

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the review

*“Islam verstehen: ‘Dialog’ und ‘Fundamentalismus’*” by Christoph Elsas

was originally published in

*Verkündigung und Forschung* 42 (1), 1997, 55-75.

DOI: <https://doi.org/10.14315/vf-1997-0104>

This article is used by permission of [Gütersloher Verlagshaus](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Islam verstehen: „Dialog“ und „Fundamentalismus“

Christoph Elsas

## I. Reihen

*Studien zum Verstehen fremder Religionen*, Jan Assmann/Theo Sundermeier (Hg.), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh, I: Jan Assmann (Hg.), *Das Fest und das Heilige*. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt, 253 S. 1991; II: Theo Sundermeier (Hg.), *Die Begegnung mit dem Anderen*. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik, 205 S. 1991; III: Joachim Zehner, *Der notwendige Dialog*. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht, 323 S. 1992; IV: Helgard Balz-Cochois, *Inanna*. Wesen, Bild und Kult einer unmütterlichen Göttin, 240 S. 1992; V: Theo Sundermeier (Hg.), *Den Fremden wahrnehmen*. Bausteine für eine Xenologie, 231 S. 1992; VI: Jan Assmann (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen*. Studien zur religiösen Anthropologie, 199 S. 1993; VII: Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft (Hg.), *Der Islam in den Medien*, 255 S. 1994; VIII: Andreas Feldtkeller, *Im Reich der Syrischen Göttin*. Eine religiös-plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums, 332 S. 1994.

*Beiträge zur Religionstheologie* (BzR), Theologische Hochschule St. Gabriel, St. Gabriel Mödling, I: Andreas Bsteh (Hg.), *Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt*, 126 S. 1976; II: Ders. (Hg.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, 192 S. (1978)<sup>2</sup>1992; III: Ders. (Hg.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus*, 200 S. (1982)<sup>2</sup>1992; IV: Ders. (Hg.), *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus*, 236 S. (1984)<sup>2</sup>1992; V: Ders. (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie*, 245 S. 1987; VI: Ders. (Hg.), *Glaube, der Begegnung sucht*. Ein theologisches Programm, 204 S. 1992; VII: Ders. (Hg.), *Hören auf sein Wort*. Der Mensch als Hörer des Wortes in christlicher und islamischer Überlieferung, 220 S. 1992; VIII: Ders. (Hg.), *Friede für die Menschheit*. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht, 331 S. 1994 (engl. 1996).

*Studien zur Religionstheologie*, Religionstheologisches Institut der Theologischen Hochschule St. Gabriel, St. Gabriel Mödling, I: Andreas Bsteh (Hg.), *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*, 545 S. 1994; II: Ders. (Hg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam*, 616 S. 1996.

## II. Monographien

Nasr Hamid Abu Said, *Islam und Politik*. Kritik des religiösen Diskurses, 223 S. dipa Frankfurt 1996. – Smail Balic, *Der Islam – europakonform?*, 322 S. Echter Würzburg/Oros Altenberge 1994. – Ders., *Der Islam im Spannungsfeld von Tradition und heutiger Zeit*, 239 S. Echter Würzburg/Oros Altenberge 1993. – Carsten Colpe, *Problem Islam*, 198 S. Beltz Weinheim (1989)<sup>2</sup>1994. – Andreas Grünschloß, *Religionswissenschaft als Welt-Theologie*. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik, 360 S. Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1994. – Christian J. Jäggi/David J. Krieger, *Fundamentalismus*. Ein Phänomen der Gegenwart, 239 S. Orell Füssli Zürich 1991. – Gilles Kepel, *Die Rache Gottes*. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, 316 S., Piper Tb., München (1991)<sup>3</sup>1994. – Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine, *Islam-Lexikon*. Geschichte – Ideen – Gestalten, 941 S. Herder Tb. Freiburg 1991. – Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham*. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, 334 S. Piper

Verkündigung und Forschung 42. Jg. Heft 1, S. 55–75

ISSN 0342-2410

© Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1997

55

München 1994. – *Reinhard Leuze, Christentum und Islam*, 371 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1994. – *Martin E. Marty/R. Scott Appleby, Herausforderung Fundamentalismus*. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne. Mit einem Nachwort von Hans G. Kippenberg, 262 S. Campus Frankfurt 1996. – *Andreas Meier, Der politische Auftrag des Islam*. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt, 607 S. Hammer Wuppertal 1994. – *Fatema Mernissi, Die Angst vor der Moderne*. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, 266 S. Deutscher Taschenbuch V. München (1992)<sup>2</sup>1996. – *Thomas Meyer, Fundamentalismus*. Aufstand gegen die Moderne, 218 S. Rowohlt Reinbek 1989. – *Jorgen Nielsen, Muslime in Westeuropa*. Ein geschichtlicher Überblick, 223 S. Erwachsenen-Bildungs-Verlag Rissen 1995. – *Martin Riesebrodt, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, 292 S. J. C. B. Mohr Tübingen 1990. – *Annemarie Schimmel, Die Zeichen Gottes*. Die religiöse Welt des Islam, 404 S. Beck München 1995. – *Reinhard Schulze, Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, 445 S. Beck München 1994. – *Johannes Schwartländer* (Hg.), *Freiheit der Religion*. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, 474 S. Matthias Grünewald Mainz 1993. – *Bassam Tibi, Im Schatten Allahs*. Der Islam und die Menschenrechte, 406 S. Piper München (1994)<sup>2</sup>1996. – *Hans Zirker, Islam*. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, 368 S. Patmos Düsseldorf 1993.

Die Literaturzusammenstellung ist ausdrücklich interdisziplinär angelegt, bei Einbeziehung weltweiter Perspektiven aber auf Deutschland zugesplitzt und auf deutsche Monographien und Themenhefte beschränkt. Nur mit einer solchen Engführung ist die mit den Themenkreisen „Verstehen“, „Islam“, „Dialog“ und „Fundamentalismus“ gegebene Globalperspektive sinnvoll in einem Literaturbericht zu behandeln. Was letzteren Begriff betrifft, meine ich mit dem großangelegten Studienprojekt von M. E. Marty, daß wir besser überlegt damit umgehen lernen als ihn wegwünschen sollten. Denn er signalisiert neue religiöse Phänomene, die den nivellierenden Kräften der Moderne gegenüber Identitäten hervorheben und damit auf die Notwendigkeit hinweisen, Integration als dialogische Interaktion anzugehen, soll „Fundamentalismus“-Vorwurf nicht auch die eigene Position treffen.<sup>1</sup> Näher vorgestellt und miteinander ins Gespräch gebracht werden ein mehr empirischer und ein mehr normativer Verstehens- und Dialogansatz sowie Einzelstudien zur Diskussion um „Dialog“ und „Fundamentalismus“, die repräsentativ für gegenwärtige Forschungstendenzen stehen. Der Bericht versteht sich als Ergänzung zu früheren in „Verkündigung und Forschung“. Lutz Richter-Bernburg: *Islam-Studien* (26, 1981/1, 43–55) referierte über Bibliographien, Enzyklopädien, Zeitschriften, Orientalistik in Kritik und Selbstreflexion, geschichtliche und kulturgeschichtliche Gesamtdarstellungen, Einführungen, Islam in der Gegenwart, Erneuerungsbestrebungen, soziale und politische Aspekte, christlich-islamischen Dialog, Vermittlung in Öffentlichkeit und Schule. Theo Sundermeier: *Islam in der Bundesrepublik Deutschland* (30, 1985/1, 3–26) informierte über die hiesige Diskussion in Reihen, verschiedene Arten von Darstellungen des Islam, kirchliche Reaktionen auf die Präsenz des Islam, Dialog mit dem Islam. Ludwig Hagemann: *Zur Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam im Mittelalter und in der Reformationszeit* (32, 1987/1, 43–62) ergänzte beides um die kirchengeschichtlichen Auseinandersetzungen mit dem Islam in griechischer Sprache sowie in lateinischer Tradition. Wichtige Hintergründe vermitteln aber auch allgemeiner gehaltene Literaturberichte von VF, von denen ich drei besonders nenne: Jacques Waardenburg: *Religionswissenschaft seit 1970* (26, 1981/1, 2–43), Johannes Lähnemann: *Begegnung mit den Weltreligionen im Unterricht* (32, 1987/1, 24–43) und Ulrich Schoen, *Denkwege auf dem Gebiet der Theologie der Religionen* (34, 1989/1, 61–87).

<sup>1</sup> Vgl. *Cb. Elsas, „Fundamentalismus“*. Kritik und dialogische Verständigung: *Living Faith*. FS für H.-J. Greschat, Frankfurt 1997.

