

HANS ZIRKER

Islam als Religion

Der Islam versteht sich als die Religion, die Gott der Menschheit in der Schöpfung eingestiftet hat. Mit der Verkündigung des Koran sollte die ganze Welt unausweichlich zu dem Glauben zurückgerufen werden, der schon von den Propheten aller Völker und Zeiten gelehrt, immer wieder aber auch verdrängt und verfälscht wurde. Die Begrenztheit und Rivalität der vielen Religionen sollte aufgehoben werden in der Universalität und Endgültigkeit der einen muslimischen Gemeinschaft. Für sie gibt es letztlich keine Trennung von Religion und Staat, von sakralen und profanen Bereichen, von privater und öffentlicher Lebensordnung, von diesseitiger und jenseitiger Welt – alles sollte umschlossen sein von ‚Islam‘, d. h. der vertrauensvoll und gehorsamen ‚Hingabe‘ an Gott.

Der Autor ist Professor im Fach Katholische Theologie, Schwerpunkt Fundamentaltheologie, an der Universität-GH-Duisburg.

weils zwischen den einzelnen kulturellen Phänomenen, die wir „Religion“ nennen, das *Gemeinsame*? Wieweit entspricht es dabei auch dem Selbstverständnis einzelner Religionen, daß man sie mit anderen unter dem einen Oberbegriff *zusammenbündelt*? Und falls sie dies zulassen oder gar selbst nahelegen – mit welchen Differenzierungen heben sie sich dann von den übrigen Religionen ab? Zwingt dieser Begriff also von sich aus nicht sofort auch zu *internen Oppositionen* wie „*wahrer*“ und „*falscher*“ Religion? Und was macht jeweils die *äußere Grenze* zu dem hin aus, was *nicht als „Religion“* gelten soll? – Oder sind vielleicht alle derartige Fragen dem Bewußtsein einer bestimmten Religion weitgehend fremd, nur von außen herangezogen? Dann wäre aber auch dies aufschlußreich.

1. Das zunächst eigenartige Thema

Daß der Islam eine Religion ist, wird nach dem alltäglichen wie dem theologischen Sprachgebrauch niemand bezweifeln. Von daher scheint sich kein Problem aufzudrängen. Außerdem ist der Begriff „Religion“ im allgemeinen Sprachgebrauch so unabsehbar weit, daß er schlechthin die gesamte Realität des Islam in den Blick rückt. Wo bleibt dann für diesen Aufsatz die besondere Sache?

Aber gerade daraus, daß sich das Wort „Religion“ der Definition entzieht und auf eine sprachliche Konvention zurückgeht, die reichlich unscharf ist¹, ergeben sich aufschlußreiche Fragen: Wo zeigt sich je-

Auf jeden Fall reicht es nicht hin, einfach von einem normativ vorgefaßten Begriff auszugehen, um an ihm die eine wie die andere der Religionen zu messen. Jede zwingt neu dazu, daß man sich mit dieser Sache befasse. Dies gilt für den Islam mit seinem besonderen Geltungsanspruch und seinen unterschiedlichen Konfrontationen in gesteigertem Maß. Dabei kann ihm gegenüber aber unschwellig und unausgesprochen noch ein eigener heimtückischer Verdacht eine Rolle spielen: Ist er in seinem öffentlichen Erscheinungsbild nicht so weit zum politischen Machtfaktor geworden, daß sein Charakter als „Religion“ dabei verblaßt? Oder deckt er damit vielleicht gar sein eigentliches We-

¹ Vgl. E. Feil, *Religio*. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation, Göttingen 1991 (mit „Islam“ im Sachregister).

sen auf? Steht bei ihm die religiöse Komponente weithin in der Funktion der Herrschaft, instrumentalisiert für die Durchsetzung politischer Interessen?

So abwegig diese Fragen in ihrer groben Verständnislosigkeit sind, so ernst zu nehmen sind sie doch angesichts verbreiteter Einschätzungen gerade dieser einen Religion. Schon innerhalb der Islamwissenschaft des 19. Jahrhunderts wurde die These vertreten, der Islam sei „keineswegs als ein Religionssystem ins Leben getreten, sondern als ein Versuch sozialistischer Art, gewissen überhandnehmenden irdischen Mißständen entgegenzutreten“; Mohammed habe in taktisch geschickter Strategie seine Offenbarungslehre als ein „geistiges Zwangsmittel“ benutzt, da er absehen konnte, „daß zur Realisierung seiner Idee sein Wort und Einfluß nicht ausreichen werde“². Gewiß ließ sich diese Behauptung wissenschaftlich nicht halten; aber damit sind noch nicht ihre Motive ausgeräumt.

