderen Worten, wegen der bewaffneten Kämpfe des lateinischen wie des byzantinischen mittelalterlichen Christentums wurde die Ekklesiologie zu einer historischen Ekklesiologie, d. h., die Kirche hat die soziologische Gestalt christlicher Nationen angenommen. Die christliche Welt im Westen wie im Osten wurde gleichgesetzt mit einem Ort, wo Frieden, Licht und Erkenntnis wohnen. Die nichtchristliche Welt war die von Krieg und Finsternis. Das war eine wörtliche Übertragung muslimischer Terminologie über den Unterschied zwischen *dar el Islam* und *dar el Kufr*, dem Bereich des Islam und dem der Ungläubigen. Es war also die Vorstellung der Kirche als einem *Umma*, einer soziologisch und zahlenmäßig bestimmten Gemeinschaft. Diesen Raum außerhalb der Kirche galt es zu retten. Ungläubige, Häretiker und Schismatiker mußten durch missionarische Aktivität, durch Proselytismus oder durch kulturellen Kolonialismus — wo Verfolgung und Krieg als Mittel unakzeptabel waren — in die Kirche zurückgebracht werden, damit es nur „eine Herde und einen Hirten“ gibt. Die etablierte und institutionalisierte Kirche ist das Zentrum der Welt. Die Geschichte der christlichen Welt ist die Geschichte par excellence. Die Erfahrung des Westens ist der Typos der Geschichte. Die übrige Welt bleibt infra-historisch, bis sie die westliche Erfahrung übernimmt, die außerdem durch eine unnachsichtige Logik und einen technischen Determinismus die Welt wird beherrschen müssen. Diese Geschichtsphilosophie wird eine Mentalität und ein Verhaltensmuster bestimmen, die unausweichlich das theologische Denken prägen. Darum werden die Religionen der unterentwickelten Länder,

die nicht gebührend von der Dynamik einer schöpferischen Zivilisation beeinflusst worden sind, wie der Hinduismus, Buddhismus, Islam, ja selbst die christliche Orthodoxie, und die einer historisch niedrigeren Zeit angehören, ein höheres Stadium erreichen müssen, um durch Übernahme eines Christentums des hierarchisch höheren Typus historisiert zu werden. Die übrige Welt sollte in das Zeitkontinuum der Kirche durch das Heil eintreten, das auf der universalen Ausbreitung des christlichen Lebens basiert, das seinerseits in der Autorität des Westens begründet ist. Diese Vorstellung beruht auf dem Gedanken der Heilsgeschichte, der im Protestantismus des letzten Jahrhunderts hervorgebracht und vom gesamten westlichen Christentum seit dem letzten Weltkrieg übernommen wurde. Die Abfolge der Heilsereignisse ist zu sehr betont worden. Christus erscheint so als das Ende des Alten Bundes und das Ende der menschlichen Geschichte. Die eschatologische Dimension des Glaubens und Lebens der Kirche hat so die Tendenz zu verkümmern. Gott ist in der Tat innerhalb der Geschichte, aber man vergißt, daß das göttliche Ereignis eine Entfaltung des Mysteriums ist. Wir werden später darauf zurückkommen. Hier möchte ich betonen, daß diese lineare Geschichtsanschauung mit einem monolithischen ekklesiologischen Ansatz verbunden ist, der in berechtigter Ablehnung der griechisch-asiatischen Idee von der zyklischen Wiederkehr aller Dinge die Vorstellung von einer die Geschichte transzendierenden Ewigkeit und folglich einen Kirchenbegriff verwirft, bei dem Christus „nicht nur chronologisch, sondern vor allem ontologisch“ verstanden wird.

Ganz selbstverständlich ergibt sich aus dieser Ekklesiologie und dieser linearen Heilsvorstellung ein klar definierter missionarischer Ansatz. Die Kirche hat so beinahe ausschließlich entweder einer karitativen oder humanitären Aktion zu dienen, oder sie ist da zur konfessionellen und soziologischen Rückgewinnung jener, die noch außerhalb des Leibes der Kirche sind. Wahrheit liegt innerhalb der Grenzen dieses Leibes, Irrtum außerhalb. Nun kann aber das Heilmittel für all dies nicht in der Anwendung neuer Methoden, in der Weihe farbiger Bischöfe oder in der Assimilierung der Sitten eines Volkes und seiner Folklore liegen. In seiner Wirkung bleibt dies alles eine verfeinerte Form von geistlichem Imperialismus. Was hier in Frage gestellt wird, ist die Missions-theologie selbst. Eine Tradition, die von diesem Ansatz völlig unabhängig war, ist die Missionstradition der nestorianischen Kirche. Sie versuchte in einer beinahe einmaligen Weise die geistige Entwicklung der Religionen zu fördern, denen sie begegnete, und sie von innen heraus zu „verbessern“ (den Buddhismus in Tibet und China), ohne sie zu „verfremden“. Die Mission übernimmt geistig die gesamte Schöpfung. In der persischen Kirche von Mesopotamien finden wir das kühnste Bestreben, für den Islam offen zu sein. Der prophetische Charakter Mohammeds wird in nestorianischen Texten im Zusammenhang

einer eingehenden Analyse der muslimischen Botschaft definiert. Doch gibt es da keine Verkürzung der selbstverständlichen Zentralbedeutung oder der ontologischen Einmaligkeit Jesu Christi.

Das Ganze läuft auf folgendes hinaus: Die zeitgenössische Theologie sollte über den Gedanken einer Heilsgeschichte hinausgehen, um die Bedeutung der *oikonomia* noch einmal neu herauszufinden. Die Ökonomie, das Heilswirken Christi, ist nicht auf seine historische Entfaltung begrenzt, vielmehr läßt sie uns am Leben Gottes teilnehmen. Von daher kommt unser Hinweis auf die Ewigkeit und auf das Handeln des Heiligen Geistes. Genau die Vorstellung eines Heilswirkens ist eine Vorstellung des Mysteriums. Und wenn wir sagen Mysterium, dann weisen wir auf die Kraft hin, die in dem Ereignis steckt. Wir weisen auch auf die Freiheit Gottes hin, der nicht an irgendein Ereignis in seiner Vorsehung und in seinem erlösenden Handeln gebunden ist. Die Kirche ist das Instrument des Mysteriums der Errettung der Völker. Sie ist das Zeichen der göttlichen Liebe zu allen Menschen. Sie steht der Welt nicht als getrennt von ihr gegenüber, sondern als Teil von ihr. Die Kirche ist der wahre Lebensatem der Menschheit, das Bild der kommenden Menschheit, kraft des Lichtes, das sie empfangen hat. Sie ist das Leben der Menschheit, selbst wenn die Menschheit dessen nicht gewahr wird. Sie ist der „Kosmos des Kosmos“, wie Origenes sagt. Wenn der Sohn, um den Gedanken des Origenes aufzunehmen, der „Kosmos der Kirche“ ist, dann wird uns klar, daß es die Funktion der Kirche ist, im Lichte des Mysteriums, dessen Zeichen sie ist, all die anderen Zeichen zu lesen, die Gott zu verschiedenen Zeiten auch in den Religionen aufgerichtet hat, um der Welt der Religionen den in ihr verborgenen Gott aufzuzeigen im Blick auf die endgültige und konkrete Entfaltung des Mysteriums.

