



Christian W. Troll SJ

Der Blick des Koran auf andere Religionen

Gründe für eine gemeinsame Zukunft⁽¹⁾

1. Einführung

Bei einer sachgemäßen Behandlung unseres Gegenstandes müssen die einzelnen Sätze, Verse und Passagen des Koran im Kontext und in der Gesamtdynamik der sich entfaltenden *sîra* (= Lebensbahn) des Propheten betrachtet werden - ein Verfahren, das in der einschlägigen Islamliteratur nicht selbstverständlich ist.⁽²⁾ Wir geben daher zunächst einen Überblick über die Haltung des Korans zum Zeitpunkt seiner Entstehung, als seine Botschaft in das Leben und die Umwelt des Propheten einbrach und es von nun an prägte. Wie dachte der Koran über Einheit und Verschiedenheit der Menschheit, wie fasste er die Pluralität der politisch-religiösen Gruppen im damaligen Arabien auf und wie verstand er schließlich die Funktion der *umma*⁽³⁾, der es zugedacht war, den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes in die Geschichte einzubringen? In einem zweiten Teil werden wir uns dann der Spannung zuwenden zwischen dem Anliegen des Koran, wie es in der arabischen Welt des 7. Jahrhunderts auftritt, und einigen entscheidenden welthistorischen Entwicklungen, in deren Folge sich der Kontext nachhaltig verändert hat, den die Botschaft des Koran heute antrifft⁽⁴⁾. Schließlich hoffen wir zu zeigen, welchen Beitrag der Koran zur Entwicklung eines wahrhaft religiösen und universal gültigen, integralen Humanismus für unsere Welt in ihrer Gesamtheit leisten könnte.

2. Die *Umma* und andere Gruppierungen im Spiegel des Koran

2.1. Eine Menschheit; aber entzweit

Muhammad ging von der Tatsache einer uneinigen Menschheit aus, die er jedoch theologisch als Skandal qualifizierte. Er selbst unternahm beträchtliche Anstrengungen, um alle Männer und Frauen zu einer einzigen monotheistischen Gemeinschaft zusammenzuführen, was aber nichts an der Spaltung der Menschheit ändern konnte. Von Anfang bis in die letzte Phase von Muhammads Leben spiegelt der Koran das theologische Problem einer ursprünglich vereinten, später aber entzweiten Menschheit wider, ohne dass Muhammad eine abschließende, einheitliche Antwort auf diese Frage zu geben vermochte.

2.2. Die letzte »Umma« der Gläubigen und die Gottesfurcht

Bevor Muhammad die letzte *umma* versammelte, hatte es schon viele andere gegeben. Aber nicht die bloße Tatsache der Existenz verschiedener *umam* ist der Grund, den der Koran für das Übel der Teilung anführt. Vielmehr geht es ihm um die Meinungsverschiedenheiten über Glaube und Unglaube, die die *umam* in Antwort auf die prophetische Botschaft entwickelten. Schließlich ist es Gott selbst, der nun seine letzte *umma* der Gläubigen um diesen letzten Propheten versammelt, welcher ausersehen ist, die entscheidende Schrift zu übermitteln. Die besondere Bedeutung der *umma* (Koran 3,110) basiert nicht auf Nation, Rasse oder Volk, sondern einzig und allein auf dem Glauben und Gehorsam, mit dem die *umma* auf den offenbarten Willen Gottes antwortet. Die Religion dieser *umma* ist die vollkommenste Religion: "Heute habe ich euch eure Religion vervollständigt (so dass nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, dass ihr den Islam als Religion habt"⁽⁵⁾. Diese Worte werden Muhammad, wie es in der Überlieferung heißt, auf seiner letzten Pilgerfahrt im Jahre 632 n. Chr. offenbart. Der Islam versteht sich nicht als neue Religion, sondern eher als Reinigung und Wiederherstellung der einzigartigen monotheistischen Religion, die der Schöpfer von Anfang an für die Menschheit vorgesehen hatte. Die muslimische *umma* bezeugt diese Auszeichnung des Islam als vorbildliche Religion durch ihren Glauben, ihre Gottesfurcht, ihre Ausübung des Guten und Abweisung des Bösen. Sie ist zugleich beauftragt, Einheit, Brüderlichkeit und Frieden zu bewahren. Im Gehorsam gegenüber Gott und im brüderlichen Dienst ist sie Träger aller Segnungen Gottes, gestärkt durch seinen Geist, wird wachsen und Erfolg haben (Koran 8,72.74; 23,1; 33,71; 49,9-19, 58,22). Wenn ungläubige Männer oder Frauen sich weigern, diese Angebote der göttlichen Leitung zu akzeptieren, ist die *umma* aufgerufen, Gottes "zweifältige Gerechtigkeit" zu vollstrecken. Denn Gott hat Grenzen seiner Gnade abgesteckt. Auf der eine Seite bestraft Er Unglauben, der zu chaotischem Verhalten führt; auf der andere Seite belohnt Er den gläubigen Gehorsam (Koran 3,28; 9,123; 58,22). Wenn aber die göttliche Gerechtigkeit den Glauben vom Unglauben unterscheidet, die Gläubigen belohnt und die Ungläubigen bestraft, ist auch der *umma* die Pflicht auferlegt, eine klare Trennungslinie zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu ziehen. Und wie sich die göttliche Gnade dem Chaos verschließt, das der Unglaube hervorruft, so muss auch die *umma* alle Feinde Allahs ausschließen.

