

Jawdat Said
Islam als gewaltlose Religion

Der in der westlichen Welt wenig beachtete Denker Jawdat Said propagiert seit 40 Jahren einen gewaltlosen Islam. Seine Bücher werden von islamischen Aktivisten in der arabischen Welt viel gelesen und diskutiert. Bashar Humeid stellt ihn vor.

Der syrische Denker Jawdat Said während eines Gesprächs mit Al Jazeera; © Al Jazeera Das 1966 erschienene Buch "Die Schule von Adams erstem Sohn: Das Problem der Gewalt in der islamischen Welt" ist das erste ausformulierte Konzept für Gewaltlosigkeit in der modernen islamischen Bewegung. Das Buch ist bis heute auf dem islamischen Buchmarkt erhältlich-mittlerweile in der fünften Auflage.

Geschrieben hatte es der 1931 in Syrien geborene Jawdat Said, der in seiner frühen Jugend nach Ägypten ging, um an der Azhar-Universität ein Studium der arabischen Sprache zu absolvieren. Dort engagierte er sich im ägyptischen Kulturleben. Außerdem stand er der islamischen Bewegung jener Zeit nahe.

Schon damals warnte Said vor den negativen Folgen der Gewalt durch die islamische Bewegung in Ägypten und schrieb sein Buch als direkte Reaktion auf die Schriften von Sayyid Qutb (gest. 1966), der als Vater des militanten Islam gilt.

Auch andere Denker der islamischen Szene wandten sich damals gegen Qutb, so etwa Hasan al-Hudaybi, der oberste geistige Führer der ägyptischen Muslimbrüder.

Zu Beginn der 1980er Jahre begannen sich die Muslimbrüder in Syrien - trotz Suids Warnungen - gegen die Regierung von Hafez al-Asad aufzulehnen. Die Revolte wurde jedoch blutig niedergeschlagen und endete 1982 mit einem Massaker in der Stadt Hama.

Nach dieser Niederlage setzte man sich innerhalb der Bewegung intensiv mit dem Gedanken der Demilitarisierung auseinander. Zu jener Zeit gewannen die Schriften Jawdat Suids in den Kreisen der islamischen Aktivisten zunehmend an Popularität.

Das Konzept der Gewaltlosigkeit bei Said

In der Einleitung seines Buches "Die Schule von Adams erstem Sohn" stellt sich Jawdat Said in die Tradition islamischer Reform-Schriftsteller wie Abd al-Rahman al-Kawakibi (gest. 1902) und Muhammad Iqbal (gest. 1938), der mystische Dichter und Philosoph aus Indien.

Said schreibt auch dem algerischen Schriftsteller Malik bin-Nabi (gest. 1973) und seinem Buch "Die Bedingungen des Aufschwungs" eine besondere Rolle zu.

Das gemeinsame Merkmal dieser Denker ist die Betonung auf Reformen innerhalb der islamischen Gesellschaften. Sie sehen die Probleme ihrer Gesellschaften eher als Folge einer internen Fehlentwicklung und weniger als Resultat der kolonialistischen Intervention.

Suids Werke über Gewaltlosigkeit sind Teil einer Reihe, die persönliche und gesellschaftliche Probleme behandeln und die Funktion eines Wegweisers für islamische Aktivisten haben. Sie sprechen in erster Linie die islamische Jugend an und präsentieren ihnen einen islamischen Lebensweg ohne Gewalt.

Gewaltlosigkeit als Gebot Gottes

Diesen Weg sieht Said im Koran begründet. In Sure 5, Vers 27–31 wird beschrieben, wie der "gottesfürchtige Abel" es sogar vermied, sich gegen seinen Bruder zu verteidigen, obwohl

Kain ihn letztlich ermordete.

Said sieht es als eine Herausforderung für den Menschen, so zu reagieren, "wie Adams erster Sohn, der sich nicht gegen den Angriff seines Bruders verteidigte". Die Gewaltlosigkeit von Adams Sohn stellt für ihn "eine für die ganze Menschheit nachahmenswerte Position dar, deren Nachahmung zu Gottes Geboten gehört".

Zudem führt Said die Geschichten der verschiedenen Propheten im Koran an und zeigt, dass der einzige Vorwurf, mit dem sie sich konfrontiert sahen, ihr Glaube an den einen Schöpfer war. Keiner von ihnen hatte jedoch versucht, seine Ideen gewaltsam zu verbreiten.

Darin sieht Said ein deutliches Indiz dafür, dass die Gewaltausübung nicht mit dem Kern des koranischen Glaubens vereinbar ist.

Doch wie erklärt Said die anderen koranischen Verse, die zum Kampf aufrufen?

Unterschiedliche Koraninterpretationen

Nach Said stellt der Koran zwei Bedingungen für einen legitimen Krieg. Erstens darf Krieg nur ausgerufen werden, wenn der Gegner den koranischen Grundsatz "Kein Zwang in der Religion", das heißt "die Meinungsfreiheit" missachtet.