## I. „Studien zum Verstehen fremder Religionen“

Menschen verstehen sich durch Religion, und zum Wesen von Religion gehört das Fremde. So lassen sich die Gedankengänge zusammenfassen, die den aus einer interdisziplinären Tagung des Heidelberger Arbeitskreises Religionswissenschaft hervorgegangenen Band „Das Fest und das Heilige“ an die Spitze der Reihe „Studien zum Verstehen fremder Religionen“ stellen ließen. In ihrem programmatischen Vorwort schicken deren Herausgeber, der Ägyptologe *J. Assmann* und der Religions- und Missionswissenschaftler *Tb. Sundermeier* voraus: Fremd Wahrnehmung führt zur Selbsterkenntnis, indem sie die eigene Situation und damit das Eigene neu und besser begreifen läßt. Damit ist eine Gefahr gegeben, auf die sie mit einer Formulierung hinweisen, die zum Widerspruch herausfordert: „Das Fremde sucht man, um sich zu bereichern“ (7). Angesprochen wird damit eine als einseitige Assimilation des Fremden verstandene Integration, die das Fremde nur annimmt, „soweit und sofern es mich ergänzt und ein Teil meiner selbst werden kann“ (7). Sie betonen: Um solcher Gefahr, das Fremde zu instrumentalisieren und alle Distanz aufhebend zu vereinnahmen, „zu entgehen, müssen wir uns der . . . Heterogenität der eigenen Kultur erinnern. Aber ebenso müssen wir einen neuen Zugang zur anderen Kultur gewinnen, der von der Achtung vor dem Eigensinn des Anderen getragen ist“ (8). Mit dieser Achtung vor dem eigenen Sinn wird im Anderen ein eigener Logos erkannt, was – um die hier zu erläuternden Themenkomplexe einzuführen – zum „Dialog“ auffordert anstelle einer Verabsolutierung des Eigenen, wie sie u. a. allen „Fundamentalismus“ charakterisiert. Der Ansatz dieser Reihe trifft sich mit dem der gleich zu besprechenden „Beiträge“ und „Studien zur Religionstheologie“ darin, diese Achtung nicht mit dem Verzicht auf Religion zu verbinden, sondern gerade Verankerung in einer Religion als entscheidende Befähigung „zur Wahrnehmung, zur Achtung und – unter Umständen – zum Verstehen des Anderen“ und in der Folge auch zum „interkulturellen Verstehen“, dem die Reihe gewidmet ist (9), anzusehen. Die Besonderheit dieser Reihe liegt dann darin, daß sie nicht von den religiösen Idealen ausgeht, sondern von der Verwirklichung von Religion als Transzendierung auf Sinnzusammenhang in der Lebenswelt. So gilt dieser erste Band den Bezugnahmen auf das, was Erinnerung an die Erfahrung des schlechthin Außergewöhnlichen und darin konstitutiv Wichtigen in der eigenen Kultur ist: „Das Fest, und zwar das religiöse Fest, unterbricht die Routine der Alltagswelt durch den Einbruch einer ganz anderen Wahrheit, gerade dadurch ermöglicht das Fest Gemeinschaft“ – wie überhaupt „Konstitution und Reproduktion von Gruppenidentität“ (22) durch das Fremde geschieht.

Von den übrigen bisher erschienenen Bänden steht dem am nächsten der ebenfalls auf Grund einer interdisziplinären Heidelberger Tagung von *Assmann* herausgegebene Band VI „Die Erfindung des inneren Menschen“, bei der es ebenfalls um Komplementarität oder Spannung von zwei innerkulturell bzw. sogar innermenschlich zusammenhängenden Sphären geht. Von besonderem Interesse für unser Thema ist es dabei, wie *K. Berger*, *G. G.*

Stroumsa und H. G. Kippenberg die Bedeutung der Innen-Außen-Spannung für das Verhältnis von Juden, Christen, Gnostikern, Manichäern und Schiiten erörtern.

Wie das jeweilige Selbstverständnis von zwei Menschengruppen auch beim „Problem, Fernes, Fremdes und zudem längst Vergangenes zu verstehen“ (11) methodologisch überlegt für das Verstehen fremder Religionen miteinander in Beziehung gesetzt werden kann, ist das Thema von Band IV dieser Reihe: *H. Balz-Cochois*, Inanna: Auch wenn anklingende allgemeinmenschliche bzw. -frauliche Grunderfahrungen eine Instrumentalisierung des Fremden zur Identifikation nahelegen, gilt es, durch eine möglichst objektive Deskription „das Fremde erst einmal als Fremdes festzustellen und in seiner eigenen Art sein zu lassen, was es ist – oder scheint?“ (12) und dann erst in kritischem Nachdenken für sich zu aktualisieren.

Weiterführende methodologische Überlegungen für das Verstehen von Religion in der Begegnung bringt Band VIII: *A. Feldtkeller*, Im Reich der Syrischen Göttin (zugleich Teil einer ev.-theol. Diss. Heidelberg 1992). Er will „den Präzedenzfall christlich wahrgenommener Fremdreigionen einer Revision . . . unterziehen“ (19): „Jedes System im Sinne der Systemtheorie braucht für sein Selbstverständnis Verhältnisbestimmungen zwischen sich und seiner Umwelt. Jede Verhältnisbestimmung zwischen Religionen hat in diesem Sinn eine Funktion für die eigene Identitätsbeschreibung dessen, der das Verhältnis bestimmt (eine ‚selbstreferentielle‘ Funktion). Dies gilt auch für die persönlichen Überzeugungen des Forschers/der Forscherin“ (28). Er zeigt dabei „einen Zirkel von Abhängigkeiten in folgender Anordnung“ auf: 1. „Synchrone Verhältnisbestimmungen zugunsten des Selbstverständnisses eines sozialen Systems“ („Perspektive der Religionsausübung“), 2. „Diachrone Verhältnisbestimmungen zugunsten des Selbstverständnisses eines psychischen Systems“ („Perspektive der religiösen Biographie“), 3. „Diachrone Verhältnisbestimmungen zugunsten des Selbstverständnisses eines sozialen Systems“ („Perspektive der religiös-kulturellen Selektion“), und 4. „Synchrone Verhältnisbestimmungen zugunsten des Selbstverständnisses eines psychischen Systems“ („Perspektive der Religionsbetrachtung“) (29f). Die imponierende Bearbeitung dieser Verhältnisbestimmungen für die frühesten Christen und ihre religiös-kulturelle Umgebung in Syrien zeigt, wie aufschlußreich es ist, „den Zugang zum Verstehen der fremden Religionen nicht über Einzelheiten ihrer Aussagen und Ausdrücke zu suchen, sondern über den Umgang der Religionen miteinander“ (291).

Den von *Sundermeier* herausgegebenen Bänden II und V „Die Begegnung mit dem Anderen“ und „Den Fremden wahrnehmen“ liegen interdisziplinäre Tagungen von Missionswissenschaftlern, Religionsgeschichtlern, Ethnologen, Medizinern und Kunstwissenschaftlern in Tübingen und Sankt Augustin zugrunde. Im Hintergrund stehen T. Todorovs Grundmodelle von Begegnungsweisen mit der Neuen Welt, die hermeneutischen Prinzipien der Differenz und der Assimilation: „Auf der einen Seite wurden die Menschen als ungleiche angesehen, d. h. im besten Falle als Menschen geringeren Wertes . . . , im schlimmsten Falle aber degradiert man ihr Menschsein zum Untermenschen“. „Das andere Extrem, das des Gleichheitsgrundsatzes, . . . spricht ihnen die Menschenwürde zu, jedoch unter dem Vorbehalt, daß sie aus dem jetzigen sündigen Zustand der Gottverlassenheit befreit und zur vollen Würde des (christlichen) Menschseins gebracht werden . . . durch Assimilation“ (II, 7). Angesichts dessen – so Sundermeier und W. Ustorf in ihrem Vorwort – soll ihr Fach, die ja ausdrücklich im interkulturellen und interreligiösen Bereich angesiedelte Missionswissenschaft, integrative Funktion für einen interdisziplinären Neuansatz in der hermeneutischen Frage übernehmen, „nicht länger als Frage nach dem Verständnis meiner selbst, sondern nach dem Verständnis des Anderen“ in seiner Fremdheit: „Es muß eine Begegnung sein, die den Anderen in seinem Subjektsein, in seiner kulturellen und religiösen Identität und Eingebundenheit anerkennt und zugleich eine Gemeinsamkeit eröffnet, in der Dialog und gemeinsames Leben möglich sind, in der Differenz und Identität in gleicher Weise ihr Recht haben“ (9).

Sundermeier geht dann in „Die Religionen und die Fremden“ exemplarisch der Frage

nach, welchen Beitrag Religionen im Umgang mit dem Fremden geleistet haben: Stammesreligionen für ihre geschlossenen Kleingesellschaften (V, 190: „Der nahe Fremde gehört in den Kulturbereich hinein. Er wird zum Beiwohner mit niederen Rechten“), der Buddhismus als akosmistische Weltreligion (192: ein Buddhist „begegnet nirgendwo fremden Menschen, sondern nur Lebewesen, die der Erlösung entgegengehen“), der gnostische Dualismus (192: „Der andere Mitmensch, sofern er nicht Helfer auf dem gleichen Wege ist, wird fremd, feindlich, weil er dazu beiträgt, die Seele sich hier heimisch fühlen zu lassen“), Israel (194: „Die Präsenz des Fremden erinnert Israel an seine Geschichte . . . und sein Gottesverhältnis“), die christliche Religion (198: „Die Fremden sind zu Nahen geworden. . . Es bedeutet eine tiefe Fehlentwicklung der christlichen Religion, daß die Kirche als Institution sehr bald die Grenze zwischen Glauben und Unglauben meinte bestimmen zu können“) und der Islam (199: „Der Islam unterscheidet drei Gruppen von Menschen, die Muslime, die Angehörigen der Schriftreligionen und die Ungläubigen. Das uns aus den Stammesreligionen bekannte Schema setzt sich erneut im Islam weltweit durch“). Das bedeutet grundlegende Anfragen für „Dialog“ und „Fundamentalismus“.

Hier läßt sich ein Blick auf Band III anschließen: J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht* (zugleich ev.-theol. Diss. Tübingen 1990). J. Moltmanns Ansatz wird hier zusammen mit dem von W. Pannenberg und E. Jüngel unter „Neubesinnung angesichts der natürlichen Theologie“ (115) als Beitrag reformatorischer Theologie behandelt und neben den als „Theologie in der Begegnung mit den Weltreligionen“ zusammengestellten Ansätzen von W. C. Smith, R. Panikkar, J. B. Cobb und H. Küng ausgewertet für eine „Tagesordnung“ einer Christologie des interreligiösen Gesprächs“ (287). Diesem zweiten Teil „Theologie und Weltreligionen“ steht der Teil „Kirche und Weltreligionen“ voran, untergliedert in „Grundsatzentscheidungen für den Dialog: Das II. Vatikanische Konzil 1962–1965“ (21) und in „Grundsatzentscheidungen im Dialog: Der Ökumenische Rat der Kirchen 1971–1979“ (65), wobei der Vf. die maßgebenden Dokumente auf „Grundzüge“ und „offene Fragen“ im Verhältnis „Kirche und Weltreligionen“ hin auswertet, um daraus die Fragen an die theologische Grundlagenforschung, eben Moltmann u. a. in Teil II, zu gewinnen. Das Besondere des Bandes liegt darin, zu zeigen, wie „die (primär) in pastoraler Verantwortung und in praktischer Ausrichtung formulierten Erklärungen“ (13) mit der Universitäts-Theologie zusammenzuführen sind, um den notwendigen interreligiösen Dialog getragen vom Konsensus der eigenen Religionsgemeinschaft und wissenschaftlich reflektiert auf den Weg zu bringen.