2.3. Die Ungläubigen

Die Ungläubigen bilden das Gegenstück zur *umma*. Sie werden der Sünde beschuldigt, andere Götter oder Werte mit Allah gleichzustellen (*schirk*). Diese Sünde kann Gott niemals vergeben (Koran 4,48.116; 31,13). Da die Ungläubigen der Einheit und Einzigkeit Gottes, der alleinigen Quelle des Lebens abgeschworen haben, sind sie zu letzter Verdammnis verurteilt (Koran 39,60.71-72). Gott wird sie in diesem Leben bestrafen wie auch im nächsten, in der Ewigkeit (Koran 33,73; 48,6). Allerdings kann die *umma* die Ungläubigen auch mit Blick auf ihre mögliche Bekehrung und Errettung (Koran 9,6) tolerieren. Grundsätzlich jedoch ist über die Beziehung zwischen der *umma* und den *muschrikûn* (die Polytheisten: "die Gott einen Partner beigesellen") ein für alle Mal entschieden worden: diese sind nicht nur die Feinde Gottes, sondern auch die schlimmsten Gegner der Gläubigen (Koran 5,82; hier werden auch die Juden in Absetzung von

den Christen genannt.) In dieser Perspektive interpretiert, stellt die 9. Sure (Koran 9,3. 4-18) ein endgültiges Verdikt dar. Die *muschrikûn*, die sich durch ihren Unglauben und ihr Verhalten selbst von Gott entfernten, haben ihr Recht auf Existenz verloren. Eine Zukunft kann es für sie nur geben, wenn sie sich zu Allah bekehren. Häufig aber, besonders in unseren Tagen, werden die hier erwähnten Verse der 9. Sure nur auf bestimmte, widerspenstige Gruppen polytheistischer Richtungen angewendet. Die besonderen Umstände ihrer Offenbarung werden so verstanden, dass ihre Botschaft keinen wirklich universalen Charakter besitzt. Auch die *kafirûn* gehören zu dieser Kategorie. Sie verschleiern oder bestreiten all die Wohltaten, die Gott ihnen mit der Schöpfung und Erhaltung ihres Lebens erwiesen hat. Sie sind undankbar, und somit ungläubig. Kurzum: Außerhalb der Grenzen der *umma* hat sich eine Kategorie von Menschen gebildet, die im Koran mit verschiedenen negativen Begriffen belegt werden; was sie jedoch verbindet, ist Unglaube und Polytheismus, wodurch sie das Recht auf Wohlergehen in dieser und in der nächsten Welt verwirkt haben. Der *umma* obliegt es nun, mit der Vollstreckung des Urteils, das Gott über die Ungläubigen verhängt hat, schon jetzt in dieser Welt zu beginnen.

2.4. Die Leute der Schrift

Zwischen der *umma* und den Polytheisten stehen die *ahl al-kitâb*(6): Ausdrücklich konstatiert der Koran die Einheit von *umma* und Schriftanhängern im Glauben und in der Offenbarung: "Und streitet mit den 'Leuten der Schrift' nie anders als auf eine möglichst gute Art ... Und sagt: 'Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns und zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben' (*muslim*) (Koran 29,46)." Nach einer Phase anfänglicher Sympathie und ernsthafter Versuche von Seiten Muhammads, eine Annäherung, wenn nicht gar Vereinigung, herbeizuführen,(7) folgt der Konflikt: Als sich herausstellt, dass die "Leute der Schrift" den Glauben an die Botschaft des Koran verweigern, gibt es aufgrund der Einheit der Grundoffenbarung nur eine Erklärung: dass sie nämlich genau diese Wahrheit nicht ans Licht kommen lassen (Koran 3,71). Ihr Irrtum kann nur in der Verdunklung dieser absoluten, universal geoffenbarten, monotheistischen Wahrheit liegen. Zu diesem Schluss gelangt Muhammad eben in der Zeit der Offenbarung der 9. Sure, als der Koran die *umma* anweist, sich von den "Leuten der Schrift" zu distanzieren, sie zu bekämpfen aufgrund der unverzeihlichen Sünden der Juden(8) bzw. der Christen, den Messias als Sohn Gottes zu verehren.

Hinsichtlich des rechtlichen Status jüdischer und christlicher Gemeinschaften im Islam sind drei Ebenen zu unterscheiden:

(1) Auf der *weltlichen* Ebene genießen jüdische und christliche Gemeinschaften (*milla*, *umma*) den Status der Protektion (*dhimma*); d.h. Personen, Güter, Kult (mit bestimmten Einschränkungen) und Institutionen wie Gesetze, Schulen oder Gerichte werden respektiert und geschützt unter der Bedingung, dass diese Gemeinschaften die *dschizya*(9) zahlen und "klein" bleiben (*sâghirûn*), vgl. Koran 9,29), also nicht zu größerer Verantwortlichkeit und Macht im öffentlichen Bereich gelangen.

(2) Auf der Ebene der *Offenbarung* gelten ihre Schriften nur in der ursprünglichen Form als authentisch, da sie in der jüdischen und christlichen Tradition verfälscht worden sind. Der

ursprüngliche Sinn dieser Schriften wird dagegen im Koran bewahrt, womit sie eigentlich überflüssig geworden sind.

(3) Auf der Ebene des *Heils* wird die jüdische und die christliche Religion als Weg zu Gott und als geoffenbartes göttliches Gesetz aufgehoben durch Offenbarung und Gesetz des Korans. Da sie nicht mehr heilswirksam sind, muss man Muslim sein, um erlöst zu werden: Der Islam ist die einzige Religion, die das Heil bringt.

2.5. Die Bestimmung des Menschen

Die Geschichte der Menschheit erstreckt sich in islamischer Sicht von der Schöpfung bis zum Ende der Zeit. Am Anfang befand sich der erste Mensch - und in seinem Gefolge die ganze Menschheit - in ungebrochener Einheit. Seine *fitra*, d.h. seine eingeborene Natur, befähigt den Menschen, den einen Gott zu erkennen und ihm zu dienen. Absicht und Ziel der prophetischen Verkündigung ist es daher, diese ungebrochene Einheit zu bewahren. Aber diese Verkündigung des einen Glaubens und einen Kultes bildet eben auch den Anlass für die Spaltung der Menschheit in Gläubige und Ungläubige. Die Gerechtigkeit Gottes, die sich in der Geschichte vollzieht, verfügt ein zweifaches Schicksal, das dieser korrespondiert: Die Gläubigen werden gerettet und belohnt, die Ungläubigen mit Erniedrigung und Vernichtung bestraft. Diese Aufspaltung der Menschheit in zwei Hälften durchzieht die gesamte Geschichte. Sie basiert auf freier menschlicher Entscheidung und zugleich auf göttlicher Gerechtigkeit: Einerseits können Männer und Frauen auf der Basis ihrer natürlichen Gaben das Wort der Offenbarung verstehen und bejahen, andererseits bewahrt die göttliche Macht ihre Werke von dem Einbruch des Chaos der Götzenverehrung. So endet, was als Einheit begann, in der Spaltung von Glauben und Unglauben, Heil und Verdammnis, Belohnung und Bestrafung, Paradies und Hölle.

