

⁵ Der Begriff *naskh* spielt auch eine Rolle als terminus technicus in der wissenschaftlichen Exegese des Korans. Eine scharfsinnige neuere Studie zu diesem Thema ist das Buch von John Burton, *The Sources of Islamic Law* (Edinburgh 1990).

⁶ Die von klassischen muslimischen Gelehrten bezogenen Positionen in dieser Frage wie z.B. die Schriften des Andalusiers Abu Muhammad ben Ali ben Hazm (gest. 1064) haben weithin zu den am genauesten und ausführlichsten dokumentierten Lehrmeinungen gehört. Eine neue Studie zu diesem Thema: H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds* (Princeton 1992).

⁷ Historiker für islamische Geistesgeschichte bemerken regelmäßig, daß dieser Vorwurf anfänglich viel heftiger gegen die jüdischen Heiligen Schriften erhoben wurde, aber später in gleicher Weise verallgemeinernd auch auf die christlichen Schriften angewandt wurde.

⁸ Für die römisch-katholische Kirche bildet die Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils einen wichtigen Schritt in dieser Richtung. Für ein Studium dieses Textes und der ihm zugrundeliegenden Textversionen siehe: M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions* (Leiden 1992). Eine arabische Übersetzung der Erklärung ist zu finden in: Al-Wathai'q al-Majma'iyah (Antilyas, Libanon, 1984) 861-867.

⁹ Der Begriff der prophetischen Sündelosigkeit (*ismah*) hat eine ansehnliche Literatur hervorgebracht. Eine langatmige Darstellung repräsentativer Positionen ist zu finden

bei: Fakhr al-Din al-Razi's (gest. 1210), *Kitab al-arba'in* (Hyderabad 1934); siehe auch: 'Ismat al-anbiya' (Kairo 1986), wo es Abschnitte über Abraham, Mose, Jesus, Muhammad u.a. gibt.

¹⁰ Alex Haley (Hg.), *The Autobiography of Malcolm X* (New York 1964).

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JANE DAMMEN McAULIFFE

Vorsitzende des Department for the Study of Religion der Universität Toronto und Direktorin des Centre for the Study of Religion ebendieser Universität. Früher war sie Assoziierte Dekanin der Candler School of Theology an der Emory University in Atlanta, Georgia. Neuere Veröffentlichungen u.a.: *An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge University Press 1991); *'Abbasid Authority Affirmed: The Early Years of al-Mansur* (New York 1993). Sie beteiligt sich am Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen und ist Beraterin der Nationalen Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Nordamerika als Mitglied der Arbeitsgruppe für den muslimisch-katholischen Dialog in den USA. Anschrift: Chair and Director Department of Centre for the Study of Religion, University of Toronto, Victoria College, 73, Queen's Park Crescent, Toronto, Ontario M5S 1K7, Kanada.

Gerhard Böwering

Vom Islam heraus- gefordert

I. Eine sich verändernde Welt in Dialog und Zusammenarbeit

1. Sehr unterschiedliche Zeiten

Der Aufstieg des Islam, mit Muhammad († 632) als Anführer, war *ein Ruf zur Reform*, den die Kirche, nach Konstantin d.Gr. († 337) mit Erfolg gesättigt, wahrzunehmen versäumte. Der Umstand, daß es in der *Kirche des*

Mittelalters keine gründliche Erforschung des wahren Islam gab, mit dem sie doch im Mittelmeerraum in nähere Berührung kam, trug dazu bei, daß sich die Gemeinschaftsstrukturen, die Tradition, das Gesetz und die Theologie des Islam neben der Kirche zu einer eigenen, besonderen Weltreligion entwickelten. Es gab allerdings Ausnahmen von der Nichtbeachtung des Islam durch die Kirche. Ein Mann monastischer Friedfertigkeit, Petrus Venerabilis († 1156), versuchte, die Kreuzzüge in ein gewaltfreies kühnes Missionsunternehmen umzuwandeln, und erteilte den Auftrag zur ersten Übersetzung des Korans ins Lateinische. Der Charismatiker Franz von Assisi († 1226) begab sich nach Ägypten, wo die Kreuzfahrer Damiette belagerten, und predigte im Feldlager des Sultans. Der Theologe Thomas von Aquin († 1274) verschaffte dem Christentum neue Vitalität durch seine denkerische Begeg-

nung mit der islamischen Philosophie. Von seinem Zufluchtsort in den Alpen aus empfahl Johannes von Segovia († 1456), sich dem Islam friedlich und durch Studium zu nähern statt mit dem Schwert. Nach der Einnahme von Konstantinopel durch die Türken (1453) schrieb der prophetische Visionär Nikolaus von Kues († 1464) eine Abhandlung über den Koran und befürwortete eine einzige Religion in einer Vielfalt von Riten. Diese Stimmen durchbrachen die Monotonie der Kirche des Mittelalters, die ihre Bestimmung allzuoft in einem Triumph der kirchlichen Institutionen und in weltlichem Erfolg suchte und den Muslimen mit den Kriegen der großen Kreuzzüge (1095-1270) entgegentrat.

Zu Beginn der Neuzeit kam es zur Herausforderung durch die von Martin Luther († 1546) angeführte Reformation, welche die Kirche zwar ihrer sehr notwendigen inneren Reform zuwandte, sie aber nicht darauf ausrichtete, in dieser Zeit der geographischen Entdeckungen mit der Erforschung der Weltreligionen einschließlich des Islam zu beginnen. Mit der Verherrlichung der Vernunft in der Zeit der europäischen Aufklärung (17.-18. Jahrhundert) konzentrierte sich der Westen immer mehr auf sein Wissen, seine Freiheit und sein Wohlergehen. Der militärische Schutz der Kolonialmächte verstärkte die Überlegenheit des Westens über andere Zivilisationen und erzeugte den Geist missionarischer Aktivität, die den Heiden das Heil zu bringen suchte. Das förderte eine Geistesverfassung, die den Westen zum Maßstab der Kultur machte und die Kirche verleitete, außerhalb der Grenzen ihres Glaubensdepositums keine Heilwirklichkeit zu sehen.

