

Der Islam – Religion und Politik

Hans Waldenfels, Düsseldorf

1. Nach dem 11. September 2001

Der 11. September 2001 hat die Situation in der Welt radikal verändert. Spätestens seit diesem Termin wird auch wieder über Religion gesprochen. Freilich geschieht das in Ambivalenz. Denn nicht selten ist festzustellen, dass die Intensität, mit der jetzt vom Islam gesprochen wird, bei der Beschäftigung mit dem Christentum zumeist fehlt. Ängste paaren sich mit Neugierde. Der Islam scheint kraftvoll und bedrohlich zu sein, das Christentum dagegen ein „zahnloser Tiger“¹. Dabei paßt das unübersehbare Auftreten des Islam weder den Gläubigen noch den religiös Indifferenten wirklich ins Konzept. Christliche Gläubige träumen bis in die höchsten Leitungskreise hinein oft in fröhlicher Oberflächlichkeit vom Dialog der Religionen und wiederholen das in diesen Tagen erst recht; Indifferente, die sich längst über das Ende der Religionen einig sind, sind unabhängig davon eher peinlich berührt vom militanten Auftreten von Menschen, die sich auf den Koran, jedenfalls auf den Islam berufen. Religion ist wieder ein Thema, sei es der Verständigung, sei es der verschärften Religionskritik. Erst die Thesen Samuel P. Huntingtons zum „*Clash of Civilizations*“, der dem Islam in der „Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert“ (so der Untertitel der deutschen Übersetzung) einen zentralen Platz einräumte, führte zu einer lebhaften Diskussion, ohne dass freilich die Thesen bis heute einhellige Zustimmung fanden². Hans-Peter Raddatzs Bedenken gegen den kirchlich-islamisch wie den politisch-islamisch propagierten Dialog sind dagegen bislang noch kaum zur Kenntnis genommen worden³.

2. Perspektivenwechsel

Dennoch ändern sich die Perspektiven, aus denen heraus der Islam betrachtet wird. Lange Jahre waren Religionen Thema der Religionswissenschaft

¹ So jedenfalls beurteilt Martin Dolde, der Präsident des letztjährigen Frankfurter Kirchentags seine eigene Kirche lt. Feuilleton der *Rheinischen Post* Nr. 10 (12.2.2002).

² Vgl. S. P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen*. München, Wien 1996.

³ Vgl. H.-P. Raddatz, *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*. München 2001; dazu die Rezension von W. G. Lerch, in: *F.A.Z.* Nr. 239 (15.10.2001) 10.

und der Theologie. Im Blick auf den Islam standen im Vordergrund des Interesses seine Entstehungsgeschichte, Mohammed der Prophet und das ihm anvertraute Gotteswort, der Koran, dann die Ausbreitungsgeschichte des Islam, das Nachfolge- und Autoritätsproblem, die Entstehung der Rechtsschulen u.ä. m. Da er als wichtigste nachchristliche Religion mit einem Universalanspruch in vielen Fragen eine Gegenposition zum Christentum aufgebaut hat, sowohl das trinitarische Gottesverständnis wie die Menschwerdung Gottes und die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi leugnet und zudem die Kirche in ihren Lehr- und Weisungsstrukturen ablehnt, war die christliche Theologie lange um Apologetik bemüht, d.h. um eine Sicherung des christlichen gegen den islamischen Standpunkt. Eine gute Kenntnis des theologischen Ausgangspunktes schien ausreichend, um auch mit heutigen Muslimen, wie sie unter uns wohnen, sachgerecht umgehen und ein Gespräch führen zu können. Dass der Prophet anders als Jesus von Nazaret schon früh auch zu einem politischen Führer avancierte, war zwar nicht unbekannt, wurde jedoch in seinen Konsequenzen solange eher am Rand diskutiert, als die bei uns lebenden Muslime gleichfalls ein gesellschaftliches Randphänomen darstellten.

Die Dialogsituation bleibt nach wie vor dadurch erschwert, dass die Geschichte des islamischen Vordringens in Europa heute mehr denn je als Belastung wahrgenommen wird⁴. Den islamischen Umklammerungs- und Expansionsbewegungen seit frühester Zeit über den Balkan bis Wien und über Afrika nach Spanien und Frankreich entsprach in Europa letztlich das Bewusstsein ihrer siegreichen Bewältigung einmal in der Schlacht von Tours und Poitiers 732 – hundert Jahre nach Mohammeds Tod 632 – und dann 1683 in der Schlacht am Kahlenberg vor Wien, – Ereignisse, die teilweise bis in die Gegenwart in der römischen Liturgie nachgewirkt haben⁵. Zugleich waren umgekehrt die mittelalterlichen Kreuzzüge ihrerseits kriegerische, aber am Ende doch wenig erfolgreiche Unternehmungen. Europas Gegenbewegung setzte sich im Einsatz der westlichen Kolonialmächte fort. Eine bekannte Episode war die ägyptische Expedition unter Napoleon Bonaparte 1798/9, die 1801 zunächst mit dem Sieg der Engländer endete, bis dann Muhammed Ali die Modernisierung Ägyptens einleitete. Zwischenzeitlich setzte sich dort doch der englische Kolonialismus durch.

⁴ Vgl. G. Kepal, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*. München 1991; W. G. Lerch, *Kein Frieden für Allahs Völker. Die Kriege am Golf. Geschichte, Gestalten, Folgen*. Frankfurt 1991; G. Kettermann, *Atlas zur Geschichte des Islam*. Darmstadt 2001.

