

M. Salim Abdullah

Wie soll man dem islamischen Fundamentalismus begegnen?

Die Bezeugung der Einheit Gottes ist die erste und vornehmste Pflicht eines jeden Muslims — mit der Lehre von Gottes Einzigartigkeit steht und fällt der Islam als Religionsgemeinschaft. Man kann diese Lehre in einen einzigen dogmatischen Satz kleiden: «Niemand ist anbetungswürdig, und es gibt keinen Gegenstand der Liebe und des Verlangens außer Gott».

Für den Muslim ist die Einheit und Einzigartigkeit Gottes Ausdruck des Geheimnisses schlechthin; denn Gott ist Geheimnis (2/4) — und dieses nicht geoffenbarte, in seinem inneren Wesen nicht zu offenbarende Geheimnis muß der Gläubige anbeten und bezeugen: «Gott — es gibt keinen Gott außer ihm, dem Lebendigen, dem Aus-sich-selbst-Seienden und Allerhalten-den» (3/3).

1. Das islamische Gottesbild

Die «Al-Fatiha», die eröffnende Sure des Koran — das «Hochgebet» des Islam —, wird auch «umm al-Qur'an» (= Mutter des Buches) genannt, da sie in sich die Essenz des gesamten ehrwürdigen Buches des Islam enthält. Einer Nußschale gleich birgt dieses Kapitel in sich das ganze Wissen, das der Mensch für sein moralisches und geistig-seelisches Wohlergehen benötigt.

Die «Al-Fatiha» beginnt mit dem Eigennamen Gottes, «Allah». Es folgt sodann mit «rab-ul-alam-in» das wichtigste Attribut Gottes. «Rab» bedeutet: der seine Sache derart hegt, pflegt und lenkt, daß sie durch ihn von Stufe zu Stufe höherentwickelt wird — bis zur Vollkommenheit.

Es ist schwer, dieses Wort in eine Fremdsprache zu übertragen. Die Bezeichnung «der Herr» kommt der Bedeutung des Begriffes nur unvollkommen nahe.

Den Eigennamen Gottes, «Allah», finden wir im Koran übrigens insgesamt 2.800 Mal, das Attribut «rab» etwas 960 Mal. Dann folgen als wichtigste Namen «rahman», «rahim» und «malik».

Die beiden Attribute «rahman» und «rahim» entstammen gemeinsam der Wurzel «rahama» mit der Bedeutung: Er zeigte Gnade, er war freundlich und gütig, er vergab und verzieh. «Rahman» ist das Maß von «fa'lan» und vermittelt den Begriff der Wiederholung und der großzügigen Belohnung derjenigen, die es verdienen. «Rahman» bedeutet also, daß der Liebe in der göttlichen Natur Priorität zukommt, daß Gott seine Gunst und seine Gnade sogar denen gewährt, die noch nichts getan haben, um sie zu verdienen. «Rahman» ist eine Form der Intensität. Bei Gott gibt es keine Grenzen der Gnade und Barmherzigkeit. Er spendet sie unaufgefordert und ohne Verdienst des Empfängers. Er beschenkt jeden ohne Unterschied der Farbe oder Rasse. Seine Sonne scheint über Gläubige und Nichtgläubige. Die Wolken spenden Regen für alle, ob sie es verdient haben oder nicht. Als «rahman» befriedigt Gott unsere Bedürfnisse, ohne daß wir ihn darum bitten. Ja, ohne daß wir wissen, was uns nottut. Er hat das Universum erschaffen, lange bevor wir existierten, und hat es doch so ausgestattet, daß wir Menschen in dieser Welt leben können. Der «rahman» hat für uns vorgesorgt.

Die zweite Form, «rahim», spricht von der wiederholten Handlung: Gott ist immer wieder barmherzig, wenn diese Eigenschaft angerufen wird. Im Unterschied zur ersten Form stellt die zweite jene Barmherzigkeit Gottes dar, die wir durch unsere eigenen Anstrengungen auf uns lenken. Als «rahman» stellt uns Gott die Schätze der Natur zur Verfügung, als «rahim» erhört er unsere Gebete und segnet unsere Arbeit.