Auch in der christlichen Theologie kann man bis in unser Jahrhundert hinein Stimmen vernehmen, die den Islam letztlich nur noch als politischen Faktor in Rechnung stellen. So erklärte etwa *Ernst Troeltsch* in seiner Abhandlung über „Die Mission in der modernen Welt“ zum Islam:

„Die große Auseinandersetzung mit ihm, die eine der Zukunftsfragen der Menschheit ist, wird nicht durch Mission, sondern, wenn sie überhaupt gelingt, durch die Waffen und die Kolonisatoren erfolgen und dann mag vielleicht auch dort die Stunde der Mission schlagen.“³

Dieses Urteil griff Jahrzehnte später *Helmut Thielicke* ohne irgendwelche Einschränkung auf und bestärkte es noch, in-

dem er darauf verwies, daß „prominente Versuche, einen Verständigungsdialog mit Muslimen zu führen, . . . von fanatisierten Muslimen blutig beendet worden“ seien und daß der Islam durch seine „theoretische Identifizierung von Religion und Politik“ keinen ernsthaften Spielraum für Dialog kenne, sondern „nur die Alternative Konformismus und Unterwerfung“.⁴

Bei all dem steht hier zwar nicht eigentlich zur Frage, wie weit der Islam überhaupt noch eine „Religion“ sei; aber das Verhältnis zu ihm wird wie keiner anderen der Weltreligionen gegenüber als ein politisches, gar militärisches bestimmt. Diese grobe Sicht soll im folgenden nicht weiter erörtert werden; sie verdient es nicht. Doch belegt sie noch auf ihre extreme Weise, daß der Islam im Spektrum der Religionen besondere Beziehungsprobleme auslösen kann – mit erheblichen praktischen Konsequenzen.

2. „Islam“ als persönliche Gläubigkeit und Religionsgemeinschaft

Im Koran lesen wir als grundlegende Aussage: „Die Religion bei Gott ist der Islam“ (3,19). Doch dieses entschiedene Wort ist nicht so eindeutig, wie seine deutsche Fassung – gar in der erläuternden Übersetzung von *Rudi Paret* – dies nahelegt: „Als (einzigwahre) Religion gilt bei Gott der Islam.“⁵ Hier wird von vornherein angenommen, daß der Satz das Spektrum der zahlreichen Religionen vor Augen habe, eine von ihnen anerkenne und die anderen verwerfe. „Islam“ wäre dann der *Eigenname* einer sozial und geschichtlich begrenzten Bekenntnisgemeinschaft, in

² *H. Grimme*, Mohammed, I, Münster 1892, 14 – hier zitiert nach *R. Paret*, Mohammed und der Koran, Stuttgart 1991, 40.

³ In: *E. Troeltsch*, Gesammelte Schriften II: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1922 (orig. 1906), 779–804, hier 801.

⁴ *H. Thielicke*, Theologie des Geistes (Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik III), Tübingen 1978, 502.

⁵ *Der Koran*. Übersetzung von *R. Paret*, Stuttgart 1979 (überarb. Taschenbuchausgabe), 44.

Opposition zu allen übrigen. Doch dieses Verständnis grenzt die Bedeutung des Urtextes zu schnell auf die Perspektive einer interreligiösen Konkurrenz ein.

Zu Recht betonen Muslime häufig und gerne, daß im Unterschied zu den Namen anderer Religionen das Wort „Islam“ nicht auf einen einzelnen Menschen (wie „Christentum“ auf Christus, „Buddhismus“ auf Buddha) oder auf eine bestimmte ethnische Gruppe (wie „Hinduismus“ auf die Hindus, „Judentum“ auf den Stamm Juda) verweist⁶, sondern allein die Beziehung der Menschen zu Gott anspricht. Gerade deshalb müssen sie die Bezeichnung „Mohammedaner“ als besonders verständnislos oder gar diskriminierend zurückweisen; denn sie nimmt ihnen den Vorzug ihres Namens.

„Islām“ ist zunächst das Verbalnomen (in der uns gewohnten grammatischen Terminologie könnten wir etwa sagen: der Infinitiv) eines Verbs und bezeichnet eine Aktivität: „*aslama*“ (heißt im religiösen Zusammenhang „sich (Gott) anheimstellen, sich (ihm) ergeben“). Demnach bedeutet „Islām“ in erster Linie einen existentiellen Vollzug und nicht eine institutionell begrenzte Gemeinschaft. Dies wird auch an der zitierten Stelle der dritten Sure deutlich; denn im unmittelbar darauffolgenden Vers 20 wird Mohammed unter Verwendung desselben Verbs aufgefordert: „Wenn sie mit dir streiten, dann sag: Ich habe mich [wörtlich: mein Gesicht] Gott ergeben – und auch die, die mir folgen.“ Diese Wortbedeutung verschwindet, wenn sich nach den Übersetzungen Juden, Christen und Heiden hier vor die Entscheidung gestellt sehen: „Werdet ihr *Muslime*? Wenn sie *Muslime werden*, so sind sie rechtgeleitet.“ Der Gedanke an die vertrauensvolle Zuwendung des Einzel-

