

Christian W. Troll SJ

Islam und islamisches Denken im Umbruch

Das Ringen um Identität und Reform

Seit einiger Zeit sind wir Zeugen eines internationalen Phänomens von beträchtlichem Ausmaß. Es wird mit Worten wie Wiederaufleben, Neubelebung, Renaissance, neue (militante) Herausforderung oder Reislamisierung des Islam bzw. der islamischen Welt bezeichnet. Einige Beobachter sehen dieses Phänomen nüchtern und neutral; bei vielen jedoch mischen sich Unbehagen oder gar Angst in die Reaktion. Jedenfalls ist es ein komplexes Phänomen. Die genannten „Etiketten“ versuchen verschiedene, unterscheidbare Fakten auf den Begriff zu bringen, etwa:

– Die neuerliche, verstärkte Ausbreitung des Islam in der westlichen Welt – die Bundesrepublik nicht ausgeschlossen –, aber auch in bestimmten Regionen Afrikas und Asiens.

– Das Wiederaufleben von traditionellen, nicht selten tot geglaubten Wertvorstellungen und gar Gesetzesvorschriften in bestimmten islamischen Ländern, so etwa die neuerliche Einführung der Amputationsstrafe für Diebstahl in Pakistan (1979) oder die öffentlich vollzogene Todesstrafe für einen Häretiker in Khartum (Sudan) am 18. Januar 1985.

– Die durch den großen Reichtum an Erdöl recht plötzlich errungene Macht einiger muslimischer Länder (zum Beispiel Saudi-Arabien oder Libyen). Zum einen gebraucht man Macht, um bestimmte traditionelle, religiös-soziale Werte in islamischen Gesellschaften wieder wirksam werden zu lassen, zum anderen um bestimmte politische oder gar militärische muslimische Befreiungsbewegungen zu unterstützen, wie die Palästinenser, schiitische Radikale im Libanon, die Somali-Eritreer oder die aufständischen Philippino-Muslime.

Es scheint der Mühe wert, die Hauptrichtungen des islamischen Denkens heute zu identifizieren, ihre tiefsten Anliegen herauszuarbeiten und sie so besser verstehen zu suchen. Dazu müssen wir zunächst in die Geschichte wenigstens der letzten zwei Jahrhunderte zurückschauen, um dann zu fragen: Ist der derzeitig im Vordergrund stehende militant fundamentalistische Islam die Form, die die gesamte muslimische Welt ganz und gar prägen und beherrschen wird, oder stellt diese Form eine Krise und Durchgangsphase dar, hin zu einer Form des islamischen Denkens und Lebens, die sich als Partner einer kulturell und religiös pluralistischen, weltweiten Gemeinschaft der Menschen versteht? Vorweg sei jedoch gefragt, auf welche schon vorhandenen, aber noch nicht virulent geworde-

nen Ideen und Denkformen des zeitgenössischen Islam sich eine so verstandene wahre Wiedergeburt und Wiederbelebung des Islam stützt¹.

Begriffserklärungen

Was ist der Islam? Das arabische Wort „islām“ bedeutet im religiösen Kontext ursprünglich den Akt der verehrungsvollen Hingabe an und Unterwerfung unter Gott und damit eine innere geistliche Haltung, die totale Ausrichtung einer Person, die sich hingibt an Gott und somit persönliche Verantwortung für ihre Handlungen übernimmt. In diesem Sinn sind Abraham und Jesus und alle wahren Propheten der Geschichte „muslimūn“. Im Herzen jeglichen Ausdrucks des islamischen Lebens finden wir – sofern und soweit dies *islamisch* ist – eine innere, vom Individuum gesetzte Haltung. Es ist dieser elementare „islām“, die persönlich gewollte und verantwortete Annahme geheiligter Ideale, die das Herz der islamischen Religion ausmacht und von woher der Islam seinen Namen nimmt².

Islam bezeichnet normalerweise das ganze soziale Gewebe von Glaube, Kult und Gesetz, das sich aus den unzähligen Akten des persönlichen „islām“ ergibt, aus diesem entstanden ist und je weiterlebt. Alles, was islamisch ist, ist letztlich, in verschiedenen Graden der Intensität, auf dem Islam bezogen. Islam ist also, strenggenommen, nicht *Gegenstand*, sondern *Form* des Glaubens. Der Islam umfaßt drei Elemente: 1. Das *Glaubensbekenntnis* – verbunden mit der Bereitschaft, als Zeuge Gottes aufzutreten, 2. den *Vollzug von religiösen Übungen*, durch die vor allem die stete Ausrichtung auf Gott, die Entsagung und die gegenseitige Solidarität der Gläubigen gestärkt werden sollen, und 3. das *vorbildliche Verhalten*, verbunden mit steter Bereitschaft, für eine bessere Gesellschaft einzutreten. Die Gemeinschaft der Gläubigen formt die „umma“, die es stets neu aufzubauen, zu verteidigen und zu stärken gilt.

Wie jede Religion kennt auch der Islam verschiedene Ausdrucksformen, die zum Teil fast entgegengesetzt erscheinen. Man hat überspitzt, aber nicht ganz zu Unrecht gesagt: Es gibt so viele Ausdrucksformen des Islam, wie es Muslime gibt. Mit Detlev Khalid unterscheiden wir zunächst zwei Haupttendenzen: 1. Die *legalistische* Richtung der *Rechtsgelehrten*, für die der Islam in erster Linie offenbartes Gesetz eines transzendenten Gottes ist, das es in dieser Welt durchzusetzen gilt, und 2. die oftmals *antinomistische Mystik* der *Sufis*, für die der Islam reiner Glaube an einen immanenten Gott ist. Dazwischen gibt es eine ganze Skala von mittleren Standpunkten, je nach der „Mischung“ dieser beiden Haupttendenzen.

