

einzukehren, sich ruhig in seinen unantastbaren Kern zurückzuziehen. Man redete nur mehr von Aktion . . . Es ist überall dasselbe Bild in solchen Zeiten: Der Raum füllt sich mit Kriminalität. Das Leben der Menschen verliert seine Würde und seinen Wert“ (Ortega y Gasset).

Mag man dem immerhin entgegenhalten, es gehe um Öffnung und Auslieferung, um Engagement. Mit Recht hat man gesagt, daß es auch eine „Weigerung, das Spiel mitzuspielen“, gebe (Th. Merton), die ihrerseits Engagement sei. Für unser Thema: Es könnte sein, daß wir Christen exakt gegen die Gewalttätigkeit des Nur-Aktiven, der alles in den Griff nehmen will, ebenso aber gegen das Erlahmen des Hoffnungslosen, der alles fahren läßt, diese Empfangshandlung zu setzen hätten, die Kern und Saft und Wurzel alles menschlichen Handelns ist. Es könnte sein, daß wir gerade so das Rettende anzubieten hätten. Und wäre es auch nur im Weitergeben dessen, was uns in der Stille von Gott gegeben wird: umfassendere Sicht der oft so bedrückenden Wirklichkeit, Überblick, Sinnglaube und, daraus resultierend, Mut zum Hoffen und Weiternachen. Eben die Überzeugung, daß im Gebet Wandel von innen her geschieht, Heilung, auch wenn sich in der äußeren Situation vielfach nichts ändert.

Was allerdings verlangt, daß wir aus dem Herrschaftsbereich der eigenmächtigen Vernunft und der Überheblichkeit übergehen in die Welt des Glaubens und der Liebe. Daß wir selbst das Schwerste und Einfachste tun, was der Mensch kann: beten.

Die Bedeutung der Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft aus der Sicht des Islam

Muhammed Usman Malik, Wien*

Es sind viele Fragen, die sich hinsichtlich unseres Themas dem Außenstehenden aufdrängen mögen. Als erste diese: Hat die Religion auf die islamische Gesellschaft angesichts des total vereinigten Zustandes der Mehrheit der islamischen Länder überhaupt noch einen Einfluß? Selbstver-

* Dem Folgenden liegen ein Vortrag zu Grunde, den der Verfasser am 19. Juni dieses Jahres in München gehalten hat, nebst Gedanken seiner Dissertation über „Mensch und Gesellschaft im Islam“ (Religionskritik bei Karl Marx, Religionssoziologie bei Max Weber).

ständlich kann man diese Frage auch an andere Länder der Dritten Welt, wie z. B. an Indien oder an die Länder Südostasiens, wo Hinduismus und Buddhismus bei der Gestaltung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Ordnung eine bedeutende Rolle zu spielen behaupten, stellen. Vereinfacht ausgedrückt, zeichnet sich in vielen dieser Länder folgende Tendenz ab: Die bestehenden politischen Systeme einerseits und die Religiosität andererseits haben Kriterien entwickelt, die der gesellschaftlichen Emanzipation eine feste Grenze zwischen Theorie und Praxis ziehen, die wiederum eine Verschleierung der Selbstkritik bedeutet. Die Interessen der herrschenden Machtgruppen und ihre Aktivität haben diese Gesellschaften nicht emanzipiert, sondern unterwerfen sie letztlich der totalen Herrschaft des Staates. Der Mensch wird zum bloßen Instrument des Staatsapparates degradiert. Vor allem sind es diese immer offener zu Tage tretenden, nach und nach sämtliche Praxisbereiche des Menschen und der Gesellschaft als solche erfassenden machtpolitischen Interessenkonstellationen, die eine Frage wie die nach der (positiven) Bedeutung der Religion für die Verwirklichung einer emanzipativen Gesellschaft heute von vornherein fragwürdig erscheinen lassen. Hat es heute überhaupt noch einen Sinn, sich mit einer solchen Frage auseinanderzusetzen?

Zwei prinzipielle Positionen stehen gegenwärtig einander gegenüber:

1. Die Religion, wie überhaupt jede rein metaphysisch orientierte Theorie – und es ist für diesen Standpunkt charakteristisch, daß Religion mit jeder metaphysisch-idealstischen Theorie unkritisch identisch gesetzt wird – hat für den Menschen der Gegenwart jegliche Bedeutung verloren. Allgemein gesagt, ist dies der Standpunkt des sogenannten „wissenschaftlichen Atheismus“, zu dem sich auch der Marxismus-Leninismus rechnet.
2. Auch heute noch leistet die Religion für den Menschen einen unersetzlichen Beitrag für die Bewältigung seines Menschseins.

