

## Islamische Stimmen zum gesellschaftlichen Pluralismus

Christian W. Troll SJ (Berlin)

### 1. Hinführung zum Thema und Präzisierungen

In diesem Vortrag geht es darum, eine Handvoll zeitgenössischer islamischer Stimmen zur Frage des gesellschaftlichen Pluralismus zu Worte kommen zu lassen. Ich nenne diese Stimmen bewusst islamische und nicht muslimische, weil sie sich artikulieren im Rahmen und Bezugsfeld der großen, lebendigen religiösen Tradition des Islam, der sie speisenden normativen Quellen und den darauf aufbauenden religiös-juridischen Wissenschaften. Somit sind diese Stimmen für mich islamische und nicht nur muslimische.

Es gilt sich gleich am Beginn gegen die Gefahr zu wappnen, diese Stimmen in ihrer Repräsentativität überzubewerten. Es sind Einzelstimmen und dazu noch wenige, ausgewählte, aus vielen anderen, ebenfalls relevanten Stimmen. Sie sprechen nicht im Namen großer Parteien oder Bewegungen. Sie artikulieren oft mutig und weitsichtig Empfindungen, Gedanken und Anliegen, die zwar von vielen anderen Muslimen geteilt werden, nicht jedoch von der Mehrheit und dem religiösen und politischen Establishment. Bei allen fünf Denkern, die hier zu Worte kommen, handelt es sich um Intellektuelle, die sich ausdrücklich den Fragen stellen, die sich ihrer Meinung nach aus der Begegnung der islamischen Zivilisation und ihrer Tradition religiösen Denkens mit dem Westen und/oder mit dem Christentum ergeben. Sie sprechen gleichzeitig aus der Verantwortung heraus, konstruktiv-kritisch den möglichen positiven Beitrag des Islam bzw. der Muslime zum friedlichen Miteinander aller Menschen in den pluralen Gesellschaften, letztlich, in der einen globalen - pluralen Welt unserer Tage zu artikulieren. Ich betrachte es als ein wertvolles Geschenk, all den genannten Denkern im Laufe der letzten Jahre und Jahrzehnte persönlich begegnet zu sein und mit ihnen in Kontakt zu stehen.

### 2. Das Wiedererstarken des Islam und der Islamismus

Sie merken es: bei der Auswahl der Stimmen zur Zukunft habe ich solchen islamischen Stimmen besonderes Gehör geschenkt, die die Gesellschaft ganz bewusst und entschieden als gemeinsam zu gestaltende sehen und bedenken. Grob gesprochen darf man wohl sagen, dass spätestens seit einem Vierteljahrhundert, besonders seit der Wende vom 14. zum 15. Hijri Jahrhundert (ich denke in diesem Zusammenhang vor allem an zwei herausragende Ereignisse, die diese Wende markieren, das Islamic Festival in London im Jahre 1976 und die Islamische Revolution im Iran unter der Führung des Imam Khomeini im Jahre 1979) die Sunniten sowie die Schiiten von einer Vision geprägt wurden, die die Welt in zwei Lager aufgespalten sieht, das Lager der programmatisch gottlosen, marxistischen Diktaturen und das Lager der praktisch gottlosen materialistischen, liberal-kapitalistischen Staaten. Dieser Perspektive verpflichtetes islamisches Denken sah den Islam als alternatives und sozusagen komplettes und unabhängiges System, als umfassenden nizam-i mustafa, als "Dritten Weg", mit seiner eigenen integralen Ideologie und Lebensform.

Es verband die Protagonisten dieser Vision das Bewusstsein der wachsenden Macht eines wiedererstarkten Islam. Dieser, im Sinne eines alle Bereiche des individuellen und gesellschaftlichen Lebens umfassenden alternativen Systems verstanden, ist berufen, die anderen Ideologien und Gesellschaftssysteme zu ersetzen und wird dieses Ziel in absehbarer Zeit auch erreichen.

Klassisch extrem und klar ist die Formulierung Sayyid Qutbs (1906-1966) in seiner Schrift Wegmarken (Ma`âlim fi t-tarîq): Der Islam kennt nur zwei Kategorien von Gesellschaften. Die islamische Gesellschaft und die heidnische. Die islamische Gesellschaft (al-mudjtama` al-islâmî) ist diejenige, in welcher der Islam in allen seinen Dimensionen praktiziert wird: in Glaubenslehre, Kultus, Scharia, politischem System, Moral und ethischem Verhalten. Die heidnische Gesellschaft (al-mudjtama` al-djâhilî) ist die Gesellschaft, in welcher der Islam nicht praktiziert wird, die Gesellschaft, welche weder durch seine Glaubenslehre und begrifflichen Grundlagen, seine Werte und Kriterien, seine politische Ordnung und seine Gesetze, noch seine moralischen und ethischen Maßstäbe regiert wird. Diese heidnische Gesellschaft findet Ausdruck nicht nur in dem Gesellschaftssystem, das die Existenz Gottes leugnet und die Geschichte im Sinn des Dialektischen Materialismus interpretiert und den sogenannten "wissenschaftlichen Sozialismus" als politisch-gesellschaftliches System anwendet; sie wird ebenso repräsentiert durch die Gesellschaft welche zwar die Existenz Gottes nicht leugnet, diesen jedoch in die Herrschaft der Himmel verweist, um ihn aus der Herrschaft über die Erde zu vertreiben. Denn diese Gesellschaft praktiziert nicht sein göttliches Gesetz (scharî`a) in der Ordnung ihres Lebens noch urteilt sie aufgrund der Werte, die Gott den Menschen als unabänderliche Werte gegeben hat. ...So lebt diese Gesellschaft nicht in der Religion Gottes welche er in seinem Wort so definiert: "Die Entscheidung steht allein Gott zu. Er hat befohlen, dass ihr nur ihm dienen sollt. Dies ist die richtige Religion" (Sure 12,40) Damit aber ist diese Gesellschaft eine heidnische Gesellschaft, selbst wenn sie die Existenz Gottes anerkennt und den Menschen erlaubt, Gott die religiösen Riten vorzubringen - in Synagogen, Kirchen und Moscheen."1

In solchem Denken beobachten wir u.a. eine erstaunlich griffige "Vereinfachung" in der Analyse "des Westens" und des "Säkularismus" sowie seiner intellektuellen und moralischen Fundamente. Sie werden als totale Negation dessen projiziert, wofür der Islam steht: "In der Tat, die säkularistische Weltanschauung ist die totale Negation des islamischen Glaubens", schreibt der Generalsekretär der Islamischen Weltliga `Abdullah Naseef im Jahre 1989. Er sieht die vordringliche Aufgabe des islamischen Denkers, den er ausdrücklich als dâ`i ("Einladender", Missionar) bezeichnet, darin, "die Weltsicht des Säkularismus und seine intellektuelle Basis zu zerstören. Diese Aufgabe beinhaltet nicht nur die philosophische Widerlegung der Grundposition des Säkularismus, sondern die detaillierte Analyse aller seiner Erscheinungsformen, in den islamischen Gesellschaften wie anderswo. Der Kampf des islamischen Denkers mit dem modernen Säkularismus ist Teil des ewigen Krieges des Islam gegen kufr, gegen die Mächte der Gottlosigkeit, der Lüge und des Bösen."2

Freilich brach sich unter muslimischen Intellektuellen schon bald, spätestens seit Mitte der achtziger Jahre, Nüchternheit Bahn, gepaart mit der Vorahnung, dass die großen Erwartungen, die man in die Durchschlagskraft der islamistischen Vision gesetzt hatte, sich kaum erfüllen würden. Am Schluss einer eingehenden kritischen Analyse des islamischen Wiedererstarkens (Islamic Resurgence) schrieb der pakistanische Rechtsgelehrte Kemal A. Faruqi schon im Jahre 1985: "Das Islamische Wiedererstarken kann sich als ein anachronistischer und falscher Frühling herausstellen. Aber es

ist ebenso möglich, dass es sich als der Beginn eines inspirierenden und positiven Kapitels in der Geschichte der Menschheit erweisen wird in dieser Welt enger gegenseitiger Abhängigkeit."

Hören wir nun die Stimme einiger muslimischer Denker, die von einer Vision geleitet sind, in der der Islam als positive Kraft beiträgt zur Gestaltung einer pluralen, gerechten Gesellschaft, Denker, die in dieser Perspektive die Muslime sowie ihre nicht-muslimischen Partner kritisch befragen.

3. Der Islam in einer Weltgemeinschaft, die sich aus Gemeinschaften zusammensetzt: Mohamed Talbi

Mohamed Talbi hat sich einen Namen gemacht sowohl als Historiker des Maghreb wie auch als Vordenker des interkulturellen Dialogs. Er ist sich in besonderer Weise der kulturellen und religiösen Probleme bewusst, die heute die islamische Welt prägen in ihrem Versuch, auf die Herausforderungen der Moderne zu antworten. Geboren im Jahre 1921 in Tunis, lehrte Talbi viele Jahre am "Staatlichen Institut für Fortgeschrittene Studien" in Tunis und promovierte an der Sorbonne. Das Studium der mittelalterlichen nordafrikanisch-islamischen Geschichte gepaart mit einer klaren Analyse der kulturellen und politischen Dynamik im weiteren Kontext der technologischen und kulturellen Entwicklungen in den modernen Gesellschaften führte ihn schon Ende der sechziger Jahre des eben vergangenen Jahrhunderts dazu, sich mit intellektueller Entschiedenheit der Aufgabe des Dialogs zwischen den Kulturen zu widmen, seine Bedingungen, Forderungen und Wesensmerkmale zu bedenken. Dialog als Lebenswahl führte zu Talbis langjähriger aktiver Teilnahme an - vor allem von Christen und Muslimen des Mittelmeerraumes - systematisch, über Jahrzehnte vorangetriebene Dialoginitiativen, wie etwa die der Groupe de Recherche Islamo-Chrétien (GRIC).