Es ist verständlich, daß die erste – formalistische, mehr an den Äußerlichkeiten festhaltende – Tendenz mehr ins Auge fällt und einen größeren Bekanntheitsgrad gewann. Es liegt ihr auch ein anderes Verständnis des Verhältnisses von Glaube

und Macht zugrunde als der zweiten Tendenz, die die Verinnerlichung und den Verzicht auf die Zurschaustellung des Glaubens lehrt. Wenn wir im Folgenden von *fundamentalistischen*, *integralistischen* oder „Islamisierungs“-Tendenzen sprechen, dann kennzeichnen wir damit grob alle jene Muslime, die davon überzeugt sind, daß der Islam Religion und Staat umfaßt: Er ist politische Ideologie, ein System, das mit anderen umfassenden Systemen rivalisiert: Kommunismus, Faschismus, Liberalismus, Sozialismus, und auch mit Religionen wie Christentum und Judentum, soweit sie als religiös-politisches System verstanden werden.

Grundsätzlich haben beide, die „dynamischen“ Fundamentalisten sowie die orthodoxen „Schriftgelehrten“ (ulama), die Vorstellung vom Islam als einem religiös-politisch-ökonomischen System, also einer allumfassenden Weltanschauung und Lebensregel. In diesem Sinn sind beide „islamistisch“ (im Gegensatz zu den Säkularisten, die den religiös-moralischen vom staatlich-gesellschaftlichen Bereich trennen). Die eigentliche Triebkraft dieser Idee des umfassenden islamischen Systems als vorangetriebener Bewegung aber sind die Fundamentalisten.

In den vergangenen zwei Jahrhunderten hat die islamische Welt eine Reihe von geschichtlich wirkkräftigen Erneuerungsbewegungen hervorgebracht. Es begann mit der Wahhabi-Bewegung, die von Muhammad Ibn Hanbal 'Abdul Wahhab (1703–1787) auf der arabischen Halbinsel ins Leben gerufen wurde. Ein dem arabischen Wahhabismus ähnliches religiöses und moralisches Ferment wurde bald darauf auf dem indischen Subkontinent und im muslimischen Afrika wirksam, auch dort zunächst ganz unabhängig von der neuen Herausforderung des Westens. Recht verstanden können wir diese frühen Reformbewegungen als *fundamentalistisch* (oder „revivalist“) bezeichnen. Wir sind im Deutschen auf den Gebrauch des Begriffs *fundamentalistisch* angewiesen, weil uns ein Äquivalent für das englische „revivalist“ fehlt. Der muslimische Fundamentalist stellt sich nämlich gegen das blinde Befolgen der Tradition. Er verlangt „ijtihād“, das heißt selbständige Anstrengung im Verstehen des Korans sowie der „sunna“, der Taten und Worte des Propheten, wie sie in den Traditionen (Hadithen) überliefert wurden.

Während der zweiten Hälfte des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts entstand dann vor allem in der Türkei, in Ägypten und auch in Indien, also in Gegenden der islamischen Welt, die zunächst stärker als andere unter den intellektuellen und kulturellen Einfluß des Westens geraten waren, eine andere bedeutsame Bewegung, die gewöhnlich der islamische Modernismus genannt wird. Wir werden sie hier als *klassischen Modernismus* bezeichnen, um sie zu unterscheiden von gegenwärtigen modernistischen Trends, die wir *Neomodernismus* oder *zeitgenössischen Modernismus* nennen. Der klassische Modernismus baute auf den Fundamenten der genannten wahhabitischen oder den Wahhabiten vergleichbaren Erneuerungsbewegungen des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts auf. Er verbreitete jedoch gleichzeitig gewisse Schlüsselideen westlicher Herkunft. Dieser klassische Modernismus war seinerseits beeinflusst, wie auch in

Frage gestellt, von nachmodernistischen, fundamentalistischen oder islamistischen Bewegungen und Ideen. Im Augenblick zeichnet sich ein neomodernistischer Trend ab, der seinerseits eine Antwort gibt auf die Neo-Fundamentalisten oder Islamisten und zugleich auch von diesen beeinflusst ist. Alle diese Strömungen des Denkens heben sich ab vom konservativ-traditionalistischen Denken der Masse der Muslime, unter der Leitung der konservativen „Schriftgelehrten“, der „ulama“.

Diese etikettierende Aufzählung von Bewegungen mag sehr künstlich und allzu schematisch erscheinen. In Wirklichkeit fließen die Konturen oft ineinander über. Dennoch können wir auf solche Charakterisierung kaum verzichten, wollen wir die komplexe Wirklichkeit des modernen Islam verstehen und Ausmaß und Wesen des neueren innerislamischen „Dialogs“ und der innerislamischen Auseinandersetzungen ermessen und beurteilen. Im Folgenden werden wir versuchen, die Dialektik zwischen Modernisten und Fundamentalisten als Hauptpole aufzuzeigen, sozusagen die islamische Dialektik heute. Um was geht es zwischen diesen beiden Hauptrichtungen? Wie haben sie sich gegenseitig beeinflusst, und welche Konsequenzen hat diese Dialektik für den Islam als weltweites Phänomen und als bedeutende ideologische Macht heute?