Mit oder ohne Religion leben, das ist eine Alternative, die sich nicht erst für den Menschen der Gegenwart stellt. Es handelt sich hier um ein zentrales Problem, das, wie uns die Geschichte lehrt, immer wieder, in jedem Jahrhundert und in jedem Kontinent, neu aufgeworfen wurde. Diese Kontinuität, diese Persistenz, dieses Immer-wieder-sich-neu-Stellen des Religionsproblems in der Geschichte weist allein schon darauf hin, daß hier ein substantiell menschliches Problem angesprochen wird, ein Problem, das den Menschen im Kern seiner Menschlichkeit berührt. Daß in der Gegenwart das Religionsproblem ein Faktum bleibt, das ernst genommen werden muß, zeigen z. B. die Bemühungen um einen christlich-marxistischen oder um einen islamisch-marxistischen Dialog. Hinter diesen Bemühungen steht auf Seiten der Marxisten die Erfahrung, daß man das Problem einsteils nicht mit „gelassener Ignoranz“ behandeln kann, weil es sich

nach Marx mit der Errichtung einer neuen Gesellschaft von selbst löst, daß es sich andernteils auch nicht durch antireligiöse Agitation, wie sie im Leninismus einsetzte, beseitigen läßt¹.

Was nun die Position der Großen Weltreligionen wie Christentum und Islam betrifft, so wird in der – für sie unausweichlich gewordenen – Auseinandersetzung mit dem Marxismus-Kommunismus deutlich, daß es für sie heute zu einer bewußten Existenzfrage geworden ist, sich auf ihre ursprüngliche Substanz zurückbesinnen, um diese angesichts der veränderten Strukturen der modernen Welt neu auf den Begriff zu bringen. Folgende Überlegungen sind dabei einzubeziehen: Nicht erst der Marxismus hat z. B. das Christentum in die Krise gebracht, die bis heute andauert; dieser steht lediglich am Endpunkt einer Entwicklung, die schon lange vorher begonnen hat und die bis in die Anfänge des Christentums zurückreicht (Frühchristentum). Es wäre die Aufgabe einer eigenen Untersuchung, der Frage nachzugehen, „wie weit zurück und in welche Tiefe die Befragung reicht, in die das Christentum in seiner Begegnung mit dem Marxismus geworfen wird“². Definitiv läßt sich sagen, daß im Abendland der Zusammenstoß zwischen Islam und Christentum, die Reformation und die Aufklärung drei entscheidende Stadien in dieser Entwicklung waren: die Reaktion der christlichen Denker auf den Einfluß des Islam und die Reformation als Versuch der Rückbesinnung und Erneuerung der christlichen Substanz, die Aufklärung als der Beginn der letzten Phase des Verfalls, der schließlich in die totale Entfremdung zwischen Gesellschaft und Religion führte. Der bezeichnendste Ausdruck dieser Entfremdung ist die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaftsordnung, so wie sie sich in der westlichen Welt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchsetzte³.

Um auf den Orient, insbesondere auf den islamischen Kulturbereich zurückzukommen, so vollzog sich hier eine ähnliche Entwicklung, die – insbesondere in ihren Auswirkungen auf die jüngste Gegenwart – in engem Zusammenhang mit der westlichen Kultur, mit der Heraufkunft des Kapitalismus, gesehen werden muß. Die entscheidende Zäsur bildet die Kolonialzeit, eine Zeit, in der wesentliche, z. T. erst heute offen zum Austrag kommende Entwicklungstendenzen angelegt wurden. Wir haben bereits zu Beginn dieser Erörterung kurz auf die Wechselwirkung zwischen machtpolitischer Frage und dem sich abzeichnenden Entfremdungsprozeß

¹ Vgl. Helmut Gollwitzer, *Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube*, *Marxismusstudien* 7, Tübingen 1962, S. 66 ff.

² A. a. O., S. 9.

³ Vgl. die Bestimmung der Entfremdung von Religion und Gesellschaft bei Hegel. Dazu: Günter Rohrmoser, *Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelischen Religionsphilosophie*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, 1960, S. 58 ff.