⁵ Hier sind vor allem Marienfeste zu nennen, u.a. 12. 9. Mariä Namen und 7.10. Rosenkranzfest.

Wer sich im Hinblick auf den Islam in der heutigen Situation zurecht finden möchte, muß aber dann zur Kenntnis nehmen, dass eine rein theologisch-religionswissenschaftliche Beschäftigung nicht mehr ausreicht und der Islam längst zu einem Forschungsobjekt in Politologie und Wirtschaft wie allgemein in den Kulturwissenschaften geworden ist⁶. Das aber bringt es mit sich, dass der Islam angesichts des neuartigen Krieges, den die USA in Afghanistan mit dem Ziel führt, den terroristischen Anführer der Taliban Usama Bin Laden zu stellen, weniger in seiner scheinbaren Einlinigkeit vom Ursprung her – somit diachron – als in seiner Vielgestaltigkeit – synchron – betrachtet werden muß⁷. Gerade die Vielgesichtigkeit des Islam zeigt aber zugleich, dass er nicht mehr ohne seine Reaktionen auf die westliche Welt behandelt werden kann. Denn was in der christlichen Welt selbstverständlich ist, dass sie sich nämlich in eine fast unübersehbare Fülle von verschiedensten Kirchen, Kirchengebilden und Sekten aufzulösen droht, gilt in gewissem Sinne auch für den Islam. Daraus ergibt sich, dass wir uns ihm heute nicht mehr einseitig von seinem Ursprung her nähern können, sondern – zumindest ausschnittsweise – von seinem heutigen Erscheinungsbild ausgehen müssen. In diesem Sinne beginnen wir nicht gleichsam zeitlos beim Anfang der Islamgeschichte, sondern schauen auf ihn vom 11. September 2001 her.

3. Islam und Islamismus

Die unterschiedliche Annäherung an den heutigen Islam findet Ausdruck in einer neueren Unterscheidung zwischen Muslimen und Islamisten⁸. Auch wenn diese Unterscheidung in ihrer begrifflichen Unschärfe weniger hilfreich ist, als es auf den ersten Blick den Anschein hat, akzentuiert sie doch unterschiedliche Weisen der Identifizierung. Anders gesagt: Sowohl wer Muslim ist, wie wer Islamist sagt, betont seine Rückbindung an die Grunddaten des Islam. Nur ist zu beachten, dass der Islamist Front macht gegen die seit dem 19. Jahrhundert einsetzende Öffnung für eine im Säkularismus

⁶ Vgl. W. Ende/U. Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*. München 1984.

⁷ Eine länderorientierte Groborientierung unter dem Gesichtspunkt „Beachtung der Menschenrechte“ fand sich in: *F.A.Z.* Nr. 267 (16.11.2001) 8f.

⁸ Vgl. zum Folgenden G. Kettermann 171. Wer den Begriff erstmals gebildet hat, ist nicht genau zu sagen. B. Tibi sprach 1992 vom Islamismus Khomeinis; vgl. sein Buch: *Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik*. München 1992, 16. Jedenfalls ersetzt der Begriff heute vielfach die Rede vom „islamischen Fundamentalismus“. B. Huber-Rudolf, *Vom Gottesstaat in die Religionsfreiheit. Beobachtungen zur Reformfähigkeit der Muslime in Europa*. Bonn 1995, benutzt Fundamentalismus und Islamismus, Fundamentalisten und Islamisten parallel, ohne den Unterschied genauer zu orten.

und Laizismus gründende westliche Gesellschaftsordnung, die Religion und Politik, Religion und Staat radikal trennt und die Religion deutlich in den Privatraum verbannt⁹. Doch stand im Umgang mit dem Westen am Anfang nicht der Widerstand, sondern der Versuch, sich seiner Entwicklung anzupassen.

Das früheste Beispiel dafür war die Gründung der Türkischen Republik 1923 durch Kemal Atatürk. Dort wurde konkret 1924 das Kalifat, die zugleich religiöse wie politische Leitungsstruktur, abgeschafft; der Staat übernahm die Kontrolle über die religiösen Angelegenheiten, Koranschulen; Orden und Bruderschaften wurden verboten, die Vorherrschaft des islamischen Rechtssystems aufgehoben, der westliche Kalender ebenso wie die lateinische Schrift und die europäischen Maßeinheiten eingeführt. Prinzipiell wurde die Frau dem Mann gleichgestellt; sie hatte aktives wie passives Wahlrecht.

Gegen die vor allem in der Türkei zu erkennenden Liberalisierungstendenzen machten Reform-Muslime – „Islamisten“ – Front, also solche, denen an einer Wiederherstellung des ursprünglichen Islam und an einer Rückkehr zu den in klassischer Zeit entwickelten Gesellschaftsformen, Rechtsauffassungen und politischen Institutionen liegt. Viele dieser in vielfältigen Gruppen organisierten Muslime fanden in den freiheitlich-demokratischen Ländern des Westens nicht nur Unterschlupf, wenn sie in ihren Heimatländern unterdrückt wurden, sondern auch Raum, sich zu entfalten und organisatorisch erst eigentlich aufzubauen. Wir wissen um die Aktionen rund um das vom „Kalifen von Köln“ Kaplan geschaffene Kölner Zentrum, das jüngst geschlossen wurde. Wir wissen um die Diskussionen, die um die türkisch-islamische Gemeinschaft *Milli Görüş* (= „Nationale Weltsicht“) mit Zentrale in Köln geführt werden. Wir mußten erleben, dass Studentenwohnheime und Privatwohnungen in Deutschland und anderen europäischen Ländern sowie vor allem in den USA zu Brutstätten terroristischer Planungen wurden. All das signalisiert einen Umschwung in der interkulturell-interreligiösen Begegnungssituation, die auf einen dialogischen Austausch und eine wohlwollende Integration hinsteuern sollte – man spricht in unseren Ländern von einem Euro-Islam¹⁰ –, aber, ehe sich dieser wirklich entfalten kann, wird er schon wieder in Frage gestellt. Dafür stellt sich die Frage des Kalifats in einer umfassenden islamischen Weltrevolution wieder akut¹¹.

