

**SIND ISLAM UND MENSCHENRECHTE VEREINBAR?
ZEITGENÖSSISCHE MENSCHENRECHTSBEGRÜNDUNGEN:
VON DER DEMOKRATIEORIENTIERTEN DEUTUNG DES
KORANS ZUR AKZEPTANZ AUßER-RELIGIÖSER WERTE**
KATAJUN AMIRPUR

»Meine Mutter hörte gern auf den Namen ›Umm Nasr‹ – Mutter des Nasr. Ich selbst habe sie so gerufen. Später fragte ich mich, weshalb man eine Frau nach ihrem ältesten Sohn nennt, ich fragte nach dem Bild der Frau, das in dieser Anrede zum Ausdruck kommt. Meine Mutter hat mich gelehrt, dass das traditionelle Frauenbild und die strikte Polarität von Mann und Frau zu überwinden sind. Meine Lektüre des Korans ist von solchen Erfahrungen beeinflusst worden. Die Verse im Koran, die von den Exegeten zu Ungunsten der Frauen gedeutet worden waren, habe ich instinktiv anders gelesen.« (Abu Zayd 1999: 78)

In seiner Beschreibung, wie und warum er den Koran »anders« lese, hat der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zayd etwas ganz Grundsätzliches und vielleicht auch schon alles gesagt, was zum Thema Reformislam zu sagen ist: Dass man den Koran auch anders lesen kann – wenn man dies nur möchte; dass es die Sichtweise des Exegeten ist, die das Ergebnis der Lektüre vorherbestimmt. Abu Zayd geht davon aus, dass eine dialektische Beziehung zwischen dem Korantext und seinen Adressaten besteht; nur wer den historischen Kontext untersucht, in dem der Koran offenbart worden ist, kann seine Bedeutung wirklich verstehen. Erst dann lässt sich entscheiden, ob es sich bei diesem oder jenem Vers um ein allgemeingültiges Gebot handelt oder um eine Regel, die nur in einer bestimmten Situation relevant war. In seinem Buch *Mafhum an-nass* (Der Begriff Text) präsentiert Abu Zayd deshalb einen textkritischen Zugang zum Koran, indem er ihn untersucht wie alle anderen Texte auch: mit den Mitteln der Semiotik, der Sprachwissenschaft, der Hermeneutik (vgl. Abu Zayd 1990, 1992).

Abu Zayd ist nicht der einzige Wissenschaftler, der den Koran als Hermeneutiker liest und so zu einer liberalen Deutung gelangt. Der iranische Geistliche Hassan Yusefi Eshkewari wendet dieselbe Methode an, wenn er den Koran interpretiert. Ein Beispiel: »Und kämpft gegen sie, bis niemand mehr versucht, Gläubige zum Abfall vom Islam zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird«, heißt es im Koran (Sure 2: 193). Eine Sure, die durchaus kämpferisch klingt und so interpretiert werden könnte, als hätten die Muslime auf immer und ewig die Pflicht, gegen die Ungläubigen zu kämpfen und alle zum Islam zu bekehren. Eshkewari argumentiert hingegen, dass sich diese Sure ausschließlich auf ein bestimmtes historisches Ereignis beziehe, auf die Schlacht von al-Hudaybiya. Im Jahre 630 brach der Prophet Muhammad einen Waffenstillstand, den er selbst zwei Jahre zuvor geschlossen hatte, und marschierte in Mekka ein. Laut Eshkewari gehe es in

der Sure nur um diese konkrete politische Situation: Die heidnischen Mekkaner sollten bekämpft werden, weil sie sich zuvor an der Gemeinde des Propheten versündigt hatten. Sie hatten seine Anhänger vertrieben und ihn selbst töten wollen. Das heißt aber noch nicht, dass bis in unsere Zeit hinein alle Menschen bekämpft werden sollten, bis sie den einen Gott verehren (vgl. Eshkewari 1995).

Die Argumentation Eshkewaris ist nicht unbedingt apologetisch und modern liberal, denn er wendet eine Methode an, die die Islamwissenschaft bereits seit Jahrhunderten kennt. Ein ganzer Zweig der Islamwissenschaft beschäftigt sich mit den so genannten ›Gründen für die Offenbarung‹ (asbāb an-nuzūl). Auch die klassische Islamwissenschaft ging also von einer dialektischen Beziehung zwischen Text und Adressat aus. Und allein die Tatsache, dass es diese Wissenschaft schon so lange gibt, zeigt, wie widersinnig das Argument vieler radikaler Islamisten ist, man müsse jede Aussage des Korans wörtlich nehmen und eine jede von ihnen sei allzeit gültig. Die Argumentation Eshkewaris belegt aber noch etwas anderes: Dass der Verweis, dieses und jenes stünde doch so und so im Koran, nicht allzu aussagekräftig ist. Es ist deshalb auch nicht besonders erhellend, wenn die deutsche Bevölkerung sich jetzt in den Koran vertieft, um etwas zu einzelnen Themen zu erfahren. Bereits zwei Tage nach den Attentaten vom 11. September sei der Koran ausverkauft gewesen, berichteten deutsche Buchhändler. Aber ohne Kenntnis der Interpretationsgeschichte und der Exegese hat seine Lektüre wenig Sinn.

»Der Koran ist eine Schrift zwischen zwei Buchdeckeln, die nicht spricht. Es sind die Menschen, die zu ihr sprechen.« Mit diesen Worten hat sich Ali, der erste Imam der Schia, zur Deutbarkeit des Korans geäußert. Seit Jahrhunderten wird der Koran interpretiert, nachweisbar durch eine reichhaltige exegetische Literatur und eine Vielzahl verschiedener Auslegungsmöglichkeiten (vgl. Goldziher 1920; Ayoub 1988). Es gibt mystische, philosophische, rationalistische Korankommentare, die sich in ihren Aussagen immens unterscheiden. Die islamische Kultur hat diese Vielfalt im Übrigen immer als belebend und selbstverständlich, jedoch selten als bedrohlich empfunden. Das ist eher ein Phänomen der Moderne. Und erst in jüngerer Zeit versuchen manche Gruppen und Personen, für sich allein ein Monopol auf die einzig gültige Auslegung des Korans zu beanspruchen. Diese ist dann – und das folgt schon logisch aus der Art und Weise ihres Zustandekommens – nicht liberal.