Dem gesamten Denken Talbis liegt eine Überzeugung zugrunde, die er gerade auch als eminenter Historiker der Geschichte des mittelalterlichen Maghreb gewonnen hatte: Keine Kultur oder Religion ist eine in sich verschlossene und unabhängige Realität. Im Gegenteil, Offenheit gepaart mit kritischer Unterscheidung ist die Bedingung für die vitale Weiterentwicklung von Kulturen und Religionen. In diesem Sinn ist der Dialog zwischen ihnen absolut notwendig. Die Globalisierung, d.h. die schnell intensiver werdende Erfahrung des weltweiten pluralen Zusammenlebens zwingt heute alle, neu nachzudenken über den Inhalt und die Funktion dessen was Gemeinschaft bedeutet.

"Heute verschwinden die Barrieren...An einem wahrscheinlich nicht so weit entfernten Tag werden die Merkmale, die die Physiognomie bestimmter Kulturen bestimmten, kaum noch mehr sein als die liebevoll und nostalgisch am Leben erhaltenen, lokalen Farben oder die Folklore einer Provinz. Muss der Gläubige in dieser Situation nicht kritisch nachdenken über die Richtung, den Inhalt und die Funktion der Gemeinschaft, die ja doch in allen Ausprägungen religiösen Glaubens, und besonders im Islam, einen zentralen Platz einnimmt?"<sup>3</sup>

Für den Menschen von heute handelt es sich nicht mehr so sehr darum, seine Loyalitäten zu harmonisieren innerhalb einer Kultur, die in angenehm-gewohnter Weise ausgestattet und markiert war durch die vorhergehenden Generationen, deren Produkt und Erbe er zugleich ist. Dieses Komforts erfreut sich der heutige Mensch nicht mehr. Im Kontext der schwindelerregenden Beschleunigung, die die uns vorantragende historische Bewegung heute kennzeichnet, muss der wache Mensch heute

allen Ernstes und dazu oft noch allein, lernen, selbst seine verschiedenen Bindungen und Loyalitäten in einem universalen Bezugsfeld zu strukturieren.

"Wir müssen also herausgehen aus den uns bergenden und Sicherheit vermittelnden Kategorien und diese Bewegung akzeptieren. Jeder Glaube muss sich fragen über seinen Platz, seine Aufgabe in der neuen universalen Ordnung und muss innerhalb seiner eigenen Tradition die Ressourcen (facteurs de ressourcement) ausfindig machen, die positiv weiterhelfen können."4

Dabei unterscheidet Talbi zwischen "Islam-Kultur", der dem Muslim Verwurzelung und Authentizität verleiht und "Islam-Überzeugung", der lebendigen Glauben, metaphysisches Engagement, Überzeugung und kultische Observanz besagt.

"Eine Tatsache ist heute gesichert und irreversibel: die Grenzen der umma verlaufen nicht mehr über Territorien. Sie existieren von nun an ausschließlich in den Herzen derer, die beten ob diese Herzen nun in Schweden, China, Kairo oder sonstwo leben. Der Deutsche oder der Malaie können dazugehören; der Tunesier und der Ägypter können davon ausgeschlossen sein durch ihre freie und bewusste Entscheidung...

Das heißt nicht, dass der "Islam-Gemeinschaft" darauf verzichtet, seine Rolle im Staatswesen zu spielen, aber diese Rolle in der Gesellschaft muß ständig projiziert, erfunden und angepasst werden an die Gegebenheiten und Bedürfnisse des historischen Moments... Der "Islam-Überzeugung" ist nicht eine Nation; vielmehr ist er engagiert in der Nation ... Er ist eine Gemeinschaft des Glaubens, will heißen des Herzens, in einer geo-politischen Gemeinschaft."5

Was wird dann aus der islamischen Gemeinschaft positiv? Der Islam wird stets dîn wa dunyâ (Himmel und Erde) bleiben. Er ist in ganz entschiedener Weise in dieser Welt, aber er ist nicht von dieser Welt. Es gibt keine Verwechslung der zeitlichen und der geistlichen Sphäre, vielmehr handelt es sich da gleichsam um zwei Gesichter, distinkt aber intim vereint, von einer und derselben Realität. "Cäsar steht nicht über Gott, noch verfügt er über eine Privatdomäne, deren einziger und unabhängiger Herr er wäre. In der Sicht der Gläubigen ist er, wie alle Geschöpfe, Gott und seinem Gesetz untertan."6 Der Islam ist und bleibt wesentlich unteilbar. Er organisiert beides, das individuelle Gleichgewicht und das der Gemeinschaft. Aber während die Scharia in der Vergangenheit das Leben eines exklusiv islamisch-regierten Gemeinwesens regelte, muss

"sich die islamische Gemeinschaft heute bemühen, nicht nur ihre eigene islamische Gesellschaft, sondern auch die möglichst gerechte, gemeinsame und damit notwendigerweise plurale Gesellschaft aufzubauen mit den anderen...Ist dies dem Geist des Islam zuwider? Keineswegs. Der Islam ist sicherlich in sich ein Ganzes, aber er ist auch offen. Er akzeptiert und respektiert die Diversität."7

Im Zentrum des Denkens von Talbi steht der Mensch und seine Freiheit. Diese findet - daran hat Talbi keinen Zweifel - in der modernen Epoche ihren Ausdruck in den Menschenrechten. Unter diesen ist für ihn die Gewissensfreiheit grundlegend, weil sie genau die Bedingung ist, die es Menschen erlaubt, ihre Freiheit zu denken und gemäß ihrer freien Entscheidung zu leben.8

Da diese Position in der heutigen muslimischen Welt ganz und gar nicht allgemein geteilt wird und da die Gewissens- und Religionsfreiheit auch in anderen Gesellschaften begrenzt und behindert wird, ist Talbi immer

wieder auf diesen für sein Denken zentralen Punkt zurückgekommen. Er hat seine Position mittels einer erneuerten, oder gar neuen, Exegese des Koran untermauert und ihre Umsetzung in die soziale und politische Wirklichkeit angemahnt. Der Koran, meint Talbi, lehrt - wenn er nur richtig interpretiert wird - daß die Freiheit die Grundlage der menschlichen Natur ist. Eine korrekte Interpretation besteht in einer, wie er es formuliert "lecture finaliste" des Koran, die die Finalität, die letzten übergeordneten maqâsid des Gesetzgebers, explizit zu machen versucht, indem sie sich auf die unumstößliche Tatsache der historischen Evolution stützt.<sup>9</sup> Mit anderen Worten, Talbi unternimmt es, die koranische Basis zu legen für das moderne Prinzip der Religionsfreiheit.<sup>10</sup>

Vor etwa drei Jahren sprach Talbi auf der Wiener Konferenz: "Eine Welt für Alle" über "Kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur". Sein zentrales Anliegen formulierte er so: Das Recht auf Differenz und Identität einer Kultur darf nicht als Vorwand dienen, Öffnung, Integration und Pluralismus einfach zurückzuweisen. Die Kultur des Islam und die des Abendlandes haben seit eh und je in trennender und zugleich bereichernder Spannung gelebt. Heute gilt es, anzugehen gegen die Versuchung von geschlossenen Welten, gegen einen Anti-Humanismus, der von der Verachtung des Anderen lebt.<sup>11</sup>

4. Die Stimme der als Minderheiten lebenden Muslime: Missionarischer statt Politischer Islam: Syed Zainul Abedin (1928-1993) und Maulana Wahiduddin Khan (geb. 1925)

Im Anschluß an Muhammad Talbi sollen die Stimmen zweier Inder zu Wort kommen, Muslimen, deren Denken in der Republik Indien geprägt wurde, der Heimat der zahlenmäßig größten muslimischen Minderheit der Welt, die aber mit ihren weit über 100 Millionen Muslimen doch nur etwa 12 Prozent der indischen Gesamtbevölkerung ausmacht.

Beide, der leider allzu früh, im Jahre 1993, verstorbene Dr. Syed Z. Abedin sowie Maulana Wahiduddin Khan wuchsen im ungeteilten Indien auf und erlebten in ihren Jugend- und frühen Studentenjahren die leidenschaftlichen ideologischen und politischen Auseinandersetzungen des Kampfes für die Unabhängigkeit Indiens sowie für oder gegen die Schaffung des dezidiert muslimischen, und dann islamischen, Staates Pakistan. So tiefschürfende und entscheidende Fragen wie etwa die des Verhältnisses von Islam zu dem modernen, kulturell und religiös plural zusammengesetzten, säkular verfassten Nationalstaat, zu kultureller Vielfalt, zum Leben in einer Minderheitssituation innerhalb einer von Mehrheiten bestimmten Demokratie, von Islam und Kastenwesen (i.e. strukturell zementierter und religiös gerechtfertigter Ungerechtigkeit) prägten die formativen Jahre der beiden Denker.