⁹ Vgl. dazu u.a. die früheren Arbeiten von B. Tibi: *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. München 1981; ders., *Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels*. Frankfurt 1985.

¹⁰ Vgl. W.G. Lerch, *Auf der Suche nach dem Euro-Islam*, in: F.A.Z. Nr. 302 (29.12.2001) 1.

¹¹ Vgl. J. Croitoru, *Was bedeutet Kalifat eigentlich auf arabisch?* in: F.A.Z. Nr. 237 (12.10.2001) 56.

In diesem Zusammenhang müssen zwei weitere vielgebrauchte Begriffe kurz erläutert werden: *Fundamentalismus* und *Extremismus*. Der schillern- de Begriff „Fundamentalismus“ wird sowohl religiös wie politisch ge- braucht. Bassam Tibi beschrieb ihn schon vor zehn Jahren mit Wolfgang Günter Lerch „als eine politische, religiös verkleidete Erscheinung, die die regionalpolitische Grenze des Nahen Osten überschreite und die Weltpolitik nach dem Golfkrieg nachhaltig und anhaltend beeinflusse“. Wichtig ist ihm, dass der islamische Fundamentalismus nicht mit dem Islam gleichzusetzen ist:

Der Fundamentalist ist nicht ein *homo religiosus*, sondern ein politischer Ideologe und ein Aktivist, der durch den Rückgriff auf die Religion Millionen von verzweifelte Menschen in einer desperaten Situation mobilisieren kann.¹²

Der islamische Fundamentalismus kann somit in einen radikalen Extre- mismus übergehen und ist auf jeden Fall eine politische Ideologie, die mit dem Ziel der Errichtung eines universalen Gottesstaates verfolgt wird. Er verbindet sich vielfach mit einer entschieden antiwestlichen Haltung und sagt dem Westen moralische Dekadenz und Orientierungslosigkeit nach. Seine radikalste Form findet er dort, wo ihre Vertreter militant auch vor schrankenloser Gewalt nicht zurückschrecken. Diese Einstellung hat nach 1979, als sowjetische Truppen Afghanistan besetzten, dort zum Aufbau ver- schiedener ethnischer Widerstandsgruppen geführt, unter denen seit 1995 die Taliban, ethnisch Paschtunen, die Herrschaft an sich genommen haben¹³. Usama Bin Laden, 1955 in der saudiarabischen Stadt Dschidda geboren, ist selbst kein Afghane, sondern jemenitischer Herkunft¹⁴. Er versteht sich selbst als „Glaubenskämpfer“, als *Mudschahid*, der zunächst zwischen Sau- di-Arabien, Pakistan und Afghanistan pendelte und später auch in Afrika, zumal im Sudan, für seine Ideen warb und Krieger für seinen Befreiungs- krieg zu rekrutieren suchte. International beobachtet wird er seit den An- griffen auf die amerikanischen Friedenstruppen 1993 im Jemen und in So- malia, seit der Tötung von 19 Amerikanern bei einem Anschlag 1996 in der saudischen Stadt Dhahran und der Sprengung der amerikanischen Botschaf- ten in Nairobi und Daressalam am 7. August 1998, bei denen mehr als 200 Menschen ums Leben kamen. Die Spuren des Terrorismus reichen somit zeitlich weiter zurück als bis zum 11. September 2001; nur kann die Welt als ganze seit dem Tag nicht mehr wegschauen. Afghanistan war zu dem Zeit- punkt lediglich – wie es der vielzitierte Name der Organisation *al Qaida*

¹² Vgl. B. Tibi (1992) 11.

¹³ Vgl. J. Paul, *Wer sind die Taliban?*, in: F.A.Z. Nr. 216 (17.9.2001) 56.

¹⁴ Vgl. W.G. Lerch, *Ein dünner Mann mit jemenitischen Vorfahren*, in: F.A.Z. Nr. 213 (13.9.2001) 8; ders., *Macht über die Seelen*: Ebd. Nr. 237 (12.10.2001) 16.

sagt – die (militärische) Basis für den Islam und seinen Glauben; die Organisation selbst hat längst finanzielle und personelle Beziehungen in der ganzen islamischen Welt, aber auch in Amerika und Europa, bis in unser Land aufgebaut.

