

**Möglichkeiten und Grenzen eines islamisch-christlichen Dialogs
am Beispiel Muhammad Ḥusain Faḍlallāhs (geb. 1935)**

Inaugural-Dissertation

**zur Erlangung der Doktorwürde
der**

**Philosophischen Fakultät
Der**

**Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn**

vorgelegt von

Omar Elktaoui

**aus
Marrakesch / Marokko**

Bonn 2008

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Diese Dissertation ist auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn
http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online elektronisch publiziert.

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Konrad Klaus
(Vorsitzende/Vorsitzender)

Prof. Dr. Stephan Conermann
(Betreuerin/Betreuer und Gutachterin/Gutachter)

Prof. Dr. Werner Schmucker
(Gutachterin/Gutachter)

Prof. Dr. Dagmar Glaß
(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 14.02.2008

Inhaltsverzeichnis

I. Inhaltlicher Teil	6
Vorwort	6
Einleitung	8
Forschungsstand	20
1. Die Auseinandersetzung des Islams mit dem Christentum	27
1. 1. Ein historischer Rückblick	29
1. 2. Zur christlichen Frage innerhalb des modernen islamischen Diskurses	33
1. 3. Die Lage der Christen im islamischen Staat heute	47
Zusammenfassung	53
2. Muhammad Ḥusain Faḍlallāh: Biographie und allgemeine Rezeption	55
<i>Leben und Werk</i>	
<i>Allgemeine Rezeption</i>	
3. Zu Faḍlallāhs interreligiösem Dialogansatz	75
4. Zu Faḍlallāhs Werken über den interreligiösen Dialog	79
5. Faḍlallāhs Dialogansatz	100
5. 1. Einleitung	100
5. 2. Die Grundzüge der islamischen Methode im interreligiösen Dialog	108
5. 3. Der theologische Dialog	111
5. 3. 1. Das Jesus- und Marienbild im Koran	113
5. 3. 1. 1. Jesus: Ein besonderer Prophet	113
5. 3. 1. 2. Maria: Ein Vorbild für die Gläubigen	114
5. 4. Zur Trinität	117
5. 5. Das Evangelium	121
5. 6. Der Kreuzestod	124
5. 7. Unsere Jesus-Sicht	125
5. 8. Die Missionierungstätigkeit im Islam und im Christentum	127
Zusammenfassung	130
5. 4. Der politische Dialog	132
5. 4. 1. Das politische System im Christentum und im Islam	133
5. 4. 2. Die Christen im islamischen System	135
5. 4. 3. Die Schutzbefohlenen und die <i>ḡizya</i> : Der praktische Aspekt	137
5. 4. 4. Das Verhältnis zum Ausland	140

5. 4. 5. Das Verhältnis zur politischen Führung	142
Zusammenfassung	145
5. 5. Der kulturwissenschaftliche Dialog	147
Zusammenfassung	150
5. 6. Die Koexistenz	151
5. 6. 1. Die Grundlagen der Koexistenz	151
5. 6. 2. Die Koexistenzfrage im Libanon	153
5. 6. 3. Die Gründung einer islamischen Republik im Libanon	154
Zusammenfassung	156
5. 7. Die konkreten Ergebnisse des islamisch-christlichen Dialogs	162
5. 7. 1. Eine positive Dialogatmosphäre	163
5. 7. 2. Ein Einblick in die Geschichte	164
5. 8. Eine Fortsetzung ist erforderlich	165
6. Dialoggespräch mit dem holländischen Pfarrer Andrew van der Bil	166
Zusammenfassung	177
II. Sprachlicher Teil	179
1. Dialog (<i>ḥiwār</i>) und Disputation (<i>ǧadal</i>) im Islam	180
1. 1. Dialog: Eine Begriffsbestimmung	180
1. 2. Disputation: Eine Begriffsbestimmung	180
1. 3. Dialog und Disputation: Gemeinsamkeiten und Unterschiede	182
1. 4. Dialog und Disputation im Koran	183
2. Disputation: Eine primär islamische Methode?	184
3. Dialog im Islam: Eine moderne Interpretation	185
4. Die islamische Methode der Dialogführung	186
4. 1. Die Ratio als Grundlage des Dialogs	187
4. 2. Islamisches Bekenntnis zum Pluralismus: Eine tragende Säule des Dialogs	190
5. Themen und Gesprächspartner des Dialogs	192
6. Islamische Formen des Dialogs	194
6. 1. Prophetengeschichten	194
6. 2. Geschichten einzelner Persönlichkeiten und Gruppen	200
6. 2. 1. Geschichten einzelner Persönlichkeiten	201
6. 2. 2. Geschichten von Gruppen	202

6. 3. Der Dialog in Form von Fragen	204
Zusammenfassung	209
Fazit	211
Anhang	221
Literaturverzeichnis	241

I. Inhaltlicher Teil

Vorwort

Die Auseinandersetzung des Islams mit dem Christentum hat eine sehr lange Geschichte; sie ist sogar mit der Geschichte des Islams selbst eng verbunden. Denn von Anfang an hat sich der Islam mit dieser Schwesterreligion intensiv beschäftigt. Seit der Entstehung des Islamismus als einer neuen Erscheinungsform des Islams, der sich durch eine große Vielfalt an Denkströmungen und Gruppierungen auszeichnet und den deshalb selbst Experten kaum überblicken können, gewinnt man den Eindruck, dass eine neue schwierigere Phase im Verhältnis beider Religionen begonnen hat. Doch im Bewusstsein darüber, dass eine solche Lage im Sinne des Weltfriedens nicht länger hinzunehmen ist, ist von verschiedenster Seite in den vergangenen Jahren versucht worden, auf diese neue Situation zu antworten.

Während es auf christlicher Seite, vor allem innerhalb des Katholizismus, bemerkenswerte Bemühungen in diese Richtung gegeben hat, die vom Versuch gekennzeichnet sind, eine über Jahrhunderte von Ignoranz und Intoleranz geprägte Haltung gegenüber dem Islam zu überwinden, und die in der Religionserklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) ihren Niederschlag gefunden hat, lässt sich auf islamischer Seite, vor allem im Bereich des Islamismus, dessen Verfechter eine zunehmende Geltung des Islams in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft anstreben, keine so eindeutige Haltung in der Frage des Dialogs und der Begegnung mit dem Christentum erkennen.

In der vorliegenden Arbeit wird versucht, der Frage nachzugehen, ob der Islamismus, wie es in der Tat im Westen allgemein angenommen wird, über keine konkreten Ansätze hinsichtlich des Dialogs mit dem Christentum verfügt. Dabei geht es weniger darum, die Dialogansätze innerhalb des Islamismus in ihrer ganzen Bandbreite zu zeigen, als vielmehr darum, anhand einer umfassenden Darstellung des Dialogansatzes eines dezidierten Islamisten und Exponenten einer dialogoffenen Haltung gegenüber dem Christentum im Besonderen und dem Westen im Allgemeinen die Frage zu beleuchten, ob der Islamismus tatsächlich imstande ist, einen Dialog mit Andersdenkenden zu führen. Die Rede ist vom libanesischen Großayatollah Sayyid Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh (geb. 1935), der einige Bücher zu dieser Thematik

verfasst hat und seit nunmehr 40 Jahren auf dem Gebiet eines breit angelegten Diskurses mit Andersdenkenden verschiedenster Provenienz engagiert ist.

Hier erhebt sich die berechtigte Frage, ob ein so rigoroser Islamist, der in der westlichen Wahrnehmung als „geistiger Führer“ der Ḥizbollab in Libanon gilt, in der Lage ist, nicht nur mit dem Christentum, sondern überhaupt einen Dialog mit Andersdenkenden zu führen. Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wird auf den Dialogansatz dieses zeitgenössischen Islamgelehrten ausführlich eingegangen, um einerseits herauszufinden, wo die Schwerpunkte dieses Ansatzes liegen, und um andererseits zu untersuchen, inwieweit dieser Dialogansatz dem schwierigen islamisch-christlichen Dialog in der Gegenwart tatsächlich förderlich ist.

Ich möchte einige Worte des Dankes aussprechen: Mein besonderer Dank gilt Prof. Stephan Conermann, der mir als Betreuer dieser Arbeit mit Ratschlägen und Tipps zur Seite stand. Prof. Dr. Schmucker bin ich besonders zu Dank verpflichtet, weil er mir trotz einiger Schwierigkeiten gesundheitlicher Art stets das angenehme Gefühl gegeben hat, voll und ganz hinter mir zu stehen. Dank gebührt darüber hinaus allen, die sich Zeit und Mühe nahmen, meine Arbeit Korrektur zu lesen, allen voran meinen Freunden: Rolf Schieffer, der als Laie einige islamische Ansichten zur Person Jesu interessant fand, Manon Göbel und Viola Jung.

Einleitung

Selbst wer die Geschichte von Islam und Christentum nur in Umrissen kennt, weiß um die besonderen Schwierigkeiten des Verhältnisses dieser beiden Religionen, das von einer fast endlosen Kette gewaltsamer Auseinandersetzungen geprägt war und ist. Und in beiderseitigem Bewusstsein, dass die geistig-religiöse Beziehung, von wenigen Perioden fruchtbarer Offenheit abgesehen, wie etwa die Epoche der Omayyaden-Herrschaft in Andalusien, eine Geschichte der gegenseitigen Diskriminierung und vor allem der religiösen Verketzerung war, gruben sich die Konflikte umso tiefer ein.

Hinsichtlich des Verhältnisses des Christentums zum Islam lässt sich die Geschichte der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam, wie der deutsche evangelische Theologe Reinhard Leuze (geb. 1943) zu Recht feststellt, „als eine Geschichte der Verdrängungen begreifen.“¹ Denn von Anfang an wohnten dem Christentum in der Tat Ängste vor dem Islam inne.² Diese negative Abwehrhaltung lässt sich sowohl theologisch als auch politisch erklären. In theologischer Hinsicht hatte das imposante Auftreten einer weiteren Weltreligion nach der Begründung des Christentums das bislang vertraute Modell der Heilsgeschichte stärker denn je in Frage gestellt. Da das Christentum vor dem Hintergrund eines stark nach außen bis nach innen gerichteten Exklusivismus sich mit der Entstehung einer Weltreligion post Christentum überhaupt nicht abfinden konnte, wurde der Islam von Johannes von Damaskus (gest. um 750), dem großen Dogmatiker der orthodoxen Kirche, als eine „*Häresie*“ bzw. als eine teuflische Entstellung der christlichen Wahrheit und als solche als „*ein Vorläufer des Antichristen*“³ abgestempelt.

Was die politische Komponente in der Einstellung des Christentums zum Islam anbelangt, so wurde der Islam durch seine schnelle territoriale Ausbreitung im 7. Jahrhundert⁴, in deren Zuge weite „christliche“ Gebiete unter die Gewalt der Muslime fielen und somit die religiöse und politische Karte im mediterranen Raum radikal geändert wurde, als eine starke Bedrohung für das Fortbestehen des Christentums wahrgenommen. Durch das gewaltsame Vordringen des Osmanischen Reichs Jahrhunderte später bis tief in Mitteleuropa hinein konnte diese Bedrohung nur noch verstärkt werden und darüber hinaus das düstere Bild eines durch Gewalt und

¹ Vgl. Leuze 1994, S. 2.

² Vgl. Colpe 1994, S. 11-38.

³ Zitiert bei Bauschke 2000, S. 41; Näheres hierzu vgl. Daniel 1960, S. 3f.

⁴ Näheres hierzu vgl. Kellerhals 1960, S. 121-142; Spuler 1960, S. 53-71.

Machtbesessenheit geprägten Islams im Bewusstsein der europäischen Christen weiter verschlechtern.⁵

Das harte Urteil Johannes von Damaskus, das Jahrhunderte lang im christlichen Abendland Gültigkeit hatte, ja bis heute nachwirkt, ist umso erstaunlicher, wenn man die Tatsache ins Gedächtnis ruft, dass die westliche Christenheit Jahrhunderte nach der Entstehung des Islams kaum Zuverlässiges über dessen Wesen wusste.

Mehr als 400 Jahre nach dem Auftreten Muhammads hatte man im westlichen Europa in der Tat noch immer keine genaue Kenntnis des Islams. Erst als der Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, im Jahre 1142 das damals von den Arabern besetzte Spanien besuchte und weitsichtig die Notwendigkeit authentischer Quellenstudien erkannte, setzten genauere Studien über den Islam ein. Zwar dachte er genauso abfällig wie seine Zeitgenossen über den Islam, im Gegensatz zu diesen setzte er sich aber vehement dafür ein, den Islam nicht nur mit Waffen, sondern auch mit Worten zu bekämpfen. Auf sein Geheiß hin wurde die erste lateinische Koranübersetzung 1143, mehr als 500 Jahre nach dem Tod Mohammeds, durch den Engländer Robert von Ketton angefertigt.⁶ Für Jahrhunderte blieb diese Übersetzung in Europa maßgeblich für jeden, der sich mit dem Islam beschäftigte, und das obwohl sie gravierende Fehler aufwies, weil Robert manche Textpassagen unterschlug oder mehr oder weniger bewusst eigene Ergänzungen hinzufügte.⁷

Im Hochmittelalter trug die Auseinandersetzung des Christentums mit dem Islam in der Gestalt der Kreuzzüge zwar weitgehend kriegerische Züge, die das Islambild im Abendland zusätzlich entstellten, es gab aber auch christliche Stimmen, die statt der Anwendung von Gewalt eher für eine friedliche, missionarische Auseinandersetzung mit dem Islam unter der Devise „Religionsgespräche statt Religionskriege“ eintraten. Als einer der prominentesten Vertreter dieser im Zeitalter der Kreuzzüge bestehenden abweichenden Haltung ist Franz von Assisi (gest. 1226) zu nennen, der sogar in Ägypten, am Hof des Sultans Malik al-Kāmil (gest. 1238) und in dessen Gegenwart predigen durfte.⁸

Stand Franz von Assisi für eine friedliche und zugleich missionarische Auseinandersetzung mit dem Islam, so entschied sich ein Zeitgenosse von ihm, nämlich der deutsche Kaiser Friedrich II. (gest. 1250), den Papst Gregor IX für einen „Jünger

⁵ Vgl. Asad, 1960, S. 11-32; näheres hierzu bei Lewis 1998.

⁶ Vgl. Rodinson 1991, S. 31.

⁷ Vgl. Bauschke 2000, S. 44.

⁸ Näheres hierzu bei Englebert 1951; Fink 1981; Brandstätter 1982; Absire 2000.

Mohammeds“ gehalten und deshalb exkommuniziert hatte, für einen nicht missionarischen, sondern diplomatischen Weg der Gewaltlosigkeit. Mehr noch, er gehörte seinerzeit zu den herausragenden Förderern arabisch-islamischen Denkens.⁹

Diese tolerante Haltung gegenüber dem Islam blieb jedoch eine Ausnahmeerscheinung im Meer einer staatlichen und päpstlichen Politik, die unbeirrt an einem stark konfrontativ geprägten Kurs gegenüber dem Islam festhielt. Die Reconquista, die christliche Rückeroberung Spaniens, ist das eindrucksvollste Beispiel dieser bis zu einer systematischen Vertreibung sowohl der Muslime als auch der Juden betriebenen intoleranten Politik.¹⁰

Noch im Hochmittelalter hatte man zwar der überlegenen arabischen Kultur, Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin und natürlich auch der wirtschaftlichen und militärischen Macht des Islams größte Bewunderung entgegengebracht, und eine Theologie wie die des Thomas von Aquin wäre ohne den arabischen Einfluss gar nicht denkbar.¹¹ Doch bereits mit der Renaissance setzte eine Abwertung und Ablehnung alles Arabischen bis hin zur Sprache ein – trotz der Bemühungen so bedeutender Persönlichkeiten wie Segovia und des Papstes „Enea Silvio Piccolomini“ (1405-1464), die sich zwischen 1450 und 1460 unvoreingenommen mit dem Islam auseinandergesetzt hatten.¹²

Eine massive Islamkritik ging in der Reformationszeit von keinem Geringeren als dem Initiator und Motor dieser Reformation selbst, Martin Luther, aus. Seine Auseinandersetzung mit dem Islam war von zwei wesentlichen Faktoren geprägt. Der erste, der durch das damalige militärische Vordringen der Osmanen in Europa ausgelöst wurde und in der Belagerung Wiens 1529 seinen Höhepunkt erreichte, ist politisch-militärischer Natur. In diesem Zusammenhang betrachtete Luther den Islam als Geißel Gottes über das in seinen Augen moralisch niedergehende Christentum und dementsprechend als göttliches Gericht über die christliche Welt. Der zweite Faktor liegt in seiner rigorosen Polemik gegen das Papsttum in Rom begründet. Hier identifizierte Luther den Islam zusammen mit dem Papsttum mit dem Antichrist selbst

⁹ Vgl. hierzu Kantorowicz 1992, S. 176f.; Abulafia 1991, S. 398. Ob Friedrich II. tatsächlich ein verdeckter Anhänger des Islams war, wie ihm Papst Georg IX. vorgeworfen hatte, ist bis heute umstritten. Näheres zu dieser Frage vgl. Horst 1997, S. 9-13 / 71-80; Knapp 1996, S. 26-30.

¹⁰ Den interessierten Leser verweise ich auf Bronischs Buch „*Reconquista und Heiliger Krieg: die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*“, 1998.

¹¹ Näheres hierzu bei Breton 1965.

¹² Vg. Küng 1990, S. 41.

und ging somit einen Schritt weiter als Johannes von Damaskus, der im Islam, wie bereits gezeigt, einen Vorläufer des Antichristen sah.¹³

In theologischer Hinsicht hatte Luther seine Auseinandersetzung mit dem Islam, Muhammad und dem Koran, so das allgemeine Urteil heute, „auf niedrigem geistigen Niveau“ geführt.¹⁴ Durch seine Deutung des Islams als einer endzeitlichen antichristlichen Macht war ihm der „Blick für die dem Islam eigene Glaubensursprünglichkeit und -originalität“¹⁵ verwehrt geblieben. Zwar hatte er sich für die Übersetzung und Verbreitung des Korans verdient gemacht, aber seine Beweggründe trugen sehr polemische Züge, damit die Christen „darinnen [...] sehen mügen, wie gar ein verflucht, schendlich verzweivelt buch es sey, voller lügen, fabeln und aller grewel...“¹⁶

Die Dämonisierung des Islams als Teufelswerk sowie die Rede von seiner angeblichen Antichristlichkeit, die Luther als belastendes Erbe der protestantischen Theologie hinterlassen hat, prägt bis heute noch, wie wir später sehen werden, die negative und stark missionarisch geprägte Einstellung des Protestantismus gegenüber dem Islam.

Im Anschluss an Luther hatte man im christlichen Europa, trotz des bahnbrechenden religionsgeschichtlichen Werkes des Schotten Alexander Ross „Pansebeica“ (deutsch: „Unterschiedliche Gottesdienste in der ganzen Welt“, 1668), weiterhin ein völlig entstelltes Bild vom Islam.¹⁷ Demnach konnte eine solche Religion nur Irrlehre und bewusste Verfälschung der Wahrheit sein, ein Gemisch aus Gewalt und Genusssucht. Der Koran wurde interpretiert als „ein „Sammelsurium von Theologoumena“, unter denen sich zwar einige Goldkörner befinden mochten, die aber alle ihren Wert nur aus ihrer Quelle bezogen.“¹⁸ Was Muhammad anbelangt, so galt er als Betrüger, als ein vom Teufel Besessener, ja sogar als der Antichrist. Diesem Zerrbild des Islams wurde ein Idealbild vom Christentum als einer Religion der Wahrheit, des Friedens, der Liebe und der Enthaltbarkeit entgegengesetzt.¹⁹

Im Hinblick auf das europäische Mittelalter lässt sich insgesamt feststellen, dass es für das christliche Europa durchaus die Möglichkeit gab, den Islam näher kennen zu

¹³ Vgl. Bauschke 200, S. 48.

¹⁴ Vgl. Blöschle 1995, S. 151-192.

¹⁵ Vgl. Hagemann 1999, S. 94f.

¹⁶ Vgl. Luthers Brief an den Rath zu Basel bei Hagenbach 1870, S. 299.

¹⁷ Vgl. Küng 1990, S. 41.

¹⁸ Vgl. Van Ess 1990, S. 146.

¹⁹ Vgl. Küng 1990, S. 41.

lernen, aber, um mit dem deutschen Islamwissenschaftler Rudi Paret (gest. 1983) zu sprechen, „[a]lles in allem konnte man im mittelalterlichen Abendland dem Islam nicht gerecht werden, weil man ihm nicht gerecht werden wollte.“²⁰ Vor diesem Hintergrund war es nur natürlich, dass sich die Fronten im Laufe der Jahrhunderte noch weiter verschärften, denn das Abendland hatte es sich überwiegend zur Gewohnheit gemacht, „die islamische Welt als ihren ‚Erbfeind‘ zu betrachten und die politisch-militärische Bedrohung Europas durch die Muslime mit dem Islam selbst zu identifizieren.“²¹

Im Zeitalter der philosophischen Aufklärung, in der der Toleranzgedanke in den Vordergrund trat, fing man im christlichen Europa damit an, den Islam anders wahrzunehmen. In diesem Zusammenhang ist vor allem Lessings berühmte Ring-Parabel hervorzuheben, die zu einer immens wichtigen Würdigung des Islams geführt hat.²² Hier erscheint der Islam nicht als eine Religion, die an der eigenen, allein richtigen gemessen wird, sondern vielmehr als eine gleichberechtigte Religion wie die beiden anderen monotheistischen Religionen, Judentum und Christentum, und die deshalb allesamt nur im Geiste der Achtung und Toleranz einander begegnen können. Diese Erkenntnis ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass die Religionen bis heute noch große Schwierigkeiten damit haben, dem Gedanken der Toleranz gerecht zu werden. Neben Lessing ist selbstverständlich in einem späteren Zeitpunkt auf Goethes Beitrag hinzuweisen, der mit seinem „West-östlichen Divan“ (1819), maßgeblich zur Aufwertung des Islams im Abendland beitrug.²³

Im 19. Jahrhundert, das von der intensiveren Beschäftigung mit historischer Forschung und vom europäischen Kolonialismus geprägt war, erlebte man einen ungeheuren Aufschwung der Orientalistik und damit der historischen Islamkunde, die die Grundlage für eine weniger polemische Einschätzung des Islams durch die christliche Theologie und Kirche bildete. In diesem und im 20. Jahrhundert zeichnete sich, was die Kenntnisse des Westens über den Islam anbelangt, nach Feststellung des römisch-katholischen Theologen Hans Küng (geb. 1928) ein Fortschritt in vierfacher Hinsicht ab:

1. Eine historisch-kritische Würdigung des Propheten Muhammad durch Forscher wie Gustav Weil, Aloys Sprenger und W. Montgomery Watt;

²⁰ Vgl. Paret 1961, S. 201.

²¹ Vgl. Asad 1960, S. 193.

²² Näheres hierzu bei Wessels 1979; Müller Nielaba 2000; Kuschel 2004.

²³ Vgl. Asad 1960, S. 42.

2. Eine bis heute grundlegend gebliebene Geschichte des Koran von Theodor Nöldeke sowie historisch-kritische Ausgaben des Koran und adäquate moderne Übersetzungen, verbunden mit Namen wie Gustav Flügel und dem des Tübinger Islamkundler Rudi Paret.
3. Eine umfassende Erforschung der islamischen Kultur von Gottesdienst und Mystik über Recht und Sitte bis hin zu islamischer Literatur und Kunst durch so bedeutende Gelehrte wie den französischen Orientalisten Louis Massignon (1883-1962), der von den Christen eine „geistige kopernikanische Wende“ forderte und für die Versöhnung zwischen der Religion der Hoffnung (Judentum), der Religion der Liebe (Christentum) und der Religion des Glaubens (Islam) warb;
4. Eine historisch-kritische Würdigung des koranischen Jesusbildes, die – von G. F. Gerock vor 150 Jahren eingeleitet und in traditionsgeschichtlichen Untersuchungen weitergeführt – mit den umfassenden neueren Arbeiten von Henri Michaud, Geoffrey Parrinder, Heikki Räisänen und Claus Schedl die apologetisch-missionarische Betrachtungsweise endgültig abgelöst hat.²⁴

Diese fruchtbare Entwicklung der Islamkunde, die heute zunehmend von westlichen und islamischen Wissenschaftlern gemeinsam betrieben wird, einhergehend mit einerseits der „Erschütterung des europäischen Ethnozentrismus“²⁵, andererseits der politischen und wirtschaftlichen Aufwertung der islamischen Nationen und der islamischen Immigration in Westeuropa und Amerika, schuf die Voraussetzung für die zweifellos „epochale Orientierung der katholischen Kirche“, die in der Religionserklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) ihren Niederschlag fand und die nach dem Konzil in verschiedenen inoffiziellen und offiziellen islamisch-christlichen Diskursen Gestalt annahm.²⁶

Viele christliche dialogoffene Theologen sind sich heute dahingehend einig, dass das Verständnis des Islams im christlichen Mittelalter keine Basis für eine Auseinandersetzung mit dieser Religion sein kann. Dies muss, um mit Leuze zu sprechen „definitiv gesagt werden, obwohl ich die eindrucksvollen Bemühungen mancher Theologen, wie etwa des großen Nikolaus von Kues, nicht verkennen will.“²⁷

²⁴ Vgl. Küng 1990, S. 42f.

²⁵ So der Titel eines Kapitels bei Rodinson 1991, S. 92-104.

²⁶ Vgl. Küng 1990, S. 43.

²⁷ Vgl. Leuze 1994, S. 5.

Dieselbe Ansicht vertritt auch Küng, der eine Rückkehr zur alten christlichen Polemik, nämlich „Immunsierung durch Diffamierung“ ablehnt. Er begründet dies mit der Tatsache, dass durch Bücher, Massenmedien und Hunderttausende von Andersgläubigen in allen westlichen Ländern Isolation und Unkenntnis nahezu unmöglich werden.²⁸

In der bereits genannten *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* „*Nostra aetate*“ (1965)²⁹ und in der *Dogmatische[n] Konstitution über die Kirche* „*Lumen Gentium*“ (1964)³⁰, zwei bedeutende Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, die bis auf einige Ausnahmen³¹ von vielen Muslimen weltweit begrüßt wurden, betont die katholische Kirche, und zwar zum ersten Mal in ihrer Geschichte, ihre Verbundenheit mit den Muslimen und fordert zugleich den Islam zu einem offenen Glaubensdialog auf. Mit Hochachtung redet die katholische Kirche von und zu den Muslimen und sieht sich mit ihnen darin verbunden, dass sie beide den alleinigen Gott anbeten, den Allmächtigen und Barmherzigen, der Himmel und Erde erschaffen, zu den Menschen gesprochen hat und sie ins Gericht rufen wird, und dass sie wie Abraham sich den unergründlichen Ratschlüssen Gottes mit ganzer Seele unterwerfen.³²

Im Blick auf die evangelische Kirche fällt die Bilanz nach Ansicht Leuzes bei weitem nicht so positiv aus.³³ Die Gründe hierfür sieht er im Wesentlichen in der Wirkungsgeschichte der dialektischen Theologie, die den Begriff der Religion mit negativen Vorzeichen versehen hat. Vor allem bei dem Theologen Karl Barth (1886-1968) spielt dies eine wesentliche Rolle, wodurch ein Dialog der Religionen schier unmöglich gemacht wurde.³⁴ Barths 1938 gefällttes theologisches Urteil über den Islam, in dem es heißt: „Der Gott Mohammeds ist ein Götze wie alle anderen Götzen. Und es beruht auf einer optischen Täuschung, wenn man das Christentum mit dem Islam zusammen als eine >monotheistische< Religion bezeichnet“³⁵, ist bis in die Gegenwart hinein keine Ausnahme innerhalb des Protestantismus geblieben. So haben Dogmatiker

²⁸ Vgl. Küng 1990, S. 43.

²⁹ In: „Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch“. LThK², Bd. 13, S. 489-491.

³⁰ Ebd., Bd. 12, S. 137-347.

³¹ An dieser Stelle ist auf die kritische Einstellung des Rektors der al-Azhar-Universität hinzuweisen, näheres hierzu bei Zirker 1992, S. 49.

³² Ebd., S. 34-54.

³³ Vgl. Leuze 1994, S. 17.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. Barth 1938, S. 57.

und Missionswissenschaftler den Islam bis Mitte des letzten Jahrhunderts als heidnische Religion, ja sogar als eine antichristliche Macht begriffen.³⁶

Trotzdem ist es in den letzten Jahrzehnten unter dem Eindruck der Dialogbemühungen der katholischen Kirche auch bei der evangelischen Kirche zu einer veränderten Haltung gegenüber dem Islam gekommen. Erste Anstöße in diese Richtung waren allerdings schon im 19. Jahrhundert von USA ausgegangen, wo eine starke Bewegung zur Mission im Nahen und Mittleren Osten entstanden war. 1954 fand dann ein Gespräch zwischen Muslimen und Christen im Libanon statt, bei dem die Gründung einer „World Fellowship of Muslims and Christians“ beschlossen wurde.³⁷ Damit war der Boden für ein theologisches Gespräch und eine dialogoffene Haltung bereitet, frei von den seit dem Mittelalter üblichen Verurteilungen und Verketzerungen.

Doch wie sieht es mit dem Dialog auf islamischer Seite aus? Sind die Muslime heute an einem solchen Diskurs mit Christen interessiert? Sind sie wirklich imstande, einen Dialog nicht nur mit Christen, sondern überhaupt mit Andersdenkenden zu führen? Inwieweit stimmt die Annahme einiger christlicher Theologen, dass den Muslimen „nicht so dialogisch zumute“ (Van Ess) sei, weil sie sich ja einer „*religio triumphans*“³⁸ zugehörig fühlen?

Was die Frage des Dialogs zwischen Islam und Christentum angeht, so spaltet sich die überwiegende Mehrheit der modernen muslimischen Denker heute im Allgemeinen in zwei verschiedene Hauptgruppen auf, die teilweise sehr unterschiedliche Ansichten vertreten.

Besorgt über den Verfall moralischer Werte und die daraus resultierende Instabilität der Familien sowie über die Gefahr der Desintegration und Säkularisierung der Gesellschaft ist die größere der beiden Gruppen der Auffassung, es sei heutzutage wichtiger denn je geworden, dass der Islam und das Christentum als die größten Glaubensgemeinschaften einen Dialog miteinander suchen, um gemeinsam diese Missstände zu beheben. Denn nur mit vereinten Kräften könnten beide Religionen angesichts der verheerenden Zustände, die in der neuen Zeit infolge mangelnder Transzendenz entstanden seien, dem modernen Menschen helfen, sein Leben sinnvoll zu gestalten.³⁹

³⁶ So bezeichnet Emanuel Kellerhals den Islam als „teufliches Antichristentum“, 1945, S. 180; Fritz Blanke schrieb 1941: „das eine ist sicher, dass wir es im Islam mit einer besonders gefährlichen Ausgeburt der Satansmacht zu tun haben.“, S. 11.

³⁷ Vgl. Busse 1988, S. 166.

³⁸ Vgl. Van Ess 1990, S. 147.

³⁹ Vgl. Mahdī Šams ad-Dīns Vorwort in: al-Mawlawī 1996, S. 8f.

Die andere Gruppe steht dem interreligiösen Gespräch ablehnend gegenüber. Die Weigerung, anderen Glaubensbekenntnissen einen ebenbürtigen Status zuzuerkennen, sowie die Angst vor Glaubensvermischung lässt für sie ein echtes Glaubensgespräch überflüssig und sogar unmöglich erscheinen; interreligiöse Begegnungen könnten allenfalls nur unter missionarischen Gesichtspunkten stattfinden. Diese Haltung findet sich übrigens sowohl auf islamischer als auch christlicher Seite.

Trotz des ungünstigen Kräfteverhältnisses, in dem die islamische Welt zum christlich geprägten Abendland steht, spricht sich die erstgenannte Gruppe klar für einen offenen und konstruktiven Dialog aus. Denn getreu seiner Aufgeschlossenheit anderen Religionen gegenüber könne der Islam dadurch seine Ansätze und Prinzipien in modernem Gewand präsentieren. Außerdem ist die Bereitschaft zum Dialog, so die Auffassung dieser Gruppe, ein Beleg dafür, dass der Islam durchaus in der Lage ist, die Gegenwart genau zu analysieren und dementsprechend Verbesserungsvorschläge zu machen. Als einer der prominentesten Vertreter dieser Dialogauffassung gilt Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh.

Die vorliegende Arbeit besteht aus zwei Teilen. Im ersten, umfangreicheren Teil sollen die Standpunkte dieses zeitgenössischen Islamagelehrten und dezidierten Islamisten zum christlich-islamischen Dialog dargestellt werden. Diese sind in vier seiner Werke ausführlich dargelegt und dienen daher als Grundlage für die vorliegende Arbeit. Ziel ist es, ihn im Blick auf dieses wichtige Thema innerhalb des modernen islamischen Diskurses zu verorten. Denn unter den Standpunkten moderner islamischer Denker, welche den christlich-islamischen Dialog klar befürworteten, lassen sich nicht unwesentliche Unterschiede zu dieser Thematik feststellen. Diese Unterschiede theologischer und politischer Natur lassen sich im Allgemeinen darauf zurückführen, welche Stellung die einzelnen islamischen Denker den Christen als Minderheiten in der islamischen Welt oder dem Christentum im Allgemeinen in ihrem jeweiligen Denk- und Staatskonzept einräumen. Darüber hinaus wird der Frage nachgegangen, ob das gestörte Verhältnis zwischen den zwei größten Glaubensgemeinschaften, die als Schwesterreligionen gelten, auf deren Glaubensgrundsätze und Prinzipien zurückzuführen sind oder eher auf anthropogene Verfehlungen und besondere historische Rahmenbedingungen, die dazu geführt haben, dass jede Religion durch die Anhäufung negativer Erfahrungen ein starres Bild von der anderen entwickelt hat, so dass man nur selten bereit war und ist, in einen konstruktiven interreligiösen Dialog zu treten. Da es zwischen den beiden Religionen

trotz vieler Gemeinsamkeiten unübersehbare Unterschiede gibt, werden, Bezug nehmend auf die Gedanken und Standpunkte Faḍlallāhs, schließlich Möglichkeiten und Grenzen eines christlichen-islamischen Dialogs aufgezeigt.

Da die vorliegende Arbeit sich mit diesem Thema auch aus einer sprachlichen Perspektive beschäftigt, wird in diesem Zusammenhang im zweiten Teil auf die islamische Terminologie näher eingegangen. Ausgehend von der Hauptquelle des Islams, des Korans, werden dabei die unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffes „Dialog“ (arab. *ḥiwār*) sowie semantisch nah verwandte Begriffe – z.B. *ṣadal* „Streitgespräch, Disputation“ – aufgezeigt. Auch hier steht die moderne islamische Auffassung im Vordergrund. Ziel ist es, zu zeigen, ob „Dialog“, wie viele Muslime behaupten, tatsächlich ein genuin muslimischer Begriff oder eher eine modernistische, um den Zeitgeist bemühte Interpretation ist, die in den Koran etwas hineinlesen will, was dem Text nicht entspricht.

Die Frage, warum ich mich im Rahmen der vorliegenden Arbeit für Faḍlallāh entschieden habe, ist auf mehrere Gründe zurückzuführen. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass Faḍlallāh der islamischen Bewegung zuzuordnen ist, die unter Berücksichtigung neuer Gegebenheiten und Rahmenbedingungen für eine neue, zeitgenössische Auslegung der Hauptquellen des Islams, nämlich des Korans und der Sunna⁴⁰, eintritt. Durch diesen Reformansatz strebt er als überzeugter Islamist die Durchsetzung eines ganzheitlichen, alle Bereiche des Lebens umfassenden Islams an, und zwar nicht nur in der islamischen Welt, sondern global. Doch nicht durch Gewalt, sondern durch den Dialog soll dies erreicht werden. In diesem Zusammenhang appelliert er im Blick auf die Begegnung der Muslime mit Andersdenkenden, vor allem mit den Christen, daran, sich zwecks Vergangenheitsbewältigung und besserer Verständigung sachlich mit der Sichtweise des Anderen zu beschäftigen. Auf beiden Seiten, so räumt er ein, sind verheerende Fehler begangen worden, deren Ausmerzung zwar einen langwierigen Prozess erfordert und mit vielen Anstrengungen verbunden ist, aber mit Geduld und Mut doch noch im Bereich des Möglichen liegt.⁴¹

⁴⁰ Wortwörtlich bedeutet Sunna: „Gewohnheit“, „Handel und Wandel“, „Satzung“, inhaltlich umfasst sie Tun, Sprechen und unausgesprochenes Gutheißen Muhammads. Nach dem Koran gilt sie als die zweite Hauptquelle des Islams, wobei es Unterschiede zwischen Schiiten und Sunniten gibt, näheres hierzu bei Milstein 1997, S. 878-881.

⁴¹ Vgl. Faḍlallāh 1997, S. 10.

Für eine nähere Betrachtung Faḍlallāhs spricht darüber hinaus die Tatsache, dass er als ein vehementer Dialogbefürworter einige Bücher⁴² zu diesem Thema verfasst, zahlreiche Vorträge⁴³ gehalten und etliche Dialoggespräche⁴⁴ mit mehreren Kirchenvertretern geführt hat und weiterhin auf diesem Gebiet aktiv ist. Seine Herkunft aus dem Libanon, in dem mehrere muslimische und christliche Konfessionen aufeinander treffen, ist ein weiterer Grund für seine Wahl als glaubens- und identitätsbewusster Muslimvertreter und somit als berechtigter Dialogpartner. In seiner Heimat unterhält er Beziehungen mit Vertretern aller Konfessionen und genießt als *marǧī*⁴⁵ hohes Ansehen, nicht nur unter seinen schiitischen Anhängern, sondern auch unter sunnitischen Muslimen, ja sogar unter nicht religiösen Menschen in der arabischen Welt im Besonderen und der islamischen Welt im Allgemeinen. Ein Umstand, dem man an der Tatsache festmachen kann, dass er ständig zu religiösen und politischen Fragen vor allem im Nahen Osten von zahlreichen regionalen und internationalen Print- und elektronischen Medien interviewt wird.⁴⁶

Aufgrund einer starken schiitischen Anhängerschaft unterhält er auch überall im Westen – in den USA, Lateinamerika, Europa und Australien – mehrere religiöse und kulturelle Zentren und bemüht sich seit einigen Jahren, den Kontakt zu den hiesigen Institutionen und den dialogoffenen Menschen zu suchen. Ein Umstand, der ihn nicht nur einen tiefen Blick in die Lage und Bedürfnisse seiner Gesprächspartner gewinnen lässt, sondern ihm auch eine Weltoffenheit verschafft.

Einige Bemerkungen zur Verfahrensweise bei der Abfassung dieser Arbeit:

- Bei der Transkription arabischer Fachtermini, Eigennamen und Titel wurde ein System verwendet, das sich im Wesentlichen an die Umschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft anlehnt. Nicht transkribiert wurden Namen und Ausdrücke, die als eingedeutscht gelten (z.B. *Islam, Koran, Sure*); der Name des Propheten wurde stets *Muhammad* geschrieben.

⁴² Dazu zählen vor allem: „*Fī āfāq al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*“ 1994, „*al-ḥiwār fī l-Qur ’ān: qawā ‘ iduhūh – asālībuhūh – mu ‘ ṭayātuh*“ 1996, und „*al-Islām wa al-masīḥiyya baina cūhniyyat aṣ-ṣirā ‘ wa ḥarakīyyat al-liqā ‘*“, 1997.

⁴³ Näheres hierzu vgl. Faḍlallāh 1994, S. 185-276.

⁴⁴ Zu einigen dieser Dialoggespräche Ebd., S. 129-176.

⁴⁵ Ist die Abkürzung der Bezeichnung *marǧī ‘ at-taqīd*. Es handelt sich dabei um einen religiösen Titel und ist die ranghöchste religiöse Funktion, die ein Islamgelehrter der Zwölferschia erreichen kann. Mit großen religiösen Kompetenzen ausgestattet wird der *marǧī ‘* von seinen Anhängern bei religiösen und nichtreligiösen Rechtsfragen konsultiert. Die Popularität eines *marǧī ‘* wird an der Zahl seiner Anhänger gemessen, näheres hierzu bei Eliséeff 1990, S. 548-556. Es sei darauf hingewiesen, dass er in seiner Funktion als *marǧī ‘* in einigen schiitischen Kreisen im Iran umstritten ist. Näheres hierzu s. S. 61 dieser Arbeit.

⁴⁶ Unter <http://arabic.bayynat.org.lb/sounds/moukabal/> sind aktuelle wie frühere Interviews zu finden.

- Alle Zeitangaben beziehen sich auf die christliche Zeitrechnung. Die Zählung der Koranverse folgt der *kūfischen* Verszählung, die auch in der hier stets zitierten Koranübersetzung von Rudi Paret (8. Auflage, 2001) Verwendung findet. Da Parets Koranübersetzung sich durch eine „inflationäre“ Nutzung von in Klammern gesetzten Erklärungen und Ergänzungen auszeichnet, wurde an einigen Stellen, vor allem da, wo der Sinn eindeutig ist, auf diese verzichtet.
- Da zwischen beiden Religionen und dem Judentum nicht unwesentliche Gemeinsamkeiten bestehen, was ihnen allesamt die Bezeichnung „Schwesterreligionen“⁴⁷ eintrug, wird an einigen Stellen der vorliegenden Arbeit auch auf das Judentum Bezug genommen, auch deshalb, weil der Koran das Christentum und das Judentum als ‚Schriftbesitzer‘ bezeichnet.

⁴⁷ Vgl. Paret 1961, S. 193.

Forschungsstand

Bei einem flüchtigen Blick in die Geschichte der Auseinandersetzung des Islams mit dem Christentum kann man feststellen, dass der Islam seit seiner Etablierung im 7. Jahrhundert in seinem Kerngebiet, der Arabischen Halbinsel, bereits in Kontakt mit dem Christentum getreten ist. Allerdings fanden die wesentlichen Berührungspunkte zwischen Islam und Christentum angesichts des Siegeszuges des Islams überwiegend auf politischer Ebene statt. Just in dieser Tatsache liegt ein wichtiger Schlüssel begründet, um das bis heute noch belastete Verhältnis zwischen den größten Glaubengemeinschaften der Neuzeit zu verstehen. Doch die Politik, so wichtig sie auch sein mag, bildet nur einen Teil einer umfassenden, Jahrhunderte dauernden Begegnung des Islams mit dem Christentum.

Wie bei allen anderen Fragen bildet der Koran als die erste und wichtigste Quelle des Islams nach wie vor den Ausgangspunkt für jede Auseinandersetzung mit dem Christentum. Denn im Koran sind in der Tat die wichtigsten theologischen Kernaussagen des Islams zu diesem Thema verankert und bilden somit die Grundlage für jede Befassung der islamischen Theologen und Denker mit dem Christentum. Zwar lassen sich die gleichen Grundmerkmale dieser geistigen Begegnung im Laufe der islamischen Geschichte zurückverfolgen. Doch in der modernen Zeit sind neue wichtige Elemente in das Verhältnis des Islams zum Christentum getreten. Diese neuen Faktoren haben sowohl auf christlicher als auch islamischer Seite stattgefunden und dementsprechend die Debatte zwischen beiden Religionen maßgeblich im Hinblick auf Themenauswahl und Schwerpunktsetzung geprägt.

Während sich im Christentum ein innerer Prozess vollzogen hat, durch den es ihm nach langwierigem und schwierigem Ringen gelungen ist, eine klare juristische und gesellschaftliche stabile Stellung in den westlichen Gesellschaften zu erringen, fand im Islam eine völlig andere Entwicklung statt. Durch vielfältige Gründe, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann, hat der Islam nach einer Jahrhunderte langen starken Machtposition seine prägende und Führungskraft nicht nur auf politischer, sondern auch auf gesellschaftlicher und juristischer Ebene in großem Maße verloren. Diese schwierige Lage, in der der Islam immer noch steckt, macht einen konstruktiven Dialog zwischen beiden Religionen umso schwieriger. Denn wie kann ein solcher Dialog stattfinden, wenn der Islam zu vielen brisanten Fragen, allen voran Demokratie und Menschenrechtsfrage, bis dato keine eindeutige Antwort formuliert hat.

Angesichts dieser komplexen, tief sitzenden Krise, in der der Islam bis heute noch steckt, im Zuge derer sogar die Legitimation des Islams in der modernen Zeit bisweilen stark in Frage gestellt wurde, musste der Islam sich nicht nur gegen andere Denkkonzepte westlicher Provenienz behaupten, sondern ein neues gesellschaftliches Konzept entwickeln, das seine Grundlagen und Prinzipien in einem neuen Zeitgeist zur Geltung bringen sollte. Deshalb entstand eine lange innerislamische Diskussion über vielerlei Fragen sozialer, wirtschaftlicher und politischer Art. Hierzu gehören die Einstellung des Islams zum Christentum im Besonderen und damit zusammenhängend die Minderheitsfrage im Allgemeinen.

In seinem Selbstverständnis als neue selbstständige Offenbarungsreligion nimmt der Islam eine eindeutige theologische Haltung zum Christentum ein. In einer Hervorhebung ihrer Grundeigenschaft als Offenbarungsreligionen, die wie der Islam auch im Besitz einer Heiligen Schrift sind, gelten das Christentum zusammen mit dem Judentum nach islamischer Auffassung als „*ahl al-kitāb*“ (Leute der Schrift). Dieser Bezeichnung liegt die Tatsache zugrunde, dass der Koran den Originaltext der Bibel als eine göttliche Offenbarung anerkennt, was wiederum die Bezeichnung von Juden- und Christentum als Offenbarungsreligionen einschließt. Dieser gemeinsame Nenner ist ein grundlegender Bestandteil einer wie auch immer gearteten islamisch begründeten theologischen Beschäftigung mit dem Christentum. Auf dieser Grundlage befasst sich der Islam auch intensiv mit Christen und Juden. Diese intensive Auseinandersetzung lässt sich nicht nur durch die gemeinsamen Nenner erklären, die in den drei Religionen zu finden sind, nämlich neben einer Offenbarungsschrift den Monotheismus und den Glauben an das Jüngste Gericht, sondern auch durch die engen historischen Beziehungen, die auf unterschiedlicher Ebene statt gefunden haben und bis heute noch andauern.

Im Hinblick auf die theologischen Gemeinsamkeiten mit dem Christentum erhebt der Islam den Anspruch, die letzte gültige Offenbarungsreligion zu sein. In dieser Eigenschaft erkennt er zwar die christliche Religion als eine Vorgängerreligion an, die der abrahimitischen Linie angehört, in seinen Augen war sie aber dermaßen verdorben, dass es nötig war, einen neuen Propheten mit einer richtigen und einer für die Menschen für alle Zeiten allgemeingültigen Botschaft zu entsenden. In diesem Sinne ist die starke Polemik zu verstehen, mit der der Islam auf theologischer Ebene gegen das Christentum vorgeht.

Diese Polemik wird, wenn man die christliche Frage innerhalb des islamischen Diskurses heute genauer betrachtet, unter konservativen Muslimen zwar nach wie vor stark betrieben, in der heutigen Zeit sind aber immer mehr laute Stimmen unter dialogbereiten Muslimen zu vernehmen, die laut dazu aufrufen, das tradierte Bild des Christentums im Islam einer kritischen Betrachtungsweise zu unterziehen. Diese Kritik bezieht sich in theologischer Hinsicht nicht nur auf einige koranische Aussagen, wie z. B. die Koranstelle (5:116)⁴⁸, in der eindeutig von einem Tritheismus (Dreigötterlehre) die Rede ist, sondern allgemein auf den Stellenwert, der der Theologie in einer islamisch-christlichen Begegnung überhaupt einzuräumen ist. Diese neue Tendenz, die unter dialogoffenen Muslimen immer stärker wird, rührt vom Grundgedanken her, dass durch die Theologie, so wichtig es für die jeweilige Religion auch sein mag, sich keine nennenswerten Ergebnisse bei einer besseren Verständigung zwischen beiden Religionen erzielen lassen.

Dass moderne muslimische Theologen und Denker von einer theologischen Auseinandersetzung des Islams mit dem Christentum keine allzu große Wirkung erwarten, hängt mit der Tatsache zusammen, dass der Islam von Grund auf keine geschichtliche Entwicklung in Glaubensfragen kennt. Im Islam herrscht hingegen der grundlegende Grundsatz vor, dass die Menschheit von Anfang bis zum irdischen Ende vor ein und dieselbe Frage gestellt ist, nämlich wen sie als ihren Herrn anerkennen wolle. Und von Anfang bis zum Ende sollte es darauf keine andere Antwort geben als das Bekenntnis zu dem einen Gott als dem Herrn aller Welten.

Unter dieser elementaren Voraussetzung kann der Glaube für den Islam im Gegensatz zum Christentum keine Geschichte haben. Allein die Bezeugung der Einzigkeit Gottes und damit die selbstverständliche Bindung an ihn ist die für alle Zeiten unveränderliche Pflicht und Würde der Gläubigen. Hier ist keine spätere Anreicherung irgendwelcher Art denkbar, durch die der Glaube eine noch größere Intensität oder ein noch reiferes Verständnis Gottes und seiner Absichten mit dem Menschen gewinnen könnte.

Im Islam wie im Christentum gibt es in der Tat bestimmte Grundsätze, die nicht zur Disposition stehen und bei denen keine Seite bereit ist, sie zwecks einer besseren Verständigung aufzugeben. Eine solche Verständigung der Religionen kann jedoch nur

⁴⁸ In dieser Koranstelle heißt es: „Und (damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du (in etwa) zu den gesagt: ‚Nehmt Euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern!‘“? ‚Er sagte: ‚Gepriesen seist du! (Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!) Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe“

gelingen, wenn die theologischen Fragen nicht ausgeklammert werden und das ihnen gebührende Gewicht erhalten.

Im modernen Islam ist die Entstehung einer neuzeitlichen Theologie, wie christliche Theologen nachdrücklich fordern, die den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung Rechnung trägt und im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit dem Christentum sich nicht an den Wortlaut von scheinbar unabänderlichen Koranaussagen gebunden fühlt, vonnöten. Denn solange die Muslime nicht in der Lage sind, die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Grundlagen des Islams, Koran und Sunna, anzuwenden, können sie auch nicht ein neues Selbstverständnis der islamischen Theologie entwickeln, auf deren Basis eine gerechte Betrachtungsweise des Christentums entstehen könnte.

Während muslimische Theologen der Theologie nur eine geringere Rolle bei einer Annäherung des Islams mit dem Christentum zuschreiben, so messen sie der Politik hingegen eine weit wichtigere Rolle bei. Diese neue Entwicklung, die im modernen islamischen Diskurs immer deutlicher wird und auch in christlichen Kreisen, wenn auch aus völlig anderen Gründen mehr Anhänger findet, ist ebenso überraschend wie merkwürdig: Überraschend, weil die größten Probleme zwischen beiden Religionen in der Politik liegen; merkwürdig, weil das Verhältnis beider Religionen von Konfrontation und Konkurrenzkampf so stark geprägt ist, dass es noch kaum Raum für eine konstruktive Zusammenarbeit offen bleibt.

Die Tatsache, dass muslimische Theologen sich in der christlichen Frage nun vermehrt auf die Politik konzentrieren, ist auf einen wichtigen Faktor zurückzuführen, von dem beide Religionen gleichermaßen betroffen sind: Die Konfrontation beider Religionen mit laizistisch geprägten Ideologien und dem um sich greifenden Materialismus. Diese neue Entwicklung, von der alle Religionen mehr oder weniger betroffen sind, kann die alten Feindseligkeiten und negativen Erfahrungen zwischen Islam und Christentum zwar nicht ganz verschwinden lassen, aber sie sorgt dafür, dass beide Religionsgemeinschaften ihr Bewusstsein im Angesicht einer gemeinsamen Bedrohung für die Gemeinsamkeiten schärfen, um auf ein Mindestmaß an Zusammenarbeit hinzuarbeiten. Diese Tendenz macht sich vor allem im Orient bemerkbar, in dem Muslime und Christen vor denselben sozialen, wirtschaftlichen und politischen Problemen stehen.

Die spürbar zurückgegangene Bedeutung der Religion in Politik und Gesellschaft und die weite Verbreitung des Materialismus als gemeinsame brennende Gefahr, vor der

der Islam wie das Christentum stehen, hat einige Theologen in beiden Religionen dazu veranlasst, die Polemik zugunsten einer freundlichen Haltung zurückzustellen. Im Zuge dieser Entwicklung sind mehr Stimmen auf beiden Seiten zu vernehmen, die zu einem konstruktiven Dialog aufrufen, von dem man sich die Bildung einer gemeinsamen religiösen Front erhofft. Und so haben sich in der Tat Persönlichkeiten in beiden Religionen erhoben, die unter Hervorhebung der vielen Gemeinsamkeiten in beiden Religionen an die Entstehung eines Mindestmaßes an Zusammenarbeit appelliert haben. Hierin liegt auch der Anstoß für das Zweite Vatikanische Konzil 1965, das eine neue Bewertung des Islams in der christlichen Kirche mit sich gebracht hat.

Auf islamischer Seite ging die Fokussierung auf die Gemeinsamkeiten und die Überwindung gemeinsamer Probleme aufgrund der klar erkennbaren Einstellung des Islams zum Christentum ursprünglich mit der innerislamischen Debatte zum neuen Status der christlichen Minderheit im modernen islamischen Staat einher. Im Rahmen dieser innerislamischen Debatte wurde heftig über vielfältige Gesellschaftsmodelle diskutiert, in denen ein friedliches Zusammenleben zwischen der muslimischen Mehrheitsgesellschaft und der christlichen Minderheit geschaffen werden sollte.

Die Tendenz, die Gemeinsamkeiten des Islams mit dem Christentum hervorzuheben, wurde durch die Verflechtung und die Intensivierung der Beziehungen der islamischen Welt mit dem Westen sowie die allgemeine Verbreitung des westlichen Gedankenguts unter den Muslimen zusätzlich verstärkt.

Angesichts der Komplexität der Probleme, mit denen beide Religionen weltweit konfrontiert sind, wird nicht mehr wie früher stark gegeneinander polemisiert, sondern der Versuch unternommen, einen gemeinsamen Kern in beiden Religionen zu entdecken, auf dem eine Zusammenarbeit aufgebaut werden könnte. Im Hinblick auf die Themen in den verschiedenen Treffen und Diskussionsrunden, die in den letzten Jahrzehnten regelmäßig stattfanden, wird zwar weiterhin über die anscheinend unüberbrückbaren Unterschiede kontrovers debattiert, aber die Debatte ist bei dialogwilligen Gesprächspartnern auf beiden Seiten vom Geist und dem Bemühen um eine Annäherung geprägt. In diesem Kontext ist es zu einer sichtbaren Aufwertung der gemeinsamen Moralvorstellungen in beiden Religionen gekommen. Allerdings werden diese Annäherungsversuche, sobald es zu politischen Streitigkeiten in einem islamischen Land oder im Westen kommt, von Hardlinern auf beiden Seiten zunichte gemacht. Deshalb braucht der islamisch-christliche Dialog eine noch stärkere und breitere Basis, die den temporären Erschütterungen auf beiden Seiten trotzen kann.

Wie bereits erwähnt, bilden die Kernaussagen des Korans über das Christentum bis heute noch den Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung des Islams mit dieser monotheistischen Religion. Sie sind in der Tat als eine Konstanz in der theologischen und politischen Befassung des Islams mit dem Christentum zu betrachten. Daher nimmt es auch kein Wunder, wenn muslimische Theologen und Denker weiterhin Bezug auf diese koranischen Aussagen nehmen. Die bekanntesten hiervon sind die Verwerfung jedes wie auch immer gearteten Gedankens an eine Gottessohnschaft, die die Einzigartigkeit Gottes beeinträchtigt, sowie der Vorwurf der Verfälschung der Bibel.

Neben dieser tradierten Methode in der kontroversen Debatte des Islams mit dem Christentum haben sich einige muslimische Theologen und Denker dank der weiten Verbreitung des westlichen Gedankenguts in der islamischen Welt die historisch-kritische Methode zu eigen gemacht, um das urislamische Postulat einer Entartung des Christentums zu untermauern. Weitgehend zu apologetischen Zwecken eingesetzt, konnte durch die zögerliche Aneignung der historisch-kritischen Methode im modernen Islam jedoch keine eigenständige wissenschaftliche Disziplin entstehen, die zu einer neuen Auswertung des Christentums von innen heraus, und zwar anhand christlicher Quellen führen und somit zum Abbau der althergebrachten Polemik beitragen könnte.

Eine solche wissenschaftliche Disziplin, die sich wissenschaftlicher Erkenntnisse und der historisch-kritischen Methode bedient, ist im Islam längst überfällig. Denn darin liegt die Zukunft einer sachlichen, von der Apologetik befreiten Betrachtungsweise des Christentums. Allerdings stößt die Anwendung dieser Methode auf den Koran bei den meisten muslimischen Theologen immer noch auf großen Widerstand. Bei ihnen lässt sich, schlimmer noch, folgende paradoxe Situation feststellen: Während die meisten von ihnen der Anwendung der historisch-kritischen Methode auf Koran und Sunna skeptisch gegenüber stehen, zögern sie nicht, diese im Westen entwickelte Methode, genauer gesagt deren Ergebnisse, auszunutzen, um gegen das Christentum zu polemisieren bzw. einige islamische Ansichten von dieser Religion zu untermauern. Zu dieser Vorgehensweise kann man nur sagen, dass die historisch-kritische Methode bestimmte christliche Dogmen zwar in Zweifel gezogen hat, aber dies ist ein langer und schwieriger Prozess, mit dem das Christentum immer noch kämpft, so dass man keine verlässliche Prognose wagen könnte, inwieweit er für die christliche Religion tatsächlich nachteilig ist.

Dass eine derartige wissenschaftliche Entwicklung im modernen Islam ausgeblieben ist, ist umso überraschender, wenn man bedenkt, dass zahlreiche

muslimische Denker in westlichen Universitäten ausgebildet worden sind und dementsprechend die Möglichkeit gehabt haben, unmittelbar feststellen zu können, dass die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Bibel keineswegs dem Christentum abträglich war, sondern im Gegenteil dazu beigetragen hat, die Stellung bestimmter christlicher Prinzipien und Moralvorstellungen in einem überwiegend laizistischen Umfeld aufrecht zu erhalten. Auch wenn im Westen lebende Muslime diese wissenschaftliche Entwicklung im modernen Islam nicht herbeiführen konnten, so sind zahlreiche von ihnen im islamisch-christlichen Dialog stark engagiert und bemühen sich weiterhin um ein besseres interreligiöses Verhältnis.

Von den Muslimen, die erst seit wenigen Generationen im Westen leben, erhoffen sich christliche und muslimische Kreise eine Verbesserung des belasteten Verhältnisses beider Religionen. Hierin liegt zwar ein Hoffnungsschimmer, weil die im Westen lebenden Muslime eher in der Lage sind, den althergebrachten Vorurteilen und Klischees entgegenzutreten, aber ohne hier die Bemühungen und Verdienste einiger muslimischer Persönlichkeiten kleinzureden, steckt die muslimische Diaspora im Westen selbst in einer Identitätskrise, als dass sie noch dazu imstande wäre, die Probleme einer über Jahrtausende gespannten Begegnung allein zu bewältigen. Nichtsdestotrotz bleibt, solange die Muslime im Westen einerseits sich um mehr Anerkennung durch eine aktive Beteiligung in ihrer neuen Gesellschaft bemühen, andererseits sich dem Einfluss muslimischer Kreise in der islamischen Welt entziehen, die Möglichkeit bestehen, dass sie in der Tat zu einem besseren Verständnis zwischen beiden Religionsgemeinschaften beitragen können.

Der islamisch-christliche Dialog steckt, so der weit verbreitete Tenor, in einer Anfangsphase und hat noch einen steinigen Weg vor sich. Doch trotz der großen Hindernisse und des historischen Ballasts, vor dem dieser Dialog steht, soll er, wie offene und seriöse Dialogpartner auf beiden Seiten betonen, nicht die fundamentalen Unterschiede ausblenden, sondern sie in einer langwierigen und konstruktiven Debatte, die diesen Namen verdient, mit einbeziehen.

1. Die Auseinandersetzung des Islams mit dem Christentum

Im Christentum sieht der Islam eine Vorgängerreligion, die aus jener Stammlinie herausgewachsen ist, auf der sich die so genannten abrahamitischen Religionen bewegen. In diesem Sinne heißt es im Koran: „Wir glauben an Gott und was (als Offenbarung) auf uns, was auf Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und die Stämme (Israels) herabgesandt worden ist, und was Moses, Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben; ohne daß wir bei einem von ihnen einen Unterschied machen. Ihm sind wir ergeben.“ (2: 136)

Der Islam versteht sich somit nicht als eine gegenüber dem Judentum und Christentum neue, spätere Religion, sondern als die Vollendung des auf Abraham zurückgeführten Monotheismus. Um den Islam ausreichend verstehen zu können, ist es daher nach Auffassung Izetbegovićs unabdingbar, sich mit Judentum und Christentum eingehend zu beschäftigen.⁴⁹ Denn die Gültigkeit des Islams ergibt sich „nicht aus der Verwerfung der beiden anderen Buchreligionen, sondern aus dem Religionsvergleich.“⁵⁰

In der Tat haben Judentum, Christentum und Islam als Offenbarungsreligionen in ihren Grundzügen, in der Auffassung, die sie von Gott und seinem Wirken in der Natur und in der Geschichte vertreten, vieles gemeinsam. Diese Gemeinsamkeiten treten nach Auffassung Parets (gest. 1983) umso deutlicher zutage, wenn man etwa den Hinduismus oder den Buddhismus zum Vergleich heranzieht.⁵¹ So wirken seiner Ansicht nach die Glaubensvorstellungen und die religiösen Praktiken im Hinduismus und Buddhismus auf Juden, Christen und Muslime gleichermaßen fremdartig.⁵²

In ihrer Auseinandersetzung mit Andersdenkenden sind Muslime besonders Juden und Christen gegenüber stets dazu verpflichtet, unter allen Umständen sachlich zu diskutieren. Hierzu heißt es im Koran: „Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit euch tun)?) – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.‘“ (29:46)

⁴⁹ Vgl. Izetbegović 1994, S. 271.

⁵⁰ Vgl. Hofmann 1995, S. 41.

⁵¹ Vgl. Paret 1961, S. 193.

⁵² Ebd.

Damit erhält diese Vorgehensweise für die Muslime verbindlichen Charakter, wobei die Möglichkeit, einen Dialog mit Leuten zu führen, die keine Wahrheit anstreben und mit Gewalt und Unterdrückung gegen die Muslime vorgehen, nach einhelliger Auffassung grundsätzlich ausgeschlossen ist.

Der Bezeichnung ‚Leute der Schrift‘, wie Paret die „Schriftbesitzer“ bezeichnet, liegt die Tatsache zugrunde, dass der Koran den Originaltext der Bibel als eine göttliche Offenbarung anerkennt, was wiederum die Bezeichnung von Juden- und Christentum als Offenbarungsreligionen impliziert. Dieser Sachverhalt ist für den Islam ein hinreichender Grund, Juden und Christen einen besonderen Rang unter den Nichtmuslimen zuzuerkennen; denn die Gemeinsamkeit liegt selbstverständlich nicht darin, dass sich deren Religionen in formal entsprechender Weise auf eine Heilige Schrift als Glaubensfundament bezögen. Die Gemeinsamkeit beruht vielmehr darauf, dass Juden und Christen von Gott das mit dem Koran substantiell identische Buch übermittelt worden ist, und dass trotz mannigfacher späterer Umdeutungen, Änderungen, gar Verfälschungen auch in ihren jetzigen Schriften noch ein erheblicher Bestandteil an Gemeinsamem zu finden ist.⁵³

Die Bezeichnung „monotheistisch“ für die drei Religionen beinhaltet neben der Anerkennung ihres göttlichen Ursprungs bzw. der Heiligkeit ihrer Schriften auch die Betonung des ersten und wichtigsten gemeinsamen Glaubensgrundsatzes, nämlich des festen Glaubens an den einen Einzigen Gott. Diesen gemeinsamen Charakter aller Offenbarungsreligionen hervorhebend, appelliert der folgende Koranvers daher sowohl an die Christen als auch an die Juden:

„Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleiches (?) zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf) daß wir Gott allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an einer Göttlichkeit beigesellen, und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: ‚Bezeugt, daß wir (Gott) ergeben sind!‘“ (3:64)

Aller Ähnlichkeit zum Trotz kann man sich jedoch der Tatsache nicht verschließen, dass zwischen Islam und Christentum auch unübersehbare Unterschiede bestehen. Paret geht sogar soweit zu sagen, letztere seien „ebenso wichtig wie das, was den beiden Religionen gemeinsam ist. Ja, sie sind eigentlich noch wichtiger, eben weil sie allein die

⁵³ Vgl. Zirker 1992, S. 34.

Individualität der einen und der anderen Seite erkennen lassen.“⁵⁴ Denn der Streit um die gemeinsamen Traditionen verhindert, so Leuze, „die Erkenntnis der fundamentalen Unterschiede. Wenn das Faktum zweier verschiedener Religionen aus dem Bewußtsein verschwindet, kommt man dem Ziel einer Verständigung nicht näher. Im Gegenteil: Man verliert den Blick für die Themen, die eigentlich erörtert werden müßten.“⁵⁵

Da der Islam im Laufe seiner Geschichte sich intensiv mit dem Christentum auseinandergesetzt hat, ist es an dieser Stelle angebracht, einen kurzen historischen Rückblick darüber zu geben, um den modernen islamischen Diskurs rund um diese wichtige Frage besser nachvollziehen zu können.

1. 1. Ein historischer Rückblick

Seinem Wesen nach setzt der Dialog ein gewisses Maß an Kenntnissen voneinander voraus und hat zum Ziel, diese Kenntnisse zu vertiefen. In diesem Zusammenhang können die Muslime auf eine lange Tradition von Auseinandersetzungen mit Christen zurückblicken. Da der Koran intensiv Christen und Juden thematisiert, fühlten sich die Muslime stets dazu verpflichtet, sich mit den beiden Offenbarungsreligionen zu beschäftigen. Sie konnten dies „verhältnismäßig unvoreingenommen tun, weil sie den Islam als die Vollendung der Offenbarung und deren Abschluss betrachteten“.⁵⁶ Durch konvertierte Christen konnten darüber hinaus wertvolle Kenntnisse erworben werden, die für eine weitgehend von Polemik und Apologetik geprägte Auseinandersetzung eingesetzt worden sind.⁵⁷

Seit Mitte des 8. Jahrhunderts entstanden auch arabische Bibelübersetzungen. Infolge der Tatsache, dass die orientalischen Christen sich ab dem 9./10. Jahrhundert in ihrer literarischen Produktion des Arabischen bedienten, hatten die Muslime Zugang zu diesem Schrifttum und konnten es für ihre Auseinandersetzung mit den Christen einsetzen. So entstand Busse zufolge „schon früh eine theologische Disziplin, die man Religionsgeschichte oder Religionswissenschaft nennen kann.“⁵⁸

Die muslimischen Autoren des Mittelalters waren über Christen und Juden demgemäß relativ gut informiert.⁵⁹ Der im Ostiran wirkende Muḥammad Ibn

⁵⁴ Vgl. Paret 1961, S. 194.

⁵⁵ Vgl. Leuze 1994, S. 5.

⁵⁶ Vgl. Busse 1988, S. 2.

⁵⁷ Vgl. hierzu Fritsch 1930, S. 4f.

⁵⁸ Ebd., S. 176.

⁵⁹ Ebd., S. 177.

‘Abdallāh aš-Šahrastānī (1076-1153), den der Baron Carra de Vaux einen Hauptvertreter der Religionsschreibung nennt, bemühte sich, im Gegensatz zu den von Polemik geprägten Ansätzen anderer Autoren, um eine objektivere Analyse.⁶⁰

Im 19. Jahrhundert haben die Muslime durch die europäische Kolonisierung Anschluss an die westliche Welt gefunden und die Kenntnis europäischer Sprachen dazu genutzt, sich erneut mit dem Christentum auseinanderzusetzen. Im Gegensatz zur mittelalterlichen Zeit entstand jedoch eine neue Situation, da das Siegesbewusstsein des Islams, zumindest im Osten, noch ungebrochen war. Konnten damals Gelehrte wie aš-Šahrastānī ihren Glaubensgenossen in ruhiger und sachlicher Form Informationen über die anderen Religionen liefern, so nahm nun die Auseinandersetzung stärker als in der Vergangenheit einen ausgeprägten apologetisch-polemischen Charakter an, denn die Muslime mussten sich gegen die Gefahren schützen, die ihnen von einer intensiven christlichen Mission drohten.⁶¹ Eine Tendenz, die dadurch gestärkt wurde, dass die Christen, die in der islamischen Welt seit der vorislamischen Zeit leben, nicht nur offen für europäisches Gedankengut waren, sondern sich auch auf dieses beriefen, um eine vollständige juristische, gesellschaftliche und politische Gleichberechtigung gegenüber den Muslimen zu fordern.

Im Blick auf das Verhältnis des Islams zum Christentum zehren moderne muslimische Denker nach wie vor von dem Nimbus, dass der Islam im Gegensatz zum christlichen Europa im Mittelalter nicht nur das Christentum als Schwesterreligion von Anfang an anerkannte, sondern auch das Fortleben der Christen in der islamischen Welt sicherte. Als eindeutiger Beleg hierfür wird u. a. angeführt, dass Christen in der gesamten islamischen Welt keiner Zwangsbekehrung ausgesetzt waren, während die Muslime und die Juden zur Zeit der Reconquista Opfer einer systematischen Vernichtung und Vertreibung waren.⁶²

Im Hinblick auf die weit verbreitete Vorstellung, dass der Islam durch „Feuer und Schwert“ die Christen bekehrt und der Christenheit weite Gebiete entrissen habe, sind grundsätzlich zwei Hauptaspekte der arabischen Eroberungen zu unterscheiden. Während die Eroberungen auf politischer Ebene der Ausweitung des islamischen Reiches dienten, so stimmen die meisten christlichen Autoren heute darin überein, dass der Islam sich auf religiöser Ebene nicht durch Gewalt, sondern „in erster Linie durch persönliche Kontakte: durch Handel, die Anziehungskraft charismatischer Sufis, durch

⁶⁰ Näheres dazu ebd., S. 176.

⁶¹ Ebd., S. 177.

⁶² Vgl. Kišk 1990, S. 501.

moslemische Hilfe für jene, die von römischer oder persischer Herrschaft unterdrückt wurden und durch freiwillige Bekehrungen⁶³ durchgesetzt hat. Dass viele Christen zum Islam übergetreten sind, führt der deutsche Orientalist van Ess (geb. 1934) auf einen Jahrhunderte langen ‚Korrosionsprozeß‘ zurück, durch den sie ihm infolge ihrer eigenen, ganz menschlichen Schwäche anheim gefallen sind.⁶⁴

In der Tat konnten Christen und Juden als Schriftbesitzer in der mittelalterlichen islamischen Welt, um mit van Ess zu sprechen,

„ihre Religion gewiß freier praktizieren als in vielen totalitären Staaten der Gegenwart. Und der Unterschied zum christlichen Mittelalter ist eklatant. Pogrome waren verhältnismäßig selten, und man konnte sich nur schlecht bei ihnen im Recht fühlen. Denn sie waren ja nicht nur moralisch verwerflich, sondern auch juristisch gesehen Unrecht; und da das Gesetz, gegen das man verstieß, ein göttliches Gesetz war, waren sie auch Sünde.“⁶⁵

Auf Grundlage der rechtlichen Bestimmungen, die man aus den Verträgen ableitete, die der Prophet mit Juden und Christen in Medina geschlossen hatte⁶⁶, wurden religiöse Minderheiten, allen voran Christen und Juden, in der Tat nicht nur toleriert, sondern sie genossen auch eine eigene Jurisdiktion in Fragen des Personalrechts und des Erbrechts. Das heißt obwohl sich die im islamischen Staat aufhaltenden nichtmuslimischen Bevölkerungsgruppen durch das *ḍimmī*-Abkommen⁶⁷ den Vorschriften des Islams verpflichtet haben, so sind sie bis heute noch dennoch in all den Dingen frei, die ihnen ihre Religion vorschreibt, selbst wenn sie im Widerspruch zu den islamischen Vorschriften stehen. Die besten Beispiele hierfür sind der Verzehr und der Verkauf von Alkohol und Schweinefleisch.⁶⁸ In gesellschaftlicher Hinsicht bedeutete diese Autonomie keineswegs Segregation, denn nach van Ess Feststellung, gab es in der

⁶³ Vgl. Fisher 1999, S. 360.