Die Freiheit der Interpretation bietet aber – neben der Gefahr des Missbrauchs – immense Chancen. Weil der Koran so deutbar ist, gibt es heute auch Theologen und Theologinnen in der islamischen Welt, die zu sehr liberalen Interpretationen beispielsweise hinsichtlich der Stellung der Frau gelangen. Sie argumentieren, dass man den Geist der koranischen Gebote erkennen und davon ausgehend seine aktuelle, zeitgemäße Geltung interpretieren müsse. Der Geist der koranischen Bestimmungen sei es gewesen, die

Situation der Frau zu verbessern. Immerhin gab der Koran der Frau einige Rechte (wenn auch weniger als dem Mann) in einer Zeit, in der es beispielsweise traditionelle Praxis war, neugeborene Mädchen lebendig zu begraben. Ausgehend von dieser Argumentation fordern heute viele islamische ReformInnen eine vollkommene rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau (vgl. Amirpur 1999; Abid 2001).

Diese Begründungen würde ich – ebenso wie die Argumentation von Eshkewari – als eine demokratieorientierte Deutung des Korans bezeichnen. Ihr liegt die Ansicht zugrunde, dass sich Pluralismus, Demokratie, die Gleichstellung der Geschlechter islamisch beziehungsweise koranisch begründen lassen. Eshkewari und Taleqani – und mit ihnen viele andere Gelehrte – lesen die im Koran vorhandene Aufforderung, sich zu beratschlagen, als einen Hinweis, dass der Koran parlamentarische Verfahren nahe lege. Diese demokratieorientierte Deutung gibt es in der arabischen Welt und in Iran schon seit Jahrzehnten, einer ihrer bedeutendsten Vertreter war in Iran Mehdi Bazargan (vgl. Barzin 1994; Shepard 1996; Badry 1998; Krämer 1999).

Vorbehalte gegen die Menschenrechte in Iran

Heute gibt es aber noch einen weiteren Ansatz: er geht über diese demokratieorientierte Deutung weit hinaus und könnte erfolversprechender sein. Dieser Ansatz wird im Moment vor allem in Iran entwickelt, also im so genannten fundamentalistischen Gottesstaat. Notwendig sind deshalb einige Bemerkungen zum Hintergrund, vor dem die Debatte über den Islam und die Menschenrechte geführt wird. Maßgeblich bestimmt wird der Diskurs von der Meinung des iranischen Staatsgründers Ayatollah Khomeyni. Gemäß 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. Der Mensch hat zwar Pflichten gegenüber Gott, aber nur Gott allein hat Rechte. Eventuell räumt Gott oder sein Stellvertreter auf Erden dem Menschen Rechte ein, aber er kann sie ihm genauso gut wieder nehmen, denn Rechte sind nicht natur-, sondern gottgegeben.

Laut Khomeyni muss sich zudem jeder Mensch dem Wohl der Allgemeinheit, der islamischen Gemeinde (*umma*) unterordnen; die Verwirklichung der perfekten islamischen Gesellschaft bedürfe der bedingungslosen Unterwerfung aller Individuen und Gruppen. Diese anti-liberale Weltsicht erlaubt die Verletzung individueller Rechte zum Wohle der Gemeinschaft, denn diese hat immer Priorität (vgl. Kazemi 1996: 124). Wenn es das Wohl der *umma*, der islamischen Gemeinschaft, gebietet, sind deshalb auch Zensur, Zwang und Verstöße gegen die Menschenrechte gerechtfertigt.

»Anyone who rules over the Muslims, or over human society in general, must always take into consideration the public welfare and interest, and ignore personal feelings and interests. For this reasons, Islam is prepared to subordinate individuals to the collective interests of society and has rooted out numerous groups that were a source of corruption and harm to human society.« (Khomeyni, zitiert nach Abbott 1995: 263)

Khomeyni leugnete damit, dass der Mensch individuelle Freiheitsrechte gegenüber dem Staat habe, wie sie der Liberalismus postuliert. Die Menschenrechte, deren Missbilligung und Missachtung man ihm daraufhin vorwarf, hielt Khomeyni für ein Werkzeug der teuflischen Mächte; sie trachteten einzig danach, den Siegeszug des Islams aufzuhalten. »What they call human rights is nothing but a collection of corrupt rules worked out by Zionists to destroy all true religions« (ebd.: 265). Diese Argumente Khomeynis bestimmen auch heute noch den iranischen Diskurs zu Menschenrechten (vgl. Bielefeldt 1995: 21ff.). Iranische Gelehrte und Theologen formulieren zudem eine grundsätzliche Polarität zwischen dem Islam und den Menschenrechten und versuchen, das Menschenrechtsargument selbst gegen die Menschenrechtler anzuführen. Auch in Gesellschaften, wo Alkohol und Rauschgifte im Umlauf sind und Arbeitslosigkeit anstelle von allgemeinem Glück herrscht, würden die Menschenrechte nicht verwirklicht. Gegen die Behauptung von der Universalität der Menschenrechte setzen sie die Forderung nach einem Systemvergleich und nach der Berücksichtigung kultureller Unterschiede: Aufgrund der historischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in ihrem Kulturkreis wollten die Muslime die Rechte Gottes anstelle der ›Menschen-Rechte‹ achten; der Westen hingegen habe seine Ordnung anthropozentrisch ausgerichtet (vgl. Steinbach 1975; Piscatori 1980; Ramadan 1980; Reissner/Schulze 1986: 31f.; Said 1979; Krämer 1999). Hingegen sei es die erste Pflicht des Muslims, den Monotheismus als die absolute Wahrheit zu verteidigen; nur auf der Grundlage einer Offenbarung, die keiner Kritik unterworfen werde, könne man denken und handeln (vgl. Vandenrath 1991: 519). Der Bericht Ludger Kühnhards von einem Treffen deutscher und iranischer Wissenschaftler, das 1991 in Teheran stattfand, lässt wenig Raum für den Optimismus, die skizzierte islamische und die westliche Position könnten miteinander vereinbart werden.