Es brauchte Zeit und ging bis zum zwanzigsten Jahrhundert, bis die Kirche sich als pilgerndes Volk sah, das zusammen mit der Mehrheit der Menschheit, die anderen Religionen angehört, auf dem Weg zu Gott ist. Aus diesem neuen Blickwinkel der Selbstwahrnehmung sieht sich die Kirche dazu aufgefordert, Ausschließlichkeitsansprüche zurückzuweisen, sich ein weites, Fremdes einbeziehendes Glaubensverständnis anzueignen und sich für andere Kulturen und Religionen zu öffnen. Wenn die Kirche am Ende ihres zweiten Jahrtausends von einem Selbstgespräch zu einem

Gespräch von Angesicht zu Angesicht und zu partnerschaftlicher Zusammenarbeit mit anderen Religionen überzugehen versucht, dann hat sie wieder einmal mit dem Kernproblem der Religion zu ringen, mit der Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen über den Sinn unseres Lebens und Sterbens. In der sich verändernden Welt von heute sind die Weltreligionen nicht mehr in geographische Grenzen eingeschlossen. Eine große Völkerwanderung ist im Gang. Die moderne Kommunikationstechnologie und der schnelle internationale Reiseverkehr machen in dem einen Weltorf andere Religionen uns und unsere Religion ihnen gegenwärtig. In dieser Begegnung von Weltreligionen, von Christentum und Islam im wirklichen Leben können aufgrund der ihnen gemeinsamen Prinzipien einer weltweiten Sicht und eines missionarischen Dranges beide ihre wachsende Sorge um die Welt als ganze zum Ausdruck bringen und auch ihre gemeinsamen Wurzeln im abrahamitischen Glauben erblicken.

2. Was ist ein wirklicher Dialog?

Wenn Christen ihre Hinwendung zu anderen Weltreligionen beschreiben, dann ist es bei ihnen üblich geworden, von «Dialog» zu sprechen, statt – wie früher – von «Mission». Ungeachtet der vielen Anstrengungen, die von Katholiken und Protestanten auf den Dialog verwandt werden, ist es doch noch nicht zu einer umfassenden Sicht seines Wesens und seiner Natur gekommen. Es ist nicht klar, ob sein zentraler Schwerpunkt religiös oder sozial oder eine Mischung von beidem ist. Die wahllose Verwendung des Wortes «Dialog» kann der trügerischen Vermutung Vorschub leisten, daß ein und derselbe methodische Ansatz auf alle Weltreligionen anzuwenden sei, wobei nur wenig auf die große Spannweite ihrer tatsächlichen spezifischen Unterschiede geachtet wird. Mit halben Lösungen wie Relativismus und Synkretismus ist die Frage nicht gelöst, worin die Weltreligionen sich überschneiden und worin sie sich unterscheiden.

Der Dialog hat sich auch mit dem Verdacht auseinandersetzen, daß es sich dabei nur um eine andere Taktik der früheren Mission oder

um eine Methode zur Selbstdurchsetzung gegenüber weniger erfahrenen Partnern handeln. Manche Zusammenkünfte zum Dialog führten zu polarisierten Diskussionen, andere sanken ab auf die Ebene von Nettigkeiten einer Art «Pingpong»-Diplomatie. An solchen Gefahren fehlt es auch im muslimisch-christlichen Dialog nicht. Bei Christen überschattet die Notwendigkeit, die Bedeutung, die Jesus von Nazaret für alle Menschen hat, zu verteidigen, oft den Glauben daran, daß alle Religionen eine Antwort des Menschen auf die Offenbarung Gottes beinhalten. Dementsprechend neigen Muslime dazu, den Dialog für einen heimlichen Proselytismus und für einen subtilen Bekehrungsversuch zu halten. Sie bemerken auch eine Kluft zwischen den potentiellen Partnern eines Dialogs, auf den Muslime im allgemeinen in Geisteshaltung und Studium weniger vorbereitet sind. Wenn ein wirklicher Dialog zustande kommen soll, so darf er nicht in ungleichgewichtiger Konfrontation oder in Form von Kompromissen verlaufen, sondern er muß in lebendigem Zeugnis und in redlichem Verhalten zueinander in Gottes Dienst bestehen. Es wird noch viel Zeit brauchen, bis der Dialog als etwas gesehen wird, das etwas Neues entstehen läßt, als ein schöpferischer Prozeß eines Menschseins, das Gott in verschiedenen Kulturen und Religionen dient.

Der Dialog mit dem Christentum oder anderen Weltreligionen ist für die meisten Muslime nicht von vordringlichem Interesse. Manche führende muslimische Gelehrte akzeptieren aber ein gewisses Maß an kulturellem Pluralismus, da sie sich bewußt sind, daß der Islam in der modernen Welt nicht isoliert leben kann. Sie verspüren, daß die Erneuerungskräfte von der Last der mittelalterlichen Vergangenheit des Islam niedergedrückt werden, und sie sehen, daß sie mit ihrem Standpunkt in eine Konfrontation mit einer wachsenden fundamentalistischen Mehrheit verwickelt werden. Sie verweisen auf Anlässe, bei denen Muhammad in einen Dialog mit Christen eintrat, erinnern an Perioden der mittelalterlichen Geschichte, als der Islam durch die Begegnung mit der christlichen Kultur neue Lebenskraft gewann, und sie werden sich bewußt, daß die modernen Strukturen des

Islam in unvermeidlichem Kontakt mit dem Westen ausgebildet wurden. Als Frucht ihres Austausches mit westlichen Gelehrten möchten sie praktisches Fachwissen erwerben und nicht religiöse Kenntnisse. Durch das Aneignen eines Instrumentariums wie z.B. der historisch-kritischen Methode, der Quellenkritik und von Computerprogrammen zur Textanalyse hoffen sie, ihre Sicht der Religionsgeschichte weiterentwickeln zu können. Wenn sie eigene Lösungen für die Probleme der Moderne fänden, statt einfach die unsrigen zu kopieren, würden sie befähigt, eine echte Reform des Islam einzuleiten. Oder um es pointiert zu sagen: Christen suchen den Dialog der Religionen, Muslime möchten wissenschaftliche Zusammenarbeit.