Frühe fundamentalistische Reformbewegungen

Die genannte Bewegung des Muhammed Ibn Hanbal ‘Abdul Wahhab ist zu Recht beschrieben worden als der erste kräftige Pulsschlag des Islam nach einer Epoche des Niedergangs und der Stagnation in den vorhergehenden Jahrhunderten. Der Grund ist, daß diese Bewegung es zum ersten Mal seit Jahrhunderten unternahm, den hergebrachten Islam, wie er sich historisch entwickelt hatte, von den ursprünglichen Quellen her – dem Koran und der „sira“, dem Leben Muhammeds – kritisch zu befragen und zu reformieren. Die fast isolierte, herausragende Erscheinung des hanbalistischen Reformtheologen Ibn Taymiyya (1263–1328) übte sicher einen stark prägenden Einfluß auf das Denken der Wahhabiten aus. Es handelte sich in ihrem Denken und Fühlen nicht bloß um Akzentverschiebungen oder nur um diese oder jene Änderung im Verständnis der überkommenen Lebensform und Lehre. Vielmehr ging es um eine kritische Befragung des Hergebrachten im Licht der – wie auch immer verstandenen – ursprünglichen Botschaft, um eine durchgreifende Umformung des Status quo und der ihm verhafteten Haltungen – ein traumatischer und innerislamisch kontroverser Vorgang, wie man sich vorstellen kann. Dies unternommen zu haben, macht die einzigartige Bedeutung des Wahhabismus aus. Die Charakteristika dieser Bewegung waren:

1. Ein lebendiges, auf Reform hindrängendes Bewußtsein vom sozio-moralischen Verfall des Islam.

2. Der Ruf, zurückzukehren zum kompromißlosen Monotheismus des „reinen“ Islam, der in ihren Augen von den herabwürdigenden Glaubensvorstellungen und Praktiken des volkstümlichen Sufismus überlagert worden war. Damit verbunden war das Angehen gegen die Auffassung, daß die traditionellen Rechtsschulen des Islam die unantastbare Letztform des islamischen Rechts darstellten, deren detaillierten Vorschriften man blind folgen müsse, und der Mut, erneut „ijtihād“ zu praktizieren, das heißt zu versuchen, selbständig die Bedeutung der ursprünglichen islamischen Botschaft zu verstehen und praktisch neu auszulegen.

3. Die Absicht, die erdrückende Bürde der prädeterministischen, von der Asch'aritischen Theologie geprägten Glaubenshaltung abzuschütteln.

4. Der Wille, diese fundamentalistische Reform wenn nötig mit Waffen durchzusetzen, also „jihad“ zu praktizieren.

Eine verwandte, ungefähr gleichzeitige Bewegung in Indien war, den dortigen Herausforderungen entsprechend, intellektuell wesentlich breiter angelegt, während eine Parallelbewegung im Sudan den „jihad“ betonte, aber nicht glückte.

Kritisch zusammenfassend läßt sich sagen: Einerseits waren die vormodernistischen Reformbewegungen eine befreiende Kraft, vor allem in ihrer dezidierten Zurückweisung von menschlicher Autorität und der vom Sufismus beeinflussten Volksreligion (Gräberverehrung, Verfallen an die Macht der Pire). Diese hatte ihrer Meinung nach mit dem Pochen auf „ijtihād“ und mit ihrer Bewegung hin auf eine sinnvolle neue Einheit der muslimischen Gläubigen als globale Gemeinschaft den freien Weg zu den genuinen Quellen verstellt. Andererseits blieben diese Bewegungen doch weitgehend ohne direkte Wirkung im Hinblick auf eine umfassende Erneuerung des Islam. Der Grund dafür ist wohl, daß das allgemeine geistige Klima und das Umfeld, in dem diese Bewegungen entstanden, sehr begrenzt war. Man war sich nicht der ganzen Tiefe und Weite der damaligen Problemlage bewußt und konnte diese daher auch nicht einer wirklichen Lösung zuführen. Mit ihrem Nachdruck auf Koran und Sunna machten diese Bewegungen ihre Anhänger nüchterner und kritischer bezüglich der überkommenen Systeme in Lehre, Recht und Brauchtum. So leisteten sie einer Verarmung der genuinen intellektuellen Tradition des Islam Vorschub, während die konservativ-orthodoxen „Schriftgelehrten“ des traditionellen Islam, obwohl theologisch und allgemein gesehen zwar „katholischer“, umfassender ausgebildet, weiterhin im Dickicht der völlig sterilen Kommentare und Kommentare zu Kommentaren befangen blieben.

Der klassische Modernismus

Die klassischen Modernisten, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts auftraten, gingen von den Grundlagen aus, die die frühen Reformer gelegt hatten. Das entscheidende Neue der Modernisten bezog sich auf den Inhalt dessen, worauf sich

der „ijtihād“, das heißt die neue Denkbemühung richten solle. Dabei bestimmte naturgemäß das, was sie als die vitalen Probleme der muslimischen Gesellschaft betrachteten, die Intensität und Zielrichtung der von ihnen durchgeführten Neuinterpretation. Ihre geistige Umwelt war eben grundverschieden von der der vormodernen Reformen. Aufgrund ihres Kontakts mit westlichem Denken und gesellschaftlichem Leben waren sie mit gewissen einflußreichen Grundideen des westlichen Lebensverständnisses konfrontiert, wie etwa mit der Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben, oder, auf dem Gebiet der Sozialreform, mit den Fragen der Erziehung und der Stellung der Frau in der Gesellschaft und natürlich auch mit den Fragen der politischen Reform (konstitutionelle und repräsentative Regierungsformen).

Es versteht sich, daß es bei einem derartigen Einbruch ganz neuer Ideen und Dimensionen des Denkens in eine so traditionelle geistige Welt wie die des Islam zu Übertreibungen, Vereinseitigungen und Vereinfachungen kommen mußte. Man muß auch sehen, daß es vielen Vertretern des islamischen Modernismus an Maß und Nüchternheit des Denkens fehlte und manche von ihnen zu ausgesprochenen Rebellen gegen die Tradition wurden, die sie reformieren wollten.