Die obenerwähnte Ökonomie ist nicht neu. Sie beginnt mit der Schöpfung als der Offenbarung der *Kenosis* Gottes. Der Kosmos trägt das Siegel Gottes, genau wie Jakob nach seinem Kampf mit dem Engel. In jener Welt, die dem Gesetz voraufgeht, schließt Gott einen Bund mit Noah. Hier beginnt der Dialog mit der gesamten Menschheit als Fortsetzung des ersten Dialoges in der Schöpfung. Wir stehen hier vor einem kosmischen Bund, der unabhängig von dem Bund mit Abraham weitergeht. In diesem Bund leben die Menschen, die das Wort nicht kennen, das an den Vater aller Glaubenden gerichtet wurde. Die Schrift sagt, die Engel wachten über ihnen. In seinen Worten über diese Engel der Völker sagt Origenes: sie seien es gewesen, die den Hirten die Botschaft von der Geburt des Heilands gebracht und so ihren Auftrag erfüllt hätten. Dies können wir bejahen, jedoch in dem Sinne, daß der Heiland selbst diesen Bund Noahs mit einer Heilsbedeutung erfüllt. Er selbst ist der wahre Bund zwischen Gott und dem Kosmos geworden. Der messianische Archetypus ist

vorausgeschaut in der alttestamentlichen Figur, die sein „vorausgeworfener Schatten“ ist.

Mit Abrahams Erwählung wird die Erwählung der Völker der Erde deutlicher. Bereits in ihm sind sie Gegenstand dieser Erwählung. Abraham unternimmt den ersten Exodus, indem er sein Land verläßt. Der zweite Exodus wird der sein, bei dem das Volk durch die Wüste nach Kanaan zieht bis zu dem Tag, wo Jesus wie ein Fremder ans Kreuz geschlagen wird. Hierdurch lebt Israel sinnbildlich das Mysterium des Heilshandelns. Das aus den Fluten während seiner Reise ins gelobte Land gerettete Israel stellt die gerettete Menschheit dar. Als solches ist es das Bild der durch Christus geretteten Kirche. Die Erwählung ist insofern besonders, als von ihr das Heilshandeln des Mysteriums für die ganze Menschheit ausgeht. Israel ist sinnbildlich gerettet als der Typos und der Vertreter der Menschheit. Im Alten Testament wird darüber hinaus offenkundig, daß die Ereignisse seiner Rettung die Antitypen der Rettung im Exodus sind. Für den Hebräer liegt hier viel weniger eine lineare Folge von Heilsereignissen vor als vielmehr ein typologisches Faktum, nachgebildet durch andere Fakten. Das einzig Kontinuierliche ist Gottes Treue sich selbst gegenüber. Israel als Ort der Offenbarung des Wortes und als ein Volk, gestaltet durch seinen Gehorsam gegen das Wort, und nur dadurch, ist solidarisch mit allen anderen Völkern, die Gottes Heimsuchungen „zu verschiedenen Malen und in verschiedener Weise“ erfahren haben und zu deren Vätern und Propheten, die von den Kirchenvätern als die Gerechten und die Heiligen aus den Heiden betrachtet wurden, Gott gesprochen hat. Hier geht es darum, daß die Geschichte von Abraham, Moses und David von göttlicher Gegenwart voll war. Die Abfolge der Ereignisse ist von geringer Bedeutung. Die Autoren des Alten Testaments waren, wie Matthäus in seiner Genealogie, hauptsächlich an den geistlich bedeutsamen Fakten interessiert, die zu der erhofften oder geoffenbarten messianischen Wirklichkeit in Beziehung standen.

Dieser Hinweisbezug auf Christus ist auch außerhalb Israels in dem Maße anwendbar, wie die Völker ihre eigenen Urbilder der Realität Christi haben, es seien Personen oder Botschaften gewesen. Es hat wenig zu sagen, ob eine Religion ihrem Wesen nach geschichtlich ist oder nicht. Es ist kaum von Bedeutung, ob diese oder jene Religion sich selbst als unvereinbar mit dem Evangelium betrachtet. Christus ist überall, verborgen im Mysterium seiner Niedrigkeit. Jede Interpretation von Religionen ist eine Interpretation auf Christus hin. Es ist allein Christus, der als Licht empfangen wird, wenn die Gnade bei einem Brahmanen, einem Buddhisten oder einem Muslim über dem Lesen ihrer eigenen Schriften einkehrt. Wer immer als Märtyrer stirbt, verfolgt wegen einer Sache, die er für gerecht hält, stirbt in Gemeinschaft mit Christus. Alle Mystiker des Islam, die als Zeugen einer sich aufopfernden Liebe gelebt haben,

lebten die johanneische *agape* in ihrer Einzigartigkeit. Denn wenn der Baum an seinen Früchten erkannt wird, dann empfangen zweifellos die Armen, die Menschen aller Völker, die im Schatten leben und sich ernsthaft nach Gott sehnen, den Frieden, den Gott denen gibt, die er liebt (Luk. 2, 14).

Dieses Heil außerhalb Israels „dem Fleische nach“ und außerhalb der geschichtlich gewordenen Kirche ist die Folge der Auferstehung, die alles mit der Fülle Christi erfüllt. Die Ankunft Christi, in welchem „alle Dinge ihren Bestand haben“ (Kol. 1, 17), hat die ganze Menschheit zu ihrer wahren Existenz gebracht und bewirkt geistliche Aufbrüche, Heilsvorgänge, die die Obhut für die Seelen der Menschen übernehmen können, bis daß Er kommt. Die Kirche behält ihre umfassende Mittlerrolle. Aber Gottes Freiheit ist von der Art, daß er sich Propheten erwecken kann außerhalb der soziologischen Grenzen des Neuen Israel, genau wie er sie außerhalb der Grenzen des Alten Israel berufen hat. Aber diese Berufungen zu Prophetie und Weisheit außerhalb des Heiligtums besitzen eine geheime Verbindung zur Kraft des Auferstandenen und widersprechen der Einmaligkeit des Heilsgeschehens in Christus in keiner Weise. Die Fülle Christi mag in der Geschichte durch die Sünde der Menschen verhüllt sein. Es kann sein, daß die Kirche nicht als Träger der Macht und Herrlichkeit ihres Herrn angesehen wird. Nur allzuoft sieht man hier keinen Hinweis auf das Reich Gottes. Aber Gott kann dem Zeugen erwecken, dem es nicht gegeben ist, die erregende Epiphanie Christi in seinem Antlitz zu sehen, das durch unsere Schuld von Blut überströmt ist, und in seinem Rock, der durch unsere Spaltungen zerrissen ist; er kann vor ihm eine Macht erstehen lassen, die weit größer ist, als uns die außerbiblichen Botschaften als solche anzunehmen erlauben würden. Wahre Fülle wird jedoch erst im zweiten Kommen erlebt. Auf das Ende, auf den letztgültigen Sinn aller Dinge hin verwirklicht sich das Heilsgeschehen. Das Heilshandeln Christi ist unverstänglich ohne das Heilshandeln des Geistes.

„Und es soll geschehen in den letzten Tagen, spricht Gott, da will ich ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch“ (Apg. 2, 17). Dies muß von Anfang an als ein Pfingsten mit universalem Charakter verstanden werden. Und wirklich lesen wir in der Apostelgeschichte, daß „auch auf die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen ward“ (10, 45). Der Geist ist überall gegenwärtig und erfüllt alles in einem Heilshandeln, (daß) von dem des Sohnes unterschieden ist. Das Wort und der Geist werden von Irenäus die „beiden Hände des Vaters“ genannt. Das unterstreicht nicht nur ihre hypostatische Unabhängigkeit, sondern räumt ein, daß das Erscheinen des Heiligen Geistes in der Welt nicht dem Sohn subordiniert ist, daß es nicht eine reine Funktion des Wortes ist. „Pfingsten“, sagt Lossky, „ist nicht eine ‚Fortsetzung‘ der Inkarnation, es ist ihr Nachspiel, ihre Konsequenz . . . Die Schöpfung ist zum Empfang des Heili-

gen Geistes befähigt worden.“¹ Zwischen diesen beiden Heilsökonomien besteht eine Gegenseitigkeit und ein gegenseitiger Dienst. Der Geist ist ein anderer Tröster. Er gestaltet Christus in uns. Und seit Pfingsten macht er Christus gegenwärtig. Er verinnerlicht Christus hier und dort, wie Irenäus sagt: „Wo der Geist ist, da ist auch die Kirche.“² Der Geist handelt durch seine Wirkungskräfte seiner eigenen Ökonomie gemäß. Von diesem Gesichtspunkt aus könnten wir die nichtchristlichen Religionen als Bereiche werten, wo seine Inspiration am Werk ist.