Es folgt das vierte Hauptattribut: «maliku-jaum-id-Din» (= der Herrscher des Gerichtstages, der über den Tag des Gerichts verfügt).

Der Islam versteht Gott am Tage der Abrechnung — am Jüngsten Tage — nicht als Richter, sondern als souveränen Herrscher, als Meister. Er übt nicht nur richterliche Gerechtigkeit, sondern insbesondere Barmherzigkeit aus. Er

vergibt, ohne daß wir Menschen es verdient hätten. Ja, er spendet über das Maß menschlichen Verdienstes hinaus.

Ein Blick auf die vier Hauptattribute Gottes zeigt den weisen *Zusammenhang zwischen den einzelnen Eigenschaften*: Als «rahman» hat er uns alle Möglichkeiten und Fähigkeiten eingeräumt, die zur Entwicklung des Menschengeschlechtes erforderlich sind, und zwar ohne Verdienst und Verlangen. Als «rahim» läßt er uns die Früchte unserer Bemühungen ernten. Ein Gott, der «rahman» ist, kann die Sünden vergeben und vergibt sie auch. Das Attribut «rahim» deutet an, daß Gott uns über das Maß unseres Verdienstes hinaus Gnade und Barmherzigkeit gewährt. Das vierte Hauptattribut schließlich erinnert uns an den Tag der Abrechnung.

Stets sollen wir daran denken, daß unser geistiges und materielles Vermögen lediglich Leihgaben sind, über die wir Rechenschaft ablegen müssen. Diese Mahnung soll uns Menschen vor Überheblichkeit und Selbstzufriedenheit bewahren.

Aber Gott wird schließlich auch vor dem Hintergrund des Gerichtes als Herrscher und Meister dargestellt, dessen Barmherzigkeit keine Grenzen kennt. Mit anderen Worten: Der Gott des Islam ist der Gott der Gerechtigkeit — aber auch der Gott der Liebe, der Vergebung und der Barmherzigkeit.

Die göttliche Eigenschaft «malik» wird im Hauptteil des Koran auch als «al-ghaffar» dargestellt. Dieses Wort beinhaltet die Bedeutung von Nachsicht, Verzeihung: der nicht aufhören kann, zu vergeben.

«Rahman» und «rahim» kommen im übrigen in der ehrwürdigen Schrift des Islam zusammen mit ihren Zeitwortformen etwa 560 Mal vor, dann folgt «ghaffur»: 230 Mal.

Es wird also deutlich, daß der Koran eindringlich die Bereitschaft Gottes verkündet, die Sünden seiner Diener zu verzeihen, Reue zu zeigen. Immer wieder wird daran erinnert, daß gute Taten reichlich belohnt werden, während Übeltaten entweder vergeben oder nur mit gleichem Gewicht vergolten werden. Gottes bedingungslose Gnade ist so groß, daß der Koran verkündet: «O meine Diener, die ihr euch gegen eure eigenen Seelen vergangen habt, verzweifelt nicht an Gottes Barmherzigkeit, denn Gott vergibt alle Sünden; er ist der Allverzeihende, der Barmherzige» (39/54).

Der Koran vermittelt 99 Attribute des einen Gottes (*die schönsten Namen*), durch die er angerufen sein will. In Sure 7/181 heißt es: «Gottes sind die schönsten Namen; ruft ihn an mit ihnen. Und verlaßt jene, die seine Namen verketzern; ihnen soll Lohn werden nach ihrem Tun». Diese Attribute vermitteln den Gläubigen eine Vorstellung von Gott, sie lassen sein Wesen erahnen, rücken den Beter in seine Nähe, schaffen eine Atmosphäre des Vertrauens, der Freundschaft, der Zuversicht und Dankbarkeit, eben das, was Christen beispielsweise mit dem Begriff «Gotteskindschaft» umschreiben, um ihrem «Du-Vater-Verhältnis» zu Gott Ausdruck zu verleihen. Hier seien nur einige dieser Attribute genannt:

Gott ist der Allmächtige und Gewaltige, er ist der Herrscher und König, er ist das Licht, die Wahrheit und Gerechtigkeit, er ist der Wachsame und der Richter, der Schöpfer, Erhalter und Bewahrer, der Heilige, der Allsehende, Allwissende und Allhörende, aber er ist auch der Friede, der Barmherzige, der Gnädige, der Sanftmütige, der Wohltäter und der gütig Erhörende, der Ernährer, der Freund, der die Treue hält, und der Beschützer, der zum Mitleid Bewegte, und der Mitleidende, der Erste und der Letzte.