Zweitens muss der Staat, der den Krieg ausruft, diesen Grundsatz selbst achten.

In seinem Buch "Lies! Denn dein Herr ist der Allgütige" von 1988 entwickelt Said einen wichtigen Ansatz für die Interpretation des Korans und untermauert damit sein Konzept für einen gewaltlosen Islam.

Said hebt hervor, dass die verschiedenen Interpretationen des koranischen Textes schon für die frühen Nachfolger des Propheten Mohammad eine Herausforderung darstellten.

Er zitiert eine Aussage des vierten Kalifen, Ali ibn Abi Talib, der im Streit mit seinen Gegnern (den Kharidschiten) forderte, die Texte außer Acht zu lassen, da jede Gruppe ihre eigene Sichtweise habe. Um zu einem Ergebnis zu kommen, sollten vielmehr praktische Aspekte diskutiert werden.

Said folgert daraus, dass der Koran die Menschen auffordere, Wissen auf der Erde und nicht in den Texten des Korans zu suchen. Der Aufruf zur "Wanderung auf Erden" wird im Koran dreizehnmal wiederholt. Said folgert daraus, dass es Teil der Offenbarung sei, nach Erkenntnissen über die Welt, ihre Geschichte und ihre Gesellschaften zu suchen. Darin liegt für ihn die "tiefe Bedeutung des Wunders des Korans".

Neue Koraninterpretation

Gepaart wird die Aufforderung zu "wandern" mit der zu lesen. Denn "Lies!" ist das erste Wort, das dem Propheten Muhammad offenbart wurde. Said interpretiert dies als eine Aufforderung dazu, die Geschichte der menschlichen Erfahrungen kennen zu lernen, denn diese sei hauptsächlich durch Lesen zugänglich.

Sich auf Ansätze aus der islamischen Tradition stützend, ebnet Said damit einer neuen Koraninterpretation den Weg, die nicht mehr die Analyse des koranischen Textes, sondern die menschliche Erfahrung in den Vordergrund stellt.

Saids Interpretationen wurden deshalb von konservativen Denkern scharf attackiert. Einer von ihnen, Adel al-Tal, beschuldigte Said in einem 1995 verfassten Buch, er sei ein "materialistischer Denker mit islamischem Deckmantel".

Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Gewalt

Doch bis heute bleibt Said dem koranischen Text treu. Er zitiert häufig aus dem Koran, um

sein Konzept der Gewaltlosigkeit zu untermauern.

Am häufigsten erwähnt er Sure 2, Vers 30-33, in der die Engel gegen die Entscheidung Gottes protestieren, auf Erden einen Nachfolger einzusetzen. Ihr Argument: Dieser werde nur Unheil stiften und Blut vergießen. Als Antwort lehrt Gott Adam "alle Dinge samt ihren Namen".

Said versteht diese Stelle als eine symbolische Auseinandersetzung zwischen Wissenschaft und Gewalt. In der Sprache des koranischen Verses bedeutet das, eine Auseinandersetzung zwischen "Namen" und "dem Unheilstiften und Blutvergießen".

Der Mensch, so folgert Said, solle und könne mit der ihm von Gott gegebenen Vernunft den Frieden auf Erden vollbringen.

Abdolkarim Sorousch
Für eine offene Lesart des Korans

Der Reformdenker und Philosoph Abdolkarim Sorousch zählt zu den Nachwuchstheologen, die offen für Menschenrechte und Säkularismus in Iran eintreten. Katajun Amirpur mit einem Porträt des unbequemen iranischen Intellektuellen

photo: Drsoroush.com Den Meisten gilt sie als fundamentalistischer Gottesstaat: die Islamische Republik Iran, in der eine radikale Deutung des Islam gepflegt wird.

Entgegen dieser Deutung hat sich jedoch unter iranischen Theologen eine Gegenströmung etabliert: Eine Strömung, die die gesellschaftlichen Reformkräfte in Iran trägt und - weit über Iran hinaus - für die islamische Welt von Bedeutung ist.

Religiöse Erkenntnis im Wandel

Einer der Protagonisten dieser Bewegung ist Abdolkarim Sorousch. Seine wissenschaftliche Haupttheorie hat die Wandelbarkeit der religiösen Erkenntnis zum Inhalt.

Weil die Erkenntnis des Menschen wandelbar sei, verändere sich auch die Erkenntnis des Menschen von seiner Religion, denn Erkenntnis sei generell von der Zeit und dem Stand der Wissenschaften abhängig. Mit der Zeit ergeben sich, so Sorousch, immer neue Deutungen des Glaubens. Diese seien angepasst an die Umstände, in denen die Interpreten lebten.

Sorousch versucht, ein politisches System zu begründen, das sowohl islamisch als auch demokratisch ist. Sein Ausgangspunkt: der bloße Annäherungscharakter von Erkenntnis. Der Mensch kann also nie wirklich wissen, was Gott von ihm erwartet. Er wird nie erfahren, was das Gesetz Gottes wirklich ist oder was es bezweckt. Gottes Absichten sind unergründlich.