Welche der Geist besucht, die sind das Volk Gottes. Die Kirche bildet die Erstlingsgabe dieser zum Heil berufenen Menschheit. „In Christus werden alle lebendig gemacht werden“ (1. Kor. 15, 22), wegen dieser Gemeinschaft, welche die Kirche ist. Gegenwärtig ist die Kirche das Sakrament dieser künftigen Einheit, die von den Getauften in Gemeinschaft mit denen gebildet wird, die vom Bräutigam der Kirche getauft sein werden, wie es Nikolaus Kabasilas wunderbar gesagt hat. Und wenn wir heute den Leib Christi empfangen, sind wir mit all jenen vereinigt, die der Herr in seiner lebendigmachenden Liebe umfängt. Sie alle sind im eucharistischen Kelch und harren auf die Zeit, wenn sie den einen herrlichen Leib des Heilandes bei der Parusie bilden, wo alle bloßen Zeichen verschwinden vor dem „Thron Gottes und des Lammes“ (Offb. 22, 3).

Wenn die Grundlagen dieser Theologie akzeptiert werden, wie beschreiben wir dann die christliche Mission und die konkrete Einstellung einer christlichen Gemeinschaft gegenüber einer nichtchristlichen Gemeinschaft?

1. Große Friedfertigkeit und Geduld zeichnen den Gläubigen aus, der weiß, daß die großen Religionen in Gottes Plan Schulen göttlicher Gnade sind. Das ruft Gehorsam hervor gegenüber dem vom Heiligen Geist verwirklichten Plan, ein Warten auf das Kommen des Herrn, ein Verlangen nach dem ewigen Passahmahl und eine geheimnisvolle Gemeinschaft mit allen Menschen in der Ökonomie des Mysteriums, durch die wir allmählich auf die letzte Vollendung, die Sammlung aller Dinge in Christus, zugehen.

2. Es gibt eine universale religiöse Gemeinschaft, die unsere christliche Erfahrung bereichern kann, wenn wir von dem Gebrauch machen, was sie uns anbietet. Hier geht es weniger um die historisch und wörtlich objektive Bedeutung der nichtchristlichen Schriften, sondern um das christusgemäße Lesen der Schriften. Genau wie der hebräische Buchstabe ohne den Heiligen Geist die Offenbarung vor uns verhüllen kann — Christus ist der einzige Schlüssel zum Alten Testament —, können wir andere Religionen entweder mit einem rein kritischen Geist und kaltem Wissenschaftsdenken als Geschichte und Soziologie re-

¹ Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Aubier, Paris, 1944, p. 156.

² *Adv. haer.* III, 24, P. G. t. 7, col. 966 C.

konstruieren oder die in ihnen enthaltene Wahrheit dem Wehen des Geistes gemäß herausarbeiten.

3. Innerhalb dieser Religionen gelangen einzelne bevorzugte Menschen über die Geheimnisse ihres eigenen Glaubens hinaus, genau wie das geistliche Leben über das Gesetz hinaus gelangt, obschon hier und da Gesetzmäßigkeit herrscht. Wir sollten die tiefen Absichten der vom Geist erfüllten Menschen aus den Symbolen und historischen Formen herauslesen und ihre Erfassung des Göttlichen zum Gegenstand unserer christlichen Hoffnung in Beziehung setzen. D. h., wir sollten die apophatische Methode nicht nur im christlichen Bereich gebrauchen, um von Gott zu reden — denn jeder Begriff ist Götzenbild —, sondern diese Methode auch anwenden, wenn wir von Gott sprechen, so wie er durch die Schriften der nichtchristlichen Religionen erscheint. Während wir uns darum bemühen, den Menschen aus einer anderen Glaubensgemeinschaft zu verstehen, sollte es uns nicht nur um ein beschreibendes Wissen über ihn gehen, um ihn als Bild seiner eigenen Einmaligkeit zu erfassen, sondern wir sollten ihn als Quelle eigener Auferbauung und als Ort der Epiphany behandeln.

4. Gemeinschaft ist die notwendige Voraussetzung für Kommunikation. Darum ist vom christlichen Standpunkt aus kein Umgang ohne eine Bekehrung möglich, die allen konfessionellen Stolz und alle Überlegenheitsgefühle kulturellen oder historischen Ursprungs verbannt. Diese Demut muß eine christusförmige Erfüllung durch den anderen finden. Eine christliche Gemeinschaft, gereinigt durch das Feuer des Geistes, Gott geheiligt, arm um Gottes willen, kann sich in evangeliumsgemäßer Zerbrechlichkeit darbieten, um in der gleichen Einfalt zu empfangen und zu geben. Sie sollte die Herausforderung als eine brüderliche Ermahnung annehmen und die mutige Abweisung der Lüge entdecken, die die christliche Geschichte nicht anprangern wollte oder nicht anzuprangern verstand, selbst wenn solche Abweisungen in die Form des Unglaubens gekleidet sind.

5. In diesem Geist wird Kommunikation möglich sein. Christus wird auf der Basis seiner Erniedrigung, seiner historischen Realität und seiner Worte dargetan. Es geht hier nicht so sehr um die Hinzufügung weiterer Menschen zur Kirche. Sie werden von selbst hereinkommen, wenn sie beginnen, sich wie im Vaterhaus zu fühlen. Die vorliegende Aufgabe besteht darin, alle Werte Christi in anderen Religionen herauszufinden, ihnen Christus als ihr Bindeglied zu zeigen und seine Liebe als ihre Erfüllung. Wahre Mission spottet der Mission. Es ist unsere einzige Aufgabe, den Fußtapfen Christi zu folgen, wie sie schattenhaft in anderen Religionen wahrzunehmen sind.

„Des Nachts auf meinem Lager suchte ich, den meine Seele liebt. Ich suchte; aber ich fand ihn nicht. Ich will aufstehen und in der Stadt umhergehen auf den Gassen und Straßen und suchen, den meine Seele liebt. Ich suchte; aber ich

fand ihn nicht. Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergehen: „Habt Ihr nicht gesehen, den meine Seele liebt“ (Hohes Lied 3, 1—3).

Das Zeugnis in einer nichtchristlichen Welt wird dem einen Namen geben, den andere als den Geliebten erkannt haben. Wenn sie Freunde des Bräutigams geworden sind, wird es leicht sein, ihm einen Namen zu geben. Das ganze missionarische Handeln der Kirche wird darin bestehen, Christus zu wecken, der in der Nacht der Religionen schläft. Allein der Herr weiß, ob die Menschen ein glaubwürdiges herrliches Passahmahl gemeinsam feiern, bevor das himmlische Jerusalem herniederfährt. Jetzt wissen wir nur, daß Christi Glanz auf unseren Gesichtern die Verheißung unserer endgültigen Versöhnung ist.

توطئة لازمة

الأصل في الدينين اللذين نعيش بهما ويعيشان فينا على هذه الأرض، الأصل في المسيحية والأصل في الإسلام أنهما عالميان، لا ينتميان إلى أرض، ولا يكتفيان ببقعة معينة منها، بل يسعى كل منهما أن يجعل الأرض كلها ومن عليها تدين به وتؤمن بكلمته التي أنزلها الله سبحانه وتعالى على أنبيائه.