⁶⁴ Vgl. van Ess 1990, S. 159.

⁶⁵ Ebd., S. 156.

⁶⁶ Gemeint damit ist der berühmte Vertrag, den der Prophet Muhammad mit den in Medina lebenden Juden geschlossen hat, anhand dessen diesen Religionsfreiheit und Schutz gewährt wurde. Näheres hierzu bei Ibn Hišām S. 501-504.

⁶⁷ Es handelt sich dabei um jene Verträge, die die Muslime bei der Eroberung eines nichtislamischen Gebietes mit der Bevölkerung abgeschlossen haben. Anhand dieser Verträge wurde der Bevölkerung, die den Islam nicht annahm und nicht in Sklaverei kam, Freiheit und Eigentum gewährleistet; Näheres hierzu bei Gardet 1965, S. 227-231.

⁶⁸ Vgl. Ramadan 1979, S.140.

islamischen Welt bis in die Neuzeit hinein keine Ghettos.⁶⁹

Da sie im Vergleich zu den arabischen Eroberern über ein besseres Bildungsniveau verfügten, aber auch weil diese bis dahin keine praktischen Erfahrungen in der Verwaltung der Funktionen im Staatsapparat sammeln konnten, waren die Möglichkeiten für den eigenen sozialen Aufstieg dementsprechend groß. So gab es beispielsweise Juden und Christen in der Position des Wesirs (Ministers). In diesem Zusammenhang sagt Garaudy „l'un des pères de l'Église chrétienne, saint Jean Damascène (674-794), fut le ministre d'un calife Omeyyade à Damas.“⁷⁰ Im mittelalterlichen Ägypten etwa waren bekanntlich nicht nur die Ärzte mehrheitlich Juden und Christen, auch der Beamtenapparat war ganz von den Kopten beherrscht.⁷¹

In all dem sehen heutige Muslime das, was sie „mit berechtigtem Stolz die „Toleranz“ des Islam nennen.“⁷² Jedoch kann man die Tatsache nicht in Abrede stellen, dass Christen zu gewissen Zeiten auch unter Diskriminierung zu leiden hatten. In diesem Zusammenhang ist der Kalif al-Mutawakkil (847-861) zu nennen, unter dessen Herrschaft diese Diskriminierung „vor allem in der Kleidungsfrage [...] ganz offen erniedrigende Formen“ annahm, wobei sie ihren Höhepunkt „in Ägypten während der Regierungszeit von al-Ḥākim (386-411/996-1021), der möglicherweise geisteskrank war“, erreichte.“⁷³

An dieser Stelle scheint es mir überflüssig darauf hinzuweisen, dass der Dialog- bzw. der Toleranzbegriff, von dem hier die Rede ist, weit hinter dem zurückliegt, was heutzutage allgemein gültig ist. Nicht nur, weil die Rahmenbedingungen, in denen dieser Dialog bzw. diese Toleranz praktiziert wurden, sich von dem, was heute gang und gäbe ist, diametral unterscheiden, sondern auch weil wir in einer Zeit leben, in der die Religionen allesamt vom atheistischen und laizistischen Gedankengut in ihrem jeweiligen ganzheitlichen Geltungsanspruch sich herausgefordert, ja dermaßen bedroht fühlen, dass sie sich dazu veranlasst sehen, ihr Absolutheitsanspruch kritisch zu betrachten, und zu der Einsicht gelangen, dass dieser Absolutheitsanspruch nicht Exklusivität, sondern Inklusivität impliziert. Der Relevanz des Dialogs zwischen den zwei größten Glaubensgemeinschaften der Neuzeit tut diese Tatsache jedoch keinen Abbruch. Im Gegenteil, gerade die neusten Entwicklungen in der Geschichte der Menschheit könnten dem interreligiösen Dialog neue Pulse geben, um in einer offenen

⁶⁹ Vgl. van Ess 1990, S. 155.

⁷⁰ Vgl. Garaudy 1979, S.201.

⁷¹ Vgl. van Ess 1990, S.155.

⁷² Ebd., S.156.

⁷³ Vgl. Talbi 1993, S. 63.

und pluralistischen Welt die Fehler und Unzugänglichkeiten der Vergangenheit aufzuarbeiten, womöglich gar zu überwinden und somit unter Beachtung des Zeitgeistes dem modernen Menschen eine religiöse Perspektive zu geben helfen.

Zusammenfassend lässt sich allgemein feststellen, dass das klassische islamische Rechtssystem von einem gesellschaftlichen System ausgeht, das nichtmuslimische Minderheiten, allen voran Christen und Juden nicht nur toleriert, sondern ihnen auch festgeschriebene Rechte einräumt. Diese Ordnung hat in der Vergangenheit das Überleben christlicher Kirchen ermöglicht und im Orient sowie in Andalusien ein erträgliches, bisweilen gar ein gedeihliches Zusammenleben gefördert. Doch es stellt sich die Frage, ob es tragbar ist, einen Staat nach diesem Modell wiederzuerrichten. Kann angesichts der neuen Gegebenheiten in der islamischen Welt überhaupt noch vom *ḍimmī*-Status⁷⁴, mit dem sich heutige Christen in der islamischen Welt aus naheliegenden Gründen überhaupt nicht abfinden können, die Rede sein? Ist der Islam in dieser Hinsicht nicht eher zu einem Umdenken aufgefordert? Wie ist die Einstellung moderner islamischer Denker dazu?

1. 2. Zur christlichen Frage innerhalb des modernen islamischen Diskurses

Kennzeichnend für den modernen islamischen Diskurs ist die Existenz einer Fülle von Denkströmungen, die nicht nur z. T. kontroverse Standpunkte zu verschiedenen islamischen Fragen einnehmen, sondern auch in Konkurrenz zueinander stehen, insofern jede von ihnen für sich beansprucht, den „wahren“ Islam zu vertreten.

Diese Vielfalt lässt sich auf verschiedene Gründe zurückzuführen. Neben lehrspezifischen Unterschieden zwischen den mehrheitlichen Sunniten mit vier verschiedenen Rechtsschulen und den minderheitlichen Schiiten gibt es gebietsmäßige Unterschiede, die der Tatsache zuzuschreiben sind, dass der Islam seit seiner Entstehung sich über ein riesiges Gebiet ausdehnte und von einheimischen Kulturen dermaßen beeinflusst wurde, dass man, so der niederländische Islamwissenschaftler Rudolph Peters (geb. 1943), „von einem indonesischen, afrikanischen oder türkischen Islam mit jeweils eigenen Wesenszügen sprechen kann.“⁷⁵ Erschwerend kommt hinzu, dass die intensive Auseinandersetzung mit dem europäischen Gedankengut viele Fragen

⁷⁴ S. Anmerkung 66.

⁷⁵ Vgl. Peters 1996, S. 91.

aufgeworfen hat, z. B. Demokratie und die Nationalitätsfrage, die dem modernen Islam einerseits völlig fremd sind, andererseits durch ihre mittlerweile allgemeine Verbreitung auch unter den Muslimen eine Herausforderung für das moderne islamische Denken darstellen. Dementsprechend waren und sind die modernen muslimischen Denker aller Couleur auf den Plan gerufen, um sich damit näher zu befassen.

Aufgrund des starken Einflusses der westlichen Moderne in der arabisch-islamischen Welt hat die westliche Geschichtsschreibung für eine historische Aufarbeitung des modernen islamischen Denkens gemeinhin das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts als Ausgangspunkt genommen. Napoleons Expedition im Jahre 1798/99 nach Ägypten und der Beginn einer fieberhaft betriebenen Übersetzung des europäischen Gedankenguts sind die wichtigsten Gründe für diese Datierung. Damit ist gesagt worden, dass nicht nur eine militärische und politische, sondern auch eine geistige Auseinandersetzung mit dem säkularisierten und technisch überlegenen Europa maßgebend für die Entwicklung des islamischen Denkens war, ja man konnte sagen, dass dies bis heute noch der Fall ist. Denn nach wie vor sieht sich eine ganze Kultur, deren angeblich prägende Substanz der Islam bildet, dem Anpassungsdruck der Moderne ausgesetzt.

Da die Moderne die größte Herausforderung für die Muslime der Neuzeit ist, fallen die Reaktionen darauf entsprechend unterschiedlich aus. Im Allgemeinen lassen sie sich in den beiden folgenden geistigen Hauptströmungen zusammenfassen: Erstens dem islamischen Denken, das in seinen Konzepten und seiner Methodologie auf dem Islam beruht, zweitens dem laizistisch geprägten Denken, das sich in seinen Konzepten und seiner Methodologie auf das europäische Gedankengut von der Renaissance über die Französische Revolution bis hin zur Gegenwart stützt, wobei es bemüht ist, hierfür Parallelen in der islamischen Geistesgeschichte zu finden.⁷⁶

Bis auf die Türkei unter Kemal Atatürk (1881-1938) konnte der Laizismus jedoch nicht so richtig Fuß fassen in der islamischen Welt. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Auf sie einzeln einzugehen ist nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Doch die Tatsache, dass dem laizistisch geprägten Denken der Durchbruch in der islamischen Welt verwehrt geblieben ist, wird als Grund für die Rückbesinnung der Muslime auf den Islam angeführt, deren neue Erscheinungsform eine starke Re-Islamisierung ist, welche die gesamte islamische Welt mit unterschiedlicher Ausprägung umfasst.

⁷⁶ Vgl. beispielsweise das Werk von Mohammed Arkoun unter dem bezeichnenden Titel „*l'humanisme arabe au IV^e / X^e siècle*“, Paris sowie Čalāl al-‘Azams Buch „*Unbehagen in der Moderne*“.

Diese Begründung erscheint jedoch als unhaltbar angesichts der Tatsache, dass im Laufe der islamischen Geschichte stets Erneuerungsbewegungen verschiedener Provenienz aufgekommen sind, die den Anspruch erhoben haben, den Islam zu reformieren und vom menschlichen Ballast zu reinigen. Ein Phänomen, das sich notabene nicht nur in der islamischen Geschichte zurückverfolgen lässt, sondern als ein Wesensmerkmal der meisten Offenbarungsreligionen zu betrachten ist.⁷⁷ Reform wird hier gewöhnlich als Rückkehr zu den Ursprüngen und Wurzeln auf der Grundlage der offenbarten Texte und der Lehren der jeweiligen Stifter verstanden. Hierzu gehören auch die vielfältigen Denkströmungen und politischen Bewegungen, die seit dem 18. Jahrhundert in der gesamten islamischen Welt entstanden und auf der Grundlage des Islams um Authentizität bemüht sind.⁷⁸

Ein grundsätzlicher Unterschied ist jedoch in beiden Fällen festzustellen: War die Reform des Islams früher ein Prozess, der sich inhaltlich und methodisch auf der Grundlage des Islams selbst vollzogen hatte, so steht der Islam seit dem 18. Jahrhundert zum ersten Mal in seiner Geschichte vor einer völlig neuen Situation, die ihn dazu zwingt, diese Reform in Auseinandersetzung mit einem in vielerlei Hinsicht überlegenen Westen durchzuführen.

Zwar fand früher eine geistige Begegnung mit „Europa“ statt, und zwar mit der griechischen Philosophie im 9. Jahrhundert, aber die Ausgangslage war völlig anders. Damals war der Islam eine neue dynamische Religion, die aufgrund ihrer verankerten Universalität als Weltreligion in der Lage war, auf eine konstruktive Art und Weise mit einer fremden Kultur in Kontakt zu treten. So haben sich zahlreiche muslimische Denker und Philosophen⁷⁹ nicht nur intensiv mit der griechischen Philosophie beschäftigt, sondern diese auch durch ihre eigenen Erkenntnisse bereichert und leisteten somit nach Watts Worten „einen bedeutsamen Beitrag zur Entwicklung der Philosophie in der westlichen Welt“.⁸⁰

Während der Napoleon Expedition waren die Machtverhältnisse jedoch nicht nur klar zugunsten eines starken und technisch überlegenen Europas, diese Begegnung fand auch auf islamischem Boden statt, und zwar in der Gestalt einer militärischen Invasion. Ein Umstand, der eine heftige Reaktion bei den Muslimen damals auslöste, weil diese Invasion nicht nur den Beginn einer europäischen kolonialistischen Expansion in der

⁷⁷ Vgl. Peters 1996, S. 90.

⁷⁸ Näheres zu diesen Bewegungen bei ebd., S. 90-128.

⁷⁹ Zu den bekanntesten unter ihnen vgl. Watt / Marmura 1985, S. 330-392 sowie Lerch 2002, S. 41-138.

⁸⁰ Ebd., S. 208.

gesamten islamischen Welt markierte, sondern auch die tief greifende Krise der islamischen Kultur zutage treten ließ. In diesem Zusammenhang vertritt der ägyptische Denker Muḥammad Ġalāl Kišk (gest. 1994) die Ansicht, dass diese Konfrontation vielfältige folgenschwere Fragen aufgeworfen hat, die bis heute weitgehend unbeantwortet geblieben sind. Die wichtigsten hiervon sind seiner Meinung nach: Wie können die Muslime Fortschritt erzielen? Wie können sie eine zivile Gesellschaft aufbauen und den Anschluss an die Moderne schaffen? Wie können sie sich von ihrer Abhängigkeit vom Westen lösen?⁸¹

Die Auseinandersetzung mit dem europäischen Gedankengut und der Versuch, zur Überwindung ihrer Rückständigkeit gegenüber einem starken Europa eigene Lösungsvorschläge und Entwicklungskonzepte zu entwerfen, hat die Muslime tief gespalten in ihrer geistigen Haltung und ihrer Vorgehensweise. Neben der bereits genannten laizistisch geprägten Denkrichtung, die am Beispiel Europas die Lösung für die eigene Krise sieht, sind in diesem Zusammenhang vielfältige islamische Denkrichtungen zu nennen, die obwohl ihnen der Islam als Bezugsrahmen gemeinsam ist, doch in mancher Hinsicht unterschiedliche Standpunkte vertreten.

Es versteht sich von selbst, dass eine gründliche und umfassende Darstellung angesichts der großen Bandbreite dieser Denkrichtungen nicht erstrebt und erreicht werden kann. Nichtsdestotrotz wird im Folgenden versucht, über die Hauptdenkrichtungen innerhalb des modernen islamischen Denkens einen kurzen Überblick zu geben.

Bevor auf die islamischen Hauptdenkströmungen einzeln eingegangen wird, ist auf zwei wichtige Punkte hinzuweisen, die jede Klassifizierung des modernen islamischen Denkens nicht außer Acht lassen sollte. Zunächst ist anzumerken, dass die Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern jeder Denkrichtung so groß sein können, dass ihre Einordnung in dieselbe Denkrichtung letzten Endes strittig und unpräzise sein muss. Deshalb müssen die Unterschiede zwischen Vertretern derselben Denkschule berücksichtigt werden. Keine Klassifizierung in verschiedenen Denkrichtungen kann zudem den Anspruch erheben, eine klare Grenzlinie zwischen diesen zu ziehen, denn zwischen ihnen lassen sich im Hinblick auf bestimmte Themen gemeinsame Nenner finden.

Unter Berücksichtigung dieser Einschränkungen lässt sich das moderne islamische Denken im Allgemeinen in zwei Hauptrichtungen einteilen. „Modern“ wird an dieser

⁸¹ Vgl. Kišk 1994, S. 7.

Stelle nicht in dem Sinne verwendet, dass dieses Denken dem Zeitgeist angemessen ist und den Fragen und Bedürfnissen der Muslime gerecht wird. Damit wird nur auf die Tatsache hingewiesen, die diesem Denken seine konstitutive und prägende Wesensart verleiht, nämlich dass es in Auseinandersetzung mit dem europäischen Gedankengut seine Denkansätze und Lehrmeinungen auf der Grundlage des Islams entwickelt hat:

1. Die islamische Hauptdenkrichtung, die im Islam ein geeignetes System sieht, auf alle neuen Verhältnisse angemessen zu reagieren und das Leben positiv zu beeinflussen. Bezeichnend für diese Denkrichtung ist ihre dezidierte Haltung gegenüber dem Westen. So lehnt sie alle Versuche ab, den Islam mit dem Westen zu vermischen oder ihn der westlichen Zivilisation anzupassen. Um Authentizität bemüht, versucht sie im Gegenteil zu beweisen, dass der Islam über eigene spezifische Grundlagen verfügt, die ihn in die Lage versetzen, sich von Grund auf zu erneuern und auf die zeitgenössische Welt passend zu reagieren. Zu den prominentesten Vertretern dieser Denkrichtung zählt vor der unmittelbaren Konfrontation mit dem Westen Muhammad ‘Abd al-Wahhāb (1704/04-1792) und Šāh Walī Allāh ad-Dihlawī (1703-1792) und im Zuge der europäischen Expansion in der islamischen Welt Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838/39-1897).
2. Die zweite islamische Hauptdenkrichtung stützt sich zwar auch auf die Fundamente des Islams, gegenüber dem Westen nimmt sie aber eine andere Haltung ein. So hat sie versucht, zu einigen Aspekten der westlichen Zivilisation Parallelen im Islam zu finden oder sie islamisch zu begründen. Prominente Beispiele hierfür sind die Versuche Ḥair ad-Dīn at-Tūnisī (1810-1889) und Rifā‘a Rāfa‘a aṭ-Ṭahṭāwī (1801-1873), einige politische Aspekte des europäischen Systems aufzugreifen und in einen islamischen Gesamtkontext einzubetten.⁸²

Eine klare Trennlinie zwischen diesen beiden Hauptrichtungen des modernen islamischen Denkens lässt sich aufgrund nicht unwichtiger Gemeinsamkeiten, wie bereits erwähnt, nicht ziehen. Darüber hinaus kann und soll man Unterschiede, die zwischen einzelnen Vertretern derselben Denkrichtung bestehen, nicht unberücksichtigt

⁸² Vgl. Ḥusain 1979, S. 18-40.

lassen. So führte der ägyptische Denker ‘Ali ‘Abdarrāziq (1888-1966), der der Salafiyya-Bewegung angehört und somit der ersten Hauptströmung des modernen islamischen Denkens zuzuordnen ist, die Unterentwicklung und die Unfreiheit in der arabisch-islamischen Kultur auf die Dominanz des Religiösen zurück und trat dementsprechend für eine Trennung von Staat und Religion ein.⁸³ Seine Aufforderung begründete er damit, dass weder der Islam noch sein Prophet Muhammad die Absicht hätten, ein politisches Konzept zu verwirklichen. Für ihn gilt der Islam nur als eine moralische und spirituelle Orientierung für die Menschen und keine Grundlage für die politische Praxis der Gesellschaft.⁸⁴

Den beiden Denkrichtungen gemeinsam ist jedoch, dass sie sich der Tatsache bewusst sind, dass im Leben der Muslime etwas schief gelaufen ist und dass es eine Reform des Islams bedarf, die den Muslimen helfen soll, ihre tiefe Krise zu überwinden. Um dies zu erreichen, beziehen sich beide auf den Islam als ein einheitliches, alle Bereiche des Lebens umfassendes System, dessen Gültigkeit keine räumlichen oder zeitlichen Grenzen gesetzt sind. Beiden Richtungen mit unterschiedlicher Akzentuierung geht es zudem weder um eine revisionistische Anpassung der Religionsgrundlagen an die Moderne noch um eine Restauration der Religion im christlichen Sinne, sondern um die Wiederbelebung des Urglaubens unter Rückgriff auf die Quellen. Ihr Reformprogramm und ihre Vorgehensweise lassen sich in der Grundfrage zusammenfassen: „Wie können Muslime ihre Identität bewahren und gleichzeitig modern sein“.

Der Gedanke einer Wiederbelebung der islamischen Kultur auf der Grundlage ihrer religiösen Wurzeln hat alle Bewegungen und Denkrichtungen innerhalb des arabisch-islamischen Diskurses mehr oder wenig beeinflusst. Dies gilt nicht nur für die konservative *Salafiyya* (Bewegung der frommen Vorfahren), sondern auch für die Bewegung *Nahda* (Wiedergeburt), die zunächst einen stärker liberalen und weltoffenen Charakter hatte und vor allem die Modernisierung des Bildungssystems auf ihre Fahne geschrieben hatte.⁸⁵ Besonders in diesen Kreisen kam es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert zu einer „verstärkten Rezeption der europäischen Philosophie.“⁸⁶ Die größte Rolle spielten zwar Klassiker wie Descartes, Kant und Hegel, aber aktuelle

⁸³ Ebd., S. 156.

⁸⁴ Vgl. Hendrich 2005, S. 156.

⁸⁵ Ebd., S. 156.

⁸⁶ Ebd., S. 157.

Denker des Westens, wie Nietzsche und Heidegger wurden zunehmend wahrgenommen.⁸⁷

Nachdem diese Bewegung mit ihren unterschiedlichen Ausrichtungen nationalistischer, liberalistischer und sozialistischer sowie kommunistischer Prägung jedoch das Ziel weitgehend verfehlt hat, in den nach der Unabhängigkeit gegründeten Staaten überzeugende demokratische Verhältnisse zu schaffen und den unzähligen Forderungen einer jungen und ständig wachsenden Bevölkerung gerecht zu werden, entstand zu Beginn der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts das seither intensiv analysierte Phänomen der Re-Islamisierung.

Getragen von einer breiten und an Experimenten westlicher Provenienz verdrossenen Basis zielt der Islamismus, der diese Re-Islamisierungswelle vertritt, darauf ab, eine verstärkte Geltung des Islams in der Politik, der Wirtschaft und der Gesellschaft durchzusetzen. Verwirklicht soll dieses Gesamtkonzept durch die Errichtung eines „*ni zāam islāmī*“ (Islamischen Ordnungssystems) werden, das sich im Kern an das von Muhammad in Medina errichtete Gesellschaftsmodell anlehnt. Der Dreh- und Angelpunkt dieses islamischen Ordnungssystems stellt die Einführung, besser gesagt die Wiedereinführung und Umsetzung der *šarī‘a*, des religiösen Gesetzes, dar, die unmittelbar auf den beiden Hauptquellen des Islams, nämlich Koran und Sunna, gründet.

Der Islamismus, auch „politischer Islam“, Fundamentalismus oder im französischen Sprachraum „Intergrisme“ genannt, ist ein dermaßen weit gefächertes und kompliziertes Phänomen mit unterschiedlichen Gruppierungen, dass es selbst Experten schwer fällt, es in seiner ganzen Bandbreite zu überblicken.⁸⁸ In der westlichen Wahrnehmung werden darunter meist nur radikale Bewegungen zusammengefasst, während gemäßigte, sich vom Westen dennoch abgrenzende Strömungen bewusst oder unbewusst unberücksichtigt bleiben.⁸⁹

Die Skala der innerhalb des Islamismus vertretenen Tendenzen reicht jedoch von militanten Gruppierungen, die nicht davor zurückschrecken, Gewalt nicht nur gegen bestehende, nach ihrer Auffassung korrumpierte Regime in der islamischen Welt, sondern auch gegen Muslime, die ihre Meinungen nicht teilen, anzuwenden,⁹⁰ über moderate Gruppierungen, die die Gewalt zwar ablehnen, jede politische Partizipation

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Den interessierten Leser verweise ich auf folgende Quellen: Schwan 2006; Jansen 1997 und Ghaussy 1989.

⁸⁹ Vgl. dazu Conermann 1996, S. 9.

⁹⁰ Zu einigen dieser militanten Gruppierungen vgl. Steinberg / Hartung 2005, S. 688-689.

oder Zusammenarbeit mit den bestehenden Regimes dennoch ablehnen,⁹¹ bis hin zu Gruppierungen, die sich zu den politischen Systemen in ihren jeweiligen Ländern bekennen und politisch stark engagiert sind, ja die stärkste Opposition in einigen Ländern bilden.⁹²

Auf diese Gruppierungen und ihre Konzepte kann aufgrund ihrer umfangreichen Bandbreite nicht näher eingegangen werden. Dies würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Selbst eine eigenständige Arbeit ist kaum in der Lage, eine so schwierige Aufgabe zu bewältigen. Für die Zwecke der vorliegenden Arbeit ist an dem Islamismus als einer neuen Erscheinungsform des modernen Islams vielmehr die Frage von Belang, ob er überhaupt über neue Ansätze in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum verfügt und wenn ja, wo die Schwerpunkte dieser Auseinandersetzung liegen.

Die Auseinandersetzung des Islams mit dem Christentum fand im Laufe der Geschichte, wie bereits gezeigt, auf zweierlei Ebenen statt, nämlich auf einer theologischen und einer politischen Ebene. Während auf politischer Ebene der Status christlicher bzw. religiöser Minderheiten durch die Bestimmungen der *šarī‘a*⁹³ innerhalb der islamischen Gebiete juristisch geregelt war und allenfalls nur über die Grenzen und den Geltungsbereich des islamisches Reichs heftig diskutiert wurde, standen auf theologischer Ebene die Streitpunkte, wie etwa die Trinitätslehre, die Kreuzigung Jesu sowie die Verfälschung der Bibel im Mittelpunkt der Diskussion.

Im Rahmen der neuen Begegnung der islamischen Welt mit dem christlich geprägten Westen haben einige muslimische Denker diese Tradition weiterverfolgt. So hat z. B. der indische Denker Sayyid Aḥmad Ḥān (1817-1898), der aufgrund seiner wohlwollenden Einstellung zum Westen und in seinem Bemühen um eine Annäherung beider Kulturen der zweiten oben genannten islamischen Denkrichtung zuzurechnen ist, einen Kommentar zur Bibel verfasst. Durch einen Vergleich der Worte der Bibel und des Korans versuchte er, nicht nur den Vorwurf der islamischen Lehre zurückzuweisen, wonach frühere Offenbarungen verfälscht worden sind, sondern darüber hinaus die Grundverwandtschaft zwischen Islam und Christentum festzustellen.⁹⁴ Doch obwohl er in Anlehnung an frühere rationalistische Bestrebungen im Islam, etwa die *Mu‘tazila*⁹⁵,

⁹¹ Z. B. die einflussreiche marokkanische „*Ġamā‘at al-‘adl wa l-iḥsān*“.

⁹² Z. B. die „Muslimbruderschaft“ in Jordanien und „*Ġamā‘at at-tawḥīd wa l-‘iṣlāḥ*“ in Marokko.

⁹³ Dies ist das religiöse Gesetz im Islam, Näheres hierzu bei Depaule 1997, S. 321-328.

⁹⁴ Vgl. Peters 1996, S. 111.

⁹⁵ So der Name der großen theologischen Schule, die die spekulative Dogmatik im Islam begründet hat, näheres hierzu bei Ingham 1991, S. 783-793.

die Vernunft sehr hoch schätzte, hielt er sie aber zur Führung der Menschheit für unzureichend. Hierfür ist die Offenbarung seiner Ansicht nach ebenso wichtig.⁹⁶ Er hielt den Koran für unmittelbares Wort Gottes. Daher seine Ablehnung, die Verfahren der historischen Textkritik auf den Koran anzuwenden.⁹⁷

Dieser offenen, auf Annäherung ausgerichteten Einstellung zum Christentum, die vor dem Hintergrund eines durch den Kolonialismus stark belasteten Verhältnisses zwischen den Muslimen und dem Westen eher als eine Ausnahme zu betrachten ist, stand eine sehr polemisch ausgerichtete Haltung gegenüber, die einige Vertreter der zweiten, dem christlich geprägten Westen ablehnend gegenüberstehenden islamischen Denkrichtung eingenommen haben. Aus zeitlichen und räumlichen Gründen wird im Folgenden nur auf den Standpunkt zweier muslimischer Theologen eingegangen, die beide zwar das Christentum stark kritisieren, in ihrer theologischen Auseinandersetzung mit ihm aber verschiedene Methoden angewandt haben.

Bei dem ersten Theologen handelt sich um den ägyptischen Religionswissenschaftler und promovierten Historiker der Universität Cambridge Aḥmed Šalabī (geb. 1921/24). Mit dem Christentum hat er sich aus einer religionswissenschaftlichen Perspektive auseinandergesetzt. In einer vergleichenden religionswissenschaftlichen Studie unter dem Titel „*Muqāranat al-’adyān*“ (Vergleichung der Religionen) aus dem Jahr 1959 hat er zum Christentum umfassend Stellung genommen. Dabei lagen rein christliche Fragen, wie Dreieinigkeit, Kreuzigung und Erlösung, im Mittelpunkt seiner Beschäftigung.

Für seine Auseinandersetzung mit dem Christentum nahm Šalabī Bezug auf Werke westlicher Christen und muslimisch-polemische Abhandlungen sowie Beiträge von zum Islam konvertierten Christen.⁹⁸ Anhand dieser umfangreichen Quellenlage kommt er vergleichend zu dem Schluss, dass das Christentum eine Mischung sei aus den persönlichen Anschauungen des Apostels Paulus und heidnischen Elementen, die durch diesen in das Christentum eingeführt wurden. Doch nicht nur Paulus macht Šalabī den Vorwurf, für die Entartung des Christentums verantwortlich zu sein, diesem „entarteten“ Christentum rechnet er auch die Evangelien von Lukas und Johannes zu.⁹⁹

Šalabī verwirft nicht nur zahlreiche Berichte aus den vier Evangelien wie die Geburt und die Versuchung Jesu als Entwürfe nach buddhistischen Legenden und

⁹⁶ Vgl. Peters 1996, S. 111.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Vgl. Šalabī 1965, S. 55-56.

⁹⁹ Ebd., S. 130-140.

Erzählungen heidnischer Gottheiten Indiens und des Nahen Ostens, sondern auch die in den Evangelien überlieferten Wunder. Seiner Ansicht nach handelt sich dabei um zu viele Wunder und um theatralisch inszenierte und deshalb kaum glaubwürdige Erzählungen.¹⁰⁰

Der zweite islamische Theologe, der sich mit dem Christentum intensiv auseinandergesetzt hat, ist der ebenfalls aus Ägypten stammende Muhammad Muḥammad Abū Zuhra (1898-1974). Als ehemaliger Professor für Religionswissenschaften an der berühmten ägyptischen al-Azhar-Universität und Lehrstuhlinhaber an der Juristischen Fakultät der Universität Kairo zählte er zu den wichtigsten Persönlichkeiten der muslimischen Gelehrsamkeit des 20. Jahrhunderts.

Während Šalabī sich mit dem Christentum aus einer vergleichenden Perspektive befasst hat, wandte Abū Zahra in diesem Zusammenhang ein sozusagen „christliches“ Mittel an, nämlich die historisch-kritische Methode. Hierbei bediente er sich der Ergebnisse dieser Methode aus der theologischen und philosophischen Literatur Europas, um die unterschiedlichen Auffassungen über die Abfassungszeit und die Frage der Inspiration der vier Evangelien als Argumente gegen die Glaubwürdigkeit des Christentums zu benutzen. In seiner Auswahl der christlichen Werke hat er sich vor allem auf Ernest Renans Buch „Vie de Jésus“ (Leben Jesu), das 1863 in Paris erschienen ist, sowie auf Tolstois Schriften bezogen. Aus Unkenntnis der europäischen Sprachen musste er allerdings auf arabische Übersetzungen zurückgreifen.

Seine Ansichten zum Christentum hat er erstmals 1942 in einer Reihe von Vorlesungen an der Kairoer Universität dargelegt, die später als Buch unter dem Titel „Vorlesungen über das Christentum“ in mehreren Auflagen veröffentlicht wurden und nach wie vor eine bedeutende Rolle für die Auseinandersetzung des Islams mit dem Christentum spielen.

In diesem Buch widmet sich Abū Zahra zunächst intensiv einer idealen Darstellung des Christentums, und zwar in völliger Übereinstimmung mit dem Islam, wie sie auch Jesus seiner Meinung nach gelehrt habe. Dieses Christentum sei in den christlichen Schriften aufgrund ihrer Verfälschung, indem die christlichen Dogmen von heidnischen

¹⁰⁰ Ebd., S. 25f.

Einflüssen überlagert worden sei, jedoch nicht mehr erhalten und müsse daher im Koran gesucht werden.¹⁰¹

In einem weiteren Teil dieses Buchs übt Abū Zahra harte Kritik am bestehenden Christentum. Anhand einer Analyse der christlichen Kirchengeschichte mit ihren Konzilien und theologischen Entscheidungen über mehrere Jahrhunderte hinweg kommt er zu dem Schluss, dass etwa die Trinität keine genuin christliche Lehre gewesen sei, sondern erst nach der Etablierung der philosophischen Schule von Alexandria ins Christentum eingeführt wurde. Auch die Dogmen von der Göttlichkeit des Heiligen Geistes und des Messias wurden erst auf den Konzilien der früheren Kirchengeschichte postuliert, was auf nicht unerheblichen Widerstand einiger christlicher Gruppierungen gestoßen sei.¹⁰²

Fand die Auseinandersetzung mit dem Christentum, wie an diesen Beispielen gezeigt, früher überwiegend auf theologischer Ebene statt, so ist es durch das Aufkommen des Islamismus zu einer Schwerpunktverschiebung gekommen. Im Zuge dieser neuen Entwicklung standen nun nicht mehr theologische Fragen im Mittelpunkt der Diskussion zwischen den beiden Religionen. Diskutiert wurde vielmehr vor allem über den Status christlicher Minderheiten bzw. religiöser Minderheiten im modernen islamischen Staat und über die damit einhergehende Frage der Religionsfreiheit. Das will nicht heißen, dass es nicht muslimische Denker und Gelehrte gab, die sich weiterhin mit dem Christentum auf theologischer Ebene beschäftigt haben, aber diese Auseinandersetzung ist vor der heftigen Debatte um den Status der christlichen bzw. religiösen Minderheiten in dem zu errichtenden islamischen Staat in den Hintergrund getreten.

Diese Schwerpunktverschiebung ist auch nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass der Islamismus in seinen unterschiedlichsten Ausprägungen ganz auf die Errichtung eines islamischen Staates ausgerichtet ist, in dem u. a. die religiösen Bestimmungen der *šarī‘a* im Hinblick auf die Rechte und Pflichten religiöser Minderheiten in völlig neue Rahmenbedingungen umgesetzt werden sollten.

Die Islamisten mussten bezüglich des Status religiöser Minderheiten im Allgemeinen und der christlichen Diaspora in der arabisch-islamischen Welt im Besonderen zu der von einigen in der arabisch-islamischen Welt lebenden Christen aufgestellten These Stellung nehmen, wonach eine Beendigung der religiösen

¹⁰¹ Vgl. Abū Zahra 1942, S. 160f.

¹⁰² Ebd.

Spannungen und des Fanatismus und somit eine friedliche Koexistenz der Muslime und der Christen nur durch die Errichtung eines in Anlehnung an das moderne westliche Staatsmodell laizistischen Staates zu erreichen sei, in dem eine klare Trennung der Politik und der Religion vorherrsche und die Rechte aller Bürger ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit festgeschrieben seien.

Zur Widerlegung dieser These wurde dabei vor allem auf das in Abgrenzung zum Christentum bezeichnende Wesensmerkmal des Islams hingewiesen, nämlich die feste Verbindung zwischen Politik und Religion. Vor diesem Hintergrund ist der im Rahmen dieser Diskussion und im Zuge der heftigen Auseinandersetzung mit dem Laizismus entstandene und berühmt gewordene Spruch zu verstehen, wonach „*al-Islām dīn wa dawla*“ (Der Islam ist Religion und Politik) sei. Zur Bestätigung dieses Aspekts des allgemeinen verbreiteten Religionsverständnisses wird dem Leben und Wirken des Propheten Muhammad im Vergleich zum Leben und Wirken Jesu eine besondere Bedeutung beigemessen.

Ein wichtiger Aspekt im Leben des Propheten Muhammad, der in der Neuzeit unter westlich orientierten wie islamischen Denkern heftig diskutiert wird, besteht darin, dass sein prophetisches Wirken sich in der Tat durch zwei scheinbar gegensätzliche, nach islamischem Verständnis jedoch vollkommen in Einklang stehende Charakteristika auszeichnet, die sich in zwei Hauptphasen herausgebildet hatten.

Während seines dreizehnjährigen Wirkens in Mekka wurde er, nachdem er sich zu regelmäßiger Meditation und asketischen Übungen in die Höhle *Ḥirā*¹⁰³ zurückzogen hatte, zum Verkünder der Lehre von dem einen Einzigen Gott und dem bevorstehenden Gericht. Die Kernaussagen seiner Botschaft in dieser Zeit waren ausgeprägte eschatologische Inhalte, in denen in Anlehnung an christliche Auffassungen warnend von der Unerbittlichkeit der göttlichen Abrechnung angesichts des nahenden Gerichtes Gottes die Rede ist. Nach der Übersiedlung nach Medina (622) wurde der Prophet zu einem erfolgreichen Staatsführer, der die religiösen, politischen, sozialen und nun auch militärischen Instanzen eines neu gegründeten Staates in sich vereinte. Diesem Umstand liegt die islamische Auffassung zugrunde, dass die Jenseitsbezogenheit zwar eine der grundlegenden Säulen des Islams ist, die göttliche Botschaft aber auch auf Erden mit irdischen Mitteln zum Erfolg geführt werden kann und soll.

Dass Muhammad gleichzeitig ein Prophet und Staatsmann war, stellt somit nach islamischer Sicht keinen Widerspruch dar, sondern wird gerade als ein Zeichen für die

¹⁰³ Dies ist ein Berg bei Mekka.

allumfassende Leistung des Propheten, als ein Beweis für die Größe und Wahrheit seiner Botschaft interpretiert.¹⁰⁴ Just dieser Aspekt wird gegen diejenigen ins Feld geführt, die sich für eine Trennung zwischen Religion und Politik einsetzen, denn Religion und Staat sind im Islam wie die beiden Seiten einer Medaille.¹⁰⁵ In diesem Zusammenhang stellt Busse fest, dass

„[...] auch wenn es heute in der islamischen Welt Theoretiker gibt, die Muhammads Absicht, einen Staat im modernen Sinne zu gründen, in Frage stellen und einen Dualismus von Staat und Islam nach westlichem Vorbild postulieren, wird man dem historischen Befund besser gerecht, wenn man die islamische Gemeinde von Medina als ein Gebilde versteht, in dem Kirche und Staat, wenn man beides im überkommenen Wortsinn auffaßt, zu einer unauflöselichen Einheit verschmolzen waren.“¹⁰⁶

Da auch die Welt von Gott geschaffen und von Ihm dem Menschen untertan¹⁰⁷ gemacht worden ist, gibt es daher im Islam keinen Raum für einen Dualismus zwischen „guter geistiger“ und „böser irdischer“ Sphäre.¹⁰⁸ Vor diesem Hintergrund lässt sich auch erklären, weshalb die Orthodoxie sich oft gegen mystische Strömungen gewandt hat, die das Diesseits auf Kosten der jenseitigen Seligkeit verherrlicht haben.¹⁰⁹

In der Auseinandersetzung mit dem Christentum wurde dieses Wesensmerkmal des Islams zwar immer wieder hervorgehoben, zugleich aber jeder theokratische Charakter des islamischen Staates vehement bestritten. Zur Begründung führt man u. a. an, dass sich im Laufe der islamischen Geschichte keine religiöse Instanz in Anlehnung an die Kirche im Christentum herausgebildet habe, die für sich beansprucht habe, allein den Islam verstehen zu können und demzufolge den anderen möglichen Interpretationen des Islams jede Gültigkeit abzusprechen.¹¹⁰ Den zivilen Charakter des islamischen Staates hervorhebend wurde im Gegenteil darauf hingewiesen, dass die Regierungsgewalt allein bei der Umma liege. So gesehen sei der Kalif kein Stellvertreter Gottes auf Erden, sondern er handle allein im Namen der Umma und stellvertretend für sie.¹¹¹

Indem die Islamisten die enge Verbindung zwischen Politik und Religion im Islam betonen, setzen sie diesen zu einem Kernbestandteil des Islams erhobenen Anspruch in

¹⁰⁴ Vgl. Asad 1960, S. 150f.

¹⁰⁵ Vgl. Schimmel 1995, S.47f.

¹⁰⁶ Busse 1996, S. 25.

¹⁰⁷ Koran (45:13): „Und er [Gott] hat von sich aus alles, was im Himmel und auf der Erde ist, in euren Dienst gestellt.“

¹⁰⁸ Schimmel 1981, S.47.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Vgl. al-Ġazālī o. J., S. 23; Quṭb o. J., S. 27f.

¹¹¹ Vgl. al-Qaraḍāwī o. J., S. 48.

ihrer Auseinandersetzung mit dem Christentum ein, um zweierlei zu erreichen: Zum einen, den besonderen geistigen und geschichtlichen sowie regionalen Charakter der Gegebenheiten, in denen diese Trennung im christlichen Europa vollzogen und erreicht worden ist, zu unterstreichen. Vor dem Hintergrund einer Kirche im Mittelalter, die durch ihre systematische Inquisition und Verfolgungen wissenschaftliche Kenntnisse, die angeblich mit dem christlichen Glauben unvereinbar seien, verboten habe, sei dies auch nicht weiter verwunderlich. Da der Islam eine solche Institution niemals hervorgebracht habe und auch keine systematische Behinderung des wissenschaftlichen Betriebs kennt, lasse sich diese spezifische europäische Entwicklung auf den Islam nicht übertragen.¹¹²

Zum anderen wird gerade dieser wesentliche Aspekt der christlichen Religion dazu benutzt, um dem Anspruch Ausdruck zu verleihen, dass die Christen, insofern das Christentum über kein ihm immanentes politisches System verfüge, keine Bedenken im Blick auf ihr Zusammenleben mit den Muslimen im islamischen Staat haben sollten.¹¹³ Diesen Sachverhalt führen islamische Gelehrte und Theologen in der Tat immer wieder an, um die Christen im Orient davon zu überzeugen, dass die Errichtung eines islamischen Staates, der sich für die Achtung ihrer Rechte und Pflichten auf der Grundlage der Bestimmungen der *šarī‘a* verpflichte, in ihrem eigenen Interesse liege.¹¹⁴ Zur Begründung wird darauf hingewiesen, dass die islamische Geschichte reichlich davon Zeugnis ablege, dass eine günstige Lage der Christen in der islamischen Welt im Wesentlichen davon abhängt, inwieweit die unterschiedlichen islamischen Regierungen sich tatsächlich an die religiösen Bestimmungen hinsichtlich des Status religiöser Minderheiten gehalten hätten.¹¹⁵

Auch wenn man dem zustimmen würde, dass der Islam im Gegensatz zum Christentum, wie unzählige islamistische Autoren und Denker nicht müde werden zu wiederholen, auf einer systematischen Verbindung des Religiösen und des Politischen beruhe, ja dass gerade Muhammad durch sein Leben und sein Wirken dafür eingetreten sei, so bleiben die Urheber dieses Anspruchs einer Erklärung der Frage schuldig, wie dieser Anspruch unter völlig anderen Rahmenbedingungen konkret umzusetzen ist.

Über welche konkreten Konzepte die Islamisten in Bezug auf die Lage der Christen im Besonderen und religiöser Minderheiten im Allgemeinen verfügen und inwieweit sie

¹¹² Vgl. hierzu ‘Abdu o. J., S. 98-102 und Quṭb o. J., S. 54.

¹¹³ Vgl. Riḍā 1899, S. 67-68; al-Ġazālī o. J., S. 21.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd.

bereit sind, die Ansprüche einer gebildeten christlichen Diaspora, die nicht mehr gewillt ist, unter Anwendung der religiösen Bestimmungen der *šarī‘a* in einer muslimischen Gesellschaft weiterhin als Bürger „zweiter“ Klasse zu leben, zu berücksichtigen, dazu mehr im folgenden Punkt.

1. 3. Die Lage der Christen im islamischen Staat heute

Was die Lage der Christen im modernen Islam anbelangt, so traten bereits unter der osmanischen Herrschaft spürbare Verbesserungen auf, und zwar mit der schrittweise Einführung einer modernen Verfassung ab 1839, wodurch wesentliche Elemente des alten Systems mit seinen traditionellen Elementen – vor allem die Kopfsteuer (*ğizya*)¹¹⁶ und die Heranziehung zum Wehrdienst – abgeschafft wurden.¹¹⁷ Im Zuge dieser Reformen wurde die staatsbürgerliche Unterscheidung zwischen Muslimen und *dimmīs*, die das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen seit mehr als einem Jahrtausend bestimmt hatte, aufgehoben. So gab es nun, vergleichbar der Situation in Europa, den osmanischen Staatsbürger islamischen Glaubens sowie den des jüdischen und den des christlichen Glaubens. Nach Busse hatte dies aus osmanischer Perspektive den Zweck, „der Einmischung der christlichen Mächte in die inneren Angelegenheiten des Reiches entgegenzuwirken.“¹¹⁸

Mit der Abschaffung des Kalifats durch Atatürk (1924) ist jedoch die letzte Fassade einer politischen Einheit der islamischen Gemeinschaft beseitigt worden. Dem Islam und damit verbunden dem islamischen Gesetz ist dadurch seine gestaltende Kraft im öffentlichen Leben weitgehend abhanden gekommen. Vor diesem Hintergrund wurde das westliche Konzept des Nationalstaats zu einer treibenden Kraft bei der Konzipierung einer neuen sozial-politischen Ordnung, in der nach modernen Maßstäben nun ein Zusammenleben verschiedener Glaubensgemeinschaften möglich werden sollte.

Maßgeblich zur Entwicklung des Nationalgedankens haben neben der Bewegung der Jungtürken, der die von der Regierung veranlassten Reformen nicht weit genug gingen, vor allem die griechischen und orientalischen Christen beigetragen, die naturgemäß eher als die Muslime bereit waren, sich geistig und wirtschaftlich dem Westen zu öffnen. So waren Christen im arabischen Raum in der Tat die Mitinitiatoren

¹¹⁶ Dies ist die Bezeichnung des islamischen Rechtes für die den Nichtmuslimen obliegende Toleranzsteuer, näheres hierzu bei Lecerf 1965, S. 559-567.

¹¹⁷ Vgl. Busse 1988, S. 150.

¹¹⁸ Ebd.

der Renaissance des Arabischen und der arabischen Literatur im 19. Jahrhundert. An vorderster Stelle sind in diesem Zusammenhang die beiden Syrer Naṣīf al-Yāziḡī (1800-1871) und Buṭrus al-Bustānī (1819-1883) zu nennen.¹¹⁹

Wenn die Zerschlagung des Kalifats zur Förderung des nationalen Bewusstseins unter den Christen geführt hatte, so brachte die westliche Okkupation eine Annäherung zwischen Christen und Muslimen auf nationaler Ebene mit sich. So sahen sich Christen und Muslime in der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen gemeinsam vor die Aufgabe gestellt, künftig vernünftige Formen für eine solidarische Koexistenz zu entwickeln.¹²⁰

Die arabischen Christen betrachteten sich nun als solche Christen, die zwar unter westlicher Herrschaft standen, jedoch die eigene arabische Identität haben. In diesem Zusammenhang sind vor allem die beiden syrischen Nationalisten Naḡīb ʿĀzūrī (gest. 1916) und Faraḡ Anṭūn (gest. 1922)¹²¹ zu nennen, die vor einer blinden Nachahmung der europäischen Zivilisation warnten und stattdessen zu einer kreativen Auseinandersetzung mit ihr aufriefen, und zwar in Anlehnung an die europäische Einstellung gegenüber der arabischen Zivilisation im Mittelalter. Zwar lobten ʿĀzūrī und Anṭūn die Meriten westlicher Missionare, zugleich kritisierten sie jedoch die Tatsache, dass diese die Besonderheiten der orientalischen Christenheit weitgehend verkannten. Zu diesen Besonderheiten zählten sie vor allem die arabische Sprache, die arabische Kultur und die arabischen Lebensgewohnheiten.¹²²

Bei ihrer Suche nach passenden gesellschaftlichen Ordnungen für Christen und Muslime betonte die christliche Elite, und das noch vor den islamischen Denkern, die unauflösbare Verbindung zwischen Arabismus und Islam. In diesem Zusammenhang vertritt Adonis (geb. 1930) die Ansicht, die arabische Kultur stütze sich „im wesentlichen auf einen doppelten Pfeiler: die Sprache und die Religion. Da die Religion im Glauben der Muslime ein von Gott in arabischer Sprache geoffenbartes Buch ist, sind Sprache und Religion eins. Und daher kann man sagen, daß die Religion der absolute Bezugspunkt der arabischen Kultur ist.“¹²³

¹¹⁹ Vgl. Ġurāfskī 2000, S. 194.

¹²⁰ Ebd., S.188f.

¹²¹ Ebd., S. 205.

¹²² Ebd.

¹²³ Vgl. Adonis 1998, S. 130.

War der arabische Nationalismus anfangs noch mit islamischen Ideen verbunden, so setzten sich unter den nichtmuslimischen Minderheiten bald säkularisierende Strömungen durch, in denen der Islam kein konstitutives Element mehr bildete. In diesem Zusammenhang ist vor allem die vom Christen Michael ‘Aflaq (1910-1989) mitbegründete Ba‘t-Bewegung zu nennen, die die Entstehung und die Blüte des Islams auf den schöpferischen Geist des Arabismus zurückführte und in der Person Muhammad die Verkörperung dieses Geistes sah.¹²⁴

Abgesehen von der Türkei, die unter Atatürk radikal mit den islamischen Traditionen brach und der die Errichtung eines türkischen Nationalstaates weitgehend gelungen war, konnten die Hoffnungen der Väter des arabischen Nationalismus auf die Schaffung eines arabischen Reiches, das allen Arabern als einer staatsbürgerlich homogenen Bevölkerung Heimstatt sein sollte, nicht gänzlich erfüllt werden. An dessen Stelle traten nach der Unabhängigkeit Einzelstaaten, deren Grenzen „teilweise mit fahrlässiger Willkür an den europäischen Konferenztischen gezogen wurden.“¹²⁵

Nach der Erringung der staatlichen Unabhängigkeit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gaben sich die meisten islamischen Länder Verfassungen, die sich an westlichen Vorbildern orientierten, im Gegensatz zur Türkei aber islamische Traditionen zu bewahren suchten. In diesem Zusammenhang wurde der Islam zwar zur Staatsreligion erklärt, zugleich aber auch Religionsfreiheit proklamiert, jedoch mit der grundsätzlichen Einschränkung, dass die öffentliche Ordnung nicht gestört werden dürfe.¹²⁶

Innerhalb des Islamismus, der diese Ordnung stark verurteilt und seine Hauptforderung darin sieht, der *šarīa* in der Gesellschaft und dem Staatswesen mehr Geltung zu verschaffen, wurde eine hitzige Debatte über den rechtlichen Status der Christen im Besonderen und der religiösen Minderheiten im Allgemeinen im islamischen Staat geführt. In dieser Frage gehen die Meinungen der islamistischen Autoren und Denker, die sich damit auseinandergesetzt haben, weit auseinander. Dabei lassen sich zwei Gruppen unterscheiden, die zwei unterschiedliche Standpunkte vertreten.

Die erste Gruppe, zu deren bekanntesten Vertretern der aus Indien stammende Abū l-A‘lā l-Mawdūdī (1903-1979) zählt, setzte sich für die Schaffung eines islamischen

¹²⁴ Vgl. Ğurāfskī 2000, S. 206.

¹²⁵ Vgl. Radtke 1996 S. 52.

¹²⁶ Vgl. Busse 1988, S. 152.

Staates ein, in dem unter Anwendung des islamischen Gesetzes Juden, Christen und andere Minderheiten wieder als *dimmī* behandelt werden, wie es in der Frühzeit des Islams üblich war, mit nur geringen Konzessionen an die neue Entwicklung. Vieles davon ist auch in der Islamischen Republik Iran bereits verwirklicht. So sind die religiösen Minderheiten zwar im Parlament vertreten, die Angehörigen dieser Gruppen gelten aber im Großen und Ganzen als *dimmī* im ursprünglichen Sinne.¹²⁷

Im Hinblick auf die Bedenken christlicher Minderheiten hinsichtlich der Bestimmungen des islamischen Gesetzes und nicht zuletzt in Bezug auf das Ende des Koranverses 9:29: „[...] bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut entrichten!“, das sie als demütigend und diskriminierend empfinden, versuchten die Vertreter dieser Gruppe diese Bedenken dadurch zu zerstreuen, dass sie auf die damaligen Lebensumstände der islamischen Gemeinschaft hinweisen, die, um zu überleben, im Kampf gegen ihre Feinde bestehen musste.¹²⁸

Im Gegensatz dazu verwerfen die Vertreter der zweiten Gruppe den *dimmī*-Status mit seinen althergebrachten Bestimmungen – vor allem die *ğizya* und die Heranziehung zum Militärdienst – gänzlich, und zwar aus der schlichten Tatsache heraus, dass es sich bei den Muslimen und Nichtmuslimen in den heutigen islamischen Ländern nicht um Eroberer und Eroberte handele, so dass ihre Beziehungen auf der Grundlage eines *dimmī*-Abkommens geregelt sein sollten.¹²⁹ Ein solches System gehört ihrer Ansicht nach definitiv der Vergangenheit an.¹³⁰

In ihren Augen gelten Angehörige religiöser Minderheiten folglich nun als vollwertige Bürger, die als Träger der gleichen Grundrechte und der gleichen Grundpflichten anzusehen sind. Um ihre Loyalität zum gemeinsamen Land zu sichern, muss die muslimische Mehrheit in der Lage sein, sie von den Vorteilen der politischen, wirtschaftlichen und sozialen islamischen Ordnung sachlich zu überzeugen. Da sie gleichberechtigt sind, wird ihnen das Recht zugestanden, bis auf einige Ausnahmen hohe Ämter zu bekleiden.¹³¹ Im Gegenzug dazu wird von ihnen erwartet, dass sie die islamische Identität des Landes anerkennen und die Vorschriften des islamischen Gesetzes einhalten. Denn als gleichberechtigte Bürger sind sie gleichgestellt vor dem Gesetz. Das soll nicht heißen, dass sie den Islam als Religion anerkennen müssen,

¹²⁷ Ebd., S.155.

¹²⁸ Vgl. al-Qaraḍāwī 2005, S. 61-64.

¹²⁹ Vgl. Kišk 1985, S. 64.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd., S. 84f.

sondern als einen kulturellen Bezugsrahmen ansehen, innerhalb dessen sie sich freiwillig bereit erklären, als gleichberechtigte Bürger zu leben.¹³²

In einer Vergegenwärtigung der Denk- und Lehrmeinungen des bereits genannten Denkers Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (1838/39-1879), der von vielen als „erster genuin modernistischer Denker im Islam“¹³³ angesehen wird, dessen Ideen „immer noch aktuell“¹³⁴ sind und der politischen islamischen Bewegung der Gegenwart als „der geistige Vater“¹³⁵ gilt, sieht der bereits zitierte ägyptische Denker Ġalāl Kišk in al-Afġānīs Ansatz, insofern dieser sich durch einen umfassenden Charakter auszeichnet, den heute noch einzigen Erfolg versprechenden in der Auseinandersetzung des gesamten Orients mit dem christlich geprägten Westen. Doch nicht so sehr den Inhalt von al-Afġānīs Ansatz hebt Kišk hervor, sondern vielmehr die Art und Weise, wie al-Afġānī seinen Ansatz dargelegt hat, und kritisiert dabei die ganzen islamischen und Befreiungsbewegungen in der gesamten islamischen Welt nach ihm, die diesen Ansatz seiner Meinung nach missverstanden haben.¹³⁶

Der Kernpunkt von al-Afġānīs Ansatz besteht nach Kišk Auffassung darin, dass er als erster den Islam als einen zivilisatorischen, politischen und geographischen Bezugsrahmen für alle Völker des Orients in Gegenüberstellung zum Westen begriffen habe. Als solcher habe der Islam durch sein klares Bekenntnis zur Vielfalt und zur religiösen und kulturellen Koexistenz die vielfältigen religiösen Minderheiten und Völkerschaften im Orient nicht nur gefördert, sondern diese wurden auch als konstituierender Bestandteil und Träger des Islams betrachtet, und zwar nicht im religiösen, sondern im zivilisatorischen Sinne. Vor diesem Hintergrund sei klar, warum al-Afġānī seinen Appell auch an alle Völker des Orients richtete, in einer gemeinsamen Aktion gegen die westliche Invasion vorzugehen. In dieser Funktion habe er dabei weder für sich beansprucht, ein religiöser Führer zu sein, noch versucht, eine religiöse Bewegung ins Leben zu rufen. Eine Tatsache, die man daran festmachen könne, dass er sich weder als Imam betrachtete, noch als solcher von seinen Zeitgenossen oder Nachfolgern bezeichnet wurde, ja von ihm sei kein einziges religiöses Gutachten bekannt.¹³⁷

¹³² Vgl. Kišk 1992, S. 24f.

¹³³ Vgl. Fahrī 1970, S. ?.

¹³⁴ Vgl. Irabi 1989, S. 67.

¹³⁵ Ebd. S. 67f.

¹³⁶ Vgl. Kišk 1990, S. 499.

¹³⁷ Ebd. S. 503f.

Wie Kišk ferner feststellt, wurde der Islam nach dem Scheitern sämtlicher westlicher Experimente nach der Unabhängigkeit – Liberalismus, Nationalismus, Sozialismus, Kommunismus – den breiten Massen als die „islamische Lösung“¹³⁸ hingestellt.¹³⁹ Da die Verfechter dieser Lösung damals eher im Affekt als aus ausgereifter Überlegung agierten, verfügten sie über kein umfassendes sozial-politisches Konzept, von dem auch Andersgläubige überzeugt und mitgetragen werden könnten. Deshalb sei es nicht weiter verwunderlich, wenn der islamischen Bewegung keine Anhänger christlichen Glaubens politisch angehörten.¹⁴⁰ Um dem islamischen Konzept einer sozial-politischen Ordnung Allgemeingültigkeit zu verschaffen, ist es seiner Meinung nach unabdingbar, dass sich an einer solchen Konzipierung ein ausreichender Teil religiöser Minderheiten beteilige und klar dafür ausspreche. Denn nur auf diesem Wege lasse sich eine friedliche und dauerhafte Koexistenz gewährleisten.¹⁴¹

¹³⁸ Es handelt sich dabei um eine in der arabisch-islamischen Welt seit den 60er und 70er Jahren häufig gebrauchte Formel in der Literatur und Presse der islamischen Bewegung.

¹³⁹ Vgl. Kišk 1985, S. 10.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Vgl. Kišk 1992, S. 24.

Zusammenfassung

Bis auf einige wenige Ausnahmen ist die Auseinandersetzung des modernen Islams mit dem Christentum nach wie vor von Polemik und Apologetik geprägt. Dabei kommt der Einstellung der muslimischen Denker und Gelehrten, je nachdem wie sie dem christlich geprägten Westen gesinnt sind, eine große Bedeutung zu. Wenn muslimische Theologen und Apologeten in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber den christlichen Lehren wie in der Vergangenheit weitgehend auf die Kernaussagen des Korans Bezug nehmen, so glauben sie, in der bibelkritischen Literatur eine weitere Rückenstärkung gefunden zu haben. Doch wenn sie diese im Westen entwickelte und bis auf wenige christlich fundamentalistische Gruppierungen unter christlichen Kreisen weitgehend anerkannte Methode zu apologetischen Zwecken einsetzen, so ist die Frage durchaus berechtigt, ob sie bereit wären, diese Methode, wie christliche Dialogpartner fordern, auch auf den Koran anzuwenden.

Fand die Auseinandersetzung des Islams mit dem Christentum früher auf theologischer wie auf politischer Ebene statt, so nahm sie durch einen erstarkten Islamismus eher politische Züge an. Im Zuge dieser neuen Entwicklung wurde nicht mehr über die seit alter bekannten theologischen Streitpunkte diskutiert, sondern vielmehr über den Status christlicher Minderheiten im Besonderen und den religiösen Minderheiten im Allgemeinen im modernen islamischen Staat. Zwar haben christliche Autoren schon lange vor den Islamisten die enge Verbindung zwischen der arabischen Kultur und dem Islam betont, aber letztere konnten die Christen nicht für ihre politischen Zielsetzungen begeistern, so dass sie sich als Mitgestalter an der Konzipierung einer neuen Ordnung, die für alle Religionsgemeinschaften vertretbar und tragbar ist, fühlen konnten. Im Gegenteil, die meisten gebildeten Christen haben sich für den Schritt ins Ausland entschieden. Dort haben sich einige große und einflussreiche Gemeinschaften, wie die Kopten in Kanada und den USA, gebildet und versuchen von dort aus, die Lage ihrer Glaubensbrüder politisch und sozial zu verbessern.

Da es der islamischen Bewegung, vom Iran abgesehen, weitgehend nicht gelungen ist, moderne islamische Staaten in den traditionell muslimischen Ländern zu errichten, treten einige moderne muslimische Denker heute eher für eine Form des Staates ein, in der alle politischen Kräfte, seien es religiöse oder nicht religiöse, die Möglichkeit haben, ihre Konzepte offen zu legen und die Massen sachlich davon zu überzeugen.

Diesem Gedanken liegt einerseits die Annahme zugrunde, dass die Errichtung des islamischen Staates von der Errichtung einer islamischen Gesellschaft abhängt. Denn der Islam kann nicht mehr durch Verordnung und Zwang seitens der Obrigkeit politisch wirksam werden, sondern nur noch durch Willensbildung bei einer Bevölkerungsmehrheit etwa auf dem Weg der Erziehung oder der Werbung für islamische Prinzipien; andererseits beruht dieser Grundgedanke auf der Überzeugung, dass der Islam in einem Klima von Freiheit und Gleichberechtigung durchaus mehr Chancen hat, sich durchzusetzen.

Nach diesem kurzen Überblick über die verschiedenen Standpunkte moderner muslimischer Denker und Theologen zum Christentum und zur damit einhergehenden Frage des Status der christlichen Gemeinschaft vor allem in der arabisch-islamischen Welt wird im Folgenden der Dialogansatz Faḍlallāhs in diesem Zusammenhang ausführlich dargelegt. Ziel ist es, herauszustellen, inwieweit die eingangs gestellte Fragestellung auf diesen Dialogansatz eines dezidierten Islamisten zutrifft. Wo liegen die Schwerpunkte: in der Theologie, in der Politik oder vielleicht in beiden Bereichen.

2. Muhammad Ḥusain Faḍlallāh: Biographie und allgemeine Rezeption

Leben und Werk

Eingedenk der Brisanz, die das Verhältnis beider Religionen prägt, gibt es für einen echten islamisch-christlichen Dialog, meiner Meinung nach, zwei unabdingbare Voraussetzungen: erstens ein umfassendes und fundiertes Fachwissen um die eigene Religion wie die Religion des Gesprächspartners und zweitens, vor allem mit Blick auf diese Begegnungsform eine kritische Auseinandersetzung mit den eigenen religiösen Glaubensvorstellungen und eine differenzierte Betrachtungsweise zwischen den unumstößlichen Grundsätzen jeder Religion sowie ihren – da von Menschen interpretiert – ständig variablen Erscheinungsformen. Für einen solchen Dialog kommen deshalb nur Personen in Frage, die neben einem angestammten Bekenntnis und einem umfassenden Fachwissen in beiden Religionen auch bereit sind, sich kritisch mit den eigenen Ansichten und Vorstellungen gegenüber Andersdenkenden auseinanderzusetzen. Ob beide Aspekte tatsächlich auf das Denken und Wirken Faḍlallāh zutreffen, soll der folgende Überblick kurz beleuchten.

Muhammad Ḥusain Faḍlallāh wurde am 16.11.1935 im traditionsträchtigen schiitischen Načaf im Irak geboren, nachdem seine Familie 1928 aus dem südlibanesischen Dorf ‘Ainaṭa in den Irak ausgewandert war. Er stammt aus einer großen und einflussreichen Gelehrtenfamilie. So war sein Großvater Sayyid Načīb (1863-1916/1917) ein großer *mučtahid*¹⁴² und eine angesehene Persönlichkeit in seinem Geburtsort Bint Ḡbāl sowie Gründer und Leiter eines religiösen Ausbildungszentrums, aus dem zahlreiche Gelehrte hervorgegangen sind.¹⁴³ Sein Vater Abdul Ra’ūf Faḍlallāh war ein anerkannter Ayatollah, der seine religiöse Ausbildung nicht nur bei seinem Vater, sondern, wie viele libanesischen Gelehrte, größtenteils in Načaf genossen hat.¹⁴⁴ Was seine Mutter, al-Ḥāčča Ra’ūfa anbelangt, so stammt sie zwar ebenfalls aus einer einflussreichen Familie, ihre religiöse Ausbildung war aber sehr bescheiden im

¹⁴² Dies ist die Bezeichnung für einen islamischen Rechtsgelehrten, der sich anhand vielfältiger islamischer Grundlagen bemüht, ein Rechtsurteil für eine ungeklärte Frage im Islam zu finden, näheres hierzu bei Busse 1993, S. 295-304.

¹⁴³ Vgl. Sankari 2005, S. 44.

¹⁴⁴ Ebd.

Vergleich zu der seines Vaters.¹⁴⁵ Aufgrund seiner prophetischen Abstammung gilt er der schiitischen Tradition nach als *Sayyid*. Es handelt sich dabei um einen Ehrentitel, und sein Träger ist zusätzlich am schwarzen Turban, der nur Familienangehörigen des Propheten vorbehalten ist, erkenntlich.

Seine Ausbildung fing relativ früh an. So war er mit 9 Jahren bei seinem Vater in der Lehre. Neben diesem war er in seinem theologischen Studium in Načaf auch Schüler der zwei wichtigsten Autoritäten der Zeit, nämlich des libanesischen Großayatollah (*Āyatollāh al-‘uḫmā*) Sayyid Muḥsin al-Ḥakīm (1889-1970) und des iranischen Großayatollah Abū l-Qāsim al-Ḥū’ī (1899-1992) und erlangte im Rahmen seines Studiums den Grad eines *Mučtahid*, eines zur selbständigen Rechtsfindung befugten Rechtsgelehrten.

Bevor er zu einem religiösen Führer und politischen Aktivisten wurde, widmete sich Faḍlallāh neben seinem theologischen Studium intensiv journalistischen und literarischen Aktivitäten. So gab er mit seinem Cousin und engen Freund Sayyid Muḥammad Mahdi al-Ḥakīm die vierteiljährliche Zeitschrift *Mačallat al-‘Adab* (The Literature Magazine) heraus.¹⁴⁶ Mit 13 Jahren veröffentlichte er Artikel in den wichtigsten literarischen und kulturellen arabischen Zeitschriften, die in den 40er und 50 Jahren in Ägypten und in den Ländern des Fruchtbaren Halbmonds erschienen sind.¹⁴⁷ Darüber hinaus verfasste er auch relativ jung Gedichte und trug sie auf religiösen und kulturellen Festivals, die regelmäßig in Načaf stattfanden.¹⁴⁸ Damit steht Faḍlallāh ganz in der Tradition der heutzutage weitgehend abhanden gekommenen klassischen islamischen Gelehrsamkeit, die eine gewisse poetische Begabung erfordert, um den Sinn zu erschließen, der sich hinter sprachlichen Raffinessen im Koran und der Überlieferung verbirgt.¹⁴⁹

Aufgrund seines großen literarischen Erfolgs gründete er in Zusammenarbeit mit ein paar Freunden eine Art literarisches Forum unter der Bezeichnung „*Usrat al-‘Adab al-Yaqiẓ*“ (The Society for Animated Literature).¹⁵⁰ Die Mitglieder dieses Forums

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Vgl. Sankari 2005, S. 47.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Vgl. al-Nafīsī 1973, S. 144; Tauber 1994, S. 294.

¹⁴⁹ Faḍlallāh hat insgesamt 3 Gedichtsbände veröffentlicht: „*yā ḍilāl al-islām*“, „*qaṣā’id li l-islām wa lḥayāt*“ und „*alā šāti’ al-wiḡdān*“. Als Beispiel für diese Tradition islamischer Gelehrsamkeit weise ich den Leser auf zwei Gelehrte hin, die auch Gedichte verfasst haben: Der erste Gedichtsband ist vom Großgelehrten aš-Šāfi‘ī (767-820), dem Gründer der šāfi‘ischen Rechtsschule, „*dīwān al-‘imām aš-Šāfi‘ī*“ und der zweite ist von einem zeitgenössischen Gelehrten, der starke mystische Züge in seinem Denken aufweist, nämlich ‘Abdassalām Yāsīn (geb. 1935), „*šaḍarāt*“.

¹⁵⁰ Vgl. Sankari 2005, S. 48.

waren im Gegensatz zu den konservativen Gelehrten offen für die damals neue freie Poesierichtung in der arabischen Welt, die mit der althergebrachten Tradition der arabischen Versbildung brach. Da dies bei den konservativen Gelehrten auf große Ablehnung gestoßen ist, haben Faḍlallāh und seine Kollegen ihre Gedichte unter Pseudonymen veröffentlicht.¹⁵¹

Zwar wurde der Junge Faḍlallāh von einigen Gelehrten dazu aufgefordert, sein großes Interesse für die Poesie aufzugeben, weil dies seine theologische Bildung sonst beeinträchtigen würde. Ende der 50er und in den 60er hatte er aber weiterhin Gedichte anonym in *Maḡallat al-Adwā' al-Islāmiyya* (The Journal of Islamic Illuminations) veröffentlicht.¹⁵²

Inhaltlich prangerte Faḍlallāh in seinen Gedichten in Anlehnung an große Namen der arabischen Poesie im letzten Jahrhundert – von einigen von ihnen, allen voran Badr Šākīr as-Sayyāb (1926-64), war er stark beeinflusst – die prekären sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnisse im Irak bzw. in der arabischen Welt an.¹⁵³

Faḍlallāh wurde im Irak in einer politisch sehr bewegten Zeit geboren, die durch große Umwälzungen gekennzeichnet war. Nach der Erlangung der Unabhängigkeit von der britischen Okkupation 1932¹⁵⁴ kam es 1958 nämlich zu einem schwierigen und folgenreichen Wechsel der Staatsordnung, und zwar von einer Monarchie hin zu einer Republik.¹⁵⁵ Diese Umbrüche fanden im Rahmen eines sehr erbitterten ideologischen Kampfs statt, in dem sich moderne muslimische sunnitische wie schiitische Denker dazu veranlasst fühlten, ihre Denk- und Staatskonzepte darzulegen und zu verteidigen. Im Zentrum der schiitischen Gelehrsamkeit Naḡaf waren in der Tat die prominentesten schiitischen Geistlichen damals sehr aktiv und haben den modernen islamischen Diskurs durch ihre vielfältigen Denk- und Lehrmeinungen maßgeblich geprägt. Fadlallah kam dieses fruchtbare geistige Klima zugute, denn hier konnte er in Abgrenzung zu kapitalistischen und kommunistischen Strömungen sein eigenes islamisches Denkkonzept entwickeln.