Nach Studien an der Muslim University of Aligarh in Nordindien, wo Zainul Abedin der Jama`at-i Islami-i Hind nahestand, und in den USA, die er während seiner Studienjahre in Philadelphia zu seiner Wahlheimat erwählte, wurde er Anfang der achtziger Jahre Berater der "Rabitat al-Alam al-Islami" in Mekka, gründete das "Institute for Muslim Minority Affairs" und dessen bedeutendes Organ, das "Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs".

Abedins Denken verdient es, in der Erinnerung wachgehalten zu werden, weil er in prophetischer Weitsicht die fundamentale Tatsache wirksam herausstellte, daß heute mindestens jeder fünfte Bürger der Welt Muslim ist und ein Drittel der Muslime in Minderheitssituationen innerhalb nicht-muslimischer Staaten leben. Es ging Abedin darum, die Probleme dieses wachsenden Drittels der Muslime weltweit ins Bewusstsein nicht nur der Muslime zu rücken, sondern auch all jener, die heute und in Zukunft über den Islam nachdenken.

Wichtigste Elemente der Minderheitssituation für Muslime sind, daß sie unter nicht-islamischer Jurisdiktion leben, in einer Gesellschaft, in welcher der Islam nicht die vorherrschende Religion oder Kultur ist, in der es keine positiven Anreize gibt für das Wachsen und Erstarren islamischer Werte und Normen, und in der deshalb ohne eine gezielte, andauernde Anstrengung die islamische Identität verloren zu gehen droht. In einer solchen Situation kommt es laut Abedin vor allem auf eine wirksame Belebung des ursprünglichen koranischen umma-Bewusstseins an, und dies in ausgesprochenem Gegensatz zu der Vision und den Grundzielen der panislamischen Bewegung, die letztlich einen weltweiten islamischen Staat anstrebt.

Statt dessen, sagt Abedin, verlangt das wahre, vom koranischen Ethos geprägte umma-Bewusstsein von den Gläubigen, unter voller Anerkennung der existierenden nationalstaatlichen Identitäten, im Sinne und in den Worten der Sure 103 (al-`Asr), "sich gegenseitig die Wahrheit ans Herz zu legen" und "sich gegenseitig zur Geduld zu ermahnen." Die materielle Seite dieser inner-ummatischen Solidarität, etwa die Verbreitung des Koran und islamischer Literatur in Druck und elektronischen Medien, Hilfe beim Bau von Moscheen und islamischen Zentren, von Seminaren und der Ausbildung von Imamen etc., wird in unseren Tagen von den Muslimen schon bis zu einem gewissen Grad wahrgenommen. "Was sich jedoch nur schwer einstellen wird", stellt Abedin kritisch fest, "ist die Weitsicht, das Urteilsvermögen und der Wille, das wahre umma-Bewusstsein zu fördern und durchzusetzen, das allein verhindern kann, dass im Zuge panislamischer Logik unmittelbar politischer und partikulärer Interessen die universale und eigentlich religiöse Perspektive der koranischen Vision sich verdunkelt oder gar schwindet."<sup>12</sup>

Daß Abedin sich immer wieder gegen einen einseitig die politische Macht akzentuierenden, fundamentalistischen Islam wendet, verwundert nicht. Dagegen ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, in welcher Weise er die mekkanische und medinensische Phase der koranischen Offenbarung und der Karriere des Propheten in Beziehung setzt und ihre relative Bedeutung einschätzt, gerade auch im Hinblick auf die Minderheitssituation so vieler Muslime in einzelnen Staaten und Regionen, sowie der umma in globaler Perspektive.

"Es ist legitim, die Rolle des Propheten in Mekka und Medina zu unterscheiden. In Mekka war Muhammad ein Gesandter Gottes. In Medina hatte ihm die historische Entwicklung eine weitere Rolle gegeben - er war nun auch ein Staatsoberhaupt. Während in Mekka alle seine Handlungen von seiner Rolle als Gesandter, als "Einlader" (Missionar) (dâ`i) her bestimmt waren, hatte er in Medina die enorme Aufgabe, die Sicherheit, Stabilität und Kontinuität einer Gemeinschaft zu verbürgen, eine Verantwortung, die ihm durch die Wahl der Einwohner anvertraut worden war. Es ergab sich so, dass dieser Staat, der ja einzig in seiner Art war, auch identifiziert wurde mit dem Überleben und der Verbreitung der Botschaft. Dies wiederum ist ein historisches Ereignis, und selbst sehr gelehrte Muslime werden an diesem Punkt verwirrt."<sup>13</sup>

Die späteren Generationen können Mekka als moralische Kategorie nicht ausklammern. Medina ist dagegen eine Option, die ihnen begegnen mag oder nicht. Istikhâlâf (die Ernennung eines Kalifen [in Medina]) ist ein Geschenk, ein Bonus, wie man heute sagen würde. Mekka ist dagegen eine Notwendigkeit. Es gibt keine Alternative dazu. Die Botschaft Muhammads ist universal. An dieser Tatsache führt kein Weg vorbei. Ebenso gibt es kein Ausklammern des ursprünglichen Kontextes dieser Botschaft, d.h. wenn jemand in unseren Tagen Muslim wird, kann er nicht um Mekka herumkommen. Mekka ist primär nicht eine physische Kategorie. Es ist

mehr. Es ist auch ein moralische Kategorie. Man kann sogar sagen, dass es für spätere Generationen primär eine moralische Kategorie ist.

Wenn nun eine Generation durch ihr notwendiges und unersetzliches Mekka hindurchgegangen ist und wenn Gott in Seiner Weisheit sich entschließt, ihr ein Medina zu schenken, dann braucht sie nicht himmelwärts zu schauen und sich fragen, was jetzt? Das Medina des Propheten ist da. Es ist Gnadengeschenk Gottes. So sind die Segnungen Gottes.

So fragt Abedin seine zeitgenössische Mit-Muslime, die Medina für sich in Anspruch nehmen: Wo ist Euer Mekka? Wo ist das Opfer, das Leiden, die totale Ehrlichkeit im Engagement, Gott zu gefallen und seinem Willen untertan zu sein, ein Engagement, in anderen Worten, für die Entwicklung, Reform und Befreiung (redemption) aller Geschöpfe Gottes, dazu, der ganzen Menschheit Friede, Ruhe und Zuversicht zu bringen? Die Muslime neigen dazu, meint Abedin, eine scheinbar kleine Tatsache zu übersehen, die jedoch von unglaublicher Tragweite ist: das erste, ursprüngliche Medina wurde nicht durch militärische Eroberung gewonnen. Der Prophet wurde eingeladen nach Yathrib/Medina von seinen Bewohnern. Ein damit verwandter Punkt betrifft das Verhalten des Gläubigen gegenüber dem Unglauben, dem Ungläubigen. Je nachdem ob Muslime in einer gegebenen Gesellschaft die Mehrheit oder die Minderheit stellen, ergeben sich für sie daraus recht verschiedene Ziele und Zielsetzungen.

"Natürlich, in Medina, d.h. in der Situation eines formell organisierten islamischen Staates, müssen Rechte und Pflichten klar definiert und rechtlich vorgeschrieben werden. Es sind Distinktionen zu machen. Es gibt rechtliche und administrative Imperative für den Aufbau sowie das reibungslose Funktionieren einer Staatsmaschinerie. In Situationen aber, wo dies nicht zutrifft, müssen die Muslime fortfahren, ihr Denken und Verhalten von der Voraussetzung her zu bestimmen, dass kufr nicht eine ein für alle Male fest bestimmte Kategorie ist. Die Neinsager von heute können morgen gläubige Muslime sein. Dies traf in Mekka, dem historischen Mekka, täglich zu. Warum sollte es im heutigen Mekka anders sein, i.e. in heutigen Situationen, in denen Muslime nicht selten eine verfolgte und verachtete Minderheit sind."14

Mit anderen Worten: Solange ein Mensch am Leben ist, sollten die Muslime in ihm stets den potentiellen Gläubigen sehen. Verdammt sind im Koran nur "diejenigen, die ungläubig sind und in ihrem Unglauben sterben, auf denen lastet der Fluch Allahs und der Engel und Menschen insgesamt." (Sure 2,161)

Auch von daher gesehen ist der Auftrag zur da`wa, zur Einladung, zur Mission im islamischen Sinn, nicht zeitgebunden, sondern eine andauernde Pflicht. Nichts befreit von ihr oder kann sie ersetzen. Was immer die Antwort des Eingeladenen, wie immer entmutigend, frustrierend oder anscheinend hoffnungslos die Situation auch sein mag, es gibt da kein Aufgeben." 15 Hier stimmt Abedin ganz und gar überein mit seinem Landsmann Wahiduddin Khan, auf den wir hier auch noch kurz eingehen wollen.