عالمية المسيحية، وعالمية الإسلام، أمر لا يجوز أن يغفله مسلم أو مسيحي حتى لو كنا نمر بمحنة خانقة تشغل من الناس قلوبهم وعقولهم إشفاقاً مما هو كائن أو مما سوف يكون! ومع ذلك فإن هذه العالمية المسيحية والإسلامية اكتسبت، حين دخلت مصر، وجهاً خاصاً بمصر والمصريين؛ اكتسبت سماحة ليس لها مثيل على وجه الأرض كلها. فالمسيحي الحقيقي هو المسيحي المصري والمسلم الحقيقي، في أحيان كثيرة، يكون مسلماً مصرياً. يكون المسيحي مصرياً حقيقياً حينما يلقي أخاه المسلم المصري كل صباح على الحب والوثام ويمد له يد العون في كل وقت. كذلك يكون المسلم مصرياً حقيقياً حينما يلقي أخاه المسيحي بالروح نفسها دون أن يسأله عن دينه أو عقيدته.

تلك هي المعاني الحقيقية التي تجمع أبناء مصر مسيحيين ومسلمين. فهم يرون أنفسهم نباتاً من نتاج هذا الوادي، أخذ أحدهم طريقاً وأخذ الآخر طريقاً ثانياً، لكنهما طريقان متوازيان لا يفترقان، ولا يتقاطعان. لا يفترقان بحيث لا يعني السالك في أحدهما من شأن السائر في الآخر شيء؛ ولا يتقاطعان بحيث يصطدم السالكون في واحد منهما بالسائرين في الآخر فيقع من ذلك ما يقع من شحناء ونفرة وتباغض تنتجها المنافسة على موضع الصدام أو منطقة التقاطع. وطبيعة المصريين في هذين الدينين السماويين هي الطبيعة السمحة الطيبة. وفي مصر كتب الإمام القرافي يقول:

«إن بيننا وبين إخواننا القبط عهداً لو أراد غادر أن يغدر به، وجب علينا أن نخرج السلاح والكرّاع (الخيال التي يقاتل عليها) لنحميهم من الغدر بعهدهم».

وقال أيضًا: «عهد تزهد في سبيله أنفسنا وأموالنا ونموت لنحميه، إنه والله لعهد عظيم».

كُتِبَ هذا الكلام في مصر، وتحدث به عالم مسلم مصري، عن الأقباط المصريين الذين ينبغي على كل مسلم أن يحميهم وأن يستشعر التبعة عما يصيبهم من أذى ماديًا كان أم معنويًا.

لذلك حينما بدأ التيار الإسلامي يشق طريقه في هذه البلاد، وبدأت تظهر صورة المتدينين في كل مكان يطالبون أن يكون الأمر قائمًا كله على أساس دينهم، دون أن يُقهر أحد أو يُكره أحد من أهل الأديان في أية حال ولا لأي سبب كان على فعل ما لا يدين به أو على قبول ما يمس عقيدته، استبشرنا خيرًا بدعوة تصلح الدنيا بقيم الدين، فتقضي على الفساد وتحارب الإلحاد وتعيد إلى الناس صفاء العبودية لله الخالق الرازق الحكيم الخبير.

ولم يخش أحد من غير أهل الإسلام على نفسه أو دينه من هذه الدعوة المبصرة، بل رحب الجميع بها وأحسنوا استقبال دعائها.

ولكننا اليوم نرى تحت الرماد وميض نار، يتبدى في ارتداء بعض قيادات المسيحية الرسمية في مصر رداء من أردية العصبية البغيضة التي تهدد بإذكاء نار غريبة على هذا البلد وأهله.

وأنا موقن يقينًا لا يتزعزع أن هذه العصبية التي تطل برأسها بين حين وآخر، من هذا الجانب أو ذاك، إذا وجدت منا جميعًا، مسلمين ومسيحيين، من يكفكف غلواءها، ويردها إلى جُحرها، ويواجه بلا خوف دعائها، فإنها لن تجد إلى شق وحدتنا، وتفريق كلمتنا، وتوهين عزمنا سبيلًا بإذن الله.

ولن يحمي هذا البلد من شر ما يراد به من فتن إلا قوة أبنائه وصدق تفهمهم لدينهم؛ الإسلام إن كانوا مسلمين والمسيحية إن كانوا مسيحيين. والذين يتوهمون أن الحماية والمنعة قد يكونان مرهونين باعتماد على غير قوة الذات وثبات العقيدة وصحيح الفهم للدين واهمون. والذين يظنون، أو يعملون، على أن تكون الحماية والمنعة مستمدة من الاستقواء بالأجنبي على الوطن وأهله يرتكبون جريمة لن يغفرها لهم التاريخ، ولن يغفرها الذين يصنعون هذا التاريخ

بصبرهم على الأذى، وإن طال مداه، ورباطهم على ثغور الوطنية الصادقة لا يغفلون في رباطهم عن عدة ولا اعتاد.

وهؤلاء الواهمون، والمستقون بالأجنبي، سيجدون أنفسهم - حين يجد الجد - غير معبرين عن أحد في هذا البلد، وسيقف الجميع أقباطاً ومسلمين صفاً متراصاً في حمايته من الشرور التي تهدد كيانه أو تريد بسوء أيًا من أبنائه.

إننا نريد من أهل الأديان السماوية في مصر أن يعملوا معنا من أجل أن يحولوا الشر إلى خير والقبح إلى جمال، وأن يحولوا التقصير إلى عطاء.. وأن يقفوا معاً ضد كل تيار، وافد أو غادر، يحاول أن ينزعنا من مصريتنا التي تميزنا فيها بدين شيمته السماحة، وبأصرة أخوة صادقة: رواها النيل الخالد، وشملتها بحمايتها أخلاق المتدينين المخلصين من المسيحيين والمسلمين جميعاً.

* * * * *

وقد أدى المسلمون المصريون دورهم في هذا الأمر أحسن ما يكون الأداء. وفي هذا الكتاب شهادة صدق على ذلك. وفي كتابات أخرى لصاحبه، سبقتها كتابات صريحة لأمثال الإخوة الأجلاء الشيخ يوسف القرضاوي، والمستشار طارق البشري، والأستاذ فهمي هويدي... وكثيرون غيرهم من الأعلام في الفقه والفكر، دافعوا عن إخوان الوطن من القبط في كل مناسبة تعرض حق لهم إلى نكران - ولو كان نظرياً - وردوا على من استعادوا الأفكار التي دخلت منذ قرون ذمة التاريخ^(١)، وأعلوا من شأن المواطنة الصانعة للجماعة الوطنية، والاندماج المقوي لوحدها، وهاجموا العزلة والتقوقع بقدر ما هاجموا التمييز بين المصريين على أساس من الدين سواء أكان التمييز لتحقيق مزية وجلب منفعة أم كان لإخسار ميزان الحقوق وإحداث المضار أو السكوت على حدوثها.

ومن آثار هذه الجهود المتوالية أصبح الفهم الإسلامي العام مختلفاً اليوم، إلى أبعد مدى، عما كان عليه قبل أن يبذل العلماء والمفكرون المسلمون هذه

(١) انظر مثلاً، مقالنا: بل الجزية في ذمة التاريخ، الوفد ١٨/٤/١٩٩٧ ردًا على الأستاذ مصطفى مشهور، رحمه الله، المرشد العام، آنذ، للإخوان المسلمين؛ وانظر أيضًا مقالنا عن جواز ترشيح الأقباط والنساء لمجلس الشعب، الشعب ٢١/١١/١٩٩٥؛ وكتابنا الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ط٣، سفير الدولية للنشر، القاهرة ٢٠٠٧ ص ٧٥.

الجهود، وينشروها، ويتحدثوا بها في كل مناسبة مواجهين تيارات الغلو والتطرف، وتيارات الجمود على القديم، على حد سواء.

وعندما وقعت أحداث اقتضت أن يقال الحق إدانة لمسلمين مخطئين في عملهم، وعندما صدرت تصريحات اقتضت تصويباً فقهياً أو تاريخياً أو فكرياً، كان العلماء والمفكرون المسلمون أول من سارع إلى قولة الحق جهيرة مسموعة سواء أكان فاعل ما عابوه، أو قائله، يعمل فرداً، أو يمثل جماعة أو جزياً، أو يتصرف بقهر الدولة وسلطانها^(١). ووقفوا في ذلك مع إخوان الوطن من الأقباط في وجه المخطئ من إخوان الدين، لأنهم تعلموا من هذا الدين نفسه أن يقولوا الحق لا يخافون فيه لومة لائم، وأن يجهروا به ولو كان مرأ، وألا يجرمهم شأن قوم على ألا يعدلوا؛ لأن العدل أقرب للتقوى.