Dennoch ist die Leistung der Modernisten, im ganzen genommen, beachtlich. Ja man kann sagen, daß sie dem Islam wohl einen bedeutenderen Dienst erwiesen haben als die vormodernistischen Reformen. Man kann sich kaum vorstellen, wie es um den Islam und seine sozio-politischen Institutionen – einschließlich des hochwichtigen Bereichs der Erziehung – stehen würde ohne den Beitrag der Modernisten. Es ist ihr größtes Verdienst, einige grundlegende westliche Institutionen mit der großen islamischen Tradition in Verbindung gebracht zu haben. So stellten sie eine Verbindung her zwischen Demokratie, modernen Wissenschaften und ihren Methoden und der Erziehung bzw. Bildung der Frau einerseits und den formativen Quellen des Islam – Koran und Prophetenleben – andererseits.

Dabei kann die Herstellung dieser Verbindung keinesfalls als bloß künstlich und forciert abgetan werden. Es gibt in der Tat eine direkte Beziehung zwischen den zahlreichen Versen des Koran, die das „Kalifat“ des Menschen über die gesamte geschaffene und ihm unterworfenen Natur ansprechen (vgl. z. B. 2: 30–34; 7: 11–12), und der verantwortlichen Aufgabe des Menschen, Naturwissenschaft zu betreiben bzw. Technik zu entwickeln. Ebenso führen andere Aussagen des Koran (z. B. 107; 92) über Gleichheit und Gerechtigkeit direkt und genuin zur Annahme einer demokratischen Regierungsform. Von großer sozialpolitischer Bedeutung ist, daß der Koran die Pflicht, schwächere Teile der Gesellschaft, also Arme, Sklaven, Witwen und Waisen, zu unterstützen, nachdrücklich betont.

Das besondere Augenmerk des Koran auf die Stellung der Frau und die Regelung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander (z. B. 24: 2ff., 27ff.) haben eine unmittelbare Bedeutung für das Wohlergehen der Gesellschaft im allgemeinen und für die wachsende Rolle der Frau in der heutigen muslimischen Welt. Ein weiteres

Beispiel ist die Frage der Monogamie: Hier haben Konservative und Fundamentalisten den klassischen Modernisten vorgeworfen, sie hätten den Islam gesellschaftlichen Wertvorstellungen des Westens geopfert. Dabei gilt, daß die modernistische Methode den Koran nicht nur ursprünglich, sondern auch gültig auslegt, wenn auch die nähere Formulierung der einschlägigen Argumente hier und da verbesserungsbedürftig ist.

Die Hauptkritik am Modernismus seitens der Konservativen war, daß sein Verständnis des sozialen Wandels ganz und gar vom Westen inspiriert und damit unislamisch sei. Aber ist solche Kritik haltbar angesichts der Tatsache, daß viele und bedeutsame nichtmuslimische Ideen auf allen Gebieten des Lebens im frühen Islam ohne Schwierigkeiten absorbiert wurden? Entscheidend war wohl die Tatsache, daß die islamische Zivilisation damals gesund war und sich in einer Phase nie gekannter, weltweiter Expansion befand, während sie jetzt von außen beherrscht oder doch zunehmend von der westlichen Hegemonie abhängig wurde und deshalb unter einem gebrochenen Selbstwertgefühl litt. Dies führte zu einer Abwehrhaltung gegenüber jeglichen neuen, von außen kommenden Impulsen. Ohne die Epoche der kolonialen Abhängigkeit und ohne die psychologische Kluft, die sich in der Folge zwischen dem Islam und den westlichen Werten auftat, hätte die Geschichte des neueren Islam sicher einen ganz und gar anderen Verlauf genommen. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß Opposition zu den Modernisten sich auch deshalb formierte, weil sie gewichtige, althergebrachte und verbrieftete Interessen bestimmter Kreise in ihren jeweiligen Gesellschaften in Frage stellten, ja potentiell bedrohten.

Die Schwächen der modernistischen Position

Wir haben auf den fraglos gewichtigen Beitrag der Modernisten hingewiesen. Viele ihrer mit Mut und Integrität vorgetragenen Ideen und manches in ihrem methodologischen Grundansatz bleiben von entscheidender Bedeutung. Jedoch haften dieser Position vor allem zwei entscheidende Mängel an:

1. Der Rückgriff auf den Koran und das Leben des Muhammad war selektiv und ermangelte der vollen Ausarbeitung einer Methodologie für eine systematische und umfassende Exegese des Koran und der Sunna. Nur eine solche kann die moralische und juristische Lehre des Islam heute überzeugend machen und gewisse schwerwiegende Mängel und Einseitigkeiten des klassischen Systems des Islam ausmerzen. Der Modernismus hatte die Tendenz, nur solche Fragen zu behandeln, die ihm unmittelbar nach einer Lösung zu verlangen schienen.

2. Einige Modernisten hatten die fatale Tendenz, sich in wichtigen Fragen auf die Apologetik zu beschränken, vor allem in bezug auf bestimmte Aspekte der islamischen Geschichte, die folglich apologetisch recht verzerrt zur Darstellung

kamen. Auf die westliche Anschuldigung hinsichtlich des „jihad“, das heißt der Anwendung von bewaffneter Gewalt im Dienst der Ausbreitung der islamischen Religion, versuchten einige von ihnen zu zeigen – wohl doch nicht so recht überzeugend –, daß die Kriege des Propheten und der frühen Muslime rein defensiver Natur waren.