nen zu Gott dürfte im Sinne des Koran nicht hinter dem an die Mitgliedschaft in einer bestimmten Religion zurücktreten. Bezeichnenderweise kommt das Wort „Islam“ im Koran insgesamt weitaus seltener vor als das ihm inhaltlich und in der grammatischen Form nahestehende Wort „*imân*“, d. h. „Glaube(n)“. Auch daran erkennt man, daß es zuerst um die Religiosität der Menschen, also ihre *geistige Haltung* und ihr *Handeln*, geht und nicht um eine Religion als *geschichtlich konkrete Gemeinschaft* oder als *ideal vorgegebenes Orientierungssystem*. Erst im Laufe der Jahrhunderte zeigt der Sprachgebrauch in dieser Hinsicht eine veränderte Tendenz.⁷

Freilich wäre es falsch, wollte man die Priorität der Bedeutungen zu einem Gegensatz verkehren. Religion (*dîn*) kann nach muslimischem Verständnis nie auf individuelles Denken und Verhalten, gar auf spirituelle Innerlichkeit beschränkt bleiben, sondern muß sich in der gesamten Lebenswelt der Menschen realisieren. Eine Eigengesetzlichkeit von Bereichen, die der Religion gegenüber indifferent bleiben könnten, ist nach muslimischer Sicht verwehrt. Damit wird „*dîn*“ zum Begriff *umfassender Ordnung*.

Von daher ist es verständlich, daß sich in geschichtlicher und politischer Konkretion der Islam anderen Lebensorientierungen und Gemeinschaftsordnungen gegenüber als Konkurrenz und Widerspruch erfahren kann – entsprechend dem Wort des Koran:

„Begehren sie eine andere Religion (*dîn*) als die Religion Gottes . . . ? . . . Wer eine andere Religion als den Islam begehrt, sie wird nicht von ihm angenommen werden, und im Jenseits gehört er zu den Verlierern.“ (3,83.85) – „Er [Gott] ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion gesandt hat, um ihr über jegliche Religion zum Sieg zu verhelfen . . .“ (9,33).

⁶ Vgl. beispielsweise S. Abu-l-A'la Maudoodi, *Weltanschauung und Leben im Islam*, Leicester 1978, 15.

⁷ Vgl. W. C. Smith, *The historical Development in Islām of the Concept of Islām as an Historical Development*, in: *Ders., On Understanding Islam*, Den Haag 1981, 41–77.

Doch entstammen derartige Aussagen gerade nicht einem religionsgeschichtlichen Exklusivitätsanspruch, nach dem die übrigen Religionen nur diskriminiert und verdrängt werden könnten. Die konkrete, geschichtlich und sozial begrenzte Glaubensgemeinschaft, die aus der Verkündigung und dem politischen Wirken Mohammeds hervorgeht, sieht sich als „die richtige Religion“, „der rechte Glaube“ (9,36; 30,30 u. ö.) den vielen anderen Religionen weit differenzierter zugeordnet.

3. Der eine Islam – die vielen Religionen

In Sure 7 werden Mohammed und seine Hörer daran erinnert, daß Gott alle Menschen schon vor ihrer irdischen Existenz auf das einzig gültige Bekenntnis verpflichtete:

„Als dein Herr aus den Lenden der Kinder Adams ihre Nachkommenschaft nahm und sie gegen sich selbst zeugen ließ: ‚Bin ich nicht euer Herr?‘, da sagten sie: ‚Doch, wir bezeugen es‘; damit ihr nicht am Tag der Auferstehung sagt: ‚Wir hatten davon keine Ahnung.‘“ (V. 172).

Die Menschen haben also in muslimischer Sicht ein für allemal ihr wahres Verhältnis zu Gott anerkannt. Aller spätere Glaube ist demnach letztlich nur der konsequente Nachvollzug dieser urzeitlichen und urbildlichen Szene.

Gelegentlich ist zu lesen, daß nach muslimischem Verständnis „Abraham der erste Muslim“⁸ sei. Doch dies entspricht nicht dem Koran. ‚Muslim‘ zu sein, d. h. sich „Gott ergeben“ zu haben, kommt den Menschen vom Anfang der Schöpfung an zu. Zwar zitiert der Koran Mose, als er am Sinai Gott gegenüber bekennt: „Ich bin der erste der Gläubigen“ (7,143), und Mohammed wird aufgefordert, sich den Menschen vorzustellen als „der erste, der

‚Muslim‘ wurde“ (6,14); doch kann dies offensichtlich nicht in geschichtlich-chronologischer Bedeutung gemeint sein: Auch die Jünger Jesu verstehen sich im Koran schon als „Muslime“, d. h. solche, die sich Gott „ergeben“ haben (3,52); und in Sure 26,51 nennen sich gar die Zauberer des Pharao, als sie von Moses größeren Taten überzeugt sind, „die ersten der Gläubigen“. Wenn auch einzelne in ihrer Umgebung sich immer wieder als Protagonisten des Glaubens sehen können, so kennt doch der Islam für sich keinen anderen Anfang als den der gesamten Menschheit.