3. Entscheidende neue Faktoren

3.1. Interdependenz aller Religionen in einer Gemeinschaft der Gemeinschaften

Unsere Zeit ist Zeuge, wie die Welt sich immer schneller auf die Epoche einer einzigen Weltkultur, einer weltweiten Gemeinschaft zubewegt. Die verschiedenen Kulturen, die bis in unsere Tage die Welt bestimmt haben, grenzten sich klar durch historische, geographische und ethnische Faktoren voneinander ab. Jede Kultur bildete ein spezifisches, relativ geschlossenes System mit eigenen Weltanschauungen und religiösen Traditionen, die sich oft im religionstheologischen Sinne durch exklusivistische Ansprüche auszeichneten. Sicher spielen auch Fremdeinflüsse eine Rolle; sie wurden jedoch in der Regel so umgeformt, dass sie letztlich zur Konsolidierung der jeweiligen Kultur und zu ihrer weiteren Ausgestaltung beitrugen. Auch heute verschwinden - trotz der zu beobachtenden Nivellierungsbewegungen zwischen den Völkern - die charakteristischen Züge gewachsener Kulturen nicht ohne weiteres. Oft reduzieren sie sich jedoch auf Sitte, Folklore und Brauchtum. Die Entwicklung zu einer einheitlichen Welt wird durch die moderne Technologie ausgelöst, insbesondere durch die unvorhersehbare Ausweitung und Intensivierung der Kommunikationsmedien und der Massenproduktion: "Die Welt ist gleichsam eine einziger großer Teich geworden: wenn ein Stein an irgendeinem Punkt hineingeworfen wird, schlägt er Wellen

über das ganze Wasser."⁽¹⁰⁾ In einer solchen Welt vermischen sich die Anhänger der verschiedenen Religionen in einem noch nie gesehem Ausmaß. Zu den Religionen, die in diesen Prozess einbezogen sind, kann man wohl auch die Ersatzreligionen des agnostischen Humanismus und des marxistischen Kommunismus zählen.

Jede religiöse oder weltanschauliche Gemeinschaft muss daher heute ihren Platz und ihre Botschaft innerhalb einer entstehenden Welt-Ordnung neu bestimmen; sie muss zugleich die wahren Quellen ihrer inneren Erneuerung wieder entdecken. Was den Islam betrifft, so haben die Entwicklungen der letzten Jahrhunderte, die in der Abschaffung des Kalifates gipfelten, zu einer Erosion der traditionellen *umma* geführt. Die traditionelle Aufteilung der Welt in *dâr al-islâm* (= Sphäre des Islam) und *dâr al-harb* (= Sphäre des Krieges) hat viel von ihrer einstigen Bedeutung verloren. Die Grenzen der *umma* sind nicht mehr durch geographische und politische Einheiten zu bestimmen. Sie gründen vielmehr "nur in den Herzen derer, die beten; egal ob diese Herzen sich in Schweden oder China, in Kairo oder sonst irgendwo befinden. Ein Deutscher oder ein Malaye mag dazugehören, während ein Tunesier oder ein Ägypter ausgeschlossen sein kann durch seine eigene freie Wahl."⁽¹¹⁾ Der innere Wandel der *umma* ist nicht zuletzt auch auf einen Zersetzungsprozess im Islam selbst zurückzuführen. Während der Islam als Kulturfaktor und politische Kraft auf eine sich ausweitende Anhängerschaft blicken kann, befindet er sich als Überzeugung, als gelebter Glaube und als sittliche Verpflichtung, einschließlich der metaphysischen Sicherheit und des Kultes, in einer tiefen Krise.

3.1. Universales Recht der Religionsfreiheit

Die sich gegenwärtig global vernetzende Zivilisation und der damit einhergehende Pluralismus religiöser Glaubensrichtungen und Ideologien hat inzwischen zu einer weltweiten Anerkennung der Religionsfreiheit geführt, die als Prinzip und gesetzlich verankertes Recht etwa in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 (Art. 18, 19; vgl. 21) oder in Art 25 der Indischen Verfassung von 1950 zu finden ist. Die offizielle Formulierung und Proklamation solcher Rechte wie eben des Rechts auf die freie Wahl der Religion ist Frucht eines jahrhundertealten Ringens, insbesondere seit der Zeit der Reformation und des Humanismus. In der katholischen Kirche haben die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, vor allem die Erklärung über die Religionsfreiheit "Dignitatis Humanae"⁽¹²⁾, diese Entwicklung besiegelt. Als Gegenstand allgemeinen Interesses und internationaler Auseinandersetzung ist das Problem der Religionsfreiheit allerdings relativ neu. In früheren Zeiten empfand man es als ganz natürlich, die Gottheiten der eigenen Stadt zu verehren, die Haus, Familie und allgemeine Wohlfahrt schützen sollten. Die Weigerung, solche Stadtgötter zu verehren, galt daher als unloyaler Akt gegenüber dem Staat. Einen ähnlich ausschließlichen und umfassenden Anspruch behauptete nicht selten die "Staats-Gemeinschaft" im Umfeld des Alten Testaments. Der Jude, der sie verließ, um zu einer anderen Gruppe überzuwechseln, machte sich als Verräter der Todesstrafe schuldig. Die islamische *umma* in Medina und in den frühen Zeiten des Islam war vergleichbar "intolerant" geprägt. Auf diesem Hintergrund nimmt sich die Predigt Jesu revolutionär aus, versuchte sie doch, Staat und Religion zu unterscheiden mit der Anweisung, "dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott zu geben, was Gottes ist" (Matthäus 22,21). Deshalb wurden die Christen verfolgt,

und viele gaben ihr Leben für die Weigerung, die Gottheiten ihrer Stadt und ihrer sozialen Gruppe zu verehren oder gar anzubeten. Sie wurden als Rebellen, als "Atheisten" behandelt. Es gab für Individuen, die frei nach ihrem Gewissen handelten, kein Recht auf religiöse Selbstbestimmung und freie Wahl der Religion.