Lenkt man den Blick auf andere Brennpunkte der Welt, zumal Palästina und den Nahen Osten, aber auch auf den türkischen Einfluss in der Bundesrepublik, dann wird die Situation in gewissem Sinne unübersichtlich. In Palästina¹⁵ wäre u.a. auf die Geschichte der in Ägypten gegründeten Muslimbrüder mit ihren früheren und heutigen Führergestalten zu achten, bei uns in Deutschland auf die in der Türkei verbotenen politischen Islamgruppen, die in westeuropäischen Ländern Entfaltungsmöglichkeiten gefunden haben; unter ihnen steht die schon erwähnte „Islamische Gemeinschaft Milli Görüs“ mit 500 Moscheevereinen in Deutschland und 214 in den Benelux-Ländern, Frankreich, Skandinavien, Österreich und der Schweiz¹⁶ unter der besonderen Beobachtung des Verfassungsschutzes.

4. Religion und Politik

Über die Situationsbeschreibung hinweg ist nun grundsätzlich nach dem Verhältnis von Religion und Politik im Islam zu fragen. Denn hier kommt es zu unterschiedlichen Urteilen nicht nur unter Nicht-Muslimen, sondern auch unter den Muslimen selbst. Dass sich die Islamisten in ihren Verhaltensweisen auf den Ur-Islam beziehen, wurde schon gesagt. Demgegenüber muß der „weiche Islam“, wie ich den Islam der islamischen Diaspora, zumal den heute angeforderten Euro-Islam nennen möchte, an vielen Stellen auf Re-interpretationen islamischer Positionen zurückgreifen. Das beginnt bei der Frage nach der Bedeutung der *Scharīʿa* (*sharīʿa*), des in islamischen Ländern allgemein gültigen normativen Gesetzbuches, und wirkt sich in der Einstellung zum demokratischen Staatswesen genauso aus wie in der Frage der Menschenrechte, des Umgangs mit Minderheiten (in der Türkei z.B. mit den Kurden), in der Strafpraxis (vgl. den Prozeß gegen einen Deutschen im Iran wegen illegitimen Sexualverhaltens und die teilweise drakonischen Strafen), in der Frauenfrage, in Ritual- und Kleidungsfragen (Tragen des Fes und des Schleiers) etc.

Wie einschneidend islamische Lebensregeln bis heute sein können, lässt sich sehr gut am Fall des Islamwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid illus-

¹⁵ Vgl. dazu R. Nieswandt, *Abrahams umkämpftes Erbe. Eine kontextuelle Studie zum modernen Konflikt von Juden, Christen und Muslimen um Israel/Palästina*. Stuttgart 1998.

¹⁶ Vgl. U. Rasche, *Allah hat einen anderen Plan*, in: F.A.Z. Nr.238 (13.10.2001) 4.

trieren. Ihm wurde in Kairo der Prozeß wegen Häresie gemacht, seine Ehe wurde religiös geschieden, er lebte unter Morddrohungen von Seiten radikaler Kreise. Vermutlich entkam er den Drohungen vor allem wegen der starken ausländischen Proteste, u.a. auch aus Bonn, doch musste er mit seiner Frau das Land verlassen. Abu Zaid war 1993 vom Bonner Orientalisten Stefan Wild zu einem Symposium des Bonner Graduiertenkollegs „Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien“ eingeladen worden, das die Koranexegese behandelte und auf dem er zusammen mit seinem ägyptischen Lehrer Hassan Hanafi seine Sicht des Umgangs mit dem Koran vortrug¹⁷. Inzwischen hat er selbst seine Entwicklung ausführlich in einer jüngst erschienenen Biographie geschildert¹⁸.

An dieser Stelle sind nun einige grundlegende islamgeschichtliche Daten in Erinnerung zu rufen, weil nur so die Schwierigkeiten nachzuvollziehen sind, die dem vielfach beschworenen Dialog mit dem Islam bis heute im Wege stehen¹⁹:

(1) Der Islam lebt als ganzer aus dem Koran und dem Anstoß des Propheten Mohammed als der universal gültigen absoluten Grundlage der Religion: Der Koran ist, wie er vorliegt, bleibend das Wort Gottes, dem keine Übersetzung nahekommt²⁰. Zielgruppe des Prophetenwortes sind aber nicht nur die Stämme und Völker Arabiens, sondern ist die gesamte Menschheit.

(2) Der Prophet selbst ist spätestens nach seinem Wechsel von Mekka nach Medina, der sogenannten *Hidschra* 622, mit der die islamische Zeitrechnung beginnt, sowohl ein religiöser als auch ein politischer Führer, der zusätzlich zu seiner religiösen Gemeinschaft ein politisches Gemeinwesen schuf. Geschichtlich am stärksten wirksam geworden ist dabei das aus dem Koran abgeleitete Gesetz, die *sharīʿa*. Wo der Islam in einem Lande die Mehrheit der Bevölkerung stellt, wird die *sharīʿa* in der Regel zur einzigen verbindlichen Rechtsgrundlage. Für das Leben in der Diaspora stellt sich

¹⁷ Vgl. S. Wild (Ed.), *The Qurʿan as Text*. Leiden, New York, Köln 1996. Leider konnte der Bonner Beitrag Abu Zaid nicht in diesen Band aufgenommen werden. Doch hat R. Wielandt die zugrunde liegenden Schwierigkeiten des innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext eindrucksvoll beschrieben (257–282).

¹⁸ Vgl. Nasr Hamid Abu Zaid, *Ein Leben mit dem Islam. Erzählt von Navid Kermani* (Herder Spektrum 5029). Freiburg 2001.