Im Hinblick auf seine geistige und politische Entwicklung fällt bei Faḍlallāh auf, dass er verschiedene Phasen durchlaufen hat, die ihn von einem radikalen Islamreformer

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Vgl. Marr 1991, S. 36; Schikara 1987, S. 30.

¹⁵³ Vgl. Sankari 2005, S. 48.

¹⁵⁴ Vgl. hierzu Sluglett / Farouk-Sluglett 1991, S. 18-25.

¹⁵⁵ Vgl. Tripp 2000, S. 143-147.

zu einem pragmatischen politischen Führer werden lassen, der sich zwar über bestehende Tatsachen, die der Umsetzung seines radikalen islamischen Reformkonzeptes im Wege stehen, nicht hinwegtäuscht, aber an dessen Tauglichkeit und Effizienz hartnäckig festhält. Die vielfältigen Konflikte und Herausforderungen im Leben Faḍlallāh haben diese Entwicklung maßgeblich beeinflusst.

Wie bereits erwähnt, hat Faḍlallāh während seiner Ausbildung im Irak durch zahlreiche Publikationen auf sich aufmerksam gemacht. Angesicht der starken Verbreitung von Ideologien säkularer und linker nationalistischer Prägung galt sein Augenmerk und das seiner Kollegen in dieser Phase dem Ziel, deren politische und soziale Forderungen in Einklang mit islamischen Prinzipien zu bringen. Auch in formaler Hinsicht wurden Aktions- und Organisationsformen, z. B. Demonstrationen und die Gründung von Parteien, aufgenommen und zur Durchsetzung islamischer Zielsetzungen eingesetzt. In diesem Zusammenhang ist auf Faḍlallāhs intensive Zusammenarbeit mit dem irakischen Schiitenführer Scheich Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr¹⁵⁶ (1935-1980) hinzuweisen, der als Begründer der *ḥizb ad-da‘wa l-islāmiyya* (die Partei der islamischen Propaganda) gilt. Faḍlallāh selbst war einer ihrer Mitbegründer.¹⁵⁷

Als Prototyp schiitisch-islamischer Parteien im arabischen Raum sollte *ḥizb ad-da‘wa* nicht nur gegenüber nationalistischen und kommunistischen Parteien ein islamisches tragfähiges Gesamtkonzept entwickeln, in dem die abhanden gekommene Einheit von Religion und Politik wiederhergestellt werden sollte, und sich für dessen Durchsetzung stark einsetzen, sondern auch den Kampf gegen das konservative religiöse Establishment, das Veränderungen abgeneigt war, aufnehmen.¹⁵⁸ Für den starken Einfluss dieser Partei in der irakischen Gesellschaft spricht die Tatsache, dass sie unter Saddam schärfsten Sanktionen ausgesetzt war, ja allein die Mitgliedschaft mit der Todesstrafe geahndet wurde. Neben vielen Weggefährten Faḍlallāhs ereilte dieses Schicksal 1980 ihren Begründer Bāqir aṣ-Ṣadr.¹⁵⁹

Auf Wunsch seiner Anhänger kehrte Faḍlallāh Mitte der 60er Jahre zusammen mit der Familie in den Libanon zurück. Im Hinblick auf seine Rückkehr geht Martin Kramer

¹⁵⁶ Näheres zu diesem großen Denker schiitischer Gelehrsamkeit bei al-Ḥusainī 1999.

¹⁵⁷ Vgl. Rosiny 2006, S. 102.

¹⁵⁸ Zur Entstehung und Entwicklung dieser Partei vgl. Sankari 2005, S. 73-86.

¹⁵⁹ Vgl. Halm 1988, S. 170; seitdem wird er als „*ṣahīd al-islām*“ (der Märtyrer des Islams) bzw. als „*al-imām aṣ-ṣahīd*“ (der Märtyrerimam) bezeichnet. Vgl. hierzu Faḍlallāh in *al-waḥda l-islāmiyya*, Nr. 3, April 1987, S. 32.

davon aus, dass sich dahinter die Absicht Faḍlallāhs verbarg, dem dort bereits stark engagierten Gelehrten und politischen Führer Sayyid Mūsā Ṣadr (geb. 1928)¹⁶⁰ den Rang streitig zu machen, der im Auftrag des Sayyid al-Ḥakīm die Belange der schiitischen Gemeinschaft offiziell vertrat.¹⁶¹ Darüber hinaus stellt Kramer die Vermutung an, dass Faḍlallāhs Rückkehr in den Libanon der Unterstützung des Clans seiner Mutter im Süden des Landes zu verdanken ist, der gegen Ṣadrs Bewegung negativ eingestellt war.¹⁶² Diese Vermutungen müssen jedoch mit Vorsicht betrachtet werden, weil sie suggerieren, dass in einem bestimmten Land nur eine einzige schiitische Instanz die Interessen und die Belange der schiitischen Gemeinschaft vertreten kann und soll. Doch genau dies verkennt die alte und fest verwurzelte Tradition schiitischer Gelehrsamkeit, die dafür sorgt, dass verschiedene Gelehrten durchaus nebeneinander bestehen und agieren können.¹⁶³

Wie dem auch sei, fest steht, dass das Verhältnis Faḍlallāhs zu Mūsā Ṣadr weitgehend durch eine Zusammenarbeit geprägt war, die ihren Niederschlag fand in einem einerseits gemeinsamen starken Engagement für die Verbesserung der sozialen und politischen Lage der marginalisierten schiitischen Bevölkerung, andererseits in der Verurteilung der staatlichen Politik, die dafür verantwortlich gemacht wurde. Indessen bestanden zwischen den beiden Gelehrten unverkennbare Meinungsverschiedenheiten. In diesem Zusammenhang stellt Sankari zurecht fest, dass „it is certainly possible that the Nab‘a debacle was the most contentious issue to have arisen between the two clerics.“¹⁶⁴

In der Tat hat sich Ṣadr kurz vor Beginn des Bürgerkrieges auf die Seite der *Katā'ib* (christliche Miliz), die die Stadt an-Nab‘a übernommen und damit den verheerenden Bürgerkrieg vom Zaun gebrochen haben, geschlagen. Davon hat sein Image einen großen Schaden genommen. Trotzdem hielt Faḍlallāh sein Verhältnis zu ihm im Gegensatz zu den meisten schiitischen Gelehrten aufrecht. Zu mehreren Anlässen hat er trotz bestehender Divergenzen den gegenseitigen Respekt offiziell hervorgehoben.¹⁶⁵

¹⁶⁰ 1978 soll Mūsā Ṣadr auf eine geheimnisvolle Art und Weise in Libyen verschwunden sein. Bis heute spekuliert man darüber, ob er womöglich entführt worden ist; sein Verschwinden belastet seitdem die libanesisch-libyschen Beziehungen.

¹⁶¹ Vgl. Kramer 2002, S. 90.

¹⁶² Ebd., S. 90f.

¹⁶³ Vgl. hierzu Halm 1994, S. 133-137.

¹⁶⁴ Vgl. Sankari 2005, S. 160.

¹⁶⁵ Ebd.

Im Libanon widmete sich Faḍlallāh vor allem der Ausbildung der schiitischen Geistlichkeit. Zu diesem Zweck hat er im Beiruter Stadtviertel an-Nab‘a nicht nur das theologische Ausbildungszentrum *Ma‘had aš-šarī‘a al-islāmī* ins Leben gerufen, sondern darüber hinaus auch ein umfangreiches Schrifttum erarbeitet, das sich auf die Fahne geschrieben hat, eine weltverantwortliche islamische Identität im kulturellen Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne und in der politisch-ideologischen Herausforderung zwischen Ost und West zu bestimmen.

Als überzeugter Islamreformer versteht Faḍlallāhs seine Hauptaufgabe im Wesentlichen darin, die Grundlagen des Islams im Allgemeinen neu auszulegen und unter Anwendung moderner wissenschaftlicher Methoden ein neues Konzept zu entwickeln, das belegen soll, dass der Islam durchaus in der Lage sei, den Anforderungen der neuen Zeit gerecht zu werden. Vor diesem Hintergrund betrachtet er den Islam als ein umfassendes System, das alle Lebensbereiche des Menschen regelt und auf jede neu auftretende Frage eine passende Antwort hat und haben soll.¹⁶⁶ Jede muslimische Generation sei deshalb dazu verpflichtet, unter Anwendung der Hauptquellen des Islams, Koran und Sunna, in einer kreativen Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt ein tragfähiges gesellschaftliches und politisches Model zu konzipieren.¹⁶⁷

Durch sein Reformkonzept strebt Faḍlallāh eine umfassende Veränderung an. Zu ihrer Durchsetzung auf gesellschaftlicher und politischer Ebene setzt er aber vor allem beim Bewusstsein des Individuums an. Denn allein auf diesem Weg können seiner Ansicht nach große Veränderungen herbeigeführt werden. Vor diesem Hintergrund steht er äußerlichen Umwälzungen ablehnend gegenüber, weil sie keinen nachhaltigen Wandel gewährleisten. Stattdessen müssten Reformen, um Entfremdung und schwere gesellschaftliche Verwerfungen zu vermeiden, mit der Kultur, dem Wertesystem der Menschen in Einklang gebracht werden.¹⁶⁸ Daher „könne man muslimischen Gesellschaften auch keine westlichen Normen und Werte überstülpen.“¹⁶⁹

Indes betrachtet er den Islam trotz dieser starken Rückbesinnung auf dessen Werte weder als die universal einzige Wahrheit noch verfällt er in postmodernen Werterelativismus und fordert einen muslimischen Sonderweg. Vielmehr hebt er einen allen Menschen gemeinsamen immanenten Kern von Werten hervor, der sich in allen Religionen offenbare. Für ihn sei die Menschheit ungeachtet der vielen Nationen und

¹⁶⁶ Vgl. Faḍlallāh bei ‘Abdelḡabbār 1991, S. 17f.

¹⁶⁷ Ebd., S. 18.

¹⁶⁸ Vgl. Rosiny 2006, S. 106.

¹⁶⁹ Zitiert bei ebd.

Religionen im Kern eins. Deshalb sollten sich Muslime und Nichtmuslime, Gläubige und Atheisten auf einen ergebnisoffenen Dialog einlassen, bei dem auch Muslime bereit sein müssen, den Islam aufzugeben.¹⁷⁰

Der Dialog in seiner unterschiedlichsten Form gilt bei Faḍlallāh nicht nur als wichtige zwischenmenschliche Kommunikationsmethode, sondern auch als eine effiziente und entscheidende Methode zur Durchsetzung islamischer Prinzipien. Dementsprechend ist sein Islamverständnis von einem sehr starken politischen Aktivismus gekennzeichnet, durch den islamische Prinzipien in einem modernen Gewand in der gesamten islamischen Welt durchgesetzt und in die ganze Welt transportiert werden sollten. Dieser Dialog, für den er sich seit nunmehr als 40 Jahren einsetzt, findet seine Relevanz und Anwendung sowohl innerislamisch als auch in der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden.

Faḍlallāhs innerislamischer Dialogansatz findet auf mehreren Ebenen statt. So gehört er zu den lauten Stimmen unter den schiitischen Geistlichen, die zu einem konstruktiven interkonfessionellen Dialog zwischen Schiiten und Sunniten aufrufen.¹⁷¹ Zwar versucht er die Unterschiede zwischen den beiden nicht klein zu reden, aber er setzt sich vehement gegen einen Konfessionalismus ein, der als eine eingeständige Religion oder als Ersatz für den Islam in seiner religiösen Tiefe verstanden wird.¹⁷² Stattdessen spricht er sich für einen offenen Konfessionalismus aus, der sich als eine neben vielen Islaminterpretationen betrachtet, die der Islam dank seiner pluralistischen Art fördert.¹⁷³

Im Blick auf den interkonfessionellen Dialog im modernen Islam hat Faḍlallāh vor allem das Interesse der Muslime vor Augen. Demnach sollen beide Hauptgruppierungen des Islams ihre real existierenden theologischen und politischen Differenzen zurückstellen und auf die Errichtung eines islamischen Staates hinarbeiten, in dem beide auch bei unterschiedlichen Machtverhältnissen zur Durchsetzung islamischer Ideale zusammenarbeiten sollten. Angesichts der schwierigen Lage, in der sich Muslime in Fragen der Freiheit und der Gerechtigkeit in der gesamten islamischen Welt befinden, erfährt diese Forderung bei ihm eine hohe Dringlichkeit.¹⁷⁴

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Seine Ansichten zu diesem Thema hat er in seinem Buch „*Aḥādīṭ fī qaḍāyā l- iḥ tilāf wa l-waḥ da*“ dargelegt.

¹⁷² Vgl. Faḍlallāh 1991, S. 139f.

¹⁷³ Ebd., S. 140.

¹⁷⁴ Ebd., S. 307-316.

Auf einer weiteren innerislamischen Ebene ruft er als dezidiert Islamist darüber hinaus zu einem Dialog zwischen den Islamisten auf, die für eine neue Interpretation der Hauptquellen des Islams eintreten und die Durchsetzung umfassender Islamprogramme anstreben, und den Konservativen, denen der Aktivismus der Islamisten und ihre Bemühungen um große Veränderungen suspekt sind.

In diesem Zusammenhang vertritt Faḍlallāh die Ansicht, dass der konservative Islam eine bornierte Interpretation der Grundlagen des Islams darstelle, indem er sich der Annahme der wichtigsten Fragen der Muslime in der Gegenwart verweigere und weiterhin in juristischen und theologischen Details in der Geschichte verfangen sei, ja nicht einmal versuche den Islam anders zu verstehen, als dies die Muslime früher gemacht haben, geschweige denn an den Formen und dem Inhalt des Islams etwas zu ändern.¹⁷⁵ Doch trotz dieser Einstellung zum konservativen Islam geht es bei Faḍlallāh weniger um die Unterscheidung zwischen einem alten und modernen Islam, sondern vielmehr darum, wie man den Islam versteht. Denn das Islamverständnis in der Anfangsphase des Islams und bei früheren Islamgelehrten sei durchaus modern gewesen, während einige Gelehrten heute ein rückständiges Islamverständnis aufweisen.¹⁷⁶

Faḍlallāhs innerislamische Dialogansatz findet seine Relevanz nicht nur gegenüber Sunniten und Konservativen, sondern auch gegenüber säkular und laizistisch geprägten Muslimen, die im Gegensatz zu den bereits genannten Konservativen Veränderungen offen gegenüber stehen, aber einen völlig anderen Bezugsrahmen als der der Islamisten haben. Vor diesem Hintergrund liegt es auf der Hand, dass Reibungspunkte zwischen den beiden Lagern unvermeidbar sind.

Im Blick auf diese säkular und laizistisch geprägten Muslime verschiedener Prägung spricht sich Faḍlallāh nicht nur für einen Dialog, sondern auch für eine Zusammenarbeit aus, die unter Berücksichtigung der wesentlichen Unterschiede der Durchsetzung der großen islamischen Zielsetzungen dienen soll.¹⁷⁷ Jedes in sich kohärente Denken solle nicht davor zurückschrecken, in eine grundlegende Auseinandersetzung mit anderen Denkrichtungen zu treten. Wenn man Gegenmeinungen gewähren lasse und versuche, auf eine sachliche Art und Weise, ihre Inkohärenz zu beweisen, so würden sie womöglich zwar nicht ganz verschwinden, ihr

¹⁷⁵ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 105.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Vgl. Faḍlallāh 1991, S. 270f.

Einfluss auf die Massen würden sie aber weitgehend einbüßen.¹⁷⁸ Dementsprechend ist sein Dialogansatz auf dieser Ebene von einem starken Pragmatismus gekennzeichnet, der an der Überlegenheit des Islams festhält und deshalb keine Auseinandersetzung mit Andersdenkenden scheut.

Was den Dialog mit Andersdenkenden weltweit anbelangt, so entspringt dies bei Faḍlallāh dem Grundsatz, dass der Islam, insofern er alle Aspekte des Menschenlebens anspreche, eine Lösung für die Probleme des modernen Menschen darstelle. Vor diesem Hintergrund spreche er alle Menschen ungeachtet ihrer ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit an.¹⁷⁹ Allerdings in einer Zeit, in der das religiöse Denken nur eine untergeordnete Rolle im Leben des modernen Menschen spiele, solle der Islam sich einerseits mit atheistischem und laizistischem Gedankengut verschiedenster Provenienz auseinandersetzen, andererseits sich in Übereinstimmung mit seinen Grundsätzen auf einen interreligiösen Dialog einlassen, in dem seine Eigenart klar zum Ausdruck gebracht sowie nach Wegen für eine Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften gesucht wird, um so von einem gestärkten Ausgangspunkt aus dem um sich greifenden Materialismus Einhalt zu gebieten.¹⁸⁰

Eines der wichtigsten Ereignisse, das die politische Laufbahn Faḍlallāhs entscheidend prägte, war die Gründung des Staates Israel 1948, welche die politische Szene im gesamten Nahen Osten weiterhin mit unverminderter Brisanz beherrscht. Der erste arabisch-israelische Krieg von 1948 wurde für Faḍlallāh in der Tat „a central religious and pan-Islamic cause that implanted itself deeply in his psyche, and constituted an integral part of his political and religious consciousness.“¹⁸¹

In der Tat versteht Faḍlallāh die Palästinenserfrage als die Ungerechtigkeit des letzten Jahrhunderts schlechthin. Denn darin spiegelt sich seiner Meinung nach die gesamte islamisch-westliche Problematik wieder.¹⁸² Im Zuge dieses Konflikts sei ein ganzes Volk von seinem eigenen Land vertrieben und an seiner Stelle ein landloses Volk dank der taktkräftigen Unterstützung des Westens, vor allem der USA, angesiedelt worden.¹⁸³

In seinem unablässigen Einsatz für die politischen Belange der Muslime in der gesamten islamischen Welt, u. a. im Irak, Afghanistan und Kaschmir, stehen der

¹⁷⁸ Ebd., S. 110-118.

¹⁷⁹ Ebd., S. 322f.

¹⁸⁰ Ebd., S. 270f.

¹⁸¹ Vgl. Sankari 2005, S. 51.

¹⁸² Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 34.

¹⁸³ Ebd.

israelisch-palästinensische Konflikt und die Involvierung der westlichen Mächte, allen voran die USA, in diesen Konflikt unangefochten an erster Stelle. So steht diese Hauptfrage nicht nur im Mittelpunkt von Faḍlallāhs Interesse, sondern ihr widmet er auch seinen ganzen politischen Einsatz auf regionaler und internationaler Ebene. Denn Faḍlallāh fasst diese Frage als die Mutter aller Fragen auf, deren Lösung ebenso einen erbarmungslosen Kampf mit dem Zionismus, wie auch einen Zusammenschluss nicht nur aller Muslime der Welt, sondern aller Menschen, die für Freiheit und Gerechtigkeit eintreten, erfordert.

Doch so sehr Faḍlallāh die westliche Politik in diesem Zusammenhang kritisiert, so spricht er diesem Konflikt jeden Charakter einer religiösen Auseinandersetzung ab, indem er die Tatsache betont, dass die Vertreibung des palästinensischen Volkes kategorisch abzulehnen sei, selbst wenn der Okkupant ein anderes muslimisches Volk wäre.¹⁸⁴ Daher müsse man seiner Meinung nach „einen Befreiungskrieg gegen Israel führen, wenn es nur von Muslimen bewohnt wäre, da nicht der andere Glaube oder gar eine andere Rasse, sondern der unrechtmäßige Landraub die Feindschaft begründete.“¹⁸⁵ Insofern hat dieser Konflikt seiner Meinung nach wenig mit dem Judentum als einer vom Islam geachteten monotheistischen Religion zu tun, und ist nur im Lichte der Interessen verschiedener Parteien der Weltpolitik zu sehen.¹⁸⁶

In seiner Kritik an der Haltung des Westens in dieser heiklen Frage unterscheidet er aber zwischen den westlichen Regierungen, allen voran der US-Regierung und der westlichen Bevölkerung. Während seine harte Kritik den Regierungen gilt, bringt er ein gewisses Verständnis für die Haltung der westlichen Bevölkerung auf, die überwiegend von den westlichen Medien stark beeinflusst wird.¹⁸⁷

Wie nicht anders zu erwarten ist von einem religiösen Führer vom Schlage Faḍlallāhs, der in einer sehr spannungsgeladenen Region aktiv ist, steht diesem offenen Dialogansatz jedoch ein anderer Ansatz entgegen, in dem er seine Vorstellung von der Gewalt bzw. Gewaltausübung unmissverständlich zum Ausdruck bringt.

Entsprechend seinen religiösen und politischen Überzeugungen entwickelte er eine Lehre der erlaubten und verbotenen Macht- und Gewaltausübung. Er beschäftigte sich mit der Frage der Legitimität gewaltsamen Widerstands gegen Tyrannei. Seine Gedanken in diesem Zusammenhang hat er systematisch in seinem 1976 erschienen

¹⁸⁴ Ebd.

¹⁸⁵ Zitiert bei Rosiny 2006, S. 107f.

¹⁸⁶ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 32f.

¹⁸⁷ Vgl. Rosiny 2006, S. 105.

Buch „*al-Islām wa manṭiq al-qūwa*“ (Der Islam und die Logik der Macht) dargelegt. Kernpunkt dieser Lehre ist, dass jeder Staat in dieser Welt, so Faḍlallāh, sich auf eine Ideologie stützen müsse, die nicht nur die Grundlagen für den Handlungsspielraum im Inland, sondern auch in den zwischenstaatlichen Beziehungen festlege. Da der Islam über seine eigenen politischen Kernelemente verfüge, solle der Staat den Weltanschauungen entspringen, die ihm immanent seien.¹⁸⁸

Sein religiöser und politischer Einfluss wurde dadurch gestärkt, dass er 1976 zum *wakīl* (Vertreter) der höchsten schiitischen Instanz schiitischer Gelehrsamkeit, Großayatollah al-Ḥū'ī offiziell ernannt wurde, der in dieser Funktion die Nachfolge des Großayatollah al-Ḥakīm angetreten hatte. Dieser Einfluss machte sich im libanesischen Bürgerkrieg bemerkbar. In diesem Zusammenhang war sein Engagement geprägt durch einen einerseits kontinuierlichen und auch in den eigenen Reihen kritischen innerkonfessionellen und interreligiösen Dialog, andererseits durch eine starke Verurteilung der internationalen Weltpolitik, wie sie allen voran von den USA und der ehemaligen Sowjetunion betrieben wurde.¹⁸⁹

Im Hinblick auf seinen Standpunkt zu der von Khomeini entwickelten Lehre der *wilāyat al-faqīh* (Regierung des Rechtsgelehrten)¹⁹⁰ lässt sich bei Faḍlallāh eine differenzierte Einstellung feststellen. In einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser Staatstheorie lehnt Faḍlallāh den allgemeinen Machtanspruch eines einzigen Rechtsgelehrten als Vertreter des verborgenen Imams ab, und spricht sich stattdessen eher für eine Verteilung der Macht unter verschiedenen kompetenten Gelehrten aus.¹⁹¹ In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass Khomeinis Konzept der *wilāyat al-faqīh* vor und nach dem Sieg der Iranischen Revolution keinen allgemeinen Konsens unter den schiitischen Großgelehrten fand. Unter den vehementen Kritikern dieses Konzeptes befand sich vor allem der bereits erwähnte Großayatollah Sayyid Abū l-Qāsim al-Ḥū'ī, der nicht nur Khomeinis Konzept der *wilāyat al-faqīh*, sondern seinem gesamten politischen Kurs ablehnend gegenüber stand.¹⁹² Da Faḍlallāh Ḥū'īs Schüler war und als dessen *wakīl* in Libanon tätig war, lässt sich eine gewisse Beeinflussung hier nicht ausschließen.

¹⁸⁸ Vgl. Faḍlallāh 1987, S. 234-236.

¹⁸⁹ Vgl. hierzu Faḍlallāhs Beitrag bei Meier 1994, S. 310-312.

¹⁹⁰ Vgl. hierzu Khomeinis Buch „*al-Ḥukūma l-islāmiyya*“, in dem er die Kernpunkte dieser Staatstheorie darlegt hat.

¹⁹¹ Vgl. Faḍlallāh 1991, S. 302f.

¹⁹² Näheres hierzu vgl. Hawādī 130-131.

Doch trotz seiner kritischen Einstellung zum politischen Konzept der *wilāyat al-faqīh* hat Faḍlallāh im Gegensatz zu seinem Lehrmeister die islamische Republik vor und nach ihrer Gründung weitgehend verteidigt. Zwischen ihm und Khomeini bestand eine gute Beziehung, die von gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Achtung zeugt.¹⁹³

Vom Sieg der iranischen Revolution 1979 beeinflusst, forderte Faḍlallāh in Anlehnung an das iranische Modell zeitweise die Gründung einer *Islamischen Republik* im Libanon. Da der libanesische Bürgerkrieg und ein stark ausgerichteteter Konfessionalismus auch in den eigenen Reihen einem solchen Vorhaben diametral entgegenstanden, musste er diese Forderung allerdings aufgeben. Stattdessen rief er nun zur Errichtung eines „Menschen-Staates“ auf, in dem die Muslime in der Auseinandersetzung mit anderen Denkströmungen die Möglichkeit haben, ihr gesellschaftliches und politisches Konzept in einem von Freiheit und Gerechtigkeit geprägten Klima darzulegen.¹⁹⁴

Diesem vor allem im Libanon im Anschluss an den Bürgerkrieg stark diskutierten Staatskonzept liegt ein Pragmatismus zugrunde, der einerseits in strategischer Hinsicht an der Rechtmäßigkeit und Durchsetzbarkeit eines islamischen Staates weiterhin festhält, andererseits von einem Realismus geprägt ist, der nicht die Augen vor den Hindernissen verschließt, die einem solchen Vorhaben im Wege stehen.¹⁹⁵

Entsprechend der Tradition schiitischer Gelehrsamkeit, die darin besteht, dass ein Gelehrter nur von einem bereits tätigen Großayatollah zum Großayatollah erklärt werden kann, wurde er 1986 von Ayatollah Khomeini zum Großayatollah ernannt. Die Stufe eines *marǧi* ‘ erlangte er 1995 nach dem Tod seines geistigen Mentors Großayatollah Abū l-Qāsim al-Ḥū’ī, wobei es wichtig ist, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass er im Gegensatz zu diesem keine so große Popularität unter den schiitischen Konservativen, vor allem in Iran, genießt. Dies lässt sich u. a. auf Meinungsverschiedenheiten mit dem amtierenden geistlichen Führer ‘Alī Ḥamā’inī zurückführen, der die Nachfolge des verstorbenen Khomeini angetreten hat und die Doppelfunktion des *wilāyat al-faqīh* und *marǧi* ‘ *at-taqlīd* für sich in Anspruch nimmt und als solcher im Libanon anerkannt wird.¹⁹⁶ In seinem Verhältnis zu Khomeini hat Faḍlallāh in den Medien jedoch jeden Streit und jedes Konkurrenzdenken stets

¹⁹³ Vgl. hierzu Sankari 2005, S. 176-181.

¹⁹⁴ Vgl. ‘Abdelǧabbār 1991, S. 200f.

¹⁹⁵ Näheres hierzu vgl. Sankari 2005, S. 221-228.

¹⁹⁶ Ebd., S. 256.

bestritten, indem er in Anlehnung an den Kurs seines geistigen Mentors al-Ḥū'ī den kulturellen Aspekt im Gegensatz zum politischen Anspruch seiner Funktion als *marǧī* hervorgehoben hat.¹⁹⁷

Seine Auseinandersetzung mit den schiitischen Konservativen nahm mitunter scharfe Züge an und erreichte seinen Höhepunkt, als er 1993 von konservativen Kreisen im Iran zum Abtrünnigen erklärt wurde.¹⁹⁸ Doch diese Geschichte konnte aufgrund des guten Rufs, den Faḍlallāh in der libanesischen Gesellschaft genießt, relativ schnell beigelegt werden. Faḍlallāh selbst nahm öffentlich Stellung dazu. So hat er in einem Fernsehinterview denjenigen, die ihn der Apostasie bezichtigt haben, verziehen und führte diese auf seine Stellung als *marǧī* zurück, die als Institution im Laufe der islamischen Geschichte stets Höhen und Tiefen erlebte.¹⁹⁹

Wie bereits erwähnt, hat Faḍlallāh zahlreiche Werke verfasst. Ihre Bandbreite erstreckt sich von der Jurisprudenz über theologisch-philosophische und aktuelle politische Themen bis hin zur Poesie. Hinzu kommt ein 24-bändiger Korankommentar unter dem Titel „*min waḥy al-qur'ān*“ (Aus der Eingebung des Korans).

Blickt man auf die verschiedenen Themenbereiche, die seine Werke umfassen, fällt auf, dass nicht die Werke zur Jurisprudenz, wie seine Funktion als *marǧī* vermuten lässt, sondern jene zur Lage und Zukunft der islamischen Bewegung den größten Platz einnehmen. Ihre genaue Zahl liegt bei 18 von insgesamt 76 Büchern, die er bisher verfasst hat.²⁰⁰

Inhaltlich, wie man schon einigen Titeln entnehmen kann, z. B. „*al-Ḥaraka l-islāmiyya – humūm wa qaḍayā*“ und „*al-Islāmiyyūn wa t-taḥaddiyyāt al-mu'āšira*“, befassen sie sich mit Fragen, die die islamische Bewegung mit ihren vielfältigen Strömungen in der ganzen Welt betreffen. Dies entspringt seinem Gesamtkonzept, das unter der Devise „*aslamat al-ālam*“ (die Islamisierung der Welt) den Islam als eine an die Erfordernisse des modernen Lebens anpassungsfähige Botschaft auffasst und darauf abzielt, nicht durch Gewalt und Terror, sondern durch den Dialog Andersdenkende, und zwar überall in der Welt, von den Vorzügen des Islams zu überzeugen. Dabei versteht sich Faḍlallāh als geistiger Vater der modernen islamischen Bewegung und deshalb

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Ebd., S. 257.

¹⁹⁹ Vgl. LBC Fernsehinterview 10.09.1993.

²⁰⁰ Eine umfassende Zusammenstellung seiner Werke ist unter <http://arabic.bayynat.org.lb/sira/> zu finden.

steht er den verschiedensten islamischen Gruppierungen in der gesamten islamischen Welt beratend zur Seite.²⁰¹

Dass die Werke zur islamischen Bewegung umfangreicher sind, ist nicht zuletzt auf die Tatsache zurückzuführen, dass diese sich in einem Umfeld behaupten musste, in dem laizistisch geprägte und protestantische Denkströmungen tonangebend waren. Vor diesem Hintergrund waren nicht nur Faḍlallāh, sondern auch weitere islamische Denker, auf den Plan gerufen, konkurrenzfähige Konzepte zu entwickeln, die auf der Grundlage islamischer Prinzipien unter Beweis stellen sollten, dass der Weg zur Überwindung der islamischen Krise nicht in einer blinden Übernahme des westlichen Gedankenguts, sondern in einer Reaktivierung des islamischen Kulturerbes und einer kreativen Auseinandersetzung mit den Erfordernissen der Gegenwart besteht.²⁰²

Im Hinblick auf die islamische Jurisprudenz zeichnet sich Faḍlallāhs Rechtsverständnis durch eine reformistische Rechtsmethodik sowie einen undogmatischen Umgang mit den religiösen Quellen aus. Handlungsweisungen werden demnach nicht auf eine textfundamentalistisch-abstrakte Weise aus Koran und Sunna abgeleitet (heiliger Text → Mensch), sondern im Rahmen seiner von ihm entwickelten *fiqh al-ḥayāt* (Rechtswissenschaft des Lebens) von den konkreten Lebensumständen heutiger Menschen her gelesen und interpretiert (Mensch → heiliger Text → Mensch).²⁰³ Dem liegt der Grundsatz zugrunde, dass die Religion im Dienst des Menschen steht. In dieser Funktion verändert sie sich mit den gesellschaftlichen Umständen und begleitet die sozialen und wissenschaftlichen Fortschritte der Menschheit.²⁰⁴

Allgemeine Rezeption

Wie oben gezeigt, gehört ein klar erkennbarer Panislamismus verbunden mit einem stark ausgeprägten politischen Aktivismus, ebenso zu den Wesenmerkmalen im Leben und Wirken Faḍlallāhs wie ein unablässiger Einsatz für den interreligiösen Dialog. Aus den Grundzügen seiner Biographie lässt sich jedoch feststellen, dass er in einem sehr stark von der Politik beherrschten Bild in der Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Dass er genauso ein eifriger islamischer Reformator mit eigenem Gesamtreformkonzept ist,

²⁰¹ Vgl. Faḍlallāh 1991, S. 7-10.

²⁰² Vgl. Galyūn 1993, S. 253f.

²⁰³ Vgl. Rosiny 2006, S. 100f.

²⁰⁴ Ebd., S. 101.

von dessen Bestandteilen die Politik nur einen Teil bildet, wird meistens übersehen. Aufgrund seiner exponierten Position und der Tatsache, dass er in einer sehr konfliktbeladenen Region politisch sehr aktiv ist, wird er deshalb sowohl von der innerschiitischen Gemeinschaft als auch von der Weltöffentlichkeit in einem zwiespältigen Licht wahrgenommen.

Was seine Wahrnehmung innerhalb der eigenen Gemeinschaft anbelangt, so werfen ihm schiitische Gegner vor, dass er die schiitischen Imame ihrer Heiligkeit beraube, indem er sie zu sehr vermenschlicht, und elementare Dogmen der Šī‘a aufgebe.²⁰⁵ In der Tat übt Faḍlallāh scharfe Kritik am Selbstverständnis seiner Gemeinschaft als leidende und unterdrückte Kommunität, welche ihr Schicksal fatalistisch hinnehme. Seine Kritik in diesem Zusammenhang gilt vor allem der Praxis an ‘āšūrā²⁰⁶, mit welcher sich schiitische Gläubige durch Selbstgeißelungen u. ä. des Todes des Martyrerimams Ḥusayn erinnern. Faḍlallāh betrachtet die blutigen Rituale nicht nur als Ausdruck rückschrittlicher Bräuche, sondern auch als eine Belastung für die interkonfessionelle Verständigung im Islam. Um dem entgegenzuwirken, deutet er Husseins Aufstand gegen den Umayyaden Herrscher Yazīd als an die ganze Menschheit gerichtetes Vorbild für den revolutionären Kampf gegen Unrecht und Unterdrückung.²⁰⁷ Doch nicht nur Ḥusayn vermenschlicht er zu einem konkreten Vorbild, sondern auch seine Mutter und Prophetentochter Fāṭima sowie seinen Vater, den ersten Imam ‘Ali. So wird dieser als fürsorglicher Ehemann präsentiert, welcher Fāṭima im Haushalt half²⁰⁸, während Fāṭima in aller Öffentlichkeit eine Rede hielt.²⁰⁹

Durch diese Historisierung der eigenen religiösen Historiographie wird der eigene Glaube zwar relativiert und eine Brücke zu anderen Kulturen und Religionen geschlagen, indem der eigene religiöse Absolutheitsanspruch zurückgestellt wird, aber darin sehen hochrangige Rechtsgelehrte aus Qum im Iran und Naǧaf eine große Gefahr für die eigene Religion und verurteilen Faḍlallāhs Ansichten als ungewöhnlich, fehlerhaft, abweichend, ja sogar als ketzerisch.²¹⁰ Hinter diesen dogmatischen Kontroversen verbirgt sich, wie Rosiny zurecht feststellt, ein Machtkampf, weil

²⁰⁵ Ebd., S. 107.

²⁰⁶ Näheres hierzu vgl. Halm 1994, S. 53-96.

²⁰⁷ Vgl. Rosiny 2006, S. 107.

²⁰⁸ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 131.

²⁰⁹ Ebd., 1997, S. 160.

²¹⁰ Vgl. Rosiny 2006, S. 107.

traditionalistische Kreise eine Minderung ihrer religiösen Autorität durch Faḍlallāh befürchten.²¹¹

Was seine Wahrnehmung in der westlichen Öffentlichkeit anbelangt, so wird er z. B. in deutschsprachigen Medien als „Theologe[.] des Terrors“²¹² bezeichnet. Aufgrund seiner unverhohlenen und starken Unterstützung des militärischen Widerstandes gegen die israelische Besatzung im Südlibanon wird er in der Tat mit der Ḥizbollāh (Partei Gottes) in Verbindung gebracht, ja man hält ihn sogar für deren heimlichen geistigen Vorsitzenden.²¹³

Diese schiitische Partei, die seit dem Einmarsch israelischer Truppen mit der Unterstützung der amerikanischen Marines in den Südlibanon einen erbitterten Kampf gegen die israelische Besatzung führt und der es vor drei Jahren tatsächlich gelungen ist, die israelischen Truppen zu vertreiben, steht auf der Liste der terroristischen Organisationen im Westen, sodass die USA wie Europa jeden Dialog kategorisch mit ihr ablehnt. In welchem Verhältnis Faḍlallāh ganz genau zur Ḥizbollāh steht, ist schwer zu sagen. Zwar gehört er nicht offiziell dieser Partei an; da er aber den Widerstand gegen Israel bedingungslos befürwortet, sind Beziehungen nicht ganz auszuschließen. Hinzu kommt, dass die Ḥizbollāh keine Widerstandsbewegung im klassischen Sinne ist, denn neben ihrem militärischen Widerstand ist sie auch im Parlament vertreten und unterhält viele soziale und karitative Einrichtungen. Da auch Faḍlallāh im karitativen Bereich sehr aktiv ist, lassen sich Berührungspunkte mit der Ḥizbollāh auch hier nicht ganz ausschließen.

Aufgrund der Tatsache, dass Faḍlallāh dem unpolitischen Kurs seines geistigen Mentors al-Ḥū'ī treu geblieben ist, wirkte er in den 80er Jahren als Integrationsfigur zwischen den schiitischen Massen und der damals noch als Untergrundorganisation operierenden Ḥizbollāh. In diesem Zusammenhang stellt Rosiny fest: „Viele Modifizierungen und die „Libanonisierung“ der Partei – die Abkehr vom revolutionären Plan der Errichtung einer Islamischen Republik, die Freilassung der westlichen Geiseln, ökumenische Bemühungen Sunniten und Christen gegenüber, die Beteiligung an Parlamentswahlen – gingen maßgeblich auf seinen Einfluss zurück.“²¹⁴ Zwischen den beiden ist es jedoch zu Spannungen gekommen, als die Ḥizbollāh sich in den 90er

²¹¹ Ebd.

²¹² Die Zeit vom 31.10.2001.

²¹³ Vgl. Rosiny 2006, S. 100.

²¹⁴ Ebd., S. 104.

immer mehr zu einer Massenbewegung entwickelte und Faḍlallāh 1993 selbst Anspruch auf das höchste religiöse Amt schiitischer Gelehrsamkeit, nämlich eines *marǧī* ‘, erhob.

Als oberstem Rechtsgelehrten folgt die Ḥizbollāh heute politisch und geistig ‘Alī Ḥamā’inī und betrachtet Faḍlallāh eher als Konkurrenten. Ein Umstand, der nicht weiter verwunderlich ist, wenn man bedenkt, dass es dabei um Millionenbeträge an religiösen Abgaben und Spenden geht, welche die Gläubigen an ihre religiösen Autoritäten entrichten.²¹⁵

Einer der umstrittenen Standpunkte, der sein Image in der westlichen Öffentlichkeit im Zusammenhang mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt ungemein belastet, ist seine dezidierte Befürwortung der Selbstmordattentate der Palästinenser nicht nur gegen militärische israelische Ziele, sondern auch gegen die zivile Bevölkerung. Er begründet dies damit, dass jedes Volk in dieser Welt, das eine Unterdrückung erleide, dazu berechtigt sei, jedes Mittel gegen seine Unterdrücker einzusetzen, um seine Freiheit wieder zu erlangen. Da dem palästinensischen Volk jede Möglichkeit verwehrt werde, zu den Waffen zu greifen, seien Selbstmordattentate der einzige Weg, um einem militärisch überlegenen Gegner die Stirn zu bieten.²¹⁶ Was die Selbstmordattentate gegen die Zivilbevölkerung anbelangt, so betrachtet er die Israelis dadurch, dass sie in einem Land leben, aus dem die Palästinenser grundlos vertrieben worden sind, als Besatzer, deren Bekämpfung nach allen internationalen Standards legitim sei.²¹⁷

Dass Faḍlallāh die Palästinenser in ihrem Widerstand gegen die israelische Besatzung uneingeschränkt unterstützt, ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass er die palästinensische Frage als die wichtigste Frage überhaupt sieht, in der sich die gesamte internationale Politik in der Nahostregion mit allen ihren negativen Auswirkungen auf die dort lebenden Menschen im Besonderen und alle Muslime weltweit widerspiegelt. Allerdings fasst Faḍlallāh diesen Konflikt nicht als eine religiöse Frage auf, sondern dezidiert als eine politische Frage. Diese differenzierte Betrachtungsweise ist bezeichnend für Faḍlallāhs Verständnis des Palästinakonflikts. Entsprechend seiner Überzeugung, dass es sich bei Israel um eine Okkupationsmacht, die ein Staat dank der großen Unterstützung des Westens auf Kosten eines unschuldigen Volkes gegründet hat, sind ihm alle Mittel Recht, Israel zu bekämpfen.

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ Vgl. Faḍlallāh 2002, S. 23-25.

²¹⁷ Ebd.

Indes macht er einen großen Unterschied zwischen der Rolle westlicher Regierungen, die in dieser Frage nach wie vor nach Faḍlallāhs Ansicht aus rein politischem Kalkül agieren und den westlichen Völkern, die aufgrund des starken Einflusses der Medien ein verzerrtes Bild von der Lage der Palästinenser haben. Auf diese differenzierte Betrachtungsweise lässt sich seine offene Einstellung zu einem Dialog mit den Menschen im Westen zurückführen. Neben der Vermittlung einer besseren Kenntnis des palästinensischen Konflikts erhofft er sich von diesem Dialog eine Unterstützung der westlichen Öffentlichkeit im Kampf gegen die Ungerechtigkeiten Israels gegenüber dem palästinensischen Volk entsprechend den christlichen Prinzipien, sich auf die Seite der Unterdrückten zu stellen.

Doch so sehr Faḍlallāh die Selbstmordattentate in Israel befürwortet, so verurteilt er mit aller Entschiedenheit Anschläge gegen politische Gegner im Besonderen und zivile Ziele im Allgemeinen in der ganzen Welt. So war er die erste islamische religiöse Persönlichkeit, die die verheerenden Anschläge vom 11. September in den USA per Rechtsgutachten verurteilt und ihnen jede religiöse oder politische Legitimität abgesprochen hat.²¹⁸ Zwar ist er ein entschiedener Gegner der amerikanischen Außenpolitik in der gesamten islamischen Welt, aber dies hindert ihn nicht daran, das demokratische Parteiensystem Amerikas zu loben.²¹⁹

Darüber hinaus ist er bemüht, enge Kontakte zu der amerikanischen Zivilgesellschaft sowie zu allen Völkern dieser Welt zu knüpfen. Dies entspringt seinem Grundsatz, dass der Islam in Anlehnung an den folgenden Koranvers (41:34) „[D]ie gute Tat ist nicht der schlechten gleich(zusetzen). Weise (die Übeltat) mit etwas zurück, was besser ist, und gleich wird derjenige, mit dem du verfeindet warst, wie ein warmer Freund sein“, darauf ausgerichtet sei, Feinde zu Freunden werden zu lassen.²²⁰ Dank dieser differenzierten Betrachtungsweise in seinem Weltbild genießt er zwar ein hohes Ansehen bei den muslimischen Intellektuellen, von religiösen Dogmatikern und Volkspredigern wird er aber stark angegriffen.²²¹

Wegen seiner immer stärker werdenden Position im Libanon wurde er mehrmals Ziel von Anschlägen. Im August 1976 wurde das Beiruter Stadtviertel *an-Nab ‘a* von den Phalangen belagert, dann erstürmt, die Bewohner wurden entweder umgebracht oder vertrieben. Dabei verlor er Familienangehörige und die von ihm aufgebauten

²¹⁸ Vgl. Faḍlallāhs Interview 06.11.2002.

²¹⁹ Vgl. Rosiny 2006, S. 107.

²²⁰ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 37.

²²¹ Vgl. Rosiny 2006, S. 107.

Organisationen. Auf diese Erfahrungen geht er in seiner bereits erwähnten Abhandlung „*al-islām wa manṭiq al-quwa*“ ein.²²² Zwar hatte er schon immer unrechtmäßige Entführungen abgelehnt, aber 1982 wurde er selbst von der *Katā'ib* (christliche Miliz) verschleppt und in einem Keller gefangen gehalten. Am 8. März 1984 entging er knapp einem Bombenanschlag in Bi'r al-'Abd, über das in den Medien weltweit berichtet wurde. Bei diesem verheerenden Attentat wurden mehr als 80 Menschen getötet und über 200 verletzt, als die Bombe vor Faḍlallāh Haus in einem Auto explodierte. In die Planung dieses Anschlages soll angeblich die CIA und der britische Geheimdienst verwickelt gewesen sein, wobei die Ausführung dem Geheimdienst der libanesischen Armee zugeschrieben wird. Seit diesem Attentat bezeichnet Faḍlallāh den gegen ihn erhobenen Vorwurf des „Terrorismus“ von denjenigen, die selbst terroristische Methoden anwenden, als heuchlerisch.²²³

Als Reaktion auf dieses Ereignis hat sich Faḍlallāhs Wohnhaus und einige seiner Einrichtungen zu einem durch Wachposten und Schranken gesicherten und weitgehend autofreien Quartier innerhalb des südlichen Vororts Ḥārat Ḥraik entwickelt, wo er regelmäßig Politiker, Botschafter, religiöse Würdenträger und Journalisten empfängt. Nicht weit entfernt liegt seine Freitagsmoschee al-Imāmain al-Ḥasanain, die er zu einem politischen Zentrum ausbaute. Dort predigt er bis heute noch über politische libanesischen, regionale und internationale Themen.²²⁴

Neben seinem starken politischen Engagement auf lokaler und regionaler Ebene unterhält er, wie bereits erwähnt, ganz in der Tradition schiitischer Gelehrten eine Reihe von karitativen Einrichtungen. Dazu gehören Krankenhäuser ebenso wie Schulen und Anstalten für Behinderte. Im Slumviertel von Ostbeirut *an-Na'ba* gründete er 1978 die sozial-karitative Organisation *ḡam'iyat usrat at-ta'āḥī* (Vereinigung der Brüderlichen Familie). Darüber hinaus verfügt er über eigene Buchverlage wie Dār al-Malāk und den Kinderbuchverlag Dār al-Ḥadā'iq und neuerdings Wirtschaftsunternehmen wie eine familienfreundliche Tankstelle mit Restaurant und Attraktionen für Kinder. Finanziert wird das Ganze aus den Abgaben seiner Anhänger, den so genannten *al-ḥuqūq aš-šar'īyya*, die schiitische Muslime der Tradition nach an schiitische Gelehrte entrichten, sowie aus Spenden, Einkünften der Unternehmen und staatlichen Zuschüssen.²²⁵

²²² Vgl. Faḍlallāh 1987, S. 9.

²²³ Vgl. Rosiny 2006, S. 104.

²²⁴ Näheres dazu unter <http://arabic.bayynat.org.lb/sounds/khotbat/index.htm>

²²⁵ Vgl. Rosiny 2006, S. 105.

In seiner Funktion als *marǧī* versucht Faḍlallāhs, die Institution der *marǧī* 'iyya den Erfordernissen einer modernen Welt anzupassen.²²⁶ Neben der Wochenzeitschrift *Bayyināt*, die allgemeine islamische Fragen behandelt und dementsprechend sich an ein breites Publikum richtet, verfügt er auch über den Radiosender „*al-Bašā'ir*“. Darüber hinaus nutzt er seit 1996 als einer der ersten muslimischen Rechtsgelehrten das Internet. Über seine dreisprachige (Arabisch, Französisch und Englisch) Internetseite www.bayynat.org.lb kann die schiitische Diaspora seine Freitagspredigten, Vorträge und Interviews sowie Veröffentlichungen lesen, per E-Mail Rechtsgutachten erbitten oder in einer umfangreichen Datenbank, *Fatāwā* (religiöse Gutachten) zu unterschiedlichen Themen abrufen.²²⁷

Durch seine fortschrittlich anmutenden und rational begründeten Rechtsgutachten erreicht er nicht nur eine Generation gebildeter und zu Wohlstand gelangter Muslime, viele mit Auslandserfahrung, welche einen Ausweg aus der Zwangsjacke religiöser Vorstellungen und konfessioneller Vorurteile suchen, sondern auch Andersgläubige und Säkulare.²²⁸ In seinen Statements und Fatwas zu sozialen Rollenmodellen, zur Medizin, zu wissenschaftlichem Fortschritt, zum Umgang mit Anders- und Ungläubigen oder zu den Pflichten der Muslime in der westlichen Diaspora übertrifft er die meisten muslimischen Reformen an Innovationsbereitschaft.²²⁹

Da er aufgrund seines islamischen Reformkonzeptes Aufsehen erregte, wurde er von zahlreichen Journalisten über einen längeren Zeitraum hierzu interviewt. In Bestätigung dessen, was ich an anderer Stelle erwähnt habe, nämlich dass seine Meinung zu religiösen, kulturellen und politischen Themen gefragt ist, wurde er im deutschsprachigen Raum, sobald neue Entwicklungen im Nahen Osten eintreten, z. B. von der Spiegel-Redaktion mehrmals interviewt.²³⁰ In einer im Januar 1998 erschienenen Sonderausgabe des Spiegels, die dem Thema Islam gewidmet war, interviewt ihn der Redakteur Adel S. Elias. Einige Journalisten haben einige mit ihm geführten Gespräche inhaltlich in Büchern festgehalten und herausgegeben. In diesem Zusammenhang ist vor allem das im Jahr 1991 erschienene und von Muhammad 'Abdelǧabbār

²²⁶ Sein Standpunkt zu dieser wichtigen Frage des schiitischen Islams hat er in seinem von ihm mitherausgegebenen Buch: *Ārā' fī l-Marǧī' iyya š-šī' iyya*, 1994, dargelegt

²²⁷ Vgl. Rosiny 2000, S. 80; in diesem Buch gibt Rosiny für den interessierten Leser einen recht umfassenden Überblick über die verschiedenen Internetseiten schiitischer Gelehrter im Libanon.

²²⁸ Vgl. Rosiny 2006, S. 101.

²²⁹ Ebd., S. 100.

²³⁰ Vgl. die folgenden Spiegelausgaben: (42/2001); (9/1992); (36/1991); (27/1987); (27/1985) und (14/1985).

herausgegebene Buch „*al-Mašrū ‘ al-ḥaḍārī l-islāmī – fī ḥiwār ma ‘ a l- ‘allāma as-sayyid Muhammad Ḥusain Faḍlallāh*“ zu nennen.

Seine Bücher werden zwar ausschließlich im Libanon gedruckt, sind aber, wenn nicht in der gesamten islamischen Welt, so zumindest in der arabischen Welt allgemein erhältlich. Eine Tatsache, die ich insofern bestätigen kann, als dass ich fast alle seine Bücher in Marokko und Ägypten gekauft habe. Ob seine Werke oder zumindest einige davon in andere Sprachen übersetzt wurden, darüber gibt es keine verlässlichen Angaben. Da er Anhänger in anderen islamischen Ländern, z. B. in Indien, Pakistan und Afghanistan hat, gehe ich davon aus, dass einige seiner Werke ins Persische, Urdu oder Englische übersetzt worden sind.

Die Lektüre seiner Werke ist ziemlich anspruchsvoll. Dies hängt wesentlich mit der Tatsache zusammen, dass schiitische Gelehrte im Allgemeinen über eine ausgeprägt rationalistische Denkweise verfügen, die im wesentlichen darauf zurückzuführen ist, dass rationales und philosophisches Denken in schiitischen Ausbildungszentren im Vergleich zu den Sunniten nach wie vor gepflegt wird. Vor diesem Hintergrund kann er nicht das breite Publikum, sondern nur eine gebildete Leserschaft in der islamischen Welt erreichen.

3. Zu Faḍlallāhs interreligiösem Dialogansatz

Getreu seinem Credo, wonach es nichts Sakrosanktes in einem Dialog gibt und geben sollte²³¹, d. h. dass alle denkbaren Themen, und zwar ohne irgendeine Ausnahme, für einen solchen Dialog in Frage kommen, zeichnet sich Faḍlallāhs Verständnis des islamischen-christlich Dialogs durch einen umfassenden Ansatz aus. So soll dieser Dialog in theoretischer Hinsicht auf theologischer, politischer und kulturell-wissenschaftlicher Ebene stattfinden. In praktischer Hinsicht besteht dieser Dialog auf sozialer Ebene bereits überall auf der Welt, wo Muslime und Christen zusammenleben:

1. **Die theologische Ebene:** Der islamisch-christliche Dialog solle sich auf der Grundlage der Heiligen Schriften und unter Bezugnahme auf das geistige Kulturerbe beider Religionen hauptsächlich mit den Themen und Begrifflichkeiten befassen, in denen sich beide Religionen voneinander unterscheiden, mit dem Ziel, gemeinsame

²³¹ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 10f.

Nenner zu finden und eine Diskussion über eben bestehende Unterschiede zu führen.²³²

Der Dialog auf dieser Ebene ziele zudem darauf ab, eine einleuchtende Sicht über beide Religionen zu gewinnen, so dass er auf der Grundlage klarer Verhältnisse geführt werden kann. Dadurch könnten sich beide Religionen annähern und das nötige Verständnis für das Anderssein aufbringen. Denn die Abwehrstellung, mit der sich beide Religionen einander nach wie vor begegnen, habe nicht zu der davon erhofften geistigen Trennung geführt, die eine Entfremdung dem Anderen gegenüber zur Folge hätte.²³³

Gegenstand des Dialogs auf dieser Ebene sind auch Fragen, die sich auf Missionierungstätigkeiten beider Religionen – *tabšīr* (Verkündigung) im Christentum und *tablīg* (Übermittlung) im Islam – und ihre modernen Ausdrucks- und Erscheinungsformen im Zeitalter der Globalisierung und in einer von Medien stark beherrschten Welt beziehen.²³⁴

2. **Die politische Ebene:** Wie der theologische ist der Dialog auf dieser Ebene ebenso wichtig. Die Ressentiments, die das Verhältnis beider Religionen prägen, werden, so Faḍlallāh, von verschiedenen religiösen und nicht religiösen Kreisen ausgenutzt, um beide Seiten gegeneinander auszuspielen. Dabei werden nicht nur alte Klischees und alte politische und militärische Konfrontationen wieder aufgewärmt, sondern man stützt sich auf aktuelle Gegebenheiten, um gegenseitiges Misstrauen zu schüren. Hierzu gehört etwa die Angst der Christen vor der explosionsartigen demographischen Entwicklung in den islamischen Ländern, oder die Angst letzterer vor wirtschaftlicher Marginalisierung und politischer Verdrängung durch das Bündnis der in der arabischen und islamischen Welt lebenden Christen mit dem Westen, welcher sie als fünfte Kolonne zur Durchsetzung seiner Ziele in der Region benutze. Doch hat das mit dem Islam und dem Christentum als Religionen wirklich etwas zu tun?²³⁵

Um nicht als Spielball bestimmter Menschen infolge ihres leidenschaftlichen Eifers und ihrer fanatischen Einstellung oder von politischen Strömungen missbraucht zu werden, die sich zur Durchsetzung ihrer politischen Interessen auf beide Religionen als Rechtfertigungsbastion berufen, sei es an der Zeit, dass beide Religionen sich auf

²³² Ebd., S. III.

²³³ Ebd.

²³⁴ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. III.

²³⁵ Ebd., S. VIII.

einen umfassenden Dialog einlassen. Diskutiert wird dabei vor allem über die Standpunkte beider Religionen zu den Menschenrechten, allen voran Glaubensfreiheit und Minderheitsfrage im Lichte der neuen politischen Tatsachen und unter Berücksichtigung des modernen Zeitgeistes.

Unter den politischen Standpunkten Faḍlallāhs und seinen Stellungnahmen zum politischen Geschehen nehmen zwei Begriffe, nämlich *al-’istiḍā’af* (Unterdrückung) und *al-’istikbār* (Hochmut)²³⁶, eine zentrale Stellung ein. Konzeptionell fasst er unter dem Begriff *al-mustaḍ’afūn* (die Unterdrückten) alle Menschen, ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit, aber auch nicht religiöse Menschen, zusammen, die aufgrund ungünstiger politischer, wirtschaftlicher und sozialer Verhältnisse von *al-mustakbirūn* (die Hochmütigen), seien sie einzelne Menschen, ein Staat, ein politischer Block, sprich in welcher Form auch immer ausgenutzt und in ihrer freiheitlichen und kulturellen Entwicklung behindert werden. In diesem Zusammenhang ruft er dazu auf, ein Bündnis der ganzen *al-mustad’afīn* auf internationaler Ebene zu bilden, um jede Art von Diskriminierung und Ungerechtigkeiten seitens der *al-Mustakbirūn* zu verurteilen und entschieden zu bekämpfen.²³⁷

3. **Die kulturwissenschaftliche Ebene:** Ein sachlich geführter Dialog zwischen den beiden Religionen setzt zum einen eine genaue Untersuchung der authentischen Quellen des theologischen, sozialen und ethischen Denkens jeder Religion sowie ein klares Verständnis ihrer jeweiligen Ansätze, zum anderen eine genaue Beschäftigung mit der jeweiligen religiösen Praxis voraus. Dadurch lässt sich ein umfassender Vergleich zwischen den beiden Religionen anstellen, und somit eine Unterscheidung zwischen dem reinen Glauben in jeder Religion treffen und der allgemeinen Auffassung, die das Volk von diesem Glauben hat. Dadurch kann man verhindern, dass es zu einer Vermischung zwischen dem authentischen Denken und den emotionalen Reaktionen des Volks kommt, die auf einige komplexe Zustände in der Geschichte und den rückständigen Traditionen zurückzuführen sind, denen viele Menschen in ihrer Religionszugehörigkeit folgen.²³⁸ Heutzutage sei es sowohl den Muslimen als auch den Christen möglich, sich einen tiefen Einblick in die andere Religion zu verschaffen. Und wenn durch das soziale

²³⁶ Zur Bedeutung beider Begriffe s. S. 201f. dieser Arbeit.

²³⁷ Vgl. Faḍlallāhs 1994, S. Vf.

²³⁸ Ebd., S. VI.

Umfeld der Zugang zu einigen Feinheiten verwehrt bleibe, so lasse sich dies Faḍlallāh zufolge auf verschiedene Weisen ausgleichen. Hier könne ein sachlich geführter Dialog sehr viel Aufschluss geben.²³⁹

4. **Die Koexistenz:** Während der Dialog auf den drei oben genannten Ebenen allein unter und zwischen Fachleuten geführt werden kann und soll, betrifft die Koexistenz beider Religionen alle Menschen ungeachtet ihres Bildungsstandes. Zwar kommt dem theologischen Dialog eine größere Bedeutung zu, durch die Koexistenzfrage lassen sich aber im Rahmen der gemeinsamen Interessen, die das Leben der Menschen unmittelbar betreffen, die wesentlichsten Ergebnisse effizienter erzielen.²⁴⁰

Im Verhältnis beider Religionen hat eine neue Entwicklung stattgefunden, die einer echten Verständigung sehr förderlich sein könnte. Im Gegensatz zum Mittelalter, wo die meisten Muslime und Christen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, fast vollständig voneinander abgeschottet lebten, kommt es heute in vielen Teilen der Welt zu regem Austausch und zu engen Beziehungen zwischen den Anhängern beider Religionsgemeinschaften. So leben heute zahlreiche Muslime im Westen, wohin sie aus unterschiedlichen Gründen und zu verschiedenen Zwecken ausgewandert sind. Sie leben seit Jahrzehnten in Europa bzw. Nordamerika und Australien und sind somit nicht mehr aus diesen Gesellschaften wegzudenken. Ein Umstand, der dazu führt, dass viele Menschen im Westen in direkten Kontakt mit Muslimen treten können, was teilweise auch eine Auseinandersetzung mit deren Religion, dem Islam, bedeutet.

Diese neue Entwicklung bringt jedoch sowohl für die Muslime als auch für die westlichen Staaten einige Probleme mit sich. Auf westlicher Seite stellt der Umgang mit den Muslimen, die aus einem ganz anderen sozialen, politischen und kulturellen Umfeld stammen, insofern ein Problem dar, als die westlichen Staaten mehr oder weniger ein ausgeprägtes laizistisches System verkörpern, in dem das Religiöse und das Politische klar voneinander getrennt sind. Gerade dieser Sachverhalt führt bei der muslimischen Minderheit im Westen zu einer gewissen Ratlosigkeit darüber, wie sie ihr tägliches Leben führen soll. Sie muss sich nämlich eine Lebensweise zu Eigen machen, die einerseits den sozialen Modernisierungstendenzen und der Gesetzgebung in nicht-islamischen Ländern entspricht und die andererseits die islamische Identität wahrt.

²³⁹ Ebd., S. VII.

²⁴⁰ Ebd., S. V.

Dass die Christen seit Jahrhunderten in vielen arabischen bzw. islamischen Ländern leben, in manchen von ihnen sogar schon vor der Entstehung des Islams, ist allgemein bekannt. Infolge der starken Re-Islamisierung wird ihr Status heute wieder heftig diskutiert, vor allem mit Blick auf die Einführung des islamischen Gesetzes, der *šarī‘a*, das einer weit verbreiteten Auffassung im Westen zufolge religiöse Minderheiten wie die Christen diskriminiert.

Husain Faḍlallāhs interreligiöser Ansatz ist in vier seiner Werke umfassend dargelegt. Um den Leser einen Überblick darüber zu geben, werde ich im Folgenden diese Werke ihrem Erscheinungsdatum nach kurz vorstellen.

4. Zu Faḍlallāhs Werken über den interreligiösen Dialog

Das erste Buch „*Fī āfāq al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*“ (Zu den Perspektiven des islamisch-christlichen Dialogs), erschienen 1994 beim Verlag al-Malāk im Libanon, besteht aus einer Einleitung und neun Kapiteln, die insgesamt 464 Seiten umfassen.

In der Einleitung geht Faḍlallāh zunächst auf die Notwendigkeit des Dialogs zwischen Islam und Christentum ein. Vor dem Hintergrund einer weitgehend laizistisch geprägten Welt ist dieser interreligiöse Dialog deshalb lebenswichtig, weil die Relevanz beider Religionen von dem laizistischen Gedankengut in Zweifel gezogen wird. Zwar ist das Verhältnis beider Religionen durch geschichtlich bedingtes Misstrauen und Angst geprägt, aber es ist an der Zeit, einen Dialog zu führen, der darauf abzielt, unter Berücksichtigung der Unterschiede gemeinsame Nenner zu finden.²⁴¹

Der Dialog beider Religionen soll aber nicht aus einer rein konfessionellen Perspektive, die lediglich darauf aus ist, aus den Schwachstellen der anderen Seite Nutzen zu ziehen, geführt werden. Durch einen sachlichen Dialog, der zu einem konzertierten und ausgeglichenen Einsatz beider Religionen für die Interessen der Unterdrückten unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit führen soll, sollen stattdessen der Materialismus, der Polytheismus und die internationale bestehende soziale Ungerechtigkeit bekämpft werden. Die Religion wird erst dann zu einer geistigen Kraft für die Unterdrückten der Welt, wenn sie sich den Fragen der Freiheit und Gerechtigkeit zuwendet.²⁴²

²⁴¹ Ebd., S. I-II.

²⁴² Ebd., S. II-III.

Inhaltlich soll dieser Dialog alle Themenbereiche, von der Theologie über Politik und Kultur bis hin zur Koexistenzfrage umfassen, wobei letzterer eine weit wichtigere Rolle zur Förderung der interreligiösen Verständigung eingeräumt wird. Während sich nur Experten mit den ersten drei genannten Bereichen beschäftigen sollten, betrifft die Koexistenzfrage alle Angehörigen beider Religionsgemeinschaften unabhängig von ihrem Bildungsstand.²⁴³

Zum Abschluss seiner Einleitung betrachtet Faḍlallāh sein Buch nicht als ein akademisch ausgearbeitetes Werk, sondern er will es lediglich als eine Ansammlung vielfältiger Ansichten zu den breiten Horizonten des islamisch-christlichen Dialogs verstanden wissen. Diese Aussage nehme ich zum Anlass, um einige Bemerkungen hinsichtlich des Aufbaus und der systematischen Aufarbeitung einiger Kapitel später zu erläutern.²⁴⁴

Wie bereits erwähnt, besteht das Buch aus neun Kapiteln, die sich mit verschiedenen Themenbereichen befassen. Das erste Kapitel behandelt den Dialog, seine Bedeutung und Grundlagen im Islam. Darüber hinaus geht Faḍlallāh in diesem Kapitel auf die Zweckmäßigkeit des Dialogs ein und legt die Gesprächspartner und die Themen fest. In diesem Zusammenhang ist vielerlei festzustellen: Während er nicht müde wird, die Notwendigkeit eines solchen Dialogs zu betonen, ist seine offene Einstellung hierzu von einem Realismus gekennzeichnet, der über die real existierenden Hindernisse und Schwierigkeiten nicht hinweg täuscht. Nichtsdestotrotz ist eine unerschütterliche Überzeugung von Sinn und Zweck des interreligiösen Dialogs im Bewusstsein der vielen Gemeinsamkeiten klar zu erkennen. Vor diesem Hintergrund steht er dem Dialog mit dem Judentum trotz der Palästinafrage, die er als die Ungerechtigkeit der modernen Zeit schlechthin betrachtet und zu deren Lösung er sich verpflichtet fühlt, offen gegenüber.²⁴⁵

Das zweite Kapitel, das sich mit theologischen Fragen des islamisch-christlichen Dialogs beschäftigt, behandelt vielfältige Punkte, die in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dieser Thematik stehen, wobei in Anlehnung an Koranaussagen hauptsächlich auf das Jesus- und Mariabild im Islam Bezug genommen wird. In diesem Zusammenhang wird vor allem der für den Islam grundlegende monotheistische Anspruch im Leben und Wirken Jesu betont. Zwar hält Faḍlallāh den theologischen Dialog unter Experten für sehr wichtig, aber er will ihn erst in einem zweiten Schritt

²⁴³ Ebd., S. III-XIII.

²⁴⁴ Ebd., S. XIII-XIV.

²⁴⁵ Ebd., S. 5-40.

behandelt sehen. Weit wichtiger sind zunächst Fragen, die das reale Leben der Menschen unmittelbar betreffen.²⁴⁶

An dem Aufbau des Buchs fällt, wie bereits erwähnt, auf, dass einige Kapitel eine unsystematische Darstellung der behandelten Themen aufweisen. Deutlicher trifft dies auf das zweite Kapitel zu. Denn dass Faḍlallāh in diesem Kapitel auf die Politik bzw. auf die enge Verbindung zwischen Religion und Staat im Islam eingeht, passt in keiner Weise zum eigentlichen Thema dieses Kapitels, zumal er dem politischen Aspekt im islamisch-christlichen Dialog ein eigenständiges Kapitel gewidmet hat. Dieser ungünstige Zusammenhang wird noch deutlicher, wenn er in den folgenden Punkten nicht nur das Verhältnis des Westens zum Islamismus, sondern auch die Gründung eines islamischen Staates im Libanon behandelt. Diese Unsystematik lässt sich zwar nicht bestreiten, sie wirft aber die Frage auf, ob dies nicht von Faḍlallāh bewusst so gewollt ist.

Faḍlallāh ist ein Islamgelehrter, der die Förderung der weltweit agierenden islamischen Bewegung auf seine Fahne schreibt. Die Züge eines stark geprägten Aktivismus sind in seiner Gedankenwelt und in seinem Einsatz daher unverkennbar. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum er auch Fragen der Theologie in einem bestimmten Zusammenhang zur Politik behandelt.

Das dritte Kapitel widmet sich der Dialog- und der Koexistenzfrage im Libanon. Dass in diesem Kontext auf den Libanon Bezug genommen wird, ist nicht allein auf die Tatsache zurückzuführen, dass Faḍlallāh selbst aus diesem Land stammt und dort lebt, sondern ist auch dadurch zu erklären, dass dort die größte und stärkste christliche Religionsgemeinschaft in der Region lebt, deren Verhältnis zu der muslimischen Religionsgemeinschaft mehr als ein Jahrzehnt nach dem Ende eines verheerenden Bürgerkrieges weiterhin von Angst und Misstrauen geprägt ist. Zwar wird in politischer Hinsicht für das Projekt der Gründung eines islamischen Staates geworben, aber seiner Umsetzung werden angesichts innerer und äußerer Umstände kurz- und mittelfristig nur geringe Chancen eingeräumt. Daher ruft Faḍlallāh dazu auf, kurzfristig einen „Menschen-Staat“ zu gründen, der allen Bürgern des Landes ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit zugute kommt. Hauptanliegen in diesem Zusammenhang ist die Bekämpfung jedes konfessionell ausgerichteten Denkens, das nur die Interessen der eigenen religiösen Gruppe im Blick hat.²⁴⁷

²⁴⁶ Ebd., S. 41-62.

²⁴⁷ Ebd., S. 63-84.

Die islamisch-christlichen Beziehungen sind das Thema des vierten und längsten Kapitels. So wird unter Verurteilung der Gewalt dazu aufgefordert, sich intensiv mit dem Denken der anderen Seite zu beschäftigen. Denn dies wird als Basis eines jeden rationalen und konstruktiven Dialogs gesehen. Die geistige Freiheit im Islam betonend steht Faḍlallāh der Anwendung der historischen Methode auf den Koran in Anlehnung an die Bibelkritik offen gegenüber. Zudem werden die gemeinsamen Wert- und Ethikvorstellungen in beiden Religionen allen theologischen Unterschieden zum Trotz hervorgehoben. Darüber hinaus wird auf die Missionierungstätigkeit in beiden Religionen Bezug genommen. Hier soll der Diskurs über Methoden und Zielsetzungen geführt werden, um die Missionierung in einem Wettbewerbsgeist zu gestalten und zu steuern.²⁴⁸

Das fünfte und kürzeste Kapitel beschäftigt sich mit der rechtlichen Lage der Christen und Juden im Islam. Der Status der Schutzbefohlenen und die Frage der *ḡizya* bilden dabei die Hauptpunkte, auf die Faḍlallāh aus eigener Perspektive und in einer weitgehenden Anlehnung an die Aussagen des Korans eingeht. In diesem Zusammenhang verteidigt Faḍlallāh ungeachtet der neuen bestehenden Verhältnisse das alte islamische System und beleuchtet seine praktischen Vorteile.²⁴⁹

Dabei beschränkt er sich nicht nur auf die Lage der Schutzbefohlenen in der Region, sondern geht darüber hinaus auch auf ihr geistiges und politisches Verhältnis zum Ausland ein. Während das erstere befürwortet wird, wird das zweite mit der Begründung abgelehnt, jede ausländische Einmischung oder Übervorteilung einer Seite gegen die andere Seite zu verhindern. Ein Zugriff auf die Hilfe im Ausland ist hingegen völlig legitim, wenn die Christen einer Unterdrückung ausgesetzt sind.²⁵⁰

Das sechste Kapitel enthält Dialoggespräche, die Faḍlallāh mit katholischen und evangelischen religiösen Würdenträgern geführt hat. Dabei handelt sich um Gespräche, die allesamt in libanesischen Zeitungen veröffentlicht worden sind. Bei den christlichen Gesprächspartnern handelt sich um Bischöfe, Pfarrer und Priester, die aus dem Libanon, Holland, Italien und den USA stammen. Eine Tatsache, die davon Zeugnis ablegt, dass Faḍlallāh in der Tat ein stark gefragter muslimischer Dialogpartner und medienpräsent ist. Wenn man die Bandbreite der Dialogthemen näher betrachtet, stellt man fest, dass sie sich von der Theologie über die Koexistenzfrage bis hin zur Politik erstrecken,

²⁴⁸ Ebd., S. 85-114.