Maulana Wahiduddin Khans (geb. 1925) Stimme ist bedeutsam weit über die Grenzen seines Heimatlandes Indien hinaus. Er erhielt seine theologisch-juristische Ausbildung im traditionellen madrasa-System des südasiatischen Islam und schreibt durchweg in Urdu, der Sprache der Muslime Nordindiens und Pakistans. Wahiduddin war bis in seine reifen Jahre engagierter Anhänger des weltweit einflussreichen islamistischen Denkers Maulana Abul A`la Maududi (gest. 1979) und Mitglied der Jama`at-i Islami Hind. Er unterschrieb also ein Denken, das dem am Anfang dieses Vortrags vorgestellten Denken Syed Qutbs und der Muslimbrüder glich. Anfang der siebziger Jahre löste er sich jedoch vom Denken und von der Bewegung Maududis und legte vom Koran her eingehend

dar, in welcher Weise Maududi und seine Jama`at seiner Meinung nach vom Ethos und Geist der koranischen Botschaft abweichen.

Wahiduddin stellt in keiner Weise den traditionellen muslimischen Glauben an Koran und Sunna als göttlich offenbarte Quellen des Islam in Frage. Er entwickelt auch keine neuen Ideen in dieser Hinsicht. Er glaubt nicht, dass die nachmittelalterlichen, mittlerweile weltweit wirksamen, Entwicklungen in Denken, Wissenschaft und Technik die zentrale traditionelle muslimische Vision von Gott, Geschichte, Offenbarung und Eschatologie in Frage stellen. Andere, im Hinblick auf Text oder Auslegung "korrumpierte", Religionen mögen in der Tat solches radikales Neubedenken benötigen; nicht so der Islam als die einzige, grundsätzlich von Irrtum bewahrte und endgültige Religion.

Allerdings nimmt Wahiduddin ganz so wie Abedin die Minderheitssituation des Islam in Indien sowie in vielen anderen Teilen der Welt sehr ernst und zieht mit Konsequenz einschneidende Schlüsse aus ihr, im Licht des Wesenscharakters des Islam und seiner zentralen Aufgabe, die den Muslimen von Gott aufgetragen ist. Der Islam muss im Geist des ijtihâd, d.h. kreativen, originellen Denkens studiert werden, d.h. ohne dabei abhängig zu sein von früheren theologisch-juristischen Auslegungen und mit wirklicher Offenheit für die Chancen, die sich dem Islam in der modernen Welt eröffnen. So wird der Islam erneut als die Religion des Zeugnisses für die Wahrheit (shahâdat al-haqq) und als Einladung (da`wâ) zu einem Leben in Konformität mit dem Willen Gottes auf dem Weg zur uneingeschränkten Begegnung mit ihm, dem Schöpfer und Richter. Aus der grundlegenden Aufgabe zur "Einladung" (da`wâ, Mission) ergeben sich folgende Schwerpunkte seines Denkens, das in einem umfangreichen, sprachlich ansprechenden Schrifttum in Urdu und vielfältigen Übersetzungen Ausdruck gefunden hat: die Priorität der inneren Dimension des muslimischen Glaubenslebens, das Recht auf Religionsfreiheit für alle Menschen, Gewaltlosigkeit als eine Bedingung für die freie Einladung der Menschen zum Islam und, last not least, die Trennung von Religion und Politik nach dem Vorbild der Verfassung der Indischen Republik. Wahiduddin sucht in seinen Schriften aufzuweisen, daß alle diese Lehren und Prinzipien religiös-politischen Handelns der ursprünglichen Botschaft des Koran und der Sunna entsprechen. Allerdings waren sie aufgrund der Begrenzungen und des Versagens muslimischer Gläubiger und ihrer Gemeinschaft jahrhundertlang verdunkelt oder jedenfalls nicht voll entwickelt in den islamischen Gesellschaften.

Gleichzeitig ist Wahiduddin fest überzeugt davon, dass die Aufgabe zu da`wâ (islamischer Mission) nie in der Geschichte so gewaltig, drängend und erfolversprechend war wie in unseren Tagen. Der Koranvers "So ermahne; denn du bist wahrlich ein Ermahner, und (nur) ein Ermahner." (Q 88, 21f) ist von grundlegender Bedeutung. Einladung schließt jegliche irgendwie geartete, gewaltsame Konfrontation aus. Es geht um ein Überzeugen in Freiheit. Damit ergibt sich eine scharfe Kritik am Idiom und am politischen Aktivismus der islamistischen Bewegungen. Die islamische Botschaft richtet sich an die freie Entscheidung des Menschen und ist so von ihrem Wesen her friedlich zu vermitteln. Jegliche Gewaltanwendung im Versuch den Islam zu errichten ist verfehlt. Der Islam als politisches System darf koranisch-legal nur eingeführt werden durch die freie Entscheidung der Bevölkerung und keinesfalls mittels Imposition von oben. Der jihâd, die Anstrengung für die Sache Gottes, von dem Vers 78 der Sure Al-Hadjdj (22) spricht, meint die Qualität und Intensität des Zeugnisgebens. Auch jihâd bewegt sich klar innerhalb der Grenzen von Bezeugen und Einladung. Er schließt jegliche Gewaltanwendung und politische Pression aus.

Brisant und aufschlussreich ist es, wie Wahiduddin vom Koran und von der Sîra des Propheten her das Prinzip der Trennung von Religion und Politik begründet. In einem Vortrag zum Thema "Die Friedenspolitik im

Islam" gehalten im August 1995 in Jerusalem nahm er klar gegen die Fatwa der Al-Azhar Universität vom 19. Mai des gleichen Jahres 1995 Stellung. Diese Fatwa stellte fest: Solange die Al-Aqsà Moschee und die Stadt Jerusalem fremder, d.h., nicht-islamischer Herrschaft unterworfen ist, so lange dürfen Muslime dort nicht hingehen, und sei es auch nur als Pilger um dort zu beten. Sie würden so die Okkupation des Tempels und der Stadt ratifizieren.

Wahiduddin erklärt, warum dieser Entscheid seines Erachtens ganz und gar irreführend ist. Einerseits ist es seit den Anfängen des Islam das natürliche Verlangen jedes Muslim, in Jerusalem zu beten, auf der anderen Seite teilen sich die Muslime den heiligen Ort mit anderen nicht-muslimischen Gläubigen, für die er ebenfalls heilig, heilig gar als wesentlicher Bestandteil ihrer sehr alten Riten der Gottesverehrung ist. Nun kann nach gültiger Logik ein und derselbe Ort nicht gleichzeitig unter der politischen Kontrolle jeder der drei Religionsgemeinschaften sein. Hier bietet uns das Leben des Propheten als Sunna eine Lösung an: Wähle in solchen Fällen den `ibâdati Aspekt und setze den politischen Aspekt hinten. Befolge das in der Sunna enthaltene Prinzip al-fasl bayn al-qadiyyatayn: das Auseinanderhalten von Religion (genauer: der Dinge, die `ibâda, d.h., Gottesdienst, mit anderen Worten, die vertikale Dimension der Religion betreffen) und von siyâsa (Politik).

In dieser wichtigen Frage sind drei Begebnisse im Leben des Propheten als bewusste, richtungsweisende Optionen zu deuten. Sie haben normativen Charakter.

1. Bis Ende 623, (d.h. bis zu eineinhalb Jahren nach der hijra) fuhren Muhammad und seine umma fort, in die Richtung Jerusalems zu beten. Dann, Anfang des Jahres 624 erhielt Muhammad den göttlichen Entscheid, von nun an in Richtung der Ka`ba zu beten, die allerdings bis zur Einnahme Mekkas noch voll von Götzenbildern blieb. Wir lernen daraus ein wichtiges Prinzip des Islam, "die Trennung zwischen den beiden Dingen (Bereichen)". Die Ka`ba und die Götzen sind sicher zwei grundverschiedene Dinge. Übe somit Geduld (vgl. Sure 2, 153) hinsichtlich der Götzenbilder in der Ka`ba und fahre einfach fort in Richtung der Ka`ba zu beten!
2. Auch die nächtliche Reise (isrâ`) und die Himmelfahrt (mi`râdj) des Propheten belegen dies Prinzip. Muhammad betrat Jerusalem, vollzog das rituelle Gebet in der Al-Aqsa Moschee zu einer Zeit als Jerusalem noch von den heidnischen Persern beherrscht wurde. Hier trennte der Prophet wiederum gottesdienstliche von politischen Dingen, `ibâda und siyâsa.
3. Schließlich vollzieht der Prophet die `umra im noch heidnischen Mekka, wiederum aufgrund des oben genannten Prinzips der Trennung von religiösen und politischen Dingen.

Für Wahiduddin ergibt sich aus all diesen Daten: Das Prinzip, Religion im Sinn von `ibâda und Politik auseinanderzuhalten, hat allgemeine Geltung. Seine Missachtung hat dem Islam sowie dem "Zeugnis" für den Islam enorm geschadet sowie die "Einladung" zu ihm (da`wa) behindert. Strikt auf der Ebene des Glaubens umfaßt der Islam in der Tat Religion und Politik. Was jedoch die Planung von Aktion in der aktuellen Welt von heute angeht, gilt es, die real vorherrschende Situation zu beachten. Jegliche Rebellion, im Namen des Islam oder nicht, gegen eine etablierte nicht-islamische oder eine islamische Regierung ist verboten, weil Rebellion zu allgemeiner Unordnung und Aufruhr (fitna o fasâd) führt.