II. Der Islam und das Christentum

Muslimische Apologetik und christliche Polemik (und umgekehrt), die sich im Mittelalter entwickelten und sich bis heute wiederholen, konzentrieren sich auf die Hauptdogmen der Trinität, der Menschwerdung und der Erlösung. Dabei haben sie aber den springenden Punkt verfehlt, weil keiner dem anderen auf dessen eigenem Grund und Boden begegnet. Dieses Muster lebt bis heute fort in der gegenüber dem Islam weithin unnachgiebigen Haltung der Ostkirchen, die aus deren großer Isolierung, langen Leiden und der bangen Sorge um ihr Überleben angesichts einer oft intoleranten muslimischen Mehrheit hervorging. «Liebe die Muslime, aber nicht den Islam!», lautet eine Maxime, die irreführend ist, denn sie verkennt, daß Liebe die anderen in dem achten muß, was sie in ihrem tiefsten Herzen und von ihren Wurzeln her sind. Ohne Liebe zum Islam werden Christen zu den Wahrheiten, die er enthält, keinen Zugang finden. Die lange Geschichte des Islam zeugt für seine Wahrheit, die religiöse Praxis der Muslime zeugt für seine fortwährende Lebenskraft. Islam und Christentum erscheinen als zwei parallel verlaufende Entwicklungen, die aus einem gemeinsamen Ursprung herauswachsen, aus Gottes Selbstoffenbarung an die Menschheit in einem Wort, wie es im Glauben an den einen Gott erfahren wird; und beide

eilen einer unbekanntem Zukunft und einem gemeinsamen Ziel, der Auferstehung, entgegen. Innerhalb dieses Parallelismus gibt es große Unterschiede. Das Christentum erfährt sich als durch das menschengewordene Wort Gottes vermittelt, der Islam versetzt den Glaubenden als Hörer des Wortes unmittelbar in die Gegenwart Gottes. Der Christ bezieht seine Inspiration aus dem Gebet Jesu, das Gott als «abba», als «unseren Vater» anredet; der Muslim findet seine geistige Energie in Allah, dem Einzigen, der wirklich sagen kann «Ana», «Ich bin» (wenngleich es von einer menschlichen Zunge ausgesprochen wird).

1. Eins in Abraham?

Der Glaube Abrahams an den einen Gott vereint Judentum, Christentum und Islam als aufeinanderfolgende Ausdrucksweisen des Vertrauens auf Gott. Als Abraham sich auf seine Wanderschaft begab, brach er mit den alten Göttern und nahm auch nicht die Götter des neuen Landes an. Vielmehr setzte er sein Vertrauen auf den namenlosen Gott, den Gott jenseits aller Götter und ohne eine feste Wohnstätte, der ihn aus seinem Land in eine neue Heimat gerufen hatte. Diese Religion des Sich-Verlassens auf Gott wurde zur gemeinsamen Wurzel des Judentums als der Religion der Hoffnung, des Christentums als der Religion der Liebe und des Islam als der Religion des Glaubens. Der Islam sieht sich als zugleich am Ende und am Anfang dieser Entwicklung stehend. In einem gewissen Sinn ist der Islam in der Kette der drei Offenbarungsreligionen das Endglied, das Tora und Evangelium, die Botschaften des Mose und Jesu, durch den von Muhammad verkündeten Koran bestätigt. In der Gegenrichtung geht der Islam hinter Judentum und Christentum zurück und unterläuft seine Schwesterreligionen, indem er seine Ursprünge auf die Urreligion zurückführt, die dem Adam offenbart und von Muhammad, der sein Modell in Abrahams Unterwerfung an den einen Gott findet, der Vergessenheit entrissen wurde.

Seit seinem Beginn ist der Islam die Weltreligion, die dem Christentum in Raum und Zeit am nächsten steht. Er war durch alle

Zeiten weltweit sein geographischer Nachbar und theologisch sein Zwillingsbruder. Durch ihre Nähe zueinander mit Blindheit geschlagen, waren muslimische und christliche Augen unfähig, genaue Konturen wahrzunehmen. Während das Judentum auf dem Glauben gründet, daß Gott zu Israel, seinem ausgewählten Volk, gesprochen hat, hat das Christentum im Wort des Christus Jesus die messianische Erfüllung des ihm vorangegangenen Judentums gesehen. Der Islam jedoch hat sich gleich von Anfang an aufgrund der Rückkehr zur Urreligion Abrahams als Nachfolgerin seiner beiden Vorläuferinnen bezeichnet. Das Christentum, die Schwester in der Mitte, sieht sich gegenüber der älteren Schwester als den Neuen Bund an, war aber außerstande, sich gegenüber dem nach ihm kommenden Islam zu definieren. Der Islam nimmt die vorteilhafte Stellung der letzten der drei Schwesterreligionen ein, die auf ihre Vorgängerinnen als auf Geschichte von einst, als auf bloße Vorspiele zu ihrer universalen Botschaft zurückblicken kann. Diese Sicht hat den Islam mit einem Gefühl der Überlegenheit erfüllt, das noch verstärkt wurde durch seine Expansion zu einem Weltreich, das sich fortgeschrittene Zivilisationen, die in den von ihm eroberten Gebieten geblüht hatten, anverwandelte.

2. Der Islam und das Judentum

Das Selbstverständnis des Islam als einer Reform, welche die Religion Abrahams wiederherstellt, unterstützt eine Sicht der Beziehung zwischen dem Islam und dem frühen Judentum, die zwar eines genauen wissenschaftlichen Beweises entbehrt, aber doch auf dem soliden Grund des gemeinsamen Ursprungs aufruhet. Die Kirche war einst eine Kirche aus Juden und Heiden. Aufgrund geschichtlicher Umstände (nach der Zerstörung Jerusalems und dem Zusammenbruch des Bar-Kochba-Aufstandes im Jahre 135) entwickelte sie sich in zwei Stränge. Westlich des Jordans sozusagen wurde durch Paulus, den Apostel im griechischen Gewand, die Heidenchristenheit zum hellenistischen Christentum, und es entwickelte sich rund um den Kern einer Sohn-Gottes-Theologie – einschließlich so zen-