¹⁹ Für die im Folgenden verwendeten islamischen Grundbegriffe vgl. ein religionswissenschaftliches Wörterbuch, etwa H. Waldenfels (Hrsg.), *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen* (Herder Spektrum Nr. 4090). Freiburg ⁴1999.

²⁰ Vgl. die Anmerkungen zum Freiburger Islamwissenschaftler R. Brunner: R. Hermann, *Die Ich-Erzählung Gottes. Hürden und Sackgassen im Dialog mit dem Islam*, in: *F.A.Z.* Nr. 301 (28.12.2001) 12.

aber heute mehr als früher das Problem, ob es für die islamischen Kräfte in einem Land nach wie vor das höchste Ziel sein muss, in die Mehrheitssituation zu gelangen, oder ob sie sich mit der Tatsache abfinden, dass sich auch der Islam für die Zukunft auf eine Existenz in einer pluralistischen Gesellschaft einrichten muß und folglich auf die Dauer demokratischen Gesetzen Raum gibt.

(3) Der Islam vereinigt seine Mitglieder in der sogenannten *umma* = Gemeinschaft. Diese ist im Ursprung die vom Propheten Mohammed begründete religiöse wie politische Gemeinschaft derer, die sich unter das im Koran geoffenbarte Wort Gottes stellen. Dabei hat der Gemeinschaftscharakter des Islam – im Gegensatz zum Christentum – deutlichen Vorrang vor aller Betonung individueller Personalität.

(4) Ihre grundsätzliche Einheit findet die *Umma* in der Erfüllung der fünf Grundprinzipien, die als die „fünf Säulen“ des Islam (*arkān*) gelten: (a) das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott und seinem Propheten Mohammed (*shahāda*), (b) das fünfmal am Tage zu verrichtende Pflichtgebet (*salāt*), (c) die Almosensteuer (*zakāt*), (d) das Fasten im Fastenmonat Ramadān (*saum*) und (e) wenigstens einmal im Leben die Wallfahrt nach Mekka (*hadjdj*).

(5) Diese Einheit der *Umma* hat aber nicht verhindert, dass der Islam zugleich in verschiedene Richtungen und Schulen gespalten ist. Zu diesen Spaltungen haben anfänglich nicht unwesentlich unterschiedliche Ansichten über die Lösung der Nachfolge des Propheten beigetragen. Spätestens nach der Ermordung des dritten Nachfolgers Mohammeds war diese Frage umstritten. Der Großteil der Mitglieder hielt sich an die *sunna* = das Brauchtum, die Überlieferung, wie sie in den vom Propheten überkommenen Aussprüchen und Lehren gegeben ist oder sich erschließen ließ, und wird seither *Sunniten* genannt. Dagegen bestand eine kleinere Gruppe, die nach dem Tode des dritten Nachfolgers für Ali, den Schwiegersohn des Propheten „Partei“ (= *shi'a*) ergriff und entsprechend *Schiiten* heißt, darauf, dass der Nachfolger Mohammeds aus seiner Familie stammen müsse. Die Spaltungen nahmen seither zu und verdienen in der heutigen Zeit, in der es um ein differenzierteres Bild des gegenwärtigen Islam geht, größere Aufmerksamkeit, zumal auch die Interpretationsmethodik und die Lösung aktueller Probleme im Anschluss an den Koran und Mohammed zur Ausbildung verschiedener Rechtsschulen führte.

(6) Der Islam kennt keine verbindliche Lehrautorität. Damit hängt zusammen, dass es bis heute eine Fülle von Interpretationsmöglichkeiten gibt.

Diese zeigen sich einmal in den Rechtsauslegungen der verschiedenen Rechtsschulen, die mit unterschiedlich ausgeprägten Methoden der Koraninterpretation und des Prophetenverständnisses sowie der Anwendungskunst auf konkrete Situationen arbeiten. Stärker als dogmatische Festlegungen ist dabei die Pragmatik des islamischen Lebens ausgeprägt. Die Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten bietet zugleich auch eine Vielfalt von Möglichkeiten, Feinde zu definieren. Das wirkt sich auch in der heute viel diskutierten Frage nach der Bedeutung von *Dschihād* (*djihād*) aus, wobei die Bedeutungsbreite von der einfachen Bemühung um die Verbreitung des Islam bis zum wahrhaft kriegerischen Einsatz („Heiliger Krieg“) reicht. Wolfgang Günter Lerch hat in diesem Sinne den Islam als einen kämpferischen, nicht aber als gewalttätigen Glauben charakterisiert²¹.

(7) Während in Europa die Aufklärung für eine neue Art der Gegenüberstellung von vernunftbestimmtem Denken und Glaubensautorität bis hin zur deutlichen Unterscheidung, schließlich zur Trennung von Denken und Glauben, säkularisierter Gesellschaft und religiöser Welt, von Staat und Kirche sorgte, ist die islamische Welt erst relativ spät mit der westlichen Religionskritik in Berührung gekommen, wie sie neuzeitlich wirksam geworden ist. Angesichts des starken Ausfalls eines öffentlich relevanten Gottesglaubens in der westlichen Welt sind die Ängste zu verstehen, die in traditionellen islamischen Kreisen bis zur Verachtung westlichen Lebens angewachsen sind und immer noch geschürt werden. Die mangelnde Selbstdistanzierung von sich selbst kommentiert Wolfgang Günter Lerch mit der Feststellung: „Unfähig zur Selbstreflexion“²². Was in der westlichen Welt aus dem Gegenüber von Glauben und Wissen resultierte, nämlich eine deutliche kritische Selbstreflexion in beide Richtungen, bleibt in der Tat für den Islam noch weithin Desiderat.