Offen für Interpretationen - der Koran

Der Mensch kann nur das Ziel Gottes erkennen und verstehen. Mehr nicht. Und dieses Ziel der Religion könne auf keinen Fall zu humanen Konzepten im Widerspruch stehen. Der Korantext ist wie jeder andere Text auch ein offener Text, der zu Interpretationen einlädt.

Sorousch sagt, dass die starre Deutung des Glaubens ein Phänomen der Moderne sei. Früher sei man immer von einem Wandel der religiösen Erkenntnis ausgegangen. Diese Wandelbarkeit öffne den Raum für Neuinterpretationen. Und aus diesem Grund sind auch Demokratie, Islam und Menschenrechte vereinbar.

Diese Haltung muss in Iran "anecken", wo der Diskurs immer noch maßgeblich von der Meinung des iranischen Staatsgründers Ayatollah Chomeini bestimmt wird. Nach seinem Menschen- und Gottesbild hat nur einer Rechte, nämlich Gott. Der Mensch hat keine Rechte. Vor allem hat er sie nicht allein aufgrund der Tatsache, dass er ein Mensch ist, wie im westlichen Kontext angenommen.

Allerdings hat der Mensch Pflichten gegenüber Gott. Eventuell räumt Gott oder sein Stellvertreter auf Erden dem Menschen Rechte ein, aber er kann sie ihm genauso gut wieder entziehen, denn Rechte sind nicht natur-, sondern gottgegeben.

Laut Chomeini muss sich zudem jeder Mensch dem Wohl der Allgemeinheit, d.h. der islamischen Gemeinde unterordnen. Diese anti-liberale Weltsicht erlaubt auch die Verletzung individueller Rechte zum Wohle der Gemeinschaft, denn diese hat immer Priorität. Wenn es das Wohl der umma, der islamischen Gemeinschaft, gebietet, sind deshalb auch Zensur, Zwang und Verstöße gegen die Menschenrechte gerechtfertigt.

Menschenrechte und Religion im Einklang

Sorousch widerspricht: für ihn sind die Menschenrechte ein Gebot der menschlichen Vernunft. Damit könnten sie auch der Religion nicht widersprechen, denn prinzipiell könne nichts Unvernünftiges Gottes Wille sein.

Dass die Menschenrechte in einem außerreligiösen Rahmen entstanden sind, hindert ihn nicht daran, ihre Verwirklichung auch in einem islamischen Staatssystem für möglich und sogar für notwendig zu erachten. Zwar seien die Menschenrechte von Menschen erdacht worden, da sie aber nicht der Religion widersprechen, bliebe das Recht Gottes gewahrt.

Logische Konsequenz dieser Argumentation: Eine ganze Reihe von Gesetzen, die das islamische Recht kennt, könnten nicht mehr angewendet werden - beispielsweise das Abhacken der Hand nach erfolgtem Diebstahl. Laut Sorousch ist es aber auch nicht unbedingt notwendig, alle islamischen Gesetze im Detail zu befolgen.

Um dies zu begründen, unterscheidet er zwischen Werten ersten und zweiten Grades. Die Werte zweiten Grades bezögen sich ausschließlich auf Detailvorschriften des Glaubens und unterschieden sich somit von Religion zu Religion. Die Werte ersten Grades - beispielsweise die Gerechtigkeit - seien hingegen die wirklich wichtigen.

Essenz anstatt Dogmen gesucht

Weniger bedeutend sind also die Details wie das islamische Strafrecht oder die Kleidungsvorschriften. Sie sind nur die "Haut", die die Religion nach außen hin zusammenhält. Mit der eigentlichen Essenz der Religion hätten sie nichts zu tun.

Sorousch argumentiert, dass jeder, der an die fünf unumstößlichen Dogmen der Schia - die Einheit Gottes, das Prophetentum, die zwölf Imame, die Auferstehung und die Gerechtigkeit Gottes - glaube, ein Schiit sei. Die strenge Befolgung der Glaubensregeln hingegen sei nicht essentiell. Deshalb könne man auch in einem islamischen System die Menschenrechte achten.

Grundsätzlich nimmt Sorousch damit hinsichtlich der Menschenrechte eine Haltung ein, die gemeinhin nur von Säkularisten vertreten wird, denn er geht wie sie davon aus, dass der Mensch grundsätzlich auch außerreligiöse Rechte hat – und zwar nur, weil er ein Mensch ist.

Ein solches Konzept hält sich nicht mehr mit der Deutung des Korans auf, sondern orientiert sich am letztendlichen Willen des Schöpfers. Es unterscheidet sich ganz prinzipiell von einer anderen Art des liberalen islamischen Diskurses.

In einer apologetischen Argumentation versuchen liberale islamische Denker zu zeigen, wie tolerant sich die Muslime in der Geschichte anderen Religionen gegenüber verhalten haben.