Diese Schwächen zusammen mit der Tatsache, daß viele Modernisten nicht nur die Annahme von Demokratie, moderner Wissenschaft und Erziehung als vom Islam selbst gefordert herausstellten, sondern dazu auch die ganze westliche Lebensweise unkritisch anpriesen, führte zur Ablehnung des Modernismus (und der ganzen Lebensweise ihrer Klasse) seitens der neuen Kräfte, die sich in den frühen Jahren dieses Jahrhunderts formierten. Der Modernist rief den Verdacht hervor, ein schwacher Abglanz des Westens zu sein. Man bezweifelte seine Loyalität und beschuldigte ihn, den Islam dem Westen zu opfern. Kritiker der Modernisten fragten, ob der „jihad“ (verstanden als wirklicher, kanonisch regulierter Krieg zur Ausbreitung des Islam) nicht besser sei als die Ausbeutung und Menschenverachtung des westlichen Kolonialismus. Schließlich stehe der „jihad“ doch im Dienst eines neuen Systems, einer grundsätzlich moralischen Macht, der es um die Durchsetzung der Gleichheit aller Menschen gehe. Sind die westlichen Methoden, wirtschaftliche Märkte und finanzielle Profite zu sichern, wirklich den Methoden des frühen Islam überlegen, Methoden, die wenigstens das ethische Ziel hatten, eine sozial-moralische Ordnung zu schaffen? Dieselben Kritiker des Westens und der islamischen Modernisten verwiesen ferner auf den quasi-totalen Zusammenbruch westlicher Sitte und Moral, vor allem auf die Gefahren, denen die Institution Familie im Westen ausgesetzt ist. Wenn eine solche Entwicklung der Familie und Familienmoral der Preis sei, den man für die Emanzipation der Frau zu zahlen habe, sollte man es sich nicht lieber noch einmal überlegen, bevor man selbst diesen Weg einschlägt?

Der neuere Fundamentalismus und seine Schwächen

Um die Mitte der dreißiger Jahre betrat eine neue Generation von jungen Männern und Frauen die Szene, die ganz darauf aus waren, mit dem Westen und vor allem dem westlichen Einfluß in der islamischen Welt abzurechnen. Dabei griffen sie Grundanliegen auf, die die Modernisten auf ihre Weise auch befürwortet hatten, zum Beispiel die grundsätzliche Annahme demokratischer Prozeduren und gewisser moderner Formen der Erziehung. Allerdings benutzten sie die Sprache und Symbolik der islamischen Tradition, wie sie sie auf ihre Weise neu verstanden. Gemeinsam mit den Modernisten betonten auch sie nachdrücklich den allumfassenden Charakter des Islam. Auch die Modernisten waren ja bemüht, den Islam sozusagen aus der Moschee wieder auf den Marktplatz, in die Gerichtsgebäude und

wenn nötig aufs Schlachtfeld zu bringen. Schon die Modernisten waren sich bewußt gewesen, daß in der islamischen Geschichte bereits recht früh der gesamte Bereich außerhalb der Praxis der „Fünf Grundpfeiler des Islam“ und des Familien-, Erb- und Waisenrechts unter die Jurisdiktion des Staates geraten und somit die umfassende ideale Rechtsleitung der Scharia eine Fiktion geworden war.

Dennoch akzeptieren die neuen Fundamentalisten weder die Methode noch den Geist des klassischen Modernismus. Wenn sie, wie angedeutet, gewisse Grundlagen der Modernisten übernommen haben, so nur aus praktischer Notwendigkeit; denn sie wissen, daß sie heute, etwa in Ägypten oder Pakistan, unmöglich breite Anerkennung finden könnten, wollten sie jegliche demokratische Prozedur oder jegliche Form moderner Erziehung einfach ausschließen.

Dieser Fundamentalismus läßt sich definieren als „der Versuch von Muslimen, die ursprüngliche, islamische Botschaft ohne historische Fehlentwicklung und Verzerrungen und ohne die Belastung der Tradition der dazwischenliegenden Jahrhunderte wiederherzustellen und dieser Botschaft soweit möglich wirkkräftigen Ausdruck in sozialer Struktur, politischer Ordnung und Staatlichkeit zu verleihen. Dies Bemühen zielt nicht nur auf den Nutzen der islamischen Gemeinschaft, sondern versteht sich ebenso als Herausforderung an die Weltgemeinschaft der Menschen und besonders den Westen“³. Von dieser Seite her stellt sich der neuere Fundamentalismus also als eine befreiende Kraft dar, als eine Bewegung zur Befreiung des religiösen Glaubens und Denkens von Jahrhunderten der Tradition sowie von der intellektuellen und religiös-spirituellen Bevormundung durch den Westen.

Was dem neueren Fundamentalismus vor allem fehlt, ist eine deutliche Klarheit über sein Verhältnis zum konservativen, traditionalistischen Islam der orthodoxen „Schriftgelehrten“ einerseits und zur Moderne und den Modernisten andererseits. De facto akzeptieren sie sehr viel vom traditionalistischen Islam, indem sie mit dem von ihnen als Norm aufgestellten „Konsens der frühen Generation“ faktisch weitgehend die Scharia akzeptieren, die sich während der ersten drei Jahrhunderte ausgeformt hat. Da sie jedoch keine wirklich umfassende, die historische Entwicklung kritisch ernst nehmende Methodologie entwickelt haben, reiten sie eine Reihe voneinander isolierter Steckenpferde, immer mit dem Hauptziel, so den Islam vom Westen „zu unterscheiden“, jedoch ohne die Scharia aus dem Geist der grundlegenden Quellen heraus als lebendige, der Gegenwart angepaßte Lebensform zu erneuern. Diese Steckenpferde sind vor allem die Bankzinsen, die Lebensweise und Stellung der Frau und die Familienplanung, verbunden mit einer alles prägenden Angst vor einer modernen kritischen Intellektualität als einer Gefahr für den islamischen Glauben, für die islamische Identität. Dabei kommt es von derselben Grundbewegung her in verschiedenen Ländern zu verschiedenen Lösungen in so wichtigen Bereichen wie etwa der Vermögensverteilung. In Saudi-Arabien und Pakistan treten die Fundamentalisten für den privaten Besitz der Produktionsmit-

tel ein, während bedeutende Vertreter in Indonesien und Gadhafi in Libyen sozialistisch ausgerichtet sind.