(8) Die „harte“ Form des Islam, die sich bis heute im *Scharī'a*-Islam verwirklicht, darf daher nicht durch eine unterschwellig wachsende Sympathie für den mystischen Islam überspielt werden, dessen Einfluß in einer Zeit zunimmt, in dem angesichts des Pluralismus der Religionen von überall her nach der unaussprechlichen Mitte aller Religion gesucht wird. Zweifellos hat auch der mystische Islam seine eigene, gesellschaftlich vielfach subversive Kraft in den verschiedenen Teilen der Welt entfaltet. Doch bleibt er im Gesamtrahmen des Welt-Islam nur *eine*, wenn auch wichtige Facette. Das

²¹ Vgl. W.G. Lerch, *Die siegreiche Religion. Der Islam ist ein kämpferischer, kein gewalttätiger Glaube*, in: F.A.Z. Nr. 214 (14.9.2001) 6.

²² Vgl. F.A.Z. Nr. 274 (24.11.2001) 1.

ist zu beachten, wenn wir abschließend nach Weisen zukünftiger Konfliktbewältigung im Umgang mit der uns nach wie vor weithin fremden Kultur- und Religionsgröße Islam fragen.

5. Fragen zukünftiger Konfliktbewältigung

Um es vorweg zu sagen: Der vielfach eingeforderte Dialog löst das Problem der zukünftigen Konfliktbewältigung im Augenblick nur teilweise, wenn überhaupt²³. Richtig ist zweifellos: Solange Menschen miteinander sprechen, führen sie keinen Krieg miteinander. Solange sie sich die Hände reichen, können sie keine Waffen in den Händen halten. Doch damit das möglich wird, müssen sie Bereitschaft zeigen, miteinander sprechen zu wollen, müssen sie eine oder mehrere gemeinsame Sprachen sprechen, in der oder in denen sie sich verständigen können. Zudem müssen sie auch bereit sein, sich besser kennen und verstehen zu lernen. Hier helfen Postulate wenig, vielmehr ist ernsthaftes Bemühen auf Seiten aller Beteiligten anzufordern. Heute besteht allerdings die Gefahr, dass die unübersehbare Anders- und Fremdheit von Christen und Muslimen, Nicht-Christen und Nicht-Muslimen voreilig – eher idealistisch und wenig real-politisch – in einen vagen als „mystisch“ angesprochenen gemeinsamen unaussprechlichen Urgrund hinein übersprungen wird. Ich erläutere das Gemeinte an zwei Beispielen, von denen das eine aus dem Islam, das andere aus dem christlichen Umfeld stammt.

Für den Islam zitiere ich aus der schon erwähnten Biographie Abu Zaid einen längeren Abschnitt, der sein Selbstverständnis als Muslim erläutert. Zaid bekennt sich darin zu seinem Verständnis des Sufismus. Ähnlich wie der berühmte islamische Mystiker am Übergang vom 9. zum 10. Jahrhundert al-allāj ist auch für Zaid der Islam weniger eine radikale Unterwerfung unter Gott, sondern die absolute und doch zugleich freiwillige Hingabe an Gott²⁴. Wenn nicht alles täuscht, kommt er mit seiner Sicht der Dinge dem modernen Menschen sehr entgegen:

Der Islam ist sehr einfach, und gleichzeitig ist er eine Ordnung, viel umfassender als alle Theologie und alle Rituale. Er ist eine Religion der Gemeinschaft. Muslim ist, vor dessen Hand und Zunge die Menschen sicher sind, heißt es in einem Hadith. Diese Definition unterstreicht den gemeinschaftlichen oder gesellschaftlichen Aspekt des Islams. Der Islam spiegelt

²³ Vgl. zum Folgenden auch das sehr vorsichtig formulierte Interview mit C. Troll mit der Überschrift: „Keine Alternative zum Dialog“, in: *Herder-Korrespondenz* 56 (Januar 2002) 16–22; das Interview blendet freilich die real-politische Perspektive als Kehrseite der vorrangig theologischen eher aus.

²⁴ Vgl. A. Zaid 205; das nächste Zitat: 206f.

sich in der Beziehung des Einzelnen zu den anderen Menschen – und umgekehrt. Mohammed sagte: „Der Glaube besteht aus den Beziehungen der Menschen untereinander.“ Jeder ist Muslim, der mit seinen Mitmenschen und dem Universum sorgsam umgeht und sich bemüht, eine gute Spur zu hinterlassen. Ich kann einen Arzt, der den Menschen dient und sein Leben ihrem Leben unterordnet, nur als Muslim betrachten, gleich ob er Abdullah oder Georg heißt. Ich kann ihn nicht auf eine Stufe mit dem Muslim stellen, der die *shahâda* sagt, aber mit dem Blut der Menschen Handel treibt. Ich kann nicht den Glauben eines Menschen beurteilen, sondern nur sein Verhalten. Wer der Gesellschaft, wer der Menschheit nutzt, wer dem Reich Gottes etwas Gutes hinzufügt, ist Sohn dieser Gemeinschaft, ob Christ, Jude, Atheist, Druse oder was immer er sein mag. Gott hat dieses Universum geschaffen und uns darin einen Ort zugewiesen, nicht damit wir ihn zerstören, sondern damit wir etwas hinzufügen. Gott hat uns schöpferische Gaben verliehen. Der Mensch kann Gutes in Gottes Universum schaffen.