Übergriffe gegen die vom Glauben Abgefallenen werden schöngeredet, ihre Seltenheit und politische - eigentlich nicht religiöse Motivation - wird hervorgehoben.

Sorusch hingegen widmet sich der Frage, ob sich der Islam in der Geschichte tolerant gezeigt hat, überhaupt nicht. Das beliebte Argument, dass es den Juden in Spanien unter den muslimischen Herrschern besser ging, als unter den christlichen Eroberern, kommt bei ihm nicht vor.

Ebenso verzichtet er darauf, die höheren Steuern und das geringere Blutgeld der Nicht-Muslime zu beschönigen. Für seine Argumentation sind diese Deutungen irrelevant, denn er versucht, sein Religionsverständnis dem modernen Konzept von Menschenrechten anzupassen.

Weil dies eine Notwendigkeit in der modernen Welt sei. Dazu, sagt Sorusch, gebe es keine Alternative. Denn dass das islamistische Experiment in Iran gescheitert ist, bedürfe keiner weiteren Beweise.

Katajun Amirpur
© *Qantara.de* 2004

Buchtip: Der Islam am Wendepunkt
Reformdenker der muslimischen Welt

Der Islam ist reformierbar, und er ist dabei, sich zu erneuern: Das ist die Kernthese des neuen Buches "Der Islam am Wendepunkt" – eine Sammlung von Kurzporträts bedeutender muslimischer Reformer der Gegenwart. Martina Sabra hat das Buch gelesen.

Wie bringen Muslime ihren Glauben mit der Moderne in Einklang? Wie vereinbaren sie den Islam mit Demokratie und Menschenrechten? Über das rechte Islamverständnis wird in der islamischen Welt leidenschaftlich debattiert.

Anhand von 19 Einzelporträts islamischer Reformer und Reformerinnen belegt der vorliegende Sammelband die Vielfalt einer Debatte, die heute von Indonesien bis in die USA geführt wird, und deren historische Wurzeln teilweise bis in die Anfänge des Islams zurückreichen.

Den Begriff "Reformer" haben die Herausgeber dabei bewusst weiter gefasst als üblich, und – im Sinn des lateinischen 'reformare' als 'Wiederherstellung von Früherem' – neben liberalen auch konservative Standpunkte berücksichtigt.

Liberales und konservative Reformer

Das Spektrum reicht daher von dem fortschrittlichen, an Immanuel Kant und moderner Hermeneutik geschulten iranischen Theologen Schabestari über den eher konservativen Schweizer Intellektuellen Tariq Ramadan bis hin zu dem südafrikanischen Befreiungstheologen Farid Esack und der ägyptischen Muslimschwester Gihan al-Halafawi.

Zugeordnet sind die Porträts insgesamt fünf Kapiteln, deren Überschriften die wichtigsten Herausforderungen zeitgenössischer Reformer umreißen: Der Islam in nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaften, das Verhältnis von Islam und Demokratie, die Rolle des islamischen Rechts (Scharia) im modernen Staat, die zeitgemäße Interpretation des Korans, und die Bedeutung von Frauen- und Menschenrechten im Koran.

Keine der vorgestellten Reformpersönlichkeiten vertritt eine weltliche Position; alle

argumentieren von einem religiösen Standpunkt aus. Für nichtmuslimische, europäische Leser besonders interessant sind die Porträts einflussreicher europäischer Protagonisten, allen voran der 1962 in Genf geborene Philosoph und Islamwissenschaftler Tariq Ramadan.

Muslime als Minderheit in Europa

Den häufig geäußerten Vorwurf, Tariq Ramadan sei ein Wolf im Schafspelz, lässt der Freiburger Islamexperte Ludwig Ammann nicht gelten. Zwar verteidigt Ramadan die Scharia als Rechtsquelle, aber andererseits greife er das Auslegungsmonopol des orthodoxen muslimischen Klerus an. Ramadan, so Ammann, sei zwar kein liberaler Reformier, aber auch kein Reaktionär: "Er ist ein Konservativer, der das vom Wandel überforderte Volk da abholt, wo es ist."

Aber man fragt sich, warum die Herausgeber ihre Auswahl auf ReformierInnen aus dem Nahen und Mittleren Osten, der Türkei und Europa beschränkt haben. Saudi-Arabien und die arabische Golfregion fehlen gänzlich. Marokko, Algerien und Tunesien sind mit einer Ausnahme (Nadia Yassine) ebenfalls nicht vertreten. Es gab vermutlich einen Grund für die Auswahl, aber darüber hätte man im Vor- oder Nachwort gern etwas erfahren.

Man fragt sich auch, ob die Herausgeber die einzelnen Themen angemessen gewichtet haben. Das Kapitel über die Scharia-Reformen wirkt schmal im Verhältnis zur gesellschaftlichen Bedeutung des Themas und der realen Dynamik, zumindest in den arabischen Ländern.

Hier hätte zum Beispiel ein Porträt der marokkanischen Rechtsgelehrten Farida Bennani hineingepasst, die als Wissenschaftlerin und Expertin zum Thema Frauenrechte im Islam nicht nur die jüngsten Familienrechtsreformen in Marokko beeinflusst hat.