Sobald freilich die christliche Glaubensgemeinschaft zur vorherrschenden Religion nach der Konstantinischen Wende (Kaiser Konstantin der Große, 280?-337) aufgestiegen war, etablierte sich in der christlichen Welt weitgehend wieder ein Verhältnis von Macht und Religion, wie es in den Zeiten des Alten Testaments üblich gewesen war, obwohl die Trennung und damit auch Spannung zwischen Staat und Kirche die Geschichte des westlichen Christentums durchzieht - im Gegensatz zum Christentum des Ostens, wo die Kirche klar dem Staat untergeordnet wurde.⁽¹³⁾

Abgesehen von einigen wenigen Geschichtsperioden, die einen vergleichsweise höheren Grad an Toleranz, Respekt, Verständnis und Dialogfähigkeit entwickelten, musste die Menschheit bis zum 18. Jahrhundert warten, um religiöse Abweichung und freies Denken als politisches Recht proklamiert zu sehen. Diese Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt in der UN-Charta der Menschenrechte von 1948. Das Recht auf Religionsfreiheit bedeutet, den Glauben der eigenen Wahl frei anzunehmen, auszuüben und zu bezeugen. Natürlich wünscht jeder, der das so verstandene Prinzip der Religionsfreiheit unterschreibt, dass das traditionelle islamische Gesetz über den Status der *dhimmis* (=der Schutzbefohlenen) der Vergangenheit überantwortet werde, wie progressiv es auch, gemessen an anderen mittelalterlichen Gesellschaften, gewesen sein mag, und ebenso das islamische Recht, das über das Schicksal der Abtrünnigen vom Islam (*murtadd*) verfügt. Da diese beiden Gebiete der Scharia (= des islamischen Rechtes) im (traditionell interpretierten) Koran wurzeln, erscheint eine umfassende Neuinterpretation angezeigt.

3.3. Wachsende Einsicht in die soziologischen und psychologischen Bedingungen des religiösen Glaubens

In Verbindung mit der zumindest im Prinzip wachsenden Anerkennung von religiösen Abweichungen, haben Christen und auch Muslime damit begonnen, den Ausschließlichkeitsanspruch in Fragen des Glaubens und der Erlösung und damit die gängige Auffassung, die den Abtrünnigen, Häretiker oder Ungläubigen von ewigen Heil ausgeschlossen sieht, in Frage zu stellen. Die Überprüfung solcher Haltungen ging Hand in Hand mit einer wachsenden Einsicht in die psychologischen und soziologischen Bedingungen von Individuen und ganzen Gruppen, was Vertrauen und Annahme des Glaubens betrifft; dazu kam verstärkt die philosophische Reflexion auf die immanenten Grenzen jeden Versuchs, religiöse Wahrheit endgültig zu definieren.⁽¹⁴⁾ So hat sich in weiten Kreisen des Christentums und - allerdings nur in tastenden Anfängen und nicht durchgehend - auch in der islamischen Welt eine tolerantere Haltung oder sogar Respekt gegenüber anderen Formulierungen religiöser Erfahrung und anderen kultischen Vollzügen durchgesetzt.

4. Das Verhältnis des Koran zu anderen Religionen

4.1. Die integralistische, monolithische Lesart

Bisher sind wir von zwei Tatsachen ausgegangen: Die Botschaft des Koran, wie sie sich in der Welt des Propheten im 7. Jahrhundert entfaltet hat, überliefert ein göttliches Urteil und fordert zunächst die Stämme Arabiens and dann die ganze Welt heraus, den radikalen Monotheismus und Muhammad als dessen letzten Propheten, "das Siegel der Propheten", anzuerkennen. Solange der Islam sich treu bleibt, legt er in Gestalt der *umma* Zeugnis ab für die Einheit Gottes und die Sendung Muhammads und stellt alle Menschen vor Gottes Entscheidung und Urteil. Dies setzt den göttlichen Befehl voraus, das Urteil und die Herausforderung Gottes wirksam in den heutigen Kontext zu übersetzen und einzubringen. Was aber bedeutet "übersetzen"? Als mögliche Antwort auf die Frage könnte die sozio-politische Dimension einschließlich der voll entwickelten gesetzlichen Infrastruktur, wie sie in Mekka und Medina verwirklicht wurde, in jeder neuen Situation durch die folgenden Jahrhunderte streng beibehalten werden. Wann immer die Umstände einer vollen Realisierung entgegenstehen und Kompromisse letztlich unvermeidlich sind, muss die Durchsetzung dieser bis ins Einzelne ausgearbeiteten und feststehenden Gesetzesstruktur zumindest als Zielvorstellung streng beibehalten werden. Eine derartige Antwort spricht dem historischen Wandel jeden positiven Wert ab. Menschliche Entwicklungen und neue Einsichten existieren nicht eigentlich. "Fortschritt" wird in dieser Sicht erreicht durch Revision der Abweichungen und Irrtümer der letzten Jahrhunderte. Maßgebend ist dabei die unverfälschte gesetzgebende Phase des vom Koran geprägten Islam, die gemäß der sunnitischen Richtung die Epoche der vier recht geleiteten Kalifen (*al-râschidûn*) mit einschließt.