2. Die Gottesliebe

Gottesliebe im Islam entsteht nicht nur aus der tiefen Erkenntnis des Angewiesenseins auf Gott. Gottesliebe ist vor allem die Frucht ernsthaften und innigsten Bemühens, die Eigenschaften Gottes im eigenen Leben und im Umgang mit seinen Mitmenschen zu reflektieren. Die Reflexion dieser Eigenschaften sind der Maßstab wahren Menschseins, zeigen auf, wie eng die Bindungen des Menschen an Gott sind, wie vertrauensvoll Gott und Mensch aufeinander zugegangen sind. Durch das Hineinnehmen der Eigenschaften Gottes in das eigene Leben entsteht im Herzen des suchenden Menschen jenes Feuer, das ihn läutert, das dazu drängt, sich in mitmenschlichen Handlungen mitzuteilen. Es ist dieses Feuer, das den Gläubigen fähig macht, sich in der Hinwendung zu seinen Mitmenschen in Gott zu verzehren. Derjenige, der vom läuternden Feuer Gottes erfaßt ist, fragt nicht mehr nach Ruhm und Lohn. Er tut Gutes auch auf die Gefahr hin, daß es ihm zum Nach-

teil gereicht, er hilft auch dann, wenn ihm Haß und Verleumdung entgegenschlagen, er verzeiht auch dann, wenn die ihm zugefügten Kränkungen seine Leidensfähigkeit zu sprengen drohen.

Es sind seine eigenen Erfahrungen mit Gott, die einen gläubigen Muslim so handeln lassen, wie es sein Herz ihm eingibt, denn er weiß — bewußt oder unbewußt —, daß Gott durch ihn handelt. Das Leben des in die Gottesliebe eingetauchten Menschen hat sich seiner selbst entäußert, um für seine Mitmenschen offen sein zu können, damit Gott durch ihn zu wirken vermag, wo immer er auch sei und in welcher Situation auch immer erforderlich.

Der Koran spricht an mehreren Stellen ausdrücklich davon, daß Gott diejenigen liebt, die Gutes tun, fromm, geduldig, gerecht und barmherzig sind. Auch werden in Sure 2/166 die Gläubigen als die bezeichnet, «die stärker sind in ihrer Liebe zu Gott» als die Irrenden ihre Götzen zu lieben vermögen. Von der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und den Gläubigen sprechen folgende Koranabschnitte:

«Sprich: Liebt ihr Gott, so folgt mir; (dann) wird Gott euch lieben und euch eure Fehler verzeihen; denn Gott ist allverzeihend, barmherzig» (3/32);

«O ihr Gläubigen, wer von euch sich von seinem Glauben abkehrt, (wisse), Gott wird bald ein anderes Volk bringen, das Er liebt und das Ihn liebt, gütig und demütig gegen die Gläubigen ...» (5/55).

Die Initiative der Liebe liegt bei Gott. Der Mystiker Bistami (803–875 n. Chr.) sagte dazu: «Am Anfang bildete ich mir ein, daß ich es war, der an Gott dachte, der ihn kannte und liebte. Als ich zum Ende kam, sah ich, daß Er an mich gedacht hatte, ehe ich an Ihn dachte, daß Er mich gekannt hatte, ehe ich Ihn kannte, daß Seine Liebe zu mir meiner Liebe zu Ihm vorausging, daß Er mich zuerst gesucht hatte, so daß ich Ihn suchen konnte».

Es ist immer Gott, der die Verbindung zu seinem Diener sucht. Er führt ihn auf seinem Wege, wie der Koran immer wieder mit großer Intensität verdeutlicht. Und er erleichtert ihm die Erfüllung seiner religiösen Verpflichtungen. Gott schenkt dem Menschen die Gnade des Gebetes und rückt ihm dadurch nahe. Er erlöst ihn aus der Gefangenschaft seiner Begierden und vergibt ihm die Sünden.