²⁴⁹ Ebd., 117-122.

²⁵⁰ Ebd., S. 122-126.

wobei anzumerken ist, dass im Rahmen der letzteren die Palästinafrage die wichtigste Rolle spielt.²⁵¹

Bei den Vorträgen, die im 7. Kapitel zusammengestellt sind, handelt sich um Vorlesungen, die Faḍlallāh in einigen libanesischen Universitäten, darunter auch der amerikanischen Universität in Beirut gehalten hat. Neben dem Vortragstext sind auch die Fragen des Publikums und die Antworten Faḍlallāhs darauf in voller Länge zusammengestellt. Allein an den Titeln, z. B. „Betrachtungen zum islamisch-christlichen Dialog“; „Die Person Jesu: Eine Lesart der Dispositionen und der Standpunkte“ kann man feststellen, dass sie sich an ein gebildetes Publikum richten und keinerlei Apologetik, Bekehrungsabsichten oder Anfechtungsversuche von Menschen anderen Glaubens aufweisen. Dafür spricht die Genugtuung, mit der diese Vortragstexte in christlichen Kreisen in der arabischen bzw. islamischen Welt aufgenommen wurden.²⁵²

Was die Interviews anbelangt, die im 8. Kapitel zusammengestellt sind, so ist nur eine begrenzte Zahl davon aufgeführt, die Faḍlallāh mit einigen libanesischen Tages- und Wochenzeitungen geführt hat. Aber er hat laut der Aussage einer Journalistin der libanesischen Tageszeitung „*ad-Diyār*“, die ihn selbst interviewt hat, auch weitere Interviews mit amerikanischen, europäischen, arabischen, russischen und asiatischen Zeitungen über religiöse und politische Fragen geführt.²⁵³ An den Interviews, die im Buch aufgeführt sind, kann man feststellen, dass sie alle anfangs der 90er, d. h. nach dem Ende des Bürgerkrieges von Faḍlallāh geführt worden sind. Dass Faḍlallāh ausgerechnet Interviews aus dieser Periode zur Veröffentlichung ausgesucht hat, hängt wahrscheinlich mit seiner Absicht zusammen, die negative Erfahrung eines Bürgerkrieges, unter der er selbst zu leiden hatte, hinter sich zu lassen und den Weg für einen neuen und konstruktiven islamisch-christlichen Dialog zu ebnen.²⁵⁴

Im neunten und letzten Kapitel seines Buchs geht Faḍlallāh auf den weltumspannenden Aspekt seines Glaubensansatzes ein. Als global agierender Islamgelehrter richtet er seinen Dialogappell zwar an christliche und dialogoffene religiöse Würdenträger, aber er will dadurch in erster Linie die Muslime daran erinnern,

²⁵¹ Ebd., S. 131-184.

²⁵² Ebd., S. 185-288.

²⁵³ Ebd., S. 352

²⁵⁴ Ebd., S. 289-450.

dass der Dialog mit den Schriftbesitzern ein grundlegender Bestandteil des islamischen Denkens und der islamischen Geschichte ist.²⁵⁵

Hinsichtlich der Ergebnisse des islamisch-christlichen Dialogs hebt Faḍlallāh durch seinen Einsatz vor allem die Schaffung einer Atmosphäre hervor, die überhaupt einen solchen Dialog erst möglich gemacht hat. Das Verdienst eines jeden Dialogs besteht darin, dass er eine geistige, kulturelle und politische Interaktion zwischen den Angehörigen beider Glaubensgemeinschaften schafft, die sich womöglich zu einer Zusammenarbeit gegen jede Form der Ungerechtigkeit entwickeln kann, indem sie sich der Belange und Fragen der Unterdrückten in der ganzen Welt annimmt.²⁵⁶

Im Bewusstsein der noch bestehenden Hindernisse vor einem echten interreligiösen Dialog lässt Faḍlallāh sein Buch mit dem Hinweis ausklingen, dass die Bemühungen um einen echten innerislamischen wie interreligiösen Dialog Hand in Hand mit dem Kampf gegen die internationale Großmachtspolitik gehen soll.²⁵⁷

Während das erste Buch sich weitgehend mit dem islamisch-christlichen Dialog beschäftigt, stellt das zweite Buch, das unter dem Titel „*al-Ḥwār fī al-qur ’ān – qawā ’iduh, asālībuh, mu ’ tayātuh*“ (Der Dialog im Koran – Grundlagen, Methoden, Gegebenheiten) in erster Auflage 1976 ebenfalls beim Verlag *al-Malāk* in Beirut erschienen ist, eine systematische Abhandlung über die allgemeinen Grundlagen und Methoden des Dialogs, wie sie im Koran dargelegt sind, dar.

In sechs Kapiteln, die 409 Seiten umfassen, werden die vielfältigen Dialogformen, die der Koran enthält, nicht nur dargelegt, sondern Faḍlallāh tritt darüber hinaus dezidiert für ihre angemessene Anwendbarkeit auf die gegenwärtige Lage ein, obwohl sie im Zeichen eines anderen Zeitgeistes statt gefunden haben. Insofern handelt sich hierbei um einen Versuch, die zeitlose Verbindlichkeit des Korans aufzuzeigen.

Die fünfte Auflage, auf die ich mich in der folgenden Darstellung beziehe, enthält auch die Einleitungen der vier vergangenen Auflagen.²⁵⁸ In ihnen allen wird der Dialog in erster Linie aus einer reinen religiösen Perspektive betrachtet. Indem Faḍlallāh auf das erste Gespräch Bezug nimmt, das Gott mit den Engeln vor der Erschaffung des Menschen geführt hat, untermauert er den religiösen Hintergrund seiner Dialogauffassungen. Da der Koran nach islamischer Überzeugung die letzte Offenbarungsschrift ist und somit als der Abschluss der Offenbarungsgeschichte gilt, ist

²⁵⁵ Ebd., S. 453.

²⁵⁶ Ebd., S. 454-457.

²⁵⁷ Ebd., S. 457-458.

²⁵⁸ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 5-2

er ein Buch des Dialogs par excellence. Als solcher fördert er das freie Denken und die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden, so dass Überzeugungen welcher Art auch immer auf Grundlage von Beweisen und Argumenten erfolgen sollten.²⁵⁹

Als die Muslime in ihrer Blütezeit den Dialog unter sich und in ihrer Auseinandersetzung mit Andersgläubigen praktiziert haben, standen sie in einem konstruktiven Verhältnis zu anderen Kulturen, indem sie ihre Wesensart kennen lernten und respektierten. Allerdings trat in der Geschichte des Islams eine Phase der Dekadenz und Stagnation ein, in deren Zuge man damit angefangen hat, den Islam als eine Religion darzustellen, die keine anderen Meinungen neben sich duldet.²⁶⁰

Indem die Muslime sich von den Grundsätzen des Korans immer weiter entfernten, ist es dem Kolonialismus gelungen, sein Entwicklungsmodell durch seine militärische und industrielle Überlegenheit als die einzige Lösung darzustellen, die den Muslimen dazu helfen sollte, ihre Krise zu überwinden. Dabei wurde dem Muslim jede Möglichkeit genommen, sich kritisch mit diesem fremden Gedankengut auseinanderzusetzen, geschweige es abzulehnen.²⁶¹

Es ist dieser Doppelcharakter, nämlich der Stellenwert des Dialogs im Islam und die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden, der das Buch als roter Faden durchzieht und insofern als Versuch zu bezeichnen ist, einerseits den abhanden gekommenen Dialog in der islamischen Kultur wiederzubeleben, andererseits zu beweisen, dass die Muslime in der Lage sind, auf Grundlage ihrer Überzeugungen und Glaubensvorstellungen einen Dialog mit Andersdenkenden auf Augenhöhe zu führen.

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit der Dialogfrage im Islam. Dabei werden die Grundlagen, die Charakteristika und die unterschiedlichen Methoden des Dialogs aus islamischer Perspektive dargelegt. In diesem Zusammenhang wird vor allem hervorgehoben, dass der Dialog keine Methode ist, die um ihrer selbst willen angewandt wird, sondern dem Zweck dient, zur Wahrheit zu gelangen und somit den Glauben auf eine solide Basis zu stellen. Diesen Aspekt untermauernd weist Faḍlallāh auf unterschiedliche Koranstellen hin, in denen die Methode der Ungläubigen deshalb verurteilt wird, weil sie sich allein des Disputs und der Polemik bedienen, um die einleuchtende Wahrheit in Zweifel zu ziehen.²⁶²

²⁵⁹ Ebd., S. 43-44.

²⁶⁰ Ebd., S. 27-30.

²⁶¹ Ebd., S. 30-46.

²⁶² Ebd., S. 47-56.

Der Stellenwert des Dialogs im Islam liegt darin begründet, dass der Islam der Ratio eine wichtige Grundlage bei der Suche nach der Wahrheit einräumt. Da der Islam das rationale Denken fördert, ist es nur natürlich, dass er nicht nur seinen Glaubensgenossen, sondern auch den Menschen im Allgemeinen die Möglichkeit zuerkennt, sich unter Ablehnung der herrschenden Traditionen mit seinen Glaubensgrundsätzen auf eine rationale Art und Weise auseinanderzusetzen. Denn nur ein Glaube, der sich auf rationale Überzeugungen stützt, hat auf Dauer Bestand.²⁶³

Abschließend weist Faḍlallāh darauf hin, dass der Islam das Ziel verfolgt, dem Menschen die Möglichkeit zu geben, durch einen tiefen, sachlich geführten Dialog über alle denkbaren Fragen zum Glauben an Gott zu gelangen.²⁶⁴

Im zweiten Kapitel geht Faḍlallāh auf die Rahmenbedingungen ein, in denen ein Dialog sachlich geführt werden soll. In diesem Zusammenhang nennt er folgende Voraussetzungen:

Die ersten beiden beziehen sich auf die Gesprächspartner. Hier stellt Faḍlallāh einige wichtige Bedingungen für einen konstruktiven Dialog auf. Dazu zählt in erster Linie, dass beide Seiten sich als ebenbürtig betrachten. Denn ein Dialog, der nicht auf gleicher Augenhöhe geführt wird, kann dazu führen, dass eine Seite, indem sie sich gegenüber der anderen mächtigen Seite schwach fühlt, ihr Selbstvertrauen verliert und in ihrer geistigen Freiheit eingeengt wird. In diesem Zusammenhang weist Faḍlallāh auf die Methode des Propheten Muhammad hin, der in seinen im Koran enthaltenen Dialoggesprächen mit verschiedenen Partnern trotz seines Prophetenanspruchs immer wieder den menschlichen Aspekt in seinem Leben betont hat.²⁶⁵

Zudem soll jede Seite bereit sein, sich den Ergebnissen des Dialogs anzuschließen, andernfalls wird der Dialog zu einem sinnlosen Streit. Denn ein Standpunkt, der sich allein persönlichen und sozialen Erwägungen verpflichtet fühlt, kann trotz triftiger Gründe, die dagegen aussprechen, nicht geändert werden. Auch hier werden unterschiedliche Dialoggespräche anschaulich genannt, um diesem Aspekt Ausdruck zu verleihen.²⁶⁶

Die dritte Voraussetzung betrifft den inneren Dialog des Menschen mit sich selbst und besteht in der Schaffung einer günstigen Gesprächsatmosphäre, so dass dieser innere Dialog unter Ausschluss sozialer Einflüsse geführt werden kann. Denn oft ist es

²⁶³ Ebd., S. 57-62.

²⁶⁴ Ebd., S. 63-64.

²⁶⁵ Ebd., S. 67-69.

²⁶⁶ Ebd., S. 69-74.

so, dass der Mensch dem Druck seines sozialen Umfelds ausgesetzt ist, der ihn daran hindert, sich mit vielen allgemein geltenden Fragen kritisch auseinanderzusetzen. Um die Fähigkeit des Menschen zum kritischen Denken lebendig zu halten, hat der Koran den Menschen u. a. dazu aufgefordert, einen Vergleich zwischen althergebrachtem Gedankengut und den Grundsätzen der neuen Botschaft anzustellen. Dabei sollte dies sich nicht nur auf Glaubensfragen beschränken, sondern darüber hinaus auch auf Traditionen und politische Parteien oder führende Persönlichkeiten beziehen.²⁶⁷

Die vierte Voraussetzung bezieht sich auf das umfassende Wissen, über das die Gesprächspartner im Blick auf die behandelnden Fragen und Themen verfügen sollten. Denn ohne entsprechende Kompetenzen wird der Dialog zu einer Wortschlacht ausarten, in der diese Unkenntnis durch verantwortungslose Worte vertuscht wird. Das umfassende Wissen sorgt hingegen dafür, dass die Dialogpartner den Dialog nicht nur bewusst angehen, sondern es versetzt sie auch in die Lage, auf die Standpunkte der anderen Seite zuzugehen.²⁶⁸

Die fünfte und letzte Voraussetzung handelt von den Methoden des Dialogs im Islam. In diesem Zusammenhang wird für die geistige und allgemeine Auseinandersetzung unter den Menschen auf zwei unterschiedliche Methoden hingewiesen. Die erste bedient sich der Gewalt, das bedeutet, es werden nur harsche und heftige Worte in einem Dialog benutzt werden, um den Ansprechpartner zu diffamieren und seine Selbstwertschätzung zu verletzen. Eine solche Methode wird im Islam deshalb abgelehnt, weil sie Hass und Feindseligkeit schürt und seinem Ziel zuwiderläuft, die Menschen geistig einander näher zu bringen.²⁶⁹

Im Gegensatz zu der ersten zeichnet sich die zweite Methode durch Gewaltfreiheit aus. Auf Friedfertigkeit beruhend zielt diese Methode in Einklang mit den Grundsätzen des Islams darauf ab, durch den Dialog zur Wahrheit zu gelangen und so viele Menschen wie möglich davon zu überzeugen. Deshalb ist es nur natürlich, dass nur gute Worte benutzt und die beste Methode angewandt werden sollten, die das Herz der Menschen öffnen und ihren Geist ansprechen.²⁷⁰

Der Koran spricht von dieser gewaltfreien Methode und hebt dabei die positiven Ergebnisse hervor, die der islamischen Botschaft dadurch zugute kommen, nämlich Feinde zu Freunden werden zu lassen, indem sie dazu gebracht werden, sich für die

²⁶⁷ Ebd., S. 75-80.

²⁶⁸ Ebd., S. 80-82.

²⁶⁹ Ebd., S. 82-83.

²⁷⁰ Ebd., S. 83.

theoretischen und praktischen Grundsätze des Islams zu öffnen. Allerdings wird diese Methode als äußerst schwierig dargestellt, weil ihre Umsetzung mit viel Geduld verbunden ist und einen tiefen Glauben erfordert.²⁷¹

Neben diesen fünf grundlegenden Voraussetzungen geht Faḍlallāh in diesem zweiten Kapitel auf einen weiteren wesentlichen Aspekt der islamischen Methode des Dialogs ein, nämlich den Zweifel. In praktischer Hinsicht fußt dieser auf den folgenden zwei wichtigen Punkten: Beim ersten Punkt wird der Versuch unternommen, den zum Dialog stehenden Sachverhalt aus bereits bestehenden Ansichten zu befreien. Auf dieser Grundlage würden sich die Gesprächspartner dazu veranlasst fühlen, sich mit den Themen aus einer neutralen Perspektive zu beschäftigen, mit dem Ziel, sich den Ergebnissen des Dialoges welcher Art auch immer komplexfrei anzuschließen. Was den zweiten Punkt anbelangt, so bringt jeder Gesprächspartner im Dialog einerseits seine eigenen Überzeugungen anhand stichhaltiger Argumente ein, andererseits tritt er den Meinungen des anderen Gesprächspartners auch argumentativ entgegen. Doch die Möglichkeit, stichhaltigere Beweise sowohl für die eigenen Meinungen als auch für die der anderen Seite zu finden und so den Dialog erneut durchzuführen, bleibt weiterhin offen. Dadurch lassen sich Fanatismus und Eigensinn besser vermeiden, weil die Bereitschaft, neue Herausforderungen anzunehmen, vorhanden ist.²⁷²

Der letzte Punkt, den Faḍlallāh in diesem Kapitel behandelt, bezieht sich auf die Frage, inwieweit es in einem Dialog aus islamischer Perspektive zulässig ist, diesen von einem Ausgangspunkt her zu führen, an den der Islam nicht glaubt oder den er nicht teilt und der allein dem Zweck dient, den Gesprächspartner zu bezwingen. In Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Korans wird diese Methode zwar stark verurteilt, aber wenn es darum geht, die Position des Islams zu stärken, wird sie gutgeheißen. Dies geschieht, indem der muslimische Gesprächspartner bestimmte Punkte, die den Grundsätzen des Islams widersprechen, zunächst anerkennt, um die Gegenseite in einem weiteren Schritt dazu zu bewegen, ihre Nichtigkeit kundzutun.²⁷³

Das dritte Kapitel handelt vom Dialog über die Glaubensgrundsätze des Islams mit unterschiedlichen Dialogpartnern, die entweder diese Glaubensgrundsätze allesamt oder teilweise ablehnen. Zu der ersten Kategorie zählt Faḍlallāh die Polytheisten und die Atheisten. Während der Koran sich intensiv und heftig mit den ersten auseinandersetzt, weil der Polytheismus ein weit verbreitetes Phänomen der arabischen Halbinsel war,

²⁷¹ Ebd., S. 83-84.

²⁷² Ebd., S. 85-87.

²⁷³ Ebd., S. 88-92.

nimmt die Auseinandersetzung mit den Atheisten verhältnismäßig ruhige Töne an, weil sie keine allgemeine Tendenz und somit keine Gefahr für den Islam in seiner Entstehungsphase bildeten. Nichtsdestotrotz setzt sich der Islam in Einklang mit seinem monotheistischen Glaubensanspruch in einer klar ablehnenden Haltung mit beiden auseinander.²⁷⁴

Im Blick auf die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus, der eine echte Gefahr für die Kernessenz des Islams, nämlich den Monotheismus war, zeichnet der Koran die Grundzüge dieser Auseinandersetzung durch Heranziehung des Wirkens des Propheten Muhammad nach. Im Allgemeinen lassen sich die Grundzüge dieser Methode in den zwei folgenden Aspekten zusammenfassen: Eine Vorgehensweise, die anhand der Ratio versucht, die Polytheisten von der Falschheit ihrer Gedanken zu überzeugen. In diesem Zusammenhang wird auf das Axiom rationalen Denkens hingewiesen, wonach die Widerlegung wie die Bestätigung der Existenz weiterer Götter neben Gott eines Beweises bedürfen. Der Islam hat es vor diesem Hintergrund nicht bei einer Ablehnung des Polytheismus belassen, sondern auch stichhaltige Beweise dafür angeführt, die diese Ablehnung untermauern. Darüber hinaus hebt der Koran die Macht Gottes hervor und setzt sie der Macht der Götter gleich, die von den Polytheisten als solche verehrt werden, gegenüber.²⁷⁵

Der zweite Aspekt in der Auseinandersetzung des Propheten im Besonderen und des Islams im Allgemeinen mit dem Polytheismus besteht zum einen in einem unerschütterlichen Glauben an die Einheit Gottes gegenüber jedem polytheistischen Gedanken, zum anderen in dem Versuch, Polytheisten durch eine sachliche Auseinandersetzung zu verstehen zu geben, dass es sich dabei nicht um einen Wettbewerb handelt, in dem es Gewinner und Verlierer gibt, sondern darum, anhand stichhaltiger Beweise zu einer Überzeugung zu gelangen.²⁷⁶

Im Gegensatz zum Polytheismus hat sich der Islam mit den Atheisten und atheischem Gedankengut auf eine verhältnismäßig ruhige Art und Weise auseinandergesetzt. In methodischer Hinsicht hat der Islam den Menschen darauf hingewiesen, den ganzen Kosmos zu betrachten und zu erforschen. Denn dadurch kann er zu der Erkenntnis gelangen, dass dieser Kosmos in seiner ganzen Herrlichkeit und

²⁷⁴ Ebd., S. 93-96.

²⁷⁵ Ebd., S. 97-103.

²⁷⁶ Ebd., S. 97-105.

Einzigartigkeit unbedingt eines Gottes, eines Erschaffers bedarf.²⁷⁷

Diejenigen, die das Jenseits leugnen, bilden die dritte Dialoggruppe, mit der sich das dritte Kapitel beschäftigt. Hierbei werden die Methoden aufgezeigt, die der Koran anwendet, um zweierlei zu erreichen: Erstens die Leugnung des Jenseits für null und nichtig zu erklären, zweitens den Glauben daran auf eine solide Basis zu stellen.²⁷⁸

Als vierte Dialoggruppe wird in diesem Kapitel auf diejenigen Bezug genommen, die an die Propheten, die jenen von Gott gesandt worden sind, nicht glaubten. Dabei wird die Auseinandersetzung der Propheten mit ihren jeweiligen Völkern teilweise ausführlich oder knapp dargelegt. Am umfassendsten wird aber die Auseinandersetzung des Propheten Muhammad mit seinem Volk dargestellt.²⁷⁹

In thematischer Hinsicht werden in Anlehnung an andere Propheten auch im Leben und Wirken des Propheten Muhammad zwei Aspekte hervorgehoben. Der erste Aspekt bezieht sich auf den menschlichen Charakter des Propheten. In diesem Zusammenhang werden entgegen der allgemeinen Auffassung über Muhammad, die diesem übernatürliche Fähigkeiten zuschreibt, seine menschlichen Eigenschaften immer wieder betont. Vor diesem Hintergrund kritisiert Façlallāh muslimische Theologen, die den Propheten im Allgemeinen eine Überlegenheit in jedem Bereich zuschreiben. Dabei werden vor allem die körperlichen Eigenschaften des Propheten, die mit der Prophetie nichts zu tun haben, kritisiert. Denn die Hauptaufgabe des Propheten besteht nicht darin, irgendwelche übernatürlichen Eigenschaften zu besitzen, sondern vielmehr darin, die Botschaft Gottes zu verkünden und seinen Weg als Rechtleitung zu verstehen und zu praktizieren.²⁸⁰

Was den zweiten Aspekt anbelangt, so betrifft er den Koran als Offenbarungsschrift und in dieser Eigenschaft als Bestätigungszeugnis von Muhammads prophetischem Anspruch. Die Auseinandersetzung dreht sich dabei um die folgenschwere Frage: Ist der Koran eine Offenbarungsschrift oder eine von Muhammad selbst verfasste Schrift?²⁸¹

Zur Beantwortung dieser Frage wendet der Koran zwei verschiedene Methoden an. Die erste bestand in der Herausforderung derjenigen, die behaupteten, dass der Koran

²⁷⁷ Ebd., S. 106-114. Dem liegt die islamische Überzeugung zugrunde, dass zwischen dem Koran und allgemeinen wissenschaftlichen Kenntnissen keine Widersprüchlichkeit besteht. In diesem Sinne wird der Koran als das geschriebene Wort Gottes und die Welt als das offene Wort Gottes angesehen. Hierzu heißt es im Koran: „Wir werden sie (draußen) in der weiten Welt und ihnen selber unsere Zeichen sehen lassen, damit ihnen klar wird, daß er die Wahrheit ist (was) ihnen verkündet wird“, (41:53).

²⁷⁸ Ebd., S. 115-119.

²⁷⁹ Ebd., S. 120-122.

²⁸⁰ Ebd., S. 122-129.

²⁸¹ Ebd., S. 129-130.

von Muhammad selbst verfasst worden ist, eine ähnliche Schrift zu verfassen. Um dieser Herausforderung Ausdruck zu verleihen, hat Gott im Koran nicht die Verfassung einer ganzen Schrift, sondern nur einen einzigen Vers oder eine Sure gefordert. Diese Herausforderung erfährt eine weitere Akzentuierung dadurch, dass der Koran sich damit nicht nur an eine bestimmte Menschengruppe, sondern an alle Menschen richtet.²⁸²

Die zweite Methode trägt rationale Züge und zielt darauf ab, den Standpunkt der anderen Seite auf eine rationale Art und Weise zu analysieren. Zu diesem Zweck geht der Koran auf drei wichtige Probleme ein:

1. Der Hinweis auf den Bildungsstand des Propheten. So war er weder des Lesens und des Schreibens kundig noch gehörte er irgendeiner geistigen Strömung an. Doch nicht nur sein Bildungsstand wird in diesem Zusammenhang erwähnt, sondern auch darauf hingewiesen, dass die allgemeine begrenzte Kulturlandschaft, in der Muhammad aufgewachsen ist, unmöglich so ein umfassendes und vielfältiges Buch hervorbringen kann. Dass er erst mit 40 Jahren den Koran verkündete, wird als weiterer Beweis für den göttlichen Ursprung des Korans angeführt.
2. Im Blick auf die Zurückführung der Urheberschaft des Korans auf einen Nichtaraber, weist der Koran auf die Tatsache hin, dass dieser neben dem Arabischen keine weitere Sprache kannte. Deshalb sei die Behauptung einer Übersetzung aus einem anderen Sprachbereich unhaltbar.
3. Der letzte Punkt hängt mit der Tatsache zusammen, dass der Koran in allen Fragen und Themen, die er behandelt, sowie im Blick auf seine Gesetzgebung, sich durch eine Symbiose und Kohärenz auszeichnet. Dass der Koran darüber hinaus zu verschiedenen Anlässen und in einem großen Zeitraum von Gott herabgesandt worden ist, lässt die Behauptung, er sei von Muhammad selbst verfasst worden, unhaltbar erscheinen.²⁸³

Abschließend beschäftigt sich das dritte Kapitel mit einer weiteren Dialoggruppe, nämlich den Leuten der Schrift, d. h. Juden und Christen. Auf die Auseinandersetzung des Korans mit dieser Dialoggruppe wird bei der Darstellung von Faḍlallāh

²⁸².Hierzu heißt es im Koran (17:88): „Sag: Gesetzt den Fall, die Menschen und die Dschinn tun sich zusammen, um etwas beizubringen, was diesem Koran gleich(wertig) ist, so werden sie das nicht können. Auch wenn sie sich gegenseitig helfen würden“, ebd., S. 130-131

²⁸³ Ebd., S. 131-138.

Dialogansatz später ausführlich eingegangen. An dieser Stelle möchte ich nur auf einige Aspekte eingehen, die sich auf den systematischen Aufbau dieses Kapitels beziehen.

Zunächst ist anzumerken, dass diese Dialoggruppe unter allen behandelten Dialoggruppen in diesem Kapitel den größten Platz einnimmt. Dies lässt sich zum einen auf die vielen Gemeinsamkeiten mit den beiden monotheistischen Religionen, dem Judentum und dem Christentum, zum anderen auf die Tatsache zurückzuführen, dass der Islam in seiner Entstehungsphase zu den beiden Religionen mit unterschiedlicher Stärke Kontakte hatte. Vor diesem Hintergrund beschäftigt sich Faḍlallāh in diesem Kapitel zwar mit beiden Religionen, aufgrund ihrer starken Präsenz in Medina aber intensiver mit den Juden als mit den Christen. Während der Koran einen scharfen Ton den Juden gegenüber gebraucht, zeichnet sich die Auseinandersetzung mit den Christen im Allgemeinen durch freundlichere Töne aus.²⁸⁴

Das vierte Kapitel des Buchs ist einzig und allein einer anderen Dialogform gewidmet, nämlich dem Dialog in Form von Fragen. Dabei werden die Dialoggespräche erwähnt, bei denen die Propheten an ihr jeweiliges Umfeld Fragen gestellt haben, um ihre Landsleute dazu zu bringen, sich mit Glaubensfragen sowie Fragen allgemeiner Art zu beschäftigen. Dies bedeutet, dass die Propheten die einzigen sind, die bei dieser Dialogform die Initiative ergreifen, indem sie im Blick auf Glaubensfragen bestimmte Fragen aufwerfen, um ihren Landsleuten einerseits die Torheit ihrer Glaubensvorstellungen vor Augen zu führen, andererseits ihr Bewusstsein für den wahren Glauben zu schärfen.²⁸⁵

Wie bei den bereits genannten Dialogformen geht Faḍlallāh auch auf die unterschiedlichen Gespräche ein, die die Propheten in dieser Dialogform geführt haben, um daraus Lehren für die heutige Auseinandersetzung des Islams mit den vielfältigen Dialogpartnern zu ziehen. Doch nicht nur für die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden will er diese Dialogform nutzen, sondern auch für den ökumenischen Dialog innerhalb des Islams selbst.²⁸⁶

Doch so sehr Faḍlallāh die Bedeutung dieser Dialogform unterstreicht, verurteilt er nicht weniger stark die Beschäftigung mit überflüssigen Fragen, die weder mit dem Glauben noch mit dem Leben direkt zu tun haben. Dadurch würde der Dialog seine ganze Bedeutung verlieren, indem er zu einem sinnlosen Streit ausartet. Hierin sieht

²⁸⁴ Ebd., S. 139-188.

²⁸⁵ Ebd., S. 191-193.

²⁸⁶ Ebd., S. 193-19.

Faḍlallāh auch einen der Gründe, die zur Stagnation des geistigen Lebens im Islam geführt haben, nämlich als die Muslime angefangen hätten, über Dinge zu diskutieren, die den Glauben und das Leben nicht unmittelbar berührten.²⁸⁷

Dieser Dialogfrage kommt beim Verständnis von Glaubensfragen und der islamischen Gesetzgebung eine besondere Bedeutung zu. In Einklang mit seiner Zielsetzung, die Menschen auf den rechten Weg zu bringen und dementsprechend Veränderungen in ihrem Leben herbeizuführen, wird ihnen dabei das Recht zuerkannt, Fragen zu stellen und passende Antworten zu bekommen. In diesem Zusammenhang nennt Faḍlallāh zahlreiche Koranstellen, in denen die Muslime den Propheten nach unterschiedlichen Themen gefragt haben. Nimmt man diese Fragen unter die Lupe, so kann man feststellen, dass sie nicht nur rein informativ sind, sondern einige davon einen normativen Charakter erhalten, z. B. die Frage nach dem Weintrinken.²⁸⁸

Dass die Menschen das Recht haben, Fragen über den Glauben und die islamische Gesetzgebung zu stellen, ist eine islamische Methode, die darauf abzielt, den Glauben auf eine solide dynamische Basis zu stellen und ihn somit vor jeder Erstarrung zu schützen. Denn als die offiziellen Vertreter des Islams damit begonnen haben, den Muslimen das Recht abzusprechen, nach dem Sinn des Glaubens und den islamischen Gesetzbestimmungen zu fragen, sind die Muslime in eine sehr lange Phase der Stagnation verfallen und somit empfänglich für das Gedankengut fremder Provenienz geworden.²⁸⁹

Das fünfte und kürzeste Kapitel beschäftigt sich mit den Ergebnissen und den Aussichten des Dialogs, wobei auch hier auf den Propheten Muhammad in allen seinen Dialoggesprächen als Vorbild Bezug genommen wird. In diesem Zusammenhang wird die Tatsache hervorgehoben, dass der Prophet in der ganzen Bandbreite der Gespräche, die er mit unterschiedlichen Dialogpartnern führte, alle persönlichen Erwägungen zurückstellte und allein das Ziel vor Augen hatte, die Botschaft zur vollen Geltung zu bringen. Das heißt, als seine Dialogpartner sich seinem Standpunkt, der der Botschaft entspricht, nicht angeschlossen hatten, hinderte ihn dies nicht daran, die nächstmögliche Gelegenheit zu ergreifen, um seinen Standpunkt genauso stark darzustellen.²⁹⁰

Aus dieser vorbildlichen prophetischen Vorgehensweise kommt Faḍlallāh zu dem Schluss, dass die Auseinandersetzung der Verkünder des Islams mit Andersdenkenden

²⁸⁷ Ebd., S. 197-202.

²⁸⁸ Ebd., S. 202-207.

²⁸⁹ Ebd., S. 207-215.

²⁹⁰ Ebd., S. 217-222.

sachlich und offen vor sich gehen soll, um den letzteren die Möglichkeit zu geben, den Dialog immer wieder zu führen.²⁹¹

Dieses fünfte und vorletzte Kapitel weist eine Diskrepanz zum systematischen Aufbau des gesamten Buchs auf. Denn vom Inhalt her würde der Leser dieses Kapitel als letztes erwarten. Dass Faḍlallāh es vor dem letzten Kapitel behandelt, ist völlig unbegründet und ist somit als wissenschaftlicher Fauxpas eines eigentlich hoch angesehenen Islamgelehrten zu betrachten, der zahlreiche Bücher verfasst hat.

Das letzte und längste Kapitel des Buches widmet sich einer weiteren Dialogform im Koran, nämlich den Prophetengeschichten sowie Geschichten wichtiger Persönlichkeiten in der Menschheitsgeschichte bzw. – nach islamischem Verständnis – der Offenbarungsgeschichte. Es enthält eine bunte Darstellung der dialogischen Auseinandersetzungen einiger im Koran erwähnten Persönlichkeiten und Propheten mit den Völkern, zu denen sie von Gott entsandt worden sind. Dieser Dialogform misst Faḍlallāh eine große Bedeutung zu, weil dadurch sowohl der Geist als auch die Gefühle der Menschen für die Sache des Glaubens am besten gewonnen werden können. Vor diesem Hintergrund sind diese koranischen Geschichten stilistisch nicht als ein literarisches Genre zu verstehen, die der Unterhaltung dienen, sondern den Zweck verfolgen, die Botschaft Gottes zu verkünden und die Menschen auf den rechten Weg zu bringen. Um dem gerecht zu werden, wird dieselbe Geschichte deshalb unter Beachtung des Kontextes an verschiedenen Stellen entweder komplett oder teilweise erwähnt.²⁹²

Die Vielfalt der im Koran erwähnten Prophetengeschichten zielt darauf ab, zum einen die Einheit der Offenbarungsgeschichte, zum anderen die Einheit der Methoden und der Geistigkeit, die die Propheten verinnerlichen, hervorzuheben. Denn trotz der jeweiligen Rahmenbedingungen, in denen sie aktiv waren, standen die Propheten immer wieder vor demselben Problem, nämlich einer Ablehnung ihrer Botschaft durch ihr jeweiliges Umfeld nicht aufgrund einer sachlicher Auseinandersetzung, sondern persönlicher Erwägungen.²⁹³

Im Blick auf die Darstellung dieser Geschichten im Koran unterscheidet Faḍlallāh zwei verschiedene Methoden. Die erste ist rein narrativ, bei der der Verlauf der Geschichte von Anfang bis zum Ende erzählt wird. Was die zweite Methode anbelangt,

²⁹¹ Ebd., S. 223-225.

²⁹² Ebd., S. 229-230.

²⁹³ Ebd., S. 230-231.

so findet die Geschichte ihre Darstellung in Form eines Dialogs, der zwischen unterschiedlichen Partnern geführt wird.²⁹⁴

Wie bereits gesagt, ist dieses Kapitel das längste im Buch, in dem Faḍlallāh vielerlei Geschichten darstellt und versucht, daraus Lehren für die Gegenwart zu ziehen.²⁹⁵ Um den Rahmen dieses Kapitels, der dazu dient, dem Leser nur einen kurzen Überblick über dieses Buch zu geben, nicht zu sprengen, werde ich im zweiten Teil dieser Arbeit lediglich auf einige dieser Geschichten ausführlich eingehen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass Faḍlallāh auch auf die Dialoggespräche eingeht, die eine Persönlichkeit, die als der Inbegriff des Bösen gilt, nämlich der Satan, mit Gott und den Menschen geführt hat.²⁹⁶

Das dritte und kleinste Buch unter den Werken, die Faḍlallāhs zum islamisch-christlichen Dialog verfasst hat, ist der Abriss einer Vorlesung, die Faḍlallāh zu diesem Thema auf Einladung des libanesischen Vereins „Frieden und Menschenrechte“ 1994 in der amerikanischen Universität in Beirut gehalten hat. Wie die anderen drei Werke ist es 1997 auch beim Verlag „al-Malāk“ unter dem Titel *„al-Islām wa l-masīḥiyya baina ḍihniyyat aṣ-ṣirā‘ wa ḥarakiyyat al-liqā‘“* erschienen.

Auffallend an diesem Buch, das sich über 43 Seiten erstreckt, ist, dass es weder über ein Inhaltsverzeichnis verfügt noch in einzelne Kapitel unterteilt ist. Stattdessen besteht es aus mehreren Aspekten, mit je eigenem Titel. Dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass es sich ursprünglich um eine Vorlesung handelt, bei deren Zusammenstellung man versucht hat, eine gewisse Systematik aufzubauen.

Das kleine Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste und längste Teil, der insgesamt 25 Seiten umfasst, enthält einige Ansichten aus Faḍlallāhs Perspektive zum islamisch-christlichen Dialog. In diesem Zusammenhang geht Faḍlallah vor allem auf die Bedeutung der Ratio für die Belange eines konstruktiven islamisch-christlichen Dialogs ein. Dabei sieht er diese rationale Vorgehensweise im Islam begründet, der seiner Ansicht nach die Ratio bzw. das rationale Denken achtet und fördert. Dass die Muslime nicht immer rational denken und dabei mit viel Emotionalität und Erregtheit den Dialog führen, führt er indes nicht auf den Islam selbst, sondern auf die orientalische Mentalität zurück.²⁹⁷

²⁹⁴ Ebd., S. 231-232.

²⁹⁵ Ebd., S. 233-399.

²⁹⁶ Ebd., S. 400-409.

²⁹⁷ Vgl. Faḍlallāh 1997, S. 3-12.

Neben dem rationalen Denken appelliert Faḍlallāh an die islamische und christliche Seite, ihre durch Angst und Terror stark belastete gemeinsame Geschichte aufzuarbeiten; dies betrachtet er auch als Grundvoraussetzung für einen gelungenen Dialog zwischen den beiden. Er erkennt zwar nicht die Verdienste des „Orientalismus“ hinsichtlich dessen Methode und analytischen Vorgehensweise, kritisiert aber dessen allgemeine Verbindung zum Kolonialismus sowie dessen in mancher Hinsicht fanatische Einstellung.²⁹⁸

Der zweite, 14 Seiten umfassende Teil enthält Fragen des Publikums sowie Faḍlallāhs Antwort darauf.²⁹⁹ An den Fragen lässt sich feststellen, dass es sich dabei einerseits um ein gemischtes Publikum, bestehend aus christlichen und muslimischen Zuhören, andererseits um ein anspruchsvolles Auditorium handelt. Das kann man auch an der Tatsache erkennen, dass Faḍlallāh seine Vorlesung in einem schwer verständlichen, philosophisch tief gründenden Stil gehalten hat. Dies ist auch nicht weiter verwunderlich, wenn man bedenkt, dass die amerikanische Universität insbesondere im Libanon und auch allgemein im Nahen Osten zu den Eliteuniversitäten gehört.

Beim vierten und letzten Buch handelt sich um einen umfangreichen Korankommentar, der aus insgesamt 30 Bänden besteht und den Faḍlallāh unter dem Titel „*Min waḥy al-qur ’ān*“ (Aus der Inspiration des Korans) in einem Zeitraum von mehr als 25 Jahren verfasst hat. Diese recht lange Entstehungszeit erklärt sich aus der Tatsache, dass dieser Korankommentar eigentlich eine Zusammenstellung von Vorlesungen ist, die Faḍlallāh im Fach „Koranwissenschaften“ vor seinen Studenten in seiner „*ḥawza*“ (Theologieschule) gehalten hat. In der vorliegenden Arbeit wird auf die zweite, neu überarbeitete Auflage – die erste Auflage erschien 1987 – Bezug genommen, die im Libanon 1998 beim Verlag „al-Malāk“, erschienen ist.

Man kann eine Darstellung von Faḍlallāhs Koranexegese in ihrer ganzen Bandbreite aufgrund der vielfältigen Aspekte methodischer und inhaltlicher Art, die eine derartige Koraninterpretation beinhaltet, nur im Rahmen einer separaten Arbeit bewältigen. Nichtsdestotrotz werde ich im Folgenden einige Punkte beleuchten, die sich primär mit der Methode befassen, die Faḍlallāh bei seiner Auslegung des Korans angewandt hat. Darüber hinaus werde ich auf einige inhaltliche Gesichtspunkte kurz eingehen, um dem Leser einen kurzen Überblick über das Spezifische in Faḍlallāhs Koranverständnis zu geben.

²⁹⁸ Ebd., S. 13-28.

²⁹⁹ Ebd., S. 29-43.

Im Laufe der islamischen Geschichte hat es eine große Bandbreite koranischer Exegese gegeben, je nachdem, ob sie vom wortwörtlichen oder „versteckten“ Sinn ausgeht, ob sie schiitischer oder sunnitischer Tendenz ist, von einem Mystiker oder einem Rationalisten stammt, von at-Ṭabarī aus dem 9. Jahrhundert oder von Muhammad Assad aus dem 20. Jahrhundert.³⁰⁰

In seinem Korankommentar wendet Faḍlallāh, wie der Titel vielleicht vermuten lässt, keine hermeneutische Methode an, die von einem angeblichen „versteckten“ Sinn des Korans ausgeht, wie dies vor allem bei Schiiten und Mystikern üblich ist; vielmehr bedient er sich der weit verbreiteten literarischen Methode, die sich, insofern sie laut dem Koran selbst sich an einer deutlichen arabischen Sprache orientiert, an alle Menschen ungeachtet ihrer intellektuellen Fähigkeiten wendet.³⁰¹ Dies hängt auch eng mit seinem Verständnis des Korans als Hauptquelle des Islams zusammen und somit als Grundlage für die Gestaltung eines ganzheitlichen Systems; ein System, das je nach den zeitlichen und räumlichen Gegebenheiten des Menschenlebens vielfältige morphologische Erscheinungsformen annehmen könne.³⁰²

Doch welche Bedeutung haben die Koranaussagen, die laut dem Koran selbst als „mehrdeutig“ (3:7) gelten? In diesem Zusammenhang vertritt Faḍlallāh die Ansicht, dass es bei diesen Koranversen nicht um eine „symbolische Bedeutung“ geht, sondern vielmehr um vielfältige Bedeutungen, die solche Koranaussagen aufweisen können. Darüber hinaus ist dies eine Anspielung auf ihre vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten, so dass bestimmte Leute sie entsprechend ihrer falschen Vorstellungen auch so auslegen, um die Menschen in Versuchung zu bringen.³⁰³

Entscheidend für das Koranverständnis und dessen Auslegung bei Faḍlallāh ist zweierlei: die arabische Sprache sowie eine unanfechtbare Überlieferung. Im Hinblick auf die arabische Sprache kommt nicht nur allein dem Umstand, dass der Koran in eindeutiger arabischer Sprache offenbart worden ist, eine große Bedeutung zu, sondern auch dem ganzen arabischen Sprachsystem mit seinen eigenen spezifischen Grundlagen, Nebenbedeutungen und Nuancen. Deshalb beschränkt er sich bei der Auslegung einzelner Koranaussagen nicht allein auf den Wortlaut der einzelnen Wörter, sondern er bezieht sich darüber hinaus auf die geschichtliche Entwicklung im Gebrauch dieser

³⁰⁰ Vgl. Hofmann 1995, S. 34; Setiawan 2003, S. 18-77; Krawulsky 2006, S. 15-21; Abu Zaid 1990, S. 45f.

³⁰¹ Vgl. Faḍlallāh 1998, Bd. 1, S. 9.

³⁰² Vgl. Faḍlallāh in al-Mawsawī 1996, S. 20.

³⁰³ Vgl. Faḍlallāh 1998, Bd. 1, S. 8.

Wörter, wodurch sie neue semantische Bedeutungen gewinnen.³⁰⁴ Folgendes Beispiel soll dies veranschaulichen: Im Koranvers (5:31) heißt es: „Und wenn einer jemanden am Leben erhält, soll es so sein, als ob er die Menschen alle am Leben erhalten hätte“. In einem tieferen Sinne versteht Faḍlallāh unter „am Leben erhalten“ auch die Überführung der Menschen von der Irr- in die Rechtleitung, weil dies seiner Meinung nach einer Art „Wiedergeburt“ des Menschen durch die Annahme des Islams gleichkommt.³⁰⁵

Dieses Koranverständnis, das sich nicht auf den Wortlaut der einzelnen Koranaussagen beschränkt und die Möglichkeit bietet, deren Bedeutungsumfeld in Übereinstimmung mit ihren Zielsetzungen zu erweitern, bildet die tragende Säule von Faḍlallāhs methodischer Koranexegese. Dadurch betrachtet er den Koran in Abgrenzung zur islamischen Gesellschaft der Offenbarungszeit im siebten Jahrhundert, als eine lebendige und unerschöpfliche Quelle für die Schaffung weiterer Experimente islamischen Lebens. In diesem Kontext ist auch zu verstehen, warum Faḍlallāh den Titel „*Min waḥy al-qur ’ān*“ für seinen Korankommentar ausgesucht hat.

Als schiitischer Islamgelehrter betrachtet Faḍlallāh den Koran in Übereinstimmung mit seinen starken islamistischen und reformatorischen Tendenzen nicht nur als eine Richtschnur für die islamische Ethik und die Gesetzgebung, sondern allgemein als eine dynamische und allgegenwärtige Urquelle islamischen Lebens, die heutige Muslime in ihren tiefsten Bedürfnissen anspricht und sich den Problemen und Herausforderungen einer neuen Welt stellt. Entsprechend diesem Koranverständnis will Faḍlallāh den Koran aus dem historisch verkappten Bild befreien, das ihm schiitische Muslime als unwiderlegbares Zeugnis vom Leben und Wirken der schiitischen Imame anhängen, und ihm statt dessen eine offene Perspektive geben, die alle Menschen vor Augen hat.

Diese Einstellung macht sich bei Faḍlallāh vor allem in seiner Interpretation von unzähligen Koranstellen bemerkbar, die eindeutig die schiitischen Imame betreffen. Zwar bezieht Faḍlallāh einige dieser Koranstellen auch auf die Imame, wie z. B. die berühmte Koranstelle (33:33), in der die Imame als ‚Leute des Hauses‘ bezeichnet werden: „Gott will die (heidnische) Unreinheit von euch entfernen, ihr Leute des Hauses, und wirklich rein machen“, aber die meisten dieser Koranstellen können seiner

³⁰⁴ Ebd., S. 7.

³⁰⁵ Ebd., S. 15.

Ansicht nach auch alle Menschen umfassen, die die Linie der Imame vertreten.³⁰⁶ Anschauliches Beispiel hierfür ist folgende Koranstelle (77:8-9), in der es heißt: „[...] und gaben einem Armen, einer Waise oder einem Gefangenen etwas – mochte es ihnen noch lieb sein – zu essen. Wir wollen von euch weder Lohn noch Dank haben.“; während mit dem „Wir“ ‘Alī und Fāṭima gemeint sind, legt die Koranstelle nach Faḍlallāhs Überzeugung die allgemeine Richtung fest für alle Leute, die sich mit derselben Hingabe und Selbstlosigkeit der Bedürftigen annehmen.³⁰⁷

Während Faḍlallāh die Existenz eines „versteckten“ bzw. „esoterischen“ Sinnes des Korans vehement bestreitet, unterscheidet er hingegen zwischen einer sichtbaren, relativ und zeitlich begrenzten Bedeutung des Korans, die die Gegenwart erschließen kann, und der versteckten, aber allgemeinen und zeitlich unbegrenzten Bedeutung des Korans. Letztere bezieht sich auf die Zukunft, so dass der Koran sich nicht in den Rahmenbedingungen gefangen hält, in denen er ursprünglich offenbart worden ist, sondern auch die ständig variablen Gegebenheiten im Leben und der Zukunft des Menschen umfasst.³⁰⁸

Die zweite Grundlage in Faḍlallāhs Koranverständnis bezieht sich auf die Überlieferung. Während die Sunniten auf der Basis von entwickelten Grundlagen den Wahrheitscharakter eines *Ḥadīṭ* (Prophetenspruch) beurteilen, gelten bei den Schiiten einzig und allein die zwölf Imame als rechtmäßige Quelle für die Echtheit eines *Ḥadīṭ* bzw. als dessen verbindliche Erläuterung. Diese sind als Söhne und Enkelkinder der Tochter des Propheten (Fāṭima) seine direkte Nachkommenschaft. Sie gelten aus schiitischer Sicht als unfehlbar.³⁰⁹ In diesem Zusammenhang hebt Faḍlallāh den wesentlichen Charakter der Überlieferung im Verhältnis zum Koran hervor, nämlich dass sie die Bestimmungen des Korans niemals aufhebt, sondern lediglich erklärt und weiter spezifiziert, falls dies nötig ist.³¹⁰ Indes ruft er vor allem in Bezug auf Glaubensfragen zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Überlieferung auf, weil sie einerseits die Grundlage für die Grundsätze und Überzeugungen eines jeden Muslims bilden, andererseits das gesamte Konzept betreffen, das der Koran im Leben des Menschen durchsetzen will.³¹¹

³⁰⁶ Ebd., S. 16f.

³⁰⁷ Ebd., S. 17.

³⁰⁸ Ebd., S. 12f.

³⁰⁹ Vgl. Ende / Steinbach 1996, S.78ff.

³¹⁰ Vgl. Faḍlallāh 1998, Bd. 1, S. 19.

³¹¹ Ebd., S. 10f.

Abschließend hebt Faḍlallāh den persönlichen Charakter eines jeden Koranauslegers in seinem Verständnis der Themen und Fragen hervor, die der Koran in seiner Gesetzgebung und seiner Auseinandersetzung mit seinen Gegnern behandelt. In diesem Zusammenhang betont er:

„Ich habe versucht, den Koran in meinem Geist, meinem Herzen und meinem Leben zu verinnerlichen, ihn zu verstehen, mich von seinen Ideen inspirieren zu lassen und umzusetzen in unserer fortschreitenden islamischen Bewegung, im Rahmen der Perspektiven, die Gott in seiner ganzen Herrlichkeit, seinen unendlichen Gaben und seinen unergründlichen Ratschlüssen sowie im geraden Weg, der auf das vollkommene Glück des Menschen abzielt, vor Augen haben.“³¹²

5. Faḍlallāhs Dialogansatz

Nach diesem langen Weg, der seine Berechtigung hat, werde ich im Folgenden Faḍlallāhs Standpunkte zum islamisch-christlichen Dialog darstellen. Da es sich um einen recht umfassenden Dialogansatz handelt, werden Faḍlallāhs Ansichten zu dieser Thematik im Indikativ wiedergegeben. Eine Wiedergabe in der Konjunktivform ist langatmig und würde dem Leser unnötig belasten. Bei den Meinungen und Auffassungen, die in den nächsten Seiten präsentiert werden, handelt sich durchweg um Faḍlallāhs Perspektive des islamisch-christlichen Dialogs.

5. 1. Einleitung

Die Offenbarungsreligionen verfügen über unbegrenzte Perspektiven, doch einige ihrer Anhänger verengen diese Perspektiven, indem sie auf den Besonderheiten ihrer Religion beharren. Indes versperrt eine Überbetonung der Besonderheiten einer jeden Religion nicht nur die Sicht auf die allgemeinen Aspekte aller Religionen, sondern es gibt auch viele Menschen, die diese Besonderheiten in einen Gegensatz zu den allgemeinen Aspekten stellen, indem sie sich selbst und den anderen verbieten, sich für letztere zu öffnen. Sie tun dies aus Angst, auf der Linie der Einigung, die sie ablehnen, ertappt zu werden.³¹³

³¹² Ebd., S. 19.

³¹³ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 43.

Doch wenn man sich mit den Offenbarungsreligionen in ihrer reinen Form näher beschäftigt, so kann man feststellen, dass sie in ihrem Ursprung und ihren Grundsätzen vieles gemeinsam haben. Der Koran spricht alle Offenbarungsreligionen allen Unterschieden zum Trotz mit dem Islam an, und zwar im Sinne einer Hingabe des Menschen mit Körper und Seele an Gott, so dass sein ganzes Leben sich unter der Obhut Gottes vollzieht. In diesem Kontext ist die Frage nicht die der Einheit im Ursprung und in den Grundsätzen der Religionen, sondern vielmehr, wie man diese Einheit sieht.³¹⁴

Wenn wir³¹⁵ vom Christentum und vom Islam wie von zwei beliebigen Themen sprechen, die uns zutiefst angehen und von beklemmender Aktualität sind, so verbinden wir damit die Pluralität des Lebens. Wenn wir uns die Pluralität vor Augen halten, so müssen wir in sie eintauchen, um folgende Fragen zu stellen: Bedeutet die Pluralität in unserem Leben ein Denken, das reich an Vielfalt ist und diese daher in ihrer Umsetzung unterschiedliche Ausformungen annehmen kann? Ist sie eine Bestimmung, so dass wir uns ihr unterwerfen müssen und infolgedessen dem Denken untersagen, in ihre Kontexte einzusickern, um diese näher an die Einheit heranzuführen? Müssen wir sie in den von uns neu ins Leben gerufenen heiligen Formen bewahren, die für die Trennung im Leben eintreten oder vor Ideen schützen, welche ein solides Fundament für die Pluralität im realen Leben zu finden versuchen? Müssen wir sie nicht eher als eine Tatsache anerkennen und daher ihre positiven Seiten in der Entwicklung dieser Realität untersuchen und dann versuchen, in ihre negativen Aspekte einen tiefen Einblick zu gewinnen, um die Vorteile und Nachteile durch freies Denken gegeneinander abzuwägen? Ein Denken, das sich nicht innerhalb historischer Nischen oder den von den Menschen infolge ihres leidenschaftlichen Eifers und ihrer fanatischen Einstellung erschaffenen engen Räumen gefangen halten lässt.³¹⁶

Die Pluralität ist eine Tatsache und die Einheit in dem, worin sich die Menschen voneinander unterscheiden, ist als Zielsetzung nicht etwas, das utopisch erscheint. Doch wie kann man diese Distanz überwinden? Die erste Bedingung hierfür besteht darin, dass man auf der Grundlage einer rationalen und tief psychischen Einstellung über den

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ An dieser Stelle weise ich den Leser darauf hin, dass Faḍlallāh bei der Darlegung seiner Standpunkte zum islamisch-christlichen Dialog zwei Personalpronomen abwechselnd benutzt, nämlich das „wir“ und das „du“. Das „wir“ benutzt er, wenn es sich um islamische Grundsätze handelt, die von den Muslimen, zumindest von seiner Anhängerschaft, allgemein angenommen werden. Dies ist auch naheliegend, wenn man bedenkt, dass Faḍlallāh im Namen einer ganzen Bewegung spricht. Das „du“ benutzt Faḍlallāh, wenn es darum geht, seine eigenen Ideen und Standpunkte darzulegen.

³¹⁶ Vgl. Faḍlallāh 1997, S. 3.

objektiven Einblick in das Denken und die Methodik verfügen sollte. Zudem muss man in dieser oder jener eingeschlagenen Richtung realistisch sein. So beharrt der Mensch darauf, sein Denken weiterhin eingeschachtelt zu lassen, da er im Laufe der Geschichte oftmals eine geistige Einengung erlebte. So wurden die historischen Rahmenbedingungen, in denen sich das Denkvermögen abspielte, immer wieder erneuert, wenn sie zu bröckeln drohten, jedoch nicht der Inhalt, sondern lediglich die Oberfläche wurde erneuert.³¹⁷

Der Mensch muss sich dessen bewusst sein, dass seine Gedanken allesamt, seien sie religiöser oder nicht religiöser Natur, nicht mit ihm selbst gleichzusetzen sind, sondern sind vielmehr etwas, das er übernommen, in die Praxis umgesetzt, zur Gewohnheit gemacht hat und hier und da davon beeinflusst worden ist. Davon ausgehend, ist es möglich, dass der Mensch sich dabei ein bisschen entfremdet fühlt, wenn er in sein eigenes Denken eindringt, um ihm Lebendigkeit zu verleihen, wobei er versucht, es innerlich zu erneuern oder es aus dem Ich abzustoßen. Denn der Mensch verspürt Entfremdung, wenn er von etwas Abstand nimmt, an das er gewöhnt ist.³¹⁸

Wenn wir uns von unseren Gedanken trennen, falls wir etwas Falsches an ihnen entdecken, will das nicht heißen, dass wir sterben, sondern, dass wir uns dabei erneuern. Dies ist die objektive Einsicht, bei der der Mensch, indem er sein Denken respektiert, seine Menschlichkeit respektiert. Unsere Menschlichkeit ist stark durch unsere Ratio gekennzeichnet und in all dem, was seelisch verinnerlicht ist, findet die Ratio ihre Relevanz. Sogar unser Geist wird der Ratio nicht verborgen bleiben, denn sie wird ihn durchdringen und einiges von seinem Inhalt ihrer spezifischen Betrachtung unterwerfen, so dass es zu keiner Vermischung des Geistes mit dem Aberglauben kommt. Denn indem die Ratio in den Geist hineindringt, bewahrt sie ihm sein Wesen.³¹⁹

Hinsichtlich der religiösen Pluralität leben wir auf der ganzen Welt in unserer religiösen Wirklichkeit zum einen in der Historie, wenn die Religion die Geschichte lenkt oder gestaltet, zum anderen in der Gegenwart, wenn die Religion hier und da von sich hören lässt, um in all diesen Disput, Konflikt und in die Realitätslage einzugreifen, in der sich der Mensch zwischen dem Alten und dem Neuen hin und her bewegt. Wenn wir die religiöse Gesinnung in den Blick nehmen, so stehen wir vor dem Problem, dass diese im Allgemeinen nicht aufgeschlossen, sondern geistig sowie gefühlsmäßig borniert ist. Es ist äußerst schwierig, mit einem religiösen Menschen, auch wenn er über

³¹⁷ Ebd., S. 3f.

³¹⁸ Ebd., S. 4.

³¹⁹ Ebd.

eine umfassende Bildung verfügt, über seine Religion zu diskutieren oder einige seiner Überzeugungen in Frage zu stellen. In diesem Falle ist Emotion hinderlich und ganz selten steht die Überlegung im Vordergrund. Woran liegt das?³²⁰

Dies lässt sich dadurch erklären, dass viele religiöse Menschen durch überkommene Traditionen und aus emotionaler und nicht rationalen Überzeugungen Anhänger einer religiösen Lehre geworden sind. In der Mehrzahl sind wir Muslime, weil unsere Eltern muslimischen Glaubens waren, und ebenso Christen, weil unsere Eltern bereits christlichen Glaubens waren.³²¹

Der Islam und das Christentum sind in unserem menschlichen und religiösen Bewusstsein etwas, was wir geerbt haben. Beide sind etwas, das seit jeher in uns eine emotionale Verbindung zur Geschichte entfacht hat. Diesem Umstand verdanken wir unsere soziale Stellung. Wenn man daher spürt, dass jemand die Absicht hat, seine Religion in Zweifel zu ziehen, so bedeutet dies, dass er seine Geschichte, sein Kulturerbe und alles, was man an Bräuchen neu eingeführt hat, in Frage stellt. Man stellt sich dabei vor, die kulturelle Identität wird angegriffen. Die von ihm eingenommene Abwehrstellung schlägt sich daher in Form eines Racheaktes für die Seele nieder, dessen Ziel Verteidigung und nicht Denken ist.³²²

Zudem ist Religion eng mit dem Heiligen des Empfindens und des Denkens verbunden. Das Sakrosankte nimmt mithin üblicherweise eine intime Gestalt im Empfinden ein, bevor es im Geiste Wurzeln schlägt. In Bezug auf Heiliges geht das Empfinden dem Denken vor. Wird das Empfinden verletzt und will es sich ausdrücken, so lässt es der Vernunft keinen Raum für ihre Eigenart, sich sachlich mit dem in Frage stehenden Thema auseinanderzusetzen.³²³

Den Glauben einer rationalistischen Betrachtungsweise zu unterwerfen, ist daher der erste Schritt, den man vor einer Auseinandersetzung mit dem religiösen oder dem nichtreligiösen Denken unternehmen muss. Ohne diese Vorgehensweise ist eine Annäherung undenkbar. Denn anstelle der Ratio werden Gefühle und anstelle des Denkens Instinkte den Verlauf der Auseinandersetzung bestimmen.³²⁴

Eine rationalistische Auseinandersetzung mit dem Anderen kann dazu führen, den Anderen zu respektieren, mit ihm zusammenzuleben und eine Harmonie selbst in bestimmten Situationen zu schaffen, in denen man verschiedener Meinung ist. Dies ist

³²⁰ Ebd., S. 5f.

³²¹ Ebd., S. 6.

³²² Ebd.

³²³ Ebd., S. 7.

³²⁴ Ebd., S. 9f.

die Methode, die wir zur Diskussion bringen müssen. Doch zum Erreichen dieser Methode sind enorme Anstrengungen, vor allem im Orient vonnöten. Im Blick auf die Religion liegt unser Problem nämlich weniger im Inhalt, als in der orientalischen Mentalität. Denn im Orient vertragen wir nicht unsere Pluralität, die zur Polemik und zu kriegerischen Auseinandersetzungen missbraucht wird.³²⁵

Nach unserem allgemeinen Verständnis des Dialogs sollte es in einem islamisch-christlichen Dialog nichts Verbotenes und Sakrosanktes geben, d. h. man kann über alles sprechen. Man kann einen Dialog über den Propheten führen, seine Botschaft, sein Wesen und sein Leben und auch über den Koran: Ist er eine Offenbarungsschrift oder nicht? Denn die Ratio ist die Grundlage des Islams. Durch sie kann man Gott erkennen und seine Einheit entdecken. Vor diesem Hintergrund hat sich der Islam mit dem Christentum beschäftigt und zu einem offenen Dialog aufgerufen, so wie es im Koran heißt: „Sag: Bringt doch euren Beweis vor, wenn ihr die Wahrheit sagt!“ (2:111). In unserer Auseinandersetzung sind allein Beweise von Bedeutung. Sie allein sollen zwischen uns entscheiden. Das heißt, dass seelischer oder Außendruck fehl am Platze sind. Der Druck soll allein von den triftigen Gründen kommen, die in der Lage sind, Überzeugungen zu einer Wahrheit werden zu lassen.³²⁶

Über die Themen des Dialogs muss Wissen vorhanden sein, und zwar ein umfassendes über die allgemeinen und besonderen Aspekte der Fragen des Dialogs. Denn ein Dialog, der ohne Wissen und Perspektive geführt wird, verkommt zu einem Geschwätz, bei dem keiner der Dialogpartner die Möglichkeit hat, seine Ansichten wissenschaftlich darzulegen oder sich mit den Ansichten des Anderen wissenschaftlich auseinanderzusetzen.³²⁷ Deshalb hat der Koran diejenigen, die mit ihm in Bezug auf bestimmte Fragen anderer Meinung sind, dazu aufgerufen „[I]hr habt da über etwas gestritten, worüber ihr Wissen habt. Warum streitet ihn nun aber über etwas, worüber ihr kein Wissen habt? Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht. (3:66) Bevor man in Disput, Streitgespräch oder Diskussion eintritt, muss Wissen vorhanden sein.³²⁸ An anderer Stelle (40:56) sagt Gott: „Diejenigen, die über die Zeichen Gottes streiten, ohne daß sie Vollmacht erhalten hätten, sind vollkommen größenwahnsinnig.“ Ihr Problem besteht darin, dass sie keine Beweise vorlegen können. Ihre Beweggründe bestehen nicht in der

³²⁵ Ebd., S. 10.

³²⁶ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 192.

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Ebd., S. 260.

Begründung der Wahrheit, sondern sie handeln aus Hochmut, der sie daran hindert, bewusst zuzuhören und zu diskutieren.³²⁹

In diesem gesamten Kontext stellen sich folgende Fragen: Warum führen wir den Dialog als Leitfaden für unser Leben, unsere Beziehungen und unsere Meinungsverschiedenheiten? Was wollen wir durch den islamisch-christlichen Dialog erreichen? Denn wir müssen unbedingt ein Ziel festlegen, um dementsprechend unseren Weg dorthin zu bestimmen.³³⁰

In den 50er Jahren haben einige amerikanische christliche Gemeinden im Rahmen des islamisch-christlichen Dialogs Treffen organisiert. Das erste fand in Bḥamḍūn³³¹ statt: Dabei wurde über islamische und christliche Werte diskutiert. Allerdings wurden diese nicht im Kern untersucht, um sie in einem ungünstigen Umfeld konkret durchzusetzen. Vielmehr wurde über deren Gemeinsamkeiten gesprochen, um dem Kommunismus entgegenzutreten. Der Dialog wurde deshalb nicht aus einer wissenschaftlichen Perspektive über das Wesen der Wertvorstellungen in beiden Religionen, allen voran der Freiheit, sondern vielmehr aus politischen und geheimdienstlichen Erwägungen geführt, um Verwirrung in der politischen Szene zu stiften.³³²

Neben dieser Dialogform, die geführt wird, um ein bestimmtes politisches Ziel zu erreichen, gibt es eine weitere, welche darauf abzielt, die Unterschiede auszuklammern und nur die Gemeinsamkeiten anzusprechen. Dabei werden nur die positiven Aspekte jeder Religion aufgegriffen, die von der anderen Religion anerkannt werden. Doch dies ist keine Lösung. Wenn die besonderen Aspekte jeder Religion verkannt werden, können die Wurzeln zahlreicher Komplikationen geistiger und praktischer Natur nicht genauer untersucht werden. Auch wenn die Diskrepanzen einige Schwierigkeiten hervorbringen, so ist dies kein Grund, sie außer Acht zu lassen. Eine wissenschaftliche Diskussion über die Unterschiede kann den Menschen zwar dazu veranlassen, eine wahrscheinlich schwierige Entscheidung zu treffen, diese dringt aber tief in die Seele ein.³³³

Einige Ansätze, die zur geistigen Einheit aufrufen, z. B. die Einheit der Religionen, können den Menschen zwar ein beruhigendes Gefühl geben, aber sie können die Ratio und die Lebenswirklichkeit nicht zufrieden stellen. Denn Empfindungen können ein

³²⁹ Ebd., S. 192.

³³⁰ Ebd., S. 193.

³³¹ Gemeint damit ist das erste Dialoggespräch zwischen Muslimen und Christen, das unter dem Thema Muslim-Christian Corporatin stattgefunden hat; Näheres hierzu bei Henninger 1959, S. 235-237.

³³² Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 193.

³³³ Ebd., S. 193f.

Problem nur punktuell lösen, indem sie den Menschen durch ihre vertraute Atmosphäre berauschen. Doch irgendwann brechen sie los und verursachen dabei ein unermessliches Leid.³³⁴

Unser Dialogansatz zielt weder darauf ab, im Bereich des Geheimdienstes gegen eine bestimmte Partei zu punkten, noch darauf, die geistigen Unterschiede zwischen dem Islam und dem Christentum zu verwischen. Vielmehr wollen wir erreichen, dass der Muslim ebenso Fragen über das Christentum stellt, um es besser verstehen zu können, wie der Christ auch Fragen über den Islam stellt, um diesen besser verstehen zu können. Beide Seiten sollen sich ihrer Gemeinsamkeiten, die den Anfang eines langen Weges bilden, sowie ihrer Meinungsverschiedenheiten bewusst sein, um ausgehend von den gemeinsamen Nennern womöglich aus den Meinungsverschiedenheiten die Gemeinsamkeiten zu erweitern.³³⁵

Wir weisen nachdrücklich darauf hin, dass der Dialog dem Erreichen der Wahrheit in Geist und Seele sowie in der Lebenswirklichkeit dienen sollte, welche die Wahrheit als eine lebendige Kraft in den zwischenmenschlichen Beziehungen und allen menschlichen Zielsetzungen beinhaltet.³³⁶

Im Blick auf den Dialog fragen sich viele, die auf diesem Gebiet tätig sind, ob der islamische Fundamentalismus, so ihre Bezeichnung, überhaupt an den islamisch-christlichen Dialog glaubt? Zielt er nicht eher darauf ab, alle anderen Denkrichtungen abschaffen und jeden mundtot zu machen? Dies ist das allgemeine Bild, das von den Medien als selbstverständlich propagiert wird. Stimmt das?³³⁷

Um auf den Begriff zurückzukommen, den sie und nicht wir gewählt haben, weil wir nicht an zwei Islamformen glauben, nämlich einen fundamentalistischen und einen nichtfundamentalistischen Islam. Der fundamentalistische Islam ist der Islam, der auf bestimmten Quellen beruht, und zwar dem Koran und der Sunna, welche die islamische Wahrheit enthalten. Jede Abweichung vom Koran und der Sunna hat nichts mit dem Islam zu tun, selbst wenn sie sich an mancher Stelle auf den Islam bezieht. Doch obwohl wir den Begriff „fundamentalistischen Islam“ ablehnen, schließen wir uns zunächst denjenigen an, die ihn benutzen.³³⁸

Der fundamentalistische Islam ist der Islam der Quellen, d. h. unsere Auseinandersetzung mit Andersdenkenden folgt dem Standpunkt, der vom Propheten

³³⁴ Ebd., S. 194.

³³⁵ Ebd.

³³⁶ Ebd.

³³⁷ Ebd., S. 195.

³³⁸ Ebd.

eingenommen und vom Koran vorgezeichnet wurde. Der Prophet ist die Grundlage jeder Führung und der Koran ist die Basis für alle islamischen Gedanken. Darauf wollen wir uns zurückbesinnen. Der Koran enthält, wie wir bereits erwähnt haben, Dialoggespräche mit jedem Menschen und jedem Denken. Im Koran wird über den Dialog inhaltlich und methodisch ausführlich gesprochen. Der Prophet hat auch Dialoggespräche geführt. Dabei hatte er ein großes Herz und benutzte milde Worte, wie es im Koran hierzu heißt: „Und in Anbetracht von Gottes Barmherzigkeit warst du milde zu ihnen. Wenn du grob und hartherzig gewesen wärest, wären sie dir davongelaufen.“ (3:159). Sein großes Herz war offen für alle Menschen. Man hat Steine auf ihn geworfen, bis seine Beine bluteten, Müll auf seinen Rücken geschmissen und harte Worte gegen ihn benutzt, er aber wandte sich seiner Gebetsnische zu und hob seine Hände betend zu Gott: „Gott führe meine Leute auf den rechten Weg, denn sie sind unwissend.“³³⁹

Der Dialog bildet also die Grundlage für die Auseinandersetzung mit Andersdenkenden. Um die Ratio des Menschen anzusprechen, muss man ein Wort benutzen, das überzeugt und inspiriert. Man kann den Körper eines Menschen durch Gewalt unterwerfen, aber keine Waffe ist je in der Lage, seine Ratio zu bezwingen. Allein die Wörter eines Dialogs können es.³⁴⁰

Als Muslime stellen wir das Gesamtkonzept unseres Denkens in der Öffentlichkeit vor und erwarten von den anderen, dass sie dasselbe tun. Denn wir haben genau wie sie auch einen Anspruch darauf, an dem geistigen Konflikt teilzunehmen. Dabei werden sie von uns, nur die tiefsinnigen, netten und vertrauensbildenden Worte hören, wenn sie diese Methode beherzigen. Wenn aber einige regionale oder internationale Blöcke sich im Namen der Meinungsfreiheit diesen Konflikt dazu missbrauchen, ihre Gegner zu unterdrücken, so setzen wir keine Gewalt gegen die Freiheit des Denkens, sondern erst dann gegen diejenigen ein, die mit Gewalt gegen uns vorgehen und die Durchsetzung unrechtmäßiger Pläne verfolgen.³⁴¹

Dies ist unsere Denkweise, anhand derer wir unser Denkkonzept vorstellen, wobei wir bereit sind, auch darüber zu diskutieren. Denn die Art und Weise, wie wir unsere Standpunkte darlegen, kann die anderen vielleicht nicht überzeugen, weil sie Beispiele nennen, die dagegen sprechen.³⁴²

³³⁹ Ebd., S. 195f.