traler Lehren wie Dreifaltigkeit, Menschwerdung und Erlösung - zur maßgebenden Kirche. Östlich des Jordans fand das Judenchristentum im semitischen Islam eine Weiterführung durch Muhammad, den Apostel in arabischem Gewand. Dieser entwickelte das Erbe einer Knecht-Gottes-Theologie (mit einem Akzent auf einem kompromißlosen Monotheismus und einer lebhaften Eschatologie) weiter. Ohne wesentlich neue Erkenntnisse aus archäologischen Ausgrabungen oder aus der Entdeckung von Handschriften wird es schwierig sein, über eine historische Kluft von fast fünfhundert Jahren hinweg eine Linie direkter Abhängigkeit zwischen dem Judenchristentum und dem Islam zu ziehen. Eher wird man zugeben müssen, daß heterogene Traditionen zu Muhammad gelangten, unter ihnen nicht nur judenchristliche (man denke z.B. an Elkesaiten und Ebioniten), sondern auch andere verdrängte christliche Anschauungen (z.B. Monarchianismus, Sabellianismus, Monophysitismus und Nestorianismus), die von der maßgebenden Kirche mit dem Bann belegt worden waren. Die verschiedenen Stränge fremden Vokabulars im Koran einschließlich äthiopischer Ausdrücke sind Belege dafür, daß Muhammad Verbindung zu einer Vielfalt sektiererischer Traditionen hatte.

3. *Der Jesus des Korans*

Der Islam als die jüngste der großen Weltreligionen und als einzige, die noch nach dem Christentum kam, nahm von Anfang an gegenüber dem Christentum eine selbstbewußte Haltung an, nicht unähnlich der Art und Weise, wie das Christentum gegenüber dem Islam Stellung bezog; und er schmiedete sich sein eigenes Bild von Jesus, nicht unähnlich der Art und Weise, wie das Neue Testament Johannes den Täufer herabstufte. Der Jesus des Korans, der Messias und Gottesknecht genannt wird, predigte die Wahrheit und bestand darauf, daß er bloß ein Mensch sei. Seine jungfräuliche Geburt aus Maria ist ein Werk der göttlichen Allmacht, und seine Kraft, Wunder zu wirken, ein Handeln, zu dem Gott ihn bevollmächtigt. Jesus bekräftigte die Botschaft, die Gott durch Mose zu den

Juden herabgesandt hatte, und sagte voraus, daß nach ihm ein Bote mit einem aufs höchste zu preisenden Namen kommen werde. Nach muslimischer Auffassung ist dieser Gottgesandte nicht der Heilige Geist, sondern Muhammad.

Die Juden versuchten, Jesus zu töten, aber sie haben nicht ihn umgebracht oder gekreuzigt. Sie haben einen anderen getötet, und Gott hat seinen Knecht in den Himmel entrückt. Das Geheimnis, das das Ende des Lebensweges Jesu umgibt, öffnet die Tür für seine Rückkehr in der Parusie, die im Koran nur dunkel erwähnt wird.

In der Tradition (Hadith), dem grundlegenden zweiten Corpus religiöser Quellen nach dem Koran, lebt der Islam in der gespannten Erwartung des zweiten Kommens Jesu, das in das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit münden wird, in dem Muhammad keine Rolle spielt. Am Ende der Zeit wird Jesus in hell strahlendem Gewand mit gesalbtem Haupt und mit einem Speer in der Hand auf die weiße Arkade des Osttores von Damaskus niedersteigen, um den Antichrist zu töten. Er wird nach Jerusalem ziehen, das frühmorgendliche Gebet nach muslimischem Brauch verrichten und die Welt von allen Ungläubigen und ihren Symbolen reinigen. Alle «Leute des Buches» werden an ihn glauben und nur noch eine einzige Gemeinde, die des Islam, bilden, und es wird das Reich der Gerechtigkeit und des vollkommenen Friedens errichtet werden. Das Reich Jesu, des verherrlichten Gottesknechtes, wird vierzig Jahre lang dauern. Auf es folgt «die Stunde», das Ende der Welt an dem Tag, an dem Gott allein bei der allgemeinen Auferstehung zu Gericht sitzen wird. Besonders im Schiitentum wurde die Utopie vom Ende der Zeit verbunden mit der Idee des «Mahdi», des Wiederherstellers der Religion und der Gerechtigkeit, der sich in aller Herrlichkeit als der erwartete Herrscher erhebt und aus der Familie des Propheten hervorgeht. Diese Erwartung eines Wiederherstellers der Religion, der der Religion den Rücken stärkt und dem Islam wieder zu seiner ursprünglichen Vollkommenheit verhilft, wurde zur Triebkraft vieler Erneuerungsbewegungen im Islam.

Der Koran läßt die Christen als Leute des

Buches gelten, ohne zu fordern, daß sie sich zum Islam bekehren, und er spricht von den Mönchen wegen ihres Betens und ihrer Demut mit Hochachtung. Was der Koran von den Christen am meisten erwartet, ist das Bekenntnis, daß es nur einen einzigen höchsten und allmächtigen Gott gibt – mit anderen Worten: eine echte Anerkennung der wesentlich monotheistischen Botschaft des Islam ohne jede trinitarische Mißdeutung. Im Koran tadelt Jesus seine Gemeinde wegen des tritheistischen Begriffes von Gott als Vater, Mutter und Sohn, und lehnt es ausdrücklich ab, Gottes Sohn zu sein. Der Grund für diese Kritik mag wohl nicht nur in Muhammads eigenen Mißdeutungen der Trinität liegen, sondern auch in Mißverständnissen seiner sektiererischen Informanten über Gott als Ursprung, Wort und Geist. Dasselbe ist zu sagen in bezug auf die Interpretation des Kreuzestodes Jesu und der damit zusammenhängenden Begriffe Inkarnation und Erlösung und verschiedener Formen des Verständnisses des Geistes Gottes im Koran.

III. Muhammad und der Koran

Die in diesen und anderen Fragen, worin sich die beiden Religionen unterscheiden, erzeugte Spannung wurzelt im Offenbarungsverständnis: Das islamische Offenbarungsverständnis ist statisch, das christliche dynamisch. Der Islam teilt nicht die christliche Sicht einer fortschreitenden Offenbarung in der Natur, der Geschichte Israels, der Person Jesu von Nazaret, in den Weltereignissen und in den Zeichen der Zeit. Der Islam unterscheidet kategorisch zwischen dem Boten und der Botschaft. Für das Christentum ist der Vermittler der Botschaft zugleich die Botschaft selbst. Das Christentum sieht Gott in der Person Jesu Christi, des Gotteswortes, das Mensch geworden ist, offenbart. Für den Islam offenbart sich Allah in seiner Rede, im Wort, das Buch, nämlich der Koran, geworden ist. Mit anderen Worten: Menschwerdung steht gegen Buchwerdung (*incarnatio/inlibratio*).