»Deren Positionen [die der Mullahs] waren eindeutig. Einen universellen Dialog und Menschenrechtskonsens könne es auf der Basis des bisherigen Menschenrechtsinstrumentariums nicht geben. Dies sei ›westlichen‹ Ursprungs, anerkenne nicht die Eigenheiten der islamischen Religion und sei daher revisionsbedürftig. Der Koran sei die für sie einzig gültige und in seiner Substanz auch einzig universelle Erkenntnis- und Rechtsquelle. Mit dem Propheten Mohamed, dem Begründer der letzten und damit einzigen Religion, seien die Menschenrechte schon seit 1.400 Jahren in der islamischen Welt verankert. [...] In breiten Ausführungen, die in geradezu klassischer Weise

Einblick in die Denk- und Argumentationslinien des integristischen Islam gaben, wurde die Lebenseinheit von Politik und Religion, Ethik und Gesellschaftsordnung postuliert; assoziative Gedankenwelten erschwerten es nicht selten, den analytischen Zusammenhang einer solchen Ayatollahpredigt zu entschlüsseln. Klarer erkennbar war ihre Demagogie gegen den ›Satan Westen‹. Dieser fröne einer hedonistischen, ja gottlosen oder schlimmer: polytheistischen Lebensweise. Alle Art von Materie werde angebetet, und damit stoße man sich gewissermaßen selbst aus der Einheit der monotheistischen Religionen aus.« (Kühnhardt 1991: 522)

Menschenrechte als Gebot der menschlichen Vernunft

Ein Denker, der diese kulturellrelativierende Position weit hinter sich gelassen hat, sich aber auch nicht einer demokratieorientierten Deutung des Korans verschreibt, ist Abdolkarim Soroush (vgl. Amirpur 1996; Vakili 1996; Martin-Asghari 1997). Soroush war früher einer der bekanntesten Ideologen der Islamischen Republik und als Mitglied im Rat für Kulturrevolution Anfang der 1980er Jahre an der Säuberung der Universitäten von angeblichen Konterrevolutionären beteiligt. Seit Mitte der 1990er Jahre jedoch wandelte er sich zum Reformier und gilt heute als der theoretische Kopf der iranischen Reformbewegung, die sich eine Demokratisierung des iranischen Systems zum Ziel gesetzt hat. Sein Ansatz unterscheidet sich jedoch maßgeblich von dem Diskurs, der auf einer demokratieorientierten Deutung des Korans beruht. Denn Soroush geht über die Frage, ob die Menschenrechte mit dem Islam vereinbar oder gar an sich islamisch seien – wie eben von manchen liberalen Exegeten behauptet –, schlicht hinweg. Sie ist für ihn irrelevant. Wenn demokratieorientierte Theoretiker die Menschenrechte im Koran suchen und islamische Menschenrechtserklärungen aufstellen, entgegnet Soroush, diese Argumentation sei zu beliebig, man könne, wenn man wolle, alles und nichts im Koran finden, das belege die Geschichte seiner Exegese. Soroush interessiert daher die Frage der Übereinstimmung von Islam und Menschenrechten nicht mehr: für ihn sind die Menschenrechte ein Gebot der menschlichen Vernunft. Somit könnten sie auch der Religion nicht widersprechen, denn prinzipiell könne nichts Unvernünftiges Gottes Wille sein. Dass die Menschenrechte in einem außerreligiösen Rahmen entstanden seien, hindert Soroush nicht daran, ihre Verwirklichung auch in einem islamischen Staatssystem für möglich und sogar notwendig zu erachten. Zwar seien die Menschenrechte von Menschen erdacht worden, da sie aber nicht der Religion widersprächen, bliebe das Recht Gottes gewahrt.

Die logische Konsequenz dieser Argumentation müsste sein, dass eine ganze Reihe von Gesetzen, die das islamische Recht kennt, nicht mehr angewendet werden könnten; Gesetze die beispielsweise die Steinigung von Ehebrecherinnen verordnen. Laut Soroush ist es aber auch nicht unbedingt not-

wendig, alle islamischen Gesetze im Detail zu befolgen. Um dies zu begründen, unterscheidet Soroush 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 seien hingegen die wirklich wichtigen und deshalb seien sich hinsichtlich ihrer Bedeutung auch die verschiedenen Religionen und ebenso die menschliche Vernunft vollkommen einig. Die Gerechtigkeit beispielsweise sei so ein Wert ersten Grades. Und Gerechtigkeit ist deshalb, laut Soroush, zwar ein religiöser Wert, aber eben auch ein allgemeiner (*arzesh-e âmi*). Dieser Wert sei nicht »wesensmäßig religiös« (*mâhiyatan dini nist*), sondern »auch religiös«. Die Religion hat bei manchen Werten also keine primär werdebegründende Funktion, man kann diese Werte prinzipiell auch nicht-religiös begründen. Die Frage, wozu man die Religion überhaupt noch braucht, wenn sie keine werdebegründende Funktion hat, beantwortet Soroush sehr pragmatisch. Obwohl hohe Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte ihrem Wesen nach von der Religion unabhängig seien, könne man sie dem einfachen Volk durch den Glauben besser vermitteln (vgl. Soroush 1995: 9).

»Botschaften, die vom Himmel kommen, sind für die Menschen akzeptabler; das verstärkt die Werte und gräbt sie in ihren Herzen ein. Die Religiosität einer Gesellschaft ist in weiten Teilen in der Bedeutung zu verstehen, dass ihre Mitglieder dieser Werte kundig sind und ihnen gemäß handeln. Aber rein logisch gesehen sind dies außer-religiöse Werte; deshalb werden sie auch von allen Religionen gelehrt.« (Soroush 1996: 7)¹

Die primären Werte, über die zwischen Andersgläubigen und Muslimen Übereinkunft herrscht, sind also die wirklich maßgeblichen. Weniger bedeutend sind für Soroush die Details wie das islamische Strafrecht oder die Kleidungsvorschriften. Sie seien nur die »Haut« (*pust*), die die Religion nach außen hin zusammenhält, aber sie hätten nichts mit der eigentlichen Essenz der Religion zu tun. Soroush argumentiert, Schiit sei, wer an die fünf unumstößlichen Dogmen der Schia glaube: die Einheit Gottes, das Prophetentum, das Imamatum, die Auferstehung und die Gerechtigkeit Gottes. Gemäß dieser Argumentation muss auch das Kopftuchgebot nicht unbedingt eingehalten werden. Zwar gebiete der Islam das Tragen des Kopftuches durchaus, aber eine Frau, die es nicht trage, habe nicht gegen einen essenziellen Bestandteil der Religion verstoßen (vgl. Soroush 1998).