Deshalb sieht sich der Islam auch nicht in einer besonderen *Heilsgeschichte* begründet. Die Leitung, die Gott den Menschen gewährt, wird jederzeit allen gleichermaßen angeboten. Jeder kann sich wie Mohammed und seine Zeitgenossen aufgerufen sehen:

„Richte dein Gesicht auf die Religion als wahrhaft Glaubender! Das ist Gottes Schöpfung, in der er die Menschen erschaffen hat. Gottes Schöpfung kann nicht abgeändert werden. Das ist die richtige Religion“ (Sure 30,30).

Nach diesem Wort des Koran nennen Muslime ihre Religion „dīn al-fitra“: Schöpfungsordnung.

Wenn Gott darüber hinaus *Propheten* schickt, so haben diese nach islamischer Sicht grundsätzlich keine neue Botschaft zu verkünden, sondern nur die schon längst vorgegebene Ordnung wieder in Erinnerung zu rufen, wenn die Menschen sie übertreten und vergessen haben. So bringt Mohammed den Koran „als Bestätigung dessen, was vor ihm war, als Rechtleitung und frohe Botschaft für die Gläubigen“ (2,97), wie auch schon Jesus gesandt wurde, „damit er bestätige, was von der Tora vor ihm war“ (5,46).

Daß sich der Koran in solcher Sicht vor

⁸ So etwa J. Bouman, *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt 1990, 89; L. Massignon im Vorwort zu Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran*, Paris 1958, 5; *Sekretariat für die Nichtchristen* / M. Borrmans, *Wege zum christlich-islamischen Dialog*, Frankfurt 1985 (orig.: Paris 1981), 69.

allem auf Propheten Israels zurückbezieht (zu denen Jesus gehört), ergibt sich für ihn allein aus seiner regionalen und zeitlichen Nähe zu diesen Glaubensgemeinschaften. Grundsätzlich hatten alle Völker ihre Propheten, so daß Gott zu Mohammed sagen kann: „Wir haben schon vor dir Gesandte geschickt. Unter ihnen sind manche, von denen wir dir erzählt haben, und unter ihnen sind manche, von denen wir dir nicht erzählt haben“ (40,78) – „Es gibt keine Gemeinschaft, bei der nicht früher ein Warner gewesen wäre“ (35,24); und dementersprechend werden die Gläubigen aufgefordert, alle Propheten Gottes anzuerkennen und zu sagen: „Wir machen bei keinem von ihnen einen Unterschied.“ (2,136; vgl. 2,285; 3,84; 4,152).

So hat der Islam aus seiner Sicht von vornherein die ganze Menschheit im Blick, wenn er von „Religion“ und „Glaube“ spricht. Damit aber muß ihm die Fülle und Widersprüchlichkeit der *konkreten Religionen unserer Welt* in einem sehr zwiespältigen Licht erscheinen. Einige dieser Religionen lassen für ihn noch deutlich erkennen, daß auch sie von dem urzeitlichen Glauben an den einen Gott, den Schöpfer der Welt und Herrn aller Geschöpfe, herkommen; andere dagegen erscheinen ihm als völlig in die Phantastereien des Polytheismus und dessen moralische Verderbnis verirrt. In solch uneinheitlicher und widersprüchlicher Situation wird die Verkündigung des Koran zum *Gericht über die gesamte Religionsgeschichte*. Im Unterschied zu allen vorhergehenden Propheten ist nach muslimischem Glauben Mohammed nicht allein zu einem Volk gesandt – er ist der Prophet nicht nur der arabischen Stämme –, sondern letztlich zur gesamten Menschheit. Denn als „*das Siegel der Propheten*“ (33,40) hält er mit dem Koran zugleich allen Reli-