Gemäß dem Islam gibt es nur eine einzige wesentliche Gottesoffenbarung, die im Laufe

der Zeit von den Propheten ohne jeden eigenen Beitrag wiederholt wird: Gott ist ein einziger, der Schöpfer dieser Welt und der Richter in der zukünftigen Welt. Von Adam bis zu Muhammad, dem Siegel der Propheten, sind die Boten menschliche Wesen und von Gott erwählte Sprachrohre der Offenbarung, durch die Gott die in einem himmlischen Buch aufgezeichnete Urwahrheit zur Sprache bringt. Gott allein ist der Autor der offenbarten Schrift. Sein Wort geht unangetastet durch den Boten hindurch, den es weder verwandelt noch vergöttlicht. Da der Koran Gottes ureigenes Wort ist und bleibt, enthält er einzig Gottes Stimme ohne jede zusätzliche menschliche Rede. Er ist buchstäblich, Wort für Wort, Gottes Wort. Er enthält nichts von Grund auf Neues, denn er bringt das Allerälteste zur Sprache: die Urbotschaft, die vor Muhammad noch nie in arabischer Sprache zu vernehmen war.

Am Vorabend des Auftretens des Islam waren der an Stammesgruppen und örtliche Kulte gebundene Polytheismus und der Fatalismus mit dem Gefühl, daß die Zeit alle menschlichen Werke auslösche, ohne daß Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod war, nicht mehr imstande, der Probleme Herr zu werden, vor denen die Araber damals standen. Übertritt zum Christentum oder Judentum hätte jedoch bedeutet, es mit fremden Mächten zu halten und die Eigenständigkeit zu verlieren. Muhammad, ein mekkanischer Kaufmann, der als armer Waise aufwuchs und mit vierzig Jahren zum Prediger wurde, sah die offene Bresche im Dilemma der Araber. Christliche Mönche rezitierten ihre heiligen Schriften in Aramäisch, und die Juden studierten ihre heiligen Buchrollen in Hebräisch; es war keine arabische Übersetzung der Bibel angefertigt worden. So verschaffte er den Arabern eine Heilige Schrift in ihrer eigenen Sprache, den arabischen Koran, im Stil ähnlich den inspirierten Sprüchen der altarabischen Wahrsager.

Zum Entschluß, den Koran zu verkünden, wurde Muhammad gedrängt durch sein tiefes Bewußtsein, von Allah zu seinem Boten berufen zu sein. Dieses prophetische Bewußtsein machte für ihn die Vorläufer, die er in der heiligen Geschichte erblickte, von Noah und

Abraham und Jesus bis hin zu den Heroen der arabischen Überlieferung zu Prototypen eines Modells: der Rettung des Gesandten durch Gott. Der Bote gewinnt die Oberhand dank der vom Himmel kommenden Strafe, die über seine Gegner verhängt wird, weil sie die Botschaft zurückweisen.

Muhammad wurde am Wendepunkt seines Lebens von Gott gerettet. Nur von einer kleinen Gruppe von Jüngern in Mekka akzeptiert und von seinem Stamm als Prophet abgelehnt, begann Muhammad wegen des langsamen Eintreffens der Rache Gottes zu zweifeln. In Medina, einer von seiner Heimatstadt etwas entfernten Oase, erwählten streitende Parteien Muhammad zum Schiedsrichter in ihren Streitigkeiten untereinander und mit drei kleinen arabisierten jüdischen Stämmen, die unter ihnen lebten. Muhammad erkannte die günstige Gelegenheit und entschloß sich 622, mit seinen Anhängern nach Medina auszuwandern. Durch seinen Auszug, die Hedschra, wurden seine Anhänger zu Flüchtlingen und Dissidenten, die ihre Stammes- und Blutbande aufgeben hatten und sich auf den Weg eines totalen Konflikts mit ihren Verwandten in Mekka begaben. In der darauf folgenden Schlacht bei Badr (624) führte Muhammad seine Anhänger zu einem erstaunlichen Sieg über die Mekkaner. Er war überzeugt, daß Gott ihn gerettet habe, indem er seine Engel in den Kampf eingreifen und seinen Gesandten über die Ungläubigen triumphieren ließ. Der Sieg wurde besiegelt mit der Eroberung Mekkas durch Muhammad (630) und die Zerstörung seiner Götterbilder. Am Ende seines Lebens war Muhammad zum Führer der nunmehr vereinten Araber geworden, zu ihrem Propheten und Staatsmann in dem aufs Ganze gehenden Kampf des Dschihad. Vom körperschaftlichen Blutvergießen von Badr an geriet die Geschichte des Islam in den Spannungsbogen zwischen Ringen um Gott und Kampf um die Herrschaft.

Der Tag der Rettung hatte einen Effekt ähnlich dem der Rettung der Leute des Noah aus der Sintflut und des Volkes des Mose vor der Streitmacht des Pharao. Das änderte die Richtung der Botschaft Muhammads von der Predigt einer Reform zur Gründung einer unterschiedlichen Glaubensgemeinschaft. Entge-

gen seiner Erwartung hatten die Juden in Medina sich geweigert, die Botschaft des Korans und seine Prophetengeschichten als eine religiöse Bestätigung ihrer hebräischen Schriften anzunehmen. Angesichts dieser Weigerung änderte Muhammad die Kibla, die muslimische Gebetsrichtung, von Jerusalem weg nach Mekka hin und ersetzte den Monat Aschura mit seiner Fastenpflicht durch den Ramadan. Die Kaaba, das heidnische Heiligtum in Mekka, wurde zum rituellen Zentrum des muslimischen Gottesdienstes. Im Herzen Mekkas als das Haus Allahs stehend, war sie, wie man annahm, von Abraham errichtet worden, in welchem der Islam seine religiösen Wurzeln und seinen monotheistischen Ursprung entdeckte.