Die Einteilung in essenzielle (*zâti*) und akzidenzielle (*arazi*) Teile der Religion ist nicht neu, sondern geht bereits auf den Philosophen Mohammad al-Ghazali zurück. Nach wie vor aber ist die Trennung nicht unumstritten,

1 Dieses und alle folgenden Zitate von Soroush wurden von mir übersetzt.

denn es besteht große Uneinigkeit darüber, was Essenz und was nur Akzidenz des islamischen Glaubens ist. Schließlich bleibe, so weist Gudrun Krämer präzise nach, die Festlegung, welche Teile veränderlich und welche unveränderlich sind, immer willkürlich und keineswegs wohl definiert. Vor allem gebe es in der islamischen Welt keinen Konsens über diese Einteilung (vgl. Krämer 1992). Ein Beispiel für diese Schwierigkeit ist eine Auseinandersetzung zwischen Soroush und Abu Zayd. Abu Zayd gilt nicht gerade als konservativ. Dennoch geht auch ihm Soroushs freizügige Einteilung dessen zu weit, was zu den Akzidenzen und was zur Essenz der Religion gehört. Bei einer Konferenz in Berlin ordnete Soroush im November 1995 beispielsweise auch das Arabische den Akzidenzen der Religion zu. Seiner Meinung nach hätte der Prophet ebenso gut finnisch sprechen können, des Arabischen habe er sich nur bedient, weil er nun einmal, rein zufällig allerdings, ein arabisch sprechendes Volk anredete. Von Abu Zayd erntete er dafür verwundertes Kopfschütteln. Für die Muslime ist das Sprachwunder des Korans ein Beweis für die Existenz Gottes, und somit ist der Koran unauflöslich mit der arabischen Sprache verbunden.

Soroush nimmt also 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. Diese naturgegebenen Rechte kann ihm niemand nehmen, und sie dürfen nicht den »kollektiven Interessen der Gesellschaft« unterworfen werden, wie von Khomeyni behauptet. Er schließt sich aber darüber hinaus der Auffassung an, dass dem Anliegen der Menschenrechte am ehesten die parlamentarisch-rechtsstaatliche Demokratie gerecht wird. Hinzu kommt noch etwas Entscheidendes: Nach Meinung von Soroush ist die Demokratie unter allen Regierungsformen auch diejenige, die am besten die Religion schütze und damit die Rechte Gottes. Diese Überlegung begründet er durch den notwendigen Schutz vor Machtmissbrauch; er will die Religion davor schützen, durch »angebliche Gottesmänner« zu Zwecken missbraucht zu werden, die dem Auftrag des Schöpfers widersprechen. Für Soroush besteht die Möglichkeit des Missbrauchs gerade in einer Gesellschaft wie der iranischen, weil sie sich religiös definiert. Nur eine Demokratie könne den Missbrauch der Religion verhindern, da sie die Einhaltung der Menschenrechte überwache (Soroush 1995: 10). Wenn die Menschenrechte beachtet würden, könne man auch die Religion nicht missbrauchen.

Und auch aus einem anderen Grund schützt die Demokratie den Glauben. Als diejenige Regierungsform, die mit einem sozial-liberalen Wirtschaftssystem einhergehe, könne allein die liberale Demokratie die primären Bedürfnisse der Menschen stillen, meint Soroush. Längerfristig verwirkliche sie damit am sichersten den Auftrag der Religion, denn »ein hungriger Magen kennt keine Religion«.

Seine ideale Regierung ist jedoch nicht nur demokratisch, sie ist auch re-

ligiös – weil sie die Rahmenbedingungen dafür schafft, dass der Mensch überhaupt religiös sein, sich seinem Glauben widmen kann. Soroush betont die Ansprüche pluralistischer Demokratietheorien an den Staat. Er sieht im Pluralismus ein Konzept des Staates, der Freiheit, Chancengleichheit und soziale Rechte garantieren muss. So sind für ihn Schulpflicht (Bildungschancen), Mindestlohngesetze, Arbeitslosen- und Altersrentenregelungen Beispiele dafür, Freiheit und Gerechtigkeit zu schaffen, statt sie zu beschränken, denn gerade ihre Abwesenheit behindere den Einzelnen. Erst durch diese Voraussetzungen könnte die Demokratie verwirklicht und auch der Wille des Schöpfers, die religiöse Gesellschaft (*hokumat-e dini*), umgesetzt werden (vgl. ebd. 1995: 10). Die religiös-demokratische Regierung, für die Soroush plädiert, ist also religiös, weil sie die soziale und politisch-egalitäre Infrastruktur für das fromme Leben der Gläubigen bereitstellt; sie wäre sogar weit religiöser als eine Regierung des islamischen Rechts (*hokumat-e feqhi*). Als Regierung des islamischen Rechts bezeichnet Soroush eine Regierung, die nur die Bestimmungen der *shari'a*, des islamischen Rechts, in der Gesellschaft durchsetze. Es sei jedoch wichtiger, dass die Seele der Regierung religiös ist, und ihre religiöse Seele stelle sie unter Beweis, indem sie den letztendlichen Willen Gottes, die Gerechtigkeit, verwirklicht.

Deshalb hat die religiöse Regierung auch keine bestimmte, festgelegte Form, sondern nimmt mit jeder Epoche eine andere Gestalt an. Soroush betont also, dass die Beschaffenheit der Regierung nicht genau von Gott vorgegeben wurde und dass jede Regierung, die das Ziel der Religion verwirklicht, religiös sei. Zwischen der religiös-demokratischen Regierung und einer demokratischen Regierung gäbe es deshalb keinen formalen Unterschied (vgl. ebd.).