Es gibt eine äußerst wirksame psychologische Kluft, die die neueren Fundamentalisten davon abhält, sich den Fragen unserer Epoche in Offenheit und Solidarität zu stellen, im Hinhören auch auf die religiösen Fragen innerhalb und außerhalb der islamischen Gemeinschaft. Diese Kluft ist vor allem verursacht durch die koloniale Erfahrung der muslimischen Gesellschaften. Sie hat zu einer apologetischen und polemischen Verhärtung geführt und zur blinden Ablehnung jeglicher Andeutung, die in bezug auf ein bestimmtes Problem von heute vielleicht doch einen besseren Weg des Verstehens für möglich hält, als es sich die Vorfahren vorstellen konnten. Das gestörte Selbstvertrauen, das nicht selten in übertriebener Abwehrhaltung reagiert und auch in geblendeten Stolz umschlagen kann, scheut jedwede auch nur annähernd innovative Idee. Verglichen damit entwickelten muslimische Denker im vorkolonialen Zeitalter Ideen, die bei weitem radikaler waren als solche, die heute einen Sturm der Entrüstung und Verfemung hervorrufen.

Dabei ist natürlich das Phänomen des Kolonialismus – jedenfalls in muslimischer Sicht – nicht nur eine Sache der Vergangenheit. Er geht in neuen Formen weiter. Er ist jedoch für Muslime verbunden mit einer ethischen, kulturellen und intellektuellen Arroganz, die tief verwundet. Auch heute noch werden der Westen und die von ihm propagierte Zivilisation als äußerst selbstgerecht und den eigenen moralischen Schwächen gegenüber blind erfahren. Von der islamischen Welt aus gesehen ist das allenthalben gesungene Loblied auf Gleichheit und Freiheit westlicher Regierungen und Institutionen schwer in Einklang zu bringen mit der Ausbeutung armer Regionen in Übersee, und das höchst empfindliche Anprangern von Menschenrechtsverletzungen hier und dort steht, von der muslimischen Welt her gesehen, in einem eigenartigen Gegensatz zur mehr als lahmen Reaktion auf die Vertreibung der Palästinenser aus ihrer Heimat oder die Invasion in Afghanistan, um nur zwei Beispiele zu nennen.

Die Auswirkungen nachkolonialer Aspekte der islamischen Wirklichkeit

Dennoch erlebt sich die islamische Welt nicht nur im Kontrast zum neokolonialistischen und neoimperialistischen Westen (einschließlich des Sowjetimperiums). Die vergangenen Jahre haben Beispiel um Beispiel dafür geliefert, wie muslimische Politiker, Regime und Bewegungen im Namen der Religion des Islam zynisch machtpolitische Interessen verfolgt und wie sie oppositionelle Kräfte kaltblütig als „häretisch“ oder „ungläubig“ ausgeschaltet haben. Religiöse Symbole und Ideen werden in der zeitgenössischen islamischen Welt von Regimen und Bewegungen schamlos manipuliert und ausgenutzt. Kriege wie die zwischen Marokko und Algerien, Iran und Irak, den libanesischen Schiiten und den Palästinensern, weisen

hin auf eine Krise der islamischen Welt, die nicht einfach auf die westliche oder die ganze nichtislamische Welt abgewälzt werden kann.

So haben seit einiger Zeit islamische Intellektuelle auf das Phänomen der sogenannten „Entislamisierung“ hingewiesen, die im Zusammenhang mit der Säkularisierung der islamischen Welt gesehen wird und die auch verstanden werden kann als Kehrseite der „Islamisierung“ – im Sinn der Konzentration aller Kräfte auf das Erlangen politischer Macht und der entsprechenden Ideologisierung der islamischen Religion.

Entislamisierung meint nach dem tunesischen Historiker Muhammad Talbi eine Aushöhlung des islamischen Glaubenslebens, ein Schwinden des religiösen Grundgefühls und des Lebensgefüges des einzelnen Muslim, das zunächst kaum bemerkt wird, weil die Hülle der „zivilen Religion“ (etwa die Riten der Beschneidung und der Eheschließung) bleibt. „Entislamisierung ist eine Realität, die genauso leicht wahrgenommen werden kann wie die Entchristlichung. Sie wird jedoch nicht immer erkannt und ist gerade deshalb um so gefährlicher, weil sie still und unbemerkt vor sich geht... Im Islam nimmt die Zahl der wirklich Gläubigen ohne viel Aufsehen ab, vorab unter Gebildeten und anderweitig Herausragenden sowie unter Reichen, obwohl die Mittelklassen auch nicht ganz frei sind von diesem Phänomen. Man hört auf, ein Gläubiger zu sein, während man weiterhin einer zu sein scheint. Die Alltagssprache ist weiterhin getränkt mit religiösen Ausdrücken. Selbst wenn diese dem Sprecher nichts mehr bedeuten, nähren sie die Illusion echter religiös-existentieller Bedeutsamkeit. Niemand jedoch in diesen Gesellschaften bekämpft den Islam.“⁴ Solch islamisches Leben ist reduziert auf die Zugehörigkeit zu einer rein ethischen und kulturellen Realität, während der lebendige Glaube an Gott und die persönliche Hingabe an ihn im Gebet, mit anderen Worten: Das Herz des Islam, aufgehört hat zu schlagen.