Die theologische Umorientierung des Islam hatte auch ernste Konsequenzen für seine Heilige Schrift. In gewisser Weise wurde der Koran selbst zum «Furkan», zum Symbol der Scheidung und Rettung. Vorher war der Koran eine Sammlung göttlicher Machtzeichen, von Erinnerungen und Geschichten von göttlichen Strafen gewesen, die im Gebet rezipiert wurden, und eine Mahnung für die Gegenwart oder ein Gedenken an die Vergangenheit. Nunmehr aber gelangte Muhammad dahin, daß er ihn als ein Buch (Kitab) verstand, das zur Quelle und Autorität der islamischen Religion in Glaube und Praxis wurde – ähnlich der Tora und dem Evangelium in den Händen der Juden bzw. Christen. Das Heilige Buch, der Koran, war geboren mit seinen Gesetzen und Regeln für ein geordnetes Gemeinschaftsleben (wenngleich es in seiner jetzigen Buchform aus der Zeit nach dem Tod Muhammads stammt). Der Koran als rezitiertes Gotteswort lebt weiter im täglichen Ritual des islamischen Gebetes, in welchem der Muslim Gott näherkommt als irgendwo sonst.

IV. Islamisches Gebet, islamische Zeit und islamisches Denken

1. Das islamische Gebet

Islamisches Beten ist mehr als Rezitieren des Korans. Es bildet den konkreten Ausdruck der Unterwerfung unter Gott im täglichen Leben

der muslimischen Gesellschaft. Während Christen das liturgische Gebet als ein Meditieren über die Liebe Gottes erfahren, betrachten Muslime ihr rituelles Gebet nach Inhalt, Gebetsweise und Zeit des Vollzugs als einen Akt des Gehorsams gegenüber Gott. Der Muslim begibt sich ins Gebet mit Hilfe seines Ohrs und seines Herzens, indem er auf das rezitierte Wort des Korans hört und indem er für die göttliche Majestät, von der es spricht, durch symbolische Gebärden der Hingabe Zeugnis ablegt. Das rituelle Gebet des Islam (Salat) setzt sich zusammen aus zwei Hauptelementen: aus leiblichen Gebärden der Unterwerfung unter Gott wie Aufrechtstehen, Sichverneigen und Sichniederwerfen, und einem Hören auf die Verlesung des Korans in Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, und zwar zu fünf genau bestimmten Tageszeiten.

Im Gebet ist der Muslim *par excellence* Hörer des göttlichen Wortes. Bei der Verlesung des Korans und darüber hinaus erfährt er Gott als den Redenden. Er horcht auf die makellose, unvergängliche Botschaft, wie sie von Gott in klarem Arabisch fehlerlos und nicht in andere Sprachen übersetzt ergeht. Indem er in der Gegenwart Gottes steht, sich vor ihm verneigt und zu Boden wirft, bringt er konkret zum Ausdruck, was es heißt, Muslim zu sein, nämlich ein Mensch, der sich Allah als sein Knecht hingibt - das tägliche Ritual, als Ausdruck des Knecht-Gottes-Paradigmas, das den Islam im Innersten beseelt. Die Ordnung der fünf genau festgesetzten Gebetszeiten liefert den Tagesrhythmus für die islamische Gesellschaft, ähnlich den Gebetszeiten, die den Tageslauf der Mönche regeln. Es ist so, als wäre der Mikrokosmos der Mönchsregel auf den Makrokosmos des täglichen Lebens der Muslime übertragen worden, und zwar durch den Brauch des Gebets, das die Herrschaft des göttlichen Gesetzes, der Schari'a, über die muslimische Gesellschaft ver sinnbildlicht.

Das rituelle Gebet, das sich zu einer gesetzlich vorgeschriebenen Verpflichtung verhärtet hat, und der tägliche Brauch, sich mit dem Körper zu Boden zu werfen, hat den Durst nach Gotteserkenntnis und Gottesliebe, der die Sufis, die Mystiker des Islam, beseelt, nicht gestillt; sie brachen auf, um das göttliche Wort

in der Morgendämmerung der Schöpfung zu entdecken. Bis zu den Sufis hing der für die Menschheit entscheidende religiöse Moment an einem einzigen Punkt: an Abrahams ehrfurchtsvoller Anerkennung des einen wahren, namenlosen Gottes. Die Sufis verlegten diesen Moment in die Präexistenz zurück, als alle Menschen die Selbstoffenbarung Gottes zum ersten Mal hörten und verstanden. Durch eine Praxis namens *dhikr*, einer Anamnese oder Erinnerung an Gott (die der «*mneme Theou*» und dem hesychastischen Gebet der östlichen Christenheit ähnelt) kehren die Mystiker zurück zu ihrem ersten Ursprung am Tag des Bundesschlusses, an dem alle Glieder der Menschheit (als Lichtpartikel oder Samen in den prophetischen Urahn symbolisch enthalten) einen Eid des Bundes und der Bezeugung Allahs als des einen und einzigen Herrn schworen. Durch *dhikr*, verstanden als die tätige Erinnerung an das erste Wort Gottes, versetzen sich die Mystiker in Gottes Gegenwart, die in ihrem Herzen offenbart wurde, und werden sich bewußt, daß einzig und allein der Herr seiner Knechte, kein anderer und nichts anderes, sagen kann «*Ich bin*» («*Ana*»). Indem sie so zur Ewigkeit durchbrechen, erleben sie hier und jetzt im Augenblick der Ekstase ihr uranfängliches Bei-Gott-Sein wieder. Ob *dhikr* nun als individuelles Gebet oder als gemeinschaftliche Zeremonie, als intimes Gespräch oder als Tanz des außer sich geratenden Derwischs praktiziert wird, immer deckt *dhikr* die Wurzeln des abrahamitischen Monotheismus auf im uranfänglichen Bekenntnis von Gottes Einssein, wie es im Augenblick der mystischen Einigung mit dem Göttlichen in den Herzen seiner Knechte widertönt.