»Tatsächlich muss man nicht erwarten, dass eine religiöse Regierung sich dem Wesen nach von einer nicht-religiösen unterscheidet. Es ist ja auch nicht so, dass auf dieser Welt die vernünftigen Menschen auf zwei Beinen laufen und die religiösen auf dem Kopfe. Was ist schlecht daran, wenn die Völker anderer Gesellschaften in der Frage der Regierung dieselben Methoden akzeptiert haben, auf die wir durch unsere Definition der religiösen Regierung gestoßen sind?« (Soroush 1996: 11)

Erzwungener Glaube ist kein Glaube

Für Soroush ist die Religionsfreiheit eine Voraussetzung für eine echte religiöse Gesellschaft und damit ein Argument für die Überlegenheit der demokratischen Ordnung. Echte Religiosität könne nur in einer demokratischen Gesellschaft gedeihen, da Glaube auf Willensfreiheit basiere: Eine erzwungene Religiosität sei nicht im Sinne des Schöpfers: »Was soll erzwungene Religiosität denn für einen Sinn haben?« (Soroush 1992: 20) Auch die Prophe-

ten hätten ihren Auftrag zur Religiosierung der Gesellschaft anders verstanden und ausgeführt. »Die Propheten kamen, um mit dem Zauber ihrer Worte die Herzen der Menschen zu gewinnen, und nicht, um ihre Leiber zu beherrschen.« So formulierte es Soroush im Jahre 1996 bei einem Vortrag in London.

Ohnedies könne der Mensch grundsätzlich nicht wissen, was Gott wirklich von ihm erwarte, seine Absichten seien unergründlich. Für ratsam hält es Soroush daher, dass Regierungen nicht für eine bestimmte Religion Partei ergreifen, sondern lediglich versuchen, allgemeinverbindliche Rechte zu schützen. Alles andere wäre Anmaßung:

»Die Regierung kann einen nicht mit Gewalt fromm machen, damit man im Jenseits glücklich wird. Erzwungener Glaube ist kein Glaube; das meine ich damit, wenn ich sage, dass die Regierung der Wächter des Glaubens der Menschen ist. Sie hat mit dem Jenseits nichts zu schaffen; in anderen Worten: Die Rolle, die sie im Zusammenhang mit dem Glauben der Menschen spielt, ist so gering wie nur irgend möglich. [...] Dann hat eine religiöse Regierung, in der Hinsicht, dass sie religiös ist, nichts mit dem Jenseits zu schaffen. Wenn sie etwas für die Menschen tun will, dann soll sie es für ihr diesseitiges Leben tun.« (Soroush 1996: 9)

Bei Soroush treffen wir damit meiner Ansicht nach auf eine vollkommen andere Art der Argumentation. Eine Argumentation, die sich im Prinzip nicht mehr mit der Deutung des Korans »aufhält«, sondern nach dem letztendlichen Willen des Schöpfers fragt. Damit unterscheidet sich Soroush ganz zentral vom liberalen islamischen Diskurs. In einer apologetischen Argumentation versuchen liberale islamische Denker zu zeigen, wie tolerant sich der Islam in seiner Geschichte den anderen Religionen gegenüber verhalten hat. Übergriffe gegen die vom Glauben Abgefallenen werden schönegeredet, ihre Seltenheit und politische, nicht eigentlich religiöse Motivation hervorgehoben (vgl. Falaturi 1997, 1992; Khoury 1980, 1994). Soroush hingegen widmet sich der Frage, ob sich der Islam in der Geschichte tolerant gezeigt hat, überhaupt nicht. Ein in diesem Kontext häufig verwandtes Argument, dass die muslimischen Herrscher den Juden in Spanien mehr Freiheiten gewährten als die christlichen Eroberer, kommt bei ihm nicht vor. Ebenso verzichtet er darauf, die höheren Steuern und das geringere Blutgeld der Nicht-Muslime schön zu reden. Für Soroushs Argumentation sind diese Deutungen irrelevant, weil er versucht, sein Religionsverständnis dem modernen Konzept von Menschenrechten anzupassen – wie er es formuliert – und dazu nachweist, dass das letztendliche Ziel der Religion (*amr-e din*) nicht zu humanen Konzepten im Widerspruch steht. Dazu interpretiert auch Soroush einzelne Passagen des Korans, aber er betont von vornherein, dass er den betreffenden Vers so deutet, wie er ihn deutet, weil er ihn so deuten *möchte*. Dass er ihn so deuten will, begründet er mit dem Dogma von der Vernünftigkeit der Religi-

on. Von Anfang an macht Soroush also klar, dass er ein sehr spezielles Interesse, ein eindeutig formuliertes *Erkenntnisinteresse* beim Lesen und Interpretieren hat. Er gibt zu, dass es sich bei seiner Deutung um *tafsir be-ray* (Interpretation nach Gutdünken) handelt. Grundsätzlich bestreitet er – dies zeigen seine hermeneutischen Theorien, – dass Texte objektiv gelesen werden können. Im Gegensatz zu vielen anderen Interpreten, die Soroush dafür auch heftig kritisierten, gibt er zu, eine interessengelenkte Lesart zu haben. Aber er hält sein Erkenntnisinteresse für legitim und im Sinne der Religion.

Als Beispiel soll hier seine Interpretation der Sure *Lā ikrahā fi dīn* (Es gibt keinen Zwang in der Religion) betrachtet werden. Den Vers könne man, so Soroush, auf zweierlei Art und Weise auslegen: In der Bedeutung »Zwingt die Menschen nicht zur Religion« oder »Selbst wenn ihr die Menschen gezwungen habt, und sie äußerlich den Glauben angenommen haben, dann ist dies kein Glaube«. Aus beiden Deutungen des Verses schließt Soroush, dass die religiöse Regierung eine Atmosphäre schaffen müsse, in der jedes Mitglied der Gemeinschaft den Glauben ohne Zwang annehmen kann. Zudem muss es seine individuelle Religion und seinen Glauben leben dürfen, ohne Sanktionen zu fürchten (Soroush 1996: 3). Neben den bereits erwähnten Argumenten darf sich nach Soroush die religiöse Regierung auch deshalb als religiös bezeichnen, weil sie dafür sorgt, dass die Ausübung der religiösen Vorschriften nicht behindert wird. So erfülle die Regierung die Aufgabe des Schöpfers, den Glauben zu schützen (*pâsdari az imân*), und nicht, indem sie den Bürger zwingt, dem religiösen Gesetz nicht zuwider zu handeln.