zwischen Religion und Gesellschaft hingewiesen. Wir können auch sagen: Es handelt sich um eine heute universell gewordene Entwicklungstendenz. Der Entfremdungsprozeß der Religion von ihrem Wesen erreicht seinen Tiefpunkt in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft, und dieser totalen Entfremdung entspricht die Marxsche Kritik der Religion, die entscheidendste Form jeglicher Religionskritik, die – wenn wir sie zunächst als Kritik aus ihrer genuinen Zuordnung zur westlichen Gesellschaft und ihrer Tradition verstehen – seit der Aufklärung geleistet worden ist. Sie ist deshalb radikal, weil sie nicht dabei stehenbleibt, die Religion von vornherein als Religion zu negieren – in diesem Punkt übernimmt Marx unkritisch über Feuerbach den Religionsbegriff, wie er sich seit der Aufklärung ausgebildet hat –, sondern weil sie Religion negiert, indem sie eine neue „Weltanschauung“ im neuzeitlichen Sinne des Wortes, also eine die gesamte Lebenspraxis leitende, umfassende Anschauung von Welt und Existenz in allen ihren Bezügen, eine erschöpfende Antwort auf die Grundfragen des menschlichen Lebens⁴, an ihre Stelle setzen will. Ist aber der Marxismus wirklich in der Lage, heute auf alle Fragen des Menschen eine erschöpfende Antwort zu geben? Wie die Diskussion, in die Marxismus und Christentum bzw. der Marxismus und die anderen Weltreligionen eingetreten sind, zeigt, ist gerade der moderne Mensch, dem Wissenschaft und Technik scheinbar grenzenlose Mittel zur Verfügung stellen, um in einem bisher noch ungeahnten Maße Macht über die Natur und den Menschen selbst zu gewinnen, von dem Herbert Marcuse behaupten kann, „daß er heute eigentlich alles vermag“⁵ (und diese Einstellung ist charakteristisch für den sich zum „Fortschritt“ bekennenden Menschen schlechthin), nicht fähig, Probleme zu beantworten wie die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Verhältnis des Einzelmenschen zur Welt bzw. zur Gesellschaft usw., die heute im Mittelpunkt der Auseinandersetzung des Marxismus mit den Weltreligionen, in der westlichen Welt insbesondere mit dem Christentum, in Asien und Afrika mit dem Islam, Hinduismus und Buddhismus stehen. Man begegnet immer häufiger bei Marxisten dem Eingeständnis, daß der von ihnen entwickelte Gesellschaftsbegriff nicht ausreicht, alle „Bedürfnisse“ des Menschen zu befriedigen, daß das Problem des Erbes der Weltreligionen, insbesondere die Frage nach der Zukunft ein Problem bleibt. Ziehen wir ein Beispiel heran, das für das selbstkritische Verhalten, mit dem man sich gerade auch in marxistischen Kreisen mit diesen und anderen Problemen auseinandersetzt, bezeichnend ist. Die Schrift des polnischen Marxisten Adam Schaff: „Marx oder Sartre,

⁴ Vgl. Helmut Gollwitzer, a. a. O., S. 9.

⁵ Vgl. Max Weber und die Soziologie heute, Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages, Tübingen 1965, S. 217.

Versuch einer Philosophie des Menschen⁶ ist zwar in erster Linie apologetisch gegen Sartre gerichtet. Sie versteht sich aber als Auseinandersetzung mit jeder metaphysischen idealistischen Theorie überhaupt. So wird der Existentialismus folgerichtig von Schaff dem Idealismus zugerechnet: „Sinn des Lebens“ oder „Mensch und Welt“, das klingt schrecklich, und man kann schwerlich behaupten, daß es möglich ist, sich in einer so nebelhaften Angelegenheit zu äußern. Und dennoch! Wenn wir auch zehnmal sagen, es sei ein typisches Pseudoproblem, liquidieren wir das Problem damit nicht . . . Das Bibelwort „vanitas vanitatum, omnia vanitas“, in der einen oder anderen Form in allen Philosophien des Orients auftauchend, ist jedem Menschen nahe, der, älter werdend, Betrachtungen über Leben und Tod anstellt. Man kann solche Erwägungen mit einem Lächeln des Mitleides als Unsinn, als unfruchtbare Grübelei abtun. Und dennoch lassen sich diese Probleme nicht einfach verleugnen. Es bleibt das „Wozu?“, das sich den von Widerwärtigkeiten und Mißerfolgen des Lebens müden Menschen auf die Lippen zwingt. Es bleibt aber erst recht die Frage, die sich im Zusammenhang mit Reflexionen über den Tod erhebt: „Wozu das alles, wenn man sowieso sterben muß?“ . . . Vom Gesichtspunkt des Betroffenen ist der Tod eine absolute Sinnlosigkeit, die alles, was wir tun, zweifelhaft macht. Diesem Gefühl der Sinnlosigkeit bemühten sich die Religionen durch die Grundaussagen ihrer Glaubensbekenntnisse, vor allem von der Liebe Gottes und vom ewigen Leben, entgegenzuwirken . . .⁷.