³⁴⁰ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 196.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Ebd.

Dem Islam ist der Dialog nicht fremd, sondern dieser ist tief in seiner Botschaft verwurzelt. Wir glauben an die Offenbarungsschriften und die Propheten des Christentums, weil sie ein Bestandteil unseres Glaubens sind. Dies ist der Dialog, der den Anderen und sein Denken anerkennt. Der Ausgangspunkt des Muslims im Dialog unterscheidet sich somit von dem der Schriftbesitzer, denn diese erkennen weder den Islam, noch den Koran als Offenbarungsreligion oder Muhammad als Gesandten Gottes an. Der Dialog hat in diesem Fall einen rein künstlichen Charakter, während er bei uns eine Tatsache ist, die in der islamischen Botschaft verankert ist. Hier wird der Dialog von einer warmherzigen Einstellung her geführt, während er dort lediglich den Mitteln einer leblosen Logik folgt.³⁴³

5. 2. Die Grundzüge der islamischen Methode im interreligiösen Dialog

In seiner Auseinandersetzung mit den Schriftbesitzern hat der Koran eine Methode festgelegt, bei der die Muslime dazu angehalten sind, sich stets der bestmöglichen Art zu bedienen: ‚Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind! Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.‘(29:46)

Die Frevler werden deshalb davon ausgenommen, weil sie nicht die Wahrheit anstreben, sondern alles Mögliche tun, um Gewalt anzuwenden und ihr Unwesen zu treiben. Deshalb sollte man ihnen auf eine Art und Weise begegnen, die sie dazu zwingen sollte, ihre Unterdrückung und Gewaltanwendung zu einzudämmen. Ein Dialog mit ihnen ist daher kategorisch abzulehnen.³⁴⁴

Zwar geht der Koran auf die Einzelheiten dieser Methode nicht näher ein, aber er versucht, ein praktisches Beispiel zu zeigen, in dem die Methode in engem Zusammenhang mit einem seiner Grundsätze gebracht wird. Dieses praktische Beispiel besteht darin, nur Themen allgemein anzusprechen, über die ein Konsens unter den Schriftbesitzern herrscht. Ausgehend von dieser gemeinsamen Grundlage können dann Überlegungen über die konkrete Umsetzung dieser Themen angestellt werden.³⁴⁵

Dass der Koran auf den Glauben an einen einzigen Gott und die Heiligen Schriften als gemeinsame Nenner hinweist, ohne dabei auf weitere Einzelheiten einzugehen, zielt

³⁴³ Ebd., S. 197f.

³⁴⁴ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 146.

³⁴⁵ Ebd., S. 149.

zudem darauf ab, sowohl Christen als auch Juden den Eindruck zu vermitteln, dass der Islam keineswegs ihre Glaubensgrundsätze in Frage stellt, sondern im Gegenteil diese teilt. Aus diesem Grunde hegen die Muslime gegenüber Juden und Christen kein Misstrauen in Bezug auf das, was sie verehren oder das, was für sie Gesetz ist. Eine Annäherung und Verständigung mit Christen und Juden geschieht von islamischer Seite somit nicht durch Anbiederung, sondern steht in vollem Einklang mit seinem Glaubensbekenntnis. Ein Umstand, der geistig und gefühlsmäßig bei den Gesprächspartnern eigentlich den Eindruck entstehen lassen sollte, dass eine Annäherung an den Islam grundsätzlich keine Distanzierung von ihren Glaubensgrundsätzen bedeutet.³⁴⁶ In diesem Sinne ist der folgende Appell im Koran sowohl an die Christen als auch an die Juden zu verstehen:

„Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleiches (?) zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf) daß wir Gott allein dienen und ihm nichts als Teilhaber an einer Göttlichkeit beigesellen, und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: ‚Bezeugt, daß wir (Gott) ergeben sind!‘“ (3:64)

Wie bei den bereits erwähnten Koranstellen, spricht dieser Koranvers den gemeinsamen Kern aller Offenbarungsreligionen, nämlich den reinen Monotheismus an, der weder von der Vielgötterei oder der Götzenanbetung als sichtbarer Form des Polytheismus, noch von der gegenseitigen Anbetung der Menschen als verborgener Form des Polytheismus verfälscht ist.³⁴⁷

Nachdem der Koran diese von den Schriftbesitzern geteilten Glaubensgrundsätze allgemein angesprochen hat, geht er in einem weiteren Schritt, und zwar in Übereinstimmung mit seinem kompromisslosen monotheistischen Anspruch, auf einige Einzelheiten ein, indem er auf die enge Verbindung dieser Glaubensgrundsätze mit der Lebenswirklichkeit hinweist. So verwirft er den Umstand, dass einige Schriftbesitzer sich ihre Gelehrten, Mönche und Jesus an Gottes statt zu Herren genommen haben (9:31), obwohl sie ihrem Glauben nach einen grundsätzlichen Unterschied zwischen ihnen und Jesus machen. Zwar haben sie ihre Gelehrten und Mönche nicht als Götter verehrt, aber die Tatsache, dass sie sich ihnen gänzlich unterworfen haben, ist im Islam ein ausreichender Grund, um sie als Polytheisten zu bezeichnen.³⁴⁸

³⁴⁶ Ebd. S. 147.

³⁴⁷ Ebd., S. 149.

³⁴⁸ Ebd.

Hier stellt sich aber die Frage, warum der Koran gerade das Verhältnis zu den Gelehrten und den Mönchen angegriffen hat, obwohl dies keine Frage ist, die den Glauben unmittelbar berührt, weil keiner von ihnen sich für Gott erklärt hat. Der Grund hierfür liegt womöglich darin, dass sie einerseits über einen enormen Einfluss auf die Menschen verfügten, andererseits der islamischen Botschaft energisch entgegentraten. In der Angst, ihre Machtstellung zu verlieren, hinderten sie die Menschen daran, die neue Botschaft näher kennen zu lernen, indem sie überflüssige Streitigkeiten vom Zaun gebrochen haben sowie zusätzlich Inhalte in ihre Heiligen Schriften aufgenommen haben, die der Wahrheit widersprechen, um so jede Möglichkeit für eine Annäherung mit dem Islam zu vereiteln³⁴⁹:

„Ihr Gläubigen! Viele von den Gelehrten und Mönchen bringen die Leute in betrügerischer Weise um ihr Vermögen und halten vom Weg Gottes ab. Diejenigen nun, die Gold und Silber horten und es nicht um Gottes Willen spenden, verkünde, eine schmerzhaft Strafe am Tage (des Gerichts), da es (d.h. das gehortete Gold und Silber) im Feuer der Hölle erhitzt wird und ihnen Stirn, Seite und Rücken damit gebrandmarkt werden: Das ist das, was ihr für euch gehortet habt. Nun bekommt ihr es (leibhaftig) zu spüren.“
(9:34-35)

Dem liegt der Grundsatz zugrunde, dass der Islam jedem Menschen ungeachtet seiner Stellung das Recht abspricht, anderen Personen statt Gott zu folgen. Sogar die Propheten können sich nicht anmaßen, dieses Recht für sich zu beanspruchen, denn ihre Aufgabe besteht lediglich darin, die Botschaft Gottes zu verkünden und die Menschen zu ihm zu führen. Und wenn der Koran dazu aufruft, ihnen zu folgen, dann nur deshalb, weil sie im Namen Gottes handeln.³⁵⁰

Vor diesem Hintergrund können wir mit aller Entschiedenheit sagen, dass diese Verurteilung im Koran sich nicht nur allein auf die Gelehrten und Mönche im Christentum und Judentum beschränkt, sondern auch diejenigen Islamgelehrten einschließt, die solche Eigenschaften aufweisen. Denn der Koran lehnt Personen nicht rein subjektiv ab, sondern aufgrund ihrer geistigen Haltung und ihres Verhaltens. Die Ablehnung bezieht sich somit in einem weiteren Sinne auf die Prinzipien und Verhaltensmuster, die jeder Zeit und in jedem Ort bestehen und eintreten können.³⁵¹

³⁴⁹ Ebd., S. 150.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Ebd., S. 151.

5. 3. Der theologische Dialog

Die Frage des Glaubens an Gott und an dessen Einheit wird im Koran nicht fern, sondern in einem engen Zusammenhang mit der Menschenfrage behandelt. Denn Glaubensfragen im Islam sind keineswegs abstrakt oder realitätsfremd, so dass die *šarī'a* letzten Endes die ganze Realität bestimmt. Stattdessen berührt der Glaube an Gott das ganze Leben des Menschen, so dass dieser sich dabei fühlt, als ob Gott ihn in seinem Privatleben und seinen allgemeinen wie intimen Beziehungen begleitet. Gott ist kein geheimnisvoller, abstrakter Gott, der nur im Bewusstsein des Menschen und getrennt von ihm existiert. Dies kann man an einigen Attributen Gottes festmachen, die die enge Beziehung Gottes zum Menschen nach islamischer Sicht am eindrucksvollsten zum Ausdruck bringen, nämlich dem Barmherzigen, dem Allerbarmer. Gott ist noch barmherziger zu dem Menschen als dessen Eltern. Und indem Gott zum Menschen barmherzig ist, sieht sich dieser dazu veranlasst, barmherzig in seinen ganzen Handlungen und seinen mitmenschlichen Beziehungen zu sein.³⁵²

Die enge Verbindung zwischen der Einheit Gottes und dem Menschenleben findet darüber hinaus ihren Ausdruck in einem nach der islamischen Lehre bezeichnenden Attribut Gottes, nämlich dem Gerechten. Gott ist gerecht und verhält sich zu niemandem ungerecht, er liebt die Gerechten und will, dass sie ihm allein dienen und dementsprechend frei vor all den anderen Menschen sein sollten. So unterstreicht die Einheit Gottes die Freiheit des Menschen vor der ganzen Welt und vor allen Menschen. Die Anbetung Gottes wird damit zu einem Bewusstsein im Geist, das seinen Niederschlag in einer konkreten Handlung im realen Leben findet. Dass der Mensch Gott anbetet, heißt demnach, dass man den Willen Gottes auf Erden verwirklicht, dass man sich in den Dienst der Menschen stellt, und dass man schließlich die Verantwortung gegenüber den Kindern Gottes übernimmt.³⁵³

So gesehen sind theologische Fragen keine abstrakten Fragen, sondern sie berühren alle Fragen des Menschenlebens. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch verstehen, warum der Koran in seinem Aufruf zum Dialog mit den Schriftbesitzern auf das Wort des Ausgleichs insistiert: „Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (?) zwischen uns und euch! (einigen wir uns darauf) daß wir Gott allein

³⁵² Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 45f.

³⁵³ Ebd.

dienen und ihm nicht (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit beigesellen, und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes Statt zu Herren nehmen.“ (3:64).

Aus diesem Koranvers, der die Grundeinstellung der Muslime zu den Christen und Juden unmissverständlich zeigt, lassen sich zwei Schlussfolgerungen ziehen: Zum einen ein klares Bekenntnis zum Monotheismus, das heißt sowohl Muslime als auch Christen und Juden glauben nur an einen einzigen Gott und dementsprechend lehnen sie jede Unterwerfung vor den ungerechten Kräften ab, die neben Gott angebetet werden; zum anderen die strikte Ablehnung der Vermessenheit und des Hochmuts eines Menschen gegenüber einem anderen, um zu verhindern, dass sie in Gott-Mensch-Verhältnis zueinander treten. Dadurch wird die politische, geistige und soziale Freiheit des Menschen bewahrt, so dass keiner sich in seiner Freiheit eingeschränkt fühlt oder von jemand anderem ungerecht behandelt wird.³⁵⁴

Aus diesen Ausführungen lässt sich schließen, dass theologische Fragen im Rahmen eines interreligiösen Dialoges in einem engen Zusammenhang zum Menschen und seinem realen Leben behandelt werden müssen, zumal die christliche Theologie diesen Aspekt betont. So wird Jesus als Menschwerdung Gottes betrachtet, der entsandt worden ist, um die Leiden der Menschheit auf sich zu nehmen und so die Erbsünde des Menschen zu büßen. Dies ist ein Grundgedanke der christlichen Theologie, der die Lebenswirklichkeit unmittelbar berührt.³⁵⁵

Zusammenfassend kann man sagen, dass theologische Fragen, wie etwa das Wesen und die Einheit Gottes, die Natur Jesu und die Trinität zu einem akademischen islamisch-christlichen Dialog gehören, weil sie die Grundlagen des christlichen wie die des islamischen Denkens bilden. Allerdings bin ich der Meinung, dass sie erst in einer späteren Phase behandelt werden müssen. Denn es gibt so viele brisante Fragen, denen wir uns verantwortungsvoll stellen müssen, um unsere Lage vor allen Erschütterungen zu schützen. Danach können wir uns den Fragen widmen, die unsere Lebenswirklichkeit nicht unmittelbar betreffen.³⁵⁶

³⁵⁴ Ebd., S. 46f.

³⁵⁵ Ebd., S. 47.

³⁵⁶ Ebd.

5. 3. 1. Das Jesus- und Marienbild im Koran

5. 3. 1. 1. Jesus: Ein besonderer Prophet

Zwecks einer vergleichenden Untersuchung, die zu sachlichen Erkenntnissen führen kann, halte ich es für angemessen, zunächst das Jesus-Bild im Islam darzustellen. Dieses ist vor allem der folgenden Stelle im Koran zu entnehmen. In der 19. Sure, die den Namen *Maryam* trägt, heißt es:

„Und gedenke in der Schrift der Maria! (Damals) als sie sich vor ihren Angehörigen an einen östlichen Ort zurückzog! [...] Und wir sandten unseren Geist zu ihr. Der stellte sich ihr als ein Wohlgestalteter (w. ebenmäßiger) Mensch. Sie sagte: ‚Ich suche beim Erbarmer Zuflucht vor dir. (Weiche von mir), wenn du gottesfürchtig bist!‘ Er sagte: ‚(Du brauchst keine Angst vor mir zu haben.) Ich bin doch der Gesandte deines Herrn. Ich bin von ihm zu dir geschickt, um dir einen lauterer Jungen zu schenken. Sie sagte: ‚Wie soll ich einen Jungen bekommen, wo mich kein Mann (w. Mensch) berührt hat und ich keine Hure bin? Er sagte: ‚So (ist es, wie dir verkündet wurde). Dein Herr sagt: Es fällt mir leicht. (dies zu bewerkstelligen). Und (wir schickten ihn dir) damit wir ihn zu einem Zeichen für die Menschheit machen, und weil wir (den Menschen) Barmherzigkeit erweisen wollen. Es ist eine beschlossene Sache.‘ Da war sie nun schwanger mit ihm. Und sie zog sich mit ihm an einen fernen Ort zurück. Und die Wehen veranlassten sie, zum Stamm der Palme zu gehen. Sie sagte: ‚Wäre ich doch vorher gestorben und ganz in Vergessenheit geraten!‘ Da rief er ihr von unten her zu: ‚Sei nicht traurig! Dein Herr hat unter dir ein Rinnsal gemacht. Und schüttele den Stamm der Palme an dich! Dann läßt sie saftige, frische Datteln auf dich herunterfallen. Und iß und trink und sei frohen Mutes! Und wenn du (irgend)einen von den Menschen siehst, dann sag: Ich habe dem Barmherzigen einen Fasten gelobt. Darum werde ich heute mit keinem menschlichen Wesen sprechen.‘ Dann kam sie mit ihm zu ihren Leuten, indem sie ihn trug. Sie sagten: ‚Maria! Da hast du etwas Unerhöhtes begangen. Schwerster Aarons! Dein Vater war doch kein schlechter Kerl und deine Mutter keine Hure.‘ Da wies sie auf ihn. Sie sagten: ‚Wie sollen wir mit einem sprechen, der als kleiner Junge in der Wiege liegt?‘ Er sagte: ‚Ich bin der Diener Gottes. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht. Und er hat gemacht, daß mir, wo immer ich bin, (die Gabe des) Segen(s) verliehen ist, und mir das Gebet und die Almosensteuer anbefohlen, solange ich lebe und (daß ich) gegen meine Mutter pietätvoll (sein soll). Und er hat mich nicht gewaltig und unselig gemacht. Heil sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich sterbe, und am Tag, da ich zum Leben auferweckt werde!‘“ (19-16-33)

Demzufolge glauben wir an Jesus als einen großen Propheten, und wie alle anderen Propheten lieben wir ihn. Wie in der Erschaffung Adams sehen wir in seiner Jungfrauengeburt, die den Menschen ungewöhnlich erscheint, ebenso ein Zeichen für die Macht Gottes, wie wir in unserer natürlichen Geburt ein Zeichen für die Macht Gottes sehen, obwohl wir daran gewöhnt sind³⁵⁷: „Jesus ist vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm nur: Sei!, da war er.“ (3:59)

Unter der Bezeichnung „*mubārak*“ (gesegnet)³⁵⁸ ist keine willkürliche Segensgabe zu verstehen, sondern sie entstammt vielmehr dem Geist des Menschen und ist mit vielen Anstrengungen verbunden. Diese Bezeichnung ist dahingehend zu verstehen, dass Jesus zu einem Menschen gemacht wurde, der seine ganzen Gaben, mit denen ihn Gott ausgestattet hat, nicht für sich selbst beansprucht, sondern in den Dienst aller Menschen stellt, und zwar in jeder Situation. Dadurch will Jesus allen Menschen nahe legen, dass sie genau wie er auch gesegnet sein und Gott dienen sollten, indem sie sich in den Dienst des Menschen und des Lebens stellen.³⁵⁹

Aus der Aussage Jesus im Koran: [U]nd er hat mich nicht gewalttätig und unselig gemacht. Heil sei über mir am Tag, da ich geboren wurde, am Tag, da ich sterbe, und am Tag, da ich (wieder) zum Leben erweckt wurde!‘, geht hervor, dass man zum einen sich im Hinblick auf den Umgang mit den Menschen nicht von seiner Machtstellung heraus, sondern sich bescheiden verhalten soll, in dem Bewusstsein, dass jede Macht eine Gabe Gottes ist, mit der der Mensch verantwortungsvoll umgehen muss und für die er Rechenschaft vor Gott im Jenseits ablegen soll; zum anderen muss man sein ganzes Leben im Frieden mit sich selbst, dem Leben und Gott gestalten.³⁶⁰

Seine Wunder gelten wie die anderer Propheten als Zeichen für die Macht Gottes, wie dies auch das Alte und das Neue Testament bestätigen.³⁶¹

5. 3. 1. 2. Maria: Ein Vorbild für die Gläubigen

Was das Bild der Maria im Islam angeht, so wird sie, wie ihr Sohn, als ein „Zeichen für die Menschen in aller Welt“ (21:91) angesehen. Dem ist zu entnehmen, dass die Jungfrauengeburt zum einen auf die Allmacht und Vorsehung Gottes hinweist, zum

³⁵⁷ Ebd., S. 52.

³⁵⁸ Die Bezeichnung „gesegnet“ gibt Paret in seiner Koranübersetzung mit „Gabe des Segens“ wieder.

³⁵⁹ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 55f.

³⁶⁰ Ebd., S. 57.

³⁶¹ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 182.

anderen dazu dient, den Menschen zum Glauben an den einzigen Gott zu führen. Somit gilt sie als Vorbild für die Gläubigen.³⁶²

Deshalb wird eine ganze Sure im Koran nach ihr genannt, weil einerseits darin Jesu Geburt mit all ihren geistigen Dimensionen und ihrer Bedeutung für den Glauben in der sichtbaren und unsichtbaren Welt geschildert wird, andererseits, um diese reine Frau immer wieder in Erinnerung zu behalten, welche den Glauben in ihrer Kindheit und ihrer Jugend in einer völligen Hingabe an Gott in ihrer Gebetsnische als einem Ort der barmherzigen Fülle Gottes gelebt hat. Sie hat diese göttliche Barmherzigkeit tief in ihrer Seele und tief in ihrem Geist gespürt. Daher ist es nicht weiter verwunderlich, wenn etwas Außergewöhnliches in ihrem Leben eintritt, im Gegensatz zu den Frauen, die den Glauben auf eine begrenzte, traditionsverhaftete Art und Weise und aus einer engstirnigen und rein subjektiven Perspektive erleben.³⁶³

In der Geschichte Marias (Friede sei mit ihr), wie sie Gott im Koran erzählt, geht es deshalb nicht darum, diese Geschichte mit Spannung zu verfolgen, um deren Auflösung am Ende zu erfahren, sondern vielmehr darum, sich ein Beispiel an dieser reinen, unschuldigen Frau zu nehmen, die vieles zu bewältigen und vielen Anschuldigungen seitens ihrer Mitmenschen ausgesetzt war. Durch ihr Selbstvertrauen und Vertrauen auf Gott ist es ihr auch gelungen, all dem erfolgreich zu begegnen.³⁶⁴

Wie Abraham (19:41), Idrīs (19:56) und Josef, der Sohn Jakobs (12:46), wird auch sie im Koran als *ṣiddīqa*³⁶⁵ charakterisiert. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass sie „an die Worte ihres Herren und an seine Schriften“ (66:12) glaubte. Zudem gehörte sie „zu denen, die (Gott) demütig ergeben sind“ (3:43). Daher gilt sie als auserwählt unter allen Frauen der Welt und zwar für alle Ewigkeit: „Und (damals) als die Engel sagten: ‚Maria! Gott hat dich auserwählt und rein gemacht! Er hat dich vor den Frauen der Menschen in aller Welt auserwählt‘“ (3:42). Dieser hohe Stellenwert ist auf zwei Ursachen zurückzuführen: Erstens darauf, dass sie eine fromme, ergebene, gläubige und standhafte Frau war, die mit Gottes Gaben gesegnet war, Gaben, die Zacharias bei ihr fand, als sie sich zum Gebet zurückzog (Koran: 3:37); zweitens darauf, dass sie in die schwierigste Prüfung geraten war, vor der je eine fromme und gottergebene Frau stehen

³⁶² Vgl. Faḍlallāh, 1994, S. 53; 1998, Bd. 15, S. 31.

³⁶³ Vgl. Faḍlallāh, 1998, Bd. 15, S. 7.

³⁶⁴ Vgl. Faḍlallāh, 1994, S. 53.

³⁶⁵ Dieses arabische Wort, das hier in der Übersteigerungsform *fa ʿil* steht, heißt so viel wie „sehr wahrhaftig“.

konnte, nämlich der Geburt eines Kindes, ohne vorher geheiratet oder einen bekannten Vater für das Kind gehabt zu haben.³⁶⁶

Im Blick auf den Wortlaut des folgenden Koranverses: „Und als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du zu den Leuten gesagt: ‚Nimmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern!‘“ (5:116), ist keineswegs, wie einige christliche Gelehrten glauben, eine Anspielung auf eine christliche Gruppierung, die Maria als Göttin verehrte. Diese Verehrung entbehrt jeder Grundlage, weil das heutige Christentum sie nicht kennt und kategorisch ablehnt.³⁶⁷

Auf die Meinung derjenigen, die davon ausgehen, dass der Koran von einem unbekanntem Christentum spricht und daraus schließen, dass die Auseinandersetzung des Islams mit dem Christentum gegenstandslos ist, antwortet Ṭabāṭabā'ī³⁶⁸, dass der Koranvers davon spricht, dass einige Christen sie als Göttin verehrten und nicht als solche bezeichneten. Zwischen den beiden Aspekten gibt es einen grundlegenden Unterschied. Die Verehrung findet ihre Bestätigung in der Anbetung und der religiösen Unterwerfung entsprechend der Koranaussage, in der es heißt: „Was meinst du wohl von einem, der seine Neigung sich zu seinem Gott gemacht hat“ (45:23).³⁶⁹

Zur Verehrung Marias als Göttin innerhalb des Christentums schreibt Rašīd Riḍā³⁷⁰, dass sie gängige Praxis in den westlichen und orientalischen Ausprägungen des Christentums nach dem römischen Kaiser Costantinus war und erst durch den Einfluss des Protestantismus beseitigt werden konnte. Die Marienverehrung fand ihren Ausdruck im Gebet sowie im Fasten, das nach ihr benannt wurde. Dass sie angebetet wird, wird von den Christen ausdrücklich erwähnt. Doch es gibt keine bekannte christliche Gruppierung, die sie als Göttin bezeichnet hatte. Stattdessen wird sie als Mutter Gottes

³⁶⁶ Vgl. Faḍlallāh 1998, Bd. 15, S. 35f.

³⁶⁷ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 101f.

³⁶⁸ Sein vollständiger Name ist Allāmiḥ Sayyid Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabā'ī (1892-1981). Er war einer der einflussreichsten iranisch-islamischen Philosophen des letzten Jahrhunderts. Er verfasste zahlreiche Bücher zur islamischen Philosophie, sein wichtigstes Einzelwerk war die *Tafsīr al-Mīzān*. Viele seiner Studenten wie z. B. Muḥammad Ḥusainī Behšatī (1928-1981) spielten in der islamischen Revolution im Iran eine sehr wichtige Rolle und hatten später wichtige Positionen inne.

³⁶⁹ Zitiert bei Faḍlallāh 1994, S. 102.

³⁷⁰ Rašīd Riḍā (1835-1935) (sein vollständiger Name ist: Muḥammad Rašīd Ibn 'Ali Riḍā Ibn Muḥammad Šams ad-Dīn Ibn Muḥammad Bahā' ad-Dīn Ibn Munlā 'Ali Ḥaīfa) war einer der einflussreichsten Denker und Autoren seiner Zeit. Er war der prominenteste Schüler von Muḥammad 'Abdu (1849-1905). Nach 'Abdu Tod führte er die islamische Reformbewegung weiter und gab ihr eine neue Richtung. Er war ein Vertreter des Panislamismus und in geringerem Ausmaß auch des arabischen Nationalismus. Von 1898 bis zu seinem Tode gab er die Zeitschrift *al-Manār* heraus, wodurch er einen großen Einfluss auf viele Teile der islamischen Welt ausübte. Unter dem Titel *tafsīr al-manār* hat er auch einen Korankommentar verfasst, aus dem Faḍlallāh hier zitiert.

bezeichnet. Dies wird von einigen Gruppierungen lediglich im übertragenen Sinne verstanden.³⁷¹

Dass die Christen die im Koran erwähnten Glaubensgrundsätze nicht teilen, an die einige Christen früher geglaubt haben, davon bleibt der Dialog unberührt. Diskutiert wird dann über die Glaubensgrundsätze und Begriffe, die heute allgemein verbreitet sind und unmittelbar Glauben und Nichtglauben betreffen.³⁷²

5. 4. Zur Trinität

In seiner Auseinandersetzung mit den Christen geht der Koran auf Jesus und seine Stellung im Blick auf den Glauben an Gott ein. Entsprechend seinem monotheistischen Anspruch und seiner Methode, seine Standpunkte klar zu umreißen, hat der Islam im Gegensatz zu anderen Glaubenslehren, die ihre Glaubensgrundsätze vage formulieren, seine Meinungen hinsichtlich der Trinitätslehre unmissverständlich dargelegt.³⁷³

Einige christliche Gelehrten und Philosophen vertreten im Blick auf das Verhältnis der Dreifaltigkeitsfrage zum Monotheismus die Meinung, dass Glaube und rationales Denken zwei verschiedene Bereiche sind, und dementsprechend geht der Glaube an diese Frage dem Denken vor. In diesem Zusammenhang vertritt Ḥabīb Sa‘īd³⁷⁴ die Ansicht, dass der Glaube nicht durch theoretische Spekulationen, sondern vielmehr durch Gottes Inspiration und Verkündung erreicht werden könne.³⁷⁵

Der Koran lehnt diese Methode ab. Stattdessen wendet er eine rationale Methode an, die einen Raum für Einzelheiten des Glaubens schafft, die sich zwar der Sicht und der Berechnung entzieht, z. B. in Bezug auf das wahre Wesen Gottes, aber dem Menschen anhand von Beweisen zum Glauben verhilft. Der Koran erwartet vom Menschen nicht, dass er an etwas glaubt, was er nicht versteht. Denn ein Glaube ohne Verständnis ist ein leerer Glaube.³⁷⁶

In der koranischen Diskussion um die Dreifaltigkeit geht es darum, sie einerseits mit dem menschlichen Aspekt im Leben Jesu in seinen unterschiedlichsten Erscheinungsformen, andererseits mit dem Glauben an Gott und dessen Grundattribute in

³⁷¹ Zitiert bei Faḍlallāh 1994, S. 102.

³⁷² Ebd.

³⁷³ Ebd., 1996, S. 173.

³⁷⁴ Nähere Angaben zu dieser Person nennt Faḍlallāh nicht. Anhand seines Werks „*muqāranat al-adyān*“, aus dem Faḍlallāh hier zitiert, habe ich versucht, näheres über ihn herauszufinden. Meine Bemühungen sind leider erfolglos geblieben, weil Faḍlallāh nicht einmal sein Herkunftsland nennt, um die Suche einzugrenzen.

³⁷⁵ Zitiert bei Faḍlallāh 1996, S. 176.

³⁷⁶ Ebd.

Verbindung zu bringen. Dadurch entsteht beim Menschen der intuitive Eindruck, dass die Dreifaltigkeit mit dem Glauben an Gott unvereinbar ist.³⁷⁷

Der Dialog wird in diesem Zusammenhang im Koran auf unterschiedliche Art und Weise geführt, um solche Gedanken argumentativ zu widerlegen. Er richtet sich an die Menschen, um sie in unterschiedlicher Stärke dazu zu bewegen, sich damit auseinanderzusetzen. Zuweilen bedient er sich eines affirmativen Stils, der die Menschen dazu auffordert, sich einer Idee neutral und ohne fremde Einflüsse anzuschließen.³⁷⁸

Im Folgenden wird versucht, den Inhalt derjenigen Koranverse darzustellen, die sich mit christlichen Glaubensvorstellungen beschäftigen. Dabei werden sie aus unterschiedlicher Perspektive dargelegt. Im Koran sagt Gott:

„Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus, als die Wahrheit! Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei)! Hört auf! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört, was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter.“ (4:171)

Und anderer Stelle heißt es:

„Ungläubig sind diejenigen, die sagen: ‚Gott ist einer von Dreien.‘ Es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Und wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören. Diejenigen von ihnen, die ungläubig sind, wird eine schmerzliche Strafe treffen. Wollen sie sich Gott nicht wieder zuwenden und ihn um Vergebung bitten? Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.“ (5:73-74)

Diese Methode setzt bei derjenigen Vorstellung an, die den Glauben danach beurteilt, inwieweit er der Wahrheit im Herzen und auf der Zunge entspricht. Für einen Widerspruch der Wahrheit und eine Übertreibung in der Religion gibt es daher keinen freien Raum.³⁷⁹

Der Koran geht insofern auf die Trinitätslehre ein, als er das Wesen Jesu, Sohn der Maria, als Gesandter Gottes hervorhebt. In dieser Funktion besteht seine Hauptaufgabe, die jedem Gesandten innewohnt, darin, die Botschaft Gottes unter den Menschen zu

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ Ebd., S. 176f.

³⁷⁹ Ebd., S. 177.

verkünden. Dies hat er auch in den folgenden Koranversen selbst gesagt: „Er sagte: ‚Ich bin der Diener Gottes. Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht. Und er hat gemacht, daß mir, wo immer ich bin, Segen verliehen ist, und mir das Gebet und die Almosensteuer anbefohlen, solange ich lebe, gegen meine Mutter pietätvoll (sein soll). Und er hat mich nicht gewalttätig und unselig gemacht.“ (19:30-32)³⁸⁰

Unter allen Menschen und Propheten zeichnet sich Jesus dadurch aus, dass er ohne Vater geboren ist. Somit gilt er wie Adam, der ohne Vater und Mutter geboren ist, als Zeichen für die Macht Gottes, wie es im Koran hierzu heißt: „Jesus ist vor Gott gleich wie Adam. Den schuf er aus Erde. Hierauf sagte er zu ihm nur: sei!, da war er.“ (3:59)³⁸¹

Unter den beiden Begriffen ‚Wort‘ und ‚Geist‘ in der bereits genannten Koranstelle (4:171) ist nicht der göttliche Teil oder die göttliche Wahrheit zu verstehen, weil die Natur Gottes unteilbar ist. Im Gegenteil, diese ist zum einen absolut schlicht und einfach, zum anderen kann sie nicht von einem Ort zum anderen wandern. Beide Begriffe weisen vielmehr auf die Macht Gottes und das Geheimnis seiner Schöpfung, deshalb wurde das Wort ‚Geist‘ im Koran auch im Blick auf die Erschaffung Adams benutzt „,[W]enn ich ihn dann geformt und ihm Geist von mir eingeblasen habe.“ (38:72)³⁸²

Die Frage, warum Jesus im Koran als ‚Wort‘ bezeichnet wird, lässt sich aus dem Schöpfungsakt im Wort Gottes „sei“ (Koran 3:59) erklären, der seinen Willen zum Ausdruck bringt, und zwar ohne Rücksicht auf die natürlichen Bedingungen, denen andere Menschen unterworfen sind.³⁸³

Der Streit der muslimischen KoranAusleger über beide Begriffe lässt sich auf ihre Methode zum Koranverständnis zurückführen, die unter Missachtung des Kontextes an dem Wortlaut beider Begriffe festhält. Insofern es sich bei diesem Kontext um die Vollstreckung der Macht Gottes unter unüblichen Rahmenbedingungen handelt, wurde der Begriff ‚Geist‘ in einem übertragenen Sinne benutzt, und zwar vergleichbar mit einem Dichter, der, um seine künstlerischen Anstrengungen zu zeigen, die er in der Verfassung eines Gedichts gesteckt hat, dieses als Teil seiner Seele betrachtet. Doch dieser Aspekt kann nicht auf Gottes Handlungen übertragen werden, denn eine

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Ebd., S. 177f.

³⁸² Ebd., S. 178.

³⁸³ Ebd.

Anstrengung in dem, was Gott erschafft, ist gegenstandslos. Stattdessen findet diese Anstrengung ihren Ausdruck in der Macht und der Großartigkeit der Schöpfung. So gesehen bedeutet der Geist, den Gott dem Körper eingehaucht hat, im übertragenen Sinne die Schöpfungsmacht Gottes.³⁸⁴

So ist das Bild Jesus, von dem Gott will, dass die Gläubigen es verinnerlichen, weil es der Wahrheit entspricht und deshalb jeder Übertreibung entbehrt. Jeder Gedanke an der Trinität wird somit kategorisch abgelehnt, sei es in dem Sinne eines Status eines Sohnes durch Zeugung, der die Existenz einer Frau voraussetzt, sei es, wie es einige christliche Philosophen zu interpretieren versuchen, dass es sich um eine subjektive Zeugung handelt, die Jesus die Natur Gottes verleiht.³⁸⁵

In seiner Antwort auf den Trinitätsgedanken lässt sich feststellen, dass der Koran zum einen die Majestät und die Erhabenheit Gottes unterstreicht, die in der Bezeichnung „*subḥānah*“ (er sei erhaben) enthalten ist, zum anderen versucht er, die Aufmerksamkeit des Menschen auf die Tatsache zu lenken, dass Gott der Herr auf Himmel und Erden ist und dass alles, was darin enthalten ist, seinem Machtwillen unterworfen ist. Darüber hinaus ist er der Schöpfer des ganzen Universums, dessen Schöpfungsmacht allein in seinem Willen liegt, der im Wort „sei“ seinen Ausdruck findet. Worin besteht demzufolge der Grund, einen Sohn in welchem Sinne auch immer zu haben? Welche Bedeutung hat dann die Trinität?³⁸⁶

Diese Art der Auseinandersetzung entspricht auch der allgemeinen unkomplizierten Methode des Korans, die genuine Veranlagung des Menschen in ihrer Reinheit unmittelbar anzusprechen. Denn dies ist der richtige und kürzeste Weg zum wahrhaftigen Glauben. Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, warum der Koran keine philosophische Auseinandersetzung über die Trinität und die Einheit Gottes führt, die zwangsläufig widersprüchliche Annahmen nach sich ziehen würde. Stattdessen begnügt er sich mit der Betonung der Einheit, die von den Trinitätsbefürwortern selbst anerkannt wird.³⁸⁷

Insofern der Koran die Trinität bestreitet, bezeichnet er diejenigen, die daran glauben, als Ungläubige, weil dies der Einheit Gottes widerspricht. Und zwar deshalb, weil sowohl die Existenz mehrerer Erscheinungsformen einer selben Natur als auch die Existenz mehrerer Naturen dem Einheitsgedanken widerspricht. Nach dieser strikten

³⁸⁴ Ebd., S. 179.

³⁸⁵ Ebd.

³⁸⁶ Ebd., S. 180.

³⁸⁷ Ebd.

Ablehnung ließ Gott der Veranlagung des Menschen entsprechend der koranischen Methode die freie Wahl, nach einem Vergleich selbst darüber zu entscheiden, ohne dabei auf Einzelheiten einzugehen. Denn die Methode des Korans besteht in diesem Zusammenhang lediglich darin, dem Geist den Weg zu ebnet und die Eckpunkte der Methode zu veranschaulichen.³⁸⁸

Selbst wenn die Vorstellung eines Sohnes Gottes per se unmöglich ist, so lässt sie sich im Blick auf Jesus ohnehin nicht übertragen. Denn wie kann von einem göttlichen Aspekt im Leben Jesus die Rede sein, wo doch er wie jeder normale Mensch auch menschliche Eigenschaften aufweist?³⁸⁹

Deshalb hat der Koran in Hinsicht auf Jesus Christus an mehreren Stellen dessen menschliche Eigenschaften immer wieder betont und gleichzeitig dessen Stellung als ein großer Prophet hervorgehoben. Die Ablehnung jedes Gedankens an seine Göttlichkeit und die Betonung seiner Menschlichkeit kommt vor allem an folgender Koranstelle zum Ausdruck: „Christus, der Sohn der Maria, ist nur ein Prophet. Vor ihm hat es schon Gesandte gegeben. Sie pflegten Speise zu sich zu nehmen. Sieh, wie wir ihnen die Verse (w. Zeichen) klar machen! Und dann sieh, wie verschroben sie sind!“ (5:75). Dass ausgerechnet der Verzehr von Speisen von allen Handlungen an dieser Stelle genannt wird, gilt nach Ṭabāṭabā’īs Ansicht als der aussagekräftigste Beleg für den materiellen Aspekt und menschliche Bedürfnisse, die der Göttlichkeit widersprechen. Denn jeder, der Hunger und Durst erleidet, ist zur Erfüllung dieser Bedürfnisse von jemandem anderen abhängig und weist einen Mangel auf, weil er auf die Hilfe eines anderen angewiesen ist.³⁹⁰

5. 5. Das Evangelium

Zum Evangelium sagt Gott im Koran: „Er hat die Schrift mit der Wahrheit auf dich herabgesandt als Bestätigung dessen, was (an Offenbarungsschriften) vor ihr da war. Er hat auch die Thora und das Evangelium herabgesandt, (schon) früher, als Rechtleitung für die Menschen.“ (3:3-4)

Diese Koranverse heben mit aller Deutlichkeit den gemeinsamen Charakter der drei monotheistischen Religionen hervor, nämlich dass sie sich alle auf eine Heilige Schrift beziehen. Deshalb kann die koranische Botschaft hinsichtlich früherer

³⁸⁸ Ebd.

³⁸⁹ Ebd.

³⁹⁰ Zitiert bei ebd., S. 182f.

Botschaften, insofern diese auch die göttliche Wahrheit enthalten, keinen Bruch in der Geschichte der Offenbarungsreligionen darstellen. Sondern vielmehr wirkte sie bestätigend bzw. ergänzend, und zwar als Antwort auf Verhältnisse, die im Leben der Menschen später eingetreten sind.³⁹¹

Dass der Koran die früheren Offenbarungsschriften anerkennt, kann man an der Tatsache festmachen, dass er die beiden Offenbarungsschriften namentlich erwähnt und anhand der Grundsätze und religiösen Vorschriften, die sie enthalten, als Rechtleitung für die Menschen betrachtet.³⁹²

Der Koran bestätigt die Glaubensvorstellungen, die ethischen und gesetzmäßigen Grundsätze der beiden früheren Schriften, der Thora und des Evangeliums. Damit bringt er zum Ausdruck, dass die Offenbarungsreligionen im Besitz eines gemeinsamen Kerns sind hinsichtlich der großen Fragen, die den Menschen und das Leben im Allgemeinen betreffen. Die Unterschiede folgen lediglich den Veränderungen, die die Erfordernisse einer neuen Zeit immer wieder mit sich bringen. Deshalb kann die Echtheit des Korans, nur weil er bestimmte Punkte enthält, die bereits in der Thora und dem Evangelium vorhanden sind, nie angefochten werden, wie dies einige zu beweisen versuchen, in dem sie behaupten, dass der Prophet Muhammad den einen oder anderen Koranvers aus jenen oder anderen Offenbarungsschrift übernommen hat.³⁹³

Die Tatsache, dass der Koran frühere Offenbarungsvorschriften bestätigt, lässt sich als eine Aufforderung an die Juden wie an die Christen verstehen, die Thora und das Evangelium mit dem Koran zu vergleichen. Denn durch diesen Vergleich würden sie sich dann von der islamischen Botschaft überzeugen lassen. Würden die Thora und das Evangelium dem Offenbarungstext entsprechen, der tatsächlich zur Zeit ihrer jeweiligen Verkündung herabgesandt worden ist, so lässt sich daraus schließen, dass beide Schriften keiner systematischen Verfälschung unterworfen sind. Dadurch lässt sich im Gegenteil bestätigen, dass beide Schriften viele echte Textpassagen und wahre Grundsätze enthalten, die als Grundlage für einen Vergleich mit dem Koran verwendet werden können. Die Echtheit des Korans kann man daran erkennen, dass er die Thora und das Evangelium inhaltlich einschließt, wobei ihre jeweiligen Verfälschungen sich lediglich auf unwesentliche Dinge, wie etwa die Prophezeiung Muhammads, beschränken.³⁹⁴

³⁹¹ Vgl. Faḍlallāh 1998, B. 5, S. 207.

³⁹² Ebd., S. 207f.

³⁹³ Ebd., S. 211f.

³⁹⁴ Ebd., S. 212.

Im Hinblick auf die Anerkennung des Evangeliums als ethische Grundlage für ein intaktes gesellschaftliches Leben, sagt Gott an anderer Stelle im Koran: „Und wenn sie die Thora und das Evangelium, und was von ihrem Herrn zu ihnen herabgesandt worden ist, halten würden, würden sie zu essen bekommen, wo sie nur wollten. Unter ihnen gibt es eine Gruppe, die einen gemäßigten Standpunkt vertritt. Aber schlimm ist, was viele von ihnen tun.“ (5:66)

Die Botschaft der Offenbarungsreligion zielt darauf ab, Gerechtigkeit auf Erden zu errichten und somit Sicherheit und Wohlstand im menschlichen Leben zu gewährleisten. Denn je mehr Gerechtigkeit unter den Menschen herrscht, desto unbedeutender sind die inhaltsleeren Vergünstigungen und egoistischen Erwägungen. In dieser Hinsicht entsprechen die Thora und das Evangelium der Botschaft des Korans, auch wenn sie in mancherlei Hinsicht Unterschiede aufweisen. Insofern bilden sie auch eine solide Grundlage für die Schaffung eines harmonischen individuellen und sozialen Lebens des Menschen.³⁹⁵

Die Bestätigung dieses Aspektes in der Thora und dem Evangelium durch den Koran nehmen einige Korankommentatoren zum Anlass, um die Ansicht zu vertreten, dass beide Schriften der Wahrheit in einer Form entsprechen, die heute Juden und Christen verinnerlichen. Dies steht jedoch in Widerspruch zu einigen Koranaussagen, die unmissverständlich auf einige Verfälschungen in beiden Offenbarungsschriften hinweisen, und spricht zudem gegen die Tatsache, dass die religiösen Gesetze, insofern sie zeitlich aufeinander folgen, sich gegenseitig aufheben. In diesem Zusammenhang bin ich der Auffassung, dass der oben genannte Koranvers von beiden Schriften, der Thora und dem Evangelium, als Offenbarung aufzufassen ist, die tatsächlich auf Moses und Jesus herabgesandt worden ist. Was ihre Aufhebung durch den Koran anbelangt, so bezieht sich dies nicht auf die allgemeinen Grundsätze, die beide Botschaften enthalten, sondern sie betrifft vielmehr Detailfragen, die sich je nach Zeit und Ort andere Erscheinungsformen annehmen. Just diesen Aspekt hebt das Evangelium hervor, indem es die Thora bestätigt. Und in demselben Verhältnis steht der Koran zu der Thora und dem Evangelium.³⁹⁶

³⁹⁵ Ebd., Bd. 8, S. 257.

³⁹⁶ Ebd., S. 258.

5. 6. Der Kreuzestod

Zum Kreuzestod heißt es im Koran:

„und weil sie ungläubig waren und gegen Maria eine gewaltige Verleumdung vorbrachten, und sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet.‘ – Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erscheinen ihnen (ein anderer) ähnlich. Und diejenigen, die über ihn uneins, sind im Zweifel über ihn. Sie haben kein Wissen über ihn, gehen vielmehr Vermutungen nach. Und sie haben ihn mit Gewissheit nicht getötet (d. h. sie können nicht mit Gewissheit sagen, dass sie ihn getötet haben). Nein, Gott hat ihn zu sich (in den Himmel) erhoben. Gott ist mächtig und weise. Und es gibt keinen von den Leuten der Schrift, der nicht (noch) vor seinem (d.h. Jesu) Tod an ihn glauben würde. Und am Tag der Auferstehung wird er über sie Zeuge sein.“ (4: 156-159)

In der Auslegung dieser allgemein formulierten Stelle im Koran gehen die Auffassungen der Koranausleger auseinander. Während einige der Meinung sind, dass Gott eine andere Person als Jesus Ebenbild erscheinen ließ, die dann anstelle von Jesu gekreuzigt wurde, vertreten andere die Ansicht, dass diejenigen, die glaubten, ihn getötet haben, sich dies nur eingebildet haben. Doch selbst unter den Juden herrschte Meinungsverschiedenheit darüber, wobei diejenigen, die von seiner Kreuzigung überzeugt waren, keine Beweise dafür liefern konnten. Stattdessen hat ihn Gott, wie manche Korankommentatoren sagen, mit Leib und Seele, andere wiederum meinen, Gott hat ihn nur mit der Seele auf eine natürliche, aber für die Menschen geheimnisvolle Weise zu sich erhöht.³⁹⁷

Im Rahmen dieser Diskussion will ich nicht noch näher auf das eingehen, was Koranausleger im Einzelnen darüber gesagt haben. Denn der Koran hat sich, insofern es sich um eine Frage handelt, die weder den Glauben noch das Leben unmittelbar betrifft, allgemein darüber geäußert. Gott hat sie lediglich in Zusammenhang mit zahlreichen Abweichungen der Juden erwähnt. Eine genaue Vorstellung davon bedarf womöglich einer Kenntnis aus der unsichtbaren Welt, über die wir weder verfügen noch einen Beweis dafür liefern können.³⁹⁸

In dieser Methode des Korans, auf bestimmte Dinge allgemein oder genau einzugehen, liegt vielleicht der große Vorteil begründet, vielen Fabeln entgegenzutreten,

³⁹⁷ Ebd, Bd. 7, S. 534.

³⁹⁸ Ebd, S. 534f.

die Erzähler in ihrer Phantasie erdichtet haben, um die Neugier der Menschen zu befriedigen, indem sie auf Sachen eingingen, die der Koran allgemein formuliert oder nicht näher erläutert hat. Dies ist ein Umstand, der Tür und Tor für Lügen und Legenden geöffnet hat.³⁹⁹

Am Ende der oben zitierten Koranverse bestätigt Gott die Tatsache, dass die Schriftbesitzer, die an Jesus nicht geglaubt haben, vor dessen Tod an ihn glauben werden, und zwar, wenn, wie einige Koranausleger sagen, ihn Gott am Ende der Zeit wieder entsendet, so dass sie keine weitere Möglichkeit dazu haben werden, ihn zu leugnen. Darüber hinaus wird Jesus am Tag des Jüngsten Gerichtes, wie jeder Prophet auch, als Zeuge gegen sie auftreten. Andere Korankommentatoren beziehen die Stelle „vor seinem Tod“ auf diejenigen, die an Jesus nicht geglaubt haben, so dass sie vor ihrem Tod ihm begegnen und an ihn glauben, doch dies steht in Widerspruch zum Wortlaut der entsprechenden Koranstelle.⁴⁰⁰

5. 7. Unsere Jesus-Sicht

Nach dieser Darstellung des Jesus- und Mariabildes im Koran fassen wir unsere Jesus-Sicht als Gesandter Gottes wie folgt zusammen: Wenn Jesus, wie seine Anhänger glauben, die Inkarnation einer göttlichen Erscheinung darstellt, so sehen wir in ihm einen Gottesknecht und einen von Gott ausgewählten Gesandten. Wobei darauf hinzuweisen ist, dass wir an alle Propheten und an alle Botschaften Gottes glauben. Dies ist auch das Wesensmerkmal des Islams, der an alle Propheten und alle Botschaften glaubt. Vor diesem Hintergrund betrachtet der Muslim die Offenbarungsgeschichte als seine eigene und den Islam als Abschluss der Offenbarungsreligionen, nachdem die Entwicklung einen solchen Abschluss notwendig machte. Daher kann der Muslim, insofern er an Abraham, Moses und Jesus, die Bibel überhaupt sowie an die Größe Marias und deren Geistigkeit glaubt, keine Vorurteile gegenüber dem Heiligen in anderen Religionen hegen.⁴⁰¹

Einige Juden könnten zwar Jesus oder Muhammad und einige Christen ihrerseits Muhammad beleidigen, ein Muslim kann aber weder Jesus und Moses noch die Bibel

³⁹⁹ Ebd., S. 535.

⁴⁰⁰ Ebd.

⁴⁰¹ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 59.

beleidigen, weil der Islam an alle Offenbarungsschriften und an alle Propheten glaubt⁴⁰²: „ohne daß wir bei einem von ihnen einen Unterschied machen.“ (2:136)

An mehreren Stellen betont der Koran die gemeinsame Grundlage mit den Schriftbesitzern, nämlich den Glauben an einen einzigen Gott und demzufolge betrachtet er sie als Monotheisten. Zwar glauben sie nicht an die Botschaft Muhammads, doch dies ist im Islam kein Grund, sie des Polytheismus zu bezichtigen, und zwar obwohl sie den Monotheismus anders verstehen, indem sie an Jesus als Menschwerdung Gottes glauben, der entsandt worden ist, um die Leiden der Menschheit auf sich zu nehmen.⁴⁰³

Im Blick auf den Monotheismus gibt es einen engen Zusammenhang zwischen dem, was Moses, Jesus und Muhammad verkündet haben. Darüber hinaus gibt es viele Gesetzesbestimmungen, welche der Islam mit anderen Botschaften teilt. Im Christentum gibt es viele Glaubensgrundsätze, die mit denen des Islams übereinstimmen. Diese gemeinsamen Glaubensgrundsätze können Muslime, Christen und Juden als Ausgangspunkt nehmen, um einerseits dem Irrglauben, andererseits allen Strömungen zu begegnen, die der Linie der Propheten widersprechen.⁴⁰⁴

Ich bin der Ansicht, dass wenn man diese Thematik genau betrachtet, es keinen Gegensatz zwischen dem Islam und dem Christentum gibt. Zwar glauben die Christen an die Menschwerdung Gottes und leugnen Muhammad als Propheten, der Islam und das Christentum können aber in vielen geistigen, ethischen und anderen Glaubensfragen eine Einigkeit erzielen, mit dem Ergebnis, dass Islam und Christentum sich in ihren Begriffen gegenseitig ergänzen.⁴⁰⁵

Der Islam sucht keine kriegerische Auseinandersetzung mit dem Christentum, sondern er versucht im Gegenteil, eine Einigkeit zu erreichen. Die Polemik um islamische und christliche Begriffe, wie etwa um theologische Feinheiten oder weitere Glaubensfragen soll eine geistige bleiben und nicht dazu missbraucht werden, militärische Konflikte vom Zaun zu brechen. Die Christen sollten deshalb keine Angst vor dem Islam haben. Sie sollten vielmehr um christliche und nichtchristliche Völker besorgt sein, die von einflussreichen Kräften in den USA bedroht werden. Diese verfolgen das Ziel, alle geistigen Werte in der Welt außer Kraft zu setzen. Diese Gefahr übertrifft bei weitem jede denkbare Gefahr, die vom Islam gegen das Christentum

⁴⁰² Ebd.

⁴⁰³ Ebd., S. 59f.

⁴⁰⁴ Ebd., S. 60.

⁴⁰⁵ Ebd.

ausgehen könnte. Denn der Islam ist eine Offenbarungsreligion, die Jesus, Maria und die Bibel sowie viele christliche Begriffe anerkennt.⁴⁰⁶

5. 8. Die Missionierungstätigkeit im Islam und im Christentum

Wenn wir die religiöse Gesinnung in der Welt näher in den Blick nehmen, so findet man einerseits Muslime, die daran arbeiten, die ganze Welt entsprechend der Grundsätze des Korans durch Weisheit, gute Ermahnung und die beste Art und Weise des Streits zu islamisieren; andererseits gibt es Christen, die Jesus als Verheißung in die ganze Welt hinaustragen, um diese zu christianisieren. Dieses von beiden Religionen anvisierte Ziel ist offenkundig geworden, selbst wenn man versucht, es als heilig erschienen zu lassen, damit keine Animositäten entstehen.⁴⁰⁷

Dies führt zwangsläufig zu einem gewissen Konflikt. Denn durch eine Gegenbewegung auf beiden Seiten entstehen Komplikationen, Probleme und Missverständnisse sowie Konkurrenzdenken. Doch wenn wir den Geist des Islams und des Christentums als ein Denken verstehen, welches das andere Denken für sich gewinnen will, so können wir neue Methoden einsetzen, die im modernen geistigen Leben zu finden sind. Jede der unterschiedlichen Denkschulen im Westen wirbt sowohl für ihre Konzeptionen als auch für ihren jeweiligen politischen Kurs. Zwar herrscht unter ihnen ein Konkurrenzdenken, das mit gewissen Konflikten verbunden ist. Dies führt jedoch nicht zu Gewalt, zur Ablehnung des Anderen oder zu einer Abkapselung.⁴⁰⁸

Diese lebendige Erfahrung hat das laizistische Denken in seinen Medien geistig und politisch bereits gemacht. Das religiöse Denken kann davon lernen und auch in seinen eigenen Medien hier und da umsetzen. Doch dies wird erst dann gelingen, wenn Christen und Muslime sich auf ihre Wertvorstellungen besinnen. Denn unser Problem besteht darin, dass wir uns zu Beginn unserer Bewegung an dem Geist dieser Wertvorstellungen orientiert haben, aber im Laufe der Zeit haben wir sie vergessen, indem wir uns in der Missionierung selbst verloren haben.⁴⁰⁹

Das Christentum spricht von der Liebe, doch es gibt viele Christen, deren Handeln von abscheulichem Hass und Hochmut zeugt. Die Muslime sprechen ihrerseits davon, dass Gott barmherzig und gnädig ist, und dass die Botschaft des Islams Barmherzigkeit

⁴⁰⁶ Ebd., S. 61.

⁴⁰⁷ Vgl. Faḍlallāh 1997, S. 17.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 17f.

⁴⁰⁹ Ebd., S. 18.

ist, wie es im folgenden Koranvers heißt: „Und wir haben dich nur deshalb gesandt, um den Menschen in aller Welt Barmherzigkeit zu erweisen.“ (21:107), doch es gibt viele Muslime, die die entsetzlichsten Formen der Grausamkeit und Gewalt an den Tag legen. Denn am Anfang orientiert man sich in seinen Handlungen an den Werten, die aber in den Hintergrund treten, sobald man sich nur auf das Handeln konzentriert. Hiervon habe ich in einigen meiner Abhandlungen gesprochen, nämlich vom Geist des Berufs und dem Geist der Botschaft. Die Religion wird zu einem Beruf, während sie eine Botschaft ist, die ihren Geist verliert, sobald sie als Beruf gelebt wird.⁴¹⁰

Die Muslime fühlen ein Unbehagen im Blick auf die weltweite Missionierungstätigkeit des Christentums. Dieses bezieht sich vor allem auf ihre Verbindungen zum Kolonialismus in den islamischen Ländern. Begründet wird dies damit, dass es einen engen Zusammenhang zwischen dem Imperialismus in der islamischen bzw. in der dritten Welt und der christlichen Missionierung gibt, insofern beide aus Europa stammen.⁴¹¹

Muslime und Christen verwerfen sich gegenseitig, sobald ein Christ zum Islam oder ein Muslim zu Christentum dank der Missionierung auf beiden Seiten bekehrt wird. So werfen die Muslime den Christen vor, dass sie vorhaben, die Muslime zu christianisieren und die Christen ihrerseits werfen den Muslimen vor, dass sie darauf abzielen, die Christen zu islamisieren. Vor allem im Libanon, wo diese Problematik ganz brisant ist, macht sich dies bemerkbar.⁴¹²

In unserem Handeln können wir die Bibel und den Koran so lesen, dass beide unsere Gefühle berühren und unsere Ratio ansprechen. Davon ausgehend werden wir dann herausfinden, dass beide Formen der Missionierungstätigkeit, *da ʿwa*⁴¹³ im Islam und *tab šīr* im Christentum, in der Lage sind, in einem Geist der Konkurrenz und nicht des Konflikts neben einander zu bestehen.⁴¹⁴

Dadurch können viele Komplikationen aus der Welt geschafft werden. Doch wir haben eine schwere und komplizierte Last geerbt, an die wir uns gewöhnt haben. Wenn ein Mensch beabsichtigt, die Muslime zum Christentum oder die Christen zum Islam zu bekehren, wird dies auf beiden Seiten als feindseliges Vorgehen angesehen. Doch wenn

⁴¹⁰ Ebd.

⁴¹¹ Ebd. 1994, S. 110f.

⁴¹² Ebd., S. 111.

⁴¹³ Dies ist die substantivische Form des Verbs „da ʿā“ und weist laut Wehr die Bedeutungen von „Vorladung; Einladung“ auf, vgl. Wehr 1977, S. 255. Damit wird die Missionierungstätigkeit im Islam bezeichnet und das Wort ist somit inhaltlich deckungsgleich mit dem bereits erwähnten Begriff „tablīḡ“, s. S. 75 dieser Arbeit.

⁴¹⁴ Vgl. Faḍlallāh 1997, S. 19.

ein Christ oder ein Muslim zu einem Marxist wird, so wird dies nicht als Feindseligkeit betrachtet. Man ist dazu berechtigt, ein marxistischer Muslim oder Christ zu sein, doch man darf kein Anhänger der orthodoxen Kirche oder ein schiitischer bzw. sunnitischer Christ sein. Der Islam und Christentum sind demnach offen für alle laizistischen Strömungen, aber verschlossen gegenüber jeder anderen religiösen Strömung. Dies ist der blinde Fanatismus, der nicht einmal sein Denken selbst versteht. Denn es geht dabei lediglich darum, die Zugehörigkeit, wenn auch nur offiziell, beizubehalten.⁴¹⁵

Da es im Rahmen des Dialogs darum geht, ein Gespräch zwecks einer Verständigung zu erzielen, ist nichts dagegen auszusetzen, wenn jede Seite versucht, die andere Seite von ihrem Standpunkt zu überzeugen und für sich zu gewinnen. Unserer Meinung nach sind die Grenzen zwischen dem Dialog und der Missionierungstätigkeit fließend. Ein Gesprächspartner kann in einem Dialoggespräch im Blick auf die Natur und die Argumente der Denkvorstellungen seines Gesprächspartners nicht neutral bleiben. Er soll sie, je nachdem wie stichhaltig die Argumente sind, akzeptieren oder ablehnen⁴¹⁶.

Auf unterschiedlicher Ebene steht die Religion vor einem laizistischen materialistischen Angriff. Der Islam in seinem Glauben und seiner Gesetzgebung wie das Christentum in seinem Glauben und seiner Lebensart sind gleichermaßen diesem Druck ausgesetzt. Die Glaubensgrundsätze werden also angegriffen, nämlich der Glauben an Gott. Vor diesem Hintergrund können beide Religionen sich vom Geist des Zusammenlebens leiten lassen, um allen Strömungen entgegenzutreten, die darauf aus sind, den Glauben im Herzen des Menschen zu zerstören.⁴¹⁷

⁴¹⁵ Ebd., S. 23f.

⁴¹⁶ Ebd.

⁴¹⁷ Ebd., S. 19.

Zusammenfassung

Will man Faḍlallāhs theologischen Standpunkt zum Christentum in knappen Worten zusammenfassen, so muss man zunächst die Tatsache hervorheben, dass dieser Standpunkt ganz und gar islamisch begründet ist, indem er sich weitestgehend auf die Aussagen des Korans bezieht. Auf dieser Basis wird jede wie auch immer geartete Vorstellung eines Sohnes von Gott oder einer Menschwerdung Gottes kategorisch abgelehnt.

Doch trotz dieser Verwerfung jeder Vorstellung, die den Kern der islamischen Botschaft, nämlich den kompromisslosen Monotheismus irgendwie beeinträchtigen könnte, weist Faḍlallāhs theologischer Ansatz jedoch klar erkennbare Annäherungsversuche auf, um diesen in der Tat unüberbrückbaren Unterschied, wenn nicht zu überwinden, so doch zumindest so darzustellen, dass der islamisch-christliche Dialog nicht zwecklos erscheint.

Faḍlallāh beschäftigt sich in diesem Zusammenhang weniger mit der Frage nach dem Wesen der Person Jesu, wobei er auf die großen Unterschiede innerhalb des Christentums hinsichtlich dieser wichtigen Frage hinweist. Weit interessanter erscheinen ihm vielmehr die Implikationen, die sich aus dem Glauben an Jesus als Sohn Gottes im Christentum oder als besonderer Prophet im Islam für die Belange beider Religionsgemeinschaften in einer Welt ergeben, in der religiösem Gedankengut im Allgemeinen wenig Beachtung geschenkt wird.

Dadurch ist einerseits die harte Kritik zu verstehen, die er an den Anhängern beider Religionen übt, weil sie sich vom Geist der Botschaft beider Religionen weit entfernt haben und deshalb anderen Ideologien laizistischer Prägung Tür und Tor geöffnet haben, um großen Einfluss auf den Glauben der Christen und der Muslime zu nehmen. Andererseits wird dadurch verständlich, warum Faḍlallāh im Bewusstsein dieser unannehmbaren Lage für beide Religionen sich stark dafür einsetzt, die gemeinsamen Nenner zu betonen, damit beide Religionen aus einem gestärkten Ausgangspunkt dem Laizismus effizienter begegnen können.

Seine Betonung der Gemeinsamkeiten beider Religionen geschieht jedoch nicht aus einer wohlwollenden, unbedarften Perspektive gegenüber dem Christentum, sondern aus einer wohlbedachten Betrachtungsweise, die, insofern sie sich an den Aussagen des Korans orientiert, theologisch wohl begründet ist. Dieser starke Rekurs auf den Koran hindert ihn jedoch nicht daran, Muslime wie Christen dazu aufzufordern, ihre

Religionszugehörigkeit durch innere Überzeugung auf eine solide Basis zu stellen. Dies erklärt auch seine offene Einstellung zu der Missionierungsfrage in beiden Religionen, die die Bedeutung der Religionsfreiheit bei ihm klar zum Ausdruck bringt.

Doch trotz seiner differenzierten Insistierung auf die Gemeinsamkeiten beider Religionen gewinnt man den Eindruck, dass dies manchmal auf Kosten einer Präzisierung des klar erkennbaren Standpunkts geschieht. So z. B. geht er auf die islamische Auffassung, wonach die Prophezeiung Muhammads als Nachfolger durch Jesus im Evangelium verfälscht wurde, nur beiläufig ein. Insofern diese Frage ein Bestandteil der Schriftverfälschungstheorie der Bibel innerhalb der islamischen Theologie ist, und somit ihre genaue Erklärung dem islamisch-christlichen Dialog förderlich sein könnte, erwartet man von Faḍlallāh, dass er auf diese und weitere theologische Fragen näher eingeht.

Diese manchmal ungenaue Behandlung theologischer Fragen kann man bei Faḍlallāh an der Tatsache erkennen, dass er oft den Ausdruck „*naḥnu lā nurīd ad-duḥūl fī tafāṣīl al-lāhūt al-masīḥī*“ (wir wollen auf Einzelheiten der christlichen Theologie nicht näher eingehen) benutzt.⁴¹⁸

Diese oberflächliche Behandlung theologischer Fragen stellt jedoch keinen Widerspruch zu Faḍlallāhs Standpunkt dar, wonach der islamisch-christliche Dialog alle Fragen offen und ausführlich ansprechen sollte, sondern ist von ihm so bewusst gewollt. Denn, wie bereits erwähnt, will er solche Fragen erst in einem zweiten Schritt behandeln. An erster Stelle will er eher Fragen behandeln, die das Leben der Menschen auf beiden Seiten unmittelbar betreffen. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch erklären, warum er politischen Fragen im islamisch-christlichen Dialog eine wichtigere Bedeutung zuschreibt.

⁴¹⁸ Vgl. z. B. Faḍlallāh 1994, S. 60; 1996, S. 174.

5. 4. Der politische Dialog

Wie das Christentum ist auch der Islam eine Offenbarungsreligion. Als solche besteht ihre Aufgabe darin, den Menschen und das Leben mit Gott zu verbinden, so dass das Leben im Kontext der Offenbarungsreligionen reiner, gerechter und friedlicher gestaltet wird.⁴¹⁹ Deshalb ist es ganz natürlich, dass Muslime und Christen bestrebt sind, das Leben entsprechend ihren Denkkonzepten zu gestalten. Zwar können Islam und Christentum von ihren Anhängern unterschiedlich verstanden und interpretiert werden, aber in Bezug auf den Glauben und die Gesetzgebung bilden sich jenseits aller Interpretationsunterschiede die Wesensmerkmale jeder Religion heraus. Das Wesenmerkmal des Islams besteht darin, dass er eine Religion ist, die nicht nur das Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern auch seine zwischenmenschlichen Beziehungen und sein Verhältnis zum Leben in seiner geistigen und materiellen Dimension unter der Obhut Gottes regelt. Vor diesem Hintergrund wurde das Postulat entwickelt, wonach der Islam Religion und Staat ist, d. h. sein Denkkonzept enthält einerseits Gesetzesbestimmungen, die das Leben des Menschen gestalten, andererseits Begriffe, die den Glauben des Menschen und dessen Lebensweg bestimmen. Auf dieser Grundlage entstand auch die moderne islamische Bewegung, die versucht hat, den Islam in eine konkrete Lebenswirklichkeit umzusetzen.⁴²⁰

In politischer Hinsicht stellen wir jedoch fest, dass die allgemeine Tendenz in der Welt damals⁴²¹, selbst unter den Christen, stark laizistisch geprägt war, die die Religion weitgehend vom öffentlichen Leben verdrängt hat. Dies erklärt auch die negative Einstellung, mit der der Westen der islamischen Bewegung begegnete. Er sah sie nämlich als Trägerin eines religiösen Konzeptes, das in vielerlei Hinsicht ganz verschiedene Standpunkte im Gegensatz zum Laizismus vertritt.⁴²²

Andererseits wissen wir, dass der Islam in einer Region entstanden ist, in der der Westen, welcher unserer Definition nach die internationale Großmachtpolitik oder den Kolonialismus bzw. Imperialismus im Allgemeinen politischen Jargon verkörpert, vielfältige Interessen verfolgt. Diese können nur nachhaltig durchgesetzt werden,

⁴¹⁹ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 47f.

⁴²⁰ Ebd., S. 48.

⁴²¹ Faḍlallāh nennt keine Zeitangabe zu dem von ihm hier angesprochenen Sachverhalt. Aus dem Kontext lässt sich lediglich schließen, dass es um die Entstehungsphase der modernen islamischen Bewegung geht, aber selbst diese Information ist vage formuliert, so dass hier letzten Endes keine genaue Vorstellung vom Zeitrahmen, den Faḍlallāh tatsächlich meint, auszumachen ist.

⁴²² Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 48.

solange es keine Macht dort gibt, die für Unabhängigkeit, Freiheit und Gerechtigkeit eintritt. Deshalb unterstützt der Westen die korrupten Regime, die ihre Völker unterdrücken, und bekämpft mit aller Entschiedenheit die Bewegungen, die die Freiheit und Gerechtigkeit ihrer Völker fordern. Vor diesem Hintergrund entstand die ablehnende Haltung der westlichen Medien gegenüber der islamischen Bewegung, die der Westen in Anlehnung an den christlichen Fundamentalismus als fundamentalistisch bezeichnet hat, um ihr dadurch Gewalt und Missachtung der Menschenrechte zu unterstellen.⁴²³

Im Kern bildet die Gewalt jedoch nicht die Grundlage der islamischen Bewegung, sondern sie geht vielmehr damit genauso um, wie jede Befreiungsbewegung in der Welt auch, z. B. die europäische Befreiungsbewegung gegen Nazideutschland und in Osteuropa gegen die ehemalige Sowjetunion.⁴²⁴

Die allgemeine ablehnende Haltung im Westen, vor allem in den USA, gegenüber der islamischen Bewegung entstammt weder einem Denkkonzept noch dem Christentum, sondern ist auf imperialistische Interessen zurückzuführen, und demzufolge wird jede Bewegung, die für wirtschaftliche und politische Unabhängigkeit eintritt, als Gefahr betrachtet. Deshalb richtet sich diese Ablehnung nicht nur gegen die islamische Bewegung, sondern erstreckt sich auf alle nationalen Bewegungen in der gesamten dritten Welt.⁴²⁵

Darum sind wir der Ansicht, dass der Konflikt zwischen der islamischen Bewegung und dem Imperialismus kein christlich-islamischer Konflikt ist. Denn der Westen, der aufgrund seiner Macht Unterdrückung und Gewalt anwendet, ist in seiner Politik und seinen Wertvorstellungen nicht christlich, sondern vielmehr laizistisch.⁴²⁶

5. 4. 1. Das politische System im Christentum und im Islam

Einige christliche Gelehrte werfen den Islamgelehrten vor, dass diese in ihrem Gespräch mit den Christen ständig davon sprechen, dass das Christentum im Gegensatz zum Islam weder über ein Staatssystem noch über eine Gesetzgebung verfüge. Daher könne der islamische Staat das Christentum weder leugnen noch in Konflikt auf dieser

⁴²³ Ebd., S. 48f.

⁴²⁴ Ebd., S. 49.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ Ebd.