3. Gibt es ein fundamentalistisches Gottesbild?

Nach einem fundamentalistischen Gottesbild im Islam zu fragen, setzt natürlich voraus, daß es innerhalb der islamischen Gemeinschaft so etwas wie einen Fundamentalismus gibt. Diese Frage muß also zunächst geklärt werden.

Der *Fundamentalismus* ist — wie bekannt — eine theologische Richtung im Protestantismus, die gegenüber der modernen Naturwissenschaft und kritischen Theologie an den Lehren der alten Orthodoxie festhält, insbesondere was das Wortverständnis der Bibel angeht. Diese theologische Richtung ist Ende des 19. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten entstanden und hat 1918 organisatorische Strukturen angenommen. Seit 1948 bekämpft der Fundamentalismus die angeblichen katholisierenden und kommunistischen Tendenzen des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Der Begriff «*islamischer Fundamentalismus*» ist so gesehen ein weiterer Versuch, bestimmte Phänomene in der islamischen Welt in eine christliche Denkschablone zu pressen — ein untauglicher Versuch, wie hinzugefügt werden muß.

Wenn gelegentlich auch Muslime sich des Begriffs «Fundamentalismus» bedienen, dann nur deshalb, um ihren christlichen Gesprächspartnern verdeutlichen zu können, daß es in der islamischen Welt Kräfte gibt, die das Rad der Geschichte entweder anhalten oder gar zurückdrehen möchten. Das trifft im übrigen auch für die Wortschöpfung «*Reislamisierung*» zu. Die muslimischen Länder sind zu keinem Zeitpunkt vom Islam abgefallen. Damit entfällt aber auch die Notwendigkeit einer Reislamisierung.

Wenn wir schon bei europäischen Begriffen bleiben wollen, dann sollten wir uns solcher bedienen, die im Islam eine Entsprechung finden. Gemeint sind hier: *Renaissance* und *Restauration*, d.h. Renaissance steht für die Wiedergeburt oder Wiedererweckung des Islam und Restauration für den Versuch, frühere politische und wirtschaftliche Zustände wiederherzustellen.

Auf die hier gestellte Grundfrage wäre also zu antworten: Es gibt *kein* wie auch immer geartetes *fundamentalistisches Gottesbild im Islam* und auch keines einer evtl. Reislamisierung. Wir haben es gegenwärtig vielmehr in bestimmten Rechtsschulen des Islam mit dem Phänomen ei-

ner Akzentverschiebung bei den Attributen zu tun, die dem Gottesbild implizit sind.

Für bestimmte militante Gruppen steht nicht mehr der gnädige und barmherzige Gott im Vordergrund, sondern der Herr der Vergeltungsgewalt. Von dieser neuen Akzentuierung ist auch das gesellschaftspolitische Credo «al-Islam din wa dawla» betroffen: Islam ist Religion und Lebensordnung, Glaube und Gemeinschaft. Die restaurativen Kräfte, die man am besten «Islamisten» nennt, betonen heute den Begriff «dawla» (Politik) stärker als «din» (Religion), d.h. die politischen Fragen haben die Glaubensaussagen, die Religion weitgehend in den Hintergrund gedrängt.

4. Das neue «dawla»-Verständnis der Restauration

Die restaurativen Kräfte des heutigen Islam (Islamisten) haben sich in unterschiedlichen «Islamischen Bewegungen» zusammengeschlossen, die sich z. T. gegenseitig bekämpfen und verketzern. Einig sind sie sich lediglich in der Ablehnung demokratischer — da westlicher — Grundforderungen wie Meinungs- und Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit, in der Ablehnung des Selbstbestimmungsrechts und im Kampf gegen eine «vermeintliche Verwestlichung» der islamischen Gesellschaften, wobei es geradezu peinlich wirkt, wie sehr die Wortführer dieser Bewegungen dem westlichen Luxus erlegen sind. Besonders hier offenbart sich die Doppelbödigkeit dieser Kräfte.