Wahiduddin lehnt in diesem Zusammenhang ausdrücklich politisch-militärischen Aktivismus wie er von islamistischen Gruppen im Namen des Islam etwa in Kaschmir, Tschetschenien, Bosnien, Burma, den Philippinen und Ägypten inszeniert wird, strikt ab. Auch kommt seiner Meinung nach

die zwangsweise Einführung der Scharia der Verbreitung von fasād (Unordnung und Aufruhr) gleich. Es darf nicht versucht werden, irgendwo die islamische Ordnung in Form der Scharia Gesetzgebung aufzuzwingen (Pakistan, Afghanistan, Iran), ohne das die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung dies frei so will. "Die Notwendigkeit, Religion und Politik zu trennen betrifft alle islamischen Gebote. Falls die Muslime sich daran halten, wird ihnen keine Tür in der heutigen Welt zum Leben und damit zum Zeugnis für die Wahrheit des Islam, verschlossen bleiben."<sup>16</sup>

4. Für eine koranische Perspektive interreligiöser Solidarität gegen Unterdrückung: Farid Esack (geb. 1958 in Südafrika)

Farid Esack gehört zur Kategorie gesellschaftlich und politisch engagierter Forscher und Lehrer. Seine Arbeiten sind wissenschaftlich solide, gründlich recherchiert und zugleich geprägt von leidenschaftlichem Engagement. Dies hat sicher auch biographische Ursachen. Er wurde in einem farbigen Vorstadtviertel von Cape Town geboren und begann sich schon als Schüler aktiv für Anti-Apartheid Agitation einzusetzen, und zwar über die Grenzen der muslimischen Gemeinschaft hinaus, die ja in Südafrika eine kleine, wenn auch nicht unbedeutende, Minorität darstellt. Es folgten Jahre islamisch-theologischer Ausbildung in einer der großen Madrasas in Karachi. Dort setzte sich Esack, zusammen mit pakistanischen Christen für die Ärmsten, die Randgruppen und die Ausgeschlossenen ein. Nach seiner Rückkehr nach Südafrika wurde er Mitbegründer des "Call to Islam", der aktivsten und entschiedensten muslimischen Bewegung gegen die Apartheid. All dies führte ihn zur Suche nach "einer südafrikanischen Hermeneutik des Pluralismus für Befreiung".<sup>17</sup> Auf dieser Suche gelangte er Mitte der achtziger Jahre ans "Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations" (CSIC) in Birmingham. Es ging ihm darum, seine eigene Position und die des Islam im neuen, unabhängigen und von der Apartheid befreiten Südafrika vom Koran und von der Tradition des islamischen Denkens her zu bestimmen. Daraus entstand das Werk: Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression (Oxford: Oneworld, 1997), auf das wir uns im folgenden hauptsächlich stützen. Esack analysiert zunächst den Kontext, die wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation der Muslime des Cape in Vergangenheit und Gegenwart. Dann diskutiert er die Beziehungen von Text und Kontext im Hinblick auf die Qur'an Interpretation. Es geht ihm hier vor allem darum, den Koran als lebendiges Dokument zu verstehen. Der Adressat des Koran hat nicht nur die Freiheit sondern auch die Pflicht, die Bedeutungen und Aussagen der Schrift neu zu bedenken, um Befreiung, um die Sache der Gerechtigkeit voranzutreiben.

"Ich plädiere und argumentiere für die Freiheit, die Bedeutungen und den Gebrauch der Schrift in einer radikal polarisierten, wirtschaftlich-ausbeuterischen und patriarchalischen Gesellschaft neu zu durchdenken und hermeneutische Schlüssel zu erstellen, die es uns ermöglichen werden, den Text so zu lesen/interpretieren, daß er die Befreiung des Menschen fördert."<sup>18</sup>

Zentrale hermeneutische Schlüssel zur Interpretation des Koran sind taqwā: Integrität in der Beziehung zu Gott; tawhid: göttliche Ganzheit und Einheit; `adl wa qist: Ausgleich und Gerechtigkeit; jihad wa `amal: Kampf und Praxis. Diese Schlüssel werden nun im Bezugsrahmen einer koranischen Befreiungstheologie angewandt. Eine solche Befreiungstheologie wird entwickelt und formuliert durch und in Solidarität mit denen, deren persönliche Befreiung real wird durch die Teilnahme an diesem Prozess.

Befreiungstheologie wird spezifisch islamisch, sofern sie sich am Koran und am Kampf aller Propheten ausrichtet. Koranische Hermeneutik in einer Situation der Ungerechtigkeit zu praktizieren bedeutet, Theologie zu betreiben und Glauben zu erfahren als Solidarität mit den Unterdrückten und den An-den-Rand-Gedrängten in einem Kampf um Befreiung. Die unausgesprochene Aussage der islamischen Befreiungstheologie ist: Der Islam kann nur erfahren werden als was er wirklich ist, wenn er als befreiende (liberative) Praxis der Solidarität gelebt wird.

Welche Akzentverschiebungen ergeben sich, wenn ernst genommen wird, daß es nach dem Koran (ebenso wie nach der Bibel) einen heilswirksamen Glauben ohne Werke nicht gibt, während man sich Glaube ohne die explizite Zustimmung zu dogmatischen Aussagen durchaus vorstellen kann. Solche Fragen sind nicht theoretischer Natur, sondern sind ganz eng verknüpft mit Haltungen gegenüber dem Apartheid Regime. Zur Zeit der Apartheid gab es "Muslime", die sich nahtlos einfügten in das zutiefst ungerechte Regime, während einige Nicht-Muslime dem militärischen Dienst Gefängnis und Verachtung vorzogen. Das zeigt, wie irreführend es ist, wenn man den Islam vorab als einen verobjektivierten Islam (reified Islam) versteht.

Der Islam verkündet Gott als den je Größeren, größer als jegliche begriffliche Vorstellung oder jeglicher institutionalisierte Dienst ihm gegenüber. Der Islam ruft zur immer neuen Hingabe auf an diesen je größeren Gott.<sup>19</sup> Damit hängt zusammen, dass die Wahrheit für den engagierten Interpreten nie absolut sein kann. Während die Hermeneutik sich kontinuierlich weiterbewegt, wird der Interpret in die Richtung stets wachsender, authentischer Wahrheit geleitet, einer Wahrheit, die ihrerseits zu größerer Befreiungspraxis führt. "Es gibt keinen Punkt, an dem Gott dem Interpreten die Wahrheit [in abschließender Weise] eröffnet hat (has disclosed the truth to the interpreter), sondern sie wird weiterhin eröffnet, denn jihād ist endlos und so gibt es hinsichtlich des Versprechens Gottes [stets neue Bedeutungen koranischer Texte] zu eröffnen kein Ende."<sup>20</sup>

Ein weiterer Schwerpunkt des Esackschen theologischen Ansatzes ist die neue theologische Bestimmung des Anderen. Wie sieht der Koran den Anderen? Man kann Esack nicht vorwerfen, dass er schwierigen, unangenehmen Fragen in diesem Bereich ausweicht. So fragt er: "Wie verhält sich die Universalität der Botschaft des Koran zum Exklusivismus und zur virulenten Denunziation der Anderen, zur Aufforderung gar, einen bewaffneten Kampf gegen den anderen zu führen?"<sup>21</sup> Die Antwort auf diese Frage muss, sagt Esack, von der Anerkennung der Tatsache her kommen, dass die koranische Lehre bezüglich des religiös Anderen sich schrittweise und in einem ganz bestimmten Kontext entwickelt hat. So gibt es keine "letztgültige koranische Position in dieser Hinsicht, sondern der Koran stellt nur Indikationen zur Verfügung, die in und aus dem jeweiligen Kontext heraus interpretiert werden müssen."<sup>22</sup>

Esack meint, die Kategorie "Leute des Buches" als einer vom Islam her bevorzugten Gruppe von Gläubigen sei "von fragwürdiger Relevanz" für heute. Er fordert statt dessen die Entwicklung "einer koranischen Hermeneutik, deren Anliegen die religiöse Solidarität gegen Unrecht ist...die für eindeutig inklusivere Kategorien optiert und somit etwa z.B. auch die vertriebenen Menschen der Vierten Welt umfasst."<sup>23</sup> Esack will sich klar absetzen von einer rein liberalen theologischen Position, die Koexistenz und Freiheit gleichsetzt mit der absoluten Gleichheit aller. Nach ihm besteht der Koran auf einer Rolle ideologischer Führerschaft seitens der Gemeinschaft der muslimischen Gläubigen. Aber wie geht dies zusammen mit Pluralismus und Gerechtigkeit? Die Präeminenz der "Gerechten" bedeutet eben nicht eine Position permanenter sozio-religiöser Überlegenheit für die islamische

Gesellschaft. Der Koran stellt die Muslime als soziale Gruppe nicht höher als die Anderen. Wäre dem so, dann träfe die Muslime die gleiche Kritik wie die Juden, denen der Koran Arroganz im Hinblick auf ihren exklusiv verstandenen Erwählungsglauben und den Versuch vorwirft, Gott für ihre eigenen Ziele einzuspannen. Der Koran sagt ebenfalls klar (2,134), dass es keine Überlegenheit aufgrund der Verdienste der Vorfahren gibt und geben darf.