Ebene mit ihm geraten. Denn der Christ sehe keine Einwände darin, innerhalb des islamischen Staates unter Beachtung seiner Religion zu leben.⁴²⁷

Die christlichen Gelehrten weisen jedoch daraufhin, dass das islamische System keine Heiligkeit besitze. Stattdessen sei es ein menschliches System, das den bestehenden Rahmenbedingungen Rechnung tragen müsse. Zwar mögen die Grundzüge dieses Systems göttlichen Ursprungs sein, wie etwa die Gerechtigkeit, die der Wille Gottes im realen Leben des Menschen zum Ausdruck bringe, aber über ihre praktische Gestaltung in der *šarī‘a* müsse diskutiert und den veränderten menschlichen Interessen angepasst werden.⁴²⁸

Dass das Christentum über kein definitives politisches System und keine feste Gesetzgebung verfüge, gelte, so die christlichen Gelehrten weiter, nicht als ein Schwachpunkt, sondern im Gegenteil gerade dieser Aspekt sei ein Beleg für die Stärke des Christentums. Dadurch werde die Freiheit des Menschen, indem sie sich dem religiösen Zwang, der den unantastbaren Texten innewohnt, entziehe, bei der Gestaltung seiner Lebensumstände, der Erfüllung seiner Bedürfnisse und der Lösung seiner Probleme respektiert. Deshalb werde das christliche System, indem es anhand seiner rechtlichen Interpretationen die Lebenswirklichkeit des Menschen, die Vielfalt der Menschen und ihre unterschiedlichen Rahmenbedingungen respektiere, dem allgemeinen menschlichen System gerecht.⁴²⁹

Unsere Antwort hierauf sieht folgendermaßen aus: Wir sprechen in diesem Zusammenhang nicht vom göttlichen Charakter des islamischen Systems als einer Glaubensfrage der Christen, die innerhalb des islamischen Staates leben. Denn wir sind uns bewusst, dass dies für den christlichen Glauben deshalb nicht in Frage kommt, weil er bestimmte Glaubensfragen im Islam und alle Bestimmungen der *šarī‘a* nicht anerkennt. Allerdings sind wir der Meinung, dass eine Unterwerfung unter das islamische System oder eine Identifikation damit dem christlichen Glauben nicht widerspricht. Das islamische System in seiner Gesetzgebung und seiner Methode stellt hingegen deshalb einen Gegensatz zu jedem laizistischen System dar, weil dies bedeutet, dass der Muslim ein gespaltenes Leben zwischen den Bestimmungen der *šarī‘a* und einem laizistischen Rechtssystem führen muss.⁴³⁰

⁴²⁷ Ebd., S. 103.

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ Ebd.

⁴³⁰ Ebd., S. 103f.

In seinem Verhältnis zum politischen System ähnelt die Lage des Christen in einem islamischen Staat der Lage eines sozialistischen Laizisten in einem kapitalistischen Staat. Eine Verpflichtung gegenüber dem politischen System bedeutet hier keine Aufgabe des Glaubens oder der Standpunkte, die ihm sein Glaube und sein Denken abverlangen.⁴³¹

Was die Freiheit des Christen hinsichtlich der Gesetzgebung anbelangt, so hängt sie nicht mit dem christlichen System im positiven oder negativen Sinne eng zusammen, sondern sie stellt die eigene Wahl des Christen dar. Deshalb kann diese Freiheit sozialistisch oder auch kapitalistisch sein. Dass er mit den anderen einer oder gegenteiliger Meinung ist, folgt lediglich seiner geistigen Haltung, die nichts mit dem Christentum als Religion zu tun hat.⁴³²

Da das Christentum, wie die Christen selbst sagen, weder über eine kanonische Gesetzgebung noch entsprechend seinem Glaubensverständnis über ein politisches Konzept verfügt, welches jenem des Islams widersprechen könnte, können wir grundsätzlich von der Gründung eines islamischen Staates im Libanon oder woanders sprechen. Diesen Ansatz wollen wir jedoch nicht unbedacht durch Gewalt, Terror oder Fanatismus durchsetzen, indem wir ihn den anderen aufzwingen. Vielmehr wollen wir dem Konfessionalismus im Islam entgegentreten, der vom Hass erfüllt ist. Dadurch wird der Islam zu einem Dialogthema und einem Konzept, worüber die Menschen nachdenken können. Es kann jedoch erst durchgesetzt werden, wenn die Menschen es anerkennen; wenn nicht, so bleibt es lediglich ein Konzept wie jedes andere auch, das sich zwar durch seine eigenen Charaktermerkmale auszeichnet, dafür aber keine Hass- oder Angstgefühle hervorruft.⁴³³

5. 4. 2. Die Christen im islamischen System

Der Islam sieht sich nicht als Gegenpol oder als Herausforderung zum Christentum, sondern es steht ihm aufgrund seiner geistigen Bedeutung näher als heidnische Strömungen. Deshalb hat der Islam das Christentum und die Christen vierzehn Jahrhunderte lang geschützt und sie aus dem Orient nicht verdrängt, während die

⁴³¹ Ebd., S. 104.

⁴³² Ebd., S. 104.

⁴³³ Ebd., S. 117.

christliche Macht in Andalusien, wie die Geschichte lehrt, die islamische Existenz ausgelöscht hat.⁴³⁴

Innerhalb des Islams als Weltmacht lebten Juden und Christen und konnten ihre Traditionen pflegen. Ihnen ist es gelungen, sich konstruktiv mit ihrer Gesellschaft auseinanderzusetzen, sie zu beeinflussen und mit ihr zusammenzuarbeiten. Ihre Gebetshäuser konnten in der islamischen Region weiter bestehen. Doch während die Muslime *Zakāt*⁴³⁵ und *al-Ḥums*⁴³⁶ an den Staat entrichteten, mussten sie als Schriftbesitzer die *ğizya* zahlen, wobei hiervon Greise ausgenommen sind.⁴³⁷

Was die Frage der Bekleidung hoher Ämter im islamischen Staat anbelangt, so bildet der Islam im Blick auf die weltweite politische Lage keine Ausnahme. Jedes politische System, dessen Führung sich einem bestimmten Kurs verpflichtet, kann bei der Besetzung wichtiger Entscheidungsposten keine Menschen akzeptieren, die von diesem politischen System nicht überzeugt sind. Können ein Nichtmarxist in einem marxistischen Staat eine leitende Funktion oder ein Mitglied der Demokratischen Partei in einer von den Republikanern geführten Regierung in den USA ein Regierungsamt übernehmen? Der Islam ist ein politisches System, das bestimmte Vorstellungen vertritt und einen bestimmten Kurs verfolgt, welche die Entscheidungsträger verinnerlichen und ihnen dienen sollten. Hiervon abgesehen sind Muslime und Christen gleichberechtigte Partner.⁴³⁸

Ich appelliere an die Christen wie an die Muslime, sich zwecks eines besseren Verständnisses im Rahmen eines sachlichen Dialogs mit dem Islam und dem Christentum in ihren positiven und negativen Aspekten zu beschäftigen. Dadurch können wir gemeinsam der Frage nachgehen, ob das Christentum überhaupt über ein politisches System verfügt, das dem islamischen System widerspricht. Wenn das Christentum über ein solches System nicht verfügt, wie kann es dem Islam das Recht absprechen, das islamische System zu repräsentieren? Sind der Marxismus oder andere ketzerische Strömungen, die die politische Szene beherrschen, besser als der Islam?⁴³⁹

⁴³⁴ Ebd., S. 118.

⁴³⁵ Dies ist eine der Hauptpflichten des Islams. Darunter versteht das islamische Gesetz eine Steuer, die jeder Muslim von bestimmten Vermögensanteilen aufbringt und die an bestimmte bedürftige Personen verteilt werden muss, näheres hierzu bei Gaborieau 2002, S. 406-422.

⁴³⁶ Wortörtlich heißt *al-Ḥums* ‚Fünftel‘; es handelt sich dabei um eine spezifische schiitische Steuerform, die schiitische Gläubige neben der üblichen *Zakāt* an schiitische Islamgelehrte entrichten.

⁴³⁷ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 118.

⁴³⁸ Ebd., S. 118f.

⁴³⁹ Ebd., S. 119.

Mit dem islamischen Staat, den die Islamisten entsprechend ihrem religiösen Bewusstsein durchzusetzen versuchen, finden sich die Christen nicht ab, weil dieser Staat aus ihnen Bürger zweiter Klasse mache, indem er ihre Rechte auf eine Gleichberechtigung mit den Muslimen beschneidet. Dadurch, dass sie keine politische Partizipation genießen, würden sie lediglich als Schutzbefohlene behandelt und dementsprechend über keine eigenständige Existenz verfügen, die ihrer Lage als freie Menschen gerecht werde. Deshalb lehnen sie es ab, in einem Staat zu leben, in dem politische Ungleichheit zwischen den Bürgern herrsche. Allerdings sieht das Bild nicht so düster aus.⁴⁴⁰

Der islamische Staat macht zwar einen Unterschied zwischen seinen Bürgern, aber nur in dem Maße, in dem diese sich dem Konzept dieses Staates verpflichtet fühlen. Und jede Gleichberechtigung, die diesen Sachverhalt verkennt, ist haltlos. Deshalb nehmen diejenigen, die dem islamischen Staatskonzept nicht folgen, keinen Anteil an den wichtigen Entscheidungen, die auf Grundlage dieses Konzepts getroffen werden. Nichtsdestotrotz genießen sie den Schutz ihrer Nationalität, indem sie sich wie die anderen auch an politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entscheidungen beteiligen können. Ausgenommen hiervon sind jedoch militärische Entscheidungen, die ihren Überzeugungen widersprechen könnten, wenn dies bedeuten würde, Krieg gegen ihre eigenen Glaubensbrüder zu führen.⁴⁴¹

Der Schutz, den die Christen im islamischen Staat genießen, fällt unter die Verantwortung dieses Staates, der dazu verpflichtet ist, sie vor jedem Angriff zu bewahren, und ihr Verhältnis zu anderen Mitbürgern zu gestalten, mit denen sie die Nationalität zwar teilen, sich aber von ihnen in der Religion im Allgemeinen unterscheiden.⁴⁴²

5. 4. 3. Die Schutzbefohlenen und die *ǧizya*: Der praktische Aspekt

Im vorigen Kapitel sind wir auf die Lage der Schutzbefohlenen bezüglich des Glaubens eingegangen. Nun widmen wir uns dem praktischen Aspekt dieser Frage. Ziel ist es, die christliche Phobie in diesem Zusammenhang zu zerstreuen.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Ebd., S. 105f.

⁴⁴¹ Ebd., S. 106.

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ Ebd., S. 119.

Als Bestätigung ihrer Angst verweisen die Christen mit Blick auf die Umsetzung dieser Frage auf den folgenden Koranvers, in dem es heißt: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben –, bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut entrichten! (9:29).⁴⁴⁴

Einige muslimische Rechtsgelehrte haben sich mit dieser Frage beschäftigt und einige Beispiele genannt, wie ein Christ auf eine erniedrigende Art und Weise die *ġizya* zu entrichten habe. In einigen islamischen Ländern wurde dem Christen beispielsweise verboten, auf der rechten Seite der Straße zu laufen, weil die rechte Seite edler ist.⁴⁴⁵

Durch eine sachliche Auseinandersetzung mit dieser Frage können wir feststellen, dass der oben genannte Koranvers dieses Thema im Rahmen eines existenziellen Konflikts anspricht. Da der islamische Staat wie jeder andere Staat auch bestrebt ist, seinen Machtbereich zu erweitern, muss er diejenigen bekämpfen, die sich gegen sein Gesetz auflehnen. Was die demütigende Art und Weise in der Entrichtung der *ġizya* anbelangt, so ist dies als eine Reaktion auf die aufrührerische Einstellung gegenüber dem Gesetz aufzufassen. Dass diese keine Form der geistigen Unterdrückung ist, kann man an der Tatsache erkennen, dass der Koran nicht davon spricht „bis sie Muslime werden“, wie es an anderer Stelle in Bezug auf die Polytheisten der Fall ist: „Sag zu denjenigen Beduinen, die zurückgelassen worden sind: Ihr werdet zu einem (Kriegs)volk aufgerufen werden, das über eine gewaltige Kampfkraft verfügt. Ihr werdet gegen sie zu kämpfen haben, es sei denn, sie ergeben sich (oder: es sei denn, **sie nehmen den Islam an**)“ (48:16).⁴⁴⁶

Für die Christen gilt die *ġizya* als ein Zeichen ihrer Unterwerfung unter die staatliche Gewalt. Durch den *ḍimmī*-Status wird eine Minderheit von der Mehrheit vor inneren oder ausländischen Gefahren geschützt. Dieser Status entspricht der Lage in jedem Land, in dem eine religiöse und politische Minderheit lebt.⁴⁴⁷

Die Frage der Schutzbefohlenen ist eine zivilisierte Frage, wenn man sich die Tatsache vor Augen führt, dass die Gefühle eines Menschen, der mit den geistigen Grundlagen des Staates, in dem er lebt, nicht einverstanden ist, respektiert werden.

⁴⁴⁴ Ebd., S. 119f.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 120.

⁴⁴⁶ Ebd.

⁴⁴⁷ Ebd., 121.

Durch den *ḍimmī*-Status wird die Würde des Menschen nicht angetastet, sondern im Gegenteil geachtet und darüber hinaus dessen Rechte gewährleistet.⁴⁴⁸

Die Möglichkeit, in einem islamischen Staat hohe Ämter zu bekleiden, wird den Christen, wie sie zu Recht sagen, zwar verwehrt, aber dies ist ein globales verbreitetes Phänomen. Jeder Staat, der sich auf bestimmte Grundsätze stützt, kann, wie oben gezeigt, keinem erlauben, eine Entscheidungsfunktion zu übernehmen, wenn er diese Grundsätze nicht teilt. Trotzdem sind wir der Meinung, dass Christen und Juden ein Recht auf eine Zusammenarbeit mit den Muslimen auf allen Staatsebenen haben, wie dies im Islam früher praktiziert wurde.⁴⁴⁹

Hinsichtlich der *ḡizya* gibt es eine weit verbreitete islamische Meinung, wonach die Schriftbesitzer von allen islamischen Steuern und dem Militärdienst befreit sind. So sind sie nicht dazu verpflichtet, an dem *ḡihād*⁴⁵⁰ teilzunehmen, zumal wenn er gegen ihre eigenen Glaubensbrüder gerichtet ist. Doch wenn sie möchten, können sie den Militärdienst ableisten, wenn sie sich an einem gerechtfertigten Krieg beteiligen wollen, von dem sie überzeugt sind und dadurch ihre Sympathie den Muslimen zeigen wollen.⁴⁵¹

Indes wird das Verhältnis der Muslime zu den Christen nicht nur durch einen Schutzbefohlenen-Vertrag geregelt, sondern auch durch ein so genanntes „*al-mu‘āhada*“ (Abkommen), das alle Beziehungsaspekte unter Berücksichtigung der Grundrechte im Islam vertraglich festlegt. Dieses Vertragswesen hat der Prophet zu Beginn seines Aufenthalts in Medina auf die Juden angewandt und wurde durch zahlreiche Koranverse bestätigt, die zur Einhaltung solcher Abkommen und Verträge ermahnen, wie etwa an folgender Stelle, in der es heißt: „Ihr Gläubigen! Erfüllt die Verpflichtungen.“ (5:1).⁴⁵²

Diese Abkommen, an die sowohl die Muslime als auch die Nichtmuslime gebunden sind, schreiben alle Klauseln und Verpflichtungen zwischen beiden Seiten fest, und zwar in Übereinstimmung mit dem folgenden Ausspruch des Propheten, in dem es heißt: „Die Gläubigen sind an ihre Klauseln gebunden, soweit diese dem Erlaubten und dem Unerlaubten nicht widersprechen.“ Diese Ausnahmeregelung weist

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ Dies ist der islamische Begriff für den Krieg „auf dem Weg Gottes“. Er gilt als eine religiöse Pflicht für die Gemeinde im Ganzen und dient dazu, den Islam mit Waffengewalt zu verbreiten, wobei es hierzu moderne Auffassungen gibt, dass der *ḡihād* nur der Verteidigung dient und dienen sollte, näheres hierzu bei Yver 1965, S. 538-540.

⁴⁵¹ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 121.

⁴⁵² Ebd., S. 108.

auf Vertragsklauseln, die dem islamischen Grundgesetz widersprechen und keine eigene juristische Legitimation besitzen.⁴⁵³

Auf Grundlage dieses Vertragswerks nehmen die Nichtmuslime an allgemeinen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen teil, indem sie sich im Rahmen der staatlichen Verfassung frei dazu äußern. Entsprechend ihres demographischen und politischen Gewichts können sie ihre Meinung in vielen Detailfragen sogar gegen die Muslime durchsetzen. Wenn der Staat ihre Vorschläge besser findet, wird das Minderheits- gegenüber dem Mehrheitsprinzip durchgesetzt.⁴⁵⁴

Über die Fragen, die sich auf die Lage der Christen in islamischen Staaten beziehen, wird im Allgemeinen nicht sachlich und rational diskutiert, sondern auf eine emotionale Art und Weise, die an die negativen Erfahrungen in der Vergangenheit und ihre Auswirkungen auf den Status quo erinnert. Wenn einige islamische Zuwiderhandlungen die Lage belasten, so soll man dies nicht dem Islam anlasten, denn er respektiert Freiheit und Würde des Menschen. Es gibt keine islamischen Texte, die vorschreiben, dass die Christen auf der linken Seite der Straße laufen oder die *ğizya* auf jene oder andere erniedrigende Weise entrichten sollten.⁴⁵⁵

5. 4. 4. Das Verhältnis zum Ausland

Die konkrete Umsetzung des islamisch-christlichen Dialogs wirft die Frage auf, in welcher Beziehung beide Religionsgemeinschaften zum Ausland stehen sollten. Einige orientalische Christen rufen dazu auf, sich auf einen nationalistischen geistigen Bezugsrahmen zu einigen. Dadurch lasse sich ihrer Meinung nach die Grundlage für eine enge Beziehung sowohl der orientalischen Christen zum Westen, als auch die Beziehung der Muslime zu den Nichtarabern, selbst wenn sie Muslime sind, aufheben. Doch hier muss man in mancher Hinsicht den Unterschied zwischen dem Verhältnis zum Westen und zum Orient machen.⁴⁵⁶

Durch ihren Glauben fühlen sich die orientalischen Christen dem Westen verbunden. Allerdings gibt es zwei unterschiedliche Arten der Verbundenheit: Da die Menschen im Westen christlich geprägt sind, ist die erste Art der Verbindung erforderlich, wenn die orientalischen Christen einer Gefahr ausgesetzt sind und sich

⁴⁵³ Ebd., S. 108.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Ebd.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 122.

dementsprechend schützen müssen. Die zweite Verbundenheit mit dem Westen besteht darin, sich seiner ungerechten Politik zu beugen, die selbst christliche Völker unterdrückt, wenn diese dessen Interessen bedrohen.⁴⁵⁷

Gegen die erste Art der Verbindung der orientalischen Christen zu anderen Christen im Westen oder im Orient ist nichts auszusetzen. Dies folgt den Kräfteverhältnissen, aus denen jede Seite Nutzen ziehen kann. Dementsprechend gilt es nicht als politisch unkorrekt, wenn jede Seite, um sich gegen mögliche Gefahren zu verteidigen, auf ausländische Unterstützung zurückgreift. Allerdings lehnen wir es ab, die orientalischen Christen als eine Kolonne des Westens in der Region einzusetzen, jede Befreiungsbewegung zu torpedieren. Denn der Westen hat die Christen früher dazu benutzt, um einerseits den arabischen Nationalismus zu bekämpfen, der durch Nasser das Ziel verfolgte, die Region von der Hegemonie Israels und der westlichen Vorherrschaft insgesamt zu befreien, andererseits der Politik der Sowjetunion zu begegnen. Er kann sie womöglich erneut dazu missbrauchen, jeder islamischen oder nationalen Bewegung entgegenzutreten. Deshalb appellieren wir sowohl an die Christen als auch an die Muslime, sich nicht als Werkzeug der internationalen Großmachtpolitik missbrauchen zu lassen, um die schwachen Völker zu unterdrücken.⁴⁵⁸

Was das Verhältnis der Muslime zur Türkei unter der damaligen osmanischen Herrschaft, zu Iran oder zu Ägypten anbelangt, so handelt sich hier um zwei unterschiedliche Arten der Beziehung. Die Muslime haben zur Selbstverteidigung das Recht, die Hilfe jedes Muslims in aller Welt anzufordern, denn der Islam betrachtet die Muslime in diesem Zusammenhang als eine Einheit. Wenn allerdings die Türkei oder Ägypten bestimmte Interessen verfolgen, die die islamische Lebenswirklichkeit nicht betreffen, so sind wir der Ansicht, dass die Muslime nicht das Recht haben, andere christliche oder muslimische Völker zur Durchsetzung dieser Interessen zu unterdrücken. Zwischen den Muslimen gibt es eine Zusammenarbeit, die darauf abzielt, dem Islam zu einer Weltmacht zu verhelfen. Der Nationalismus stellt in diesem Fall, so sehen es die Christen auch, kein Hindernis dar.⁴⁵⁹

Die Christen, allen voran die religiösen Würdenträger, setzen sich dafür ein, die Welt nach dem Bild des Christentums zu gestalten. Deshalb agieren sie, wie wir auch, über alle nationalen Grenzen hinweg.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Ebd., S. 122f.

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ Ebd., S. 124.

⁴⁶⁰ Ebd.

Einigen Christen und Muslimen werfen wir jedoch vor, dass sie es zugelassen haben, vom Westen manipuliert zu werden, um die Fragen der Befreiung und der Gerechtigkeit einiger Länder zu bekämpfen. Daran sind sowohl die Muslime als auch die Christen schuld.⁴⁶¹

Von den Leuten, die das Verhältnis zum Ausland auf eine polemische Art und Weise zur Sprache bringen, erwarten wir, dass sie eine klare Sprache sprechen. Jedes Wort hat, dadurch dass es in einem bestimmten Kontext benutzt wird und eine besondere Lage anspricht, seinen eigenen Bezugsrahmen. Nur wenn wir die Bedeutung der Begriffe klar umreißen, können wir zu einer Verständigung kommen.⁴⁶²

5. 4. 5. Das Verhältnis zur politischen Führung

Im Blick auf die konkrete Umsetzung des islamisch-christlichen Dialogs wirft man zudem die Frage nach dem geistigen und politischen Verhältnis der Muslime, z. B. im Libanon zu einer Regierung im Ausland auf. Denn dieses Verhältnis, so die Meinung, beeinflusst die Glaubwürdigkeit eines Zusammenlebens mit den Christen in jenem oder anderem Land.⁴⁶³

Hinsichtlich der Frage der politischen Führung sind grundsätzlich zwei Ebenen zu unterscheiden: Es gibt einerseits eine islamische Führung, die eine religiöse Instanz darstellt und auf die sich die Muslime in ihren politischen, sozialen und wirtschaftlichen Belangen als die Fortsetzung der islamischen Führung, die mit dem Propheten Muhammad ihren Ausgangspunkt genommen hat, beziehen; andererseits eine politische Führung, die ihre Legitimität und Position aus der Lage im Ausland bezieht, die von den politischen Umständen und den real existierenden regionalen und weltweiten Entwicklungen beeinflusst wird.⁴⁶⁴

Wenn wir vom Einfluss einer ausländischen politischen und religiösen Führung auf die Muslime sprechen, so sieht die Lage auf christlicher Seite nicht anders aus. Denn auch die Christen, seien es katholische, orthodoxe oder evangelische⁴⁶⁵, folgen einer Führung, die nicht im eigenen Land existiert. Selbst wenn die Führung sich im eigenen

⁴⁶¹ Ebd.

⁴⁶² Ebd.

⁴⁶³ Ebd., S. 124f.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 124.

⁴⁶⁵ Hier macht Faḍlallāh – vielleicht aus Unkenntnis – einen gravierenden Fehler, wenn er davon ausgeht, dass die Protestanten in Anlehnung an die Katholiken auch über eine religiöse Instanz verfügen.

Land befindet, so ist die besondere Lage eines bestimmten Landes hinsichtlich des Sitzes der Führung unbedeutend.⁴⁶⁶

Wenn schiitische Muslime etwa der religiösen Führung im Irak oder im Iran folgen, so will das nicht heißen, dass sie unter der Macht des irakischen oder iranischen Staats stehen, sondern lediglich, dass sie sich der religiösen Führung verpflichtet fühlen, und zwar in Anlehnung an die Katholiken gegenüber dem Papst in Italien. Und wenn die Christen von der politischen Richtung des Christentums ungern sprechen, so hegen die Muslime keine Komplexe in Bezug auf die politische Richtung im Islam.⁴⁶⁷

Hinsichtlich des Verhältnisses zu der religiösen Führung in aller Welt bilden die Muslime deshalb keine Ausnahme, weil auch die Christen enge Beziehungen zu ihrer religiösen Führung im Ausland unterhalten, zumal dies weder ihr Nationalgefühl beeinträchtigt noch ihr Verhältnis zu ihrem Land und zu ihren Mitmenschen stört. Die religiöse Führung berücksichtigt in ihren Plänen die Lage ihrer Anhänger, indem sie in allen Fragen die Meinung von Experten einholt, bevor sie diesbezüglich Entscheidungen trifft.⁴⁶⁸

Was die politische Führung in Form islamischer Staaten, z. B. Iran, anbelangt, wie dies bei schiitischen Muslimen der Fall ist, so sehen schiitische Muslime im Iran einen Staat, mit dessen politischer Richtung sie einverstanden sein oder sie auch ablehnen können. Zudem ist *iğtihād* bei den Schiiten, insbesondere in der Politik, offen. Die Muslime unterstehen nicht der Gewalt eines Staates, wenn dieser Staat nicht die allgemeine islamische Legitimität vertritt. Wenn es aber um islamische Parteien oder Gruppierungen geht, die in Verbindung zu einem islamischen Staat stehen, selbst wenn dieser nicht auf der Basis des Islams gegründet ist, so sind sie genauso wie einige christliche Parteien oder Gruppierungen zu betrachten, die Beziehungen zu christlichen Staaten unterhalten.⁴⁶⁹

Wenn von den Muslimen die Rede ist, so gibt es einerseits jene, die sich politisch am Islam orientieren und die Linie der islamischen Führung verfolgen, andererseits solche Muslime, die, wie einige Christen auch, auf eigene Initiative hin politisch aktiv sind. In diesem Zusammenhang sollten die Muslime und die Christen sich gegenseitig keine Vorwürfe hinsichtlich ihrer Abweichung von ihrer jeweiligen Religion machen.⁴⁷⁰

⁴⁶⁶ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 125.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 125f.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 126.

⁴⁶⁹ Ebd.

⁴⁷⁰ Ebd.

Die Islamisten stellen weltweit den Islam als ein umfassendes Konzept dar, das sowohl den geistigen als auch den materiellen Aspekten des Lebens Rechnung trägt. Als solches versteht es sich ebenso als Lösung für die Probleme der Muslime wie die der Nichtmuslime.⁴⁷¹

Der Islam stellt seine Standpunkte auf eine Art und Weise dar, die den Geist und die Würde des Menschen respektiert. Unter dem Motto „[R]uf mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf dem Weg deines Herren...“ (Koran: 16:125), wirbt er für seine Prinzipien anhand einer zivilisierten Methode, die, weil sie auf Überzeugung beruht, zum Erreichen nobler Ziele führt.⁴⁷²

Diese Methode zielt darauf ab, den Islam aus jedem auf Stamm und Konfession beruhendem Denken zu befreien und zu einem offenen geistigen Denken hinüberzuführen, das sich mit allen Fragen des menschlichen Lebens auseinandersetzt. Diese Methode hat darüber hinaus zum Ziel, in einer durch Vertrauen und Respekt geprägten Atmosphäre den Islam darzulegen und verständlich zu machen. Einerlei, ob er von den anderen angenommen oder abgelehnt wird, wird er weiterhin als Denkkonzept bestehen, das sich nach den realen Rahmenbedingungen durchsetzen kann oder auch nicht.⁴⁷³

⁴⁷¹ Ebd., S. 49.

⁴⁷² Ebd., S. 49f.

⁴⁷³ Ebd., S. 50.

Zusammenfassung

Faḍlallāhs politischer Dialogansatz zeichnet sich durch zwei wesentliche Aspekte aus. Der erste bezieht sich auf seine ausdrückliche Betonung der engen Verbindung zwischen Religion und Politik im Islam. Diesen Dualismus versteht Faḍlallāh als das wichtigste Wesensmerkmal des Islams als umfassendes religiöses und politisches System; gleichzeitig sieht er darin ein Hauptunterscheidungsmerkmal zum Christentum. Hierauf gründet er auch seinen Standpunkt zur Minderheitsfrage als Bestandteil seines gesamten politischen Staatskonzepts, von dessen Zweckmäßigkeit und Durchsetzbarkeit er stark überzeugt ist.

Die Tatsache, dass das Christentum im Gegensatz zum Islam über kein politisches System verfügt, nimmt Faḍlallāh zum Anlass, die Christen im Orient davon zu überzeugen, dass die Gründung eines islamischen Staates vor diesem christlichen Hintergrund keine Verletzung ihrer Religiosität nach sich zieht. Doch während er in diesem Kontext der Religionsfreiheit eine große Bedeutung beimisst, ist er hinsichtlich der Lage der christlichen Diaspora in der islamischen Welt dazu bereit, nur ihnen jene Rechte zuzuerkennen, die islamisch begründet sind und seit jeher in den meisten islamischen Ländern praktiziert werden.

Im Bewusstsein der Haltung der christliche Diaspora im Orient, die einen solchen Status vehement ablehnt, und der vielen muslimischen Zuwiderhandlungen ist Faḍlallāh bezüglich dieser Frage sichtlich bemüht, die Bestimmungen der *šarīʿa* mit den Erfordernissen des Zeitgeistes vereinbar erscheinen zu lassen. Um die christliche Minderheit in der islamischen Welt von den Vorzügen dieser Bestimmungen zu überzeugen, erinnert er an die tatsächlich praktizierte Toleranz, auf deren Grundlage es dem Islam gelungen ist, die christliche Minderheit im Besonderen und religiöse Minderheiten im Allgemeinen zu schützen. Wobei hier anzumerken ist, dass er manchen islamischen Praktiken durchaus kritisch gegenübersteht.

Zwar lässt Faḍlallāh als dezidiert Islamist keinen Zweifel daran aufkommen, dass das islamische Staatskonzept auch hinsichtlich der Minderheitsfrage zeitgemäß und deshalb durchsetzbar ist, aber im Bewusstsein der ungünstigen Rahmenbedingungen, die der Umsetzung eines solchen Konzepts im Wege stehen, gesteht er auf eine mehr oder weniger resignierte Art und Weise ein, dass dies nur längerfristig möglich ist. Nichtsdestotrotz soll der Islam, um den Weg hierfür zu ebnen, schon jetzt als

umfassendes System in einer pluralistischen Welt und ohne Gewalt der regionalen und Weltöffentlichkeit aufgezeigt werden.

Der zweite Aspekt in Faḍlallāhs politischem Dialogansatz hängt eng zusammen mit seiner starken Ablehnung der Weltpolitik der westlichen Großmächte, unter der die gesamte Dritte Welt, zu der die islamische Welt gehört, leidet. Hier insistiert er auf die Gründung eines politischen Blocks, der sich an den Wertvorstellungen im Islam und im Christentum orientiert, und von dem er hofft, ein Gegengewicht zu allen Formen der Unterdrückung zu bilden. Insofern seine Einstellung hierzu sich aus den grundlegenden Prinzipien Freiheit und Gerechtigkeit speist, die er als zentrale Themen des Islam und des Christentums auffasst, spielt die Religionszugehörigkeit der Unterdrücker dabei keine Rolle. Deshalb verurteilt er auch die Unterdrückung christlicher Völker durch christlich geprägte Staaten.

Durch seine starke Betonung des Politischen im Islam und seinen Versuch, den Christen ins Gewissen zu reden, damit sie sich an die Prinzipien ihrer Religion hinsichtlich der Einstellung zu den Unterdrückten halten sollten, gewinnt man den Eindruck, dass dies zwar an eine gewisse Vereinnahmung der Christen für die eigenen politischen Überzeugungen grenzt. Da er aber auch jede Form islamischer Unterdrückung entschieden verurteilt, kommt man nicht umhin einzugestehen, dass sein politischer Ansatz sich in der Tat vom Geist des gemeinsamen Kerns an Wertvorstellungen in beiden Religionen leiten lässt. Hierfür spricht die Tatsache, dass er die Abweichung vom Geist der Ethik auf beiden Seiten kritisiert.

5. 5. Der kulturwissenschaftliche Dialog

Der Islam und das Christentum verfügen über eine Methode, durch die der Dialog rational und offen durchgeführt werden kann. In diesem Sinne sollten beide Seiten auf kultureller Ebene ein gemeinsames wissenschaftliches Konzept entwickeln, anhand dessen jede Seite auf Grundlage ausgewählter Quellen, welche die Religion in einem reinen und authentischen Bild darstellen, sich umfassend mit dem Denkkonzept der anderen Seite befassen.⁴⁷⁴

Thematisch sollten dabei nicht nur theologische Fragen, über die es Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden Religionen gibt, behandelt werden, sondern auch allgemeine Vorstellungen hinsichtlich der Bedeutung des Lebens, des Menschen und der Ethik. Insofern diese Fragen den theoretischen Hintergrund für Worte, Taten und die Grundlage für zwischenmenschliche Beziehungen bilden, können der Muslim und der Christ jeweils die Hintergründe ihres Verhaltens und ihres Verhältnisses zueinander besser verstehen.⁴⁷⁵

Es ist zudem vonnöten, Feldstudien darüber durchzuführen, wie sich Begriffe nach der allgemeinen Vorstellung auf die Realitätslage auswirken. Dadurch kann man feststellen, inwieweit die Volksreligion von den geistigen Grundlagen jeder Religion abweicht. Denn die Auffassung, die einfache Menschen vom Islam oder vom Christentum haben, unterscheidet sich meistens vom wahren Wesen beider Religionen. So gibt es einerseits im Christentum in Bezug auf das Wesen Jesu einen Unterschied zwischen der Volksreligion und der religionsphilosophischen Betrachtungsweise, die von der Beziehung des Gottvaters als göttliches Geheimnis spricht, andererseits sprechen im Islam diejenigen, die an die Unerschaffenheit des Korans glauben, von den Attributen Gottes, ohne dass diese an sich eine Vielheit bedeutet, welche die Einheit aufheben könnte.⁴⁷⁶

Eine umfassende Auseinandersetzung jeder Seite mit den kulturellen Grundlagen der anderen Seite sollte jedoch kein Hindernis dafür sein, die andere Religion aus eigenen Quellen und geistigen Grundlagen zu betrachten. Denn Gelehrte einer Religion müssen ihre eigenen Texte nicht unbedingt besser verstehen als andere. Sofern es sich

⁴⁷⁴ Ebd., S. 91.

⁴⁷⁵ Ebd.

⁴⁷⁶ Ebd.

dabei um eine wissenschaftliche Auseinandersetzung handelt, stehen die Texte jedem zur Auslegung frei.⁴⁷⁷

Deshalb rufen wir zur Gründung einer geistigen Bewegung auf, bei der der Muslim sich mit dem Christentum und der Christ mit dem Islam beschäftigt, um so eine gegenseitige Verständigung zu erzielen. Der Christ kann dem Muslim helfen, manche islamische Begriffe zu verstehen, und der Muslim kann seinerseits dem Christen helfen, manche christliche Begriffe zu verstehen. Damit erwächst aus Islam und Christentum eine wissenschaftliche und geistige Bewegung, die Persönlichkeiten hervorbringt, die nicht aus ihrem Elfenbeinturm heraus auf die Menschen hinabblicken. Beide Religionen werden dadurch zu freien Bereichen, mit denen sich die Menschen ihrem Bildungsstand nach beschäftigen können.⁴⁷⁸

Indes fragen sich die christlichen Gelehrten, ob in Anlehnung an die historische Bibelkritik im Christentum eine historische Korankritik im Islam denkbar sei? Denn auf dieser Grundlage könne ihrer Meinung nach ein wissenschaftlicher Dialog über die Begriffe des Korans offener geführt werden.⁴⁷⁹

Es ist darauf hinzuweisen, dass die Islamgelehrten früher eine wissenschaftliche Diskussion über noch brisantere Glaubensfragen, wie etwa den Anthropomorphismus geführt haben. So haben sie Fragen interpretiert, die im Widerspruch zu wissenschaftlichen Erkenntnissen stehen oder einer wissenschaftlichen Argumentation widersprechen. Vor diesem Hintergrund kann die historische Methode auf den Koran entsprechend der islamischen rationalen Methode angewandt werden. Letztere besteht darin, den Koran nach den Regeln der arabischen Rhetorik und in Einklang mit dem metaphorischen Kontext des Korantextes zu interpretieren.⁴⁸⁰

Der Koran ruft nachdrücklich dazu auf, sich tiefgründig mit seinen Versen auseinandersetzen, so dass der Glaube argumentativ begründet wird, und zwar bei Fragen, die eine rationale Betrachtungsweise erlauben. Dadurch entsteht kein Widerspruch zwischen dem Glauben an den Koran als eine Offenbarungsschrift und einer Auseinandersetzung mit seinem Inhalt auf der Grundlage einer rationalen und wissenschaftlichen Methode.⁴⁸¹

Allerdings soll auf die Tatsache hingewiesen werden, dass es einen großen Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen Erkenntnis, die unanfechtbar ist, und

⁴⁷⁷ Ebd., S. 92.

⁴⁷⁸ Ebd. 1997, S. 23.

⁴⁷⁹ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 109.

⁴⁸⁰ Ebd.

⁴⁸¹ Ebd.

einer wissenschaftlichen Theorie gibt, dem der koranische Text sich deshalb nicht unterwerfen kann, weil sie nur auf Vermutungen beruht. In diesem Fall ist dem Wortlaut des Offenbarungstextes zu folgen, es sei denn, er lässt sich durch die historische Kritik oder eine rationale Betrachtungsweise definitiv widerlegen.⁴⁸²

⁴⁸² Ebd., S. 110.

Zusammenfassung

Die Beschäftigung Faḍlallāhs mit dem kulturell-wissenschaftlichen Aspekt des Dialoges ist relativ kurz ausgefallen. Dies lässt sich unter anderem dadurch erklären, dass Faḍlallāh selbst in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum bis auf wenige Ausnahmen weitestgehend auf die Aussagen des Korans Bezug nimmt. Trotzdem appelliert er an beide Seiten, jeweils die andere Auffassung von innen heraus zu betrachten.

Von dieser Methode verspricht er sich ein besseres gegenseitiges Verständnis der beiden Religionen, wobei er zur Erfüllung dieser Aufgabe den Intellektuellen bzw. den Experten eine größere Rolle zuschreibt, um den weit verbreiteten volkstümlichen religiösen Vorstellungen in beiden Religionsgemeinschaften entgegenzutreten, die meistens von den wahren Grundsätzen der jeweiligen religiösen Lehre abweichen.

Die Tatsache, dass Faḍlallāh gegenüber der Anwendung der historischen Methode auf den Koran in Anlehnung an die Bibelkritik offen ist, ist bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass diese Methode nach wie vor mit Skepsis betrachtet wird, ja auf großen Widerstand bei den meisten Islamgelehrten stößt. Ob er jedoch eine klare Vorstellung davon hat, welche Auswirkungen die Anwendung dieser Methode auf manche religiöse Grundsätze im Koran haben könnte, bleibt dahingestellt. An dieser Stelle ist lediglich darauf hinzuweisen, dass diese mittlerweile weit verbreitete und anerkannte Methode im Westen manche für selbstverständlich erklärte Glaubensgrundsätze innerhalb des Christentums, wenn nicht aufgehoben, so doch in Frage gestellt hat.

5. 6. Die Koexistenzfrage

5. 6. 1. Die Grundlagen der Koexistenz

Von weit größerer praktischer Bedeutung als jede andere Form des Dialogs, der nur hinter verschlossenen Türen stattfindet, ist eine Zusammenarbeit der Muslime und Christen in Fragen der Gerechtigkeit auf regionaler und internationaler Ebene. Denn das reale Leben verleiht der Begegnung eine Lebendigkeit, deren Dynamik im Lebensprozess selbst verankert ist. Und eine verantwortungsvolle Einigung, die sich an dem Geist der Werte in beiden Religionen orientiert, lässt sich durch plötzlich auftretende Konflikte nicht leicht zunichte machen.⁴⁸³

Der Koran bezeichnet die Christen, weil sie an Jesus als Sohn Gottes glauben, als Ungläubige bzw. als Polytheisten. Kann es vor diesem Hintergrund, so fragt man sich, noch von einer Einigkeit im Glauben an einen einzigen Gott und einer Zusammenarbeit überhaupt die Rede sein?⁴⁸⁴

Dass die Christen aus Sicht des Islams als Ungläubige bezeichnet werden, will nicht heißen, dass sie nicht an Gott glauben, denn der Koran bestätigt diesen Glauben, wenn er vom gemeinsamen Wort spricht, das den Glauben an einen einzigen Gott beinhaltet. Ihr Unglaube bezieht sich vielmehr auf die Tatsache, dass sie nicht an Muhammad als Gesandten Gottes glauben. Darüber hinaus spricht der Koran vom Unglauben im Sinne einer Inkarnation, die im Islam kategorisch abgelehnt wird. Deshalb wurden auch einige Muslime, die so genannten *al-muġassima*⁴⁸⁵, des Unglaubens bezichtigt.⁴⁸⁶

Befinden sich die islamisch-christlichen Beziehungen auf lange Sicht in einer Krise? Wenn ja, wie können wir ihre negativen inneren und äußeren Ursachen auf kultureller, politischer und sozialer Ebene überwinden? Liegt die komplizierte Lage der islamisch-christlichen Beziehungen tatsächlich im Islam und im Christentum begründet, oder ist sie nicht eher auf internationale Machtverhältnisse innerhalb der Nord-Süd-Beziehungen zurückzuführen, welche die religiöse Vielfalt in der ganzen Welt zu einem

⁴⁸³ Ebd., S. 99.

⁴⁸⁴ Ebd.

⁴⁸⁵ Dies ist eine theologische Schule im frühen Islam, die die islamische Diskussion um das Wesen Gottes befruchtet hat. Da ihre Auffassungen hierbei stark geprägte anthropomorphe Merkmale aufwiesen, wurde sie von der islamischen Orthodoxie stark angegriffen und letzten Endes des Unglaubens bezichtigt, näheres hierzu bei van Gelder 2000, S. 341-344.

⁴⁸⁶ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 100.

Zündstoff für Konflikte missbrauchen, indem sie durch eine Überbetonung der Besonderheiten und die Wiederbelebung früherer Streitpunkte das breite Spektrum der allgemeinen Fragen vernachlässigen?⁴⁸⁷

In einer rückständigen Welt führt jede religiöse, ethnische und politische Vielfalt zwangsläufig zu einer Überbetonung der eigenen Identität und demzufolge zur Ablehnung des Anderen. Die Gewalt wird folgerichtig als Mittel zur Verbreitung der eigenen Überzeugungen benutzt.⁴⁸⁸

In ihren tiefen religiösen Glaubensvorstellungen sehen Muslime und Christen alle Menschen jenseits aller Unterschiede zwar als Kinder Gottes an, aber indem sie sich auf die Besonderheiten ihres jeweiligen Glaubens konzentrieren, betrachten sie den Anderen als einen Teufel, dem mit Skepsis oder Gewalt zu begegnen ist. Dadurch werden die Glaubensvorstellungen, die sich ursprünglich dem göttlichen Geist verschrieben haben, auf eine Art und Weise interpretiert, die diesem Geist widerspricht.⁴⁸⁹

Das Problem der religiösen Gesinnung liegt in der seelischen Gewalt begründet, welche in einer durch Gewalt geprägten Hingabe ihren Niederschlag findet. Hierin liegt der Grund, weshalb der Mensch in Missachtung des rationalen Denkens, des ruhigen Gemüts und der Glaubensverantwortung zur Gewalt greift. Ein blinder Glaube wird somit zu einer Gefahr für die Mitmenschen.⁴⁹⁰

Die Gläubigen auf beiden Seiten versperren die Sicht auf allgemeine Vorstellungen, indem sie Tatsachen verdrehen und offene Textstellen aus den Offenbarungsschriften beider Religionen falsch interpretieren. Denn eine exzentrische Denkweise beinhaltet im Gegensatz zu einem reinen Glauben althergebrachte Vorstellungen, die in einem komplizierten Gesamtkontext entstanden sind. Eine auf Unwissenheit beruhende Religiosität sowie rudimentäre äußere Rahmenbedingungen werden zu einer Gefahr für alle Gläubigen, ja sogar für den Glauben selbst.⁴⁹¹

Deshalb sollen sich bewusste und versierte Gläubige Gedanken darüber machen, wie das religiöse Gefühl der Gläubigen angesprochen und religiöse Glaubensgrundsätze am besten klargelegt werden sollten. Ziel ist es, durch eine inhaltlich und methodisch

⁴⁸⁷ Ebd., S. 87.

⁴⁸⁸ Ebd., S. 88.

⁴⁸⁹ Ebd., S. 89.

⁴⁹⁰ Ebd.

⁴⁹¹ Ebd., S. 90.

kluge Erziehung eine objektive und ausgewogene religiöse Lage in einem pluralistischen Umfeld zu schaffen.⁴⁹²

In diesem Kontext sollen wir uns mit den ethischen Vorstellungen des Islams und des Christentums näher beschäftigen, um ihre Bedeutung und ihre Grenzen in der Praxis und deren soziale Folgen zu studieren. Davon ausgehend können wir in einem ethisch ausgerichteten Religionsunterricht im Rahmen eines einheitlichen Konzeptes die gemeinsamen Nenner hervorheben und einen Dialog über die Unterschiede führen.⁴⁹³

Eine genaue Auseinandersetzung mit den ethischen Fragen beider Religionen bietet die Möglichkeit, sowohl die religiöse Führung als auch die Basis vom realistischen Aspekt des islamisch-christlichen Verhaltenskodexes zu überzeugen. Denn lediglich durch eine ständige Diskussion über nur allgemeine Fragen kann kein richtiges Bewusstsein für konkrete Schritte im Leben der Menschen auf beiden Seiten entstehen.⁴⁹⁴

5. 6. 2. Die Koexistenzfrage im Libanon

Im Bewusstsein dessen, dass der Libanon das Land der religiösen Vielfalt ist, befürworten wir als Muslime den Dialog mit allen Menschen. Voraussetzung hierfür ist, dass dieser sachlich, realistisch und vor allem allein im Dienst des libanesischen Volkes geführt werden soll. Zwar steht einem solchen Dialog nichts im Wege, regionale oder internationale Kräfte sind aber daran interessiert, dass die Libanesen sich voneinander abwenden und gegenseitig hassen.⁴⁹⁵

Als Muslime sind wir bereit, mit Christen und Andersdenkenden über alles zu diskutieren. So können wir ein Gespräch über die Existenz Gottes, über den Propheten Muhammad und den Koran führen. Denn, wie bereits erwähnt, soll es nichts Sakrosanktes in einem Dialog geben. Wichtig ist, dass der Dialog über theologische, politische und wirtschaftliche Fragen zwischen religiösen Würdenträgern, Politikern und Intellektuellen in einer sachlichen Atmosphäre stattfindet.⁴⁹⁶

Die Dialog- bzw. die Koexistenzfrage im Libanon ist, wie oben angeführt, durch eine auffallende Abwehrhaltung der Christen gekennzeichnet. Diese ist jedoch völlig unbegründet, weil die Rahmenbedingungen seit dem 19. Jahrhundert und an der

⁴⁹² Ebd.

⁴⁹³ Ebd., S. 95.

⁴⁹⁴ Ebd.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 65.

⁴⁹⁶ Ebd., S. 65f.

Schwelle des 21. Jahrhunderts sich geändert haben. Doch diese Phobie erlebt eine starke Politisierung, nachdem die Libanesen – Muslime und Christen – vor dem Bürgerkrieg erkannt hatten, dass sie vorurteilsfrei zusammenleben können und dass die eine Religion kein Schreckgespenst für die andere Religion ist.⁴⁹⁷

In diesem Land konnten Muslime und Christen in der Tat ihre Fähigkeit zu einem Zusammenzuleben unter Beweis stellen, und zwar auf der Grundlage eines Dialogs über die Unterschiede und eine Zusammenarbeit in dem, was sie verbindet. Dies widerspricht jedoch den Plänen der internationalen Politik, die am Beispiel des Libanon die ganze Region mit konfessionellen Streitpunkten übersät, um die christliche Angst vor dem Islam neu aufleben zu lassen und somit die islamische Angst vor den Christen zu schüren. Allen Libanesen möchte ich jedoch nahe legen, dass der Status quo in Wirklichkeit keine Anzeichen für die christliche Angst beinhaltet. Darüber hinaus können weder die Christen die Muslime aus dem Libanon vertreiben noch verfolgen Muslime das gleiche Ziele gegenüber den Christen. Das Problem ist, dass die Libanesen, indem sie ihren Verstand wenig benutzen, alles glauben, was sie in diesem Zusammenhang hören.⁴⁹⁸

Die Muslime wollen nicht mit Gewalt gegen die Christen vorgehen. Stattdessen wollen sie mit den Christen in einem Staat zusammenleben, in dem beide Seiten als gleichberechtigte Partner gelten. Doch die Christen, die im Vergleich zu den Muslimen bevorzugte Rechte genießen und als Bürger erster Klasse leben, haben Angst, ihre Privilegien durch eine Gleichberechtigung und die Abschaffung des politischen Konfessionalismus zu verlieren.⁴⁹⁹

5. 6. 3. Die Gründung einer islamischen Republik im Libanon

Die Gründung einer islamischen Republik im Libanon steht in vollem Einklang mit den Grundsätzen des Islams, der als Religion nicht nur das Privatleben des Menschen, sondern auch dessen zwischenmenschliche Beziehungen regelt. Neben dem religiösen Aspekt zeichnet sich der Islam darüber hinaus durch seinen zivilen Charakter aus, der alle Menschen anspricht und den Muslimen wie den Christen, bis auf einige

⁴⁹⁷ Ebd., S. 66.

⁴⁹⁸ Ebd.

⁴⁹⁹ Ebd., S. 66f.

Ausnahmen, die gleichen Bürgerechte einräumt. Der Islam lehnt die Christen nicht ab, denn sie leben seit dessen Entstehung beide zusammen in der Region.⁵⁰⁰

Insofern eine islamische Republik im Libanon die Christen anerkennt, stellt sie keine Bedrohung dar. In naher Zukunft besteht jedoch keine Möglichkeit, ihr Konzept in die Praxis umzusetzen. Darüber hinaus ist keine Seite imstande, kurzfristig die politische Landschaft für sich zu entscheiden. Deshalb sollten wir uns auf ein politisches System einigen, bei dem allein der Mensch ungeachtet seiner konfessionellen Zugehörigkeit zählt. Deshalb treten für die Gründung eines „Menschen-Staates“ ein.⁵⁰¹

Im Rahmen dieses Ansatzes gilt der Mensch als Bürger, der zwar mit anderen Bürgern zusammenlebt, aber seine eignen religiösen und politischen Standpunkte vertreten kann. Auf dieser Grundlage werden die Menschen das politische System wählen, das ihre gemeinsamen Interessen vertritt. Die Entscheidung der Menschen allein zählt und nicht das konfessionelle Gleichgewicht, auf das bestimmte konfessionelle Kreise großes Wert legen. Diese Kreise unterhalten Beziehungen zum Ausland, von denen sie sich aufgrund ihrer besonderen Lage nicht trennen können. Doch man kann zwar auf einige Personen und bestimmte Interessengruppen Druck ausüben, aber nicht auf ein ganzes Volk.⁵⁰²

Unsere tiefe Überlegung zielt darauf ab, ein durch die Libanesen selbst gewähltes politisches System zu schaffen, in dem sie als gleichberechtigte Bürger leben, wobei dies nur von provisorischem Charakter sein sollte. Im Rahmen der geistigen und politischen Freiheit können dann unterschiedliche Konzepte wie in allen Ländern unvoreingenommen und ohne Gewalt vorgestellt werden. Das Konzept, das die Menschen überzeugt, wird sich dann durchsetzen.⁵⁰³

Unser Ansatz, einen „Menschen-Staat“ zu gründen, verfolgt das Ziel, die Menschen im Libanon dazu zu bewegen, frei zu denken. Durch diese Freiheit des Denkens können sie sich dann für den Islam, das Christentum oder etwas anderes entscheiden. Unser Ansatz ist somit offen und aufrichtig, weil wir von den Libanesen erwarten, dass sie sich frei äußern und entscheiden sollten, nachdem sie alle Konzepte sachlich und rational kennen gelernt haben. Erst dann kann das beste Konzept sich als legitim erweisen. Dadurch werden alle Hemmungen zwischen den Menschen abgebaut. Der

⁵⁰⁰ Ebd., S. 67.

⁵⁰¹ Ebd., S. 79f.

⁵⁰² Ebd., S. 80.

⁵⁰³ Ebd., S. 81.

Libanon wird so zu einem offenen Land für alle Menschen. Jeder kann sein Denkkonzept darlegen und versuchen, durch Weisheit und gute Führung die Menschen davon zu überzeugen. Dies bedeutet, dass jeder seine Besonderheiten behält, ohne sich dabei von dem Anderen abgrenzen zu müssen. Dies sind einige allgemeine Aspekte dieses Ansatzes, die in der Praxis noch weiter zu konkretisieren sind.⁵⁰⁴

Die islamisch-christliche Koexistenz bedeutet, dass sowohl Muslime als auch Christen ihre eigene religiöse Identität bewahren, zugleich aber auch sich auf einer gemeinsame Basis einigen, die das koranische Wort des Ausgleichs treffend zum Ausdruck bringt.⁵⁰⁵

Die islamische Erfahrung zählt in diesem Zusammenhang zu den erfolgreichsten und vielfältigsten in der Menschheitsgeschichte. Unter der islamischen Vorherrschaft in vielen Regionen dieser Welt waren Christen und Juden keiner Zwangsbekehrung ausgesetzt; sie konnten im Gegenteil ihre Religiosität frei ausleben. Theoretisch braucht man im Islam deshalb keine Diskussion über die Koexistenzfrage zu führen, um ihre Grundlagen und Voraussetzungen festzulegen, denn der Islam erkennt die Schriftbesitzer an, in dem er ihre Propheten und ihre Offenbarungsschriften respektiert. Eine islamisch-christliche Koexistenz im Libanon stellt kein Problem dar, zumal die islamischen Wertvorstellungen und die des Christentums vieles gemeinsam haben. Zwar gibt es Unterschiede hinsichtlich der Vorstellung von Gott, aber beide glauben an seine Einheit. Wenn der Islam die Schriftbesitzer zu einem Wort des Ausgleichs auf der Grundlage der Einheit Gottes aufruft, so bedeutet dies, dass Christen und Juden Monotheisten sind.⁵⁰⁶

Im Rahmen einer islamisch-christlichen Koexistenz stellt sich die Frage, welche Seite die Macht übernehmen sollte? Die Christen vertreten hierbei die Ansicht, dass die Staatsgewalt von beiden Seiten ausgeübt werden sollte, wobei die Schlüsselfunktionen, allen voran das Präsidentenamt, den Christen vorbehalten werden sollte. Begründet wird dies damit, dass die Christen eine kleine Insel in einem islamischen Meer seien und dementsprechend Angst hätten, von seinen gewaltigen Wogen wegespült zu werden. Solche Privilegien, die als Garantien aufgefasst werden, sind ihrer Meinung nach eine Voraussetzung für das Fortbestehen des Christentums in der gesamten Region. Als Begründung für diese bevorzugte Stellung wird zudem darauf hingewiesen, dass die

⁵⁰⁴ Ebd., S. 81f.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 73.

⁵⁰⁶ Ebd.

moderne islamische Bewegung durch ihren Aufruf zur Gründung einer islamischen Republik die Existenzberechtigung des Christentums gefährde.⁵⁰⁷

Im Hinblick auf die Vorstellung einer christlichen Insel in einem islamischen Meer ist zunächst darauf hinzuweisen, dass diese Insel nicht nur weiterhin besteht, sondern sie wurde durch das Meer, obwohl der Islam die politische Macht in der ganzen Region ausübte, noch stärker.⁵⁰⁸

Was die Gründung einer islamischen Republik anbelangt, so gehen die Meinungen konservativer Muslime und Islamisten in dieser Frage auseinander. Während konservative Muslime darauf abzielen, die christlichen Privilegien abzuschaffen, weil sie sie als Ursache für kriegerische Auseinandersetzungen mit den Muslimen in der Vergangenheit und der Gegenwart betrachten und somit der christlichen Lage mehr geschadet als genutzt hat, versuchen die Islamisten, die Angst der Christen vor der Gründung einer islamischen Republik dadurch zu zerstreuen, indem sie die Tatsache hervorheben, dass der Islam entsprechend den Grundsätzen des Korans die Christen anerkenne und ihre Glaubensgrundsätze respektiere. Da das Christentum weder über eine politische Staatstheorie noch über ein politisches Konzept verfügt, gebe es zudem keine Alternative für eine islamische Republik. In Anlehnung an die Laizisten, die einen eigenen laizistischen Staat gründen wollen, sind die Islamisten bestrebt, einen islamischen Staat zu gründen, wobei anzumerken ist, dass der Islam dem Christentum näher steht als der Laizismus.⁵⁰⁹

Indes muss über die bevorzugte Stellung der Christen im Libanon, die im *Nationalen Pakt*⁵¹⁰ von 1943 lediglich einen unverbindlichen Charakter hat, zweifellos ein Dialog geführt werden. In der Absicht, günstige Rahmenbedingungen für den islamisch-christlichen Dialog im Libanon zu schaffen, müssen die Christen eigentlich der Entwicklung der lokalen und internationalen politischen Lage Rechnung tragen. Sie sollten Abschied nehmen vom Trauma des Orients und vom Trauma der religiösen Minderheiten, die während der osmanischen Vorherrschaft vorherrschten. Sie müssen die neuesten internationalen Entwicklungen berücksichtigen, die die Unterdrückung jeder Gruppierung verhindern können.⁵¹¹

⁵⁰⁷ Ebd., S. 74.

⁵⁰⁸ Ebd.

⁵⁰⁹ Ebd., S. 74f.

⁵¹⁰ Anhand dieses Pakts wurden die hohen Staatsämter nach einem bestimmten Proporz unter den verschiedenen religiösen Minderheiten verteilt. So war das Amt des Präsidenten einem maronitischen Christen vorbehalten. Der Ministerpräsident sollte dafür immer ein sunnitischer Muslim sein, und das Amt des Parlamentssprechers sollte von einem schiitischen Muslim übernommen werden.

⁵¹¹ Vgl. Façlallāh 1994, S. 72.

Die Privilegien, auf die die Christen hartnäckig pochen, konnten ihre Selbstzerfleischung, die noch verheerender als ihre Auseinandersetzung mit den Muslimen jemals war, nicht verhindern. Weil die Christen im Laufe der Geschichte immer wieder lange Kriege gegeneinander geführt haben, kann man nicht von einer Angst vor dem Islam sprechen. Politisch wurden sie in einer bestimmten Phase hingegen als Karte gegen die Muslime eingesetzt. Wenn wir die Christen zu einem Wort des Ausgleichs aufrufen, dann deshalb, damit Muslime und Christen nicht als Spielzeug der internationalen Mächte fanatisch gegeneinander vorgehen.⁵¹²

Schließlich ist auf einen wichtigen Punkt hinzuweisen: Die Christen werfen immer wieder gewisse Fragen auf, die unter bestimmten Rahmenbedingungen vor mehr als 500 Jahren im Orient bestanden. Doch wir wissen mittlerweile, dass die internationalen Machtverhältnisse bestimmte Regeln in der Region determiniert haben, so dass es für jede Seite schwierig geworden ist, eine politische Ordnung selbstständig zu schaffen. Aber als Muslime können wir uns mit den Christen in einer anderen Form auf bestimmte Garantien einigen, die ihre Existenz und ihr Zusammenleben mit uns Muslimen fördern.⁵¹³

Die Christen in und außerhalb des Libanon fordern wir dazu auf, sich genau mit der Geschichte zu befassen. Dadurch würden sie nämlich leicht erkennen, dass der islamische Staat, der die Christen wie die Juden früher geschützt hat, durchaus imstande ist, sie auch in Zukunft zu schützen. Vorurteile und Ängste sind daher fehl am Platz. Die Ängste werden deswegen geschürt, um die friedfertigen Christen dazu zu missbrauchen, eine Krise in der gesamten Region heraufzubeschwören. Doch es besteht kein Grund, sich Sorgen um die Zukunft der Christen im Libanon zu machen, es sei denn, sie fühlen sich als eine elitäre Gruppe, oder sie wollen krampfhaft an dem Unterdrückungskomplex festhalten. Wenn die Christen sich aber dafür aussprechen, mit den Muslimen als gleichberechtigte Bürger zusammenzuleben, so kann dies nur von Vorteil für sie sein.⁵¹⁴

Indes sollten wir uns der Tatsache bewusst sein, dass der Libanon über keine selbstständige Innenpolitik verfügt, sondern sich weitestgehend von internationalen politischen Interessen beeinflussen lässt. Darin liegen einige Probleme der libanesischen Christen und der Muslime begründet. Jeder ist sich darüber im Klaren, dass der 16 Jahre dauernde Bürgerkrieg nicht von den Libanesen selbst vom Zaun gebrochen wurde,

⁵¹² Ebd., S. 72f.

⁵¹³ Ebd., S. 76.

⁵¹⁴ Ebd., S. 71.

sondern den Sicherheitsplan des damaligen amerikanischen Außenministers Henry Kissinger widerspiegelte, der das Ziel verfolgte, den palästinensischen Interessen einen Schlag zu verpassen. Im christlichen Lager sind wir zur Stunde Zeuge eines Interessenkonflikts zwischen den USA und Frankreich bzw. Europa im Allgemeinen, der in Form eines bewaffneten Kampfes zwischen einigen Spitzenpolitikern der Maroniten⁵¹⁵ ausgetragen wird. Eine Tatsache, die belegt, dass die Krise der Christen nicht durch die Muslime, sondern durch das internationale Machtspiel im Libanon ausgelöst wurde. Dabei sind nicht nur die Christen, sondern auch die Muslime Opfer dieses Machtspiels.⁵¹⁶

Im Blick auf ihr Verhältnis zu den Muslimen hebt der Koran vor allem die geistige Einstellung der Christen hervor, die sich auf Grundlage der im Christentum verankerten Liebe durch Bescheidenheit auszeichnet. Diese Liebe lässt sie offen gegenüber Andersdenkenden sein, zumal, wenn diese die gemeinsamen Werte schätzen. Genau auf diese Grundlage weist der Koran den Muslim in seinem Verhältnis zum Christen hin.⁵¹⁷ Hierzu heißt es im Koran: „Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen, ‚Wir sind Nasārā (d. h. Christen)‘. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind.“ (5:82)

Wenn der heutige Christ sich in mancher Hinsicht von dem Christen unterscheidet, der zur Zeit des Propheten Muhammad gelebt hat, so ändert dies nichts an der Tatsache, dass der Koran die Geistigkeit im Christentum ebenso unterstreicht wie die offene Einstellung der Priester und Mönche zu Gott. Die Offenheit des Islams gegenüber dem Christentum steht demzufolge in Einklang mit der ethischen Richtung des Korans und folgt nicht sozialen und politischen Erwägungen, die einem ständigen Wandel unterworfen sind.⁵¹⁸

⁵¹⁵ Die Maroniten sind eine mit Rom unierte, christliche Kirche, die den römischen Papst als Oberhaupt anerkennt. Sie sind eine der größten und ältesten Religionsgemeinschaften im Libanon; ihre Kirchensprache ist das Westsyrische, ethnisch gesehen sind sie wie die Mitglieder anderer syrischer Kirchen meist Aramäer. Die Gründung und den Namen ihrer Kirche führen die Maroniten auf den Heiligen Maron, einen syrischen Mönch, zurück, näheres hierzu vgl. Mahfouz 1985.

⁵¹⁶ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 71f.

⁵¹⁷ Ebd., S. 94.

⁵¹⁸ Ebd.

Zusammenfassung

Der Koexistenzfrage, die auf einem offenen Dialog aufgebaut werden sollte, schreibt Faḍlallāh zwar eine größere Bedeutung als theologische Problemstellungen bei einer Annäherung und Zusammenarbeit zwischen beiden Religionsgemeinschaften zu. Hierfür legt er aber eine Reihe von Voraussetzungen religiöser und gesellschaftlich-politischer Art fest, mit der diese Koexistenz tatsächlich Wirklichkeit werden kann.

In religiöser Hinsicht gründet sich diese Koexistenz auf ethische Grundlagen, die beiden Religionen gemeinsam sind. In diesem Zusammenhang ist trotz des islamischen Vorwurfs einer Inkarnation oder eines Polytheismus christlicher Prägung eine Aufwertung einer Reihe von ethischen Grundsätzen im Christentum festzustellen, die eine gelungene Koexistenz mit dem Islam begünstigen.

Doch auch hier wird eine harte Kritik an der Art und Weise, wie die Anhänger beider Religionen ihre jeweiligen ethischen Grundsätze in die Tat umsetzen, deutlich. Dabei wird daran erinnert, dass eine richtige Verinnerlichung der ethischen Grundsätze seitens der Anhänger beider Religion sie in die Lage versetzen würde, die gemeinsamen Aspekte anzuerkennen und den Anderen offen zu begegnen.

Was die gesellschaftlich-politische Komponente der Koexistenzfrage angeht, die ausführlicher behandelt wird, so findet ihre Relevanz auf nationaler und ausländischer Ebene statt. In nationaler Hinsicht wird vor allem die christliche Phobie vor dem Islam in Augenschein genommen. Dabei wird den Christen zum einen die eigene Zerstrittenheit vor Augen geführt, die weitaus verheerender als jede islamische Bedrohung aufgefasst wird, zum anderen wird die islamische Toleranz hervorgehoben, durch die dem Islam es früher gelungen ist, das Fortbestehen des Christentums bis heute zu sichern.

Durch diesen Rekurs auf die islamische Geschichte findet zwar eine indirekte Übervorteilung des Gesellschaftskonzepts islamischen Zuschnittes statt, von einem Anachronismus kann insofern nicht die Rede sein, als mit Nachdruck dazu aufgerufen wird, ein neues gesellschaftspolitisches Konzept zu entwickeln, in dessen Zuge Muslime und Christen gleichbehandelt werden. Deshalb lehnt Faḍlallāh den politischen Konfessionalismus, von dem die christliche Minderheit im Libanon am meisten profitiert, strikt ab. Stattdessen wird für das Staatskonzept einer islamischen Republik intensiv geworben. Dabei wird versucht, die Bedenken der christlichen Minderheit gegen die Durchsetzung eines solchen Konzepts zu zerstreuen.

Im Bewusstsein der vielen Hindernisse, die gegen die Durchsetzung des Konzepts einer islamischen Republik in dem konfessionsreichen Libanon heute sprechen, schlägt Faḍlallāh das Konzept eines „Menschen-Staates“ vor. Durch diesen Ansatz, der der Gewalt abschwört und sich den bestehenden politischen Instrumenten bedient, soll dieser islamische gesellschaftspolitische Entwurf in Konkurrenz zu anderen politischen Konzepten treten und auf demokratischer Ebene den Massen näher gebracht werden. Insofern dieser Ansatz keinen Zweifel an der Zweckmäßigkeit und der Durchsetzbarkeit des Islams längerfristig aufkommen lässt, ist er zwar von einem starken Pragmatismus geprägt, vor dem Hintergrund des islamischen Absolutheitsanspruchs und durch eine klar erkennbare Abschwörung der Gewalt aber eher als ein Zugeständnis zu betrachten.

Was die internationale Ebene im gesellschaftspolitischen Aspekt der Koexistenzfrage anbelangt, so wird hier vor allem die ausländische Einmischung kritisiert, welche die islamisch-christliche Koexistenz beeinträchtigt. Als Hauptgrund hierfür sieht Faḍlallāh die Einstellung der Christen selbst, die anstatt ihre Probleme intern und in Zusammenarbeit mit den muslimischen Bürgern zu lösen versuchen, auf die Hilfe ausländischer Kräfte zählen. Doch dies bringt sie nur in ein schlechtes Licht in den Augen ihrer muslimischen Mitbürger. Schließlich wird dadurch die Lage beider verschlimmert, was wiederum ihre Abhängigkeit von ausländischen Mächten verstärkt. Um dem entgegenzutreten, sollten beide Religionsgemeinschaften sich an der Erarbeitung eines nationalen gesellschaftspolitischen Konzepts beteiligen, das unter Beilegung konfessioneller Streitigkeiten eine feste Basis für eine gelungene Koexistenz schaffen soll.

5. 7. Die konkreten Ergebnisse des islamisch-christlichen Dialogs

Die Frage nach den konkreten Ergebnissen des islamisch-christlichen Dialogs stellt sich immer noch mit großer Dringlichkeit. Kann dieser Dialog in die Praxis umgesetzt werden oder bleibt er lediglich Theorie? Dazu möchte ich Folgendes sagen: Als ich zum islamisch-christlichen Dialog aufgerufen habe, hatte ich als islamistischer Herold nicht nur Libanon aufgrund seiner besonderen Rahmenbedingungen im positiven oder negativen Sinne im Blick, sondern die ganze Welt. Deshalb wende ich mich auch an den Papst in seiner Funktion als der wichtigsten Instanz des Katholizismus in der Welt sowie an einige hohe Repräsentanten der orthodoxen Christen. Alle rufe ich dazu auf, sich mit uns auf ein Wort des Ausgleichs gegen Ketzerei und Unterdrückung zu einigen.⁵¹⁹

Ich war ein Muslim, als ich ausgehend vom Koran den islamisch-christlichen Dialog eingeleitet habe. Ich habe dadurch einen koranischen Kerngedanken aufgegriffen, um schon vor den Christen den Muslimen selbst nahe zu legen, dass der islamische Dialog mit den Schriftbesitzern ein grundlegender Bestandteil des islamischen Dialogs und ein Wesensmerkmal der islamischen Praxis ist.⁵²⁰

Ich habe mich am Koran orientiert, der das Verhältnis der Muslime zu den Schriftbesitzern thematisiert und zum Dialog mit ihnen über strittige Glaubensfragen aufruft. Der Koran ist menschlich, indem er als Offenbarung den Menschen zum Guten führt. Dabei will er, dass der Dialog mit dem besten Wort geführt und der Gegenmeinung auf die beste Art und Weise begegnet wird, um so aus einem Feind einen Freund zu machen.⁵²¹

Meine Orientierung am Koran ist einerseits frei von jeder inflationären politischen Diskussion, an die die Leute im Libanon sich gewöhnt haben, andererseits folgt sie keinen Dialogslogans oder dem, was die islamische und die christliche Welt in ihren Beziehungen über den Dialog sporadisch sagen, wenn dies einige politische Ereignisse erforderlich machen.⁵²²

⁵¹⁹ Ebd., S. 453.

⁵²⁰ Ebd.

⁵²¹ Ebd., S. 454.

⁵²² Ebd.

5. 7. 1. Eine positive Dialogatmosphäre

Hinsichtlich der konkreten Ergebnisse des Dialogs bin ich der Meinung, dass der erste Schritt darin besteht, in einem Land, in dem Christen und Muslime einen schrecklichen Bürgerkrieg hinter sich haben und einen komplexen geschichtlich bedingten Hass und instabile Beziehungen zueinander entwickelt haben, eine psychische günstige Dialogatmosphäre zu schaffen. Dadurch wird jede Seite in die Lage versetzt, der anderen Seite zuzuhören und ihren Standpunkt zu Eigen zu machen, und zwar als eine wichtige Grundlage für eine Koexistenz und eine Zusammenarbeit.⁵²³

Meine Erfahrungen haben, wie ich glaube, eine solche Atmosphäre unter christlichen religiösen, politischen und intellektuellen sowie allgemein öffentlichen Kreisen geschaffen. So habe ich wie andere auch festgestellt, dass meine Gedanken auf große Resonanz gestoßen sind sowie positive wie negative Kommentare und Untersuchungen auch unter den Muslimen hervorgerufen haben. All dies zeigt, dass es eine günstige Grundlage für solche Gedanken und ein geistiges und seelisches Bedürfnis danach gibt, alle Hindernisse zu überwinden, die den Hass und die Ablehnung des Anderen schüren und sich der Annahme der brennenden Fragen verweigern, die tatsächlich Christen und Muslime beschäftigen. Allerdings hat es bis heute an regelmäßigen Treffen im Libanon gefehlt, in denen über die Dialogfrage offen diskutiert werden kann.⁵²⁴

Im Gegensatz dazu habe ich außerhalb des Libanon mehrere offene Dialoggespräche mit hohen christlichen Persönlichkeiten geführt, in denen wir allesamt keine psychischen Hemmnisse gespürt haben. So habe ich in Damaskus mehrmals einige christliche Freunde getroffen, wie den Patriarch Maximus V, sowie den Kardinal Arens, der zum Leiter des interreligiösen Ausschusses vom Vatikan ernannt worden ist. Dabei gestaltete sich der Dialog in diesen Treffen manchmal schwierig, im Allgemeinen war er aber geprägt vom Geist der Verständigung, des gegenseitigen Respekts sowie einer offenen Einstellung zu allen Fragen, über die ein Konsens oder auch Dissens herrscht.⁵²⁵

Ich habe festgestellt, dass einige Patriarchen meinen Standpunkt in vielen Fragen teilen. Eine Tatsache, die verdeutlicht, dass Islam und Christentum keine zwei verschiedene Richtungen vertreten, sondern dass sie trotz einiger Unterschiede vieles

⁵²³ Ebd.