Band VII ist dann ebenfalls einer Einzelfrage gewidmet, doch von einem Team verfaßt: „Der Islam in den Medien“, herausgegeben vom *Medienprojekt Tübinger Religionswissenschaft*. Ziel des 1990 gegründeten Medienprojekts, in dem Studierende und Graduierte interdisziplinär zusammenarbeiten, ist „die Archivierung und quellenkritische Erschließung von audiovisuellen Medien“ (250). Die Einleitung stellt Fragestellung und Aufbau dieses Werkstatt-Bandes vor: „Der Blick ist auf den Diskurs der europäischen Seite gerichtet“ in „Reflexion über das Eigene, in dem sich das Fremde widerspiegelt“ (12). Nach Rahmenbedingungen und Struktur des derzeitigen Diskurses „Islam“ wird dessen Funktionieren an Presseberichten und an zwei Fernsehdokumentationen von Peter Scholl-Latour untersucht.

Ein Gemeinschafts-Beitrag „Das Orientbild des Westens. Die Botschaft hinter den Bildern“ legt die Basis für die Medienkritik: Ethnozentrismus und Evolucionismus führen zur Überzeugung, sich selbst innerhalb einer zwangsläufigen Entwicklung auf einer fortschrittlicheren Zeitebene zu befinden als alle anderen

Kulturen, z. B. der „Orient“. U. a. demonstriert dann Hubert Mohr: „Um eine andere Kultur als solche auszumachen, bedarf es eines Repertoires von Fremdzeichen“ (36), die als unterbewußte Signalwerte „die beabsichtigte Einstellung und Ideologie“ (39) transportieren, wobei die „besonderen Eigenschaften des Mediums Fernsehen . . . den Weg vom Fremd- zum Feindbild“ (44) erleichtern. Unmittelbar unser Thema betrifft vor allem der Beitrag von Armin Kappel und Sylvia Kuske „Fundamentalismus – Karriere eines Begriffs“, der der „Verfremdung‘ des Begriffes Fundamentalismus“ nachgeht und darauf aufmerksam macht, „daß speziell im Fernsehen relativ häufig Features über fundamentalistische Bewegungen zu sehen sind, aber fast ausschließlich über nichtchristliche Erscheinungen des Phänomens“, „bevorzugt über ‚den‘ islamischen Fundamentalismus“: „Der genuin westlich-christliche Terminus wurde ‚entchristlicht‘, wurde durch die Verbindung mit einer Bewegung außerhalb der westlichen Kultur zur Bezeichnung für etwas ‚Fremdes‘“ – „ein williges Instrument zur Konstruktion von (anscheinend immer noch notwendigen) Feindbildern“ (85f).

Diese Fülle von Perspektiven in den acht Bänden dieser Reihe entspricht dem Bemühen um ganzheitliches Verstehen fremder Religionen, wie es besonders deutlich Sundermeiers „Erwägungen zu einer Hermeneutik interkulturellen Verstehens“ in Band II benennen: Auch „das Wort ist mehr als Wort. Es ist eingebunden in die Symbolwelt und partizipiert an ihr“ (21). „Da aber Wirklichkeit letztlich nur im Symbol aussagbar ist, partizipiert auch die Kunst daran“ und geht „die Kunst der im Wort sich ausdrückenden theologischen Einsicht voraus“ (22). Weiter sind „Heil und Heilung . . . auch religiöse Begriffe, in allen Kulturen“ (24). Das bedeutet für die Interpretation von religiösen/theologischen Texten: „Mit dem Kunstwerk und der Symbolsprache des kranken Körpers haben sie gemeinsam, daß sie in ihrer Bedeutung ‚offen‘ sind, d. h. sie regen zu einem immer erneuten und vertieften Erfassen an“ (25). „Die Wahrheit des Textes ist darum nur im Zusammenspiel verschiedener Interpretationen zu erschließen als Wahrheit in der Konvivenz“ (26).

## II. „Beiträge“ und „Studien zur Religionstheologie“

Diese zehn Bände wurden alle von A. Bsteh, Professor für Fundamentaltheologie an der von der Societas Verbi Divini (SVD) getragenen Theologischen Hochschule St. Gabriel in Mödling bei Wien, herausgegeben – eine großartige Leistung. Meine Besprechung möchte zeigen, daß sich dieser Gesamtentwurf komplementär zum erstbesprochenen verstehen läßt: „Dialog“ und „Fundamentalismus“ kommen hier in den Blick nicht im induktiven Aufspüren in der Lebenswelt, sondern in deduktiven theologischen und philosophischen Reflexionen zu den großen Themen von Dogmatik und Ethik angesichts der Pluralität der Religionen, um „allen Menschen Rechenschaft zu geben über den Grund christlicher Hoffnung“, wie es das Vorwort zu Band I formuliert. Gläubigen Muslimen ist ein solcher deduktiver Ansatz meist vertrauter, da sie herkömmlich ebenso verfahren, wie auch die muslimischen Beiträge zu den Tagungen in Mödling seit 1975, aus denen diese Bände hervorgegangen sind, zeigen. Ebenso wie bei der Reihe zum „Verstehen“ von jener Gesamthematik her auch die nicht mit dem Islam befaßten Bände hier einzubeziehen sind, so auch bei diesen „Beiträgen zur Religionstheologie“ von ihrer Gesamthematik „Dialog“. Ganz im Sinne des veranstaltenden Missionsordens bezieht so Walter Kasper in Band I Dialog auf Mission zurück: Als „ein Dienst an der Verständigung der Völker über den Sinn des Menschseins . . . ist sie ein Zeichen, das die religiösen Fragen in der Welt offenhält . . . und das auch die anderen Religionen zwingt, sich nicht in sich abzuschließen, sondern sich einem universalen Dialog zu öffnen“ (42).

In Band III entfaltet Fritz Buri „Dialog als theologisches Problem“ (11–31) aus der Sicht einer evangelischen philosophischen Theologie, die nach „Wesen und Struktur des inner- und zwischenmenschlichen Dialogs“ (12) ihre „mythologische Überlieferung als gegenständlichen Ausdruck des in seinem Vollzug nicht objektivierbaren Selbstverständnisses deutet“ (27): Im Dialog zweier Religionen „entsprechen die beiden Auffassungen einander als ebenso berechtigte wie unzulängliche Symbolik des Geheimnisses des Seins“ (28).

Gewissermaßen daran anschließend leiten in Band IV die religionsphilosophischen Überlegungen des Indologen Gerhard Oberhammer „Der Mensch als Ort der Offenbarung“ (17–36) dazu an, „im verstehenden Miteinander Welt und Dasein mit den Augen des anderen sehen zu lernen“, um „in der dialogischen Vermittlung eines gemeinsamen ‚Verständnishorizontes‘ zu ‚Begegnung‘ zu finden (17) – wobei der Mensch, um für das ‚Sich-Öffnen des Mitseienden in der Begegnung offen sein zu können, im Ausgriff der je eigenen Offenheit immer schon beim Unbedingten“ ist (21).

Die Titel der Bände V und VI „Dialog aus der Mitte christlicher Theologie“ und „Glaube, der Begegnung sucht“ zeigen den Stellenwert der referierten Gedanken für das Gesamtkonzept. Richard Schaefflers „Wahrheit, Dialog und Entscheidung“ (13–42) unterzieht hier die philosophischen Prämissen des Dialogs einer kritischen Neuinterpretation durch die Theologie, z. B. inwiefern es auch beim monotheistischen Glauben eine Bedingung für sinnvollen Dialog ist, daß „jeder der Beteiligten denjenigen Wahrheitsaspekt, der in den Aussagen seines Partners zum Ausdruck kommt, als Ergänzung (Komplement) derjenigen Weise beurteilt, wie die gleiche Wahrheit sich ihm unter der für seinen eigenen Standort spezifischen Perspektive darstellt“ (V, 37). Walter Kasper arbeitet theologisch heraus, wie Bezogenheit auf das Fundament der Religion gerade nicht „Fundamentalismus“, sondern „Dialog“ bedeuten muß: Religionen finden analog zu Personen „ihre Identität letztlich nur, indem sie sich füreinander öffnen. Ja, es kommt ihnen wegen ihres Bezuges auf Gott bzw. das Göttliche als der allesbestimmenden Wirklichkeit in besonderer Weise eine Tendenz und Dynamik auf das eine und das Ganze zu. Religionen sind in besonderer Weise darauf angelegt, sich nicht statisch in sich abzuschließen“ (V, 119), wobei auch Christen, für die sich der Einheitsplan in Christus erfüllt, „gerade um ihres Anspruchs willen offen sein müssen. Denn weder die Kirche und noch weniger der einzelne Christ können die Fülle der Wahrheit . . . jemals ausschöpfen“ (126). Wolfhart Pannenberg legt ausdrücklich zugrunde, daß insofern sie sich „derselben geschichtlichen Wurzel der biblischen Überlieferung bewußt sind, . . . Juden, Christen und Muslime sich auch dessen bewußt“ sind, „denselben einen Gott anzubeten“ (V, 190). Er sieht dabei allerdings einen bleibenden „Gegensatz zwischen dem eschatologischen Anspruch Jesu einerseits (mit der christlichen Theologie und Trinitätslehre als Folge) und der Prophetie Mohammeds andererseits (mit der Folge der Unüberholbarkeit des Korans)“ (V, 194). Wie eine Antwort darauf schließt der Beitrag von Georges Anawati „Christentum und Islam. Ihr Verhältnis aus christlicher Sicht“ (V, 197–216): „Wenn Christen und Muslime sich mit ganzem Herzen bemühen, . . . die Forderungen des Reiches Gottes zu erfüllen . . . wie sehr würde sich darin das Antlitz des einen Gottes, den sie alle anbeten, seinen Geschöpfen zeigen“ (V, 216). Der Folgeband bringt dankenswerterweise auch eine Zusammenfassung der Gesprächsbeiträge zu dieser Tagung durch den Herausgeber (VI, 65–140) und Register zu den bisherigen Bänden (141–204). Platzgründe erlauben es mir als beispielhaft für die Gesprächsebene nur eine Äußerung von Aloysius Pieris zu zitieren: „In meiner Fähigkeit, für die ganz und gar eschatologische und das heißt, uns ganz und gar ständig überraschende Neuheit der Wege, auf denen dieselbe Wirklichkeit uns überkommt, offen zu sein und sie zu verstehen – darin bezeugt sich der Geist“ (71).