Der Koran lehrt ein inklusivistisches Verständnis des Erwählungsglaubens und geht von der Lehre aus, dass die Idee der Inklusivität der der Exklusivität überlegen ist. In diesem Sinn mussten von Anfang an die Vertreter des Pluralismus

"über denen stehen, die insistierten, dass die religiösen Verwirklichungen `des Anderen` nichts wert seien und dass statt dessen ihr eigener Weg der einzige Weg zum Heil sei. Das Verhältnis der inklusivistischen Form religiösen Glaubens und der exklusivistischen kann verglichen werden mit dem zwischen einer demokratischen und einer faschistischen Partei."

Inklusivität bedeutet nun aber nicht den Willen, jede Idee und Praxis unangetastet existieren zu lassen. Sie bedeutet, die Ausgegrenzten, An-den-Rand-Gedrängten, Unterdrückten einzuschließen, d.h. sich für ihre Befreiung im weitesten Sinn einzusetzen, damit sie integral und frei Gott anbeten und dienen können. Der Koran lehrt, dass der Muslim, die muslimische Gemeinschaft aus Verantwortung vor Gott aktiv gegen ungerechte, die Armen ausschließende Glaubens- und Moralvorstellungen arbeiten muss und ihnen nicht in falscher Liberalität eine Position der Gleichheit zukommen lassen darf.

"Die Verantwortung und Aufgabe, die Menschheit zu Gott und seinem ´geraden Weg´ zu rufen wird dieselbe bleiben. Heute müssen die Muslime herausfinden, was diese Verantwortung im Kontext unserer Epoche und Gesellschaft konkret erfordert. Wer soll eingeladen werden? Wer ist der wahre Verbündete bei diesem Ruf? Wie ist der Pfad Gottes heute zu definieren? Dies alles sind entscheidende Fragen in einer Gesellschaft, in der die Definition des Selbst und des Anderen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Befreiung bestimmt sind und wo die Integrität eines Menschen daran gemessen wird wie weit sie oder er sich einsetzt für die effektive Verteidigung dieser Würde.24

Wer sind die Verbündeten der Muslime bei diesem Engagement, dem Kampf für integrale Gerechtigkeit? In Antwort auf diese Frage gilt es Verbündete und Gegner neu zu definieren. Das koranische Verbot von wilâya (Bündnis) mit Juden und Christen (5,51) will im Kontext verstanden sein. Es verbietet "Kollaboration" in einen negativen Sinn, nicht aber wahre (interreligiöse) Solidarität. Dies erhellt aus dem schon erwähnten südafrikanischen Kontext, wo eine ganze Anzahl von Muslimen bereit war, mit der Apartheid-Regierung zu kollaborieren, und wo es andererseits weiße Christen gab, die Gefängnis und Diskrimination nicht scheuten im Kampf für Rassengleichheit und Gerechtigkeit. Das Exodus Paradigma, wie der Qur´an es darstellt, fordert Solidarität v o r Predigt und Verkündigung sowie von Ablehnung jeglicher Form von [faulem] Kompromiss mit dem Unterdrücker. Es fordert mit anderen Worten eine Ökumene befreiender Praxis.

"Unsere Welt ist klein geworden und die Gefahren, die sie bedrohen sind vielfältig. Es existiert keine Verschwörung, die sich speziell gegen den Islam richten würde; allerdings existieren schreckenerregende Mechanismen, mit deren Hilfe die Zerstörung der Menschheit sichergestellt werden kann. Die Menschheit, besonders die An-den-Rand-Gedrängten und Unterdrückten brauchen einander, um diesen Gefahren zu begegnen

und um gemeinsam einzutreten für Gerechtigkeit und Befreiung. Hoffen wir, dass die Menschen aufgrund, und nicht trotz, ihrer verschiedenen Glaubensbekenntnisse und Weltansichten diesen Weg des [gemeinsamen] Engagements Seite an Seite gehen. Hoffen wir auch, dass wir auf unserem gemeinsamen Weg einige der offenen theologischen Fragen lösen können. Und sollte dies nicht möglich sein, dass wir dann wenigstens eine andere Gelegenheit dazu bekommen, nachdem wir unser Überleben und das unseres Heims, der Erde, sichergestellt haben."25

5. Von "Muslim in Europa" zu "europäischem Muslim": Tariq Ramadan (geb. 1967, Schweiz)

Tariq Ramadan ist der Enkel des Gründers der Muslimbrüder Hasan al-Banna (1906-1949) und der Sohn des ägyptischen Diplomaten und Rechtsgelehrten Said Ramadan. Er promovierte in Islamologie in Fribourg/Schweiz und lehrt heute Philosophie an der Universität Genf. Gleichzeitig steht er als Präsident der "Association des Musulmans, Musulmanes de Suisse" in enger Tuchfühlung mit dem Leben und den Problemen der jüngeren Generation von Muslimen in den Moscheegemeinden der französischsprachigen Schweiz und Frankreichs. Dabei konzentriert er sich auf zwei Fragebereiche: 'Der Platz der Muslime im Westen' und 'Das Erwachen und Wiedererstarken des Islam im Kontext der Begegnung der westlichen und der islamischen Zivilisationen'. Die Titel der zahlreichen Veröffentlichungen Ramadans zeigen die Schwerpunkte seines Denkens an, etwa: Les musulmans dans la laïcité (1994); Islam, le face-à-face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité? (1995); und To be a European Muslim (1998). Wir können in diesem Rahmen nur kurz auf Ramadans Gedanken zur Entwicklung einer europäisch-muslimischen Identität eingehen.

Ramadan ist einer der ersten, wenn nicht der erste, der im zeitgenössischen Europa geborenen Muslime, der entschieden versucht, einen Prozess in Bewegung zu setzen von gegenseitigem Befragen und gemeinsamem Suchen nach genuinen und realistischen Rechtslösungen für die neuen Generationen von Muslimen in Europa. Dabei geht es ihm wesentlich um die Frage, welchen spezifischen Beitrag das islamische Leben und Denken aus dem Glauben zum heutigen Europa leisten könnte und sollte.

Ramadan formuliert seine Grundüberzeugung so: "Der Islam ist ein affirmativer Glaube, der ein globales Verständnis von Schöpfung, Leben, Tod und Menschheit beinhaltet. Diese Vision sollte die Quelle der islamischen Regeln des Denkens und praktischen Verhaltens sein."26 Die in Europa lebenden Muslime haben die Aufgabe, diese Vision und ihre unmittelbaren Konsequenzen für das menschliche Leben "verständlich zu machen im neuen Kontext der europäischen Gesellschaft."27

Dazu ist es zunächst einmal geboten, dass die Muslime Europa als ihre neue Heimat wirklich akzeptieren. Erst neuerlich gibt es, konstatiert Ramadan, eine allmählich steigende Zahl, wenn nicht eine Mehrheit, von Muslimen in Europa, die sich bewusst sind, dass ihre eigene Zukunft, besonders die der jungen Generation, europäisch sein wird, dass sie europäische Bürger sein werden, europäisch und Muslim. Nach einer anfänglichen Phase, die von Angst, ja Panik und Reaktion gegenüber der neuen, säkularen Umwelt geprägt war, hat nun eine Periode ruhiger und kreativer Entwicklung eingesetzt.

Ramadan konstatiert eine Veränderung im Grundton der Predigten und Rechtsentscheide der ulama: während früher allenthalben der Aufruf im Vordergrund stand, Abstand zu halten von der umgebenden Gesellschaft, nur nicht die Staatsangehörigkeit zu einem westlichen Staat anzunehmen und nur ja nicht zu vergessen, dass man ja in jedem Fall bald ins Heimatland zurückkehren werde, hat sich nun allmählich die Überzeugung

durchgesetzt, dass es keine wirkliche Alternative gibt für Muslime dazu, ihre Zukunft in Europa zu denken und zu gestalten. Denn Europa ist schon die erste und einzige Heimat von Millionen junger Muslime geworden.

Bisher haben sich die Muslime, was ihren Islam betrifft - gerade auch aufgrund der erfahrenen Ablehnung seitens der eingesessenen Europäer - auf die Lösung bestimmter Rechtsfragen konzentriert und dabei die schöpferische Wahrung ihrer tieferen Identität in und durch Wandel fast vergessen. Sie sind in Gefahr "diskret unsichtbar zu werden, anders ausgedrückt, Muslime ohne Islam."<sup>28</sup>

Jetzt aber hat, besonders mit dem Heranwachsen der zweiten und dritten Generation, eine Gegenbewegung eingesetzt. Sie ist gekennzeichnet durch das Verlangen, die islamische Identität neu zu entdecken und durch den Willen, nach dem Islam zu leben. Ein neues, auf dem Islam gründendes Selbstbewusstsein stellt sich ein. Es handelt sich hier um eine islamische Identität, die sich löst von der Identifizierung mit den nationalen Traditionen des jeweiligen Heimatlandes und die eher auf Koran und Sunna basiert.