Auch das Kapitel über "islamischen Frauen- und Menschenrechtsaktivismus" fällt angesichts der Bedeutung des Themas recht schlank aus, und wiederum sind die Kriterien nicht klar: Nadia Yassine aus Marokko, die in diesem Kapitel porträtiert wird, ist weder eine Frauen- noch Menschenrechtsaktivistin, sondern die Sprecherin einer von Männern geführten politischen Bewegung.

Die Tatsache, dass Nadia Yassine sich für eine Frauenquote in den Führungsgremien dieser Bewegung einsetzt, macht sie noch nicht zu einer Feministin. Nadia Yassinés Reforminteresse galt bislang nicht der Religion, sondern der marokkanischen Monarchie, die sie durch eine islamische Republik ersetzen möchte. Wie es in dieser islamischen Republik um Demokratie, Menschen- und Frauenrechte bestellt sein soll, ist unklar.

Laizismus ist keine Option

Rückzug auf sich selbst oder Öffnung für die globale Moderne - wohin treibt die islamische Welt? Dieser Frage widmet sich der Schweizer Politikwissenschaftler Patrick Haenni im Nachwort.

Für Haenni geht es nicht darum, *ob* der Islam kompatibel mit der Moderne ist, denn die Musliminnen und Muslime leben die Moderne längst in ihrem Alltag – auch wenn die Theologie und Ideologie noch hinterhinken.

Die Frage ist für Haenni vielmehr, zu *welchem Modell* von Moderne muslimisch geprägte Gesellschaften langfristig neigen. Eine strikte Trennung von Religion und Staat nach französischem Vorbild hält Haenni in der islamischen Welt weder für wahrscheinlich noch für erstrebenswert.

Haenni hält es für wahrscheinlicher, dass das Verhältnis von Religion und Staat sich in islamisch geprägten Gesellschaften nach anglo-amerikanischem Muster entwickeln wird: Das heißt, dass der Staat als solcher nicht religiös ist, Religiosität in der Öffentlichkeit aber eine wichtige Rolle spielt und dies nicht als Widerspruch zur Moderne begriffen wird.

Buchcover "Islam am Wendepunkt" im Herder Verlag *Martina Sabra*

© *Qantara.de* 2006

"Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion", hrsg. von Katajun Amirpur und Ludwig Ammann, Verlag Herder, 192 Seiten

Mohammad Schabestari
Glaube, Freiheit und Vernunft

Kann es islamische Menschenrechte geben? Sind die Gebote des Korans ewig gültig oder nach Maßgabe der Vernunft veränderbar? Diesen Fragen des modernen religiös-politischen Denkens im Islam widmet sich der iranische Geistliche Mohammad Schabestari. Von Roman Seidel



| Bild:

Mohammad Mojtahed Shabestari | Mohammad Mojtahed Schabestari, geboren 1936, begab sich bereits in jungen Jahren in die Stadt Qom, das Zentrum der schiitischen Gelehrsamkeit in Iran, um dort die Laufbahn eines Geistlichen einzuschlagen.

Das Studium an den theologischen Seminaren besteht bis heute vor allem aus den Fächern islamisches Recht, islamische Theologie, Mystik und Philosophie, wobei der Schwerpunkt in der Regel auf der Rechtswissenschaft liegt.

Schabestari gehörte zu jenen jungen Studenten, denen die einseitige Beschäftigung mit meist trockenen Rechtskompendien nicht genug war und die sich lieber den – von den meisten Rechtsgelehrten eher marginalisierten – Fächern Philosophie und Mystik zuwandten.

Es waren vor allem zwei Lehrer, die in jener Zeit diese Fächer vertraten und eine besondere Anziehungskraft auf die Studenten ausübten: einerseits der Philosoph und Verfasser eines hoch angesehenen Korankommentars Allameh Tabataba'i und andererseits Ayatollah Ruhollah Khomeini, der spätere Revolutionsführer und "Vater" der Islamischen Republik.

Vom Anhänger der Revolution zum Regimekritiker

Was Schabestari und viele andere Studenten an Khomeini, neben seinem Philosophie- und Mystikunterricht, beeindruckte, war dessen politisches Denken. Islamische Ethik war für Khomeini nicht nur auf den privaten Umgang der Menschen miteinander beschränkt, sie sollte sich auch in Staats- und Regierungsform niederschlagen, eine Ansicht, die Khomeini ab Anfang der 60er Jahre mit einer immer offeneren Kritik am Schahregime verband.

Dem Geiste der politischen Schia im Iran der 60er und 70er Jahre folgend, fühlte sich Schabestari auch dem Denken religiöser Intellektueller wie Jalal Al-e Ahmad und Ali Shariati sowie des politisch motivierten Geistlichen Morteza Motahhari verwandt.