ولم يمض شيء من ذلك كله بلا ثمن من الهجوم عليهم، الذي تقبلوه بشجاعة أهل الحق وواجهوه بالإعراض عن أهل الغيرة والحمية الذين وضعوهم في غير موضعهما. وصبر العلماء والمفكرون والكتاب المسلمون على تكرار هذا، وقابلوه بتكرار الجهر بالحق حتى آب إليه كثيرون ممن اتخذوا في الأصل مواقف مغايرة.

* * * * *

وكان حق الأخوة في الوطن يقتضي إخواننا الأقباط، حين يعتدى على المسلمين في دينهم أو معتقداتهم أو شعائرهم أو قرآنهم أو نبيهم ﷺ... أن يقفوا مثل الموقف الذي وقفه المسلمون عند المساس بشيء مما يخص الأقباط - ولم يكن أبداً متعلقاً بدينهم ولا نبيهم وإنما تعلق دائماً بحقوق المواطنة - سواء ارتكبه أفراد أم ارتكبه مؤسسات مجتمعية أو رسمية.

ولكن ذلك لم يحدث.

ففي فصول هذا الكتاب ذكر لمواقف قبطية وكنسية نال أصحابها بالقول أو بالفعل من الإسلام عقيدة وشريعة وكتاباً ونبياً. وأدى بعض هذه المواقف إلى

(١) راجع ما كتبه الأستاذان طارق البشري وفهمي هويدي، وما كتبه كاتب هذه السطور عن أحداث الكشح، وعن الدور العام للأقباط بمناسبة الانتخابات النيابية والتشريعية المتوالية منذ عام ١٩٨٧م إلى عام ٢٠٠٠م.

إيذاء مسلمين ومسلمات أو اختفائهم، وسكتت الدولة، وأعرضت عن البحث في الموضوع جميع مؤسسات الحكومة وإداراتها، ولم يتكلم صوت قبضي يمثل العقلاء الوطنيين الحريصين على وحدة هذا البلد وقوته منتقداً هذه المواقف أو داعياً إلى مراجعتها؛ بل إن كثيراً من أصوات عقلاء الأقباط تحدثت سراً وجرهاً تنتقد العلماء والمفكرين والكتاب المسلمين الذين دافعوا عن إخوانهم في الدين والوطن معاً، والذين دافعوا عن دينهم ممثلاً في كتابه ونبيه وشريعته، واتهمت هذه الأصوات هؤلاء المسلمين بأنهم غيروا مواقفهم، ونكثوا مع مواطنيهم القبط عهدهم، وتنكروا لما كانوا يقولونه على امتداد ثلاثة عقود أو تزيد. وكأن المطلوب من المسلمين الذين يدافعون عن حق إخوانهم الأقباط كلما أريدت ذرة فما فوقها منه بسوء أن يقبلوا العدوان على دينهم وعلى إخوانهم فيه، وأن يصمتوا عند كل كلمة تقولها الكنيسة أو ينطقها البطريك، أو يكررها الكهنة دفاعاً عن أخطاء بعضهم التي لا تحتمل التأويل ولا التفسير.

وكان دفاع المسلمين عن دينهم، مهما اعتدي عليه ونيل منه، وعن إخوانهم فيه إذا اغتيلت حقوقهم وأودعوا حبساً بلا حكم قضائي ولا أمر من جهة تملكه قانوناً؛ كأن ذلك اضطهاد للأقباط وعدوان عليهم ومساس بهم.

وهكذا اختل ميزان العدل في تحديد أصول العلاقة بين الفئتين: المسلمين والأقباط. واهتز سلمُ الوطن وأصبح مهدداً أكثر من أي وقت مضى بسبب ما يشعر المسلمون به من عدوان عليهم وقهر لهم واستهانة بمشاعرهم دفعت الكنيسة إليها الحكومة بعد أن مارستها هي بنفسها.

ولا يصح قول قائل، ولا يصدق قارئ أو سامع، ولا ينام هو قرير العين مطمئن الضمير، إلا إذا كان يزن الأمور كلها بالميزان نفسه، ويقول الحق على قومه لنصرة سواهم، فإذا احتاجوا أن يقال من أجل نصرتهم قاله غير خائف من اتهامه بالتعصب، ولا وجل من انتقاده بدعوى التنكر لما كان يقوله من قبل.

إن لكل مقام مقالاً، وعندما يقتضي المقام نصرة إخوان الوطن من الأقباط، فإن التوقف عن هذه النصرة أو التردد فيها لا يليق بالمسلم الصادق الإيمان. وعندما يقتضي المقام نصرة دين الإسلام والدفاع عن أهله، فإن قعود القادر على

فعل ذلك عن فعله، وسكوته عن الجهر بكلمة الحق وهو يعرفها، يحوله إلى شيطان أخرس يستحق احتقار الناس ولعنتهم فضلاً عن غضب الله سبحانه وتعالى.

* * * * *

أذكر، مما دونته في أوراقي، من كلام الأخ العزيز العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين - رحمه الله - في أثناء اجتماع الفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي في بيروت في صيف عام ٢٠٠٠ ميلادية قوله: «إن الإسلام والمسيحية لا يهدد كل منهما الآخر باعتبارهما ثقافة وديناً. وأنه لا يجوز أن يكون في المسيحية رغبة وإرادة للانتصار على المسلمين ولا يجوز أن يكون في الإسلام مثل هذه الرغبة، وأنه لا يجوز لأحد من الفريقين حمل الناس على إيمانه بالقهر والقوة؛ وإذا وجد لدى أحد الطرفين شعور برغبة الآخر في قهره وافتراسه فإن الخوف على الذات يكون طبيعياً لا مسوّغاً فحسب».

ومن كلام الأخ الجليل المستشار طارق البشري في الاجتماع نفسه أن: «المواطنة ليست بديلاً عن الأديان، وأن الانتماء للدين أو الوطن عصبية صالحة وقوة تماسك للجماعة، فإذا شاب أحدهما الغلو تفتتت الجماعة الوطنية ويصيبها الوهن. وأن الخوف وفقدان الأمان هو الذي يقلب العصبية الصحية إلى تعصب مرضي كما يقلب المودة القبلية إلى دعوى الجاهلية».

وما قاله الرجلان الكبيران واقع كله.

فالعصبية المقيتة حلت محل الانتماء المرغوب. والخوف لدى كل فريق من صاحبه أصبح هو المسيطر على مشاعر الأفراد وعلى مشاعر الجماعات الفرعية سواء بسواء. وفقدنا مزية التعدد الديني الذي يقوي الوحدة الإنسانية من وجهة النظر الإسلامية، ويجعل الإحسان فيها من أهل كل دين إلى أهل الدين الآخر فريضة دينية^(١).

وادعاء أن التوترات والاحتكاكات الطائفية في مصر تمت في سياق الصحوة الإسلامية المصرية التي أدت إلى تزايد الشعور بالذات في مواجهة الآخرين وإلى

(١) محمد سليم العوا، الوحدة الإنسانية والتعدد الديني، الدين والدنيا في المسيحية والإسلام، جامعة البلمند، لبنان ١٩٩٧، ص ٥٩.

الرغبة في إبراز أوجه التمايز عنهم مما خلق مناخاً من الريبة والشك والقلق^(١)، هذا الادعاء غير صحيح جملة وتفصيلاً؛ لأن الذي حدث في سياق هذه الصحوة هو ترسيخ فكرة المواطنة بديلاً عن فكرة الذمة، وتأكيد مبدأ المساواة بدلاً من مبدأ التمييز على أساس الدين، وتقوية النظرة إلى الجماعة الوطنية التي لا يكونها إلا المسلمون والأقباط معاً. وقد فعل المسلمون مثل ذلك عندما عقدوا سنة ١٩١١ المؤتمر المصري في القاهرة، رداً على عقد الأقباط المؤتمر القبطي في أسبوط سنة ١٩١٠^(٢).