Ramadan sieht es als eine vordringliche Aufgabe, den europäischen Muslimen zusammen mit den ulama, die sie religiös leiten, zu helfen, sich auf ihre neue Realität in Europa mit einem dezidiert konstruktiven Denken einzulassen. Sie müssen eine klare mentale Ausrichtung entwickeln. Dazu gehört, dass sie von einem wesentlichen Grundbestand islamischer Vorschriften her denken und handeln, der es ihnen erlaubt, eine ausgeglichene muslimisch-europäische Identität zu entwickeln, die sich - frei von falschen und unbegründeten Ängsten - als Teil der europäischen Gesellschaften versteht.

Ein besonderes Problem sieht Ramadan darin, dass die jungen Muslime in Europa, was den Islam angeht fast nur in den Kategorien von "erlaubt" (halâl) oder "unerlaubt" (harâm) denken. Sie seien sich kaum bewusst, dass ihre eigene, europäische Erfahrung von positiver Bedeutung für die Ausformung einer genuin europäisch-islamischen Identität ist. Die Ausarbeitung des rechtlichen Rahmens, der es Muslimen in Europa ermöglicht, Europäer zu sein ohne ihre islamische Identität aufgeben zu müssen, sollte in einem dialektischen Prozess des herausfordernden Austauschs zwischen den Gemeinden und den kompetenten, schöpferisch denkenden Rechtsgelehrten (mujtahidîn) vonstatten gehen. Nur so können adäquate juristische Antworten gefunden werden. Eine genuin muslimisch-europäische Identität definiert sich nicht von einer bloßen Anzahl von Gesetzesvorschriften her, sie ist ein Ensemble von Gefühlen, Emotionen, von Lebensformen und -sitten bis hin zu Speisen und Kleidung und ist nicht zuletzt eine Mentalität.

Um das wahre Wesen einer Identität zu verstehen und erfassen ist es notwendig, sie zu leben, in ihr zu leben, Teil von ihr zu sein. Folglich sollte jeder âlim, der spezifische Gesetzesvorschriften für die in den westlichen Gesellschaften lebenden Muslime ableiten und formulieren muss, die Probleme, Erfahrungen und Fragen aller Muslime, die dort leben, sich zunutze machen. Für Ramadan ist die Teilnahme der Jugend an diesem Prozess der Identitätsfindung der europäischen Muslime von zentraler Bedeutung. Mit ihrer spezifischen Erfahrung und ihrem Verständnis des europäischen Umfeldes sollen sie, die Jugendlichen, die aus ihrer Lebenssituation entstehenden Fragen formulieren, um es so den ulama zu ermöglichen, zutreffende Antworten zu finden. Diese jüngere Generation hat also die Aufgabe, im Dialog mit den ulama und ihrem Wissen auf die Formulierung adäquater Rechtsantworten sowie auch ihrer Situation angepasste Inhalte der religiösen Erziehung und Ausbildung zu entwickeln.

Ramadan ist jedoch kein weltfremder Träumer. Er weiß, daß die angedeutete Debatte zwischen den westlichen muslimischen Gemeinschaften und den ulama noch erst nur eine Hoffnung ist, wenn es auch klare

Anzeichen dafür gibt, dass auch in diesem Bereich die Dinge langsam in Bewegung kommen.

Was sind nun nach Ramadan die besonderen Chancen die sich für die Muslime aus der Begegnung mit ihren europäischen Umfeld ergeben?

1. Der neutrale Bereich, der innerhalb der säkularen Gesellschaften existiert, ist oft - allerdings fälschlich - mit der totalen Abwesenheit von Religiosität gleichgesetzt worden. Gerade in diesem "Raum" aber finden die religiöse Erfahrung betonende Aspekte des islamischen Lebens wie sie im Sufismus lebendig sind, neuen Anklang, besonders unter den jungen Muslimen. Mit anderen Worten, es bildet sich ein Bewusstsein für die Bedeutung der Spiritualität.
2. Eine enorme Chance besteht darin, dass das neue Umfeld die Muslime und ihre Ulama gleichsam zwingt, zurückzukommen zum Koran und zur Sunna und dazu, eine zweifache Unterscheidung ernst zu nehmen. Zum einen die zwischen islamischer Lehre als solcher und ihren historischen Verwirklichungen. Letztere basieren ja auf einer Analyse, die besonderen vergangenen historischen, sozialen Kontexten Rechnung trug, die jetzt aber irrelevant geworden sind. Zum anderen bietet sich die Chance, das islamische Rechtssystem als solches von seinen kulturell bedingten, traditionellen Interpretationen zu lösen. Mit anderen Worten, die neue Situation zwingt, zurückzukehren zum Wesenskern der Botschaft des Islam. So werden heute verstärkt die ehrwürdigen Begriffe *dâr al-Islam* (Raum des Islam) und *dâr al-harb* (Raum des Krieges) diskutiert. Sie befinden sich weder im Koran noch in der Sunna, und sie passen nicht in unsere heutige Wirklichkeit, vor allem im Hinblick auf den Prozess der Globalisierung von Ideologien und Religionen und dem pluralem Miteinander fast überall auf der Welt. Statt dessen gilt es den ganzen Globus als 'Raum des Zeugnisses für den Islam' (*dâr shahâdatul Islâm*) zu verstehen.
3. Der massive Druck der Modernität in voll industrialisierten Gesellschaften, und besonders die Macht der Ideologie des Modernismus, machen es unumgänglich für Muslime, zu den Debatten und Diskussion um Werte, Moral und Ethik in der säkularen, pluralen Gesellschaft von der islamischen Sicht des Menschen aus wirksam beizutragen, denken wir nur an Fragen, die die neuere bio-technische und medizinische Entwicklung an alle Partner in den modernen Gesellschaften stellen.
4. Weiterhin macht es der europäische Kontext notwendig, Methode und Inhalt der islamischen Erziehung neu zu bestimmen. Islamische Erziehung hat es nicht nur zu tun mit der Übermittlung der Wissens über Koran und Hadith, sondern durchaus auch mit religiös relevanten Ergebnissen der Natur und Humanwissenschaften, etwa der Soziologie, Psychologie, Sexualkunde, Bürgerkunde etc. im Kontext des heutigen Lebens.

Die alles affizierende Ideologie des Modernismus, die sich nach Ramadan zusammensetzt aus Individualismus, ungezügelter Kapitalismus und Konsumdenken, erschweren den Erhalt der religiösen Dimension und der Grundwerte im Leben der Einzelnen sowie der Gemeinschaften. Ramadan fordert hier die Muslime auf, zunächst die Pluralität innerhalb einer säkularen Gesellschaft als Faktum anzuerkennen und zu verstehen, daß die Infragestellung von Religion und Werten nicht nur den Islam, sondern ebenso alle anderen Religionen und Gruppen in dieser Gesellschaft betrifft. Die Familie und die Frage der Gestaltung des Religionsunterrichts sowie die Gründung privater islamischer Schulen sind weitere Kernfragen. Schließlich wird es gerade für die junge Generation der Muslime in Europa von entscheidender Bedeutung sein, ob es ihnen gelingt, im modernen säkularen gesellschaftlichen Umfeld,

genuin moderne, islamisch inspirierte Formen kulturellen Lebens zu entwickeln.

Im Hinblick auf das Gelingen einer pluralen, gemeinsamen Zukunft Europas muss sich aber, insistiert Ramadan, natürlich gerade auch die nicht-muslimische Bevölkerung kritisch befragen lassen.

1. Sind die eingewanderten Europäer fähig und willens, den Beitrag anzuerkennen, den der Islam zu ihrer Zivilisation geleistet hat? Können sie ihre eigene Identität als vom Islam mitgeprägt verstehen lernen (neben dem prägenden Einfluss der griechisch-römischen und des jüdisch-christlichen Elemente), so dass dann der Islam nicht mehr als eine der europäischen Identität gegenüber fremde kulturelle und religiöse Tradition gesehen würde?
2. Der Islam ist zunächst und wesentlich ein Glaube, eine Religion, ein way of life und nicht primär ein Problem. Die massive Präsenz der Muslime in Europa heute wirft die fundamentale Frage auf: Kann man in diesem Europa eine religiöse Überzeugung praktizieren und zwar auch gesellschaftlich wirksam praktizieren), ohne gleich, individuell oder korporativ, als Vertreter von Fundamentalismus, Fanatismus oder Extremismus gebrandmarkt zu werden? Damit hängt die Frage zusammen, ob Muslime sogenannte moderne Europäer sein können, ohne sich der "Ideologie des Modernismus", verstanden im eben genannten Sinn, unterwerfen müssen. Kann man einen praktizierenden Muslim als ein authentischen Europäer betrachten oder ist dem praktizierenden Muslim und seinem Islam gegenüber automatisch Zweifel angebracht und gerechtfertigt?