Für den schiitischen Zweig der «Islamischen Bewegung» kommt noch hinzu, daß die Propagierung der «islamischen Weltrevolution» und die «Vernichtung des Großen Satan» (USA) unabdingbar zu ihren Zielen gehört.

Es darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß es auch *Übereinstimmungen zwischen den Islamisten und den Reformisten* gibt. Beide Flügel des heutigen Islam treten für die Wiederentdeckung und Wiederbelebung der unverfälschten islamischen Werte ein und damit für die Wiedergewinnung einer originären islamischen Identität. Dabei ist für die Reformisten allerdings eindeutig, daß diese Werte vor dem Hintergrund einer sich verändernden Zeit immer wieder neu überprüft und der jeweils neuen Entwicklung angepaßt werden müssen, wollen sie den Muslimen eine Lebenshilfe sein und sie

in die Lage versetzen, die neuen Herausforderungen zu bestehen.

5. Die Kritik der islamischen Aufklärer an der Restauration

Die islamischen Reformisten haben sich seit einigen Jahren sehr ernsthaft mit den restaurativen Phänomenen auseinandergesetzt und dabei die Gefahren erkannt, die sich hinter der Arkandisziplin verbergen, die der «Islamischen Bewegung» implizit ist. Sie sehen hinter dieser Entwicklung eine «*Degradierung des Islam zu einem reinen Macht- und Verwaltungsinstrument*». Die damit verbundene bedenkliche Verdeckung des rein religiösen, moralischen und eschatologischen Auftrags des Islam habe bei den glaubensbewußten und problemorientierten Muslimen inzwischen großes Unbehagen hervorgerufen. Zum gegenwärtigen Erscheinungsbild des Islam gehört den Reformisten zufolge auch, daß die Toleranz und die Achtung vor der Meinung des jeweils anderen kleingeschrieben wird. Das habe in der islamischen Welt zu exzessiven Verhaltensweisen geführt und das Gesellschaftsklima vergiftet. Es sei heute an der Tagesordnung, den jeweils Andersdenkenden bedenkenlos des Unglaubens zu bezichtigen.

Im Juli 1985 hieß es in einer Stellungnahme der Reformisten, der «politisierte Islam» sei ein Unheil für die Muslime in Europa. Durch ihn sei der islamische Glaube in Mißkredit gebracht worden. Die alten Ressentiments seien wieder aufgetaucht. Das antitürkische und antiislamische «historische Gedächtnis» christlicher Massen sehe sich in seinen Ausgangspositionen bestätigt. Für die europäischen Muslime sei das heutige «Haus des Islam» geradezu ein «Narrenhaus» geworden: «Auf der einen Seite Aggression — auf der anderen Seite das Gerede von «unbezwingbarem Friedenswillen», hier die Einführung der Scharia — dort, in demselben Land, skandalöser Verrat am Islam, hier das Gerede von Toleranz und Menschenrechten — dort die Verfolgung von Proskribierten und andere traumatische Erscheinungen».

Die unvermeidlichen Folgen der Politisierung seien unter anderem Reibereien, Orientierungsverlust, Anfälligkeit für Manipulation, Rechtshaberei, Fanatismus, Kampf aller gegen alle, Verfall der Menschlichkeit.

Nach Auffassung der Reformisten handelt es sich bei dem gegenwärtigen Phänomen nicht um eine islamische Renaissance, sondern um eine *rein politisch-kulturelle Gegenströmung*, die sich dem fremden Kulturimperialismus entgegenstellt und eine Selbstfindung der muslimischen Volksmassen anstrebt. Die extremen Erscheinungen dieses Prozesses, die als «islamische Revolution» ausgegeben würden, seien vielfach Ausdruck sozialer Unzufriedenheit, «dem von geschickten Regisseuren ein religiöses Mäntelchen übergehängt» worden sei. Eine wirkliche Renaissance des Islam im Sinne einer tiefgreifenden moralischen Erneuerung, der Erschließung von neuen Freiräumen für die persönliche Kreativität und der Vermenschlichung des Lebens finde hingegen nicht statt.