Der hier genannte Text enthält einen deutlichen Appell an den Marxismus, die unabweisbaren menschlichen Probleme ernst zu nehmen, weil hier die Wurzel dafür liegt, warum überhaupt ein Existentialismus – gerade auch in marxistischen Kreisen – Erfolg haben konnte, und warum überhaupt die Religionen weiterhin überleben. Das Faktum des Existentialismus, das Überleben der Religionen sind für Schaff ein Beweis dafür, daß der Marxismus in dieser Beziehung versagt hat. Schaff zieht aus dieser Erkenntnis die Konsequenz: Die Möglichkeit einer Therapie kann nur in der Entwicklung einer marxistischen Ethik bestehen, die anders als bisher diese Probleme berücksichtigt. Die Frage nach dem Sinn, nach dem Wozu des menschlichen Handelns in der modernen „entzauberten Welt“, in der es keine objektiven Werte mehr gibt, ist auch die Grundfrage, die implizit im Werk Max Webers enthalten ist. Die ohnmächtige Haltung des modernen Menschen gegenüber der fortschreitenden Entwicklung der modernen Welt, eine Entwicklung, die bestimmt wird durch die Technologie und die Wissenschaften, die aber die Sinnfrage selbst offenlassen,

⁶ Hamburg 1966.

⁷ A. a. O. 32 f.

kommt nirgends so deutlich zum Ausdruck, als dort, wo Weber seine nüchterne Gesellschaftsanalyse unterbricht, um sich auf das „Gebiet der Wert- und Glaubensurteile“ zu wagen: „Niemand weiß noch, wer künftig in jenem Gehäuse“ der modernen Gesellschaft „wohnen wird und ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber – wenn keins von beiden – mechanisierte Versteinerung, mit einer Art verkrampftem *Sich-wichtig-nehmen* verbrämt. Dann allerdings könnte für die letzten Menschen dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahrheit werden: Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben“⁸. Damit hat Max Weber, der der Generation angehörte, „die den Bogen zum 20. Jahrhundert spannte, die jene entscheidenden Anfangsschritte sah, die in einem grundlegenden geistigen und kulturellen Wandel gemacht wurden, dessen volle Konsequenzen sich erst jetzt zu zeigen beginnen“⁹, genau die Grenzsituation beschrieben, vor der der moderne Mensch heute steht.

Welche Konsequenzen lassen sich aus dem eben Erörterten ziehen? Dort, wo „Religion“ ihren Einfluß verloren hat, ist ein Vakuum zurückgeblieben, das auch der Marxismus – jedenfalls der Marxismus in seiner jetzigen Erscheinungsform im sowjetischen Herrschaftssystem – nicht füllen kann. Es handelt sich hier vor allem um das Fehlen der bewußten Transzendenz, die jede Religion charakterisiert¹⁰ und die dem Handeln des Menschen Ziel und Richtung gibt.

Ob nun „Religion“ heute noch – oder gerade heute, d. h. gerade nach den Erfahrungen, die der „religionslose“ Mensch in dieser scheinbar von objektiven Werten entleerten Welt gemacht hat, in der Lage sein wird, den Menschen aus dieser Grenzsituation herauszuführen, das hängt von der inneren Struktur einer Religion ab, das hängt ab von der ihr wesenhaften Substanz. Es kommt darauf an, diese Substanz herauszuschälen, d. h. sie von den empirischen Erscheinungsformen zu trennen, die in der Vergangenheit von ihr wegführten. Erst dann läßt sich die Frage beantworten, ob die Botschaft einer Religion auch für den gegenwärtigen Menschen Gültigkeit besitzt. Gültigkeit haben für heutige Menschen bedeutet in erster Linie: Religion muß auf dem Boden dieser modernen Welt stehen. Was wollen wir damit sagen?

⁸ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1963, Bd. I, S. 204.

⁹ Talcott Parsons, Max Weber, in: *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen 1965, S. 41.

¹⁰ Vgl. Paul Tillich, *Der Mensch in Christentum und Marxismus*, Vortrag vom 20. Juli 1962 in Düsseldorf, *Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe*, Stuttgart und Düsseldorf, S. 17; Tillich nennt es: „vertikale Transzendenz“.

Zwei Momente sind hier wesentlich:

1. Der Mensch muß glauben können, d. h. er muß glauben können auf der Basis der Vernunft. Denn Glauben ohne Vernunft heißt nichts anderes als blind sein. Es muß eine Verbindung zwischen der modernen Welt, der gesellschaftlichen Ordnung und der Religion vorhanden sein. Eine Religion, die sich in Gegensatz zur Wissenschaft setzt, hat heute keine Aussicht, ernstgenommen zu werden. Der Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ist eines der Hauptargumente, die der wissenschaftliche Marxismus wie jede Form des Atheismus gegen die Religionen richtet.
2. Religion darf sich nicht ausschließlich an die geistlichen oder spirituellen Bedürfnisse des Menschen wenden und ihn als „leiblich-sinnliches“ Wesen seinem Schicksal überlassen.

In dem Diesseitsgerichtetsein, in dem Ernst-nehmen des materiellen Elends lag und liegt auch heute die größte Anziehungskraft des Marxismus auf die Hungernden dieser Erde; zur Zeit von Marx waren es die verelendeten Proletarier der westlichen Industrieländer, heute sind es die Vereinigten in den Entwicklungsländern. Eine Religion muß Lebenstheorie sein im vollen Umfang des Wortes, wenn sie Bedeutung für den gegenwärtigen Menschen haben will.