2. Die islamische Zeit

Die Entdeckung des präexistenten Ursprungs der gesamten Menschheit am Tag des Bundesschlusses durch die Sufis hat eine Zeitdimension eingeführt, die den gegenwärtigen Augenblick auf die Ewigkeit in der Vergangenheit zurückführt und somit einen Ausgleich schafft zum eschatologischen Vorwärtsdrängen des Korans aus der Gegenwart auf die Ewigkeit in

der Zukunft hin, die erreicht wird im Zeitpunkt des Auferstehungstages. Die Sufis hielten nicht nur Ausschau nach ihrem letzten Schicksal, sondern nahmen dieses schon im Hier und Jetzt vorweg im Licht der Gewißheit, am Tag der allgemeinen Auferstehung Gottes Angesicht zu schauen und den Schall seiner Stimme zu hören. In ihrem Gebet erfaßten sie den Sinn der Zeit, der den Islam beseelt, und zogen ihn in Erinnerung und Vorwegnahme von seinen Enden in Präexistenz und Postexistenz her in den Augenblick der mystischen Erfahrung. Die sufistische Erfahrung gab einem islamischen Zeitbegriff Ausdruck, wonach die Zeit sich erstreckt zwischen zwei Tagen, dem des Bundesschlusses und dem der Auferstehung. So gleicht sie einer Parabel, die sich von Unendlichkeit zu Unendlichkeit erstreckt, einem am Anfang und am Ende in der Ewigkeit verankerten Bogen, der im Augenblick der Erinnerung und der Gewißheit seinen Scheitelpunkt erreicht. (Sie bildet weder einen Zyklus immerwährender Wiederkehr noch beschreibt sie eine Figur linearen Fortschreitens; vielmehr bricht diese Auffassung den Zeitzirkel auf und lenkt dessen Richtungspfeil um.) Der Augenblick ist ein Zeitatom in einer endlichen, aber unzusammenhängenden Galaxie von Zeitpunkten, die ihre Parallele hat in einem atomistischen Verständnis des Raums, der bloß aus mathematischen Punkten besteht.

Für Muslime ist Gott der Herr des Augenblicks. Was Allah bestimmt hat, geschieht. Die atomistische Struktur der Zeit durchzieht weite Bereiche des muslimischen Denkens, einschließlich der juristischen und historischen Literatur. Der Koran hat die vorislamische arabische Auffassung vom *Fatum*, von einer unpersönlichen Zeit überwunden durch die Idee von Gott als dem Herrn der Zeit, der die Eckpunkte des Lebens des Menschen festsetzt und jeden seiner Augenblicke lenkt. Die islamische Tradition hat ferner die Auffassung des Korans weiterentwickelt, welche die Zeit als eine Reihe von vorherbestimmten Ereignissen sieht, welche die göttliche Allmacht mit dem gesicherten Eintreten jedes einzelnen Augenblickes innerhalb der Lebensspanne eines Menschen verbindet. Vom Moment der Geburt an bis zum festgesetzten Endpunkt des

Todes unterliegt das Dasein des Individuums dem Dekret Gottes, das von Augenblick zu Augenblick in Zeitatomen ergeht. In jedem Moment ist Gott dabei, die Welt aufs neue zu erschaffen. Es gibt keine Zweitursachen, und das Universum wird fortwährend aus dem Nichts geschaffen.

Die muslimischen Theologen machten den Atomismus zu einem Instrument der göttlichen Allmacht und Vorsehung und vertraten die Überzeugung, daß jeder Augenblick in der Zeit vom ewig tätigen Gott erschaffen wird. Von sich aus ist die Schöpfung ohne inneren Zusammenhang, sie erscheint nur infolge der gnädigen Zuverlässigkeit Gottes als ein zusammenhängendes Ganzes. Sehr geistesverwandt mit dieser Sicht Gottes, wonach dieser von Augenblick zu Augenblick als einzige wahre Ursache in der Welt handelt, erweist sich der Atomismus auch als eng verwandt mit der arabischen Sprache, der echte Verben für «sein» und «werden» fehlen und die eher die Verbalaspekte des Vollendeten und des Unvollendeten verwendet als die Tempora Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

3. *Das islamische Denken*

Mit dem Atomismus im Kern des islamischen Denkens und Sprechens war eine theologische Strategie gefunden, um die Abhängigkeit des Knechtes von seinem Gott darzulegen und die unmittelbare Konfrontation mit dem Transzendenten ohne Rekurs auf einen Mittler zu rechtfertigen. Das islamische Denken entwickelte einen starken Sinn für die vertikale Dimension der Theologie, die das Vertrauen auf Gott, die Abhängigkeit vom Schöpfer und den Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes betont. Es verkürzte jedoch die horizontale Dimension der Anthropologie, die autonome Selbstverwirklichung der menschlichen Person, die der Christ in Inkarnation und Erlösung verwurzelt sieht. Das Mißverhältnis zwischen diesen beiden Dimensionen des islamischen Denkens, das alle Macht Gott zugeschrieben und die Autonomie des menschlichen Handelns streng eingegrenzt hat, wurde nirgendwo deutlicher als in dem großen Disput um den freien Willen und die Vorherbestimmung, der

die muslimische Inquisition im 9. Jahrhundert beschäftigt hat (zusammen mit der Frage nach der Natur des Korans). Das Ergebnis dieser Debatte war, daß im Islam die Ansicht verbindlich wurde, Gott handle entsprechend seinem Vorauswissen von dem, was er von Ewigkeit her bestimmt habe. Deswegen lenkt er alle Ereignisse und alle menschlichen Handlungen, die mehr seine Schöpferthaten denn Wirkungen der menschlichen Handlungsfreiheit sind, obwohl die Menschen für alles, was sie tun, sich zu verantworten und darüber Rechenschaft abzulegen haben.