Eine solche Weltanschauung impliziert eine buchstabengetreue und unhistorische bzw. zeitlose "Leseweise" des Korans. Im Hinblick auf die Offenbarung des Korans und das Gründungsmodell der Periode von Mekka und Medina lehnt sie jede Unterscheidung einer metaphysischen und ethisch-moralischen Ebene auf der einen und einer legislativen Ebene auf der anderen Seite ab. Folgerichtig fordern diejenigen religiösen und politischen Denker, die diesen fundamentalen Zugang zum Koran and seiner Gründungszeit privilegieren, ein unablässiges Bemühen um die Einrichtung eines universalen islamischen Staates, der nach dem Muster von Medina⁽¹⁵⁾ zu organisieren sei. Nach Hasan al-Banna (1906-1949), dem Gründer der muslimischen Bruderschaft (*al-ikhwân al-muslimûn*) und Repräsentant des fundamentalistischen Verständnisses von Koran und Islam, wird eine solche Überzeugung alles in Bewegung setzen, um eine islamische Souveränität in der ganzen Welt zu etablieren. Ihm zufolge wird dieses Ziel durch Eroberung sowie politische und militärische Mobilisierung der ganzen *umma* erreicht.⁽¹⁶⁾ Mit entwaffnender Offenheit - sicherlich eine Tugend, die nicht alle Ideologien dieser Art in Anspruch nehmen können - verteidigt al-Banna den *dschihâd* (den heiligen Krieg), also (nach seiner Auslegung des Gesetzes) "die Ungläubigen zu erschlagen", "ihre Tempel zu zerstören und ihre Götzen zu zerschmettern". Al-Banna versteht darunter sogar "die Verpflichtung, die Leute der Schrift zu bekämpfen"; d.h. tatsächlich, "nicht nur gegen die Polytheisten" vorzugehen, "sondern gegen alle, die den Islam nicht annehmen."⁽¹⁷⁾

Wir haben hier aus al-Banna's Schriften zitiert, um das Beispiel eines einflussreichen zeitgenössischen "Integralisten" und dessen streng wörtliche Lesart des Koran vorzustellen. Al-

Banna schrieb im Ägypten der 20er und 30er Jahre, in einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft, die unter kolonialer Versklavung litt. Aber auch ein traditioneller Theologe und Rechtsgelehrter wie Mohammad Manzoor Nomani aus Lucknow in Indien, der von der Situation einer nicht-arabischen muslimischen Minderheit ausgeht, scheint keine reale Alternative zum Ideal einer islamischen theokratischen Herrschaft anzuerkennen. Diese wäre durch Muslime zu verwirklichen, "die in den Ländern, in denen sie leben, die Macht haben." Was Muslime in nicht-muslimischen Ländern betrifft, "können sie nur einen aufrichtigen und ernsthaften Versuch unternehmen, innerhalb der Grenzen der Machbarkeit die herrschende Gesellschaft oder einflussreiche Gruppen dazu zu bewegen, so viel Islamische Lehren wie möglich in ihr politisches System aufzunehmen."⁽¹⁸⁾ Bezeichnenderweise spricht Nomani hier nicht von einer Mitwirkung der Muslime selbst an der Regierung. Er stellt vielmehr fest: "Es ist unmöglich für sie (d.h. Muslime in nicht-muslimischen Ländern), frei an der Regierung und Politik ihres Landes sowie an jeglicher anderen Gemeinschaft zu partizipieren, die im völligen Gegensatz zu Ziel und Sinn des Islam steht."⁽¹⁹⁾

4.2 Interpretation im Licht der verschiedenen Ebenen des Koran.

Gelehrte wie Fazlur Rahman aus Chicago, früher Pakistan, Muhammad Talbi aus Tunis und Syed Vahiduddin aus Indien plädieren mit unterschiedlichen Akzenten für einen völlig anderen Ansatz. Wir müssen uns hier auf die Darstellung der Grundposition von Syed Vahiduddin beschränken. Neben der transzendenten und metaphysischen Ebene schließt die hierarchisch aufgebaute Offenbarung des Korans auch die historische Ebene ein. Auf oberster Stufe spricht sie die spirituelle und moralische Dimension der menschlichen Existenz an. Dabei zeigt und erläutert der spirituelle Aspekt im Koran die innere Erfahrung des Gläubigen, während die Moralvorschriften des Koran "einen transzendenten Bezug haben und den Weg ebener für die Frage nach Gott."⁽²⁰⁾ Sie beanspruchen universale Gültigkeit und fordern Anerkennung ohne jeden Kompromiss, wohingegen die soziale Praxis und die sie leitenden Normen und Sitten relativ und zeitgebunden sind. Unter dieser Rücksicht beziehen sich viele Vorschriften des Korans auf eine bestimmte historische Situation, die nicht wiederholbar ist. Von daher können auch Mittel, die dort gefordert werden, heute nicht in gleicher Weise verpflichtenden Charakter besitzen: Man muss hier vielmehr die werthafte von der rein legalistischen Seite unterscheiden. Der moralische Inhalt an sich hat durchgängig einen dauerhaften Charakter, während die gesetzliche Infrastruktur immer wieder auch an nicht vorhersehbare Umstände anzupassen ist. Das gilt zum Beispiel für Aussagen über den Umgang mit militärischen Gegnern und Sklaven, mit Götzendienern, Beduinen oder Juden, Aussagen, die allesamt in einer bestimmten historischen Situation wurzeln.⁽²¹⁾

Unmittelbarer auf "den koranischen Weg zu religiösem Verstehen" bezogen, drängt Syed Vahiduddin darauf, "klar zu unterscheiden zwischen historisch bedingter Negativität von Aussagen des Koran, die in den Wechselfällen der Geschichte schnell an Relevanz verlieren kann, und der metaphysischen Dimension der Botschaft des Koran, die untrennbar ist von ihrer Sicht Gottes und des Menschen."⁽²²⁾ Aus dem Zwang der Situation heraus entstand jenes Misstrauen, das der Islam jedem Versuch der Verbrüderung mit Ungläubigen entgegenbringt, wobei diese abweisende Haltung jedoch oft durch gewisse Vorbehalte gemildert wird, die einem humanistischen Ansatz viel

Raum lassen. Was die Beziehungen zwischen Muslim and Nicht-Muslim angeht, muss die islamische Lehre nicht schmalspurig aus dem begrenzten Kontext des Lebens des Propheten in Mekka und Medina herausgelesen werden, sondern sollte aus dem Rahmen der Botschaft des Koran und aus seinen allgemeine Moralprinzipien heraus entwickelt werden.