Unmittelbar dem christlich-islamischen Dialog gewidmet sind sowohl drei Bände der „Beiträge“, die Gespräche christlicher und muslimischer Theologen und Philosophen und dann (in VIII) auch Gesellschaftswissenschaftler zu Zentralthemen



dokumentieren, als auch beide bisher erschienenen Bände der „Studien zur Religionstheologie“, die innerchristlich in Gesprächen von Theologen und Philosophen mit Islam- und ReligionswissenschaftlerInnen darüber reflektieren. Andeutungen auf die reiche Fülle von hochqualifizierten Informationen und Denkanstößen, die hier für unseren Themenkomplex enthalten sind, müssen genügen:

Band II, „Der Gott des Christentums und des Islams“ setzt beim Ausgangspunkt beiderseitiger Deduktion an, wobei die „Verschiedenheit“ in der Darstellung der jeweiligen Besonderheiten des Gottesglaubens aus dem Innenraum jeder der beiden Glaubenstraditionen heraus“ eingebunden wird in eine „tiefe Gemeinsamkeit“, die „deutlichsten Ausdruck“ fand in einer deshalb auch mitdokumentierten islamisch-christlichen Gebetsstunde „Gott unserer Verheißungen“ (7f). Entsprechend schließt Claus Westermann seinen alttestamentlichen Beitrag: „... sieht man ... die Geschichte der Verheißungen in der Bibel insgesamt in einem Zusammenhang, dann bekommt durch sie das Ganze, das Ganze des Geschehenden, einen Sinn“ (49). Neutestamentlich nimmt das Gerhard Lohfink auf: „Schon dadurch, daß die Gottesherrschaft als Heil bedingungslos zugesprochen wird, erweist sie sich als universal.“ (62). Umgekehrt hält Fathalla Kholeif fest: „Alles, was wir aus dem Koran über Allah wissen, ist, daß Er ein Einziger ist“ (70) – „Namen und Attribute sollen Sein Wesen bloß für uns verstehbar machen“ (82, ergänzend Ibrahim Madkour und Muhammad Gaafar). Wie damit trotz aller Schwierigkeit der Trinitätsglaube ins Gespräch zu bringen ist, zeigen Alois Grillmeier und Karl Rahner auf: „Alles Nachdenken und Reden über unseren Glauben soll die Credo-Form behalten. Dann haben wir die Einordnung, den Blick aufs Ganze“ (106) bzw., „getragen von Gottes Gnade selbst, die absolute Zuversicht, daß der absolute Gott an sich selbst ... der nahe Gott konkreter Heilsgeschichte“ ist (132, ergänzend Gisbert Greshake).

In Band VII „Hören auf sein Wort“ führt Adel Theodor Khoury fort: „Wie die kurzsichtige Treue zum Glauben (als Inhalt) uns verschlossen, hartherzig und ungerecht gemacht hat, soll das Glauben (als Haltung), das gemeinsame Stehen unter dem Wort Gottes uns einander näherbringen“ (33). Mahmoud Zakzouk, lange Dekan der Fakultät für Islamische Theologie der Al-Azhar-Universität und jetzt Religions-Minister in Ägypten, hat dieses Glauben klar als mit dem Logos – und von daher auch mit Dialog statt Fundamentalismus – zusammengehörig bestimmt: „Die Aussagen des Koran wenden sich an den Verstand des Menschen und darüberhinaus an seine Personhaftigkeit, seine Vernunft. . . Der göttlich inspirierte Geist des Menschen ist nach den Lehren des Korans die Verbindungsstelle zu Gott. Dieser Vorgang der Inspiration ist ein aktiver Vorgang auch seitens des Menschen, denn dieser . . ., nahm von seinem Herrn Worte (der Umkehr) entgegen‘. Seine vernehmende Vernunft vernahm sie“ (55 u. 58 mit Koran 2,37). Damit ließen sich Jürgen Rohloffs Erläuterung der im Johannesevangelium betonten Unmittelbarkeit Jesu als des Logos zu Gott ins Gespräch bringen und auch Gisbert Greshakes trinitätstheologische Überlegungen zu Wort allgemein, göttlichem und vergöttlichendem Wort (bes. 91f.102.116). Von besonderer Be-

deutung im Blick auf Absage an Fundamentalismus im Sinne von islamistischer politischer Verabsolutierung sind Mohammed Talbis Klarstellungen, daß Muslime „verwiesen sind auf das Hören des Wortes, wie es im Licht der Tradition verlesen wird“, „das Wort aber . . . keine besondere Unterweisung für den politischen Bereich gibt,“ und „der Prophet in seiner Predigt bei der Wallfahrt . . . sorgfältig vermieden hat, institutionelle Probleme anzuschneiden“ (128f): Der Koran „stellt die Übereinstimmung (shura) als Regierungsprinzip auf, ohne dafür nähere Modalitäten festzulegen (Koran 42,38). Es ist Aufgabe der Umma“, der Gemeinschaft der Gläubigen, „sich im Hören auf das Wort den Entwicklungen anzupassen . . . auf dem Weg Gottes. . . Das ist der volle und wortgetreue Sinn des Begriffes shari'a, was oft mit dem Wort Gesetz schlecht wiedergegeben wird. . . Halten wir in diesem Zusammenhang nur fest, daß der Koran im entscheidenden Vers, in dem es um den ‚Auftrag zum Guten‘ und um ‚Das Verbot des Bösen‘ geht, unbestimmt bleibt, und dies sicher mit Absicht“ (129 u. 136f mit Koran 3,104). Mahmoud Ayoub greift solche Bestimmung von shari'a auf, um die „vielfältige Tiefendimension und die immer neue und fortwährende Bedeutung“ als „das Wunder des Korans“ herauszustellen (173) und mit dem mystischen Eindringen in seine Tiefen „jenseits aller Verschiedenheit der Religion nach jenem Glauben zu suchen, der die liebende Unterwerfung (islam) unser Gott ist“ (184). Dem korrespondieren Josef Sudbracks Überlegungen zur mystischen Dimension des Glaubens als „ständiges Betroffensein und Tiefereindringen“ (192, vgl. 193 und 212).

Band VIII „Friede für die Menschheit“ dokumentiert die vom Außenminister Österreichs angeregte Internationale Christlich-Islamische Konferenz in Wien 1993, die „anerkannte Theologen, Rechtsgelehrte sowie Gesellschafts- und Politikwissenschaftler aus den großen islamischen und christlichen Traditionen verschiedener Erdteile“ (9) miteinander ins Gespräch brachte. Wie deren „Wiener Erklärung“ anschließend in alle Welt ging, so erschien 1996 in Indien eine englische Buchausgabe und ist für 1997 eine arabische vorgesehen. Nach beeindruckenden Grußworten – für die hier Bischof George Khodrs Resumé nach 15 Jahren Bürgerkrieg im Libanon stehen mag: „Eine Gemeinschaft von Gläubigen, die Gott wirklich lieben, kann nicht herrschsüchtig sein und andere unterdrücken“ – sprachen Mahmoud Zakzouk aus Kairo über „Friede in islamischer Sicht“ (69 – 91) und Gottfried Vanoni aus Mödling über „Die Wurzeln des Friedens in Bibel und christlicher Überlieferung“ (105–130), gefolgt von jeweils äußerst anregenden Diskussionen, die der Herausgeber verdienstvollerweise zusammengefaßt beigab. Einige markante Gedanken zu „Dialog“ statt „Fundamentalismus“: „Die ganze Schöpfung enthüllt sich dem, der sich als Geschöpf erkennt. Er sieht die verschiedenen Wege der menschlichen Gesellschaften als Wege zu einem im Grunde gleichen Ziel. . . Es ist der eine gerade Weg, und er ist doch vielfältig. Denn er wird immer wieder neu begangen“ (73). „Gott, der unendlich größer ist, als der Mensch, schafft den Frieden. Er ruht auf seiner Gerechtigkeit. . . Der islamische Begriff der Gerechtigkeit kann nicht zu bloßem Legalismus führen,

denn sie hält gleichzeitig in der sie ergänzenden Barmherzigkeit den Weg zum Frieden für den anderen offen“ (80). Entsprechend Vanoni: „Wer den Frieden für sich allein beansprucht, ist gegen den Frieden“ (135), „ist shalom Geschenk Gottes, so ist er zuerst und vor allem anderen versöhnende Kraft Gottes“ (137). Muslime betonten dabei mit Koran 5,48: Gott hat uns „mit verschiedenen religiösen Bekenntnissen geschaffen . . . , damit wir miteinander wetteifern im Guten. In diesem Sinn hat Toleranz sich aktiv zu verhalten“ (143).