Diesem Zitat stelle ich das Erlebnis einer Weihnachtskrippe zur Seite, die man 2001 in der katholischen Pfarrkirche St. Peter in Essen-Kettwig sehen konnte. Der dortige Pfarrer Gerd Steinberger bemüht sich jedes Jahr, das Weihnachtsgeschehen zu aktualisieren und schafft daher mit seinen Mitarbeitern eine Motivkrippe. Angeregt vom 11. September 2001, kam ihm die Lessingsche Ringparabel in den Sinn. So stellte er einen Rabbi und einen Imam zusammen mit einem evangelischen wie einem katholischen Pfarrer an seine Krippe. All diese Religionsvertreter sind Anhänger einer Buchreligion. Entsprechend versammeln sich im Hintergrund die Gläubigen der drei Religionen um ihr heiliges Buch, die Juden vor der Synagoge, die Christen vor einer Kirche, die Muslime vor einer Moschee. Zugleich wenden sich die Gläubigen ohne genauere Unterscheidung den Kranken zu, den Kleinen und Alten, den Bedürftigen und Behinderten. Der Kommentar zum Ganzen lautet – nicht weit entfernt von den Worten Zaid:

Woran kann man nun erkennen, wer den echten Ring hat? Wenn der Träger des Ringes vor Gott und den Menschen wohlgefällig macht. Das aber muss sich im Leben der Religionen bewahrheiten. Es genügt nicht, die heiligen Schriften zu studieren. Sie müssen sich in der Liebe als wahr erweisen.

Der Pfarrer hat recht – wie so viele Menschen recht haben, die heute so denken und des Streitens müde sind. Die Frage, die sich dennoch stellt, lautet: Sind wir nicht doch auch aufgerufen, uns unseres Verstandes zu bedienen? Hier aber gibt es Einwände, weil der Denkansatz die Angespanntheit unserer heutigen Situation überspielt. Zunächst einmal darf nicht übersehen werden, dass die Worte Abu Zaid die persönliche Überzeugung eines Mannes wiedergeben, den religiöse Autoritäten seines Heimatlandes Ägypten zum Ketzer erklärt und dem sie das Heimatrecht streitig gemacht haben. Es kommt hinzu, dass Abu Zaid am Ende doch immer noch mehr für eine Minderheit im Islam spricht als für eine Mehrheit. Die Mehrheit der Muslime aber – hier spielt auch die feine Unterscheidung zwischen Muslimen und Islamisten bzw. Fundamentalisten keine wirkliche Rolle mehr – lehrt eher das

Fürchten. Und was den katholischen Pfarrer angeht, so endet er mit allen Anhängern der drei Abrahamsreligionen eben doch an der Krippe von Bethlehem; offensichtlich weiß er sehr wohl um die Besitzer des wahren Rings. Damit aber ist Lessing am Ende gar kein Gewährsmann mehr für ihn.

Der Islam existiert – wie im Übrigen auch das Christentum – in heutiger Zeit in einem Spannungsfeld. Dieses hat zwei Pole: die Rückbindung an den Ursprung des Islam auf der einen Seite und die Hinkehr zur modernen Welt in ihrer globalisierten Gestalt auf der anderen. In der Hinkehr zur heutigen Moderne aber kommt es nochmals zu einer Zerreißprobe, die das Christentum auf seine Weise hinter sich hat²⁵. Denn die Hinkehr zur Moderne lässt sich ihrerseits auf zweifache Weise vollziehen. Sie kann einmal in dem Versuch bestehen, die Moderne in das islamische Selbstverständnis einzubeziehen, offen zu sein für die Ergebnisse heutiger Wissenschaften, zumal der Natur- und Biowissenschaften, aber auch der Kulturwissenschaften, und in einer pluralistischen Gesellschaft sich auf die Spielregeln demokratischer Staaten und ihrer Verfassungen einzulassen und auf eine friedvolle Konvivenz im Widerstreit mit Andersdenkenden hinzuarbeiten. Die Begegnung mit der Moderne kann aber auch zu ihrer radikalen Abwehr führen, wie wir sie in vielen islamischen Kreisen in ihren vielfältigen anti-amerikanisch-antiwestlichen Reaktionen erleben. Hier ist dann im Extremfall nicht Dialog, sondern Widerstand und Kampf, „heiliger Krieg“ angesagt.

Westliche, auch christliche Kreise haben längst vergessen, dass es in der Tat neben dem vielbeschworenen Dialog, der vordringlich von den Gemeinsamkeiten lebt, auch den Protest gibt. Der ist dann freilich seinerseits zu prüfen. Religionen, die miteinander in Kontakt treten, müssen sich auch nach ihren Unterschieden und Eigenständigkeiten fragen lassen. Was Christen lange Zeit mit einem gewissen Hochmut anderen gegenüber vertreten haben – man denke an die Ausprägungen des sogenannten Absolutheitsanspruchs, an den Ausschluss aller Nicht-Christen vom endgültigen Heil u.a.m. – kommt inzwischen wie ein Bumerang auf uns zurück. Heute fühlen sich andere Kulturen und Religionen wie der Islam in breiten Schichten ihrer Vertreter dem ungläubigen, gottlosen und folglich moralisch in vieler Hinsicht dekadenten Westen überlegen²⁶. Im Gespräch mit vielen zum Islam

²⁵ Vgl. dazu auch den analytischen Beitrag von H. Mattes, *Konträre Auslegungen. Die Diskussion über Islam und Moderne*, in: *Herder-Korrespondenz* 56 (Januar 2002) 26–31.