Wir gehen hier von der These aus, die es zu beweisen gilt, daß auch der moderne Mensch, der Mensch des 20. Jahrhunderts, eine positive Antwort auf seine Frage nach der Aktualität des Islam erhält, wenn er sie nur richtig stellt, d. h. wenn er sie so stellt, daß er die Wahrheit dieser Theorie, ihre schöpferische Dynamik, die jeder Wirklichkeit innewohnt, erkennt und sie bewußt zu seiner eigenen Wirklichkeit in Beziehung setzt.

Der Islam in seiner Substanz will vollkommene Lebenstheorie sein: das bedeutet aber, daß er bereits in dieser seiner Substanz alle gegenwärtigen und zukünftigen Prozesse des Werdens, alle gegenwärtigen und zukünftigen Gestalten menschlich-gesellschaftlicher Verwirklichungen in sich erfassen muß. Was soll damit gesagt sein? Der Islam versucht das Fundament des Lebens, nicht nur der diesseitigen, sondern auch der jenseitigen Welt, zu begreifen und danach das Handeln der Menschen zu bestimmen, und diese Bestimmung menschlichen Handelns findet immer in der geschichtlichen Verwirklichung statt. Geschichtliche Verwirklichung bedeutet in diesem Zusammenhang nichts anderes als die Neuschöpfung der natürlichen Gegebenheiten in der Gegenwart, für die Gegenwart und für die Zukunft, „denn der Mensch kann und muß der Baumeister der Veränderlichkeit sein“¹¹, d. h. die Veränderlichkeit muß vom Menschen selbst, von seinem Handeln, ausgehen. „Im Falle des Islam zum Beispiel“, so schreibt

¹¹ Wilfried Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957, deutsche Übs. von Hermann Stiel, *Der Islam in der Gegenwart*, Frankfurt 1963, S. 15.

W. C. Smith, „bei dem die langsame Dynamik der Vergangenheit der raschen Entwicklung in der Gegenwart Platz macht, verbreitet sich zwangsläufig unter Muslims wie unter Außenstehenden das Bewußtsein davon, wie sehr seine Gegenwart in Fluß ist, während man sich hier und da bereits bewußt zu werden beginnt, wie veränderlich er schon immer gewesen ist. Gleichzeitig damit macht sich allmählich eine Ahnung von der jetzt unausweichlich gewordenen Chance des Menschen bemerkbar, die Veränderung zu steuern“¹². Veränderung heißt hier Transformation der gegenwärtigen gesellschaftlichen Zustände, und diese Transformation kann nur stattfinden, wenn einerseits der Islam *wirklich* verstanden wird und andererseits die Erkenntnisse und Errungenschaften der modernen Wissenschaften und Technik in den Dienst der modernen islamischen Gesellschaft verpflichtet werden.

Die islamischen Länder müssen sich dessen bewußt werden, daß jede Auseinandersetzung mit ihrer „Religion“ von vornherein zum Scheitern verurteilt ist – wir können es noch schärfer formulieren: daß sie sowohl vom Standpunkt der heutigen Gesellschaft *als auch vom Standpunkt der islamischen „Religion“ selbst gesehen* sinnlos ist, wenn sie abseits vom Leben in der modernen Welt der Wissenschaften und der Technik, abseits von den Problemen, die uns dieses Leben zu lösen aufgibt, geführt wird. Nach der islamischen Lehre läßt sich diese Trennung des sog. „religiösen“ vom gesellschaftlich-politisch-wirtschaftlichen Bereich nicht vollziehen. Ein religiöses Problem ist immer auch ein gesellschaftliches Problem im weitesten Sinne des Wortes. Diese Identität der Sache liegt im Selbstverständnis des Islam begründet. Diese bereits wesentliche Aussage über den Islam müssen wir näher erläutern. Beginnen wir beim Wort „Islam“: Etymologisch kommt es von „salm“, ein Ausdruck, der eine unsichtbare, aber existierende, gewünschte Sache bezeichnet. Von „salm“ wird das Wort „salamah“ oder „salam“ abgeleitet, „which indicate the idea of freedom from illness an diseases, from war or from danger in general. A kin-derivative is salim, i. e., being healthy or pure“¹³. In dem Begriff des „Islam“ sind also zwei Bedeutungsinhalte zusammengefaßt:

1. Es liegt im Wesen des Menschen, zu wünschen, nach etwas zu streben, und zwar nach einer „Sache“ oder „Idee“, die in diesem Wünschen selber ihre Anwesenheit zum Ausdruck bringt.
2. Das Telos, um das es in diesem Streben geht, ist die Vermittlung von Frieden.

¹² A. a. O.