gionen das Kriterium ihrer Wahrheit vor. Keinen Bestand haben dieser Botschaft gegenüber die *polytheistischen Kulte*. Zu ihnen steht der Islam in scharfer Konfrontation. Wer Gott noch Götter und Göttinnen zur Seite stellen will, betreibt das schlimmste Unrecht. Während im Gericht alle übrige Schuld vergeben werden kann, gilt den Polytheisten das unnachgiebige Wort des Koran: „Gott vergibt nicht, daß ihm beigelegt wird. Er vergibt, was darunter ist, wem er will. Aber wer Gott beigelegt, hat eine gewaltige Sünde ausgedacht.“ (4,48; vgl. V. 116). Doch selbst mit dieser radikalen Verwerfung will der Koran nicht jegliche Gemeinsamkeit des Glaubens bestreiten, sondern er stellt sie ausdrücklich vor Augen: „Wenn du sie fragst, wer die Himmel und die Erde erschaffen hat, sagen sie bestimmt: ‚Gott.‘ Sag: ‚Seht ihr denn, was ihr außer Gott anruft?‘ . . . Sag: ‚Mir genügt Gott. Auf ihn vertrauen die, die vertrauen.‘“ (39,38). Selbst die religiöse Verirrung bezeugt in dieser Sicht auf ihre Weise noch die Wahrheit des Islam.

Schwerer zu bestimmen ist das muslimische Verhältnis zu den Glaubensgemeinschaften, die sich noch deutlich auf die Verkündigung ihrer Propheten berufen und sich mit ihnen zu dem einen Gott bekennen. In der kulturellen Umwelt Mohammeds sind es vor allem *Juden und Christen*, die derart als „*Leute des Buchs*“ (ahl al-kitâb)⁹ gewürdigt, aber auch geprüft werden. Einerseits richtet sich ausdrücklich an sie die Zusage: „Wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und Gutes tut – sie erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein“ (2,62); andererseits gilt ihnen jedoch der Vorwurf, daß sie die Verkündigung ihrer Propheten nicht treu bewahrt haben: „Ein Teil von ih-

⁹ Nach Sure 22,17 zählen zu ihnen noch die *Sabier* (oder Sabäer – vielleicht mandäische Täufergruppen) und die *Magier* (d. h. die Anhänger des Zarathustra; sie werden im Koran nur hier genannt).

nen verschweigt wissentlich die Wahrheit“ (2,146) und „einige entstellen den Sinn der Worte“ (4,46). Vor allem aber hintertreiben sie in ihrer wechselseitigen Rivalität die Gemeinschaft der Glaubenden: „Die Juden sagen: ‚Die Christen haben keine Grundlage‘; und die Christen sagen: ‚Die Juden haben keine Grundlage‘. Und doch lesen sie das Buch. Sie sprechen wie die, die nicht Bescheid wissen.“ (2,113) Und gegen die dogmatische Zerstrittenheit der Christen fällt Gott im Koran das besonders verhängnisvolle Urteil: „Sie vergaßen einen Teil von dem, womit sie ermahnt worden waren. So erregen wir unter ihnen Feindschaft und Haß bis zum Tag der Auferstehung.“ (5,14). Da sie derart dem ursprünglichen Willen Gottes entgegenstehen, haben sie auch ihr Recht verwirkt, sich weiter auf Jesus zu berufen.

In solcher Konfrontation versteht sich der Islam als die letztgültige *prophetische Reform*, die die einzelnen konkreten Religionen über ihren bisher begrenzten Standort und ihre verwerfliche Fixierung auf sich selbst hinausführen will.¹⁰ In dieser Sicht ist erst mit Mohammed eine *universale Religionsgeschichte* eröffnet. In ihr müßte sich jede bisherige Religion im dreifachen Sinn des Wortes als „aufgehoben“ begreifen: *erstens als annulliert* – soweit sie sich nur weiterhin selbst behaupten will; *zweitens als bewahrt* – soweit sie ihrem ursprünglichen Wesen nach dem Willen Gottes treu geblieben ist; *drittens schließlich über ihre frühere Geschichte hinaus auf eine höhere Stufe gehoben* – da sie jetzt erst zur Gemeinschaft der Gläubigen aller Welt finden kann.

Es gehört zu inneren Tragik des Islam, daß die mit Mohammed eingeleitete Geschichte dem gesetzten Ziel bislang eben-

sowenig entsprechen konnte wie die der übrigen Religionen. Dennoch rufen Muslime sich selbst und allen, die sich als gläubig verstehen, zu:

„Ihr, die ihr glaubt, fürchtet Gott in wahrer Gottesfurcht! . . . Haltet alle am Seil Gottes fest, und spaltet euch nicht! Gedenket der Gnade Gottes euch gegenüber, als ihr Feinde wart und er zwischen euren Herzen Vertrauen stiftete, so daß ihr durch seine Gnade Brüder wurdet . . . Aus euch wird eine Gemeinschaft entstehen: sie rufen zum Guten auf, gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche. Das sind die, denen es wohl ergeht. Seid nicht wie diejenigen, die sich spalteten und uneins wurden . . .“ (3,102–105).