Praktisch gibt es nur noch wenige islamische Länder, deren Gesellschaft durch und durch islamisch im vollen koranischen Sinn des Wortes ist. Der Ausdruck „Wir sind alle Muslime“ ist eine Unwahrheit, und dies nicht sehen zu wollen, meint Talbi, kann beitragen zur weiteren Aushöhlung des wahren Islam. In Tunesien, um nur ein Beispiel anzuführen, praktizieren 10 Prozent der Volksschüler das rituelle Gebet, 8 Prozent der Gymnasiasten und 7,8 Prozent der College- und Universitätsstudenten. Natürlich variieren die Zahlen von Region zu Region. In der UdSSR gab es 1917 26 000 Moscheen, 1979 nur noch 200. Dennoch spricht man heute von einer Wiederbelebung des Islam in der Sowjetunion. Hier ist es jedoch wichtig, zu unterscheiden zwischen Islam als Zivilisation, als gewachsener Nationalität mit eigener Sprache und Kultur, und Islam als überzeugter, persönlich verantworteter Glaubenshaltung und Überzeugung, also zwischen bloß ethnisch-kulturellen Muslimen einerseits und dem wirklich gottgläubigen Muslim andererseits. Vielleicht gibt es in der offiziellen UdSSR gar ein politisch gesteuertes Interesse, den Islam im Sinn einer persönlich verantworteten Glaubenshaltung und Überzeugung zum Ersticken zu bringen. Man fördert also, wie die tunesische KP das unverhohlen zum Ausdruck gebracht hat, einen Islam ohne Gott, ohne Gebet, einen Islam des Kampfes für Rationalismus und Diesseitigkeit und tötet damit gezielt den Islam als „islām“, als persönliche Ganzhingabe an Gott.

Muhammad Talbi weist mit Recht darauf hin, daß das Problem des Verlusts oder

der Erosion des Glaubens sowohl die islamische wie die christliche Welt angeht, weil beide grundsätzlich der gleichen Herausforderung ausgesetzt sind. Dennoch stellt sich nach seiner Meinung das Problem für Christen und Muslime in bedeutsam verschiedener Weise. Für Muslime spielt sich der Vorgang primär im Kontext der Geltung der Scharia, des sakralen Gesetzes des Islam ab, für Christen primär, wenn auch sicher nicht ausschließlich, im Bereich des überlieferten Credo und der vom Dogma bestimmten Glaubensvorstellungen. Wie im Judentum ist es auch im Islam zunächst das religiöse Gesetz, das zum Problem wird. Da die gesetzlichen Vorschriften nicht dauernd den sich verändernden Verhältnissen angepaßt worden sind, leben viele Muslime, besonders die jüngeren und diejenigen, die stärker von der städtischen Lebensweise geprägt sind, in einer ständigen Spaltung⁵.

So kann – um nur wenige Beispiele zu nennen – eine streng gläubige muslimische Frau nicht allein mit ihrem Verlobten ausgehen; sie kann nicht in einem öffentlichen Bad oder am Strand schwimmen gehen oder in heute normaler Sportkleidung am modernen Massensport teilnehmen. Es ist ihr nur erlaubt, das Oval ihres Gesichts und ihre Hände zu zeigen, und sie ist somit an die charakteristische traditionelle Kleidung gebunden. Sie fühlt sich im öffentlichen Leben an den Rand gedrängt. Orthodoxe junge Männer und Frauen können einander nicht die Hand geben. Sie können praktisch nicht ins Kino gehen oder fernsehen, da ja dort dauernd „ungesetzliche“, das heißt den Vorschriften der Scharia zuwiderlaufende Verhaltensweisen gezeigt oder gar gepriesen werden.

Auf einer anderen Ebene stellen sich weitere, verwandte Probleme. Hat man das Recht, einen Apostaten („murtadd“) zum Tod zu verurteilen – obgleich eine solche Verurteilung heute meist nur auf dem Papier stehenbleiben würde –, und kann man zugleich die Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen unterzeichnen? Gebietet es die Scharia, Ehebrecher zu verurteilen, wie es kürzlich geschehen ist? Und wie steht man zu körperlichen Strafen wie Auspeitschen oder gar Körperversümmelung? Auch ist es eine unleugbare Tatsache, daß Muslime und besonders muslimische Frauen, die sich fromm an das hergebrachte Gesetz halten wollen, einer Fülle von Widersprüchen, Forderungen, Veränderungen und Verletzungen von Prinzipien ausgesetzt sind, die die Lebensatmosphäre in den mehrheitlich islamischen Gesellschaften mehr und mehr bestimmen. Sind die Muslime also dazu verurteilt, dauernd in einem zur Heuchelei fast zwingenden Zwiespalt zu leben? Müssen sie ein Doppelleben führen, wenn sie am Glauben und an der hergebrachten Glaubenspraxis festhalten und gleichzeitig im modernen Leben, das man nun einmal nicht einfach wegwünschen kann, stehen wollen – wobei beide Bereiche so tun, als ob sie nicht voneinander wüßten, und folglich sich in entgegengesetzte Richtungen bewegen? Aus diesem Zwiespalt entsteht Indifferenz, das Vorspiel zur völligen Aufgabe des Glaubens, zur inneren Emigration.

In dieser Situation flüchten heute nicht wenige in den Integralismus und den

Fundamentalismus, der den Vorteil hat, ein logisch kohärentes und wohl auch utopisches System zu bieten. Aber muß es nicht doch einen gangbaren Mittelweg geben? Er muß und kann gefunden werden. Er wird es den Muslimen in der modernen Gesellschaft erlauben, voll und ganz in dieser Welt zu leben und zu handeln ohne innere Spaltung und ohne dauernde Vorbehalte – ein Weg, der sich genuin auf die normativen Texte und Traditionen stützt.

Der Weg in die Zukunft

Eine wachsende Zahl von muslimischen Intellektuellen plädiert für folgende breit ausholende Initiativen als dem einzigen, dem wahren Geist des Islam entsprechenden Weg aus der epochalen Krise: Die Muslime müssen lernen, mit Selbstbewußtsein und ohne Komplexe dem Westen gegenüber sowohl dessen Ideen als auch die eigene islamische Tradition objektiv, kritisch und von den Quellen her zu studieren, um dann bestimmen zu können, wie der Islam heute auf die verschiedenen Herausforderungen antworten kann. Die Muslime, sagen sie, müssen es lernen, innerhalb der modernen Lebenswirklichkeit und Denkweisen das Wertvolle vom Wertlosen zu unterscheiden.