¹³ M. A. Rauf, Some Notes on the Quranic use of the Terms Islam and Iman, in: The Muslim World, Vol. LVII, 1967, S. 94.

Wir können vorerst die folgende Definition von Islam¹⁴ aufstellen: Islam ist die Praxis, die auf die Realisierung von Frieden gerichtet ist. Frieden bezeichnet aber immer einen Zustand der Identität, in dem das Sein unentfremdet zur Verwirklichung kommt. Streben nach Frieden ist also Streben nach Identität, nach Versöhnung eines Seienden mit seinem Sein. Islam ist der Weg zum „einheitlichen Sein“. Auf die islamische Gesellschaft bezogen, heißt das: Das diese Gesellschaft konstituierende Prinzip ist das Prinzip der Solidarität, weil sich in dieser Gemeinschaftsverbundenheit, d. h. in diesem kollektiven Kampf der Menschen um eine ganz bestimmte Gesellschaftsordnung, die selbst aus diesem Ziel der Einheit lebt, die Verbundenheit des einzelnen, des Muslim, mit dem „allerhöchsten Sein“, mit dem „einheitlichen Ein“ manifestiert.

Zu einem Muslim gehört also notwendig die Mitgliedschaft in der muslimischen Gesellschaft, weil sie identisch ist mit seinem Leben als Mensch. Nur in ihr und durch sie kann er zur persönlichen Vollendung und Wesenserfüllung kommen, wie umgekehrt die Gemeinschaft nur durch den „kollektiven“ Menschen bestehen kann. Daraus folgt weiter, daß diese Gesellschaft jedem Menschen offenstehen muß, denn jeder Mensch ist in diesem Sinne von seinem Wesen her dazu bestimmt, Muslim zu sein.

Der Rahmen dieser Erörterung setzt dem Versuch, zu einem eingehenderen Verständnis des Islam vorzudringen, von vornherein enge Grenzen. Es kommt uns hier im wesentlichen auf die Hervorhebung dieses gesellschaftlichen Aspektes an als des zentralen Aspekts, dem überdies in der Konfrontation mit dem Marxismus-Kommunismus neues Gewicht zuteil wird. So bemerkt zum Beispiel Claude Lévi-Strauss in einem UNESCO-Bericht: „Vor dreizehnhundert Jahren formulierte der Islam eine Theorie der Solidarität aller Formen des menschlichen Lebens, technisch, wirtschaftlich, sozial, religiös, die der Westen erst in jüngster Zeit mit einigen Aspekten des marxistischen Denkens und mit der Entstehung der modernen Ethnologie entdeckte“¹⁵. Entdeckt wird die Gemeinsamkeit, die zwischen ihnen, Islam und Marxismus, in dem Sinn besteht, daß sich beide um die Errichtung eines gesellschaftlichen Ideals bemühen, in dem es um die Verwirklichung der Prinzipien von Gleichheit und sozialer Gerechtigkeit geht. Doch es ist die Differenz in der Idee, die die islamische

¹⁴ Zur Übersetzung des Begriffes „Islam“: Islam wird in der einschlägigen Literatur gewöhnlich mit „submission“ (Unterwerfung, Gehorsam, Sich Gott widmen) übersetzt. Vgl. Amir Ali, *The Spirit of Islam*, London 1922; Syyid Abul A'la Maududi, *Towards Understanding Islam*, Lahore 1940; M. A. Rauf, a. a. O.

¹⁵ Claude Lévi-Strauss, UNESCO-Bericht, *Race et Historie*, in: *Le Racisme devant la Science*, Paris, S. 260 f.; vgl. Werner Plum, *Sozialer Wandel in Maghreb*, Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung (Sozialwissenschaftliche Schriften), Hannover 1967, S. 14.

und die marxistische Gesellschaft voneinander trennt. Es liegt im islamischen Gedanken begründet, warum z. B. der sog. „islamische Sozialismus“ niemals mit dem Sozialismus, wie Marx ihn anstrebte, identifiziert werden bzw. in diesem aufgehen kann, denn damit würde die transzendentale Bezogenheit, aus der diese Gesellschaft lebt, verleugnet werden. So hoch z. B. Muhammad Iqbal die marxistische Gesellschaftskritik als ein fruchtbare Moment innerhalb der Auseinandersetzung mit dem westlichen kapitalistischen System einschätzt, so lehnt er doch das von Marx konzipierte System ab, „weil es ohne Licht sei“¹⁶, d. h. weil es – wie das kapitalistische System selbst – doch als ein Resultat der Entfremdung des Menschen von Gott zu begreifen sei¹⁷.