Damit bekundet der Islam beharrlich seine Forderung wie Zuversicht, daß sich in religiöser Gemeinschaft alle Menschen zu ihrem eigenen Frieden zusammenfinden müßten.

4. Ganz jenseitig – ganz diesseitig

Religionen sind umgreifende Orientierungssysteme. Wie weit die Perspektiven dabei voneinander abweichen können, zeigt sich schon drastisch innerhalb der biblischen Glaubensgeschichte. Über viele Jahrhunderte hinweg waren die Hoffnungen Israels ganz auf eine innerweltlich erfüllte Zukunft ausgerichtet; erst die geschichtlich-politischen Enttäuschungen weckten den Gedanken an ein „jenseitiges“ Heil. Demgegenüber waren die Christen nach Ostern so vom nahen Anbruch der Endzeit überzeugt, daß ihnen die Verhältnisse dieser Welt zunächst bedeutungslos erschienen im Blick auf „den neuen Himmel und die neue Erde“ (Offb 21,1); über längere Lernphasen hinweg mußten sie sich erst darauf einstellen, daß ihnen auch die Verantwortung und Gestaltung der innerweltlichen Zustände aufgetragen ist. Der Koran dagegen

¹⁰ Vgl. H. Zirker, *Christentum und Islam. Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf ²1992; ders., *Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus in Christentum und Islam*, in: J. Werbick (Hg.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Freiburg 1991, 161–186.

schließt von vornherein beide Perspektiven unauflösbar zusammen; er verweist den Menschen ebenso auf das Diesseits wie auf das Jenseits – in spannungsvoller theologischer Beziehung.

Als Werk Gottes ist die Welt insgesamt schlechthin gut: „Du kannst an der Schöpfung des Barmherzigen keinen Mangel sehen. Wende deinen Blick um: Siehst du irgendeinen Schaden? Dann sieh dich noch zweimal um! Der Blick kehrt zu dir beschämt und ermüdet zurück.“ (67,3f). Zwar gibt es dort, wo die Menschen versagen, immer wieder Störungen und Ruin; aber der Islam kennt keine Urschuld und Sündenfolge von Adam her, deretwegen sogar die Schöpfung „von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden“ müßte (Röm 8,21). Nach dem Koran weist Gott Adam und seine Frau nach ihrem Vergehen mit den Worten aus dem Paradies: „Geht hinunter! Die einen von euch sind den anderen feind. Ihr habt auf der Erde Aufenthalt und Nutznießung für eine Weile.“ (2,36). Nur in der zeitlichen Begrenzung ist hier eine Einschränkung erkennbar.

Ohne Vorbehalt sollen die Gläubigen bitten: „Herr, gib uns im Diesseits Gutes und im Jenseits“ (2,201). Zwischen dem einen und dem anderen besteht für sie kein Zwiespalt und keine Konkurrenz. Im Kontrast dazu wird freilich der gesehen, der nur die erste Hälfte aufgreift und dabei „Gutes“ nicht mehr im Blick hat: „Herr, gib uns im Diesseits“; über ihn heißt es: „Er bekommt im Jenseits keinen Anteil.“ (V. 200).

Daß Gott die Menschen nach diesem Leben zur Rechenschaft ziehen wird, ist die zentrale Botschaft, die den Koran von den frühen bis zu den späten Suren mit Macht durchzieht. Der Prophet tritt denen entgegen, die allein auf ihre wirtschaftliche

Stärke bauen und ihre soziale Verantwortung verleugnen. In solcher Konfrontation erscheinen schließlich das diesseitige und das jenseitige Leben kräftig polarisiert:

„Wißt, daß das diesseitige Leben nur Spiel und Zerstreuung ist, Schmuck und Prahlerei unter euch und Sucht nach mehr Vermögen und Kindern. Es ist wie mit reichlichem Regen, dessen Pflanzenwuchs den Ungläubigen gefällt. Dann aber verdorrt er, und du siehst, wie er gelb wird. Dann wird alles zu brüchigem Zeug. Im Jenseits gibt es eine heftige Strafe, aber auch Vergebung von Gott und Wohlgefallen. Das diesseitige Leben ist nur betörende Nutznießung.“ (57,20).

Doch daß sich ein solcher Gegensatz auftut, liegt nicht in der Intention des Islam, sondern folgt allein aus dem abwegigen Denken und Handeln der Ungläubigen. Wer nach der Ordnung der Religion lebt, sollte nicht in diesen Zwiespalt geraten; denn „bei Gott steht der Lohn des Diesseits und des Jenseits“ (4,134).