Die *umma* bleibt für immer betraut (*amâna*) mit dem kostbaren Wort Gottes, das sich an alle Menschen und alle Schöpfung richtet (Koran 7,158). Sie ist beauftragt, alle einzuladen (*da'wa*⁽²³⁾) zur Bildung einer einzigen Gemeinschaft von Brüdern, die "Gott von ganzem Herzen und einander gegenseitig in Gott lieben."⁽²⁴⁾ Es ist eine Einladung zur Reinheit des Monotheismus und zu praktischer Bruderschaft in Gerechtigkeit, eine Einladung zu treuer Unterwerfung unter das göttliche Gesetz. Die Universalität dieser vollkommenen Gemeinschaft ist noch eine Utopie. Zu ihrer Verwirklichung bedarf es des glaubwürdigen Zeugnisses der Muslime sowie beispielhaften Glaubens und ansteckender Glaubenspraxis. "Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und (wollte euch so) in dem, was er euch (d.h. jeder Gruppe von euch) (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen, Wetteifert nun nach den guten Dingen!" (Koran 5,48, vgl. 11,118; 16,93; auch 2,143; 2,104) Die herausfordernde Einladung, die von der *umma muslima* an die Menschheit ergeht, setzt die Freiheit des Individuums voraus, sie zu akzeptieren oder zurückzuweisen.

Wie auch immer: Neben der Möglichkeit, sich der islamischen *umma* in ihrer weiter bestehenden, konkreten institutionellen Form anzuschließen, gibt es andere Wege, positiv auf die Konfrontation mit dem Islam zu antworten. Diese Alternativen entspringen der Tatsache, dass der Islam in verschiedenen Dimensionen erreicht werden kann. Umgekehrt ist der ursprüngliche und universale Islam, als Haltung der Hingabe in Brüderlichkeit an den absolute Gott, in den unterschiedlichsten Symbolen und Mustern von Glaube und Handeln, in allen Religionen und Ideologien von Vergangenheit und Gegenwart zu erkennen. Der kosmische Islam, d.h. die Natur als Dienerin der göttlichen Ordnung und das Universum als Bild des göttlichen Maßes, verleiht der Heiligkeit der geschaffenen Realität Ausdruck: Als solcher wird er in irgendeiner Form - wie unvollkommen auch immer - überall auf der Welt wahrgenommen. Gleichzeitig gefährdet ihn aber auch die destruktive Einwirkung einer Technologie, die sich nicht im Einklang mit Gottes Herrschaft über das geschaffene Universum entwickelt und versteht.

Letztlich verwirklicht jede Antwort auf den Ruf des "verborgenen Mysteriums", der Quelle alle Existenz, in persönlicher Weise den Islam. So gesehen, würde die durch den islamischen Geist geförderte religiöse Harmonie und Verständigung, motiviert durch den Wunsch, den Islam, wo immer möglich, wachsen zu lassen, den Islam in all seinen wahrnehmbaren und verborgenen Dimensionen wirksam machen: als einen alles durchdringenden Prozess, der seit je aufgerufen war und ist, der Realität des Islam Ausdruck und endgültige Prägung zu verleihen.

Es wird hier, mit anderen Worten, für einen "koranischen Humanismus" plädiert. Dieser Humanismus nährt sich "von der Sicht des Menschen als Kalifen, d.h. als Stellvertreter Gottes auf Erden, der den Willen Gottes auszuführen hat und dem zugleich genug Freiheit gegeben ist, von seinen Befehlen abzuweichen."⁽²⁵⁾ Gott hätte jegliche freie Entscheidung eines Individuums oder

einer Gruppe gegen die ursprüngliche Einheit verhindern können. Aber er schuf die Menschheit so, dass Unterschiede im Glauben und Verhalten entstehen konnten. Daher kommt es letztlich nicht auf die Konformität mit einem gegebenen System von Formen und Symbolen an, sondern auf das Tun (vgl. Koran 5,48), mit anderen Worten: in welchem Maß er beiträgt zu dem, was der Koran *ma'arûf* (= das Rechte) nennt, und vermeidet, was als *munkar* (= das Verwerfliche; vgl. Koran 3.110. 114 und Parallelen) bezeichnet wird.(26)

Zentrale und bestimmende Realität ist der Aufruf an den Menschen, *al-ghayb*(27) zu folgen, d.h. in religiöser Sensibilität und moralischer Anstrengung den Sinn für das Jenseits und den Mitmenschen zu entwickeln, sich in selbstloser Ergebung (*islâm*) auf Gott konzentrieren, was sich in und durch gute Taten (*'amal sâlih*) im weitesten Sinn ausdrückt. Damit ist das bestimmende Ideal angezeigt, als Bewegungsprinzip der Versöhnung wie auch als Kriterium für die Beurteilung des Wertes jeder Religion und Morallehre - den institutionellen Islam eingeschlossen, der seine einzigartige Bedeutung als Angelpunkt in der Geschichte erhält. Von daher ist der Islam überall sonst zu entdecken und zu entfalten. Auf diese Weise würde er auf einem universellen Niveau verbinden und integrieren, was auch immer wahr, gut und schön ist (*m'arûf*), und entscheidend dazu beitragen, Zerrissenheit und moralisches Übel überall auf der Welt zu verringern.