وكتابات العلماء والمفكرين الذين ذكرتهم في أول هذه المقدمة وآراؤهم واجتهاداتهم الجديدة المبنية على الفهم الصحيح لثوابت القرآن الكريم والسنة النبوية، كلها نشرت وشاعت وذاعت ونوقشت وكتب لها الاستقرار والقبول في سياق الصحوة الإسلامية الشاملة العامة التي يقال اليوم إنها أضل التوترات والاحتكاكات والتحزب: مسلمون ضد المسيحيين ومسيحيون ضد المسلمين.

ومن جميل ما قاله الأخ الكريم الشيخ سعيد رمضان البوطي في اجتماع الفريق العربي للحوار الإسلامي المسيحي في بيروت في صيف عام ٢٠٠٠ ميلادية: «إن الإسلاميين هم المهتمون بالشأن الإسلامي العام من تعليم الأطفال إلى توسيع نطاق العلم بالدين إلى تطبيق مبادئ الإسلام السمحة في العلاقة بالآخرين... ولما كان الإسلام هو صبغة الحياة، ديناً لأصحابه وحضارة وثقافة لإخوانهم في الوطن من أهل الأديان الأخرى، لم تظهر لدينا فئة تسمى بـ (الإسلاميين)؛ فلما نُحِّي الإسلام عن مكانه، بل عن مكانه: شرعة، وحضارة

(١) سمير مرقس، موقف الإخوان من الأقباط، ورقة مقدمة إلى الندوة التي عقدها مركز سواسية لحقوق الإنسان بنقابة الصحفيين في القاهرة، ٢٠/١٢/٢٠٠٥.

(٢) قال رياض باشا رئيس الوزراء، في كلمة افتتاحه للمؤتمر المصري: «دعوناكم لنتشاور في بعض المسائل العمومية الشاغلة للرأي العام في الحالة الحاضرة. ومن بين هذه المسائل مسألة ما كنا نود أن يكون لها وجود، وهي ما يسمونه بمطالب الأقباط؛ لأن حالة البلاد لا تسمح بتقسيم المصالح بين أبنائها تبعاً لانقساماتهم الدينية»؛ مجموعة أعمال المؤتمر، ص ١؛ وكان أول قرارات المؤتمر، وصدر بالإجماع، قرار يقول نصه «الأمة المصرية هي في مجموعها كل لا يقبل التجزئة في الحقوق السياسية. وأنه مع ما لكل طائفة دينية من الحرية التامة في عقيدتها فإن للحكومة المصرية ديناً رسمياً واحداً هو الإسلام». ص ١٧٧ من مجموعة أعمال المؤتمر المصري. وقد نشرت مجلة المنار قرارات المؤتمر، وتقرير لجنته التحضيرية في العددين ٥ و ٦ من أعداد مجلدها الرابع عشر.

أو ثقافة، ظهر الإسلاميون؛ وسيبقون يؤدون دورهم مادام الحال في التعامل مع الإسلام على ما هو عليه. غير أن نسبة كل مصيبة حاقت بالوطن إلى نشاط الإسلاميين ظلم كبير لهم، وسذاجة هائلة إن وقعت بحسن نية... فهم ليسوا إلا مدافعين عن ثقافتنا وحضارتنا التي ضمنت على طول التاريخ تعاوناً مثمرًا بين أهل الأديان كافة في كل أرجاء الوطن الإسلامي».

* * * * *

وأجد من الضروري - في هذه المقدمة - أن أحدد موقفي من بعض المفاهيم التي يدور حولها الجدل، كلما نرّ قرن الفتنة، ويتوقف على فهمها على نحو صحيح، ووضعها موضعها من فقهاء الإسلام وتاريخنا السياسي، فهم مواقفنا المعاصرة من قضية العلاقة بيننا وبين إخوان الوطن من غير المسلمين، وبيننا وبين إخوان الإنسانية من غير المواطنين:

١- المواطنة الأولى:

كان أول لقاء بين الإسلام - الدولة - وبين غير المسلمين المواطنين في دولة إسلامية هو الذي حدث في المدينة المنورة غداة الهجرة النبوية إليها. وكان لابد للدولة من نظام يرجع أهلها إليه، وتتقيد سلطاتها به (دستور). عندئذ كتبت بأمر الرسول ﷺ - والغالب أنها كتبت بإملائه شخصياً - الوثيقة السياسية الإسلامية الأولى المعروفة تاريخياً باسم: وثيقة المدينة، أو صحيفة المدينة، أو كتاب النبي ﷺ إلى أهل المدينة، أو كما يسميها المعاصرون: دستور المدينة.

وفي هذه الوثيقة نقرأ أنها:

- كتاب من محمد النبي رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم:
- أنهم أمة من دون الناس.
- وأن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم.
- وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن.

- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم: مواليتهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم.
- وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني جُشم مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- وأن لبني الشُّطَيْبَةِ مثل ما ليهود بني عوف.
- وأن البردون الإثم.
- وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.
- وأن بطانة يهود كأنفسهم.

فهذه تسع قبائل، أو تجمعات، يهودية، تنص الوثيقة عليها وتقرر لهم مثل ما ليهود بني عوف، وتضيف إلى ذلك أن مواليتهم وبطانتهم كأنفسهم.

وتقرر الوثيقة النبوية أن بينهم النصح - هم والمسلمون - على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصر والنصيحة، والبر دون الإثم، وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره (أي الله شاهد ووكيل على ما تم الاتفاق عليه).

فهذه الوثيقة تجعل غير المسلمين المقيمين في دولة المدينة مواطنين فيها، لا ذميين ولا معاهدين. وتجعل لهم حقوقاً وتقرر عليهم واجبات، كما تجعل للمسلمين حقوقاً وتقرر عليهم واجبات. ولا يستحق أحد ما له من حق إلا إذا أدى الذي عليه من واجب. ولذلك كان من القواعد المقررة في فقهننا أن «الغرم بالغنم».

٢- أول عهد ذمة:

إن أول عهد - تحت أيدينا - استعملت فيه كلمة (الذمة) هو عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى أهل نجران، فقد كتب لهم:

«... ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدتهم... وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفته ولا راهب من رهبانته ولا كاهن من كهانته... ولا يطاء أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين...» ونجد مثل ذلك النص في كتاب خالد بن الوليد إلى أهل الحيرة وقد أقره الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، واعتبره الفقهاء - بتعبير الإمام القاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة - نافذاً على ما أنفذه عمر إلى يوم القيامة^(١).

فالذمة هي ذمة الله ورسوله، وليست ذمة أحد من الناس. بقاؤها لضمان الحقوق لا إهدارها، ولا احترام الدين المخالف للإسلام لا لإهانتها، وإقرار أهل الأديان على أديانهم ونظمها لا لحملهم على الزهد فيها أو الرجوع عنها. ومع ذلك فهي عقد لا وضع.

٣- تاريخية عقد الذمة وتنوع شروطه:

الذمة في اللغة هي العهد والأمان والضمان. قال أبو البقاء الكفوي في كلياته: «وسمي العقد مع غير المسلمين بها لأن نقضه يوجب الذم»! وقد كتبت كثيراً، وقلت، إنها عقد يعتريه ما يعترى العقود من أسباب التعديل والانقضاء، وليست وضعاً دائماً لا يتغير^(٢).

وهي في مصطلح الفقهاء عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بأمان الجماعة الوطنية الإسلامية وضمانها، بشرط بذلهم الجزية، وقبولهم أحكام دار الإسلام في غير شؤونهم الدينية^(٣).