Worin liegt aber letztlich, islamisch gesprochen, für den einzelnen, für die Gesellschaft, die Notwendigkeit des Glaubens an die Existenz Gottes? Was heißt es, „im Licht zu leben“, um die Worte Iqbals wieder aufzunehmen? Wir haben bereits oben die Problematik, die eine solch zentrale Frage wie die nach dem Sinn des Lebens für jeden einzelnen Menschen und letztlich für die Gesellschaft als solche beinhaltet, berührt.

So sind auch alle Bemühungen um Erkenntnis, um Wissen letzten Endes nicht von dieser Frage zu trennen. Der Mensch begehr nicht nur zu wissen, er fragt auch nach dem „Wozu“ seines Forschens. Auch wenn er diese Frage nicht ausdrücklich stellt, wird er immer wieder auf sie zurückgestoßen, nicht nur aufgrund seiner Erfahrung als Wissenschaftler, sondern aufgrund seiner Erfahrung als Mensch überhaupt. Denn obwohl er in seinem Wissen – wie die Geschichte der Menschheit zeigt – immer weiter fortschreitet, immer wieder erreicht er eine Grenze, die ihn vom Wesen

¹⁶ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of religious Thought in Islam*, Lahore, 1954 (Reptd.); Vgl. Hans Bräker, *Der Islam im Spannungsverhältnis zwischen Orthodoxie und Säkularismus*, in: *Ostprobleme*, Nr. 14/15, 1966, S. 423.

¹⁷ Wilfried Cantwell Smith umreißt in seiner bereits von uns zitierten Schrift „*Der Islam in der Gegenwart*“ die wichtigsten gemeinsamen und gegensätzlichen Punkte zwischen der islamischen geschichtlich-gesellschaftlichen Konzeption und der marxistischen. Er schreibt u. a.: „Wir haben hervorgehoben, daß Geschichte für den Moslem wichtig ist. Für den Marxisten jedoch ist sie *allein* wichtig, und dieser Unterschied ist groß. Für den Moslem, wie für den Marxisten (aber nicht für den Hindu)“ – und das gilt (mit gewissen Nuancierungen) auch für den Christen – „ist das, was hier auf Erden geschieht, von unausweichlicher und bleibender Bedeutung. Der Aufbau eines rechten Gemeinschaftslebens auf Erden ist das höchste Gebot. Gewiß ist das islamische Unternehmen der ernsthafteste und dauerhafteste Versuch, den Menschen die Gerechtigkeit zu bringen, der je gemacht wurde, und bis zum Auftreten des Marxismus war er auch der größte und ehrgeizigste. Doch er unterscheidet sich vom marxistischen Versuch insofern, als für den Islam jedes weltliche Ereignis zwei Bezüge hat, in zwei Zusammenhängen gesehen wird. Jede Bewegung eines Menschen hat eine ewige und eine zeitlich begrenzte Bedeutung . . . jede Handlung hat bestimmte Folgen in dieser und andere in der nächsten Welt. Mit anderen Worten: jede Handlung muß für sich und gleichzeitig in ihrer Beziehung zur historischen Entwicklung gewertet werden“ (S. 32).

der Dinge trennt. Es gibt in diesem Zusammenhang zu denken, daß auch im Marxismus-Leninismus das Prinzip der Materie, als der Ursprung und die Zusammenfassung alles Seienden, nicht wesenhaft bestimmt werden kann. Die Frage nach dem, was die Materie an sich selbst sei, läßt auch Lenin offen. Er kommt sogar nicht umhin, in diesem Fall den Primat der Philosophie vor den Naturwissenschaften zu betonen. Max Weber dagegen ist sich der Grenzen, die der Wissenschaft gesetzt sind, bewußt. „Alle Naturwissenschaften geben uns Antwort auf die Frage: Was sollen wir tun, *wenn* wir das Leben *technisch* beherrschen wollen? Ob wir es aber technisch beherrschen sollen und wollen, und ob das letztlich eigentlich Sinn hat: – das lassen sie ganz dahingestellt oder setzen es für ihre Zwecke voraus“¹⁸. Zur Frage, was nun „wissenwert“ sei: „Und da stecken nun offenbar alle unsere Probleme darin. Denn diese Voraussetzung ist nicht wieder ihrerseits mit den Mitteln der Wissenschaft beweisbar. Sie läßt sich nur auf ihren letzten Sinn *deuten*, den man dann ablehnen oder annehmen muß, je nach der eigenen letzten Stellungnahme zum Leben“¹⁹. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist eine für den Menschen lebensnotwendige Frage. Der Mensch bedarf eines letzten Prinzips, aus dessen Grund er sein Leben bestimmen kann, das ihm die „sinngebende Gewißheit verleiht, ohne die das Leben in seiner Fähigkeit zur Aktion gelähmt ist“²⁰. Dieses Prinzip ermöglicht es ihm erst, zwischen vernünftigen und unvernünftigen Zwecken zu unterscheiden. Es ist also die unerlässliche Bedingung der Möglichkeit menschlicher Verwirklichung überhaupt. Webers subjektive Einsicht in die Verfassung der gegenwärtigen Welt ließ es nicht zu, dem Menschen eine verbindliche Antwort auf seine Frage zu geben. Für ihn ist die Welt der Gegenwart eine Paradoxie, in der „die verschiedenen Wertordnungen . . . in unauslöslichem Kampf untereinander stehen . . . Wenn man von der reinen Erfahrung ausgehe, komme man zum Polytheismus“²¹. Die Erfahrung der Irrationalität der Welt war nach Weber deshalb auch die treibende Kraft aller Religionsentwicklung²². Und in seinen religionssoziologischen Schriften ging es ihm darum, am Beispiel des Puritanismus und der altjüdischen Prophetie die weltverändernde Wirkung, die vom Glauben des Menschen an den einen Gott (Monotheismus) ausging, sichtbar werden zu lassen. „Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten

¹⁸ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Hsgb. J. Winckelmann, 3. Aufl., Tübingen 1968, S. 599 f. ¹⁹ A. a. O.

²⁰ Ludwig Landgrebe, *Das Problem der Dialektik*, Marxismusstudien 5, Tübingen 1960, S. 7. ²¹ Max Weber, a. a. O., S. 603.

²² *Politik als Beruf*, in: *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958, vgl. S. 542.

des Einen, das not tut – . . . Heute aber ist es religiöser Alltag. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf²³. „Es ist das Schicksal des Menschen der Gegenwart, sich dieser Paradoxie wieder deutlich bewußt zu werden und sie subjektiv zu überwinden. Er wird auf sich selbst zurückverwiesen, den Dämon zu finden, *der seines* Lebens Fäden hält“²⁴, weil nach Weber der im Zeitalter der Technik und der Wissenschaften bewußt lebende Mensch den Sinn des Lebens nicht mehr in der Religion suchen kann; denn Hingabe an eine Religion bedeutet nach ihm immer „Opfer des Intellekts“ und ist deshalb mit wissenschaftlichem Denken unvereinbar. Weber zitiert hier den Augustinischen Satz: *credo non quod, sed quia absurdum est*²⁵. Doch ist es nach dem Islam gerade die Frage nach dem Sinn des Lebens – die der Mensch nur stellen kann, weil er ein Vernunftwesen ist –, die ihn immer wieder auf den einzigen Gott als seinen letzten Ursprung zurückwirft. Dahinter steht die Erfahrung seiner eigenen Endlichkeit und Bedingtheit, die ihn immer zugleich schon als einen nach Unendlichkeit strebenden charakterisiert. Eine Theorie, die zwar, wie der Marxismus, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens geben will, aber im Diesseits, in der Immanenz, verhaftet bleibt, kann deshalb ein zentrales menschliches Problem wie das des Todes nicht lösen.

Die Versöhnung des Menschen mit sich selbst, mit seinem eigenen Wesen, ist deshalb nach dem Islam nur über Gott möglich. Gott wird im Qur'an als „al-salam“, die „Quelle des Friedens“, gepriesen, weil Er durch seine Offenbarung den Menschen den Weg zur Bewältigung seines Menschseins gezeigt hat. Er ist die Antwort auf seine Frage: Wie soll ich in dieser Welt als Mensch sinnvoll leben, und diese Antwort richtet sich nicht nur an den Menschen als leiblich-sinnliches Wesen, sondern auch an den Menschen als ein Wesen, das immer schon über seine faktische Endlichkeit hinaus ist. Dieser Glaube fordert kein „Opfer des Intellekts“, d. h. er ist kein Glaube jenseits der Vernunft. Er liegt notwendig im Menschen als einem Vernunftwesen begründet. Nicht das Bekenntnis zum Atheismus ist ein Kennzeichen des Menschen als eines vernünftig handelnden Wesens, sondern vernünftig handeln heißt, im Glauben an Gott handeln.

²³ Max Weber, *Ges. Aufs. z. Wissenschaftslehre*, a. a. O., S. 605.

²⁴ A. a. O., S. 613.

²⁵ A. a. O., Vgl. S. 611. (Daß M. Weber dieses Wort fälschlich Augustinus zugeschrieben hat, und es in dieser Form bei keinem altkirchlichen Schriftsteller vorkommt, ist schon oft genug dargetan worden. Ein ähnlich klingendes Wort Tertullians [in: *De carne Christi* c. 5] hebt, wie Paulus I Kor 1, die Paradoxie eines gekreuzigten Gottes hervor; auch daraus läßt sich nicht die Unvereinbarkeit von Glaube und Wissenschaft ableiten, wie M. Weber meinte. Vgl. M. Pribilla, *Ein arges Mißverständnis*, in: *Stimmen der Zeit*, Bd. 103, 1922, S. 237 ff. Die Schriftleitung.)