⁵²⁴ Ebd.

⁵²⁵ Ebd., S. 455.

gemeinsam haben. Durch den Diskurs kann man gemeinsame Nenner entdecken, die zunächst sehr unterschiedlich angesehen werden, weil sie als solche von der Allgemeinheit wahrgenommen werden.⁵²⁶

Durch meinen bescheidenen Dialogbeitrag in Form von politischen und intellektuellen Stellungnahmen sowie Interviews, die ich mit zahlreichen christlichen Persönlichkeiten aus Europa und den USA geführt habe, bin ich darüber hinaus zu der Erkenntnis gekommen, dass zumindest eine breite Atmosphäre für den Dialog entstanden ist, die früher selten war. Vor diesem Hintergrund können alle religiösen, politischen und intellektuellen Akteure zusammenarbeiten, um diese Gesprächsgrundlage noch weiter zu erweitern und so einen Beitrag dazu leisten, die vorhandene Blockade im Libanon durch einen Dialog zwischen Islam und Christentum und nicht zwischen dem islamischen und dem christlichen Konfessionalismus aufzulösen.⁵²⁷

Die Dialogfrage ist eine Frage der Interaktion zwischen den Menschen. Wird diese um die Religion ergänzt, die durch eine Öffnung auf Gott den menschlichen Aspekt im Leben des Menschen noch weiter vertieft, so liegt ihre Bedeutung darin begründet, dass sie weltweit die seelische, intellektuelle und politische Interaktion in der ganzen Breite des Islams und des Christentums als monotheistische Religionen fördert. Der Dialog verringert die Kluft zwischen beiden Religionen einerseits durch ihre gemeinsame Begegnung dem Heidentum gegenüber, andererseits durch ihre jeweilige Missionierungstätigkeit, wenn diese in einem Geist des Wettbewerbs und nicht des Kampfes gestaltet wird.⁵²⁸

5. 7. 2. Ein Einblick in die Geschichte

Muslime und Christen haben eine sehr lange Zeit voneinander abgeschottet gelebt, indem sie die gemeinsamen Nenner vernachlässigt haben. Auf beiden Seiten lastet ein schweres Erbe voller Animositäten und negativen Erfahrungen, die dafür sorgen, dass sie sich gegenseitig ablehnen. Deshalb brauchen wir eine neue Atmosphäre, in welcher der Geist der Botschaft des Islams und des Christentums wiederkehrt. Christen wie Muslime würden in einer solchen Atmosphäre leicht erkennen, dass sie dieselbe Luft

⁵²⁶ Ebd., S. 456.

⁵²⁷ Ebd.

⁵²⁸ Ebd., S. 457.

atmen, ein Wort des Ausgleichs entdecken und sich jenseits aller Unterschiede auf eine gemeinsame Richtung einigen können.⁵²⁹

Ich glaube, dass der Dialog sich in einer Phase befindet, in der eine günstige Atmosphäre für eine islamisch-christliche Begegnung geschaffen werden sollte, durch die viele Animositäten abgebaut und Gefühle für eine Annäherung entstehen können. Ich betone nochmals, dass der islamisch-christliche Dialog auf internationaler Ebene und im Libanon gute Ergebnisse, zumindest auf der Ebene des Diskurses oder der Höflichkeit erzielt hat.⁵³⁰

5. 8. Eine Fortsetzung ist erforderlich

Viele Worte der Feindseligkeit und der Gewalt sind positiven und warmherzigen Worten gewichen. Das ist zwar ein konkretes und gutes Ergebnis, aber damit sollten wir uns nicht begnügen. Diese konziliante und einigende Atmosphäre sollten wir ausbauen. Doch bis dahin liegt ein sehr langer Weg vor uns, denn der islamisch-christliche Dialog wie der innerislamische Dialog gehören zu den Angelegenheiten, die die Politik internationaler Mächte durch ihre intellektuellen und geheimdienstlichen Pläne grundsätzlich verbietet. Deshalb betrachten wir unseren Einsatz für den islamisch-christlichen, den innerislamischen sowie den nationalen Dialog als Bestandteil unseres Kampfes gegen die Unterdrückung der Großmächte.⁵³¹

⁵²⁹ Ebd., S. 457f.

⁵³⁰ Ebd., S. 458.

⁵³¹ Ebd.

6. Dialoggespräch mit dem holländischen Pfarrer Andrew van der Bil

Wie bereits erwähnt, hat Faḍlallāh zahlreiche Dialoggespräche mit unterschiedlichen Gesprächspartnern sowohl aus der Nahostregion als auch aus dem Westen geführt. Im Folgenden wird der Inhalt eines dieser Dialoggespräche umfassend wiedergegeben, die Faḍlallāh mit einem der religiösen Würdenträger aus Holland geführt hat. Ziel ist es, dem Leser einen Überblick über die Bandbreite der Themen und über die Schwerpunkte der Gespräche, die Faḍlallāh mit religiösen Vertretern aus dem Westen geführt hat, zu geben.

Der folgende Text erschien in der libanesischen Tageszeitung an-Nahār am 31.03.1992 und gibt den Inhalt des Dialoggesprächs wieder, das der holländische Pfarrer Andrew van der Bil mit Ayatollah Sayyid Muhammad Ḥusain Faḍlallāh geführt hat.

Als Missionar interessiert sich Pfarrer Andrew für den islamisch-christlichen Dialog. Er hat mehrmals den Libanon besucht. Dabei hat er zahlreiche Dialoggespräche mit Islamgelehrten geführt, allen voran Ayatollah Sayyid Muhammad Ḥusain Faḍlallāh, mit dem er vor ein paar Tagen ein langes Gespräch geführt hat.

Andrew ist 1928 in Holland geboren. Er ist Professor, Schriftsteller und Radio- und Fernsehmoderator. Er hat vor allem in den USA Kultur- und Medienrundreisen unternommen.

Von seinen Büchern, die in 30 Sprachen übersetzt wurden, sind 10 Millionen Auflagen verkauft worden. Inhaltlich beschäftigen sie sich mit dem Christentum und dem Gebet. Hinzu kommen zahlreiche Aufsätze.

Er beschäftigt sich mit dem Dialog zwischen der evangelischen Kirche und den unterdrückten Minderheiten in Nahen Osten.

Über die Theologie, die Liebe und den interreligiösen Dialog hat er das folgende Gespräch mit Ayatollah Faḍlallāh durchgeführt.

Andrew: Ich bin froh, Sie zu treffen, auch wenn dies zu einem unglücklich Zeitpunkt geschieht, da Ihre Schwester vor kurzem gestorben ist. Ich bete zu Gott, dass Er Ihre Leiden stets lindert.

Fadlallah: Ich bin glücklich, Sie und alle unsere Freunde jederzeit zu treffen.

A.: Danke, erneut haben wir einen Verlust zu beklagen, nämlich den Tod von Sayyid ‘Abbas al-Mūsawī.⁵³² Sein Tod hat uns sehr traurig gemacht. Unsere Anteilnahme gilt all denjenigen, die im Libanon sehr leiden. Als Christen beschäftigt uns die Frage, wie wir solche Ereignisse verhindern können?

F.: Wenn wir uns mit der Person Christi und der Person Muhammads näher beschäftigen, können wir feststellen, dass sie unterdrückt waren, mit den Unterdrückten zusammengelebt und den Unterdrückern in der Welt die Stirn geboten haben. Deshalb sollten die Anhänger der beiden ebenfalls auf der Seite der Unterdrückten in der Welt gegen die Ungerechten stehen. Wenn die geistigen Werte in keine konkreten Handlungen in der Lebenswirklichkeit umgesetzt werden, bleiben sie im luftleeren Raum. Deshalb haben wir sowohl Jesus als auch Muhammad Worte der Macht sprechen hören.

Das Engagement der christlichen Geistlichen gegen die Verdorbenheit und die Unterdrückung in Lateinamerika und anderswo begrüßen wir sehr. Denn die Liebe, die als die Maxime des Christentums gilt, kann erst verwirklicht werden, wenn wir diejenigen besiegen können, die den Hass in der Welt erzeugen.

A.: Wird diese Denkweise ihrer Meinung nach durch Dialoggespräche und Treffen bekräftigt?

F.: Der Dialog ist eine effiziente Methode, um zu gemeinsamen Standpunkten zu gelangen und eine Kooperation zu erzielen. Als unabhängige religiöse Persönlichkeit und aus meiner Stellung, die ich in verschiedenen Stellen in der Welt inne habe, sympathisiere ich mit jeder islamischen Strömung im Libanon und außerhalb, wobei ich weder im Namen einer Seite noch einer Partei spreche.

A.: Aber Sie sind weiterhin der geistige Führer von ...

F.: (unterbrechend): Dies ist eine Bezeichnung der westlichen Geheimdienste und dies lehnen wir ab. Als Mensch beschäftige ich mich auf eine offene Art und Weise mit

⁵³² Sayyid ‘Abbas al-Mūsawī (1952-1992) war ein libanesischer schiitischer Islamist und Generalsekretär des militärischen Flügels der Hisbollah. Am 16 Februar 1992 wurde al-Mūsawī mit seiner Frau, seinem Sohn und vier weiteren Personen bei einem israelischen Hubschrauberangriff im Südlibanon getötet.

der gesamten religiösen Lage in der Welt sowie mit dem islamischen Aktionismus im Orient und im Maghreb.

A.: Laut Ihrer Aussage oder, wie ich verstanden habe, ist der geistige Einfluss wichtiger als Zahlen.

F.: Die geistigen Aspekte können, wenn sie das Leben der Menschen bestimmen, mancherorts die Zahlen beeinflussen. Aber einige Menschen führen ein materielles Leben, das sich an den Zahlen orientiert. Dies hängt jedoch von den Rahmenbedingungen ab, die die Zahlen festlegen.

A.: Jesus hatte 12 Anhänger, aber sie konnten vieles in der Welt ändern.

F.: Wenn der Mensch sich in der Zeitdimension bewegt, kann er durch seine Bemühungen große Ziele erreichen. Allerdings ist auf den folgenden Punkt hinzuweisen: Diejenigen, die die Welt verändern, können zwar ihre großen Ziele verwirklichen, aber diese können sich ändern, sobald die Welt sich verändert hat. So gesehen ist es nur natürlich, dass die Weltauffassung, die das Christentum in sich selbst aufgenommen hat, sich von Jesus Weltauffassung und der seiner 12 Jünger unterscheidet. Denn Jesus und seine Jünger haben das Christentum nicht als Rituale in geschlossenen Räumen oder in Form von Traditionen erlebt, sondern überall da, wo Gott in der Welt existiert. Deshalb sind wir der Ansicht, dass viele Entwicklungen nach Jesus und seinen Jüngern das Bild des Christentums in einer Weise geändert haben, die Jesus Vorstellung vom Christentum nicht entspricht. Viele versuchen, durch den Missbrauch der geistigen Werte sich einen finanziellen Nutzen zu verschaffen, wobei dies auch auf den Islam zutrifft. Es gibt viele Muslime, die den Islam als Traditionen und Rituale verstehen, die sich der Welt verschließen. Deshalb sollte der Ausgangspunkt für ein besseres Verständnis des Islams und des Christentums nicht der der Philosophen in beiden Religionen, sondern die Grundlagen sein, die im Koran und den Evangelien verankert sind. Der Fundamentalismus stellt somit eine Rückbesinnung auf die Wurzeln dar, die ihre Dynamik aus der Reinheit der Quellen schöpft und Gewalt oder Terrorismus ablehnt.

A.: Dies ist lediglich eine Vorstellung.

F.: Wenn es uns gelingt, sie zu leben, so können wir sie in unserem Geist und in der Praxis spüren. Dadurch können wir sie in die Tat umsetzen und somit eine freundschaftliche Verbindung zwischen Himmel und Erde schaffen. Unser Problem besteht darin, dass wir die Religion in den Himmel entrückt haben. Zwar haben wir für ihre Umsetzung auf Erden geworben, aber wir haben es versäumt, sie tatsächlich

Wirklichkeit werden zu lassen. Die Religion muss im realen Leben agieren und sich bewegen, um der Erde ein Stück vom Himmel einzuhauchen. Dies setzt aber voraus, dass der Mensch sich durch die Religion und nicht die Religion durch den Menschen ändert.

Die Religion im Leben der Menschen ist heutzutage deshalb ein Problem, weil sie nur den materiellen Aspekt des Menschen anspricht, während ihre Aufgabe darin besteht, den Menschen zu transzendieren. Wir betrachten die Religion nicht als etwas Ideales, das außerhalb des realen Lebens existiert, sondern als eine Wirklichkeit, die sich dem Menschen in seinen unendlichen Dimensionen öffnet. Wir glauben, dass der Mensch über einen großen Geist und ein großes Herz verfügt, in die er die großen geistigen Werte aufnehmen kann.

Wenn wir diese Werte in unserem Geist und unserem Herzen verinnerlichen, können wir aus der Liebe etwas machen, das sich des Menschen annimmt. Die Liebe sollte deshalb kämpferisch sein. Denn sie kann vor denjenigen, die den Hass predigen, nicht neutral bleiben. Zwar hat Jesus gesagt: „Liebt eure Feinde, segnet diejenigen, die euch verfluchen“, aber dieser Segen dient dazu, durch eine Aufwertung ihrer Menschlichkeit das Böse in ihren Herzen zu bekämpfen.

Ähnliches finden wir bei ‘Alī, der gesagt hat: Bekämpfe das Böse im Herzen der anderen, indem du es selbst aus deinem Herzen verbannst. Zwar sind wir gegen das Böse, aber wir helfen einem bösen Menschen, durch das Gute in ihm das Böse in sich zu bekämpfen. Doch während manche Menschen lediglich eine Beruhigungstablette brauchen, benötigen andere eine ganze Operation. Derjenige, der eine solche Operation durchführt, tut dies aus Liebe, weil er einen leidenden Menschen aus seinem Leid befreien möchte. Wir tun dem Patienten keinen Gefallen, indem wir ihn kurzfristig betäuben, damit das Leid kurze Zeit später noch stärker erwacht. Das Leben braucht sowohl Milde als auch Gewalt, wobei letztere lediglich dazu eingesetzt wird, die große Liebe zu erreichen.

Das Leid der Juden

Im Westen wird darüber gesprochen, dass wir an das Leid der Juden denken sollten, weil sie durch die Nazis und in verschiedenen Regionen in der Welt unterdrückt worden seien. Deshalb setzen sich viele Kräfte, darunter auch religiöse, weltweit dafür ein, ihre Existenz in Palästina zu festigen. Allerdings wird übersehen, dass bereits ein Volk in

diesem Land lebte und von den Juden auf eine Art und Weise vertrieben wurde, die noch grausamer ist als die, die Hitler gegen die Juden angewandt hat.

Diesem Israel, das die Palästinenser vertrieben und nicht bereit ist, sie zurückkehren zu lassen, können wir nicht mit Liebe begegnen. Die Welt spricht vom menschlichen Aspekt in der Rückkehr der Juden nach Palästina und unterstützt ihr Existenzrecht. Doch keiner spricht von der notwendigen Rückkehr der Palästinenser. Von Liebe zu reden ist deshalb unmenschlich und demzufolge nicht ernst zu nehmen. Es wird lediglich von der Tragödie des Henkers geredet, die des Opfers wird jedoch verschwiegen.

Deshalb sollten das Christentum und der Islam, um sachlich zu sein, unserer Ansicht nach, sich nicht einseitig, sondern mit dem tiefen und wahren Leid des Menschen in der Welt umfassend beschäftigen. Das Problem der Welt ist, dass sie nur mit einem Auge sieht, während Gott uns zwei Augen geschenkt hat. Zudem hören wir nur mit einem Ohr zu, während Gott uns zwei Ohren geschenkt hat, um jede Meinung mit einem Ohr zu hören und somit einen Gesamtüberblick zu bekommen.

A.: (unterbrechend): Gott hat uns aber nur eine Zunge gegeben.

F.: Richtig, er hat uns aber einen Verstand gegeben, um die Zunge ausgewogen einzusetzen. Er hat uns zwar eine einzige Zunge, dafür aber zwei Lippen gegeben.

A.: Wir sollten aber stets mehr sehen und hören, als sprechen.

F.: Deshalb sagen wir auch: Die Lippen sollten geschlossen bleiben, wenn sie kein gutes Wort sagen können, und erst aufgemacht werden, wenn es dabei etwas Gutes herauskommt. Es ist daher durchaus möglich, der Zunge nicht die ganze Freiheit zu gewähren.

Der Westen und Israel

A.: Im Folgenden möchte ich auf zwei Punkte eingehen, die du angesprochen hast, und eine Antwort darauf geben: Warum unterstützt der Westen Israel? Dem liegt eine falsche Sichtweise zugrunde, die auf dem Schuldgefühlkomplex fußt, den der Westen durch seinen Umgang mit den Juden in der Vergangenheit empfindet. War dieses Schuldgefühl bereits vorhanden? Dies hat auch Jesus zeitlebens zu den Juden gesagt „ihr richtet schöne Grabstätten für die Propheten ein; und habt selbst gesagt: Wären wir dabei gewesen, hätten wir sie nicht getötet“. Jesus hat aber auch gesagt „Ihr seht die Nachfahren derjenigen, die die Propheten getötet haben“. Dies ist ein Wesensmerkmal

einer Welt, welches die Juden jedoch nicht annehmen. Heutzutage setzt sich das Christentum stark dafür ein, der Palästinafrage und dem palästinensischen Volk gerecht zu werden. Nicht alle christlichen Anführer sprechen sich für Israel aus. Ich z. B. setze mich für die Palästinenser ein. Aufgrund dessen verliere ich einige Freunde. In meinen Fernseh- und Radiauftritten in den USA sage ich unmissverständlich, was wir machen müssen.

Wir müssen zunächst damit aufzuhören, den Araber bzw. den Palästinenser als Feind darzustellen, weil viele bei uns sie als Terroristen betrachten. Bei dieser Sichtweise ist es vollkommen verständlich, dass man ihnen nicht mit Liebe begegnen kann. In einem zweiten Schritt müssen wir unsere religiöse und geistige Verbindung in unseren zwischenmenschlichen Beziehungen leben. Denn während wir uns auf das Paradies konzentriert haben, konnte der Kommunismus in der Welt Fuß fassen. Vor diesem Hintergrund ist Karl Marx' Spruch „die Religion ist das Opium für das Volk“ zu verstehen. Jesus lehrt aber neue Sachen im Leben. Ich gebe es zu, dass viele Christen nicht so leben, wie Jesus gelebt hat. Und wie Sie, Ihre Exzellenz, schon erwähnt haben, gibt es viele Muslime, die den Islam nicht so leben, wie Muhammad es getan hat. Deshalb müssen wir passende Antworten auf die Lage finden, in der wir uns heute befinden. Daher möchte ich Sie Fragen, wie können wir dies bewerkstelligen und in die Tat umsetzen? Ist der Fundamentalismus im Islam der einzige Weg, um die Zielsetzungen der Muslime zu erreichen?

F.: Ich möchte auf einige Punkte aus Ihren Ausführungen eingehen. Als der Westen offiziell Israel gegen die Palästinenser unterstützt hat, tat er dies, meiner Meinung nach, nicht um sein Schuldgefühl gegenüber den Juden zu beruhigen, sondern um politische Interessen entsprechend seiner Strategie in der Region durchzusetzen. Der Westen, der sich als die „freie Welt“ betrachtet, hat nicht die Juden unterdrückt, sondern diejenigen bekämpft, die dies getan haben. Die so genannte Sünde konnte er durch den Sieg gegen Hitler beichten. Buße zu tun für eine Sünde ist zudem keine Sünde, denn damit will man seine Seele reinigen und dem Leid, das man spürt, ein Ende setzen und keinem weiteren Menschen Leid zufügen. Deshalb handelte der Westen unserer Ansicht nach nicht aus einem Sündenbekenntnis. Durch seine offiziellen Medien hat er aber versucht, die öffentliche Meinung so zu beeinflussen.

Wenn wir die Juden in einem Staat zusammenfügen wollen, in dem sie ein normales Leben führen können, soll dies nicht auf Kosten eines anderen Volks geschehen. Dieser Staat kann in den riesigen Gegenden in den USA als ein weiterer

Bundesstaat nach der dort heute geltenden Regierungsordnung, in Brasilien, Australien oder in irgendeinem anderen geräumigen Ort gegründet werden. Dass die Juden vor Tausend Jahren in Palästina gelebt haben, rechtfertigt ihren Anspruch auf dieses Land nicht. Gott kann ein Stück Erde nicht für bestimmte Personen reservieren, denn die Erde ändert sich nach den Menschen, die auf ihr agieren.

Deshalb sind wir der Ansicht, dass der offizielle Westen und nicht die öffentliche Meinung im Westen, also nicht die Amerikaner oder die Europäer, sondern die westlichen Regierungen, die Fehler und manchmal Verbrechen begangen haben und nicht die Völker. Was die westlichen Staaten tun, legen wir nicht dem Christentum zur Last. Denn es gibt gute Christen, die sich in Übereinstimmung mit der Liebe Jesu mit den menschlichen Fragen beschäftigen. Und wir begrüßen Ihre Bemühungen sehr, die christlichen Vorstellungen in der Palästinafrage zu verwirklichen. Ich teile Ihre Meinung, dass die Religion zu einem, wie die Marxisten sagen, Opium wurde, als wir uns darauf beschränkt haben, über das Paradies im Himmel zu sprechen. Deshalb sollten wir ein Paradies auf Erden nach dem Beispiel des Paradieses im Himmel einrichten, in dem die Menschen in Liebe zusammenarbeiten und ihre wahren Probleme grundlegend lösen sollten. Der islamisch-christliche Dialog sollte sich daher nicht nur auf theologische Fragen beschränken, sondern auch soziale, wirtschaftliche und politische Fragen umfassen.

Durch das religiöse Denken können wir Lösungen für die Probleme der Menschheit finden. Der Dialog kann die Menschen einander näher bringen und viele Illusionen zunichte machen. Was den Fundamentalismus angeht, so unterscheiden sich unsere Auffassungen hierzu vom offiziellen und kulturellen Verständnis im Westen. Hier wird er als Gewalt aufgefasst, die den Anderen ablehnt, während wir ihn als eine Rückbesinnung auf die authentischen geistigen Werte im Islam und Christentum betrachten, die alle Menschen ansprechen; d. h. dass wir Christen sein sollten, die das Christentum nach dem Geist Jesu und der Bibel und Muslime sein sollten, die den Islam nach dem Geist Muhammads und des Korans verkörpern. Als Fundamentalisten besinnen wir uns auf die reinen Quellen, die tief im Menschen verwurzelt sind. Aus diesen Quellen entstehen Brunnen, Seen und Flüsse, die allen Menschen zugute kommen.

Hin zu einem umfassenden Dialog

A.: Nun wir haben einen Dialog. Glauben Sie, dass unser aktueller Dialog auf andere Seiten, wie etwa die Hisbollah, andere oder sunnitische religiöse Würdenträger ausgedehnt werden sollte?

F.: Ich glaube, dass alle Muslime verschiedener kultureller und politischer Provenienz bereit sind, einen Dialog mit den Christen zu führen. Die islamische Republik Iran hat in diesem Zusammenhang bereits Erfahrungen auf unterschiedlicher Ebene. Wie ich erfahren habe, laufen jetzt die Vorbereitungen für einen islamisch-christlichen Dialog auf Malta. Wenn man sich mit dem Koran näher beschäftigt, stellt man fest, dass er ein Buch des Dialogs ist. Darin findet man nicht nur Dialoggespräche mit Atheisten, Polytheisten, Juden und Christen, sprich mit jedem Menschen, sondern auch ein Dialoggespräch Gottes mit dem Satan. Im Koranvers: „Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleiches (?) zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf) daß wir Gott allein dienen und ihm nichts als Teilhaber an einer Göttlichkeit beigesellen, und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Gottes statt zu Herren nehmen.“ (3:64), hebt er darüber hinaus die gemeinsame geistige Grundlage zwischen Islam, Judentum und Christentum anhand der beiden folgenden Punkte hervor:

Erstens, dass wir Gott einzig und allein, und keinen neben ihm anbeten; zweitens, dass keiner von uns, wie ein Herr einen Sklaven, den anderen beherrscht: Die Einheit Gottes und die Einheit der Menschheit. Über die Details können wir auf Grundlage der beiden Punkte dann ein Dialoggespräch führen. Ich wünsche, Sie können Arabisch, um mein Buch „Der Dialog im Koran“ zu lesen.

A.: Auch unsere Heilige Schrift ist voller Dialoggespräche.

F.: (unterbrechend); richtig, wir wissen, dass die Heilige Schrift auch Dialoggespräche umfasst. Ich habe vom Koran gesprochen, weil du mich nach der Dialogbereitschaft der Muslime gefragt hast, und ich weiß, dass die Bibel viele Dialoggespräche aufweist.

A.: Im Christentum haben wir auch einen Fundamentalismus, deren Vertreter jeden interreligiösen Dialog ablehnen. Wenn ich sage, dass ich einen Dialog mit meinem Freund Hussein Fadlallah geführt habe, löst dies einen Schock aus.

F.: Ja, weil sie dabei nicht ihren Verstand, sondern nur ihre Ohren benutzen. Hätten sie sich mit meinen Gedanken und meinem politischen Einsatz auseinandergesetzt,

würden sie feststellen können, dass ich jeder Gewalt, wie sie sie auffassen, fern bin. Man hat ein bestimmtes Bild von mir gezeichnet. Anstatt sich mit meiner wahren Persönlichkeit zu beschäftigen, hat man nur dieses Bild im Blick.

Wenn du die Christen im Libanon fragst, wirst du erfahren, dass ich der Pionier des islamisch-christlichen Dialogs in diesem Lande bin. In der Zeitung „an-Nahār“ ist anlässlich des Geburtstages Jesu ein Dialog mit seiner Eminenz dem Metropoliten George Ḥiḍr, erschienen. Es war ein bedeutender Dialog, der auf der Grundlage einer gegenseitigen Herzenswärme in einer wissenschaftlichen und sachlichen Sprache geführt wurde.

A.: Ich habe auch von unserem Gespräch im holländischen Fernsehen erzählt. Man hat mir aber vorgeworfen, „ein Freund aller Menschen zu sein“.

F.: Dies ist ein ehrenwerter Vorwurf.

A.: Ja, und ich bestehe darauf, diesen Vorwurf auf mich sitzen zu lassen. Ich komme auf deine Bemerkung über die Errichtung des Paradieses auf Erden zurück. Wir können in der Tat das Paradies durch Liebe und Frieden schaffen.

F.: Als ich von der Schaffung des Paradieses sprach, meinte ich es beispielhaft. Zwar ist das Paradies im Himmel, aber ein Paradies auf Erden zu schaffen, will heißen, ein Muster seiner Bedeutungen zu errichten. Diese sind in den Begriffen Liebe und Frieden enthalten; ein Frieden der Unterdrückten, nicht der Unterdrücker, und eine Liebe für diejenigen, die die Liebe schätzen.

Dialog mit den Juden

A.: Um auf die Liebe in dieser gefährlichsten Region der Welt zurückzukommen, was spricht dagegen in unseren einvernehmlichen islamisch-christlichen Dialog, den wir weltweit betonen wollen, geistig offene Juden einzubeziehen.

F.: Wir haben kein Problem mit den Juden als solche. Wir haben hingegen ein Problem mit Israel. Denn als Staat wurde Israel auf Kosten eines bereits existierenden Volks in Palästina gegründet. Wir haben weder ein Problem mit den Juden, die davor in Palästina lebten, noch mit denen im Irak, Syrien oder im Libanon. Das Problem besteht darin, dass Israel im Namen des historischen Anspruchs alle Juden der Welt in Palästina versammeln und die Palästinenser aus ihrem Land vertreiben will.

Wir sagen: Wir sollten uns dafür einsetzen, dass die Palästinenser nach Palästina zurückkehren, und einen Dialog mit den dort lebenden Juden über das politische System

führen. Ich schlage vor, dass ihr im Namen des Christentums und Jesus zu einer Rückkehr der Palästinenser aufruft, wobei darauf hinzuweisen ist, dass darunter auch Christen sind.

Würde Jesus unter uns leben, hätte er den Staat Israel abgelehnt. Ich möchte erneut ausdrücklich darauf hinweisen, dass wir bereit sind, wie bereits mit den Christen auch einen Dialog mit den Juden als Juden über die Begriffe der Thora und die monotheistischen Grundsätze im Judentum zu führen.

A.: Besteht die Möglichkeit, in diesem Zusammenhang einen umfassenden Dialog mit dem Sayyid Faḍlallāh zu führen?

F.: Wir sprechen gerade vom Grundsatz her. Wenn wir von den Details sprechen, so müssen wir uns dementsprechend detailliert damit auseinandersetzen.

A.: Ich denke stets an die Grundsätze.

F.: Wir denken auch daran, eine Aktion zu starten. Davor müssen wir aber den Boden genau studieren, denn wir können einen Weg einschlagen, der voller tiefer Gruben oder voller Hindernisse ist. Wie wir wissen, begnügt sich der Bauingenieur nicht damit, eine Karte auf Papier zu zeichnen, sondern er muss sie in der Umsetzung konkret verfolgen. Die Entwicklung einer Idee braucht den Boden, auf dem diese Idee sich bewegt. Deshalb muss man den Boden genau studieren.

A.: Ich glaube, dass es viele Leute gibt, die dies bereits gemacht haben, aber ihre Stimmen finden noch kein Gehör. Deshalb haben wir im Westen eine falsche Vorstellung von Hisbollah, die wir gänzlich als terroristisch betrachten.

F.: Im Koranvers (49:6) heißt es: „Ihr Gläubigen! Wenn ein Frevler mit einem Gerücht zu euch kommt, dann paßt genau auf, damit ihr nicht Leuten in Unwissenheit etwas antut und ihr dann über das, was ihr getan habt, Bedauern empfindet!“. Das heißt, wenn eine Idee von jemandem kommt, der nicht wahrhaftig damit umgeht, so müssen sie einerseits Vorsicht walten lassen, andererseits sich persönlich mit der Sache befassen. Denn es kann sein, dass sie ein Urteil über eine Person fällen, die harmlos ist und danach es unendlich bereuen. Das Problem besteht darin, dass die öffentliche Meinung im Westen politisch weitgehend von jüdischen oder dem Judentum nahe stehenden Medien beeinflusst wird. Daher befürchte ich, dass der Westen in seinen Medien jüdisch ist, obwohl er in seiner Religion christlich ist. Ich habe Angst, dass das Judentum in die Kirche eindringt, wie wir dies bei der protestantischen Bewegung in den USA beobachten konnten. Dieser ist es gelungen, die christliche Mentalität in Bezug auf die Palästinafrage ganz oder teilweise zu beherrschen.

A.: Das ist richtig, aber wir müssen dies ändern.

F.: Ich habe von der Lage gesprochen, die du erwähnt hast, und wir müssen zusammenarbeiten, um sie zu ändern.

A.: Ich tue es durch meine Werke und meine Reden.

F.: In dem, was wir schreiben und predigen, tun wir das gleiche.

A.: Haben Sie vielen Dank für das offene Herz zum Dialog und zum klaren Wort. Ich hoffe, dass wir uns erneut treffen, wenn die Zustände es erlauben.

F.: Sie sind jederzeit herzlich willkommen und wir sind bereit, über alles zu diskutieren.

Zusammenfassung

Dieses Dialoggespräch gibt nicht nur einen konkreten Einblick in Faḍlallāhs religiöse und geistige Einstellung zu verschiedenen Fragen, sondern es bestätigt auch viele bereits angeführte Punkte im Leben und Wirken Faḍlallāhs.⁵³³ Neben einem robusten Eintritt für einen umfassenden interreligiösen Dialog, der sich der Fragen des modernen Menschen annimmt, verdeutlicht dieses Gespräch die grundsätzliche Ablehnung Faḍlallāhs der Gewalt, die bei ihm nur zu Verteidigungszwecken eingesetzt werden soll.

In Übereinstimmung mit seinem umfassenden Verständnis des interreligiösen Dialogs sieht Faḍlallāh keine Einwände darin, die Juden in einen solchen Dialog mit einzubeziehen. Zwar lehnt Faḍlallāh grundsätzlich die Existenz des Staates Israel ab, dies hindert ihn aber nicht daran, seine grundsätzliche Bereitschaft für eine Dialogführung mit Juden als solche zu bekunden.

Unter allen Standpunkten, die Faḍlallāh in seinem Gespräch mit van Andrew dargelegt hat, dürfte seine eigene Interpretation des Fundamentalismus bei dem Leser das größte Erstaunen hervorrufen. Denn Faḍlallāh macht sich dieses ursprünglich in christlichen Kreisen entstandene Phänomen zu Eigen. In seiner Funktion als eine islamische religiöse Autorität, die sich mit der religiösen und politischen Lage weltweit beschäftigt und für eine Reform des Islam in der modernen Zeit eintritt, versteht Faḍlallāh den Fundamentalismus als eine Rückbesinnung der Muslime auf die Fundamente ihrer Religion, nämlich Koran und Sunna. Denn jede Religion bzw. jedes Denkkonzept gründet sich nach Faḍlallāhs Ansicht auf bestimmte Grundlagen, die ihr immanent sind und ihre Wesensart ausmachen. Wichtig ist bei Faḍlallāh, dass der islamische Fundamentalismus als eine bewusste Rückbesinnung auf eigenkulturelle Konzepte nicht durch die Gewalt, sondern durch den Dialog mit Andersdenkenden durchgesetzt wird.

Im Hinblick auf die freundliche Atmosphäre, in der dieses Gespräch zwischen Faḍlallāh und van Andrew stattgefunden hat, ist anzumerken, dass sich bei beiden Dialogpartnern zwar eine Übereinstimmung in mancher Hinsicht feststellen lässt, aber beide sind sich der Tatsache bewusst, dass dieser Dialog sich schwierig gestaltet und keine breite Zustimmung vor allem in christlichen Kreisen im Westen findet.

⁵³³ S. s. 54-74 dieser Arbeit.

Deshalb braucht der interreligiöse Dialog mutige Persönlichkeiten, wie Faḍlallāh und van Andrew, die die brisanten Fragen offen ansprechen und dafür Kritik in eigenen Reihen in Kauf nehmen.

II. Sprachlicher Teil

Im zweiten sprachlichen Teil wird auf die Terminologie näher eingegangen, die der Islam zur Dialogthematik aufweist. Dabei werden die unterschiedlichen Dialogformen und ihre Anwendungsmöglichkeiten innerhalb des modernen islamischen Diskurses untersucht. Doch vorab ist auf zwei wichtige Punkte hinzuweisen.

Da in diesem zweiten Teil versucht wird, einen genauen Überblick über die vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten des Dialogbegriffs in seiner ganzen Bandbreite zu geben, wird erstens nur auf den Standpunkt einiger Vertreter der ersten bereits genannten Gruppe, allen voran Faḍlallāh, Bezug genommen, die sich klar zum Dialog als der wichtigsten Kommunikationsform zwischen Menschen verschiedenster Provenienz bekennen und systematisch damit auseinandergesetzt haben.

Da die muslimischen Dialogbefürworter sich in ihrem Einsatz für einen umfassenden Dialogansatz des Islams weitestgehend auf dessen erste und wichtigste Quelle, nämlich den Koran, beziehen, wird der Dialogbegriff in diesem Teil auf der Grundlage des Korans eingehend behandelt, aus dem die modernen muslimischen Denker einen Dialogansatz ableiten, weil ihrer Ansicht nach der Koran als ein Buch des Dialogs per Excellence gelte.

Neben einem genauen Überblick über den Begriff Dialog im modernen Islam sowie seine vielfältigen Formen und Anwendungsmöglichkeiten zielt dieser Teil darauf ab, herauszufinden, inwieweit diese neue Interpretation des Dialogbegriffs, der mittlerweile inflationär und deshalb unscharf benutzt wird, tatsächlich auf den Koran und somit auf den Islam heute zutrifft.

1. Dialog (*ḥiwār*) und Disputation (*ǧadal*) im Islam

1. 1. Dialog: Eine Begriffsbestimmung

Ausgehend von der Semantik des Lexems ‚*al-ḥiwār*‘, aus dem der konventionelle Sprachgebrauch abgeleitet wird, steht in *lisān al-‘Arab* zum Grundstamm *ḥāwara*: zurückkehren; *yataḥāwarūn*: miteinander sprechen und zu *at-taḥāwur*: gegenseitiges Verständnis; *al-ḥawr*: sich von etwas abwenden oder zu etwas zurückkehren; *al-muḥāwara*: das Eingehen auf die Logik und den Inhalt einer Diskussion.⁵³⁴

In *al-Qāmūs al-Muḥīt* stößt man auf folgende weitere Bedeutungen: *istaḥārahu*: vernehmen; *aḥāra ǧawāban*: eine Antwort geben; *at-taḥāwur*: miteinander harmonieren und schließlich *taḥayyara l-mā’*: Wenn das Wasser Kreise bildet und sich an einer bestimmten Stelle sammelt.⁵³⁵

Da der Dialog eine Gesprächsform sei, bei der sowohl über konvergierende als auch divergierende Meinungen diskutiert werde, lasse sich aus den o. g. Wortbedeutungen zusammenfassend ableiten, dass der Dialog sämtliche Gesprächsformen umfasse, die zwischen ebenbürtigen Gesprächspartnern stattfinden.⁵³⁶ Als solche kann er nur auf Augenhöhe zwischen Gesprächspartnern geführt werden, die gemeinsam auf eine Verständigung hinarbeiten. Er kann auch als das Ergebnis einer Verständigung, einer Sympathie oder gemeinsamer Erfahrungen aufgefasst werden. Dass der Dialog auf freiwilliger Basis und auf der Grundlage einer unerschütterlichen Überzeugung von seiner Zweckmäßigkeit, frei von jeglicher Form von Zwang oder Wohlwollen erfolgen sollte, sei die *conditio sine qua non* für jeden Dialog, der diesen Namen verdient.⁵³⁷

1. 2. Disputation: Eine Begriffsbestimmung

In semantischer Hinsicht weist der Begriff *al-ǧadal* folgende Hauptbedeutung auf: „Die Durchführung einer Diskussion in einem geistig kontroversen und kämpferischen Geist“.⁵³⁸ Abgeleitet vom Grundstamm *ǧadala* spricht man von „*ǧadaltu l-ḥabl*“; zu

⁵³⁴ Vgl. al-‘Aliyyān 2004, S. 9; at-Tuwaiǧirī 1998, S. 12.

⁵³⁵ Ebd.

⁵³⁶ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 8.

⁵³⁷ Vgl. al-‘Aliyyān 2004, S. 9.

⁵³⁸ Ebd., S. 11.

Deutsch „ein Seil geschickt drehen“. Übertragen auf die Gesprächsform *al-ǧidāl* heißt dies, dass jeder der beiden Gesprächspartner geschickt versucht, sein Gegenüber für seine Ansichten zu gewinnen.⁵³⁹ Man geht zudem davon aus, dass die Grundbedeutung des *al-ǧidāl* Kampf⁵⁴⁰ sei. Zur Betonung dieses kämpferischen Aspekts spricht man in vom *Werfen* des Gegners auf *al-ǧidāla*, d. h. den harten Boden.⁵⁴¹

Basierend auf der Argumentationsfähigkeit zielt *al-ǧadal* als Gesprächsform darauf ab, nicht nur die zu diskutierenden Themen zu erläutern, sondern in erster Linie den Ansprechpartner durch Argumente zum Schweigen zu bringen.⁵⁴²

Im Hinblick auf *al-ǧadal* ist darauf hinzuweisen, dass im Islam vor allem in den ersten Jahrhunderten seiner Existenz ein ganzer Wissenschaftszweig unter demselben Namen, *ǧadal*-Wissenschaft, entstanden ist. Dies geschah im Zuge der theologischen Auseinandersetzung mit den geistigen Kräften seiner Umwelt und galt als Methode zur Verteidigung des Absolutheitsanspruchs der neuen Religion. Unter muslimischen Juristen versteht man darunter die Methode, Argumente gegeneinander abzuwägen, mit dem Ziel, unter unterschiedlichen juristischen Meinungen zu der bestmöglichen zu gelangen. Von anderen Islamgelehrten wird er wiederum als eine Wissenschaft definiert, die dazu dient, „einerseits jeden Sachverhalt in seinem Wahrheitsgehalt aufrechtzuerhalten, selbst wenn er jeder Grundlage entbehrt, andererseits jeden Sachverhalt für null und nichtig zu erklären, auch wenn er richtig ist.“⁵⁴³ Aus dieser Definition geht hervor, dass *al-ǧadal* als eine reine Fähigkeit oder eine Gabe zur Argumentation zu betrachten sei, unabhängig davon, ob man über fundierte Kenntnisse in dem einschlägigen Bereich verfüge oder nicht.⁵⁴⁴

Unter den Philosophen und Logikern (Dialektikern) gilt *al-ǧadal* als eine Dialog- und Diskussionskunst. Platon (arab. Aflāṭūn) z. B. sieht denjenigen, der sich *al-ǧadal* bedient, als einen Menschen an, der gut fragen und antworten kann, und zwar allein zu dem Selbstzweck, von einer Vorstellung zur nächsten und von einem Ausdruck zum nächsten hinüberzugehen bis hin zu den abstrakteren Vorstellungen und zu den höchsten Prinzipien. Davon ausgehend definiert man *al-ǧadal* heute als den Übergang von den konkreten zu den geistigen Sinneswahrnehmungen, von bildhaften

⁵³⁹ Vgl. Qūṣṣī 2000, S. 41.

⁵⁴⁰ Ebd.

⁵⁴¹ Ebd.

⁵⁴² Vgl. al-‘Aliyyān 2004, S. 11f.

⁵⁴³ Ebd., S. 12.

⁵⁴⁴ Ebd.

Vorstellungen zu abstrakten Erkenntnissen und von einfachen zu allgemeinen Tatbeständen.⁵⁴⁵

1. 3. Dialog und Disputation: Gemeinsamkeiten und Unterschiede

Aus den o. g. Definitionen von *al-ḥiwār* und *al-ṣadal* lässt sich zusammenfassend feststellen, dass es zwischen beiden Begriffen trotz einiger Gemeinsamkeiten doch Unterschiede in Methode und Zielsetzung gibt. So umfasst *al-ḥiwār* sämtliche Gesprächsformen. Dabei ist es unerheblich, ob er von konvergierenden oder divergierenden Ausgangspunkten aus geführt wird. Er hat Verständigung, Annäherung oder Vertiefung von Kenntnissen der Gesprächspartner zum Ziel.⁵⁴⁶

Als Gesprächsform weist *al-ṣadal* hingegen einen Anstrich von Polemik und Kontroverse auf.⁵⁴⁷ Ziel der Gesprächspartner ist es, als Sieger aus der Diskussion hervorzugehen. Darüber hinaus weist er Nebenbedeutungen von Kampf und Herausforderung auf, die indes weit entfernt von jeglicher Form der Gewalt sind. Deshalb unterscheidet man in diesem Zusammenhang einen Streit, der auf eine möglichst gute Art ausgetragen wird von dem, der auf eine weniger gute Art geführt wird.⁵⁴⁸

Einen Vergleich zwischen beiden Begriffen ziehend vertritt Faḍlallāh die Ansicht, dass *al-ḥiwār* dem Gespräch eine entspannte Atmosphäre verleihe, so dass die Kontroverse abgedämpft werde; *al-ṣadal* dagegen sei eher durch Kampf und Dialektik gekennzeichnet und zwar durch eine geistige und gefühlsmäßige Dialektik des Menschen in sich selbst und in Interaktion mit seiner Umwelt, die im positiven wie im negativen Sinne Auswirkungen auf seinen Lebenslauf habe.⁵⁴⁹

Doch trotz ihres wankelmütigen Charakters lasse diese ‚innere‘ Dialektik den Menschen offen für seine Umwelt bleiben. Gleichzeitig macht sie aus ihm ein sich stets wandelndes und gewandeltes Wesen – ein Umstand, der dafür sorgt, dass der Mensch eine von Dynamik und Lebendigkeit geprägte Existenz führe, sodass er sich niemals eingrenzen oder einer geistigen Einengung unterwerfen lasse, die sein Denken eingrenze.⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Ebd.

⁵⁴⁶ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 52.

⁵⁴⁷ Vgl. Ḥanbaka 1998, S. 363; as-Sāyih 1993, S. 108.

⁵⁴⁸ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 8.

⁵⁴⁹ Ebd.

⁵⁵⁰ Ebd.

1. 4. Dialog und Disputation im Koran

Bezeichnend für den Begriff *al-ḥiwār* im Islam ist die Tatsache, dass er explizit im Koran lediglich an drei Stellen genannt wird. Davon zweimal in Verbalform (*wa huwa yuḥāwiruh*): „Der Besitzer hatte einen (guten) Ertrag (aus seinem Garten). Da *sagte* er zu seinem Gefährten *im Gespräch*: „Ich habe mehr Vermögen und ein mächtigeres Aufgebot als du“ (18-34). In derselben Sure heißt es in der gleichen verbalen Form: „Sein Gefährte erwiderte ihm (w. Sein Gefährte *sagte* zu ihm, indem er das *Gespräch* mit ihm (weiter) führte“ (18-37). In substantivischer Form (*taḥāwurakumā*) findet der Begriff *al-ḥiwār* an folgender Stelle Erwähnung:

„Gott hat wohl gehört, was die (Frau) gesagt hat, die mit dir über ihren Gatten stritt (nachdem dieser eine Scheidungsformel gegen sie ausgesprochen hatte) und Gott (ihr Leid) klagte (oder Gegenwart): was die (Frau) sagt, die mit dir über ihren Gatten streitet (nachdem dieser eine Scheidungsformel gegen sie ausgesprochen hat) und Gott (ihr Leid) klagt). Er hört es, wenn ihr beiden miteinander spricht. Gott hört und sieht (alles).“ (58-1)

Der Begriff *al-ṣadal*, der, wie bereits gezeigt, eine gewisse semantische Verwandtschaft mit dem Begriff Dialog aufweist, taucht hingegen 29-mal⁵⁵¹ in vielfältigen Sprachvarianten (z. B. *al-ṣidāl*; *al-muṣāḍala*) an verschiedenster Stelle im Koran auf. Dazu folgende Beispiele: „Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art (oder: auf eine bessere Art (als sie das mit dir tun). Dein Herr weiß sehr wohl, wer von seinem Weg abirrt, und wer rechtgeleitet ist“ (16:125); „diejenigen, die über die Zeichen Gottes streiten, ohne dass sie Vollmacht (dazu) erhalten hätten, erregen damit bei Gott und den Gläubigen großen Abscheu“ (40:35).

Wie gehen moderne muslimische Denker mit dieser disproportionalen Erwähnung der beiden Begriffe *al-ḥiwār* und *al-ṣadal* im Koran um? Und welche Konsequenzen hat dies für den islamisch-christlichen Dialog im Besondern und für die Grundeinstellung des Islams zur Dialogfrage im Allgemeinen? Lässt sich aufgrund dieser Tatsache überhaupt noch die Maxime der modernen muslimischen Denker aufrechterhalten, dass der Koran ein Buch des Dialogs sei?

⁵⁵¹ Vgl. al-Bāqī 1996, S. 202.

2. Disputation: Eine primär islamische Methode?

Nimmt man die Stellen, in denen der Begriff *al-ğadal* vorkommt, genau unter der Lupe, so kann man feststellen, dass dem Menschen dadurch zwar das Recht zuerkannt wird zu streiten. Hierzu heißt es im Koran: „Ihr habt über etwas gestritten, worüber ihr Wissen habt. Warum streitet ihr nun über etwas, worüber ihr kein Wissen habt. Gott weiß bescheid, ihr aber nicht“ (3:66). Jedoch wird er überwiegend in einem negativen Licht dargestellt, und zwar immer dann, wenn es um Glaubensfragen geht.⁵⁵² Am eindeutigsten tritt dies im folgenden Koranvers zutage: „Und wir haben den Menschen in diesem Koran allerlei Beispiele (oder: Sprüche) abgewandelt. Der Mensch ist nun einmal ganz besonders darauf aus, (mit Worten) zu streiten“ (18:54).

Faḍlallāh erklärt dies damit, dass *al-ğadal* zu den Grundeigenschaften des Menschen gehört, die ihn als einen solchen auszeichnen. So führt der Mensch seiner Meinung nach ein von Zweifel und Wandel geprägtes Leben. Auf der Suche nach der Wahrheit und dem Sinn des Lebens ist er einem ständigen Wechsel von Zweifel und Überzeugung unterworfen. Deshalb entstehen zu allen Fragen, die sein Leben direkt oder indirekt betreffen, unterschiedliche Meinungen und Standpunkte. Aus den Diskussionen darüber gehen dann Anhängerschaften mit spezifischen geistigen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Merkmalen hervor.⁵⁵³ In diesem Kontext entsteht *al-ğadal* und wird zu einer Methode, die der Überzeugung, der Rechtfertigung oder auch allein dem Wortspiel und der Rhetorik dient. Ziel der verschiedenen Seiten ist es, durch geistige und konfessionelle Polemik als Sieger hervorzugehen oder auch sich am Ende mit einer Verliererrolle abzufinden.⁵⁵⁴

Vor diesem Hintergrund sei der Weg, den Geist und das Herz des Menschen anzusprechen, so Faḍlallāh, „nicht mehr so frei, sondern voll von Vorstellungen und Standpunkten, die der Erkenntnis der Wahrheit im Wege stehen oder einen genauen Überblick darüber erschweren. Deshalb versucht der Islam aus einer pragmatischen Sicht, die Wahrheit unter Anwendung seiner spezifischen Methoden durchzusetzen.“⁵⁵⁵

Doch der Islam erteilt einem *ğadal*, der im platonischen Sinne allein als Selbstzweck praktiziert wird, eine Absage. Insofern er dem Menschen den Weg zur Wahrheit ebnet und somit dem Glauben eine feste Basis verschaffen will, bedient er

⁵⁵² Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 58f.

⁵⁵³ Ebd., S. 55f.

⁵⁵⁴ Ebd., S. 56.

⁵⁵⁵ Ebd.

sich hingegen praktischer Mittel, die der Durchsetzung seiner Zielsetzungen dienen. Gegen einen *ǧadal*, der eingesetzt wird, um den Glauben besser und effizienter zu verteidigen, ist nach Faḍlallāhs Ansicht jedoch nichts einzuwenden, sofern er nicht dazu genutzt wird, das Überlegenheitsgefühl in einem Gespräch zu befriedigen.⁵⁵⁶

3. Dialog im Islam: Eine moderne Interpretation

Die Tatsache, dass der Koran nur wenige Stellen enthält, in denen der Begriff *al-ḥiwār* vorkommt, führt Faḍlallāh auf die Rahmenbedingungen zurück, in denen der Islam in seiner Entstehungsphase als neue Botschaft, und die Muslime gewirkt hatten. So stand der Islam seiner Meinung nach intern vor geistigen und gesellschaftlichen Herausforderungen, die seinem Konzept und seiner Kernessenz als monotheistische Religion diametral zuwiderliefen. Dies waren vor allem der weit verbreitete Vielgötterei-Kult und eine Werteordnung, die allein durch stammesinterne Wertmaßstäbe bestimmt war. Extern stand er aber vor noch größeren Herausforderungen – in der Gestalt religiöser, gesellschaftlicher und politischer Kräfte, die nichts unversucht ließen, um ihn an seiner Entfaltung zu hindern.⁵⁵⁷

In diesem Zusammenhang vertritt Nagel die Ansicht, dass der Islam im Gegensatz zum Christentum, das von inneren Krisen geplagt war, mehrfach im Laufe seiner Entwicklung von fremden Religionen und Weltanschauungen in Frage gestellt wurde.⁵⁵⁸ Dies lässt sich im Wesentlichen dadurch erklären, dass der Islam sich in einem Gebiet durchzusetzen hatte, in dem bereits andere Glaubensformen vorherrschten.⁵⁵⁹

Dementsprechend musste der Islam sich all diesen Herausforderungen stellen. Dabei verfolgte er nicht das Ziel, als Sieger hervorzugehen, sondern einzig und allein, zu der Wahrheit zu gelangen, indem er bei der Darstellung seiner Glaubensgrundsätze anderen Meinungen die Möglichkeit einräumte, sich damit auseinanderzusetzen.⁵⁶⁰

Die Gründe dafür liegen zudem im Anliegen des Islams, zum einen eine tief greifende Veränderung des menschlichen Geistes herbeizuführen, zum anderen darin, den Menschen unabhängig von den zeitlichen und räumlichen Rahmenbedingungen

⁵⁵⁶ Ebd., S. 58.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 50f.

⁵⁵⁸ Vgl. Nagel 1991, S. 1.

⁵⁵⁹ Ebd.

⁵⁶⁰ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 51.

anzusprechen. Deshalb hat der Islam auch diese Gesprächsformen inhaltlich im Koran festgehalten.⁵⁶¹

Der Glaube lässt sich nach islamischer Überzeugung niemals aufzwingen. Hierzu heißt es im Koran: „In der Religion gibt es keinen Zwang (d.h. man kann niemand zum (rechten) Glauben zwingen)“ (2:256). Doch der Islam will dem Menschen unter Beachtung seines freien Willens den Weg zum Glauben ebnen.⁵⁶² Um dem gerecht zu werden, bedient er sich nicht der üblichen Dialogform zwischen zwei Gesprächspartnern, sondern anderer Formen des Dialogs. Denn der Glaube oder Nichtglaube soll aus einer freien, tiefen Überzeugung des Menschen erfolgen⁵⁶³, wie es im folgenden Koranvers heißt:

„Sag: Ihr Menschen! Nunmehr ist (durch die koranische Offenbarung) die Wahrheit von eurem Herrn zu euch gekommen. Wenn sich nun einer rechtleiten lässt, tut er das zu seinem eigenen Vorteil, und wenn einer irregeht, zu seinem eigenen Nachteil. Ich bin nicht euer Sachwalter.“
(10:108)

Doch vor einer umfassenden Darstellung der vielfältigen Dialogformen im Koran und ihrer unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten innerhalb des modernen islamischen Diskurses, ist es zunächst angebracht, die islamische Methode des Dialogs in ihren Grundzügen kurz zu beleuchten.

4. Die islamische Methode der Dialogführung

Die islamische Methode der Dialogführung zeichnet sich dadurch aus, dass sie versucht, das Subjektive vom Inhaltlichen möglichst zu trennen.⁵⁶⁴ Aus der Maxime: „Meine Meinung ist richtig, wobei sie falsch sein könnte und die Meinung anderer ist falsch, wobei sie richtig sein könnte“ geht Faḍlallāh zufolge hervor, dass der anderen Meinung in ihrem Wahrheitsgehalt zwar eine gewisse Anerkennung zuteil wird, der eignen Meinung wird aber von vornherein der Vorzug gegeben.⁵⁶⁵

Auf der Suche nach der Wahrheit räume die islamische Methode hingegen dem zur Diskussion stehenden Sachverhalt dieselben Chancen ein, richtig oder auch falsch zu

⁵⁶¹ Ebd., S. 51f.

⁵⁶² Ebd., S. 56.

⁵⁶³ Ebd.

⁵⁶⁴ Vgl. al-‘Aliyyān 2004, S. 79.

⁵⁶⁵ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 18f.

sein. Hierzu heißt es im Koran: „Entweder sind wir rechtgeleitet, und ihr befindet euch offensichtlich im Irrtum, oder umgekehrt“ (34:24).⁵⁶⁶ Daraus zieht Faḍlallāh den Schluss, dass der Dialog hier objektiver geführt werde, weil es grundsätzlich darum gehe, den Gegenstand des Dialogs nach objektiven Gesichtspunkten zu erörtern, während die persönliche Meinung ausgeklammert werde.⁵⁶⁷

Der Vorteil dieser Methode besteht zudem darin, dass Vorurteile abgelegt werden, die den Dialog belasten und den Dialogpartnern das Gefühl vermitteln könnten, in ihren Standpunkten missachtet zu werden. Wichtig ist dabei, dass beide Dialogpartner jeder Dialogfrage kritisch gegenüberstehen, so dass die Möglichkeit, sich mit einem Thema erneut auseinanderzusetzen, immer wieder gegeben ist. Denn der Dialog wird nicht von einem voreingenommenen Standpunkt heraus geführt, sondern allein aus dem gemeinsamen Bestreben, zur Wahrheit zu gelangen.⁵⁶⁸

Ein weiterer Vorteil dieser Methode liegt darin, dass, indem die Dialogpartner sich einander argumentativ begegnen, der Dialog immer offen bleibt für die Suche nach neuen Argumenten, die für den jeweils eigenen Standpunkt stichhaltiger sind. Dadurch werden die Standpunkte vor Fanatismus geschützt, der sich jeder neuen Herausforderung verschließt.⁵⁶⁹ Dies entspricht auch der Aussage des folgenden Koranverses, in dem es heißt: „Sag: ‚Dann bringt eine Schrift von Gott bei, die eher rechtgeleitet als die beiden, damit ich ihr (meinerseits) folge‘“ (28:49). Damit legte Muhammad seinen Mitmenschen nah, dass es ihm ohne Rücksicht auf seine persönliche Meinung einzig und allein um die Rechtleitung ging, die befolgt werden muss, unabhängig davon, wo sie sich befindet.⁵⁷⁰

Der Dreh- und Angelpunkt dieser Methode sei, so Faḍlallāh, die Ratio, die eine zentrale Stellung im Islam einnehme.⁵⁷¹

4. 1. Die Ratio als Grundlage des Dialogs

Entgegen der weit verbreiteten Annahme, die Religion stehe in engem Zusammenhang zu Gefühl und Empfinden und sei daher ihrem Wesen nach irrational oder überrational, lässt sich nach Faḍlallāhs Ansicht an der Geschichte derjenigen, die

⁵⁶⁶ Ebd., S. 19.

⁵⁶⁷ Ebd.

⁵⁶⁸ Ebd.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 20.

⁵⁷⁰ Ebd.

⁵⁷¹ Ebd. 1997, S. 5.

die Religion verkündeten, d. h. der Propheten, unmissverständlich erkennen, dass sie sich gleichermaßen an die Ratio des Menschen, sein Denken und sein Empfinden gewandt hätten. Denn das Empfinden sei, wie Faḍlallāh feststellt, im eigentlichen Sinne nichts anderes als die Ratio, aber es sei die genuine Ratio, die – von den Philosophen als Axiome bezeichnet – keines Beweises bedürfe.⁵⁷²

Zur Betonung der Hochachtung des Islams vor der Ratio werde diese der Überlieferung nach als der „innere“ Gesandte betrachtet, während der Prophet Muhammad als der „äußere“ Gesandte angesehen werde.⁵⁷³ Das heißt, dass jedem Menschen das Recht zustehe, sich vor der Annahme oder Ablehnung eines Glaubens gründlich und kritisch damit auseinanderzusetzen. Denn eine objektive persönliche Überzeugung sei Voraussetzung für dessen Beständigkeit. Deshalb verurteilt Gott nach islamischer Sicht die Einstellung der Leute, die sich bei Glaubensfragen mit bereits bestehenden Kenntnissen begnügen.⁵⁷⁴ Dazu heißt es u. a. im Koran: „Wenn man zu ihnen sagt: Kommt her zu dem, was Gott (als Offenbarung) herabgesandt hat, und zum Gesandten! sagen sie: ‚Uns genügt das, was wir als Brauch unserer Väter vorgefunden haben‘. Aber angenommen, ihre Väter wussten nichts und waren nicht rechtgeleitet?“ (5:104).

Der Mensch zeichne sich durch die Ratio aus und Gefühle spielen in seinem Leben eine wichtige Rolle. Daher bedeutet die Achtung seiner Ratio, dass diese frei und dynamisch bleibe. Es gibt nichts, was an sich so sakrosankt sei, dass es der Ratio im Wege stehen oder sie einsperren dürfe. Es sei durchaus möglich, auf sie einzuwirken, um einiges aus ihrem Inhalt nachzuvollziehen und einiges wiederum abzuschütteln zu können.⁵⁷⁵ Aus diesem Grunde müsse man die Ratio nach Faḍlallāhs Ansicht als wichtige Grundlage auf den ihr eigenen Gebieten ansehen, nämlich auf denen, deren Charakteristikum sie sei: Je nachdem also, ob eine theoretische oder praxisorientierte Ratio gefragt sei. Im Hinblick auf das aber, was über der Ratio steht und nicht fassbar ist, so könne man auf die Ratio zurückgreifen, um die Existenz des Verborgenen zu entdecken. Dabei vermöge die Ratio auf dessen Einzelheiten nicht einzugehen. Beim Glauben an das Unsichtbare, so Faḍlallāh,

⁵⁷² Ebd., 1997, S. 7.

⁵⁷³ Ebd., 1996, S. 61.

⁵⁷⁴ Ebd., S. 62.

⁵⁷⁵ Ebd., 1997, S. 5.

„genüge es, wenn einem die Ratio nahe lege: Die Wahrnehmung des Unsichtbaren stellt deine Fähigkeit dar. Denn wenn der Mensch das Sinnliche in seinem ganzen Umfang nicht wahrnehmen könne, wie könne er dann das Übersinnliche in Abrede stellen? Das Sinnliche kann vielleicht nicht zum Unsichtbaren gelangen, es kann jedoch seine Existenz entdecken.“⁵⁷⁶

Wenn man die religiöse Gesinnung heutzutage in den Blick nimmt, so steht man Faḍlallāh zufolge vor dem Problem, dass sie im Allgemeinen nicht aufgeschlossen, sondern geistig sowie gefühlsmäßig borniert sei. Es sei äußerst schwierig, mit einem religiösen Menschen, auch wenn er über eine umfassende Bildung verfüge, über seine Religion zu diskutieren oder einige seiner Überzeugungen in Frage zu stellen. Dann sei Erregung die Antwort und ganz selten Überlegung. Dies lasse sich dadurch erklären, dass viele religiöse Menschen durch überkommene Traditionen und emotionale und nicht rationale Überzeugungen Anhänger einer religiösen Lehre geworden sind. Man sei Muslim geworden, weil man seine Eltern muslimischen Glaubens vorfand, und ebenso Christ, weil man seine Eltern christlichen Glaubens vorfand.⁵⁷⁷

Die Religion sei nach Faḍlallāhs Meinung eng mit dem heiligen Aspekt des Empfindens und des Denkens verbunden. Das Sakrosankte nimmt meistens eine intime Gestalt im Empfinden ein, bevor es in der Ratio Wurzeln schlägt. In Bezug auf Heiliges geht das Empfinden dem Denken vor. Ist das Empfinden erregt und will es sich ausdrücken, so lässt es der Ratio keinen Raum für ihre Eigenart, sich sachlich mit dem in Frage stehenden Sachverhalt auseinanderzusetzen.⁵⁷⁸

Ist der Mensch hingegen Rationalist, basiert sein Glaube oder Nichtglaube auf der Ratio, und bewegt er sich dabei in seinen ganzen Konzepten und Methoden anhand dieser rationalistischen Vorgehensweise, so wird sich laut Faḍlallāh zeigen, dass die Distanz zur angestrebten Einheit im Rahmen der Pluralität gar nicht so groß ist. Denn durch die Ratio könne man auf dem Weg des Dialogs weite Strecken abkürzen und viele Wurzeln vertiefen.⁵⁷⁹

Hinsichtlich der Bedeutung der Ratio im Islam ist es wichtig, an dieser Stelle auf eine innerislamische Tatsache hinzuweisen, dass diese nämlich im Islam schiitischer Ausprägung eine wichtigere Rolle einnimmt, als es bei den Sunniten der Fall ist. So muss sich, wie Halm feststellt, jeder überlieferte Ausspruch des Propheten oder eines

⁵⁷⁶ Ebd.

⁵⁷⁷ Ebd.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 6f.

⁵⁷⁹ Ebd., S. 5.

der Imame „mit der Elle der Vernunft messen lassen“⁵⁸⁰; steht er in einem Widerspruch zur Ratio, so wird dies als „Erweis seiner Unechtheit“⁵⁸¹ betrachtet.

Während unter den Sunniten allgemein die Theorie vom „Schließen der Türe der Auslegung“⁵⁸² mit all ihren verheerenden Folgen auf religiöser und wissenschaftlicher Ebene allgemein weit verbreitet war, herrschte unter den Schiiten hingegen die Auffassung, dass der Verzicht auf den Gebrauch der eigenen Ratio, die bloße Rückbesinnung auf die Autorität anderer (*taqlīd*) zwangsläufig zum Aberglauben führt.⁵⁸³ Dass die Bedeutung der Ratio bei den Schiiten größer ist als bei den Sunniten, ist zudem auf die Tatsache zurückzuführen, dass sie als Erben der wohl bekanntesten philosophischen Denkschule der Mu‘taziliten gelten, die im sunnitischen Islam vor allem durch al-Ġazālī⁵⁸⁴ ihre ganze Stärke verloren hatte. Ein Umstand, der vor allem der Zwölferschia⁵⁸⁵ ihre ganz wesentliche Eigenart verliehen hat.⁵⁸⁶ Hierin sieht Halm einen wichtigen Schlüssel zu einem besseren Verständnis der Erfolge der iranischen Šī‘a in der Neuzeit.⁵⁸⁷

4. 2. Islamisches Bekenntnis zum Pluralismus: Eine tragende Säule des Dialogs

Eine offene Grundeinstellung des Islams zur Dialogfrage im Allgemeinen und zum islamisch-christlichen Dialog im Besonderen kann man an seinem eindeutigen Bekenntnis zur kulturellen Vielfalt erkennen. Hierzu heißt es im Koran:

„Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen (indem wir euch) von einem männlichen und einem weiblichen Wesen (abstammen ließen), und wir haben euch zu Verbänden und Stämmen gemacht, damit ihr euch (auf Grund der genealogischen Verhältnisse) untereinander kennt. (Bildet euch aber auf eure vornehme Abstammung nicht zu viel ein!) Als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist. Gott weiß Bescheid und ist (über alles) wohl unterrichtet.“ (49:13)

⁵⁸⁰ Vgl. Halm 1988, S. 65f.

⁵⁸¹ Ebd., S. 66.

⁵⁸² Diese Theorie entstand im 5. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung. Zusammenfassend gründet sie sich auf die Grundvorstellung, dass es auf alle neu eingetretene Fragen im Leben der Muslime bereits Antworten gibt. Demzufolge brauchen die Muslime sich nur noch auf das Kulturerbe früherer Generationen zurückzubesinnen, denn laut dieser Theorie war das Wissenswerte von der Offenbarung zeitlich Näheren bereits und besser gewusst worden, näheres hierzu vgl. Hofmann 1995, S. 152.

⁵⁸³ Vgl. Halm 1988, S. 66.

⁵⁸⁴ Vgl. Hofmann 1995, S. 60.

⁵⁸⁵ Im Hinblick auf die zentrale Rolle des *Imāmāt* in ihrer Lehre wird sie auch als *Imāmiya* und aufgrund der besonderen Stellung des sechsten Imāms, Ja‘far aṣ-Ṣādiq, für die Ausgestaltung dieser Lehre als *Ja‘fariya* bezeichnet.

⁵⁸⁶ Vgl. Halm 1988, S. 63.

⁵⁸⁷ Ebd.

In Würdigung dieser Offenheit gegenüber anderen Religionen kommt Leuze zu dem Schluss, dass

„[m]an den Wert dieser Äußerung gar nicht hoch genug einschätzen [kann]: Hier wird ja nicht nur der Faktizität Ausdruck verliehen, dass es verschiedene Religionen gibt. Die Tatsache dieser Religionen wird explizit auf den Willen Gottes zurückgeführt, und zwar nicht nur in dem Sinne, wie man etwa davon reden könnte, dass Gott das Böse will, weil es sonst überhaupt nicht existent wäre, sondern in einem ungleich positiven Verständnis: Die Verschiedenheit der Religionen hat den Zweck, die Menschen in ihrem jeweiligen religiösen Glauben zu aktivieren. Von daher ist es klar, dass der Islam nicht nur die anderen monotheistischen Religionen toleriert, sondern dass er in der Lage ist, sie in ihrer Andersartigkeit anzuerkennen.“⁵⁸⁸

Dass die Menschen vielfältigen Glaubensrichtungen angehören, ist demzufolge ein gottgewolltes Naturgesetz. Denn hätte Gott es anders gewollt, hätte Er den Menschen nach islamischer Weltanschauung entsprechend geschaffen.⁵⁸⁹ Hierzu heißt es im Koran: „Für jeden von euch (die ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum (?) und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht“ (5:48). Deshalb sind alle Muslime überall und jederzeit dazu angehalten, diesem Gottesgebot zu folgen.

Eine rassistische oder nationalistische Selbstverherrlichung gegenüber anderen Menschen sei daher nicht maßgebend bei der Bewertung eines jeden Menschen oder einer jeden Menschengruppe, sondern vielmehr der geleistete Beitrag zum Gemeinwohl der gesamten Menschheit.⁵⁹⁰ Dass die Muslime sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart diesem Gottesgebot nicht immer entsprochen haben, ist bekannt und muss an dieser Stelle ausdrücklich betont werden. Aber hier geht es um die islamische Grundeinstellung, die in seiner Weltanschauung verankert ist und daher zeitlose Gültigkeit hat.

⁵⁸⁸ Vgl. Leuze 1994, S. 317.

⁵⁸⁹ Vgl. Elshahed 1998, S. 78.

⁵⁹⁰ Ebd.