Nach den religiösen Wurzeln ging es um die rechtlichen Grundlagen des Friedens mit den Vorträgen von Gerhard Luf aus Wien „Friede und Menschenrechte aus der Sicht der Kirchen“ (153–169) und von Modjtahed Schabestari aus Teheran „Die theologischen und rechtlichen Grundlagen der Freiheit, Autonomie und Souveränität des Menschen“ (193–199). Luf nimmt „Christen und Muslime gleichermaßen“ in die Pflicht, daß sie „bei der gebotenen Berücksichtigung der spezifischen religiös-kulturellen Traditionen“ „sich selbst gegenüber den Herausforderungen der modernen Welt öffnen, und bereit sind, im Anspruch der Menschenrechte humane Forderungen der eigenen Tradition zu erkennen und juristisch anzuerkennen“ (169). Ein Mittelweg zwischen Theokratie und Säkularismus sollte dabei mit „einer klaren Trennungslinie zwischen Religion und Politik . . . der Religion auf dem Weg über eine größere Unabhängigkeit von gegebenen politischen Instanzen eine umso verantwortlichere und kritischere Einflußnahme . . . ermöglichen“ (172). Er bezieht sich dafür auf den Eindruck aus interreligiösen Gesprächen, daß im Zusammenhang mit der biblischen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen und Koranaussagen über den Menschen als Statthalter Gottes auf Erden „die deutlichste Übereinstimmung zwischen den Theologen erreichbar ist“ (176).<sup>2</sup>

Von großer Bedeutung gegenüber traditionalistischen und islamistischen Festbeschreibungen des islamischen Rechtssystems ist es, wie muslimische Gelehrte in Wien betonten, daß die shari'a „entwicklungsfähig ist“, weil im „Interesse der Gemeinschaft“ die als igtihad jahrhundertlang geübte „geistige Anstrengung nicht zu scheuen“ ist, um „neue Lösungen zu suchen“ (Zakzouk, 190). Shabestari zeigte eindrucksvoll eine entsprechende Beweglichkeit auch offizieller schiitischer Theologie: „Die höchste Beziehung Gottes zum Menschen besteht nach dem Koran im Sprechen Gottes mit dem Menschen. . . Zweifellos läßt sich ein Dialog nur dann verwirklichen, wenn der Redner seinen Zuhörer als eine Person akzeptiert. . . Das Akzeptieren des menschlichen ‚Hörens‘ bedeutet die Anerkennung der Freiheit, Unabhängigkeit und Souveränität des Menschen“ (193–195). Die anschließenden „rechtlichen Ausfaltungen“ in Menschenrechte schienen allerdings auch islamistisch interpretierbar, wenn nach Shabestari Gott zum Menschen sagt: „Du sollst nur ein wirklicher Mensch sein, wenn Du auf

<sup>2</sup> Mit Verweis auf Talbi. Darauf basiert auch mein Beitrag: Human rights. Common traditions, varieties of translations and possibilities for convergences in secular, Christian and Muslim discussion: Tradition und Translation. FS für C. Colpe, Berlin/New York 1994, 435–451.

mich hörst“ (196). Entsprechend wurde nachgefragt: „Inwiefern erkennt der Islam diese Grundrechte allen Menschen zu und zwar unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit?“ (Khoury, 201). Oder auch: „Ob der Referent zwischen shari'a, dem Weg zur Quelle, und fiqh, dem Rechtsverständnis, unterscheidet?“ (Ceric, 2006). Shabestari hat daraufhin „das Zuhörer-Sein des Menschen Gott gegenüber“ als „eine Bewegung“ verdeutlicht – und damit doch wohl „fundamentalistischem“ Verständnis eine Absage erteilt: „Hört der Mensch wirklich auf Gott, so sucht er doch immer wieder neu zu verstehen, was Gott . . . ihm sagen will. Das bedeutet auch eine gegenseitige Beziehung. Geht doch der Mensch dabei von seiner menschlichen Position aus, von dem, was man heute gerne ‚Vorverständnis‘ nennt“ (211). Entsprechend könne man z. B. zum Verbot der Heirat einer muslimischen Frau mit einem Christen im fiqh „der Meinung sein, daß man nicht verpflichtet ist, alles zu verteidigen, was sich im fiqh findet“ (217, vgl. 236).

Die gesellschaftlichen und politischen Voraussetzungen des Friedens werden außerordentlich interessant aus islamisch-indonesischer und aus christlich-indischer Erfahrung von Nurcholish Madjid aus Jakarta (219–232) und K. C. Abraham aus Bangalore (251–271) ins Gespräch gebracht: Alle sollen nur „wetteifern, das Beste für alle zu erreichen. Das liegt darin begründet, daß Gott allein in einem endgültigen Sinn wissen kann, was gut ist und was böse“ (219) entsprechend Koran 5,48: „Für jeden von Euch haben Wir ein Gesetz (shir'a, shari'a) und einen offenen Weg (minhag) festgelegt“ (229). Für die Aufhebung auch der neben dem Heiratsverbot besonders belastenden fiqh-Bestimmung, der Todesstrafe für Abfall vom Islam, spreche, daß der Koran „das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit verankert: Wer immer glauben will, der soll dies tun dürfen; wer immer es ablehnt zu glauben, der soll auch das dürfen, ohne daß darauf irgendeine Strafsanktion steht“ (235). Von anderen muslimischen Teilnehmern unterstützt, regte er deshalb an, „ein indonesisches Rechtssystem, fiqh, auszuarbeiten, einfach, weil hier ganz andere gesellschaftliche Verhältnisse gegeben sind“ (236). Abrahams Ansatz geht davon aus, daß nur eine „Option für die leidenden Opfer dieser leidenden Erde“ helfen wird gegen die „Allianz zwischen einer Politik der Herrschaft und religiösem Fundamentalismus“, wo „die einzelnen Gruppen bestrebt sind, ihre eigene Identität absolut zu setzen“ (252.254): „Das Potential zur Veränderung des politischen Verhaltens der Menschen, das in den Mythen liegt“, wird „von Fundamentalisten dazu verwendet, Argwohn zu wecken und Haß“, aber „unsere Religionen sind selbst Fundgruben für befreiende Mythen“ (271).

Damit ist ein beachtliches und schon weltweit beachtetes christlich-muslimisches Dialog-Niveau auch für die Fundamentalismus-Diskussion erreicht. Die „Studien zur Religionstheologie“ (Band I „Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie“ und Band II „Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam“) sichern das in einer Art „Handbuch auf dem Wege“ ab: Band I vereint je zwei Vorträge der katholischen Theologen und Islamspezialisten Ludwig Hagemann, Adel Theodor Khoury und Hans Zirker sowie der Islamwissen-

schaftlerinnen Rotraud Wielandt und Annemarie Schimmel. Band II ergänzt um einen weiteren Vortrag von Khoury und einen alttestamentlichen von Notker Füglistner, um zwei der katholischen Philosophen Wilhelm Dupré und Richard Schaeffler, um zwei des evangelischen Neutestamentlers Martin Karrer und um einen evangelisch-systematischen von Heinrich Ott und einen katholisch-systematischen von Gisbert Greshake. So anregend schon diese Impulsreferate sind, gilt das potenziert durch die vom Herausgeber jeweils gebündelt beigefügten Anfragen und Gesprächsbeiträge von Theologen und Religionswissenschaftlern aus dem europäischen Raum und durch das Sachregister, das neben den Registern zu Namen, Quellen und islamischen Begriffen beide Bände großartig verbindet und erschließt. Mit dem Verweis darauf muß und kann ich mich deshalb hier weithin begnügen. Als besonders weiterführend für Überlegungen zu „Dialog“ und „Fundamentalismus“ scheint mir der Austausch zu den Themen „Prophet“ (u. a. I, 28–41.429f.484f. – II, 15f.27–33.40–46.52f.57–63), „Einheit Gottes und Vielfalt des Weges“ (u. a. I, 49.65.74–79.83.88.401.411f.432–434.457–459) bzw. „Transzendenz und Immanenz“ (u. a. I, 95.211.231f.237.246f.251.284–288.292.300–308.331f.338f.345–353.357.366f.377f.382–390.514f), „Freiheit und Würde des Menschen“ (u. a. I, 100–109.112–114.123–125.132f.138f.145f.158–168.178f.471–481.488–491.496–500) und von daher „Philosophisch-Theologische Begründung von Dialog“ (II, 86f.98–119.126f.161f.170–176.185f.190.197–200.212–216.221–223.234–237.241–244.249f.286.294.312–314.319–321.327.339f.353.366.369.375–379.398.416–420.427–430.436f.442f.450.475–478.485–489.505–508.512f.522–525.532f.538f).

### III. Vertiefende Studien zu Einzelaspekten

In diese Gesprächskontexte gehören auch die Publikationen von *H. Zirker* sowie von Hagemann, Khoury und Schimmel, von denen hier nur das in drei Taschenbuch-Bänden (Herder-Spektrum 4036) erschienene „Islam-Lexikon“ von *A. Th. Khoury/L. Hagemann/P. Heine* und *A. Schimmels* Phänomenologie des Islam „Die Zeichen Gottes“ vorgestellt werden können. Von den relativ ausführlichen, gut verständlichen Artikeln des Lexikons stammen theologische meist (etwa 1/6) von Hagemann, islamkundliche (1/2) von Heine und beiderlei (1/3) von Khoury. Ein Sach- und Namenregister (928–941) bezieht sie aufeinander. Eine Erleichterung gerade für religionsgeschichtliche und theologische Arbeit ist die Wiedergabe aller erwähnten Koranstellen als Anhang (771–916). Das Vorwort von Khoury benennt ausdrücklich die Vorbereitung auf „Dialog und Zusammenarbeit“ angesichts der „Furcht vor einer erneuten Umklammerung Europas und der westlichen Welt durch einen fundamentalistisch politisierten Islam“ als Ziel dieses Lexikons: „Information, die die Religion und die Welt des Islams sach- und menschengerecht behandelt“ (7f).