Diese integrative Sicht des Islam wird noch dadurch verstärkt, daß er im menschlichen Lebensraum kaum eine Trennung von *sakraler* und *profaner Wirklichkeit* kennt. Diese finden wir im Koran nur, wo vom „Heiligtum“ (z. B. 2,144), nämlich vom „heiligen Bezirk“ in Mekka (z. B. 28,57), und vom „heiligen Monat“ (z. B. 2,194) die Rede ist. Aber selbst hier wären die Wörter „*harâm*“ und „*haram*“ sachlich treffender als „unverletzlich, geschützt“ zu verstehen; denn „*geheiligt*“ (*muqaddas*) heißen im Koran bezeichnenderweise nur Stätten aus der biblischen Tradition, nämlich der Ort der Erscheinung Gottes gegenüber Mose (20,12; 79,16) und das „heilige Land“ der Israeliten (5,21). – Demgemäß ist es in der Sprache des Koran und darüber hinaus in der des Islam insgesamt auch völlig abwegig, von einem „heiligen Krieg“ zu sprechen; das Arabische kennt einen solchen Begriff nicht.¹¹

¹¹ Vgl. dagegen zu „*ġihâd*“ und dem „Kampf auf dem Wege Gottes“ A. Th. Khoury, Was sagt der Koran zum Heiligen Krieg, Gütersloh 1991; B. Lewis, Die politische Sprache des Islam, Berlin 1991, 121–151.

Die Welt des Menschen steht für den Islam in all ihren Bereichen unter den von Gott gesetzten Pflichten und ist also insgesamt der Lebens- und Bewährungsraum der Religion. Insofern ist es berechtigt, von einem „Totalanspruch der islamischen Ordnung“¹² zu reden. Im Feld der Politik ist dafür ein bezeichnendes Symptom die programmatische Formel „*dîn wa daula*“ – „Religion und Staat“: Der gesamte Umfang politischen Handelns sollte von religiösen Normen bestimmt sein. Auch wenn die geschichtliche Realität dem bei weitem nicht voll entspricht, so ist diese Einheitsvorstellung doch immer als kritischer Impuls bis hin zu revolutionären Antrieben virulent.

Als sich im 11. Jahrhundert ein Begriff von „Politik“ entwickelte (*siyâsa*), der das herrscherliche Handeln von der Ordnung der Religion (*dîn*) abhob, wurde diese sprachliche Neuerung „zunächst als etwas Fremdes innerhalb der islamischen Geisteswelt erfahren; sie galt als Überrest einer vergangenen Stufe der Menschheitsgeschichte; der vorislamische Iran, seltener Griechenland, wurden als ihre Heimat angesehen.“¹³ Zwar wurde dieses Wort schließlich zu einem selbstverständlichen Element der arabischen Sprache, dennoch „sind im Islam alle Versuche, die *siyâsa* als einen vom *dîn* unabhängigen Bereich menschlicher Erfahrungen und Handlungen zu rechtfertigen, gescheitert. Eine säkularisierte Ordnung kann es im Islam nicht geben, eben weil der Islam die gottgewollte Ordnung der Welt darstellt.“¹⁴ So ist der Islam insgesamt – im persönlichen wie politisch-öffentlichen Be-

reich – *Religion als theokratisches Handlungssystem*, ganz auf Gott bezogen und ganz auf die Gestaltung des irdischen Lebens. Dies hat zur Folge, daß er seine entscheidenden Lehrautoritäten nicht unter den Theologen, sondern unter den *Rechtsgelehrten* sieht, deren Aufgabe es ist, dem Koran und der prophetischen Tradition die Weisung Gottes, die Scharia, in ihren Prinzipien und Konsequenzen zu bestimmen. (Dabei kennt der Islam kein hierarchisches, letztverbindliches Lehramt.)

Diese vorrangige Handlungsorientierung zeigt sich auch an den islamischen *Katechismen* zur Unterweisung von Kindern und Jugendlichen, die in ihrem Charakter erheblich von den christlichen abweichen. Nach einigen kurzen Abschnitten über die zentralen Elemente des islamischen Glaubens wird der übrige, weitaus größte Teil eingenommen von Ausführungen darüber, was der Muslim zu tun hat: von dem, was als Pflicht auferlegt oder was wenigstens als gottgefällig empfohlen ist, über das, was man als sittlich neutral ansehen kann, bis zu dem, was abgeraten oder was gar ausdrücklich verboten ist; von dem, was das persönliche Leben des einzelnen angeht, bis zu dem, was die ganze Menschheit betrifft.¹⁵

Diesem Charakter des Islam entspricht, daß er keinen ausschließlich gottesdienstlichen Raum mit eigenen liturgischen Vollzügen kennt. Es gibt keine Feier von „Sakramenten“, keine „Priester“. Die *Moschee* ist ein Ort öffentlicher Versammlung, Stätte des Gebets ebenso wie der Politik, aber auch des schulischen

¹² P. Antes, *Islamische Ethik*, in: *Ders. u. a., Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Stuttgart 1984, 48–81, hier 49.