Im Jahre 1970 übernahm Schabestari die Leitung des schiitischen Islamischen Zentrums der Imam Ali Moschee in Hamburg, die nach ihm der derzeitige iranische Staatspräsident

Mohammad Khatami innehatte.

In seiner Hamburger Zeit setzte sich Schabestari sehr für den christlich-islamischen Dialog ein und erweiterte den Wirkungskreis der Moschee, indem er sie für alle Muslime öffnete. Außerdem lernte er Deutsch und konnte nun seinem schon in Qom gehegten Interesse an westlicher Philosophie und christlicher, vor allem protestantischer Theologie, intensiv nachgehen.

Er beschäftigte sich mit Theologen wie Paul Tillich, Karl Barth und Karl Rahner sowie u.a. mit dem Denken der Philosophen Immanuel Kant, Wilhelm Dilthey und Hans-Georg Gadamer.

Als Anhänger Khomeinis und Verfechter der Islamischen Revolution kehrte Shabestari 1979 nach Iran zurück und wurde im Jahr darauf als Abgeordneter der Provinz Aserbaidschan ins erste Parlament der Islamischen Republik gewählt.

Allerdings zog er sich bald wieder aus der Politik zurück und begann der Ideologie der Islamischen Republik und ihrer Regierungspraxis mit zunehmender Skepsis gegenüber zu stehen.

Für einen kritischen Zugang zur Religion

In seinem Denken vollzog sich ein Wandel weg von einem 'Islam als Lösung' hin zu einem emanzipatorischen und ideologiekritischen Verständnis der Religion. Ein Wandel, der in ähnlicher Weise für führende religiöse Intellektuelle und Reformdenker, die allesamt überzeugte Anhänger Khomeinis und Fürstreiter der Islamischen Republik waren, geradezu paradigmatisch ist.

Seit 1985 hat Schabestari einen Lehrstuhl für islamische Philosophie an der Universität Teheran inne, wo er auch vergleichende Religionswissenschaft und Theologie lehrt. Bis heute organisiert er regelmäßig internationale Kongresse zum Thema christlich-muslimischer Dialog.

Seit Anfang der 90er Jahre begann er vermehrt Artikel in liberaleren Tageszeitungen und Zeitschriften zu veröffentlichen, in denen er für einen neuen kritischen Zugang zur Religion argumentiert. Durch diese publizistische Tätigkeit sowie durch eine Reihe von öffentlichen Vorträgen an Universitäten und in anderen öffentlichen Foren nahm er aktiv am religiös-politischen Diskurs teil und wurde zu einem der bedeutendsten religiösen Intellektuellen des zeitgenössischen Iran.

Irans Reformdenker und Regimekritiker

Das kritisch-intellektuelle Spektrum Irans ist alles andere als homogen. So finden sich säkulare MenschenrechtsaktivistInnen, die in ihren Argumentationen für mehr Rechtsstaatlichkeit grundsätzlich auf einen Rückgriff auf die Religion verzichten und sich allein auf internationales Recht berufen.

Daneben gibt es AktivistInnen, die sich ebenfalls für eine umfassende Erneuerung des Rechtssystems gemäß internationaler Standards einsetzen, dies aber aus einem islamischen Selbstverständnis heraus tun.

Diese Gruppierungen, deren Vertreter nicht selten gemeinsam in Erscheinung treten, kämpfen im Kleinen, z.B. als Anwälte in Prozessen, für die freiheitlichen Rechte des Einzelnen. Die säkularistische Rechtsanwältin Mehrangiz Kar und die Friedensnobelpreisträgerin Schirin Ebadi sind glänzende Beispiele für diese Strömung.

Eine etwas andere Rolle nehmen jene religiösen Intellektuellen, politischen AktivistInnen und PolitikerInnen ein, die auf verschiedenste Weise das System der Islamischen Republik – sei es aus pragmatischen Gründen oder aus Überzeugung – bejahen, sich aber für seine

Erneuerung durch Reformen der Verfassung der Islamischen Republik Iran einsetzen.

Prominente Vertreter dieser Gruppe sind etwa der Publizist Akbar Ganji, Mohsen Kadivar und nicht zuletzt Staatspräsident Mohammad Khatami.

Mohammad Mojtahed Schabestari gehört, neben Abdol Karim Sorousch, zu den prominentesten Vertretern jener religiösen Intellektuellen Irans, die seltener konkret Bezug zur Tagespolitik nehmen oder für konkrete Reformen der Verfassung plädieren.

Besonders in die Diskussion um ein neues Verständnis der Staatsdoktrin der 'Herrschaft des (obersten) Rechtsgelehrten' ("velayat-e faqih") mischt sich Schabestari nicht ein, auch ist er eher vorsichtig, was die direkte Kritik an Vertretern des religiös-politischen Establishments angeht.

Dieser Haltung der Vorsicht mag er es auch verdanken, dass er bisher nicht in ernsteren Konflikt mit der iranischen Justiz geraten ist, die kritische Stimmen nicht selten durch hohe Gefängnisstrafen zum Verstummen bringen wollte.