Im Dienst solch kritischer Unterscheidung nimmt das Studium des Koran eine zentrale Stellung ein. Hier bleibt es die grundlegende Aufgabe, eine adäquate Methodologie des Studiums des Korans zu entwickeln. „Ijtihad“, die stets neue, unabhängige Bemühung um Neuinterpretation darf nicht auf planlose, fragmentarische ad-hoc-Lösungen beschränkt bleiben, sondern muß systematisch, umfassend und auf lange Sicht konzipiert werden. Außerdem darf dies nicht die Anstrengung nur vereinzelter, wenn auch noch so begabter und verantwortlicher Experten bleiben. Nur ein von vielen, genuin religiösen muslimischen Denkern getragener innerislamischer Dialog, in dem man in offener Arena miteinander debattiert, sich anregt und herausfordert, kann schließlich zur Herausbildung eines tragbaren Konsenses führen. Dies lehrt uns das Beispiel der ersten, formativen Jahrhunderte des Islam. War es doch die weitverbreitete Unkenntnis der wirklichen Entwicklung – selbst seitens der führenden Denker des Islam –, die dazu führte, daß man die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen des herkömmlichen Islam für sakrosankter, unantastbarer als den Koran selber hielt.

Wendet man demgegenüber ein, es dürfe doch keine Änderung der Dinge geben, die der Koran schon bestimmt hat, so heißt die Antwort: Die sozialen Strukturen sowie die psychologischen Dispositionen einzelner bzw. von Gruppen wandeln sich im Lauf der Geschichte, nicht selten von Grund auf. Der Koran muß um der Wirkung seiner Offenbarungswahrheit willen immer wieder neu im Licht der veränderten Situationen interpretiert und auf das praktische Leben hin in Form von Prinzipien sowie detaillierten Gesetzesvorschriften wirksam gemacht werden.

Die Muslime sind also heute herausgefordert, den Islam neu zu entdecken und in unserer Zeit weltweit als lebendige Kraft neu wirksam zu machen. Wird diese Herausforderung und Chance wahrgenommen werden? Die ganze Welt, sofern sie durch die vom Westen ausgehenden Revolutionen der neueren Zeit zutiefst mitbetroffen ist, befindet sich in einer tiefen moralischen Krise. Sie ist mehr und mehr geprägt von einem säkularistischen, das heißt rein diesseitigen Utilitarismus. Ein von seinen Grundlagen her erneuerter Islam scheint berufen zu sein, in Zusammenarbeit mit den religiös-moralischen Kräften des Christentums, des Judentums und der anderen Religionen den Sinn für das alle umfassende barmherzige Mysterium der Transzendenz, das wir Gott nennen, wachzuhalten und auf der anderen Seite zur Schaffung einer weltweiten gesellschaftlichen Ordnung, die auf einer gangbaren ethischen Basis ruht, beizutragen. Muhammad Talbi faßt das eben Gesagte zusammen:

„Eine neue Exegese... ist das Gebot der Stunde. Und sie benötigt ein Klima des Wagnisses, des Austauschs und der Spannung, um der Zeit gerecht zu werden und auf ihre Probleme zu antworten. Wenn der Dialog dieses befruchtende Klima schafft..., kann er die Rolle haben, die Muslime aus ihrer falschen Bequemlichkeit herauszuführen und von neuem ihre Herzen und ihre Ohren der Botschaft Gottes zu öffnen... Die Wiederbelebung einer modernen Exegese, die Klugheit und Kühnheit in sich vereinigt und die in direktem Kontakt mit den Ängsten, Unruhen und Fragen unserer Zeit steht, ist also die Bedingung sine qua non, damit Gott in der Welt nicht seiner Rechte beraubt wird, sondern in der Geschichte der Menschheit gegenwärtig wird. Sie kann sich nirgends entwickeln als im Klima des Dialogs mit allen Menschen, Gläubigen und Ungläubigen... Der Dialog mit allen Menschen bewirkt die Neubelebung unseres Glaubens. Er verhindert, daß der Glaube einschläft, und hält uns dauernd in einem intensiven Zustand des Nachdenkens und Erforschens.“⁶

ANMERKUNGEN

¹ In der Grundkonzeption und in der Analyse der Haupttendenzen schließe ich mich an folgende Arbeiten an: Detlev Khalid, *Die politische Rolle des Islam im Vorderen Orient. Einführung und Dokumentation* (Hamburg 1979); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago 1982); ders., *Roots of Islamic Neo-Fundamentalism*, in: *Change and the Muslim World*, hrsg. v. Phil. H. Stoddard u. a. (Syracuse, N. Y. 1981) 23–39; ders., *Islam: Challenges and Opportunities*, in: *Islam: Past Influences and Present Challenge*, hrsg. v. A. T. Welch u. P. Chachia (Edinburgh 1979) 315–330; ders., *Islamic Modernism: its Scope, Method and Alternatives*, in: *Int. J. Middle East. Stud.* I (1970) 317–333.

² Diese kurze Charakterisierung des Islam ist entnommen: Smail Balić, *Ruf vom Minarett. Weltislam heute – Renaissance oder Rückfall. Eine Selbstdarstellung* (Wien 1979) 6f.

³ Fazlur Rahman, *Roots of Islamic Neo-Fundamentalism*, a.a.O. 33.

⁴ Muhammad Talbi, *Islam and the West: Beyond Confrontations, Ambiguities and Complexes*, in: *Encounter: Documents for Muslim-Christian Understanding* (Rome) Nr. 108 (Sept.-Okt. 1984) 7–14.

⁵ Ebd. 12f.

⁶ Ders., *Islam und Dialog*, in: *Cibedo-Dokumentation* 10 (März 1981) 26f.

Der Beitrag geht auf ein Referat an der Katholischen Akademie in Bayern am 9. Juli 1985 zurück.