¹³ T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Bd. 1, 1981, 16.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Vgl. etwa *Kleiner Islamischer Katechismus*. Zusammengestellt von M. Soymen. Übers. von H. A. Schmiede, Ankara 1983 (Veröffentlichungen der Behörde für Religiöse Angelegenheiten, Nr. 79); s. auch die Struktur muslimischer Lehrpläne nach M. Winter, *Prinzipien der Erziehung im heutigen Islam*, in: A. Falaturi / J. J. Petuchowski / W. Strolz, *Drei Wege zu dem einen Gott*, Freiburg 1976, 141–161, hier 145.

Unterrichts und eventuell der universitären Lehre.

Das Ziel ist bei all dem schließlich *das Wohl der Menschen in erfüllter Gemeinschaft* – soweit dies möglich ist, schon hier auf Erden und nach dem Tod in den „Gärten“ des Paradieses. Auch in dieser eschatologischen Sicht richtet der Koran (nach der vorherrschenden Lehre) die Hoffnung nicht auf eine Gemeinschaft mit Gott, sondern auf das von Gott gewährte glückliche Zusammenleben der Menschen.

5. Die Mystik als Korrektiv

Je intensiver die Rechtsgelehrten die Lebensräume zu reglementieren trachteten, desto deutlicher und einflußreicher wurden freilich im Islam auch die religiösen Tendenzen, die sich von einer gar zu engen Ausrichtung der Religion am rechten Handeln befreien wollten. Die Mystiker und auch Mystikerinnen versuchten auf ihre eigene Weise, dem Geltungsanspruch der Scharia gerecht zu werden und dabei der „Versteinerung der Jurisprudenz“¹⁶ zu entgehen. Indem sie „ihre Stimmen gegen den geistlosen Legalismus erhoben, der die freie Entfaltung des persönlichen religiösen Lebens einschränkte“¹⁷, gewannen sie großen Einfluß auf die Volksfrömmigkeit. Bis heute ist das religiöse Leben in weiten Teilen des Islam von solchen Bewegungen, Gruppen und Mentalitäten geprägt.¹⁸

In der Beachtung des Gesetzes (šarīʿa), der Befolgung des mystischen Pfades (tarīqa) richtet sich ihr Streben schließlich auf Gottes Wirklichkeit (haqīqa) selbst.¹⁹ Die

Bilder des Koran vom paradiesischen Leben sind für sie nur vordergründige Symbole einer größeren Erfüllung des Menschen: das eigene Leben in Gott aufgehen zu lassen.²⁰ Damit stellt ihnen der Islam die äußerste Form von Einheit und lieben der Gemeinschaft vor Augen.

Gelegentlich relativiert die Sprache der Mystik dabei aber auch die theologisch gesetzten Unterscheidungen in einem solchen Maß, daß die Grenzen der Rechtgläubigkeit zu verschwimmen scheinen. So wird von dem Mystiker *al-Hallâdsch*, der 969 wegen seiner Lehren als politisch gefährliche Gestalt hingerichtet wurde, das Wort überliefert:

„Wisse, daß Judentum und Christentum und andere Religionen nur verschiedene Beinamen und unterschiedliche Namen sind; aber das, was damit bezweckt wird, ändert sich nicht und ist nicht verschieden. Ich dachte ernsthaft nach: Was sind Religionen? Und fand: ein Wurzelgrund mit mannigfachen Zweigen.“²¹

Ja, er spitzt diese Perspektive in höchst anstößiger Weise noch weiter zu:

„Glaube und Unglaube unterscheiden sich im Hinblick auf den Namen; aber im Hinblick auf die Wirklichkeit gibt es keinen Unterschied zwischen ihnen.“²²

So weit sich auch *al-Hallâdsch* mit diesen Aussagen von den Maßstäben aller theologischen und juristischen Schulen des Islam entfernte, er blieb doch über die tödlichen Anfeindungen hinaus eine viel geachtete und wirksame Stimme dieser Religion und bezeugt damit bis heute, daß sie sich nicht als geschlossenes System und starre Tradition begreifen läßt.

¹⁶ A. Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus*, Köln 1985, 57.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. dies., *Sufismus und Volksfrömmigkeit*, in: M. D. Ahmed u. a., *Der Islam. III Islamische Kultur – Zeitgenössische Strömungen – Volksfrömmigkeit*, Stuttgart 1990, 157–242.

¹⁹ Vgl. A. Schimmel, *Mystische Dimensionen* (s. Anm. 16), 148f.

²⁰ Zu „Liebe und Entwerden“ vgl. ebd. 191–214.

²¹ *Al-Hallâdsch*: „O Leute, rettet mich vor Gott“, ausgew. übers. u. eingel. von A. Schimmel, Freiburg 1985, 69.

²² Ebd. 70.