5. Schlussbemerkung: Der Imperativ des Koran heute

Es wäre natürlich ein grobes Missverständnis, aus dem oben Gesagten dem Islam einen Imperativ zu unterstellen, der darauf zielt, sich aus der Welt der Legislative und Politik in eine rein individuelle, außerweltliche religiöse Sphäre zurückzuziehen. Wir vertreten ganz im Gegenteil die Auffassung, dass die *umma muslima*, wenn sie auf den sich ständig wandelnden Bereich von Sozialgesetzgebung und Politik Einfluss nehmen will, nicht nur am Aufbau einer eigenen Sonderwelt interessiert sein darf. Sie sollte vielmehr - zusammen mit anderen - zum Aufbau eines gemeinsamen Universums beitragen mit dem Ziel, ein Maximum an weltweiter Gerechtigkeit zu erreichen. Deshalb gilt der islamische Imperativ heute einer muslimischen *umma*, die den Glauben bezeugt und in Solidarität und kritischem Dialog mit allen steht, die das Recht, anders zu sein, verteidigen. Dieses soziale Universum ist notwendig plural. Eine offene muslimische *umma* akzeptiert und respektiert, zumal sie weltweit unteilbar ist, die Mannigfaltigkeit; diese Aufgabe ist in Umrissen schon in der Konstitution von Medina aus den Jahre 623 n. Chr. angedeutet(28) und vom Propheten des Islam selbst verkündet worden. Getragen von einem Geist der Harmonie sah diese "Konstitution" Juden und Christen in gewisser Weise als eine Einheit und stellt damit ein theoretisches und praktisches Fundament bereit für das Recht der Anderen, anders zu sein. Die Einheit von religiöser Gemeinschaft und Staat besteht nicht mehr; es wird sie auch nicht mehr geben. In unserer pluralen Welt ist es erforderlich, nun mit anderen auf der Basis von gegenseitigem Respekt und voller Gleichberechtigung zusammenzuarbeiten. Der Gläubige sieht sich mit verschiedenen politischen Gemeinwesen konfrontiert, innerhalb und außerhalb nationaler Grenzen. Solche Gemeinwesen bringen Menschen zusammen, die in ideologischer, spiritueller, sozialer, ökonomischer und beruflicher Hinsicht voneinander abweichen. Solange er im Sinne wahrer *idschtihad* (= verantwortliche eigene Rechtsfindung) unterscheidet, kann der Muslim einer

politischen Gruppierung seiner Wahl beitreten, um so seine und ihre Ideale so weit wie möglich demokratisch zu verwirklichen. Die Spannungen, die hier zu erwarten sind, müssen einen Muslim oder eine Muslima jedoch nicht von seinen und ihren wesentlichen Treuepflichten abhalten.

Zudem gibt es religiöse Gemeinschaften außerhalb der muslimischen *umma*, zu denen muslimische Individuen wie auch die muslimische *umma* selbst in Beziehung stehen. Wenn wir uns diese Gemeinschaften als konzentrische Kreise um die *umma* vorstellen, wäre die erste die spirituelle Familie von Abraham: die "Leute der Schrift"; sie wird von einem noch größeren Kreis umgeben: "Man kann ihn", wie Mohamed Talbi schreibt, "die Gemeinschaft im Dienste Gottes nennen, die auf dem Wege seiner Verehrung wandelt. Es ist die Gemeinschaft derjenigen, die mit reinem und aufrichtigen Herzen beten."⁽²⁹⁾ Gebet, selbstloser karitativer Dienst und Opfer sind die gemeinsame Sprache all derer, die nach dem Geheimnis der Transzendenz tasten, und vieles davon findet sich in zahlreichen Religionen.

Da Gott im Laufe der Geschichte unzählige Boten gesandt und keine Menschen ohne Führung und Mahnung gelassen hat (Koran 40,78; 10,47; 13,7 etc.) und da Gott nicht bestraft ohne vorherige Warnung (Koran 17,15), werden die Muslime in einem Geist der Offenheit lernen, "den Prozess des Lebens zu entziffern", d.h. kritisch "hinter den Symbolen und Formen die verschiedenen Wege des Glaubens and den Schöpfer zu entdecken und anzuerkennen - des Glaubens, der eine Vielzahl von religiösen Auffassungen und Lebensformen durchzieht und viele Glaubensgemeinschaften in der ganzen Welt inspiriert."⁽³⁰⁾ Gleichzeitig werden sie die Aufgabe haben, Missbrauch, Korruption und Heuchelei zu entlarven, die die Religionen und jeden anderen Aspekt der Welt belasten und nicht selten unter dem Deckmantel institutionalisierter Religionen gedeihen.

Die geistliche Haltung, die von den muslimischen Gläubigen als Zeugen Gottes in einer pluralen Welt und pluralistischen Demokratie voller Fragen gefordert ist, besteht darin, auf Gott zu hören, der jedem Menschen nahe ist. Es ist eine Haltung des Respekts gegenüber den Treueverpflichtungen des Anderen; und es ist eine Weise der Übereinstimmung mit allen, die nach dem suchen, was wahr, gut und schön ist. In den Worten des Koran: "Und wenn meine Diener (d.h. die Menschen, die mich allein verehren) nach mir fragen, so bin ich (ihnen) nahe und erhöere, wenn einer zu mir betet, sein Gebet. Sie sollen nun (auch ihrerseits) auf mich hören und an mich glauben. Vielleicht werden sie den rechten Weg einschlagen" (Koran 2,186).

Ausgewählte Literatur:

- Abul Kalam Azad, Basic Concepts of the Qur'ân. Prepared by Syed
- Abdul Latif, Hyderabad (India) 1958)
- > Azzam (Hg), Islam and Contemporary Society. London 1982.
- Heribert Busse, Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum.

Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Darmstadt 1988.