V. Fundamentalismus und Ausblick auf die Moderne

Man nimmt an, daß heute die Zahl der Muslime in der ganzen Welt fast eine Milliarde erreicht hat, also ein Fünftel der Menschheit ausmacht. Der Islam nimmt die Mitte der Welt ein. Er spannt sich wie ein breiter Gürtel um den Globus, vom Atlantik bis zum Pazifik; er umschlingt sowohl die Wohlhabenden des konsumorientierten Nordens als auch die Habenichtse des benachteiligten Südens. Er sitzt an den Wegkreuzungen zwischen Amerika, Westeuropa und Rußland einerseits und Schwarzafrika, Indien und Ostasien andererseits. Auch historisch gesehen, nimmt der Islam eine Stellung an einem Kreuzungspunkt ein, da es ihm bestimmt ist, eine weltpolitische Rolle zu spielen und im nächsten Jahrhundert zur mächtigsten Weltreligion zu werden. Der Islam ist nicht auf eine bestimmte nationale Kultur beschränkt, er ist eine weltumspannende Macht. Da er sich von Marokko bis Mindanao erstreckt, setzt er sich aus fünf geographischen Blöcken zusammen: aus den Muslimen Schwarzafrikas, der arabischen Welt, der Region der Turkvölker und des Irans (einschließlich Mittelasiens), den Muslimen Südindiens und den Bewohnern des indonesischen Archipels. Während das Christentum zu den Völkern hinausging, ist der Islam im Lauf der Geschichte organisch gewachsen, indem er sich in benachbarte neue Gebiete ausgedehnt hat, ohne sich je wieder aus ihnen zurückzuziehen (mit Ausnahme Spaniens, aus dem er gewaltsam vertrieben wurde, und des

Balkans, wo heute in Bosnien etwas Ähnliches im Gang ist).

Für den Islam begann das 20. Jahrhundert mit der Hoffnung auf Säkularisierung, und es geht jetzt zu Ende mit der Furcht vor dem Fundamentalismus. 1924 erklärte Kemal Atatürk das göttliche Gesetz der Schari'a für aufgehoben, und er säkularisierte das damals stärkste muslimische Reich auf der Welt, das türkische Reich der Osmanen. 1979 führte Ayatollah Khomeini die iranische Revolution zum Triumph und inspirierte so eine Reihe verschiedenartiger fundamentalistischer Trends, die in der muslimischen Welt gärten. Die Welt des Islam blickt mit Sehnsucht zurück auf das Mittelalter, in dem ihre Religion und Kultur eineiige Zwillinge zu sein schienen und die christliche Welt ihr lernend zu Füßen saß. Sie verspürte mit Enttäuschung, daß die westlichen Ideale des Nationalismus, des Sozialismus und des Kapitalismus, die seit dem Zweiten Weltkrieg in die muslimische Welt gebracht wurden, für die vielfachen Probleme, vor denen der Islam in der modernen technologischen Welt steht, keine wahren Lösungen gebracht haben. Mit den Schlagworten «Der Islam ist die Lösung» und «Allah ist die Antwort» setzen die Fundamentalisten ihre Hoffnungen auf die Utopie einer Rückkehr zu einer idealisierten frühmuslimischen Gemeinde. Der «Islam» wird als das einzige Prinzip angesehen, das die Kraft der muslimischen Gesellschaft neuzubeleben und diese zu einer neuen (oder alten) Ordnung im islamischen Staat zu führen vermag, der das islamische Gesetz zu seiner Regel hat. Der Fundamentalismus wird an seiner Fähigkeit getestet werden, nach der Vorlage von gestern einen erfolgreichen und stabilen islamischen Staat für morgen zu organisieren.

Der Islam begann mit dem Verlangen Muhammads, den Arabern die Botschaft Gottes in ihrer Sprache zu bringen. Er war eine nach Abraham modellierte und im Zeugnis für den einen Gott verankerte Reformbotschaft. Er verschaffte auch einen gemeinsamen Nenner für die widersprüchlichen Ansichten christlicher (und judenchristlicher) Gruppen, indem er sie unter dem Knecht-Gottes-Ideal eines kompromißlosen Monotheismus einigte. Dadurch, daß er den abrahamitischen Monothe-

ismus mit dem ikonoklastisch gereinigten arabischen Kult verknüpfte und sich an sein eigenes heiliges Buch hielt, begab er sich auf den Weg zu einer von anderen getrennten Religion. Diese Trennung wurde zu etwas Festem, als er seine Geschichte nicht nur im Gebet schrieb, sondern auch mit Blut und so straff in einen Spannungsbogen zwischen dem Streben nach Gott und dem Kampf um menschliche Herrschaft gespannt war. Dem Prozeß seiner Entwicklung von einer Reformbewegung zu einer Religion wurde Vorschub geleistet von der Welt der Christenheit, die ihn bloß als eine weitere Häresie abtat (wie z.B. Johannes von Damaskus † 749) und es versäumte, inmitten einer wild wuchernden Fülle einander widerstreitender Sekten, die an den Rand der Christenheit gedrängt worden waren, auf seinen echten Aufruf zu einer Reform zu hören.

Indem der Islam seine eigenen Gesetze und sein eigenes Ritual einführte sowie sein eigenes Zeitparadigma und sein Modell des atomistischen Denkens entwickelte, definierte er seine Maßstäbe einer Weltreligion. Nach einer langen Geschichte der Konfrontation im Mittelmeerraum im Laufe des Mittelalters und mit

dem Zusammenbruch der Kolonialherrschaft des Westens in diesem Jahrhundert hat der muslimische Ruf nach Reform das Christentum heute global gesehen eingeholt. Seine neuen Dimensionen der Herausforderung und des wachsenden Konflikts lassen sich nicht mehr übersehen.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

GERHARD BÖWERING

Geboren in Deutschland; Studium der Philosophie in München (lic. phil. 1964); Studium islamischer Sprachen in Kairo und Lahore (Diplom 1967) und Studium der Theologie in Montréal, Kanada (lic. theol. 1971); Studium der Islamwissenschaft an der McGill-Universität in Montréal (Ph. D. 1975). 1975–1984 Assistant Professor und Associate Professor an der University of Pennsylvania in Philadelphia. 1984 Übernahme der Professur für Islamwissenschaften an der Yale University; derzeit auch Vorsitzender des Yale's Council on Middle East Studies; 1981 und 1989 Forschungsstipendien vom American Research Center in Ägypten; Gastprofessuren in Innsbruck (1982 und 1985) und in Princeton (1984, 1991/1992); erhielt den Preis des American Council of Learned Studies für das beste Buch in Religionswissenschaften für seine Monographie über Hermeneutik des Korans. Anschrift: Yale University, Department of Religious Studies, P.O. Box 2160, New Haven CT 06520, USA.