Aus diesen Erkenntnissen folgern die Kritiker der «Islamischen Bewegung», daß die gegenwärtige Entwicklung zum einen als Ausdruck des Verlustes der wahren religiösen Werte zu betrachten sei und zum anderen die Wirkungskraft einer großangelegten antiislamischen Konspiration bestätige. An dieser Konspiration seien bewußt oder unbewußt alle jene Fanatiker beteiligt, «die im Namen des Islam Terror und Mord säen».

Im September 1986 sah sich schließlich der «Doyen der islamischen Gelehrten», *Muhammad Assad*, gezwungen, in die Debatte um die Reformtheologie einzugreifen. In der Zeitschrift «Arabia» warnte er die «Islamische Bewegung» vor einer totalen Ablehnung der westlichen Zivilisation und ihrer Errungenschaften. Dadurch bringe sich die islamische Welt um den Nutzen, den sie für ihre eigene Zukunft aus dieser Zivilisation ziehen könne. Da man an den Schulen und Universitäten in der westlichen Welt lerne, den eigenen Verstand zu gebrauchen, müsse sich kein Muslim schämen, wenn er sich entschliefse, diese Bildungs- und Ausbildungsstätten zu besuchen. Er selbst, so Muhammad Assad, wäre wahrscheinlich nie zum Islam übergetreten, wenn er nicht an europäischen Schulen gelernt hätte, seinen Verstand zu gebrauchen.

In diesem Zusammenhang wandte sich Assad auch gegen jene Gruppen von Muslimen, die ihre islamische Identität durch Äußerlichkeiten zu unterstreichen versuchen, etwa durch das Tragen einer besonderen Kleidung. Viele dieser sogenannten «Islamisten» seien auf diese Weise in eine Epoche zurückgefallen, die seit fünf-

oder sechshundert Jahren der Vergangenheit angehöre. Hinzu komme, daß der von ihnen praktizierte Lebensstil weder auf den Propheten Muhammad noch auf seine Gefährten zurückgeführt werden könne. Er sei vielmehr der Zeit der Abbasiden und der Mameluken entlehnt, also einer Epoche des Verfalls.

6. Begegnung als Auftrag

Die Frage des Dialogs, der Begegnung mit Andersgläubigen, mit anderen Völkern, Rassen und Nationen ist für den Islam eine Grundfrage, die nicht ohne weiteres in das Ermessen des Menschen oder von ihm gebildeter Gemeinschaften gestellt ist. Folgt man dem Koran, so muß die *Begegnung mit anderen Menschen* als *Teil muslimischer Identität* verstanden werden, so unveränderbar wie der Glaube an Gott selbst.

Der Koran statuiert eindeutig, daß die zwischen- und mitmenschliche Begegnung ein göttlicher Auftrag ist, den der einzelne Muslim wie die Gemeinschaft unbedingt zu erfüllen haben.

Der Koran stellt *drei Ebenen der Begegnung* mit Andersgläubigen oder Andersdenkenden vor, wobei er Christen und Juden in den Blick nimmt, aus seinem Selbstverständnis heraus, daß der Islam im biblischen Umfeld verwurzelt ist und die Funktion zu übernehmen hat, die «Völker der Schrift» an die Existenz des Einen und Ewigen Gottes zu erinnern.

Der Koran mahnt Juden, Muslime und Christen, diesen Weg nicht zu verlassen. Er will nichts anderes als durch die Bestätigung der vorkoranischen Propheten die Einheit Gottes bezeugen. Die drei Ebenen sind: die *Dialoggemeinschaft*, die *Wettbewerbsgemeinschaft* und die *Tischgemeinschaft*.

Während die Aussagen über die Dialoggemeinschaft ausgehend von der Einheit Gottes die Gleichheit und Gleichberechtigung der Gesprächspartner gewissermaßen festschreiben, geht die Wettbewerbsgemeinschaft zum Detail dieser gottgewollten Koexistenz über und charakterisiert sie als eine Gemeinschaft in Vielfalt. Wir erfahren zunächst, daß Gott sowohl Juden, Christen als auch Muslimen eine «klare Satzung und einen deutlichen Weg» gegeben hat und sodann, daß er in seinem göttlichen Ratschluß nicht gewollt hat, daß diese drei Glaubensgemeinschaften zu einer Einheit verschmelzen.