»Glaube ist nur dann Glaube, wenn er auf Freiheit und Mut gründet. Und eine Gesellschaft ist dann religiös, wenn sie auf einem solchen Glauben gründet.« (Soroush 1994: 7)

Natürlich steht Soroush, der sich gegen den Absolutheitsanspruch des Islams wendet, keinen Glauben einem erzwungenen Glauben vorzieht und deshalb auch den Abfall vom Islam und den Atheismus toleriert, in eklatantem Widerspruch zur Staatsdoktrin der Islamischen Republik und ihres Gründers Khomeyni. Den Zwang betrachtete dieser als Mittel zum Zweck, legitimiert durch die angestrebte Verwirklichung der idealen Gemeinschaft der Gläubigen. Khomeyni und Soroush verfolg(t)en also im Grunde dasselbe Ziel: die Schaffung einer religiösen Gesellschaft. Aber Soroush betrachtet das Ziel als nicht verwirklicht, wenn die Gesellschaft nur aus Zwang und zum Schein religiös ist. Tatsächlich scheint mir der historisch-politische Kontext von Soroushs Argumentation, die Erfahrung in der Islamischen Republik, ganz entscheidend zu sein. Im Iran wenden sich heutzutage immer mehr Menschen vom Islam ab, weil Misswirtschaft, Korruption, Vetternwirtschaft etc. herrschen – und weil sie dafür den Islam verantwortlich machen. Aus dem Munde der Herrschenden hört das Volk jeden Tag, in Iran werde der reine mo-

hammedanische Islam praktiziert. Und ihre Reaktion darauf ist naheliegend: wenn das der reine mohammedanische Islam ist, sagen sie, dann lieber nicht. Hinzu kommt natürlich, dass sich Soroush als Hermeneutiker und Koranwissenschaftler viel eher der Interpretationsvielfalt des Korans bewusst ist. Er kennt die Vielfalt der Deutungen, der mystischen, der philosophischen, der rationalistischen, der ideologieorientierten. Und er hat miterlebt, wie der Koran in den 1960er, 1970er Jahren als Grundlage einer Ideologie erhalten musste, wie mit ihm in den 1980er Jahren die Menschen auf die Schlachtfelder geschickt wurden oder wie in seinem Namen Tausende Unschuldiger hingerichtet wurden. Dieses Wissen und diese Erfahrung hat ihn vielleicht zu dem Gedanken bewegt, dass der Koran beschmutzt worden sei in den letzten Jahrzehnten und dass man ihn deshalb wieder auf das *tachtsche* legen sollte: Mit dem Wort *tachtsche* wird im Persischen diejenige Stelle bezeichnet, an der der Koran verwahrt wird, es muss der höchste Platz in der Wohnung sein, also ein hohes Bücherregal oder ähnliches. Der Ideologe der Islamischen Revolution, Ali Schariati, beklagte in den 1970er Jahren, dass der Koran seine Relevanz für das tägliche Leben der Muslime verloren habe und vom *tachtsche* nur noch zu feierlichen Anlässen herunter geholt werde. Er wollte, dass der Koran präsent sei im Leben der Muslime, dass er wieder zur Richtschnur werde für ihr Handeln in Politik und Gesellschaft. Mit diesem Slogan trat die islamische Bewegung Irans an, zu der auch Abdolkarim Soroush und Mohammad Shabestari gehörten. Über Soroush sagte Hassan Yussefi Eshkewari einmal, durch das, was in den letzten Jahren in Iran geschehen sei, sei er wohl zu der Überzeugung gelangt, der Koran würde besser wieder auf das *tachtsche* zurück gelegt. Dort wenigstens würde er nicht beschmutzt. Diese Aussage zeigt pointiert, was in den letzten Jahren in Iran geschehen ist und welcher Umdenkungsprozess bei vielen Anhängern einer Islamisierung des Staates eingesetzt hat.

Aber gibt sich Soroush damit als Streiter für westlich-säkulare Aufklärung und Menschenrechte gegen die fundamentalistischen Häscher zu erkennen? Nein, so einfach ist es nicht. Soroush ist kein Kämpfer für westliche Ideale, sondern entstammt ebenso der islamisch-iranischen Kultur wie seine ideellen Gegner auch. Es steht nicht der vom Westen geprägte Modernist den in ihrer Tradition verhafteten Fundamentalisten gegenüber, sondern beide Denkrichtungen gründen auf ein- und derselben Kultur, die wiederum vom Islam geprägt ist. Doch Soroush möchte gerade beweisen, dass diese Kultur genug Möglichkeiten der Kompatibilität mit der Moderne in sich trägt. Abu Zayd hat es gesagt: möglich ist es, man muss nur wollen. Am Koran jedenfalls liegt es nicht.

Die westlichen Regierungen als Streiter für die Menschenrechte?

Wer den Diskurs zum Thema Menschenrechte in der islamischen Welt beschreibt, sollte sich auch diesem Aspekt widmen: der Befindlichkeit der islamischen Welt und den dort formulierten Vorbehalten gegenüber dem Westen. Es ist nicht so, dass Muslime grundsätzlich etwas gegen die Beachtung der Menschenrechte haben (vgl. Bielefeldt i.d.Bd.) – auch Araber sagen gerne ihre Meinung und empfinden Schmerzen, wenn sie gefoltert werden. Hier einem Kulturrelativismus das Wort zu reden und den Muslimen eine kulturbedingte Reserve gegenüber Menschenrechten und Demokratieunfähigkeit zu unterstellen, wäre orientalistischer Essenzialismus. Viel entscheidender ist, dass die Menschen in der islamischen Welt dem Westen schlicht nicht glauben, er würde für diese Werte auch wirklich eintreten. Das Vorbild Westen hat im Hinblick auf Demokratie und Menschenrechtspolitik deutliche Risse bekommen. Er messe mit zweierlei Maß und sei nur an seinem eigenen Vorteil interessiert, heißt es über den Westen. Die Palette der Vorwürfe ist lang und in ihnen sind sich Intellektuelle, das normale Volk wie auch die Regierungen der Länder relativ einig: Wieso beseitigte die CIA 1953 eine demokratisch gewählte Regierung in Iran? Wieso griff der Westen erst so spät im Kosovo ein? Wieso diese vollkommen einseitige Parteinahme für Israel? Wieso 1993 der Putsch in Algerien im Anschluss an demokratische Wahlen? Wieso Tschetschenien? Wieso die Unterstützung der Taliban oder Saddam Husseins im Krieg mit Iran? Und was ist jetzt mit dem Irak? Im Falle der US-Regierung ist es vor allem ihre Israel-Politik, die sie nach Ansicht der meisten Araber diskreditiert. Sie meinen, G.W. Bush sei pro-israelischer als jeder Präsident vor ihm. Er ließe Ariel Sharon völlig freie Hand in seinem Kampf gegen die Palästinenser, obwohl er der einzige sei, der Möglichkeiten zur Einflussnahme habe. Ein anderes Beispiel ist der Krieg gegen den Irak. Keine der Begründungen für diesen Krieg glaubt man den kriegführenden Mächten. Hat nicht auch Israel seit 1967 keine einzige UN-Resolution umgesetzt? Wo sind die Massenvernichtungswaffen, wo die Beweise für die ohnedies vollkommen unplausible Zusammenarbeit von Osama bin Laden mit Saddam Hussein? Es sind viele kritische Fragen, die in der islamischen Welt gestellt werden.