Dennoch ist ein Großteil von Shabestaris Schriften politisch und im Kontext des aktuellen religiös-politischen Diskurses in Iran zu verstehen. Das zeigt sich nicht zuletzt in seiner Argumentation für die bedingungslose Anerkennung universaler Menschenrechte und der Demokratie, ohne sie auf den Islam zurückzuführen, aus ihm herleiten oder gar durch ihn einschränken zu wollen.

Historisierung und zeitgemäße Lesart des Korans

Menschenrechte und Demokratie sind Schabestari zufolge Produkte der menschlichen Vernunft, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben und noch weiter entwickeln. Sie sind als solche nicht bereits durch Koran und Sunna vorgegeben.

Vielmehr schweigt der Koran zum modernen Menschenrechtsverständnis, und dennoch steht dieses nicht im Widerspruch zur göttlichen Wahrheit, die der Koran enthält. Schabestari weist unter Rückgriff auf die moderne Hermeneutik jede Behauptung zurück, der Mensch könne unmittelbar in den Besitz der absoluten göttlichen Wahrheit gelangen.

Solch ein Anspruch käme der Verdinglichung Gottes gleich und ist somit ein Verstoß gegen das Prinzip des *tauhid*, der Einheit und Transzendenz Gottes. Das Wissen von Gott und seinen Geboten ist immer menschliches Wissen und als solches veränderlich und niemals absolut.

Vorannahmen und Erwartungen bzw. Fragen des Interpreten an den Offenbarungstext sind aber kein Manko, das das richtige Verstehen trübt, sie sind vielmehr notwendige Bedingung für jegliches Verstehen der Offenbarung überhaupt.

Erst der Interpret bringt durch seine Fragen und seine Haltung den Koran zum Sprechen. Es ist aber notwendig, dass der Interpret sich seine Vorannahmen so weit wie möglich bewusst macht.

Ein Rechtsgelehrter beispielsweise, der ein Rechtsgutachten erstellen will, muss sich mit dem Gegenstand des Gutachtens auskennen. Das setzt voraus, dass der Gelehrte auf das Wissen seiner Zeit zurückgreift, indem er die modernen Wissenschaften zur Kenntnis nimmt. Der Rückgriff auf traditionelle Rechtskompendien reicht dafür nicht aus.

Ebenso genügt es nicht, in Koran und Sunna nach Geboten und rechtsrelevanten Passagen zu suchen und sie aus dem Kontext gerissen als Antwort auf aktuelle Fragen zu gebrauchen. Denn die meisten Gebote, so Schabestari, sind Antworten auf gesellschaftliche Fragen der Zeit Muhammads, des Propheten des Islam, und nicht eins zu eins auf die Gegenwart anwendbar.

Schabestari spricht sich somit für eine Historisierung der Offenbarung aus. Sie ist ein geschichtliches Phänomen, das sich zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen ereignet hat.

Alle Verse des Koran und alle Überlieferungen des Propheten beziehen sich notwendigerweise auf die Zeit des Propheten und sind in ihrer wörtlichen Form auch nur für jene Zeit unumschränkt gültig.

Gerechtigkeit als ewiges Gebot

Es ist daher notwendig, zwei Aspekte der Offenbarung zu unterscheiden. Nämlich einerseits den Kern der göttlichen Botschaft und andererseits die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, die ihr eine bestimmte Form gaben.

Es gilt somit von dieser Form zu abstrahieren, um auf die eigentlichen Ziele und Werte zu stoßen, die der prophetischen Botschaft zu Grunde liegen. Denn die Form der Botschaft – also die gesetzesartigen Texte im Koran und in den Prophetentraditionen – dienen lediglich dem Zweck, die eigentlichen Ziele zu verwirklichen.

Schabestari liefert keinen verbindlichen Katalog von Werten und Zielen. Häufig nennt er die Begriffe Freiheit und Verantwortung. Als vielleicht zentralen Wert führt Schabestari – an sich für islamisches Denken durchaus exemplarisch – das Prinzip der Gerechtigkeit an, dessen Beachtung den Menschen von Gott als ewiges Gebot auferlegt wurde.

Aus dem Koran lässt sich aber keine konkrete Herrschaftstheorie ableiten. Es obliegt vielmehr der menschlichen Vernunft, den Begriff der gerechten Herrschaft wie der Gerechtigkeit überhaupt immer wieder neu zu deuten.

Es stellt sich hier die Frage, ob das, was in Anbetracht dessen noch als ewiger und unveränderlicher Bestandteil der Offenbarung übrig bleibt, sich nicht auf ein dünnes Skelett abstrakter Begriffe beschränkt. Ist das aber nicht herzlich wenig, wenn man bedenkt, dass es sich beim Koran doch für alle Muslime um Gottes ewige Rede handelt?