²⁶ Dass es hier gerade auch für uns im Westen Anlass zur Überprüfung unserer moralisch vorgebrachten Argumente gibt, hat J. Todenhöfer in einem nachdenklich stimmenden Aufsatz zu bedenken gegeben; vgl. Ein mit Dollars beladener Esel kommt weiter als jede Armee. Der Krieg gegen die Taliban ist gewonnen. Doch heißt dies nicht, dass der Tod vieler unschuldiger Opfer in Afghanistan damit gerechtfertigt ist. Eine Kritik der US-Militärstrategie, in: *Süddeutsche Zeitung* Nr. 299 (29./30. 12.2001) 14.

konvertierten Deutschen setzen diese nicht selten ihren dezidierten Gottesglauben gegen einen flachen, unbegründeten Humanismus, in dem der Mensch eigenmächtig macht, was er will und ihm richtig und gut erscheint. An dieser Stelle beginnt das eigentliche Gespräch. Es helfen also weder Wegsehen noch Wunschträume, sondern nur ein offenes, ehrliches Umgehen miteinander.

Im Grunde stehen alle Religionen gemeinsam der säkularisierten Welt gegenüber, also einer Welt, die sich scheinbar von religiösen Vorentscheidungen befreit hat. Doch es war kein Geringerer als der Philosoph Jürgen Habermas, der in seiner Frankfurter Rede am 14. Oktober 2001 festgestellt hat, dass „die Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion auf eine ganz andere Weise explodiert“ ist, als viele das wohl gedacht haben²⁷. Er, der sich selbst als „religiös Unmusikalischen“ bezeichnet, fordert, dass wir uns „die unabgeschlossene Dialektik des eigenen abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen“ und dabei die religiösen Quellen des säkularen Staates genauso beachten wie den Verlust, den Übersetzungen religiöser Anstöße nach sich ziehen, „die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren“. Entsprechend hart fällt das Urteil über die äußerste Form eines szientistischen Glaubens aus:

Der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, ist nicht Wissenschaft, sondern schlechte Philosophie.

Es muß zu denken geben, dass im Augenblick die nüchterneren Einschätzungen der Situation nicht von den Kirchen und der Theologie kommen, sondern vor allem von Autoren, die eher in einer gewissen Distanz die Entwicklungen der Welt sehen. Ich schließe mit zwei Zitaten von Kennern der interreligiösen Szene, die übereinstimmend – zumindest für den Augenblick – dem angeforderten Dialog der Religionen und Kulturen skeptisch gegenüberstehen. Das heißt nicht, dass nicht der Tag kommt, wo Vertreter aus den Religionen friedvoll und um Verständnis ringend aufeinander zugehen und es miteinander wagen. Doch bis dass dieser Tag kommt, gilt es zunächst, eine Menge Steine aus dem Weg zu räumen, die den Weg zueinander versperren.

Wolfgang Günter Lerch schreibt in seiner Rezension zu dem schon genannten Werk von Hans-Peter Raddatz, das er „die seit Jahren substantiellste Darstellung eines komplexen Gefüges: des schwer gestörten Verhältnisses zwischen dem Westen und dem Islam“ nennt:

²⁷ Vgl. J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Die Rede des diesjährigen Friedenspreisträgers des Börsenvereins des deutschen Buchhandels, in: *F.A.Z.* Nr. 239 (15.10. 2001) 9; folgende Zitate im Text von dort.

Zu verträglicher Synthese im Zusammenleben wird es freilich nur kommen, wenn die unfruchtbaren Scheindialoge von beiden Seiten beendet und durch rückhaltlos offene, ehrliche Diskurse ersetzt werden können. Bis dahin ist es – wie das Buch von Raddatz zeigt – noch weit.²⁸

Und die Bamberger Orientalistin Rotraud Wielandt beendet ihre Überlegungen zu den Wurzeln der Schwierigkeiten, in die sich Abu Zaid verfangen hat, mit folgender Feststellung:

Die Entstehung von mehr Freiraum für das innermuslimische Gespräch über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext als dem Angelpunkt aller gläubigen Wahrheitsbindung könnte, soweit man hier eine Entwicklungsanalogie (gemeint ist die Analogie zu den Entwicklungen im Christentum – H.W.) annehmen darf, nicht zuletzt durch das Leiden der Beteiligten an den Formen der Auseinandersetzung vorangetrieben werden, die dieses Gespräch derzeit noch aufs Schwerste belasten, ja vielfach geradezu unmöglich machen. Das ist gewiß im individuellen Fall – etwa dem Abū Zayds – für den Hauptbetroffenen ein schwacher Trost, aber vielleicht doch längerfristig eine hoffnungsvolle Perspektive. Eine Veränderung der derzeit noch wenig pluralismusfreundlichen und wenig demokratischen Rahmenbedingungen würde allerdings, sofern die Analogie noch weiter reicht, wohl nur dann zu erwarten sein, wenn es die Mehrheit wäre, die unter ihnen litten – und ob und wann damit zu rechnen ist, lässt sich schwer abschätzen.²⁹

²⁸ Vgl. A. 3.

²⁹ S. Wild (Ed.) (A. 17): 282.