All dies trägt nicht gerade dazu bei, das Vertrauen der Menschen in die westlichen Regierungen und ihre Menschenrechtsagenda zu stärken, beantwortet aber die Frage George W. Bushs nach dem »why do they hate us?«. Die Vorbehalte vieler Menschen in der islamischen Welt richten sich damit nicht gegen die Menschenrechte an sich, sondern gegen die Regierungen, die hin und wieder einmal das Wort »Menschenrechte« im Munde führen, aber ansonsten bei Menschenrechtsverletzungen gerne wegsehen oder sogar selber gegen die Menschenrechte verstoßen. Die westlichen Regierungen, so emp-

finden viele Muslime, haben sich als Streiter für die Menschenrechte diskreditiert. Sie fühlen sich allein gelassen, verraten und verkauft – und zwar nicht nur von den Vereinigten Staaten, sondern ebenso von den Briten und Franzosen. Andererseits wäre unter arabischen und iranischen Intellektuellen durchaus ein wenig Selbstkritik angebracht. Zu oft steht der Westen als der einzige Schuldige da, man verharrt in der Position des Opfers, benimmt sich vollkommen passiv und apathisch. Zu selten wird hinterfragt, was die Intellektuellen selbst für eine unrühmliche Rolle gespielt haben – beispielsweise indem sie dem Ministerpräsidenten Mohammad Mossadegh die Unterstützung entzogen und somit den CIA-Putsch des Jahres 1953 erst ermöglichten. Zu selten auch kommt es zu einer Auseinandersetzung mit den eigenen Problemen und Befindlichkeiten.

Natürlich wollen die Regierungen der diktatorischen Staaten des Nahen Ostens vor allem ablenken, wenn sie sich jede Diskussion über die Menschenrechtssituation in ihren Ländern mit dem Hinweis verbieten, dem Westen gehe es doch sowieso nicht wirklich um Menschenrechte. Aber das ändert nichts daran, dass das Argument, die westlichen Regierungen würden mit doppeltem Maß messen und seien nur an ihrem eigenen Vorteil interessiert, für sich genommen stimmt. Diese Argumente werden daher auch nicht nur von den Regierungen vorgebracht, sondern eben auch von Intellektuellen und Dissidenten. Von denen also, die der Westen meist für seine gleich gesinnten Verbündeten hält.

Die Kritik an der US-Politik darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Vereinigten Staaten rein theoretisch immer noch die am besten geeigneten Exporteure von Demokratie und Menschenrechten wären. Die amerikanische Zivilisation übt eine immense Anziehungskraft vor allem auf die Jugendlichen in der islamischen Welt aus, und böte man Visa und Green Cards in den Hauptstädten der islamischen Welt feil, sie würden einem aus der Hand gerissen. Gerade die USA haben ein großes ideologisches und zivilisatorisches Kapital, mit dem sie wuchern könnten. Noch immer.

Jetzt, nach dem 11. September 2001, hat in Washington ganz offenbar ein grundlegender Wandel im Denken stattgefunden. Teile der US-Administration sind wohl zu der Erkenntnis gelangt, dass es für die Sicherheit der Vereinigten Staaten nicht zuträglich ist, wenn sie Diktaturen unterstützen, denn der Hass derer, die unter der Diktatur zu leiden haben, richtet sich auch gegen die Unterstützer solcher Systeme und nicht nur gegen ihre Vertreter. Deshalb hat die US-Regierung ihre Strategie verändert und meint es nun durchaus ernst mit der Demokratisierung Iraks, die einen Dominoeffekt haben soll für den gesamten Nahen Osten. Zwar ist die Demokratisierung der Region dann nur das Mittel zur Durchsetzung amerikanischer Interessen und nicht Selbstzweck, aber über diesen ›Schönheitsfehler‹ wäre man bereit, hinweg zu sehen, sagen heute beispielsweise viele Iraner. Nachdem der iranische Reformprozess zum Erliegen gekommen ist, setzen nicht wenige auf

den Druck der amerikanischen Regierung. In ihren Augen sind die USA im Moment, im Sommer 2003, der einzig verbliebene Verbündete. Diese über-raschend unkritische Haltung gegenüber der amerikanischen Politik zeugt weniger von einer wirklichen Akzeptanz der US-Politik im Nahen Osten. Sie belegt nur, dass die Menschen müde sind. Immerhin haben sie jemandem wie Mohammad Chatami, der für eine langsame Reform von innen stand, eine Chance gegeben und lange geduldig gewartet. Doch inzwischen ist diese Geduld erschöpft und die Menschen denken sich: dann sollen es eben die Amerikaner machen. Es ist schwer zu sagen, ob eine Demokratie von Amerikas Gnaden wirklich etwas Gutes ist. Auf jeden Fall ist es eine Bankrotterklärung für ein Land, das sich mit der Revolution von 1978/79 auch gegen die Amerikaner erhoben hatte. Man wolle nicht mehr länger der Lakai der USA sein, hieß es damals. Aber andererseits, und so denken wohl viele Iraner heute, alles ist besser, als das, was jetzt ist. Denn die gegenwärtig Herrschenden sind der Auffassung, dass Menschenrechte und Islam nicht zu vereinbaren sind, ja einander ausschließen. Die Mehrheit der iranischen Bevölkerung aber teilt diese Meinung nicht.