(١) النصوص كاملة، وتعليق عليها في: الخراج لأبي يوسف، الطبعة الخامسة، المكتبة السلفية بالقاهرة، ١٣٩٦هـ - ص ٧٨ و١٥٥ و١٥٩.

(٢) محمد سليم العوا، النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين، الأقباط والإسلام، دار الشروق، ١٩٨٧، ص ٢٧. وكلام الكفوي في القسم الثاني من كتاب الكليات، ط ٢، دمشق ١٩٨٢، ص ٣٤٦.

(٣) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، بيروت ١٩٦٧، ص ٢٢؛ والقرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، القاهرة ١٩٧٧، ص ٦.

وعقد الذمة ليس اختراعاً إسلامياً، وإنما هو عقد وجده الإسلام شائعاً بين الناس، فأكسبه مشروعية بإقراره إياه، وأضاف إليه تحصيلاً جديداً بأن حوّل الذمة من ذمة العاقد أو المجير إلى ذمة الله ورسوله والمؤمنين، أي ذمة الدولة الإسلامية نفسها، وبأن جعل العقد مؤبداً لا يقبل الفسخ حماية لأهل غير الإسلام، من الأديان، من ظلم ظالم أو جور جائر من حكام المسلمين.

والجزية لم تكن ملازمة لهذا العقد في كل حال - كما يصرح بذلك تعريفه - بل لقد أسقطها الصحابة والتابعون عن قبل من غير أهل الإسلام مشاركة المسلمين في الدفاع عن الوطن؛ لأنها بدل عن الجهاد^(١). ولذلك أسقطها سراقه بن عمرو عن أهل أرمينية سنة ٢٢ هجرية، وأسقطها حبيب بن مسلمة الفهري عن أهل أنطاكية، وأسقطها أصحاب أبي عبيدة بن الجراح - بإقراره ومن معه من الصحابة - عن أهل مدينة على الحدود التركية السورية اليوم عرفوا باسم - الجراجمة - وصالح المسلمون أهل النوبة، على عهد عبد الله بن أبي سرح، على هدايا يتبادلها الفريقان في كل عام، وصالحوا أهل قبرص في عهد معاوية على خراج وحياد بين المسلمين والروم (والخراج هنا ضرائب تفرض على من يدخل من تجار الفريقين بتجارته إلى ديار الآخر، أي إنها في التعبير المعاصر رسوم جمركية).

وغير المسلمين من المواطنين - اليوم ومنذ أكثر من قرن - في الدول الإسلامية يؤدون واجب الجندية، ويسهمون بدمائهم في حماية الأوطان، فهم لا تجب عليهم جزية أصلاً في النظر الفقهي الصحيح.

والعقد الذي سُمّي (عقد الذمة) قد أصابه بعض ما يصيب العقود فينهيها ويذهب بآثارها؛ فقد انتهى عقد الذمة الأول بذهاب الدولة التي أبرمتها، فالدولة الإسلامية القائمة اليوم، في أي قطر، ليست خلفاً للدولة الإسلامية الأولى التي أبرمت عقد الذمة. فتلك قد زالت من الوجود بالاستعمار الذي ذهب بسلطانها، وملك ديارها، وبدل شرائعها القانونية، وأدخل على ثقافتها ومكونات هوية كثيرين من أبنائها ما لم يكن منها.

(١) كما يقرر الإمام ابن حجر في شرحه للبخاري، فتح الباري، ط الرياض (د.ت) ج ٦ ص ٢٨ وينسب ذلك - وهو صحيح صائب - إلى جمهور الفقهاء.

وقد قاوم أبناء الوطن كلهم - مسلمين ومسيحيين - هذا الاستعمار في صوره كافة، كما يقاومون اليوم محاولات الهيمنة والاستتباع في صورها كافة، ونشأت من هذه المقاومة الناجحة دول اليوم، الدول القومية، التي تقدم السيادة فيها على نحو جديد من العقد الاجتماعي لم يعرض له الفقهاء الأقدمون. فالسيادة التي عرفها الفقه القديم قامت على انتصار منتصر وانهازم منهزم، أما سيادة دولتنا اليوم فقائمة على مشاركة حقيقية يتساوى طرفاها في صناعة الدولة القائمة وفي الحقوق والواجبات التي تنقرر لهم أو عليهم في ظلها.

وذلك هو ما فعله الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، نفسه، حين أنشأ في المدينة المنورة دولة الإسلام الأولى. ولا نشك لحظة، فما دونها، أنه لولا نقض اليهود عهدهم، وغدرهم برسول الله والمسلمين، لبقى هذا العهد محترماً، وفاءً به وأداءً لحقه، لكنهم خانوا وغدروا - والغدر والخيانة من شيمهم - فطردوا من المدينة إلى غير رجعة إن شاء الله.

٤- الأغلبية والأقلية:

يمثل الأقباط في مصر نسبة تصل إلى نحو (٦٪) من السكان^(١)، وبقية أهل مصر مسلمون. ومع ذلك فإن الفقيه أو القانوني المثقف إسلامياً لا يعرف اصطلاح الأقليات ضمن ما يعرفه ويتعامل معه كل يوم من مصطلحات قانونية وفقهية. فالتراث الفقهي أو القانوني الإسلامي تعامل مع البشر المكونين للدولة الإسلامية لا على أساس عددي - قلتهم أو كثرتهم - ولكنه تعامل معهم على أساس عقدي - هل هم مسلمون أم غير مسلمين - وكان هذا، في ظل الظروف التاريخية للدولة الإسلامية، نشأة واتساعاً وتطوراً، أمراً طبيعياً لا مأخذ فيه ولا غبار عليه.

ولا مأخذ، ولا نقيصة، في أن يكون لأهل كل دين أحكام خاصة بهم مأخوذة من هذا الدين، مستمدة من نصوصه، أو مختارة من اجتهادات العلماء فيه، أي ما كان النظام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي الذي يعيش في ظله هؤلاء ويحتكمون إليه.

(١) طارق البشري، الجماعة الوطنية: العزلة والاندماج، كتاب الهلال، إبريل ٢٠٠٥، ص ١٧-١٩: أبو العلا ماضي، المسألة القبطية.. والشريعة والصحة الإسلامية، سفير الدولية للنشر، القاهرة ٢٠٠٧ ص ٢٥-٢٨.

وليس مطلوباً من الناس أن يتخلوا عن عقائدهم الدينية ليعيشوا معاً آمنين، ويعملوا معاً لتقدم الدنيا - لا أوطانهم وحدها - ولسعادة البشر جميعاً، لا بني أوطانهم فحسب. والذين يتصورون أن هذا الأمر ممكن الحدوث يحتاجون إلى إعادة النظر في معلوماتهم عن الإنسان ودور الدين في تنشئته وتكوينه وفي تحقيق أمنه النفسي وسلامه الداخلي والخارجي: أعني سلامه الضميري والقلبي الذي لا يتعلق - ظاهراً - بأحد سواه، وسلامه في التعامل الصادق المحترم مع الآخرين.

ولكن المطلوب بغير شك، من أهل الإيمان بالأديان - جميعاً - أن يجعلوا الدين والتدين سببين للوئام الاجتماعي لا للصراع الجماعي، وللقوة الوطنية المستمدة من التوحد لا للضعف والهوان الناتج عن الفرقة والتفكك.

«قد كان من قوانين المستعمرين الغربيين قديماً: فرق تسد، وكانت الأجيال السابقة من بني الأوطان العربية أكثر تفهماً لمخاطر الفرقة والتمزق، فكانت وحدة بني الأديان المخالفة هي السلاح الأمضى في مواجهة القوة الاستعمارية الغاشمة».

«ثم اعترتنا مع توالي الاستقلال وحكام الاستقلال أمراض اجتماعية خطيرة كان من بينها انهيار سد الوحدة الوطنية أو اهتزازها»^(١).