Als gleicherweise umfassend informative Differenzierung sei neben der im bemühen Verstehen nüchterneren Art des Lexikons der von Begeisterung getragene „Bilderbogen“ islamischen Erlebens empfohlen, in dem Schimmel dem Kli-

schee von einem einheitlichen, weltbedrohenden „islamischen Fundamentalismus“ ein aus langem Leben und Forschen in der Türkei, in arabischen Ländern, Persien, Pakistan und Indien anschauungsreiches „pluralistisches“ Verständnis entgegenstellt. Es handelt sich um die deutsche Fassung ihrer Gifford-Lectures 1994 an der Edinburgh-University. Sie sind ihrem Marburger Doktorvater Friedrich Heiler gewidmet und wenden die Struktur von dessen allgemeiner Religionsphänomenologie „Erscheinungsformen und Wesen der Religion“ auf die Welt des Islam an. So unternimmt sie es – mit Bravour und großer Liebe zur islamischen Frömmigkeit von volksreligiösen Praktiken bis hin zu mystischer Poesie –, „auf einige dieser farbigen Erscheinungen hinzuweisen, oder, wie es der Koran ausdrückt, einige dieser ‚Zeichen‘, ayat, zu entziffern, die ‚in den Horizonten und in ihnen selbst‘ (Koran 41, 53) . . . zu finden sind“ (11): „Das Heilige in Natur und Kultur“, „Heiliger Raum, heilige Zeit, heilige Zahlen“, „Heilige Handlung“, „Das Wort und die Schrift“, „Individuum und Gesellschaft“ führen hin zum Zentrum „Gott und Seine Schöpfung“ als dem „echten Punkt der Begegnung“ auch beim Dialog (270) und zum Epilog „Wie nähert man sich dem Islam?“

Wie z. T. schon in Mödliner Diskussionen steht daneben mit *R. Lenzes* „Christentum und Islam“ eine an Pannenberg's Konzept der „Offenbarung als Geschichte“ anknüpfende Verhältnisbestimmung, die in beachtlicher Differenziertheit den Islam „als eigenständiges Phänomen“ würdigt und im Dialog mit ihm als dem Anderen, das nicht in das eigene System zu integrieren ist, „ein neues Selbstverständnis der christlichen Theologie“ entwickelt (III u. 363). Nach einem geschichtlichen Rückblick begründet der Münchener evangelische Systematiker in den Kapiteln „Mohammed – ein Prophet?“, „Der Islam – eine Offenbarungsreligion?“ und „Die christliche Beurteilung des Korans“ seine zentrale These zu Gottes „im Koran niedergelegten Willenskundgabe an Mohammed“ (51f): „Wir können ihm zugestehen, der letzte der Propheten, das Siegel der Propheten zu sein, Jesus war etwas anderes, und es kommt für uns darauf an, dieses Andere deutlich zu machen“ (37). Dahinter steht die Einsicht in die Notwendigkeit, „eine Differenz zwischen Gott selbst und Gott in seinem Offenbarsein namhaft zu machen“, weil Gott „sich uns gerade als Geheimnis enthüllt“ (42f): „Alle drei heiligen Schriften sind als die unüberholbaren Urkunden zu betrachten, in denen das Handeln des einen Gottes an der Menschheit festgehalten ist“ (64).

Hier läßt sich der bereits als Taschenbuch nachgedruckte, einfachere, aber anregende Beitrag des Tübinger katholischen Systematikers *K.-J. Kuschel* zum Triolog von Juden, Christen und Muslimen anschließen. Er fußt auf seiner Zusammenarbeit mit Hans Küng und im jährlichen „International Scholars' Annual Dialogue“, der vom „National Council of Christians and Jews“ (New York) gefördert wird. Ein erster Teil „Abraham als Eigentum von Judentum, Christentum und Islam“ (25–212) dient der Analyse der dreierlei Traditionen zu Abraham mit ihrer Ausgrenzung anderer Interpretationen: mittels Halachisierung, Verkirchlichung und Muslimisierung, d. h. den Paradoxen der „Judaisierung des

Nichtjuden“ (90), „Verkirchlichung des Nichtchristen“ (161) und „Islamisierung des Nichtmuslim“ (202) Abraham. Der zweite Teil „Perspektiven für eine abrahamische Ökumene“ (213–306) definiert „ökumenisches Bewußtsein“ im Unterschied zur christlichen Ökumene vom Wortsinn her als „Denken in globaler Verflechtung“ und verweist für Judentum, Christentum und Islam jeweils auf eine Theologie „jenseits des Exklusivismus“ (230 u. 238f) sowie auf Abraham als „eine kritische Bezugsgestalt aller gewachsenen Glaubensgemeinschaften“: „Das Erbe Abrahams ist . . . eine dynamische Glaubensgeschichte, die der stets neuen kritischen Relecture bedarf. . . Denn in allen Traditionen . . . ist das, was Abrahams Glauben nach den Ur-Berichten bedeutet, noch keineswegs ausgeschöpft“ (248f). Mit dem „Gott-Vertrauen jenseits von Intoleranz und Idolatrie“ (277) in der Abrahams-Geschichte der Genesis sollen alle und „mit Ismael und seinen Nachkommen soll die Abraham-Isaak-Christus-Tradition . . . davor bewahrt werden, wahrheitsexklusivistisch und heilszufrieden zu erstarren“ (254).<sup>3</sup>

In großem Maßstab ist die Arbeit gegen das Erstarren religiöser Traditionen – die Vergegenständlichung ihres Symbolismus – Antriebsmoment für das gewaltige Werk des bedeutenden kanadischen Islam- und Religionswissenschaftlers Wilfred Cantwell Smith, das die ausgezeichnete Heidelberger ev.-theologische Dissertation (1992) von A. *Grünschoß* der deutschen Leserschaft bekannt macht: mit „Einführung in Leben und Werk“ (27), „Die Sicht des Islams“ (67), „Grundlegung und Durchführung von Smiths Vergleichender Religionswissenschaft“ (128) und „Unterwegs zur Welt-Theologie“ (262) sowie im Anhang den Lehrveranstaltungen, Publikationen und weiteren Materialien von Smith sowie Sekundärliteratur, Namenregister und Summary. Bereits in seiner Antrittsvorlesung in Harvard forderte Smith: Aufbauend auf 1. den historischen Informationen über die religiösen Traditionen der Menschheit, müsse sich die Religionsforschung um 2. ein interpretatives Verstehen des jeweils zugrundeliegenden „persönlichen Glaubens“ bemühen, d. h. den inneren Sinn der äußeren Formen zu erschließen suchen, um schließlich 3. auf der Ebene der Generalisierung „allgemeine Aussagen über die Religiosität des Menschen als solche“ – nämlich den Glauben als „nature of religion“ – treffen zu können (47f).

Wenn man entsprechend mit Smith den Islam definiert als „die Religion der Muslime“, besagt das, daß die Bedeutung von „Islam“ und „Muslim“ ausschließlich über den hermeneutischen Rückgriff auf das Selbstverständnis der sich zugehörig deklarierenden Personen gewonnen werden kann (68). Gegen allen Fundamentalismus ist damit die wirkliche Bedeutung des Korans „nicht irgendeine bestimmte Bedeutung, sondern ein dynamischer Prozeß von Bedeutungen in einem vielschichtigen und unendlichen Fluß“ (106). Grundlegend wichtig wurde

<sup>3</sup> Vgl. dazu die Dialog-Erfahrungen mit Abraham/Ismael-Texten bei *Ch. Elsas*, Theologische Ausbildung angesichts der Präsenz von Muslimen. Eine Konkretion der Empfehlungen der CCEE und KEK vom Mai 1992 anhand der Themen „Bosnien“ und „Ismael“ im Blick auf christliche Identität: J. Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 519–535.

Smith dafür die Entdeckung, daß die Grundkategorie iman im Koran nicht mit belief, sondern nur mit faith zu übersetzen ist. Dann ist das Glaubensbekenntnis nicht als Formulierung von beliefs („Fürwahrhalten“ von „Meinungen“), sondern als existentielles „Bezeugen“ in persönlichem „Vertrauen“ (faith) und „Anerkennen“ anzusehen, und das Gegenteil „Unglaube“ bedeutet entsprechend eine aktive „Ablehnung“. Auch wenn sich die Ich-Es-Relation der beliefs von Muslimen und Christen nachhaltig unterscheidet, kann dementsprechend in der Ich-Du-Relation des faith Gott gegenüber zwischen beiden Glaubensgemeinschaften Konvergenz bestehen (110f). Dieser „Glaube eines Menschen ist in gewisser Hinsicht der Sinn, den seine religiösen Symbole für ihn besitzen“ bzw. „die Bedeutung, die das Leben und das Universum im Licht dieser Symbole für ihn haben“ (500). Entsprechend verstandener Symbolismus hilft gerade gegen einen vergegenständlichenden und „selbstsicheren“ Umgang mit der jeweils eigenen Tradition der Beziehung zur transzendenten Wahrheit. Denn Symbole müssen danach beurteilt und verändert werden, ob sie die Menschen erfolgreich mit dem in Beziehung bringen, was sie symbolisieren, und dabei kann das Gespräch, auch das interreligiöse, wichtig sein (238).

Empfehlenswerte, ganz unterschiedliche Ergänzungen zur Koppelung der Frage nach „Dialog“ und „Fundamentalismus“ für den Islam sind auch der von dem Tübinger Philosophen *J. Schwartländer* herausgegebene Dokumentationsband der christlich-muslimischen Gespräche im Rahmen des mehrjährigen interdisziplinären Forschungsprojektes „Menschenrechte in der christlichen und der islamischen Welt“, das die Deutsche Bischofskonferenz Anfang der 80er Jahre im Rahmen des Arbeitskreises „Entwicklung und Frieden“ einrichtete, und das Fundamentalismus-Buch von *Ch. J. Jäggi/D. J. Krieger*, beide Schweizer Religionswissenschaftler und Mitbegründer des Instituts für Kommunikationsforschung in Meggen.