#### 6. Ausblick: Gemeinsame Aufgaben bei der Gestaltung der Zukunft

Wir haben in diesem Vortrag nur ganz wenige islamische Stimmen zu Wort kommen lassen können. Unter vielen anderen sollten m.E. in unserem Zusammenhang vor allem noch folgende Denker erwähnt werden: aus der Türkei z. B. Prof. Dr. Hüseyin Atay von der Theologischen Fakultät Ankara und Prof. Dr. Nuri Öztürk von der Theologischen Fakultät der Universität Istanbul (beide akzeptieren als islamische Denker die säkulare Ordnung der modernen Türkei und stehen, jeder auf seine Weise, für eine radikale Rückkehr zum Koran), aus dem Iran vor allem 'Abdol-Karim Sorousch (Vermittlung zwischen Religion und wahrer Demokratie) und aus Indonesien die des jetzigen Ministerpräsidenten 'Abdurrahman Wahid (Islam, Gewaltlosigkeit und nationale Transformation). Aber auch weitere Stimmen aus der arabischen Welt hätten hier gehört werden sollen: etwa der Tunesier Ahmuda an-Naifar (Säkularisierung im Islam als religiöse Reform) und der mittlerweile in unseren Breiten recht bekannt gewordene Ägypter Nasr Hamid Abu Zaid (Gottes Wort als Menschenwort - ein neuer Zugang zum Koran).

Wenn auch alle diese Denker jeweils von sehr verschiedenen Erfahrungen und Perspektiven ausgehen und verschiedene Wege einschlagen, um der Verwirklichung ihrer Ziele näher zu kommen, so geht es doch allen darum, die Botschaft des Koran in ihrer historischen und zugleich trans-historischen Dimension in Antwort auf die heutigen Herausforderungen an die Muslime in den diversen Regionen der Welt individuell und gesellschaftlich fruchtbar zu machen.

Wir hier in Deutschland, besonders diejenigen unter uns, die sich als Christen zusammen mit Juden und Muslimen zu dem Gott Abrahams bekennen, wissen uns aufgerufen von den Stimmen die wir gehört haben zur Wahrnehmung gemeinsamer Verantwortung. Es gilt etwa,

1. gemeinsam mit den Muslimen und mit allen Gottgläubigen und Menschen guten Willens, der spirituellen Dimension des Lebens in unseren zunehmend pluralen und säkularen Gesellschaften - unter voller Respektierung der Religions- und Gewissensfreiheit eines jeden -

- durch lebendiges Zeugnis neuen Raum zu geben und so dazu beizutragen, dass möglichst viele unserer Mitbürger sich gut informiert und wirklich frei in den Sinn- und Richtungsfragen individuell und gemeinschaftlich entscheiden können.
2. die Verschiedenheit und die Differenzen in unseren pluralen Gesellschaften als Bereicherung und in gegenseitigem Respekt zu leben.
  3. die ethische und religiöse Erziehung in pluraler Abstimmung so zu erneuern, dass der Sinn für gemeinsame Verantwortung vor Gott für das Ganze neu erwache.
  4. es der jungen Generation effektiver zu ermöglichen, aus ihrer jeweiligen korporativen Identität heraus als aktive Partner die plurale Zukunft aktiv mitzugestalten.
  5. den Raum weiter zu öffnen für den Dialog der Religionen und Weltanschauungen.
  6. im Geist geistlich-moralischen Wettstreits im Sinne von Sure 5,48 gemeinsam gesellschaftlichen Ausschluß und Marginalisierung, Armut und Gewalt zu bekämpfen und schließlich beizutragen zu einem Diskurs mit- und übereinander, der Vereinfachungen und Klischees ernstlich zu vermeiden sucht.

Die ehrliche und konkrete Zusammenarbeit von Muslimen, Juden und Christen und den vielen anderen Gläubigen und Menschen guten Willens im Rahmen einer auf den Menschenrechten fußenden pluralistisch-demokratischen Verfassung wäre der Beweis dafür, daß auch die Muslime und ihr Islam bei uns angekommen sind als eine weitere Dimension unserer von nun an unwiderbringlich religiös pluralen, deutschen und europäischen Gesellschaft.

#### Literaturhinweise

Altaf GAUHAR (ed.), The Challenge of Islam. London: Islamic Council of Europe, 1978.

Ziauddin SARDAR, Islamic Futures. The Shape of Ideas to Come. London and

New York: Mansell, 1985.

John Esposito (ed.) Voices of Resurgent Islam. New York and Oxford: OUP, 1983.

Mohamed TALBI, "Islam und Dialog" CIBEDO-Dokumentation. Nr. 10 (März 1981)

-, "Une communauté de communautés. Le droit de la difference et les voies de l'harmonie", in: Islamochristiana 4 (1978) 11-25.

-, "Religious Liberty: A Muslim Perspective", in: Islamochristiana 11 (1985)

99-113.

-, "Islam et Occident au-delà des affrontements, des ambiguïtés et des complexes, in: Islamochristiana 7 (1981) 56-77.

-, Plaidoyer pour un islam moderne. Tunis: Cérès Editions, 1996.

-, "Kulturelle Identität und das Problem einer Weltkultur", in: Andreas Bsteh

(Hrsg.), Eine Welt für alle. Grundlagen eines gesellschaftspolitischen und kulturellen Pluralismus in christlicher und islamischer Perspektive. Mödling: Verlag St. Gabriel, 1999. S. 321-371, [Beiträge zur Religionstheologie, 9].

Christian W. TROLL, "A Significant Voice of Contemporary Islam in India:

Maulana Wahiduddin Khan, in: Encounter, Documents for

Muslim-Christian Understanding (Rome) No. 254 (April 1999).

Syed Z. ABEDIN, "Islamic Fundamentalism, Islamic Ummah and the World

- Conference on Muslim Minorities", in CSIC Papers No. 7 (June 1992) (Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, Birmingham, UK).
- , "Muslim Minority Communities in the World Today in: Islamochristiana 16 (1990) 1-14.
- Farid ESACK, Qur'an, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression. Oxford: Oneworld, 1997.
- , On Being a Muslim. Finding a religious path in the world today. Oxford: Oneworld, 1999.
- Tariq RAMADAN, Les Mususlmans dans la laicité: Responsabilites et droits des mususlmans dans les societs occidentales. Lyon: Ed. Tawhid, 1994.
- , Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité?. Lyon: Ed. Tawhid; 1995. [Coll. Les Deux Rives].
- , Muslims in France. The Way towards Coexistence. Leicester: The Islamic Foundation, 1999.
- , To Be a European Muslim. Leicester: The Islamic Foundation, 1999.

#### Anmerkungen

- 1 Zitiert in Andreas Meier, Der Politische Auftrag des Islam (Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 1994), S. 203-204.
- 2 "Muslim Intellectuals and the Future of the Ummah. An Agenda for Thought" In: Ziauddin Sardar (ed.) An Early Crescent. The Future of Knowledge and the Environment in Islam (London: Mansell, 1989), S. 224.
- 3 Mohamed Talbi, "Une communauté de communautés. Le droit de la difference et les voies de l'harmonie" in: Islamochristiana 4 (1978), S. 11.
- 4 I bid., S.12.
- 5 Ibid., S.14.
- 6 Ibid., S.15.
- 7 Ibid.
- 8 Mohamed Talbi, Plaidoyer pour un islam moderne (Casablanca: Ed. les Fennec, 1996), S. 25.
- 9 Wir sehen hier ein schöpferische Verbindung von malekitischem Denken mit dem Evolutionsdenken Henri Bergsons und Teilhard de Chardins.
- 10 Siehe dazu vor allem seinen Beitrag: "Religionsfreiheit eine muslimische Perspektive" und "Religionsfreiheit Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?" in Johannes Schwartländer (ed.) Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menxschenrechte (Mainz: Grünewald, 1993), S. 53-70 und 242-259.
- 11 Siehe: Mohamed Talbi, "Kulturelle Identität und das Problem einer Wetlkultur", in: Andreas Bsteh (ed.), Eine Welt für alle (Mödling: Verlag St. Gabriel, 1999), S. 321-352, hier S. 348.
- 12 cf. Islamochristiana (Roma), 16(1990), S.7
- 13 Syed Z. Abedin, "Islamic Fundamentalism, Islamic Ummah and the World Conference on Muslim Minorities" in Encounter (Roma), no. 204-205 (April-May 1994), S.11.
- 14 Ibid., S. 12-13.
- 15 Ibid., S. 13
- 16 Zitiert in Christian W. Troll, "A Significant Voice of Indian Islam: Maulana Wahiduddin Khan" (Encounter, No 254, April 1999), S.19.
- 17 Farid Esack, Qur'an, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression (Oxford: Oneworld, 1997), S. 9.
- 18 Ibid., S. 78.

- 19 Ibid., S. 134.  
20 Ibid., S. 111.  
21 Ibid., S. 146.  
22 Ibid., S. 147.  
23 Ibid., S. 153.  
24 Vgl. Ibid., S. 175.  
25 Ibid, S. 261.  
26 Tariq Ramadan, To be a European Muslim (Leicester: The Islamic Foundation, 1999), S. 3.  
27 Ibid.  
28 Tariq Ramadan, "European Islamic Thought Towards the 21st Century".  
Mss. eines Vortrags gehalten in Leicester, Islamic Foundation,  
anlässlich der Konferenz "Islam in Europe: a joint Consultation" 18.-  
22.Oktober 1997, S.3.

© Christian W. Troll, Berlin / Bochum 2000