- Mushirul Haq, Towards a World Community, in: Islam and the Modern Age (7) (1976) 54-76.
- Riffat Hassan, On Human Rights and the Qur'anic Perspective, in: Journal of Ecumenical Studies 19 (1982) 51-65.
- Ludwig Hagemann, Propheten - Zeugen des Glaubens. Koranische und biblische Deutungen, Graz, 1985.
- Adel Theodor Khoury, Wer war Muhammad? Lebensgeschichte und prophetischer Anspruch, Freiburg im Breisgau, 1988.
- Ders., Der Koran, übersetzt unter Mitwirkung von Muhammad Salim Abdullah, Gütersloh, 1987.
- Rudi Paret. Mohammed und der Koran, Stuttgart, 1957
- Fazlur Rahman, Islam and Modernity, Chicago, 1982.
- Ders., Major Themes of the Qur'an, Minneapolis/Chicago, 1980.
- K.G. Saiyidain, Islam: The Religion of Peace, New Delhi 1976.
- Mohamed Talbi, Islam und Dialog, Köln: CIBEDO, 1981 [CIBEDO Dokumentation, 10].
- Ders., A Community of Communities: Right to be Different and Paths to Harmony, in Encounter (Rome) n.77 (1981,) 4.
- Ders., Religionsfreiheit - eine muslimische Perspektive, in: J. Schwartländer (Hg), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte., Mainz 1993.
- Christian W. Troll, Salvation of Non-Muslims: Views of some Eminent Muslim Religious Thinkers, in: Islam and the Modern Age 14 (1983) 104 -114.
- W. Montgomery Watt/ Alford T. Welch, Der Islam 1, Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben, Stuttgart, 1980.

1. Die Haltung des islamischen Glaubens gegenüber dem Koran und dem Propheten des Islam teile ich als Christ nicht. Allerdings gehe ich davon aus, dass sich die Botschaft des Korans an alle Menschen richtet. Dieser Botschaft begegne ich ehrfürchtig und gleichzeitig bemüht um wissenschaftliche Objektivität und Redlichkeit.

2. K.G. Saiyidain (Islam: The Religion of Peace, Islam and the Modern Age Society, New Delhi 1976) und Sa'īd Ahmad Akbarabadi (Islam and Other Religions, in: Abdul Haq Ansari u.a. HG, Islam, Patiala 1969) beispielsweise verfahren dagegen auffallend selektiv und willkürlich. Anders jedoch Johan Bouman (Gott und Mensch im Koran, Darmstadt, 1977), dem ich mich im ersten Teil anschließen.

3. Plural *umam*; allgemein: die von einem authentischen Propheten konstituierte Gemeinschaft; speziell: die Gemeinschaft der Muslime.

4. Dabei berücksichtigen wir Einwände von Ziyalu Hasan Faruqi (Ways and Means for Promoting Interreligious Understanding, in: Studies in Islam 15 [1978] 235-242) und plädieren mit Syed Vahiduddin (Islamic Experience in Contemporary Thought, in: Christian W. Troll (Hg), Islam in

India: Studies and Commentaries 3, Delhi 1986) für einen Ansatz und eine Hermeneutik, die sowohl der Herausforderung des Korans als auch dem historischen Bewusstsein unserer Tage gerecht zu werden verspricht.

5. Koran 5,3; Deutsche Koranübersetzung, ed. Rudi Paret, Stuttgart 1985. - Darüberhinaus wurden folgende Übersetzungen und Kommentare verwendet: Abul Kalam Azad, Tarjumân al-Qur`ân 1, New Delhi 1964; Abdullah Yusuf Ali, S.M. Ashraf, Lahore 1938; Maulana Muhammad Ali, Ahmadiyya Anjuman-i Ishâ`at-i Islâm, Lahore 1920.

6. Womit in erster Linie Juden und Christen gemeint sind, später auch Sabier, weil ihre Heiligen Schriften vor dem Koran offenbart wurden (Koran 3, 198; 5, 66; 9, 29; 13, 36; 57, 16).

7. Vgl. die Konstitution von Medina: M. Hamidullah, Le Prophète de l'Islam 1, Paris 1959, 133-137.

8. Koran 9, 30; vgl. Shorter Encyclopedia of Islam, Leiden 1961, 617.

9. Kopfsteuer, von freien, unter muslimischer Herrschaft lebenden Nicht-Muslimen erhoben.

10. W. Montgomery Watt, What is Islam?, London/Beirut 1968, 210.

11. Mohamed Talbi, A Community of Communities: Right to be Different and Paths to Harmony, in: Encounter (Rome) n. 77 (1981) 4.

12. Text in K. Rahner/H. Vorgrimmler (Hg), Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br., 1966, 661-675.

13. Zu diesem Fragenkomplex vgl. neuerlich Hugh Goddard, Some Reflections on Christian and Islamic Political Thought, in: Islam and Christian-Muslim Relations 1 (1990) 25-43.

14. Christian W. Troll, Salvation of Non-Muslims: Vies of Some Eminent Muslim Religious Thinkers, Islam and the modern Age 14 (1983) 104-114.

15. "Muster (paradigm) von Medina": die spezifische religiös-politische Gestalt, die der Islam in den ersten Jahrzehnten nach der Emigration (622) in Medina annahm.

16. S. Vahiduddin (Anm. 4), 236.

17. Zitiert nach S. Vahiduddin (Anm. 4), 237; vgl. Five Tracts of Hasan al-Bannâ' (1906-1949). A Selection from the Madschmû`a Rasâ'il al-Imâm al Schahîd Hasan al-Bannâ' (Übers. Charles Wendell), Berkeley 1978, 80-84, 134-135.

18. Mohammad Manzoor Nomani, Islamic Faith and Practice (Übers. Md. Asif Kidwai), Lucknow 1973, 140.

19. M.M. Nomani, a.a.O., 143-144.

20. S. Vahiduddin (Anm. 4), 15.
21. S. Vahiduddin (Anm. 4), 15 (in Paraphrase).
22. S. Vahiduddin (Anm. 4), 10ff.
23. Wörtlich: 'Einladung'; heute: terminus technicus für 'islamische Mission'.
24. Ibn Hischam, Sirat an-nabi 2, Kairo o.J., 348; vgl. Koran 3, 104.
25. S. Vahiduddin (Anm. 4), 142.
26. Koran 3, 17; vgl. Z.H. Faruqi (Anm. 4), passim.
27. Bezeichnet im Koran den Bereich des Verborgenen, Geheimnisvollen, letztlich Gott als Transzendenten.
28. M. Hamidullah (Anm. 7), 133-137.
29. M. Talbi (Anm. 11), 10.
30. M. Talbi (Anm. 11), 10.