Die von Schwartländer eingeleiteten material- und gedankenreichen Tagungsreferate (53–315) zeigen die auch in ihren unterschiedlichen Ansätzen höchst interessanten Perspektiven muslimischer Reformdenker: des tunesischen Historikers Mohamed Talbi, des tunesischen Rechtswissenschaftlers und (inzwischen) Erziehungs- und Wissenschaftsministers Mohamed Charfi, des türkischen Rechtsgeschichtlers Ahmet Mumçu und des algerisch-französischen Islamwissenschaftlers Mohammed Arkoun. Daneben stehen die einordnende Sicht der Islamwissenschaftlerin Rotraud Wielandt „Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker“ und die Perspektiven der Kirchenrechtler Gerhard Luf und Richard Potz, der katholischen Theologen Walter Kasper und Karl-Wilhelm Merks und des evangelischen Theologen Martin Honacker. Sie alle werden im zweiten Teil des Bandes durch „Ergänzende Beiträge aus den Diskussionen“ (347–470) und deren Strukturierung in Heiner Bielefeldts gelungener Einführung dazu miteinander ins Gespräch gebracht. Beiderseits bietet der „Glaubensdialog . . . den Hintergrund der gemeinsamen Untersuchung“ zum „mensenrechtlichen Anspruch, allen Menschen zu . . . einer rechtlich ge-



sicherten Freiheit in der gemeinsamen Welt zu verhelfen“ – statt fundamentalistisch zu ihrem „christlichen Recht“ bzw. „islamischen Recht“, dem „als absoluter Wahrheit letztlich allein die Herrschaft gebühre“ (19). Deutlich bedarf es „zu einer dauerhaften Begründung der Freiheit . . . nicht nur exegetischer Bemühungen, dieses Prinzip im Bibel- bzw. Korantext zu verankern, sondern auch . . . einer Hermeneutik, die die Begrenztheit und gesellschaftliche wie geschichtliche Bedingtheit allen menschlichen Verstehens von Offenbarung ernst nimmt“ (Wielandt, 205)<sup>4</sup>. Entsprechendes gilt von der „Universalität der Menschenrechte als Ausdruck jener eigentümlichen Unbedingtheit, die dem Anspruch des Ethischen selbst innewohnt“: „Sie übersteigt und relativiert die Partikularität eines je kulturell bestimmten Ethos, kann aber andererseits nur im kulturell bedingten Ethos ihre – je vorläufige – Gestalt finden. Die Menschenrechte dürfen daher niemals mit einer bestimmten Kultur, auch nicht mit der westlichen Rechtskultur, exklusiv und abschließend identifiziert werden“ – „die notwendige Inkulturation . . . ist ein offener Prozeß“ mit dialogischem „Ringeln um mögliche interkulturelle und interreligiöse Gemeinsamkeit“ (Bielefeldt mit Gerhard Höver, 320).

Gerade weil „der Glaube an den einen transzendenten Schöpfergott den Kosmos entgöttlicht“, sollte „sich die in der neuzeitlichen Säkularisierungsbewegung radikal gewordene Entsakralisierung und Freisetzung der Welt sehr wohl mit dem Gehalt der biblischen bzw. koranischen Gottesvorstellung verbinden“ lassen angesichts der „Gefahr, daß religiöse Sinngehalte in falsche Sakralisierungen der Welt und vor allem der politischen Macht verloren gehen“ (mit Arkoun, 322). Und das Verständnis der sittlichen Autonomie als „unbedingte Aufgabe“ läßt theologisch kritisieren: „Indem die Theokratie den Heilswillen Gottes zur Tabuisierung kontingenter politischer Herrschaftsformen vereinnahmt, verdinglicht sie gleichsam die allumfassende Theonomie der Wirklichkeit; Theokratie ist so gesehen ein Zeichen mangelnder Ehrfurcht gegenüber der Transzendenz Gottes. Indem sie gleichzeitig die Verantwortungsfreiheit des Menschen verkürzt, verstellt sie außerdem einen möglichen modernen Zugang zum Gottesgedanken. Theokratie ist daher . . . nicht nur eine falsche, irrige Konsequenz der Theonomie, sondern geradezu deren ‚förmlicher Gegensatz‘“ (mit Kasper und Merks, 324). Entsprechend setzt Charfi auf die Volkssouveränität, will Talbi den Begriff „umma“ als „spirituelle Dreiecksbeziehung von Gott, Mensch und Gesellschaft“ definieren (389) und insofern von der heutigen Staatsbürgernation abgrenzen und der islamischen Gemeinde vorbehalten<sup>5</sup>, wollen er und Merad den festzuhaltenden nomologischen Anspruch der shari'a ethisch-spirituell auffassen und deshalb als Prinzip gegenüber aller Kasuistik, die historisch-konkrete Details fixiert. Auch wenn es sich hier um Minderheitenmeinungen handelt und die bisher vor-

<sup>4</sup> Mit Hinweis auf Ansätze dazu bei Mohammed Aziz Lahbabi, Fazlur Rahman und 'Allal al-Fazi; vgl. auch die von H.-M. Barth und mir hg. Dokumentationen der Marburger Rudolf-Otto-Symposien.

<sup>5</sup> Vgl. dazu die erste präzise Untersuchung von Y.-K. Kim, Die Identitätsfrage der Muslime in der Diaspora, Hildesheim 1994.

liegenden islamischen Menschenrechtserklärungen „in westlicher Perspektive in manchem zweideutig wirken“, sollte das „als Ausdruck eines innerislamischen Ringens ernst genommen, vielleicht auch als Symptom von Orientierungsnot in einer Phase des gesellschaftlichen Übergangs verstanden werden“ (Bielefeldt, 342).

Dazu verhält sich das Buch „Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart“ von Jäggi/Krieger als ein aktueller Report, nämlich in Jäggis „Fundamentalismus heute, eine vielschichtige Erscheinung“ (7–71) und „Fundamentalistische Bewegungen in aller Welt“ (73–184) – und dessen Reflexion in Kriegers „Fundamentalismus – Prämodern oder Postmodern? Fundamentale Überlegungen zur religiösen Erneuerung“ (187–239). Es geht ihnen um strikt dialogische Grundlegung von Kommunikation, wenn sie betonen: „Auch ein Aufklärer kann prinzipiell in eine fundamentalistische Haltung verfallen. Und zwar genau dann, wenn er sein Weltbild als allein richtig auffaßt und auf Kosten anderer Weltbilder mit allen Mitteln durchsetzen will“ (19 gegen *Th. Meyer*). Entsprechend wird Fundamentalismus als „Verhalten gegenüber Menschen, die andere Weltbilder vertreten“, verstanden, das „abwehrende und vereinnahmende Züge trägt“ wie in der Politik Khomeinis, nicht aber im Islam als solchem (101): Fundamentalismus wird „jedesmal hervorgerufen . . . , wenn die Fundamente dieser Welt in Frage gestellt werden“ (191), wobei er als „verabsolutierter Grenzdiskurs . . . wie eine ‚Privatsprache‘ ist und erst auf einer Ebene, wo Korrektur von außen stattfinden kann, sinnvoll und legitim“ wird – d. h. nur, wenn die jeweilige „Rationalität nicht auf Macht reduziert, sondern umgekehrt Macht in Rationalität verwandelt“ wird (219).

Furchtbares Beispiel des Scheiterns von Kommunikation war die Katastrophe des europäischen Islam in Bosnien, weshalb der gebürtige Bosnier S. *Balic* fragt „Der Islam – europakonform?“ Dieser in den von A. Th. Khoury und L. Hagemann hg. „Religionswissenschaftlichen Studien“ erschienene Band des langjährigen Herausgebers der Zeitschrift „Islam und der Westen“ schließt eng an sein Buch „Der Islam im Spannungsfeld von Tradition und heutiger Zeit“ an. Er thematisiert besonders das Verhältnis des Islam zu Europa, Dialog und Ökumene, um als „Selbstzeugnis eines glaubensbewußten bosnischen Muslims“ zu zeigen, „was für ein Islam . . . in Bosnien beheimatet ist“: seit Jahrhunderten in europäischer Kultur verwurzelt, theologisch für die säkularisierte Umwelt durchdacht und ganz anders, als es die Kriegspropaganda von einer „Art unerlässlich gewordenen Kreuzzuges gegen den bedrohenden ‚Islamischen Fundamentalismus‘“ glauben machen wollte (10). Da es sich überwiegend um thematisch zusammengeordnete Wiederabdrucke von Beiträgen aus den 70er und 80er Jahren handelt, ist diese Darstellung auch nicht nachträglich geschönt (vgl. bes. 70f. 79. 82f. 95. 122–129. 151–155. 159–164. 210f. 269. 287. 295f. 309–322).

Diese muslimische Innenperspektive findet ihre Ergänzung in der enzyklopädischen Außenperspektive des Buches „Islam in Europa“ von J. *Nielsen*, seit langem Fachmann im „Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Rela-

tions“ in Birmingham. Diese Übersetzung der 2. englischen Fassung behandelt nach einem Vorwort zum Wandel der Forschungssituation in den 80er Jahren und einem historischen Abriss neben dem Schwerpunkt Großbritannien in genauen Situationsbeschreibungen auch Frankreich, Deutschland, die Niederlande und Belgien, Skandinavien, Südeuropa sowie in Zusammenschau „Familie, Recht und Kultur“ (129), „Muslimische Organisationen“ (153) und die Frage „Europäische Muslime in einem neuen Europa?“ (194) mit großer Sachlichkeit, gefolgt von Anmerkungen zu den Statistiken, kommentierter Literatur zu den Kapiteln und Sachindex.