Literatur

- Abbott, Kenrick (1995): »Ayatullah Khomeini's quest for a just society«, in: *Orient* 36, 251-267.
- Abid, Liselotte (2001): *Journalistinnen im Tschador. Frauen und gesellschaftlicher Aufbruch im Iran*, Frankfurt/Main: Brandes & Apsel/Südwind.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (1990): *Mafhum an-nass, Dirasa fi ulum al-Quran (Der Begriff Text. Studien in der Koranwissenschaft)*, Kairo: al-haya al-misriya al-ama li-l-kutub.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (1992): *Ishkalyat al-qira'a wa-aliyat at-ta'wil (Schwierigkeiten des Lesens und Instrumente der Auslegung)*, Beirut: Al-marlaz al-thaqafi al-arabi.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (1999): *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg i.B.: Herder.
- Amirpur, Katajun (1996): »Ein iranischer Luther? Abdolkarim Sorushs Kritik an der schiitischen Geistlichkeit«, in: *Orient* 37, 465-481.
- Amirpur, Katajun (1999): »Islamischer Feminismus in der Islamischen Republik Iran,« in: *Orient* 40, S. 439-452.
- Amirpur, Katajun (2003): *Die Entpolitisierung des Islam. Abdolkarim Sorushs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*, Würzburg: Ergon.
- Ayoub, Mahmoud (1988): »The Speaking and the Silent Qur'an. A Study of the Principles and Development of Imami Shi'i tafsir«, in: Andrew Rippin (Hg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, Oxford, 177-198.

- Badry, Roswitha (1998): *Die zeitgenössische Diskussion um den Beratungsgedanken (shura) unter dem besonderen Aspekt ideengeschichtlicher Kontinuitäten und Diskontinuitäten*, Stuttgart: Franz Steiner.
- Barzin, Saeed (1994): »Constitutionalism and Democracy in the Religious Thought of Mehdi Bazargan«, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 21, 85-101.
- Bielefeldt, Heiner (1995): »Auseinandersetzung um die Menschenrechte. Zum vierten deutsch-iranischen Menschenrechtsseminar, 8.-10. November 1994 in Teheran«, in: *Orient* 36, 19-27.
- Eshkevari, Hassan (1995): »Paraduks-e eslam va demokrasi? (Islam und Demokratie. Ein Paradox?)«, in: *Kiyan* 4, 24-29.
- Falaturi, Abdoljavad (1992): *Westliche Menschenrechtsvorstellungen und Koran*, Köln: Islamische Wissenschaftliche Akademie.
- Falaturi, Abdoljavad (1997): *Der Islam im Dialog*, Köln: Islamische Wissenschaftliche Akademie.
- Goldziher, Ignaz (1920): *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden: Brill.
- Kazemi, Farhad (1996): »Civil Society and Iranian Politics«, in: August Richard Norton (Hg.): *Civil Society in the Middle East*, 2. Bd, Leiden: Brill, 119-152.
- Khoury, Adel Theodor (1980): *Toleranz im Islam*, München/Mainz: Matthias-Grünewald.
- Khoury, Adel Theodor (1994): *Christen unterm Halbmond. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islams*, Freiburg i.B.: Herder.
- Krämer, Gudrun (1992): »Kritik und Selbstkritik. Reformistisches Denken im Islam«, in: Michael Lüders: *Der Islam im Aufbruch. Perspektiven der arabischen Welt*, München: Piper, 209-227.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik*, Baden-Baden: Nomos.
- Kühnhardt, Ludger (1991): »Seminar »Menschenrechte und ihre Grundsätze«: 9.-12. September 1991 in Teheran, in: *Orient* 32, S. 521- 524.
- Matin-Asghari, Afshin (1997): »Abdolkarim Soroush and the Secularization of Islamic Thought in Iran«, in: *Iranian Studies* 30, S. 1-2, S. 95-115.
- Ramadan, Said (1980): *Das Islamische Recht. Theorie und Praxis*, Wiesbaden: Harrasowitz.
- Reissner, Johannes/Reinhard Schulze (1986): *Menschenrechte im Islam*, Ebenhausen: Stiftung Wissenschaft und Politik.
- Said, Abdul Aziz (1979): »Precept and practice of human rights in Islam«, in: *Universal Human Rights*, 1. Bd., New York: E.M. Coleman Enterprises.
- Shepard, William E. (1996): »Muhammad Said al-Ashmawi and the Application of the Sharia in Egypt«, in: *International Journal Middle Eastern Studies* 28, 39-58.
- Soroush, Abdolkarim (1992): »Aql va azadi« (Vernunft und Freiheit), in: *Kiyan* 1, 13-25.

- Soroush, Abdolkarim (1994): »Modara va modiriyat-e mo'menan« (Toleranz und die Führung der Gläubigen), in: *Kiyan* 4, 2-13.
- Soroush, Abdolkarim (1995): »Khadamat va hasanat-e din« (Funktion und Vorteile der Religion), in: *Kiyan* 5, 2-17.
- Soroush, Abdolkarim (1996): »Tahlil-e mafhum-e hokumat-e dini (Analyse des Begriffs der religiösen Regierung),« in: *Kiyan* 6, S. 2-13.
- Soroush, Abdolkarim (1998): »Zati va arazi dar din« (Essenz und Akzidenz in der Religion), in: *Kiyan* 8, 4-19.
- Steinbach, Udo (1975): »Die Menschenrechte im Verständnis des Islams«, in: *Verfassung und Recht in Übersee* 5, 35-54.
- Vakili, Valla (1996): *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*. Arbeitspapier des Council on Foreign Relations. New York.
- Vandenrath, Johannes (1991): »Menschenrechte in Islam und Christentum – Deutsch-Iranisches Kolloquium, 3.-6. Oktober 1990 in Teheran«, in: *Orient* 32, 515-520.