إن المقرر في الفقه الإسلامي - بمذاهبه كافة - أن الكثرة الدينية وحدها لا توجب حقاً، والقلّة الدينية وحدها لا تمنع من اقتضاء حق. ولكن النظام السياسي الحر، القائم على تحقيق إرادة الأمة كلها - أو غالبيتها - من الناحية السياسية، وهي الإرادة التي يعبر عنها «الناخبون» تعبيراً صحيحاً لا تزيف فيه، ولا تزوير يعيب به، هذا التعبير هو الذي يؤدي إلى تحقيق نصر سياسي أو إلحاق هزيمة سياسية، وهما، هنا، لا يرتبطان بالعقيدة الدينية، وإنما يرتبطان بالنجاح السياسي، وهو لا يكون، ولا يدوم، إلا إذا تحققت مصالح الناس «الناخبين»، ويصبح الذين يحققونها هم الأكثرية السياسية ولو تعددت أديان المنتمين إليها.

(١) محمد سليم العوا، الانتماء الديني والوحدة الوطنية، مجلة العربي الكويتية، يناير ١٩٩٢.

ومقتضى الفقه السياسي أن الانتماء إلى الجماعة السياسية - أي جماعة - إذا جاز أن يرتبط بالأمل في تحقيق النجاح لمشروع وطني مبني على دين الكثرة، أو على دين القلة، فإنه لا يجوز - في الحالين - أن يُمنع من هذا الانتماء السياسي من يقبل العمل لنجاح هذا المشروع الوطني، لمجرد اختلافه - ديناً - مع أصحابه أو دعائه.

وادعاء اقتصار الحق في العمل السياسي، أو ممارسة الحكم، على أهل دين معين في دولة متعددة الأديان ادعاء لا تسنده أصول الشريعة، ولا يقوم عليه من فقها دليل. وهو لا يحقق أي مصلحة مشروعة، والقاعدة أن: «كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل». بل هو يجلب عشرات المفاسد، والقاعدة أن: «دفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة».

ولا يردُّ على ذلك بمثل القاعدة الشهيرة: «لا ولاية لغير المسلم على المسلم»؛ لأن المقصود بذلك هو الولاية العامة لا الولاية الخاصة التي هي اليوم ولاية كل ذي شأن، بمن فيهم رئيس الدولة نفسه، فحكم المؤسسات، وتخصص الإدارات والوزارات، ذهب بفكرة الولاية العامة، التي عرفها الفقه الإسلامي، إلى رحاب التاريخ. لا يستثنى من ذلك سوى ولاية الفقيه عند إخواننا الإمامية، وإن كان منهم من يرجح عليها «ولاية الأمة» مثلما كان يقول أخونا العلامة الإمام محمد مهدي شمس الدين رحمه الله^(١).

٥- نتائج انتهاء عقد الذمة:

والوضع الجديد الذي نشأ بزوال «عقد الذمة» أو بانقضائه، لا يؤدي بالمسلمين إلى إنكار الحقوق التي تثبت بموجب هذا العقد لغير المسلمين من أبناء ديار الإسلام؛ لأن الذمة في الفهم الإسلامي هي «ذمة الله ورسوله» ولا يملك مسلم أن يخفها أو يغير من حكمها. لكن الوضع الجديد إذا رتب لغير المسلمين حقوقاً، أو رتب عليهم واجبات، لم تكن مرتبة في ظل العقد القديم، فإننا نؤدي تلك الحقوق ونستأدي هذه الواجبات دون أن ينقص ذلك من حقوقهم الأصلية شيئاً، لأن هذه الحقوق تعبير عن منهج الإسلام في معاملة غير المسلمين، وليست أمراً

(١) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط ٤، المؤسسة الدولية، بيروت ١٩٩٥.

مؤقتًا بزمانه أو مكانه. أما واجباتهم الأصلية فبعضها - كالجزية - يسقطه تقرير الواجبات الجديدة كالدفاع عن الوطن، وشرف الخدمة في جيشه، وبعضها يؤكد الوضع الجديد، كوجوب رعاية جانب إخوان الوطن وعدم التعرض لعقائدهم بما يسوؤهم أو يؤذي مشاعرهم، وإلا تحولت الأخوة في الوطن إلى عداوة فيه، وانقسمت «الجماعة الوطنية» إلى جماعات متحاربة حربًا مادية أو حربًا شعورية، وكلاهما في الأثر السيئ سواء.

والذي يخسر في نهاية هذه الحرب هم مواطنونا الأقباط؛ وهو وضع لا نحب أن يضعوا أنفسهم فيه، ولا نتمنى أن يقع، ونعمل بكل ما وسعنا الجهد على الحيلولة بينه وبين أن يكون. لكن الحول والقوة لله وحده.

٦- ليس رأي فرد:

هذا الاجتهاد الفقهي الذي فَصَّلْتُ القول فيه في فصول هذا الكتاب، وفي دراستي القديمة عن «النظام الإسلامي ووضع غير المسلمين»^(١) ليس رأيًا فرديًا يقول به واحد، ولا هو قول شاذ مما لا يعول عليه، بل هو رأي الجمهور قديمًا (كما نقله ابن حجر) وهو رأي جمهور العلماء المعاصرين الذين نذكر منهم العلماء الأجلاء الشيخ مصطفى الزرقا، والعلامة الشيخ محمود شلتوت، والشيخ جاد الحق علي جاد الحق، والأستاذ الدكتور يوسف العالم، وشيخنا العلامة محمد الغزالي، رحمهم الله جميعًا؛ والعلامة الدكتور يوسف القرضاوي، والشيخ الدكتور وهبة الزحيلي، والدكتور عبد الكريم زيدان، والأستاذ المستشار طارق البشري، والدكتور محمد عمارة، والأستاذ فهمي هويدي وعشرات غيرهم.

بل إنه قبل هؤلاء جميعًا كان رأي العلامة محمد رشيد رضا، ووافقه في الأخذ به - بل وفصّل بيانه - الإمام الشهيد حسن البنا^(٢). ثم تابع الإخوان المسلمون اعتناقه وإعلانه، وآخر ما أكدوا فيه ذلك هو بيانهم المنشور في صحيفة الشعب في ٢/٥/١٩٩٥، وقبله بيانهم بعنوان «التيار الإسلامي وأقباط مصر» المنشور في عام ١٩٩٤.

(١) الأقباط والإسلام، المصدر السابق، وقد نشرتها بعد ذلك في السودان، شركة القرافك المحدودة، الخرطوم ١٩٨٩.

(٢) إبراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢، ص ٢٨٠.

ومهما يكن السياق الذي يقال فيه كلام مغاير لهذا الرأي الصحيح، فإن الأصل الذي يحتكم إليه - لحسم شبهة أي خلاف - في هذه المسائل الفقهية هو فقه الفقهاء المؤهلين للاجتهاد والفتوى. وهؤلاء متفقون على ما ذكرناه من انتهاء عقد الذمة بقيام الدولة الحديثة بعد سقوط الاستعمار الغربي، ومتفقون على سقوط فكرة الجزية نفسها بنشأة الدولة الحديثة التي ليست - من الوجهة الدستورية - خلفاً للدولة الإسلامية التي عقدت عقد الذمة، ومتفقون على سقوط الجزية بمشاركة غير المسلمين في الدفاع عن الدول الإسلامية التي هم مواطنوها بالانخراط في جيوشها.

وليس لنا، أياً ما كان الفريق الذي يحكم هذا الوطن أو الحزب الذي نمثله، أو الجمهور الذي يتحدث بعضنا باسمه، إلا العيش مع إخواننا الأقباط في ظلال المشاركة في الدار، والأخوة الإنسانية، ورحم الوطن الواحد وهي أعلى، عند أولي الأبواب، من رحم الأسرة والقبيلة، وفي ظلال دستور نرتضيه جميعاً ويحفظ للجميع حقوق المواطنة الكاملة بلا تمييز لأحد ولا انتقاص من سواه.