In der Tradition der islamischen Mystik

Diesem Einwand hat Schabestari eine starke These entgegen zu setzen. Der Offenbarungstext als solcher ist nämlich für Schabestari nicht per se schon als ewige Rede Gottes zu verstehen. Die Rede Gottes ist er nur dann, wenn er im Rezipienten eine religiöse Erfahrung hervorruft. Diese Rede besteht demzufolge immer nur aktuell im Rezipienten. Und es ist die religiöse Erfahrung, die Schabestari als Kern des Glaubens betrachtet.

Der Glaube ist, so Schabestari, weder eine Überzeugung noch ein Wissen von etwas. Religiöse Überzeugungen, Meinungen, Theorien etc. können Ausdruck des Glaubens sein, sie sind aber nicht der Glaube selbst.

Der Glaube ist vielmehr die völlige Hingabe in das Dasein Gottes, er ist die Geborgenheit in Gott und demnach ein innerer Akt der Begegnung zwischen Mensch und Gott. Schabestari stützt sich mit seinem Begriff des Glaubens auf die Tradition der islamischen Mystik, allen voran Ibn Arabis, sowie auf die Existenztheologie des protestantischen Theologen Paul Tillich.

Worauf es Schabestari hier ankommt, ist, den Glauben als Kern der Religion zugunsten eines legalistischen Religionsverständnisses zu rehabilitieren. Der Glaube als religiöse Erfahrung müsse Kerngedanke einer "Neuen Theologie" werden und die Überbetonung des Rechts einerseits und metaphysischer Aussagen über Gott andererseits ersetzen oder zumindest ergänzen.

Freiheit als Bedingung für wahren Glauben

Neben der spirituellen Dimension betont Schabestari noch einen weiteren Aspekt des Glaubens. Er beruht ihm zufolge nämlich auf einem freien Willen, der zu den Wesensmerkmalen des Menschseins gehört.

Zugleich aber ist der Mensch auch ein unvollkommenes Wesen, er ist weder allmächtig noch allwissend oder gar unsterblich. Der Glaube ist die Suche nach Erlösung der eigenen Unvollkommenheit in der Vollkommenheit Gottes.

Der Glaube ist eine bewusste Entscheidung für den Halt in Gott, die auf der inneren Freiheit des Menschen beruht. Hierbei handelt es sich nicht um eine einmalige Entscheidung, die auf Dauer Bestand hätte, vielmehr muss sie in Anbetracht sich stets verändernder Lebensumstände immer wieder erneuert werden.

Der oder die Gläubige muss daher immer wieder reflektieren, was zum Glauben gehört und was nicht. Das bedeutet, er oder sie muss sich bewusst machen, was auf seiner/ihrer freien inneren Entscheidung beruht und mit einer spirituellen bzw. religiösen Erfahrung einhergeht und was letztlich rein äußerliche Nachahmung von religiösen Handlungen und Floskeln ist.

Dafür ist es nötig, sich ernsthaft und offen mit der Kritik am religiösen Denken – ob von muslimischer oder nicht-muslimischer Seite – auseinander zu setzen. Schabestari verbindet somit einen hohen selbstkritischen und emanzipatorischen Anspruch mit dem Begriff des Glaubens.

Allgemeine Menschenrechte im Sinne des Islam

Der inneren Freiheit des Menschen muss auch eine äußere Freiheit entsprechen. Denn die innere Entscheidung für Gott kann dem Menschen nicht von außen aufgezwungen werden.

Sämtliche religiöse Dogmen, die dem Menschen vorschreiben, was er zu glauben habe und was nicht, sind daher keine Wegweiser zum wahren Glauben, sondern Barrieren, die die freie Entfaltung des Glaubens behindern.

Sobald eine Gruppe, zumal wenn sie über großen politischen und gesellschaftlichen Einfluss verfügt, das Unterscheidungsmonopol dessen, was im religiösen Sinne wahr und was falsch ist, für sich beansprucht und somit eine offizielle Lesart der Religion entsteht, wird die Religion instrumentalisiert und ihres Kerns, des Glaubens, beraubt.

Vor diesem Hintergrund wird Schabestaris Argumentation für die Anerkennung allgemeiner und universeller (eben nicht spezifisch islamischer) Menschenrechte durch die Muslime und sein Plädoyer für ein demokratisches politisches System verständlich:

Menschenrechte und Demokratie sind im Sinne des Islam, nicht weil sie bereits durch Koran und Prophetentradition vorgegeben oder durch die Scharia legitimiert sind, sondern weil sie eine vernünftige und zeitgemäße Deutung von gerechter Herrschaft sind.

Ihre Verwirklichung ermöglicht es, politische und gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu schaffen, in denen ein freier und mithin wahrhafter Glaube gefördert und nicht behindert wird. Demokratie und Menschenrechte dienen also dem Islam weit mehr als jedes "islamische" aber autoritäre System.

© Roman Seidel

Roman Seidel studierte Islamwissenschaft, Iranistik und Philosophie in Mainz, Bochum, Teheran und Berlin. Er ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamwissenschaft der FU-Berlin und Koordinator des Interdisziplinären Zentrums "Bausteine zu einer Gesellschaftsgeschichte des Vorderen Orients".