Eine andersartig, nämlich in den Frageebenen exakt differenzierende Außenperspektive bietet das Buch des Berliner Iranisten und Religionsgehistorikers C. Colpe „Problem Islam“, in 2. Aufl. erweitert um einen Beitrag zur „Toleranz im Islam“ (160–197). Die voranstehenden „Beschreibungen der Schwierigkeiten der westlichen Welt mit dem Islam – Angst vor einer fremden Welt und ihren Werten, Befremden über das Kopftuch, Unverständnis über den Golfkrieg“ (6) und die vorgelegten Ansätze zur Aufarbeitung sind weiter ausgesprochen aktuell geblieben seit ihrer Abfassung z. T. schon in Aufsätzen der 80er Jahre. In klaren Thesen werden „historische und theologische Gründe für die abendländische Angst“ (11) benannt, die „auf den Islam projiziert“ wird (37). Daneben erinnert „Hellenistisches Wissen, arabische Bildung, europäisches Denken“ (39) an die Annahme des Islam als Kulturträger in Europa, zeigen die Folgebeiträge aber auch die „Fremdheit und Verwandtschaft als Tatbestände für die beiderseitige Identitätssuche“ (61) u. a. an den jüdischen, christlichen und islamischen Theokratien.

Der Schluß dieses Literaturberichts möchte unter der Perspektive des Verhältnisses von „Fundamentalismus“ und „Dialog“ sieben ganz dem Themenbereich Islam und Politik gewidmete Publikationen einbeziehen und einander zuordnen, beginnend mit M. Riesebrodts religionssoziologischer Habilitationsschrift „Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung“. Denn selbst bei unzureichender Differenzierung der politischen Verhältnisse und der religiösen Argumente kann auch eine saubere soziologische Theoriebildung wie hier durch exemplarischen interkulturellen Vergleich davor bewahren helfen, vom westlich-modernen Vernunft-Konzept bestimmte Kritik allein zugrunde zu legen und darin Menschen mit ihrer Religion Unrecht zu tun: Das traditionalistische Milieu erfährt die Modernisierung im Urbanisierungsprozeß als völligen Zusammenbruch der gesellschaftlichen und moralischen Ordnung und kann durch den Fundamentalismus gegen die Modernisierung mobilisiert werden. Daß sich dabei der Protest gegen die Abschaffung personalistisch-patriarchalischer Strukturen richtet, dürfte allerdings im historischen Kontext traditioneller Milieus selbstverständlich sein. Gut charakterisiert wird Fundamentalismus aber als Verbindung von Gesellschaftskritik mit universalistischer heilsgeschichtlicher Dramatisierung zu einem geschlossenen Traditionsverhalten, das man auf einen gesetzesethischen Monismus hin reinterpretiert (bes. 9–11. 19f. 80. 117. 156ff. 170ff. 191. 239–245).

Die schon nach der französischen Erstauflage vieldiskutierte Untersuchung „Die Rache Gottes“ des Soziologen und Arabisten G. *Keipel* ergänzt solchen Ansatz um eine anregende und kompetente Analyse der politischen Komponente bei radikalen Moslems, Christen und Juden seit etwa 1975. Wie wichtig die zuvor vorgestellten Bemühungen um Verstehen und Dialog sind, zeigt das Résumé mit der Alternative Gewalt oder Verständigung: „Jede dieser religiösen Kulturen hat ganz bestimmte unveräußerliche Grundsätze aufgestellt, die sich gegenseitig ausschließen, wenn daraus eine nachdrückliche Bekräftigung der eigenen Identität abgeleitet wird . . . ; die Gesellschaftsentwürfe selbst weichen stark voneinander ab . . . und könnten zum Anlaß für erbarmungslose Kämpfe werden“ (273).

Eine wichtige Stimme von Betroffenen für Verständigung liegt mit dem Buch der marokkanischen Soziologin F. *Mernissi* „Die Angst vor der Moderne“ vor. Sie schreibt aus der Perspektive der zu Teilnahme und Dialog bereiten arabischen Frauen (211) angesichts der „Widersprüchlichkeit der Europäer gegenüber der Gewalt“: einerseits gewaltlose Grenz-Öffnung in Berlin, andererseits demütigend-gewaltsame Aufhebung aller schützenden Grenzen durch fremde militärische Luftkontrolle im Golfkrieg (14) bei gleichzeitigem Paktieren mit dem „Fundamentalismus“ oder „Petro-Wahabismus, dessen Pfeiler die verschleierte Frau ist“ (232). Dazu gehört ihre Kritik, daß „die Mehrheit der arabischen Intellektuellen und Philosophen die Öffnung zu jeder Art Humanismus“ verteidigen, sie aber „vom Westen hartnäckig übersehen“ werden (56). Den „Schrei der fundamentalistischen Jugend von heute“ aber will sie verstanden wissen als den „des benachteiligten Kindes der Familie“: „Wenn man die Kamera nur auf die Gewalt der Fundamentalisten richtet, lautet die Strategie, sie zu bekämpfen; wenn man sie hingegen auf ihre Angst richtet, ihre Furcht vergessen zu werden bei dem großen Fest des Wissens, das die Moderne darstellt, dann lautet die Lösung, sie daran teilhaben zu lassen“ (125).

Es wird nicht verwundern, wenn ich diese Stimme für ganz anders zukunftsweisend halte als die viel beachteten Stimmen, die auf Verteidigung einer geschlossenen, von der westlichen Moderne allein erreichten Ideal-Position setzen, wie es der syrisch-deutsche Politologe B. *Tibi* unter ständiger Berufung auf die These des Harvard-Politologen S. P. Huntington vom „Konflikt zwischen den Zivilisationen“ tut. Im (auf seinen vorangegangenen Untersuchungen fußenden) „Publikumsbuch“ über den Islam in Europa „Im Schatten Allahs“ geschieht das gegen den „Fundamentalismus als Stimme des Ghetto-Islam“ (405) und „linke Multikulturalisten“ (409) „für die Universalität der Demokratie und der Menschenrechte . . . auch in einem kulturell reformierten Islam . . . als eine Voraussetzung“ (14f) zur „Errichtung von Brücken zwischen . . . der fragmentierten Menschheit“ (12).

Ein wichtiges Korrektiv zu Tibis Sicht des Islam als „vormoderner Kultur“ ist die „Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert“ des Bamberger Orientalisten R. *Schulze*. Sein nicht leicht zu lesendes, aber äußerst material- und gedankenreiches und darin spannendes Buch will zeigen, daß es grundsätzliche

Verzerrungen durch „die kulturellen Auswirkungen des Kolonialismus“ (14) sind, die einen Systemkonflikt suggerieren: Die islamische Moderne wurde vielmehr entscheidend durch eine kulturspezifische Verarbeitung westlicher Gesellschaftsentwürfe geprägt, nachdem „die islamische Geschichte aus einer eigenständigen Tradition . . . Anteil an der Herausbildung einer . . . ‚modernen‘ Kultur hatte“ (12).

Als rundum gelungenes Arbeitsbuch steht dem A. Meiers „Der politische Auftrag des Islam“ zur Seite: Es ist mit seiner reichen Anthologie von oft eigens übersetzten „Originalstimmen aus der islamischen Welt“ und deren einfühlsamer Einordnung und Kommentierung ausgesprochen hilfreich und leistet politische Aufklärung in der Dokumentation der „Vielfalt und Widersprüchlichkeit der Antworten, die in der inner-islamischen Diskussion um den politischen Auftrag des Islam gegeben werden“ (18). Religionswissenschaftlich reflektiert legt Meier zusätzlich „auf einer 2. Ebene einen äußeren Maßstab“ an, der negativ gewendet „politischen Fundamentalismus“ präzise fassen läßt: „Dieses Kriterium ist eine Formulierung des politischen Auftrags des Islam dergestalt, daß die selbstbewußte Formulierung islamischer Identität Elemente der Selbstkritik und Selbstrelativierung einschließt, indem universale Menschenrechte, demokratische Organisation politischer Entscheidungsprozesse und pluralistische Toleranz unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen grundsätzlich anerkannt, genauer gesagt, als islamisch anerkannt und damit gefordert werden“ (24f).

Als eine der „Positionen, die möglicherweise als Modell für zukunftsweisende Neuorientierungen dienen können, um der eingefahrenen Alternative zwischen ‚Islamisten und Säkularisten‘ zu entkommen“ (38), wird dabei auch der Ansatz von N. H. Abu Said, Literaturwissenschaftler an der Cairo University, vorgestellt (540–553), von dem als erstes Buch in deutscher Übersetzung jetzt „Islam und Politik“ erschien. Abu Zaid's „Kritik des religiösen Diskurses“ wendet sich vom textlinguistischen Modell der rationalen Kommunikation einer „Botschaft“ zwischen „Sender“ und „Empfänger“ aus gegen einen Umgang mit dem Koran-Text, der sein Verstehen der Vernunft entzieht und der Autorität der Rechtsgelehrten unterstellt, „die aber auch nur Menschen sind und bestimmte Neigungen und ideologische Vorlieben haben“ (61): „Das Verständnis des Propheten vom Text stellt die erste Phase in der Bewegung des Textes in seiner Interaktion mit der menschlichen Vernunft dar“ (87). Im Gegensatz zum „Festhalten an der wirklichen Bedeutung des Bildes . . . ist die metaphorische Interpretation . . . die Begründung einer rationalen Begrifflichkeit, um ein besseres menschliches Dasein zu verwirklichen. . . Das Allgemeine ist der lebendige, kontinuierliche Anteil der Bedeutung, der sich mit jeder Lesart erneuerungsfähig zeigt“ (166 u. 169). „Die Festlegung des religiösen Inhalts auf eine Phase, die der Text mit seinen, ihm eigenen sprachlichen Mechanismen überwinden wollte, ist eine Interpretation, die von außen in ihn hinein projiziert wird“ (173). Islamisten, die auf fundamentalistischer Koraninterpretation bestehen, erreichten, daß Abu Zaid ins Exil ging und als durch seine Koraninterpretation „vom Islam abgefallen“ von

Ägyptens Gerichten zwangsgeschieden wurde. Was wird M. Zakzouk mit seiner in den „Beiträgen zur Religionstheologie“ dokumentierten vernunft- und dialog-offenen Haltung in dieser Frage des „Verstehens“ als Religionsminister erreichen?