Diese Aussage korrespondiert mit einem anderen Korantext, in dem die unterschiedlichen Rassen und Hautfarben als Wunderzeichen Gottes dargestellt werden.

Dem Text zufolge will unsere Begegnung als «Wetteifern im Guten» verstanden werden, verbunden mit der Mahnung, daß Gott uns einst sagen wird, wer unter uns gerecht oder ungerrecht war (5/45-49).

Hier beugt der Koran eindeutig der Verunglimpfung und Diskriminierung Andersgläubiger und ihrer Gemeinschaften vor. Er spricht dem Menschen die Urteilskraft ab, über den Glauben und die Überzeugungen des jeweils anderen zu befinden, und verweist auf den Urteilsvorbehalt Gottes, dem vorzugreifen in diesem Bilde «shirk», d.h. Beigesellung wäre.

Gestützt auf diese Texte kann hier gesagt werden: Das Gespräch mit den anderen, die Begegnung mit anderen Gemeinschaften oder Organisationsformen, ist Teil der göttlichen Offenbarung im Koran und damit ein unaufgebbarer Auftrag des Islam und der Muslime. Ein Muslim, der sich bewußt der Begegnung mit Andersgläubigen und Andersdenkenden verweigert oder sogar gegen sie stellt und sie bekämpft, begeht Verrat an der Sache Gottes. Dieser Tatbestand kann auch durch die oft verhängnisvolle Wirkungsgeschichte des Islam nicht aus der Welt geschafft werden, auch nicht durch religiöse Dekrete (fatwas), fühlen sich die Verfasser auch noch so sehr «erleuchtet» oder dazu befugt.

Die Schöpfungsgeschichte des Koran lehrt eindeutig, daß jeder Mensch, der sich über einen Mitmenschen unter der Prämisse erhebt, er sei besser als er, den «Iblis», den Satan, verkörpert und Gottes Fluch auf sich richtet. Er ist des Segens und damit der Teilhabe an der Würde Gottes verlustig.

Das Gottesbild des Islam ist unteilbar, der Gott, der uns allen gemeinsam ist, ist unwandelbar und ewig. Es kann auch nicht von den extremsten und unmenschlichsten Phänomenen verfinstert werden. Im Gegensatz zum unwandelbar-ewigen Gottesbild sind Phänomene zudem vorübergehende Erscheinungen, die außerdem nicht wiederzugeben vermögen, was an sich ist. Das tröstet ungemein.

Durch die Suche des Menschen nach neuen Erkenntnissen und Einsichten werden Phänomene immer wieder überwunden. Was bleibt, ist der «ewige Islam», der ewige Gott, der ihn als Botschaft gestiftet hat. Wie heißt es doch in Sure 5/49:

«Und hätte Gott es gewollt, er hätte euch alle in einer einzigen Gemeinschaft zusammengeführt, doch er wünscht euch auf die Probe zu stellen durch das, was er euch gegeben. Wetteifert darum miteinander in guten Werken. Zu Gott ist euer aller Heimkehr; dann wird er euch aufklären über das, worüber ihr uneinig gewesen seid».

MUHAMMAD S. ABDULLAH

Jahrgang 1931, Journalist, Fachreferent für Islam im ökumenischen Bereich; Forschungsgebiet: Geschichte des Islam in Deutschland und der christlich-islamische Dialog. Abdullah ist Redakteur der Zeitschrift «Moslemische Revue» und des Pressedienstes Islamnachrichten sowie Leiter des Zentralinstitutes Islam-Archiv-Deutschland in Soest. Seit 1974 vertritt er den Islamischen Weltkongress in der Bundesrepublik Deutschland. Seit 1988 ist er Vertreter des Islamischen Weltkongresses bei den Vereinten Nationen und Mitglied des Exekutivrates des Kongresses in Karachi. In den letzten Jahren ist Muhammad S. Abdullah als Autor und Mitautor zahlreicher Bücher, Dokumentationen und wissenschaftlicher Texte zum Dialog und zur Geschichte des Islam in Deutschland und in Europa hervorgetreten. Anschrift: Am Kuhfuß 8, Postfach 1528, D-4770 Soest, B.R.D.