5. Themen und Gesprächspartner des Dialogs

Im Hinblick auf die Frage, über welche Themen in einem Dialog gesprochen werden könnte und sollte, orientieren sich moderne islamische Denker an den Aussagen des Korans, welche die Gespräche der Propheten mit ihren jeweiligen Völkern enthalten. Wenn man diese näher betrachtet, so stellt man fest, dass die Propheten vielfältige Themen ansprachen. So führten sie Dialoggespräche über die Existenz Gottes, über den Glauben an die Einheit Gottes, über die Botschaft des Gesandten und ähnliches mehr.⁵⁹¹

Vor diesem Hintergrund kommt Faḍlallāh zu der Überzeugung, dass es in einem Dialog nichts Verbotenes an sich gebe, nichts, worüber man nicht diskutieren könne.⁵⁹² Um seine Ansicht zu untermauern, nennt er mehrere Stellen im Koran, in denen die Botschaft Muhammads und der Koran als Offenbarungsschrift von Menschen in Zweifel gezogen werden.⁵⁹³ Allein schon die Tatsache, dass der Koran solche Gespräche enthält, sei ein eindeutiger Beleg dafür, dass alle Themen für einen Dialog in Frage kämen. Zudem gilt es seiner Meinung nach, den Dialog mit jedem Menschen zu führen. Denn wenn Gott Gespräche mit Satan, den Engeln, mit den Propheten und allen Menschen geführt hat, so folge daraus, dass es keinen einzelnen Menschen gebe, mit dem man keinen Dialog führen könnte.⁵⁹⁴

Indes machen moderne islamische Denker hinsichtlich der Frage, welche christliche bzw. westliche Gruppierungen für einen Dialog mit dem Islam in Frage kommen, einige Ausnahmen, und zwar in Übereinstimmung mit dem Wortlaut der bereits zitierten Koranstelle, in der es heißt: „Und streitet mit den Leuten der Schrift nie anders als auf eine möglichst gute Art – mit Ausnahme derer von ihnen, die Frevler sind!“ (29:46) So lehnen sie jeden Dialog mit westlichen Regierungen ab, erklären sich jedoch zum Dialog mit unabhängigen Organisationen und Wissenschaftlern bereit. Ihre Ablehnung gegenüber Regierungen begründen sie mit der in ihren Augen ungerechten und ambivalenten Politik, die von westlicher Seite im Hinblick auf wichtige muslimische Belange betrieben wird. In diesem Zusammenhang kritisieren sie vor allem die massive Unterstützung despotischer und diktatorischer Regime in der arabischen bzw.

⁵⁹¹ Vgl. al-‘Aliyyān 2004, S. 19; Quṣṣīl 2000, S. 26-27.

⁵⁹² Vgl. Faḍlallāh 1997, S. 5.

⁵⁹³ Koran u. a. (68:51): „Diejenigen, die ungläubig sind, würden dich, wenn sie die Mahnung (d. h. den Koran) hören, mit ihren (bösen) Blicken beinah zum Straucheln bringen. Und sie sagen: ‚Er (d.h. Mohammad) ist (ja) besessen‘.“

⁵⁹⁴ Vgl. Faḍlallāh 1994, S. 12; dieselbe Meinung vertritt auch Ṭanṭāwī, vgl. hierzu 1999, S. 33.

islamischen Welt durch den Westen; ein Umstand, der ihrer Ansicht nach etliche Versuche, für demokratische Verhältnisse in der islamischen Welt zu sorgen, immer wieder zum Scheitern gebracht hat. Dies steht nach einhelliger islamischer Auffassung in krassem Gegensatz zu den demokratischen und freiheitlichen Prinzipien, auf die sich die westliche Zivilisation beruft. Muslime sehen sich in ihrer Überzeugung bestätigt, der Westen stehe jeder echten Veränderung in der arabischen bzw. islamischen Welt feindselig gegenüber.⁵⁹⁵

Ihre ablehnende Haltung gegenüber westlichen Regierungen begründen moderne islamische Denker zudem mit der westlichen Position in der Palästinenserfrage. So wird aufs schärfste verurteilt, dass vor allem die USA Israel uneingeschränkte Solidarität entgegenbrächten, während die Rechte und Interessen der arabischen Bevölkerung ignoriert würden. Als weiteren wichtigen Grund für ihre Ablehnung führen beide Gruppen die ungünstige Lage an, in der sich heutzutage die arabisch-islamische Welt befindet. Angesichts der politischen und interkonfessionellen⁵⁹⁶ Zerrissenheit, die das Bild des Islams gegenwärtig prägt, liegt das Ergebnis eines Dialogs mit den vergleichsweise starken und in Staatenbündnissen eingebundenen westlichen Regierungen klar auf der Hand.

Ihre offene Haltung gegenüber unabhängigen internationalen Organisationen erklären die muslimischen Denker damit, dass diese Interessen verfolgten, die allen Menschen zugute kämen, ungeachtet ihrer Rasse, Nationalität und Religionszugehörigkeit, was der Islam und die Muslime nur begrüßen könnten. Bisweilen werden manche Organisationen im Westen, die selbst die Politik ihrer eigenen Regierungen gegenüber den Ländern der Dritten Welt kritisieren, als die einzigen innerhalb der westlichen Zivilisation gesehen, die noch für moralische Werte stehen.⁵⁹⁷ Was wissenschaftliche Kreise angeht, so bekommen muslimische Theologen und Religionswissenschaftler durch die Teilnahme an Projekten mit westlichen Wissenschaftlern einerseits Zugang zu neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen, andererseits können sie so ihren Beitrag zur Fortentwicklung ihrer jeweiligen Fachbereiche leisten.

⁵⁹⁵ Vgl. Yāsīn 2000, S. 340f.

⁵⁹⁶ Gemeint ist damit die immer noch gespannte Beziehung zwischen Sunniten und Schiiten; näheres hierzu vgl. Yāsīn 1990, S. 48-52.

⁵⁹⁷ Vgl. Yāsīn 2000, S. 363.

6. Islamische Formen des Dialogs

In Einklang mit seiner Kernbotschaft und seiner Zielsetzung, den Menschen zum Glauben zu führen, bedient sich der Koran, so Faḍlallāh, vielfältiger Formen des Dialogs. Dabei wende er sich sowohl an dessen Ratio als auch an dessen Empfinden, mit dem Ziel, eine Balance zwischen beiden Komponenten zu halten, um den Glauben vor Aberglauben und die Ratio vor Erstarrung zu schützen.⁵⁹⁸ Zu diesen Formen des Dialogs zählen die zahlreichen Geschichten der Propheten, einiger Persönlichkeiten und Personengruppen.

6. 1. Prophetengeschichten

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass die Prophetengeschichten im Koran zwar, wie die Muslime glauben, von einem stilistischen hohen Wert sind⁵⁹⁹, von Bedeutung für diese Arbeit ist aber eher die Frage, inwieweit sie tatsächlich einen Dialogcharakter haben.

Im Koran tauchen diese Geschichten in zwei unterschiedlichen Formen auf. Bei der ersten Form wird die Geschichte im Berichtstil phasenweise bis zum Ende erzählt. Diese Form zeichnet sich dadurch aus, dass sie auf Fragen der Menschheitsgeschichte eingeht, wobei der Erzähler in der Rolle eines Unterweisers die Aufmerksamkeit der Leser auf deren wichtigste Aspekte lenkt.⁶⁰⁰

Die zweite Form ist dadurch gekennzeichnet, dass sie versucht, die angesprochenen Themen in verständlicher Weise zu umreißen. Denn jede Seite stellt in einem Dialog die Aspekte dar, an die sie glaubt und dementsprechend zu verteidigen versucht. Der Vorteil dieser Methode liegt darin, dass der Dialog in einer lebendigen Form geführt wird. Dem Leser ist dadurch die Möglichkeit gegeben, nicht nur den Ereignissen der Geschichte zu folgen, sondern auch in die gesamte Atmosphäre einzutauchen.⁶⁰¹

Die Prophetengeschichten, wie sie im Koran erzählt werden, spiegeln nicht nur die Lebenswirklichkeit wider, in der sie sich abgespielt haben, sondern sie lassen sich in das Grundanliegen des Korans einreihen, den Menschen die Wahrheit näher zu bringen. Um

⁵⁹⁸ Vgl., Faḍlallāh 1996, S. 229f.

⁵⁹⁹ Der interessierte Leser sei auf das Buch von Sayyid Quṭb: „*at-Taṣwīr al-fannī fī l-qurʾān*“ 1944, verwiesen, das sich ausführlich mit diesem Aspekt beschäftigt.

⁶⁰⁰ Vgl., Faḍlallāh 1996, S. 232.

⁶⁰¹ Ebd.

diesen Charakter hervorzuheben, taucht dieselbe Geschichte in verschiedenen Varianten auf: Je nach Kontext manchmal in knapper Form auf mehrere Koranverse verteilt, z. B. die Geschichte Mose⁶⁰², manchmal aber auch in ausführlicher Form in derselben Koransure, wie z. B. die Geschichte Josefs, mit der sich die zwölfte Koransure mit selbigem Namen umfassend beschäftigt.⁶⁰³

Indem der Koran Geschichten von Propheten vor der Sendung Muhammads erzählt, betont er den einheitlichen Charakter der gesamten Botschaften der Propheten sowie die Einheit der Linie, die diese in ihrer Anrufung zu Gott und ihrer Auseinandersetzung mit den Problemen und Herausforderungen ihrer Zeit verfolgten. Denn die Propheten standen, wie Faḍlallāh feststellt, im Allgemeinen vor denselben Glaubensproblemen, und zwar unabhängig von den unterschiedlichen zeitlichen und räumlichen Bedingungen, in denen sie jeweils wirkten. Sie waren auch mit den gleichen Gegnern konfrontiert, und zwar in dem Sinne, dass diese eher aus rein subjektiven und keineswegs sachlichen Gründen ihnen gegenüber ablehnend auftraten⁶⁰⁴.

In den Dialoggesprächen der Propheten mit den Völkern, zu denen sie entsandt worden waren, wandten sie sich an die Ratio des Menschen. Und wenn man diese Dialoge näher betrachtet, so stellt man fest, dass sie ihre Ideen auf eine rationale Art und Weise kundzugeben versuchten. Sie forderten die Menschen dazu auf, in eine Diskussion mit ihnen zu treten und erwiderten ihnen, sofern sie anderer Ansicht waren: „Sag: Bringt doch eure Beweise vor, wenn ihr die Wahrheit sagt!“ (2:111). Zu den Unwissenden, mit denen sie in einen Disput über die Dinge eintraten, von denen diese keine Ahnung hatten, sagten sie: „Ihr habt über etwas gestritten, worüber ihr Wissen habt. Warum streitet ihr nun über etwas, worüber ihr kein Wissen habt. Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht“ (3:66). Bevor man Streitgespräche und Diskussion eintritt, muss Wissen vorhanden sein. Wenn die Propheten von der Existenz Gottes sprachen, so erlaubten sie den anderen sogar, in den Dialog über die Existenz Gottes (14:10), über den Glauben an die Einheit Gottes (6:101), über die Botschaft des Gesandten (25:5-8) und ähnliches mehr einzutreten und haben diese Dialoggespräche dabei verewigt.⁶⁰⁵

Der Koran berichtet mehr oder weniger ausführlich über die Erfahrungen der Propheten, über die allgemeine, aber auch persönliche Situation, damit ihre Anhänger sich an ihnen ein gutes Beispiel für Standhaftigkeit gegenüber allen denkbaren

⁶⁰² Insgesamt ist die Geschichte Mose in 34 Koransuren erwähnt; vgl. hierzu ‘ Abdelbāqī 1996, S. 776-778.

⁶⁰³ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 229f.

⁶⁰⁴ Ebd., S. 230f.

⁶⁰⁵ Vgl. Faḍlallāh 1997, S. 8.

Problemen und an der Art und Weise, wie sie ihrem Widersacher begegneten, nehmen. An den Propheten Muhammad im Besonderen und an die Gläubigen im Allgemeinen gewandt, heißt es in diesem Zusammenhang im Koran: „Und wir berichten dir lauter Geschichten von den Gesandten, um dir damit das Herz zu festigen. Und darin ist die Wahrheit zu dir gekommen, und eine Ermahnung und Erinnerung für die Gläubigen“ (11:120). Deshalb sollen die Gläubigen auch unter Berücksichtigung ihres Zeitgeistes gegenüber allen Problemen, mit denen sie konfrontiert sind, standhaft sein und stets an die Erfahrungen der Propheten anknüpfen, denen Gott durch ihre Standhaftigkeit letzten Endes immer zum Sieg verholfen hat. Dem entspricht die Kernaussage des folgenden Koranverses: „Wir helfen unseren Gesandten und denen, die (mit ihnen) glauben, im diesseitigen Leben und (dereinst) am Tag, da die Zeugen auftreten“ (40:51).⁶⁰⁶

Aus den zahlreichen Prophetengeschichten⁶⁰⁷ im Koran, wähle ich im Folgenden die Geschichte des von allen drei monotheistischen Weltreligionen gleichermaßen verehrten Propheten Abraham aus, um auf die dialogischen Aspekte in der Geschichte dieses besonderen Propheten detailliert einzugehen. Begründen möchte ich meine Entscheidung damit, dass sich zwar die Grundzüge seiner Geschichte auch in den Geschichten anderer Propheten finden, aber in kaum einer anderen Prophetengeschichte spiegeln sich die eingangs angesprochenen Dialogaspekte derart umfassend wider.

Wie bereits erwähnt, gehört eine unermüdliche Suche nach der Wahrheit, deren Ausgangspunkte ein innerer Dialog war, ebenso dazu wie eine kritische Auseinandersetzung mit den seinerzeit bestehenden Glaubensvorstellungen eines heidnisch geprägten Umfeldes. In Würdigung dieser Einstellung wird dieser Prophet im Koran als *Umma*⁶⁰⁸ bezeichnet: „Abraham war eine Gemeinschaft, Gott demütig ergeben, ein Hanif und kein Heide“. (16:120)

Im Folgenden gebe ich einen kurzen Überblick über die Dialoggespräche, die er auf dem Weg zum Glauben mit sich selbst, mit Gott und mit seinem Volk führte:

- **Der persönliche Dialog:** Seine Suche nach der Wahrheit wird ziemlich ausführlich im Koran an folgender Stelle beschrieben:

⁶⁰⁶ Ebd. 1996, S. 231.

⁶⁰⁷ Ausführlicher hierzu vgl. ebd., S. 233-255; 273-328; al-‘Aliyyān 2004, S. 26-45.

⁶⁰⁸ *Umma* ist das koranische Wort für Volk, Gemeinde. Es handelt sich dabei um ein Lehnwort aus dem Hebräischen (*Ummā*) bzw. Aramäischen (*Umm^hthā*). Die Koranstellen, in denen das Wort *Umma* vorkommt, sind dermaßen verschiedenartig, dass man seine Bedeutung nicht scharf umgrenzen kann. Immerhin schient wenigstens soviel sicher zu sein, dass es sich dabei durchweg um irgendwelche völkische, sprachliche oder konfessionelle Gemeinschaften handelt, die Gegenstand des göttlichen Heilsplans sind. Näheres hierzu bei Schacht 2000, S. 859-863.

„Als nun die Nacht über ihn gekommen war, sah er einen Stern. Er sagte: Das ist (wohl) mein Herr.“ Als er aber (am Horizont) verschwand, sagte er: „Ich liebe die nicht, die verschwinden.“ Als er dann den Mond aufgehen sah, sagte er: „Das ist (wohl) mein Herr.“ Als er aber (am Horizont) verschwand, sagte er: „Wenn mein Herr mich nicht rechtleitet, werde ich zum Volk derer gehören, die irregehen.“ Und als er die Sonne aufgehen sah, sagte er: „Das ist mein Herr. Das ist größer (als Mond und Sterne).“ Als sie aber (am Horizont) verschwand, sagte er: „Leute! Ich bin unschuldig an dem was ihr (dem einen Gott an anderen Göttern) beigesellt.“ (6:76-78).

Aus seinen persönlichen Dialoggesprächen und seiner Suche nach der Wahrheit zieht Faḍlallāh den Schluss, dass der muslimische Dialogpartner, der zu neuen Kenntnissen gelangt ist, auf diesem Wege der Öffentlichkeit seine neue Sicht der Dinge präsentieren kann. Anstatt sich eines Mahnstils zu bedienen, kann dies heutzutage jedoch durch Vorlesungen, kulturelle Veranstaltungen und Symposien geschehen. Ziel dieser Methode ist es, das Publikum dazu zu bewegen, sich kritisch mit fest verwurzelten Glaubensvorstellungen auseinanderzusetzen. Auch durch Veröffentlichungen, die für bestimmte Glaubensfragen oder dagegen eintreten, kann man diese Methode anwenden, so dass dem Leser die Möglichkeit gegeben wird, den Glauben aus einer anderen Perspektive zu betrachten, ohne sich dabei in seinen Glaubensvorstellungen angegriffen zu fühlen.⁶⁰⁹

- **Der Dialog mit Gott:** An der Bitte Abrahams im Koran an Gott, ihm die Wiederbelebung der Toten zu zeigen (2:260), lässt sich erkennen, dass es durchaus möglich ist, wie Faḍlallāh feststellt, einen Menschen durch ein Glaubensgespräch vom Glauben an Gott zu überzeugen. auch wenn diese Überzeugung vielleicht anfangs mehr rationaler und (noch) nicht emotionaler Natur ist. Deshalb sollte man jedem Menschen, nachdem er rational überzeugt ist, auch Zeit lassen, nach einer emotionalen, tiefen Bindung an die Religion zu suchen. Zwar könne dies, wie im Falle Abrahams, nicht durch ein Wunder geschehen, aber man könne die Menschen auf einige Aspekte ihres Lebens aufmerksam machen, in denen sich diese tiefe Überzeugung äußert. Dadurch würde ihnen bewusst, dass der Glaube sie in ihrem Leben und ihren zwischenmenschlichen Beziehungen begleitet.⁶¹⁰ Dabei sollte man sich nicht auf althergebrachte Ideen beschränken. Um dem Glauben Lebendigkeit zu verleihen, sollte sich der muslimische Gesprächspartner vielmehr ständig auf die Suche nach neuen

⁶⁰⁹ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 257.

⁶¹⁰ Ebd., S. 258.

Erkenntnissen aus den Natur- und Sozialwissenschaften begeben, um die Existenz Gottes und die Stellung der menschlichen Werte zu unterstreichen.⁶¹¹

Das Leben unterliege einem ständigen Wandel, weshalb sich so viele Möglichkeiten böten, um zur Wahrheit zu gelangen. Doch selbst wenn diese unabänderlich ist, sind die Wege dorthin vielfältig und keineswegs zeitlich, räumlich oder auf Personen begrenzt. Deshalb wird überliefert, dass die Wege zu Gott sich an den Atemzügen der Geschöpfe abzählen ließen.⁶¹²

- **Der Dialog mit seinem Volk:** Um ihm die Irrtümlichkeit seiner Glaubensvorstellungen vor Augen zu führen, riss Abraham in einer herausfordernden Aktion die Götzen seines Volkes nieder. Darauf hin fand ein Dialoggespräch statt, in dem beide Seiten ihre Standpunkte darlegten. Hierzu heißt es im Koran: „Sie sagten: ‚Abraham! Hast du das mit unseren Göttern gemacht?‘ Er sagte: ‚Nein! Dieser da, der größte von ihnen, hat es getan. Fragt sie doch, wenn sie sprechen können!‘ Da wandten sie sich wieder sich selber zu und sagten: ‚Ihr seid diejenigen, die freveln.“ (21:62-64) Diese Vorgehensweise könne, so Faḍlallāh, als Anregung zum Dialog über Glaubensfragen angewandt werden, wenn die Auffassungen hierüber Lücken aufweisen. Durch eine gezielte Ausnutzung dieser Lücken ist die entsprechende Gesprächseite dazu aufgefordert, einen der beiden folgenden Standpunkte einzunehmen: Entweder ihr Fehlverhalten bringt sie dazu, die Wahrheit anzuerkennen oder eine offensichtliche Eigensinnigkeit an den Tag zu legen. Ziel ist es, sie dazu zu bewegen, den Respekt der Menschen, ja sogar den Respekt vor sich selbst zu verlieren, sodass sie keinen Einfluss mehr auf den Glauben der Menschen nehmen können.⁶¹³

Diese Methode erfordere aber eine Offenheit gegenüber anderen Menschen und eine genaue Kenntnis ihrer Standpunkte, um deren Vor- und Nachteile für den Dialog über Glaubensfragen bestimmen zu können.⁶¹⁴

In den o. g. Koranversen gab Abraham seinen Landesleuten zu verstehen, dass die Zerstörung ihrer Götzen dem Größten unter ihnen zuzuschreiben sei. Dem könnte man entnehmen, dass er ihre Götzen auf gewisse Weise doch anerkennt. Diese Vorgehensweise wirft deshalb die Frage auf, inwieweit es in einem Dialog nach

⁶¹¹ Ebd., S. 259.

⁶¹² Ebd.

⁶¹³ Ebd., S. 259f.

⁶¹⁴ Ebd., S. 260.

islamischer Sicht vertretbar ist, auf unrechtmäßige Mittel zurückzugreifen, um der Wahrheit Geltung zu verschaffen.

Im Koran wird die Methode der Ungläubigen, sich der Wahrheit durch Polemik zu widersetzen, heftig angegriffen. Hierzu heißt es u. a. im Koran: „Und diejenigen, die ungläubig sind, streiten mit Lug und Trug, um damit die Wahrheit zu Fall zu bringen. Und sie treiben ihren Spott mit meinen Zeichen und den Warnungen, die an sie gerichtet sind.“ (18:56); und an anderer Stelle heißt es: „Und einige von ihnen verderben den Wortlaut der Schrift (?), damit ihr meint, es stamme aus der Schrift, während es nicht von ihm stammt. Damit sagen sie gegen Gott wissentlich eine Lüge aus.“ (3:78). Daraus schlussfolgert Faḍlallāh, dass die Vertreter der Wahrheit in ihrem ewigen Kampf gegen ihre Widersacher zu keinen Zugeständnissen bereit sein sollten. Denn jede Bestätigung der Unwahrheit, sei sie auch nur geringfügig, ist nach Faḍlallāhs Ansicht als Verrat an diesem Kampf aufzufassen.⁶¹⁵ Denn hier ginge es nicht um Sieg oder Niederlage, sodass die Gesprächspartner dazu berichtigt seien, jedes Mittel einzusetzen, um ihre Standpunkte durchzusetzen. Insofern es einzig und allein um die reine Wahrheit ginge, sollte der muslimische Dialogpartner vielmehr dazu bereit sein, sich einerseits den Ansichten seines Dialogpartners anzuschließen, soweit sie der Wahrheit entsprechen, andererseits die Unwahrheit entschieden in sich selbst zu bekämpfen, falls er von der Wahrheit abweicht.⁶¹⁶

Derjenigen Vorgehensweise in einem Dialog über Glaubensfragen, die darauf abzielt, der Wahrheit durch Zugriff auf Unwahrheiten zu dienen, erteilt Faḍlallāh eine Absage. Denn dies würde letzten Endes gegen die Wahrheit selbst sprechen.⁶¹⁷ Doch gegen die pragmatische Methode, die Unwahrheit anzuerkennen, um ihre Vertreter dazu zu bringen, sie als solche zu erkennen, hat Faḍlallāh keine Einwände. Dies komme nicht nur der Wahrheit zugute, sondern gelte auch als eine geschickte Vorgehensweise, die Unwahrheit in sich bzw. durch sich selbst zu entlarven. So gesehen habe Abraham, als er die Zerstörung der Götzen auf den Größten unter ihnen zurückgeführt hat, im Dienste der Wahrheit gehandelt. Ihm ging es nicht darum, diese Tat zu bestätigen, sondern den Götzendienern die Torheit ihrer Glaubensvorstellungen vor Augen zu führen.⁶¹⁸

⁶¹⁵ Ebd., S. 89f.

⁶¹⁶ Ebd., S. 90.

⁶¹⁷ Ebd.

⁶¹⁸ Ebd., S. 91.

Wenn der Dialog zum Ziel hat, die Wahrheit in ihrer Reinheit zu beleuchten, müssen die Mittel zum Erreichen dieses Ziels, so stellt Faḍlallāh zusammenfassend fest, entsprechend eingesetzt werden. Denn sobald eine Unwahrheit in einen Dialog eingreife, entziehe sie der Wahrheit ihre Unanfechtbarkeit und beraubt sie damit ihrer Stärke. Deshalb lehnt er die Streitmethoden ab, die von der Wahrheit abweichen und die Tatsachen verdrehen. Er fasst dies als Schwäche der Gesprächspartner auf, der Unwahrheit entschieden entgegenzutreten.⁶¹⁹

Neben den Propheten stellt der Koran auch die Beispiele einiger Persönlichkeiten und Gruppen heraus, die sich durch ihre dialogischen Standpunkte auszeichnen.

6. 2. Geschichten einzelner Persönlichkeiten und Gruppen

In dialogischer Hinsicht tauchen die Geschichten über einige Persönlichkeiten und Gruppen im Koran in vielfältiger Weise auf. So werden ihre Standpunkte zu unterschiedlichen Fragen in positivem wie in negativem Sinne aufgezeigt. Sie seien jedoch nicht als reine Akteure zu begreifen, die in einer bestimmten Zeit und in bestimmten Rahmenbedingungen gelebt hätten. Sie gälten durch ihre Worte und Taten vielmehr als immer wiederkehrende Beispiele in der Menschheitsgeschichte.⁶²⁰ Dafür spräche die Tatsache, dass sie bis auf wenige Ausnahmen nicht namentlich im Koran genannt werden.⁶²¹ Wie bei Prophetengeschichten dienen ihre dialogischen Auseinandersetzungen zwar auch als Orientierungshilfe für die Gläubigen, aber mit dem grundsätzlichen Unterschied, wie Faḍlallāh feststellt, dass letztere dazu aufgefordert seien, es ihnen gleich zu tun oder es noch besser machen, falls der Koran sie jedoch in einem schlechten Bild erscheinen ließe, ihr Handeln zu vermeiden.⁶²²

6. 2. 1. Geschichten einzelner Persönlichkeiten

Wie bereits erwähnt, werden die Standpunkte einzelner Persönlichkeiten zu verschiedenen Themen im Koran dargestellt. Da es sich dabei um vielfältige Themen handelt, können sie an dieser Stelle nicht alle behandelt werden. Deshalb werde ich im Folgenden nur kurz auf ein Dialoggespräch eingehen, das zwischen zwei Menschen mit

⁶¹⁹ Ebd., S. 92.

⁶²⁰ Ebd., S. 329.

⁶²¹ Als Beispiele davon zu nennen sind: Ṭālūt (Saul), Ġālūt (Goliath) (2:247) und Qārūn (Korah) (28:67).

⁶²² Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 329.

unterschiedlicher sozialer Stellung geführt wird. Ziemlich ausführlich heißt es hierzu im Koran:

„Und präge ihnen (d.h. den Ungläubigen) ein Gleichnis von zwei Männern, deren einem wir zwei Gärten mit Weinstöcken gegeben haben! Wir umgaben sie mit Palmen und legten Getreidefelder zwischen ihnen an. Beide Gärten trugen Früchte und erwiesen sich dabei in nichts als mangelhaft. Und wir ließen zwischen ihnen einen Bach hervorsprudeln. Der Besitzer hatte einen (guten) Ertrag. Da sagte er zu seinem Gefährten im Gespräch: ‚Ich habe mehr Vermögen und ein mächtigeres Aufgebot als du.‘ Und (mit seiner gottsträflichen Überheblichkeit) gegen sich selber frevelnd ging er in seinen Garten. Er sagte: ‚Ich glaube nicht, dass dieser jemals aufhören wird zu existieren. Ich glaube auch nicht, dass die Stunde (des Gerichts) sich (nächstens) einstellen wird. Und wenn ich vor meinen Herrn gebracht werde, werde ich als Ort der (letzten) Einkehr etwas Besseres finden als ihn (d.h. als diesen Garten). Sein Gefährte erwiderte ihm (w. Sein Gefährte sagte zu ihm, indem er das Gespräch mit ihm (weiter)führte): ‚Glaubst du denn nicht an den, der dich aus Erde, hierauf aus einem Tropfen geschaffen und dich hierauf zu einem Mann geformt hat? Ich aber (bekenne): Er ist Gott, mein Herr. Und ich geselle meinem Herren niemand bei. Warum hast du denn, als du in deinen Garten gingst, nicht gesagt: ‚(Nur) was Gott will (geschieht). Es gibt keine Macht außer bei Gott‘? (Und) Wenn du meinst, dass ich weniger Vermögen und Kinder habe als du, so wird mir Gott vielleicht etwas besseres geben, als dein Garten, und ein Strafgericht vom Himmel über ihn schicken, so dass er (eines) Morgens eine kahle Stelle sein wird. Oder sein Wasser wird morgens versickert, so dass du es nicht wirst ausfindig machen können. Und mit der Ernte aus seinem Garten war es aus und vorbei. Da drehte er am Morgen seine Hände um über das, was er in ihm ausgegeben hatte, während er zerfallen dalag, und sagte: ‚Hätte ich doch meinem Herrn niemand beigelegt. Und er hatte keine Schar (von Anhängern), die ihm außer Gott hätte helfen können. Und er fand keine Hilfe.‘ (18:32-43).

Im Rahmen dieses Dialogs treffen zwei Menschen aufeinander, die vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen wirtschaftlichen und sozialen Situation unterschiedliche Glaubenspositionen vertreten. Auf der einen Seite kommt ein wohlhabender Mann zu Wort, der von der Unvergänglichkeit seines Reichtums überzeugt ist, den Tag des jüngsten Gerichts in weiter Ferne zu wissen glaubt und, sollte dieser sich dennoch einstellen, im Jenseits noch mehr Annehmlichkeiten als im Diesseits erwartet. Aufgrund dessen tritt er in einem Gefühl der Stärke und Überheblichkeit auf. Doch nicht nur diesem, sondern auch Gott gegenüber verhält er sich überheblich und

leugnerisch, indem er die Tatsache außer Acht lässt, dass sein ganzes Vermögen Gott zu verdanken ist.⁶²³

Auf der anderen Seite finden wir einen Mann, der trotz seiner weniger vermögenden wirtschaftlichen Lage einen ausgeprägten Glauben hat. Seine starke Religiosität lässt ihn das Vermögen nicht als Wert an sich als Beurteilungskriterium für einen Menschen oder als Garantie für eine sorglose und sichere Zukunft begreifen, sondern er betrachtet es vielmehr als Gabe Gottes, die mit Verantwortung behandelt werden sollte und jederzeit von Gott fortgenommen werden kann. Demnach hat allein das Vertrauen auf Gott Bestand und stellt die einzige Quelle einer hoffnungsvollen Zukunft dar.⁶²⁴

Wie Faḍlallāh feststellt, geht es in diesem Dialog nicht nur um zwei Menschen, die unterschiedliche Standpunkte vertreten, sondern in erster Linie um zwei Lebenseinstellungen, die sich auf verschiedene Glaubensgrundsätze stützen.⁶²⁵ Deshalb empfiehlt er diesen Dialog als Inspirationsquelle für das Verfassen weiterer Geschichten, Theaterstücke und Bilder, um die Tatsache, dass nur Gott ewig ist, die breite Öffentlichkeit unwiderruflich einzuprägen.⁶²⁶

6. 2. 2. Geschichten von Gruppen

Unter den beispielhaften Gruppen, deren Standpunkte im Koran dargestellt sind, möchte ich im Folgenden kurz auf das Gespräch eingehen, das zwischen *al-Mustaḍʿafūn* (den Unterdrückten) und den *Mustakbiūn* (den Hochmütigen) geführt wird.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass beide Begriffe eine Art mediale Renaissance durch die iranische Revolution erlebt haben. So hat Khomeini beide Begriffe stark geprägt. Er appellierte an die *Mustaḍʿafūn*, weltweit ein Bündnis gegen die *Mustakbirūn* zu bilden.⁶²⁷

Abgeleitet vom 10. Stamm *istaḍʿafa* bedeutet der Begriff *al-Mustadʿafīn* (Singular *al-Mustaḍʿaf*) als Partizip Passiv in sprachlicher Hinsicht die Bedeutung von

⁶²³ Ebd., S. 349.

⁶²⁴ Ebd., S. 350.

⁶²⁵ Ebd., S. 348.

⁶²⁶ Ebd., 350f.

⁶²⁷ Vor diesem Hintergrund wäre es wünschenswert, in einer separaten Arbeit beide Begriffe auf die Frage hin zu untersuchen, inwieweit sie mit dem Islam schiitischer Prägung verbunden sind.

„jemanden, der einer Unterdrückung ausgesetzt ist“; d. h. sein *ḍuʿf* ist keine ihm immanente Wesenseigenschaft, sondern vielmehr ein Zustand, der durch eine fremde Seite bedingt ist.

Mit einer sehr negativen Konnotation behaftet, weist der Begriff *al-Mustakbirūn* (Singular *al-Mustakbir*), ebenfalls vom 10. Stamm *istakbara* abgeleitet, hingegen eine Charaktereigenschaft von jemandem auf, der aufgrund seiner Machtstellung ein überhebliches Verhalten an den Tag legt.

In dialogischer Hinsicht führen beide Seiten ein Gespräch vor Gott. Hierzu heißt es u. a. im Koran:

„Wenn du (doch) sehen würdest (dereinst am Tag des Gerichts), wenn die Frevler vor ihrem Herrn stehen (w. aufgestellt sind) und einander Vorbehaltungen machen! Diejenigen, die (zu Lebzeiten) unterdrückt worden sind, sagen zu denen, die (seinerzeit) hochmütig waren: ‚Wenn ihr nicht gewesen wäret, wären wir (in unserem Erdendleben) gläubig gewesen‘. Die Hochmütigen sagen zu den Unterdrückten: ‚Wir sollen es gewesen sein, die euch von der rechten Leitung abgehalten haben, nachdem sie zu euch gekommen war? Nein, ihr waret Sünder.‘ Die Unterdrückten sagen zu den Hochmütigen: ‚Nein (die Schuld lag an euch! Ihr waret voller List und Ränke, Tag und Nacht. (Damals) als ihr uns (immer wieder) befahlet, wir sollten an Gott nicht glauben und behaupten, dass er (andere Götter) seinesgleichen (neben sich) habe.“ (34:31-33)

Daraus geht hervor, dass trotz der Macht der *Mustakbirūn* über die *Mustaḍʿafūn*, letztere ihre Irreleitung selbst zu verantworten haben. Denn die Rolle der *Mustakbirūn* besteht lediglich darin, ihnen die Irreleitung schmackhaft zu machen. Dass sie sich irreleiten ließen, ist allein auf ihre Disposition zurückzuführen. Denn sie könnten, wenn sie nur wollten, ihre Treue zu den *Mustakbirūn* brechen. Zwar können die *Mustakbirūn* einen immensen Druck auf die *Mustaḍʿafūn* durch Versuchung und Drohungen ausüben, doch dem kann man sich durch den Willen und das Bewusstsein für die Folgen der eigenen Haltung die Stirn bieten. Sollte der Mensch dies jedoch nicht tun, so soll er die Konsequenzen seines Verhaltens tragen und dafür Rechenschaft vor Gott ablegen. In diesem Kontext ist es zu verstehen, warum dieses Gespräch zwischen den *Mustakbirūn* und den *Mustaḍʿafūn* erst im Jenseits stattfindet, wo den *Mustaḍʿafūn* vor Augen geführt wird, welche Konsequenzen sich aus ihrer gefügigen Haltung ergeben. Dass das Gespräch erst im Jenseits stattfindet, hängt zudem mit der islamischen Überzeugung zusammen, dass das Jenseits das Bild des Menschen im Erdenleben widerspiegelt. Denn der Mensch „nehme keine andere Gestalt im Jenseits an, sondern er werde, wie er im

Diesseits gelebt hat, mit allen seinen Beweggründen, Absichten und Standpunkten körperlich und seelisch vor Gott stehen, um Rechenschaft für seine Taten abzulegen“.⁶²⁸ Dem entspricht die Kernaussage des folgenden Koranverses, in dem es heißt: „Und wenn einer hier (im Diesseits) blind ist, ist er im Jenseits erst recht blind und vollständig vom Weg abgeirrt.“ (17.72)

Die Verantwortung des Menschen für sein Handeln betrifft indes nicht allein die *Mustakbirūn*, sondern auch ein Geschöpf, dem viele Menschen gerne ihre Verfehlungen zuschreiben, nämlich dem Satan. Zur Betonung dieses Aspektes heißt es im Koran – ebenfalls in einem Gespräch vor Gott:

„Und der Satan sagt, nachdem die Angelegenheit (durch das Jüngste Gericht) entschieden ist: ‚Gott hat euch ein wahres Versprechen gegeben. Aber ich habe euch ein Versprechen gegeben und (es) dann gebrochen. Und ich hatte keine Vollmacht über euch. Ich habe euch vielmehr (nur) gerufen, und ihr habt mir Gehör geschenkt. Deshalb tadelt mich nicht! Tadelt euch selber! Ich kann weder euch, noch könnt ihr zu Hilfe kommen.‘“ (14:22).

Von einer Verantwortung des Satans für die Irreführung des Menschen kann demzufolge nach islamischer Sicht nicht die Rede sein. Vielmehr haben die Menschen, die ihm Folge leisten, ihre Verfehlungen sich selbst zuzuschreiben.⁶²⁹

Aus diesen Gesprächen schlussfolgert Faḍlallāh, dass es notwendig ist, einerseits die Freiheit des Menschen und seine individuelle Verantwortung immer wieder zu betonen, andererseits nach Möglichkeiten zu suchen, um die verächtliche Haltung der *Mustakbirūn* gegenüber den *Muṣtaḍ‘afūn* bloßzustellen.⁶³⁰

6. 3. Der Dialog in Form von Fragen

Eine weitere islamische Dialogform, die im Gespräch sowohl mit Andersdenkenden als auch unter den Muslimen selbst eingesetzt wird, ist der Dialog in Form von Fragen. Im Hinblick auf das Gespräch mit Andersdenkenden besteht diese Form des Dialogs darin, vor allem Polytheisten, da sie bereits an Gott glauben, mit Tatsachen hinsichtlich ihrer Glaubensvorstellungen zu konfrontieren, welche sie nicht abstreiten können. Zwar stehen diese Tatsachen in engem Zusammenhang mit dem Glauben und haben somit Auswirkungen auf den Lebensweg seiner Anhänger, doch wird dies von ihnen nicht

⁶²⁸ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 358f.

⁶²⁹ Ebd., S. 408.

⁶³⁰ Ebd., S. 359f.

erkannt. Ziel der Methode ist es, die Aufmerksamkeit auf eben diesen Aspekt zu lenken und somit jeder eigensinnigen Haltung die Grundlage zu entziehen.⁶³¹

Im Koran werden an unterschiedlicher Stelle die Grundzüge dieser Methode dargelegt, doch in ziemlich detaillierter Form an folgender Stelle:

„Sag: Wer beschert euch (den Lebensunterhalt) vom Himmel und (von) der Erde, oder wer vermag (euch) Gehör und Gesicht (zu verleihen)? Und wer bringt (in der Natur) das Lebendige aus dem Toten hervor, und das Tote aus dem Lebendigen? Und wer dirigiert den Logos? Sie (d.h. die Ungläubigen) sagen: ‚Gott.‘ Dann sag: Wollt ihr denn nicht gottesfürchtig sein? So (wie ihr ihn hier wirken seht) ist Gott, euer wahrhaftiger Herr. Was gibt es aber, wenn man die Wahrheit erst einmal ausgeschlachtet hat (w. nach der Wahrheit) (anderes) als den Irrtum? Wie könntet ihr euch (vom rechten Weg) so abbringen lassen? So ist an denen, die freveln, das Wort deines Herrn in Erfüllung gegangen (w. wahr geworden), (nämlich), dass sie nicht glauben werden. Sag: Gibt es unter ihren ‚Teilhabern‘ einen, der die Schöpfung ein erstesmal (zur Existenz im Diesseits) vollzieht (w. beginnt) und sie hierauf (bei der Aufstehung zur Existenz im Jenseits) wiederholt? Sag: Gott (allein) vollzieht die Schöpfung ein erstesmal und wiederholt sie hierauf. Wie könntet ihr so verschroben sein (dass ihr nicht an ihn glaubt)! Sag: Gibt es unter euren ‚Teilhabern‘ einen, der zur Wahrheit führt? Sag: Gott (allein) führt der Wahrheit zu. Verdient nun einer, der zur Wahrheit führt, eher, daß man ihm folgt, oder einer, der nicht die Rechtleitung findet (oder: nicht rechtleitet), es sei denn, er werde (von Gott) rechtgeleitet. Was ist denn mit euch? Wie urteilt ihr (so verkehrt)? Die meisten von ihnen (d.h. von den Menschen) gehen nur Vermutungen nach. Und Vermutungen helfen hinsichtlich der Wahrheit nicht. Gott weiß Bescheid über das, was sie tun.“ (10:31-36)

In diesen Koranversen wird durch Fragen die absolute Macht Gottes anschaulich dargestellt. Da die Polytheisten an Gott glauben, neben ihm aber andere Götter anbeten, geht der Koran davon aus, dass sie diese Macht bestätigen werden. Nach ihrer Bestätigung wird die absolute Macht Gottes mit der ihrer Teilhaber verglichen, um die Polytheisten dazu zu bringen, zum einen die Macht Gottes anzuerkennen, zum anderen in einer heftigen Auseinandersetzung ihre polytheistischen Glaubensvorstellungen als töricht zu akzeptieren.⁶³²

Daraus zieht Faḍlallāh die Konsequenz, dass diese Methode heutzutage auf die Gegner des Islams und dessen Konzept eingesetzt werden kann. Da diese dem Islam und den Muslimen die Fähigkeit absprechen, die Grundprinzipien dieser Religion in einer modernen Welt umzusetzen und somit auf anderweitige Vorstellungen

⁶³¹ Ebd., S. 191.

⁶³² Ebd., S. 193.

ausweichen, könnte der muslimische Dialogpartner die Vorteile des Islams, die ihn in die Lage versetzen, das Leben nach eben seiner Methode zu gestalten, verdeutlichen.⁶³³ Durch ein solches Gespräch ist der muslimische Dialogpartner dazu aufgefordert, einerseits im Einklang mit den Grundsätzen des Islams nach Lösungsansätzen für bestehende Probleme zu suchen, sich andererseits jeder Herausforderung verschiedenster Provenienz zu stellen.⁶³⁴

Doch hier ist eine in ihrer Methodik unglückliche Vorgehensweise bei Faḍlallāh festzustellen. Denn in den oben genannten Versen geht es eindeutig darum, die Allmacht Gottes anschaulich zu machen. Ziel ist es, wie bereits erklärt, einerseits die Glaubensvorstellungen der Polytheisten als einfältig darzustellen, andererseits sie dazu zu bringen, Gott als den einzigen existierenden Gott anzuerkennen. Dass Faḍlallāh hiervon auf die Vorteile des Islam in der Auseinandersetzung mit Andersdenkenden schließt, bedarf einer Ausführung, die er hier vermissen lässt. An einer Interpretation kommt man deshalb nicht vorbei. Man könnte diese Sicht auf sein ausgeprägtes Islamverständnis zurückführen, das sich durch einen starken Aktionismus⁶³⁵ auszeichnet. Denn als ein vehementer Vertreter der modernen islamischen Bewegung, die für eine neue Auslegung der Hauptquellen, Koran und Sunna, eintritt, sind für ihn der Glaube und seine Umsetzung im Alltag unzertrennlich. Hierzu gehört die Auseinandersetzung mit Anhängern anderer Religionen ebenso wie mit Ideologien, die mit Religion unvereinbar sind.

Auch in islamischökumenischer Hinsicht kann diese Methode, nach Faḍlallāhs Ansicht angewandt werden, wenn es darum geht, die Vor- und Nachteile bei der Bestimmung der islamischen Führung gegeneinander abzuwägen. Anstatt sich immer wieder über muslimische Persönlichkeiten zu streiten, die in der Geschichte unter bestimmten Voraussetzungen gewirkt hatten, könnte der Dialog über das Grundprinzip geführt werden, inwieweit eine muslimische Persönlichkeit den Islam in seinen Glaubensgrundsätzen und seiner religiösen Praxis tatsächlich verkörpert.⁶³⁶ Persönliche oder familiäre Erwägungen sind hier ebenso fehl am Platz wie ökumenische Erwägungen. Vielmehr muss die Bestimmung der muslimischen Führung auf der Grundlage der Kompetenz erfolgen.⁶³⁷ Genau dies entspricht der Kernaussage des o. g.

⁶³³ Ebd., S. 193f.

⁶³⁴ Ebd., S. 194.

⁶³⁵ Näheres hierzu in seinem Buch „*al-Ḥaraka l-islāmiyya – Humūm wa Qadāyā*“, 1991.

⁶³⁶ Vgl. Faḍlallāh 1996, S. 194.

⁶³⁷ Ebd., S. 194f.

Koranverses, in dem es heißt: „Verdient nun einer, der zur Wahrheit führt, eher, daß man ihm folgt, oder einer, der nicht die Rechtleitung findet, es sei denn, er werde (von Gott) rechtgeleitet. Was ist denn mit euch? Wie urteilt ihr?“ (10:35)

Doch die Methode des Dialogs in Form von Fragen hat ihre Tücken. Wenn nämlich nach etwas gefragt wird, das überflüssig ist und somit keinen Einfluss auf das Menschenleben hat, kann der Dialog in einen sinnlosen Streit ausarten. Zu diesen Fragen gehört z. B. der Zustand und der Verbleib der Seelen, nach dem sie den Körper verlassen haben. Die intensive Beschäftigung mit diesen und ähnlichen Fragen hat dazu geführt, dass die Muslime im Allgemeinen auf vielen Gebieten rückständig sind. Denn anstatt sich den praktischen Dingen des Lebens zu widmen, haben viele von ihnen ihre Zeit damit verbracht, sich mit lebensfremden, theoretischen Fragen zu beschäftigen.⁶³⁸

Wenn man diesbezüglich die Standpunkte des Propheten Muhammad näher betrachtet, so hat er, wenn ihm ähnliche Fragen gestellt wurden, sie entweder einfach ignoriert oder die fragende Person auf wichtigere Aspekte hingewiesen. Hierzu heißt es im Koran: „Die Leute fragen dich nach der Stunde (des Gerichts). Sag: Über sie weiß nur Gott Bescheid. Wer weiß, vielleicht steht sie nahe bevor?“ (33:63). Demnach besteht seine Aufgabe nicht darin, sie über den Zeitpunkt des Jüngsten Gerichts zu informieren, sondern ihnen bewusst zu machen, dass dieses Ereignis sicher eintreten wird, und dass sie sich darauf vorbereiten sollten. Deshalb sollte der muslimische Dialogpartner sich stets darum bemühen, solche Fragen zu diskutieren, deren Antworten dem Glauben und dem Leben förderlich sind.⁶³⁹

Doch dies erfordert ein gewisses Geschick, wie es z. B. Moses in der Auseinandersetzung mit dem Pharao erlebt. Davon berichtet der Koran wie folgt: „Pharao sagte: ‚Wie steht es denn mit den früheren Generationen?‘ Mose sagte: ‚Über sie weiß (nur) mein Herr Bescheid. (All das ist) in einer Schrift (festgelegt). Mein Herr irrt nicht und vergisst nichts.“ (20:51-52). Pharaos Ziel war es, seine Untertanen gegen Moses dadurch aufzuhetzen, indem er versuchte, Moses dazu zu bringen, den Glauben ihrer Vorväter zu diffamieren. Doch durch Weisheit und Geschick vereitelte Moses diesen Versuch, indem er das Urteil darüber Gott überließ.⁶⁴⁰

Dies will aber nicht heißen, dass jede Frage oder die Diskussion über bestimmte Themen unerwünscht ist. Vor allem in Bezug auf das Verständnis der muslimischen Gesetzgebung hat jeder Muslim das Recht, nach der Sinnmäßigkeit bestimmter

⁶³⁸ Šaltūt zitiert bei ebd., S. 196.

⁶³⁹ Ebd., S. 196f.

⁶⁴⁰ Ebd., S. 200.

Vorschriften zu fragen, die sein Leben unmittelbar betreffen. Der muslimische Dialogpartner sollte sich dabei sachlich und offen diesen Fragen stellen und versuchen, angemessene Antworten zu liefern.⁶⁴¹

Der Islam leidet, so Faḍlallāh, nach wie vor stark unter der Borniertheit einiger seiner Gelehrten, die ihre Aufgabe darin sehen, sich lediglich um einige Aspekte des islamischen Gesetzes, wie etwa das Personenstandrecht zu kümmern und alles andere zu ignorieren. Sie begründen diese Haltung damit, dass die Muslime die Gesetze Gottes widerstandslos und ohne zu hinterfragen befolgen sollten, und zwar in einer falschen Interpretation des Wortlautes des folgenden Koranverses: „Und weder ein gläubiger Mann noch eine gläubige Frau dürfen, wenn Gott und sein Gesandter eine Angelegenheit entschieden haben, in ihrer Angelegenheiten wählen.“ (33:36). Es wird übersehen, dass es zwar hier darum geht, die Gesetze Gottes zu befolgen, selbst wenn sie den persönlichen Neigungen der Gläubigen zuwiderlaufen, dass diese aber auch über die Gesetze und deren Sinn aufgeklärt werden sollten.⁶⁴² So kommt Faḍlallāh zu dem Schluss, dass es heutzutage wichtiger denn je geworden sei, sich als Muslim genauestens über den Islam zu informieren und jede erdenkliche Frage, die den eigenen Glauben und das eigene Leben direkt betrifft, zu stellen. Denn eine unbeantwortete Frage, die einen ständig beschäftigt und aus der Ruhe bringt, kann zu mehr Ratlosigkeit und Zweifeln, ja sogar zur Apostasie führen.⁶⁴³ Ein anschauliches Beispiel hierfür ist das Erlebnis eines Muslims, der zum Propheten kam und sich über seinen Glaubenszustand beklagte. Als der Prophet seine Situation erkannte, sprach er zu ihm: Du bist vom Bösen gefragt worden: Wer hat dich erschaffen? Du sagtest: Gott. Daraufhin fragte dich das Böse: Wer hat denn Gott erschaffen? Und der Mann sagte: Genauso war es, Gesandter Gottes.⁶⁴⁴

Dieser Mann war von diesem Gedanken dermaßen geplagt, dass er keinen Ausweg mehr für seine Situation sah. In Übereinstimmung mit seiner Botschaft, jeden Zweifel und jede Verlegenheit über den Glauben aus der Welt zu schaffen, versuchte der Prophet ihm die Angst davor zu nehmen, darüber offen zu sprechen, bis er schließlich zu dem Mann sagte: Dies ist der Höhepunkt des Glaubens. Aus dem Zweifel erwache damit ein starker Glaube und aus Angst und Ratlosigkeit Ruhe und Sicherheit.⁶⁴⁵

⁶⁴¹ Ebd., S. 206.

⁶⁴² Ebd., S. 208.

⁶⁴³ Ebd., S. 211.

⁶⁴⁴ Ebd.

⁶⁴⁵ Ebd.

Zusammenfassung

Auch wenn der Dialog im Islam als Begriff im Koran nur selten vorkommt, betrachten moderne islamische Denker ihn als eine wichtige Methode zur Festlegung individueller Glaubensvorstellungen sowie zur Auseinandersetzung mit Andersdenkenden.

In seiner Auseinandersetzung mit Andersdenkenden bedient sich der Islam eigener Formen des Dialogs. Betrachtet man diese genauer, so lässt sich feststellen, dass sie inhaltlich vom monotheistischen Anspruch dermaßen durchdrungen sind, dass man leicht den Eindruck gewinnen kann, dass der Islam überhaupt nicht in der Lage sei, Raum für andere Sichtweisen zu lassen. Dies erklärt zum Teil auch, warum die Disputation einen weit größeren Raum im Koran einnimmt als der Dialog.

Im Koran geht es hauptsächlich darum, einen monotheistischen Anspruch und die daraus ergebenden Prinzipien und Grundsätze in seiner Auseinandersetzung mit Andersdenken durchzusetzen. Meinungen, die diesen monotheistischen Anspruch in irgendeiner Weise beeinträchtigen, werden nicht anerkannt. Doch trotz dieser rigorosen Verurteilung abweichender Meinungen finden sich einige Stellen im Koran, z. B. (49:13)⁶⁴⁶, anhand derer man dem Islam die Erkenntnis nicht absprechen kann, dass er den Pluralismus, genauer gesagt den religiösen Pluralismus, nicht nur anerkennt, sondern auch fördert.

In ihrem Versuch, den Koran als „Buch des Dialogs“ zu interpretieren, orientieren sich moderne muslimische Denker, die für den Dialog eintreten, an den Erfahrungen der Propheten, historischer Persönlichkeiten und Personengruppen, deren dialogische Auseinandersetzungen mit ihrem jeweiligen Umfeld im Koran mehr oder weniger ausführlich erwähnt werden. Hierin wird zweierlei deutlich: Erstens die zentrale Stellung, die der Koran im Hinblick auf moderne Themen für die Muslime im Allgemeinen einnimmt, zweitens die vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten, die der Koran in seiner Eigenschaft als Offenbarungsschrift seinen Anhängern bietet.

Zwar lässt sich bezüglich der unterschiedlichen Dialoggespräche im Koran feststellen, dass dieser selbst die Themen, den Ausgang und die Schlussfolgerungen bestimmt, so dass man sich zu Recht fragen kann, ob überhaupt noch die Rede von einem Dialog sein kann. Moderne muslimische Denker sind aber bemüht, unter Berücksichtigung des modernen Zeitgeistes inhaltlich neue Themen aufzugreifen,

⁶⁴⁶ S. S. 189 dieser Arbeit.

darüber hinaus sind sie offen für weitere Dialogformen, durch die die breite Öffentlichkeit angesprochen werden kann.

Fazit

Kennzeichnend für Faḍlallāhs interreligiösen Dialogansatz ist, dass er zwar umfassend ist, indem er sich nebst der Koexistenzfrage auf theologische und politische sowie kulturwissenschaftliche Fragen erstreckt; betrachtet man die Behandlung dieser Themenbereiche genauer, so kann man feststellen, dass ihnen unterschiedliche Bedeutung zukommt. So schreibt Faḍlallāh dem theologischen Dialog zwischen Islam und Christentum eine untergeordnete Rolle bei einer besseren Verständigung zwischen beiden Religionen zu.

Unter einem betonten Rekurs auf die Aussagen des Korans trägt Faḍlallāhs Christologie wesentliche allgemein verbreitete Züge innerhalb der islamischen Theologie. Hierbei findet eine Würdigung Jesu als ein besonderer Prophet ebenso ihren Ausdruck wie eine Betonung seiner Einzigartigkeit, die in seiner Jungfrauengeburt ihren Niederschlag findet, sowie die Anerkennung seiner Wundertaten. Wie nicht anders zu erwarten ist, ist eine kategorische Ablehnung jedes wie auch immer gearteten Glaubens an eine Göttlichkeit Jesu oder Gedankens an eine Inkarnation klar erkennbar. Dadurch bleibt Faḍlallāh einer uralten Tradition islamischer Theologie treu, die Spekulationen über das Wesen Gottes als überflüssig ansieht.

Der Islam kann sich in der Tat mit keiner Abweichung von der monotheistischen Maxime, auf die sein ganzes religiöses Konzept aufgebaut ist, abfinden. Das kann man daran erkennen, dass diese rigorose Verwerfung einer jeden denkbaren Divergenz zum monotheistischen Anspruch sich nicht nur gegen Andersgläubige, sondern auch gegen muslimische Gruppierungen selbst richtet, deren Auffassung von Gott eine Vielheit oder Inkarnationsvorstellungen aufweist und aufweisen könnte. Dementsprechend ist der Islam in sich selbst und in seiner Auseinandersetzung mit Andersgläubigen kohärent.

Für die Belange des islamisch-christlichen Dialogs stellt diese Tatsache aus islamischer Perspektive nicht nur einen gewaltigen Unterschied, sondern auch eine unüberwindbare Grenze dar. Deshalb ist es zwecklos, wenn christliche Theologen vom Islam erwarten, dass er mehr Verständnis für das christlich spezifische Postulat eines trinitarischen Gottes aufbringen sollte, auch nicht im Sinne einer Inkarnation. Denn im Gegensatz zum Christentum vertritt der Islam nicht die Ansicht, dass die Religionsgeschichte eine Entwicklung sei, die in der Person Jesu und somit im Christentum als der letzten höchsten Religion, ihren krönenden Abschluss fände.

Zwar gilt der Prophet Muhammad nach islamischer Auffassung als Siegel aller Propheten, mit dem die Offenbarungsgeschichte endgültig abgeschlossen wurde. In Übereinstimmung mit der islamischen Grundüberzeugung, dass die Menschheit vom Anfang bis zum irdischen Ende sich zu dem einen Gott als dem Herrn aller Welt bekennen sollte, kennt das Verhältnis des Menschen zu Gott im Gegensatz zur christlichen Auffassung keinen Anfang, aus dem sich eine größere, unüberbietbare Geschichte ergeben könnte.

Soweit es sich immer um den Ein-Gott-Glauben handelt, besteht die Hauptaufgabe des Islams darin, jeder Beeinträchtigung dieses Glaubens oder Abweichung davon, auch in früheren Offenbarungsreligionen, energisch entgegenzutreten. Deshalb verhält sich der Islam in dieser Hinsicht dem Christentum gegenüber korrigierend und reformatorisch. Doch eine Reform bzw. jeder islamische Reformanspruch des monotheistischen Gedankenguts setzt eine genaue Kenntnis der Trinitätslehre im Christentum voraus.

Entgegen der weit verbreiteten Meinung christlicher Apologeten, wonach die muslimischen Theologen die christliche Trinitätslehre als Tritheismus (Dreigötterlehre), bestehend aus Gottvater, Maria, der Mutter Jesu und Jesus, dem Sohn Gottes, missverstehen würden, zeigt sich an Faḍlallāhs Standpunkt zu dieser Frage, dass er nicht nur eine genaue Kenntnis davon hat, sondern dass er auch etwaigen Missverständnissen bei Muslimen entgegentritt. Indem Faḍlallāh dies tut, nimmt er Abstand von der Koranstelle, in der unmissverständlich von einem Tritheismus die Rede ist.⁶⁴⁷ Zwar lässt Faḍlallāh keinen Zweifel an dem Wahrheitsgehalt dieser koranischen Auffassung aufkommen, indem er aber die Trinitätslehre genau so aufgreift, wie sie im Christentum allgemein verstanden wird, stellt er die Rede des Korans von einem christlichen Tritheismus als überholt hin.

Hier zeigt sich Faḍlallāhs offene Einstellung gegenüber einer historisch-kritischen Betrachtungsweise des Korans. So gesehen können die Akzeptanz und die Anwendung der historisch-kritischen Methode im Islam, wie dies christliche Theologen mit Nachdruck fordern, in der Tat zu einer besseren Wahrnehmung der Grundsätze des Christentums führen und demzufolge zu einer womöglich besseren Verständigung zwischen Islam und Christentum beitragen.

⁶⁴⁷ In dieser Koranstelle heißt es: „Und (damals) als Gott sagte: ‚Jesus, Sohn der Maria! Hast du (in etwa) zu den Leuten gesagt: ‚Nehmt Euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern!‘? ‚Er sagte: ‚Gepriesen seist du! (Wie dürfte man dir andere Wesen als Götter beigesellen!) Ich darf nichts sagen, wozu ich kein Recht habe.‘“ (5:116)

Trotz dieser genauen Kenntnis des wichtigsten Zentraldogmas des Christentums, der Dreifaltigkeitslehre, bleibt der Islam einer genauen Erklärung der Frage des Heiligen Geistes jedoch nach wie vor schuldig. Wenn das Christentum in seinem Verständnis der Trinitätslehre den Heiligen Geist als eine der göttlichen Personen Gottes betrachtet, so hat die islamische Theologie in der Tat diesen Aspekt nur oberflächlich behandelt. Dies zeigt sich daran, dass Faḍlallāh in seinem umfassenden interreligiösen Dialogansatz kein Wort darüber verliert.

Allerdings nicht nur dem Islam soll man meiner Meinung nach die Schuld dafür geben, dass er nicht imstande ist, die Trinitätslehre umfassend zu erschließen, sondern auch dem Christentum selber. Deshalb sei die christliche Theologie auch auf den Plan gerufen, den heutigen Muslimen verständlich zu machen, dass diese Lehre als Dreh- und Angelpunkt des Christentums keinen Gegensatz zum Monotheismus darstelle, sondern dass sich das eine als Konsequenz aus dem anderen ergebe.

Faḍlallāh fasst die Trinitätslehre als eine philosophische Frage auf, deren genaues Verständnis nicht nur Muslimen, sondern auch gläubigen Christen abgeht. Ob diese Auffassung nicht ganz genau der christlichen Betrachtungsweise des Monotheismus entspricht, der hier nur als bloße Idee aufgefasst wird, bleibt dahingestellt. Im Islam ist der Primat des Monotheismus hingegen eine reale Erscheinung, die kein Mysterium kennt. Dieses liegt im Handeln Gottes, in der unergründlichen Art und Weise, in welcher er den Menschen lenkt oder bestimmte Dinge durch sein Gesetz zur Pflicht erhebt. Deshalb besteht die Hauptaufgabe des gläubigen Muslims nicht darin, sich Spekulationen über das Wesen Gottes hinzugeben, sondern den Willen Gottes durch die Umsetzung seines Gesetzes auf Erden zu verwirklichen.

Dem islamisch-christlichen Dialog sind nicht nur durch die Trinitätslehre und die damit zusammenhängende Inkarnation Grenzen gesetzt, sondern auch durch eine weitere Frage, nämlich den Kreuzestod, der innerhalb des Christentums als evident gilt, vom Islam hingegen geleugnet wird.

In der Tat verneint Faḍlallāh in Übereinstimmung mit dem Wortlaut der Koranaussage zu dieser Frage entschieden die Kreuzigung Christi. Doch während der Glaube daran bedeutende Implikationen in Bezug auf die Passion und das Leiden im Christentum hat, schreibt Faḍlallāh dieser Frage, da sie keine nennenswerten Auswirkungen auf den Glauben im Islam hat, eine geringere Bedeutung für den islamisch-christlichen Dialog zu. Dies zeigt sich daran, dass Faḍlallāh eine endgültige

Beantwortung der vage im Koran formulierten Stelle⁶⁴⁸, die sich auf die Leugnung des Todes Jesu bezieht, offen lässt. Ob diese Einstellung dem islamisch-christlichen Dialog förderlich ist, ist in Betracht der zentralen Bedeutung dieser Frage im Christentum fraglich.

Während der Koran an unterschiedlicher Stelle eindeutig von der Ermordung früherer Propheten spricht⁶⁴⁹, ist die Frage durchaus berechtigt, warum er gerade die Kreuzigung Christi mit aller Entschiedenheit bestreitet. Deshalb ist die islamische Theologie meiner Auffassung dazu aufgefordert, ausführlicher dazu Stellung zu beziehen und eine einleuchtende, mit anderen Koranaussagen belegte, kohärente Erklärung dazu zu geben.

Dass Faḍlallāh theologischen Fragen nur eine geringere Rolle bei einem besseren Verständnis zwischen Islam und Christentum zuschreibt, ist der Tatsache zu entnehmen, dass er auf eine wichtige Frage gar nicht eingeht, die innerhalb des Islams offenkundig ist, nämlich die Wiederkunft Christi. Warum Faḍlallāh diese Frage in seinem islamisch-christlichen Dialog nicht behandelt, ist schwer nachzuvollziehen. Ich wage die Vermutung, dass der Glaube an die Wiederkunft Jesu eine gewisse Problematik aufwirft, insofern auch die Schiiten an den Wiederkehr des zwölften Imams, der in der Verborgenheit lebt, glauben. Dieser Glaube ist vor allem bei der Zwölferschia, der Faḍlallāh angehört, stark ausgeprägt. Zwar gibt es qualitativ einen großen Unterschied zwischen Jesus und diesem entrückten Imam, aber deren Aufgabe und Zielsetzung, das Böse zu bekämpfen und Gerechtigkeit unter den Menschen am Ende der Zeit wiederherzustellen, weisen deutliche Parallelen auf.

Dass der Islam wie das Christentum an die Himmelfahrt und die Auferstehung Jesu glauben, kann zwar als Gemeinsamkeiten in beiden Religionen aufgefasst werden, beide Religionen haben jedoch eine unterschiedliche Sicht davon. Während das Christentum in der Aufnahme Jesus in den Himmel ein ausgeprägtes eschatologisches Moment sieht, das die Einheit Gottes und Jesu unterstreicht, hat der Islam hinsichtlich dieser Frage Jesus als Mensch vor Augen. Damit bekräftigt der Islam erneut den oben gezeigten Grundsatz, wonach die Distanz von Gott und Mensch keinesfalls überwunden werden sollte.

⁶⁴⁸ So heißt im Koran (4:157): „und (weil sie) sagten: ‚Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet.‘ – Aber sie haben ihn nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verweckselten und töteten. Und diejenigen, die über ihn uneins sind, sind im Zweifel über ihn. Sie haben kein Wissen über ihn, gehen vielmehr Vermutungen nach. Und sie haben ihn nicht mit Gewißheit getötet.“

⁶⁴⁹ Zum Beispiel an folgenden Koranstellen: (2:61), (2:91), (3:21), (3:112), (3:181), (4:155).

Was den Glauben an die Wiedergeburt Christi anbelangt, so ist dieser Glaube im Islam klar vorhanden. Jesus wird aber nur als Mensch auferstehen, um das Böse und die Ungerechtigkeit am Ende der Zeit zu bekämpfen und somit dem wahren Glauben zum Erfolg zu verhelfen. Selbst im Jüngsten Gericht tritt Jesus nach islamischer Auffassung nur als Zeuge für seine Gemeinschaft auf. Diese Aufgabe wird jedoch relativiert, indem sie nicht nur von ihm allein, sondern laut den Aussagen des Korans⁶⁵⁰ auch von weiteren Propheten übernommen wird.

Der Glaube der Christen an Jesus als Sohn Gottes ist dem Koran der Greuel schlechthin. Trotz dieser vehementen Ablehnung dieses Glaubens sieht sich Faḍlallāh nicht dazu veranlasst, die Christen des Unglaubens zu bezichtigen. Im Gegenteil ist bei ihm eine starke Betonung des monotheistischen Charakters des Christentums festzustellen. Dies wird noch deutlicher, insofern Faḍlallāh die Christen als Empfänger einer Offenbarungsschrift betrachtet und sich bis auf wenige Ausnahmen dem Vorwurf einer Schriftverfälschung der Bibel durch die islamische Theologie nicht anschließt. Dass Faḍlallāh die Christen als Ungläubige bezeichnet, bezieht sich vielmehr auf die Tatsache, dass diese an Muhammad als wahren Propheten nicht glauben.

Diese Anerkennung Muhammads ist in der Tat nach wie vor eine heikle Frage innerhalb des Christentums. Die christliche Tradition tut sich bis heute noch schwer damit, das prophetische Selbstbewusstsein Muhammads anzuerkennen. Davon zeugt die Tatsache, dass das Zweite Vatikanische Konzil, das eine epochale Wende in der Einstellung der christlichen Kirche zum Islam markierte, diesen zwar als monotheistische Religion würdigt und Gemeinsamkeiten in beiden Religionen hervorhebt, zum Begründer des Islams sich jedoch nicht äußert.

Zwar stellt die Anerkennung des prophetischen Anspruchs Muhammads seitens des Christentums einen gravierenden Widerspruch zum christlichen Offenbarungsverständnis dar; insofern es sich dabei um einen grundlegenden Bestandteil des islamischen Glaubensbekenntnisses handelt, von dem der Glaube und der Unglaube im Islam selbst abhängt, erwartet man zwecks einer besseren Verständigung zwischen beiden Religionen aber vom Christentum, dass es unmissverständlich zu Muhammad als Propheten Stellung nimmt. Denn wenn christliche Theologen das islamische Bild Jesu als zu nivellierend und konturlos abtun,

⁶⁵⁰ Zum Beispiel an folgender Stelle: „Und am Tag (des Gerichts), da wir von jeder Gemeinschaft einen Zeugen auftreten lassen (damit er über sie aussage)!“ (16:84).

welche Reaktion soll man von den Muslimen erwarten, wenn ihr eigener Prophet von den Christen ignoriert wird?

Im Bewusstsein der Tragweite dieser fundamentalen Frage für die Belange des islamisch-christlichen Dialogs sind immer mehr laute Stimmen innerhalb des Christentums zu vernehmen, die, in Abgrenzung zu der immer noch stark vorhandenen negativen Einstellung zu Muhammad unter den Christen, zu einer Würdigung des Propheten des Islams auf Grundlage wissenschaftlicher Kenntnisse aufrufen. Es dürfte interessant sein, die weitere Diskussion um die Anerkennung Muhammads als wahren Propheten im Kontext einer mehr geschichtlichen religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam zu verfolgen.

Indes muss an dieser Stelle betont werden, dass es in jeder Religion einen harten Kern von Positionen gibt, die nicht zur Disposition stehen. So würde eine Anerkennung des Propheten Muhammads im Sinne des Islams und damit die Anerkennung des Korans als „buchgewordenes“ Wort Gottes eine Aufgabe der christlichen Lehre nach sich ziehen. Denn diese Anerkennung würde die Annahme der koranischen Aussagen über Jesus beinhalten. Dies kann von den Christen genauso wenig erwartet werden, wie die Anerkennung Jesu als „fleischgewordener“ Gott von den Muslimen. Doch selbst wenn man auf dieser Ebene nicht zu einer Übereinstimmung kommen kann, so wäre es im Sinne der religiösen Vielfalt, von der Muslime wie Christen oft sprechen, wünschenswert, wenn einige Muslime die Vorstellung aufgeben würden, die Christen als sozusagen „anonyme Muslime“ zu betrachten und umgekehrt die christliche Vereinhaltung der Muslime als sozusagen „anonyme Christen“ aufgehoben werden.

Sieht man vom christlichen Glauben an Jesus als Sohn Gottes und die damit zusammenhängende Inkarnation ab, zwei christliche Glaubensgrundsätze, mit denen der Islam sich niemals abfinden könnte, hebt Faḍlallāh im Christentum vor allem die Liebe als prägendes Merkmal christlicher Religiosität, sowie die Moralvorstellungen hervor, die auch jeder Muslim begrüßen würde.

Trotz der positiven Einschätzung, die Faḍlallāh der christlichen Ethik entgegenbringt, verhält er sich ihr gegenüber sehr pragmatisch. Zwar macht sich Faḍlallāh die christliche Ethik nicht zu Eigen, auffallend an seiner Interpretation hiervon ist aber, dass er nur deren praktischen Aspekt im Blick hat. Im Vordergrund steht seiner Perspektive nach die Frage, inwieweit die ethischen Prinzipien im Christentum dem modernen Menschenleben förderlich sind. Deshalb fordert er mit Nachdruck die Christen dazu auf, sich auf den Geist ihrer ethischen Vorstellungen

zurückzubedenken und über deren heutige Umsetzungsmöglichkeiten nachzudenken. Mit dieser Forderung wendet er sich jedoch nicht nur an die Christen, sondern auch an die Muslime.

Hinter Faḍlallāhs Kritik an der bestehenden Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis im Hinblick auf die Ethik in beiden Religionsgemeinschaften steht die Absicht, Muslimen wie Christen vor Augen zu führen, dass es, indem beide die wichtigsten Fragen im Leben des Menschen vernachlässigt haben, dem Laizismus gelungen ist, die Menschen für seine Ansichten und Prinzipien zu gewinnen. In diesem Sinne ist Faḍlallāhs Appell an Muslime und Christen zu erklären, eine Art religiöse Allianz im Kampf gegen das um sich greifende Desinteresse an der Religion im Allgemeinen zu bilden.

Der Weg zu dieser Rehabilitierung der Religion im öffentlichen Leben führt bei ihm erstens über die Annahme der dringenden Fragen, die das Leben des modernen Menschen unmittelbar betreffen, allen voran Freiheit und Gerechtigkeit, zweitens über die Bekämpfung jeder Form der Unterdrückung, von welcher Seite auch immer. Hierin sieht Faḍlallāh einen großen Bereich, in dem beide Religionen Seite an Seite weltweit zusammenarbeiten können, um dem stark verbreiteten Materialismus und der Säkularisierung gemeinsam wirksamer begegnen zu können.

Das Christentum ist von der Säkularisierungsbewegung, die im christlich geprägten Abendland bedeutende Auswirkungen hatte, vielleicht stärker betroffen als der Islam, in dessen Gebieten sich diese Bewegung bis jetzt nicht durchsetzen konnte. Doch als Religionen sind Islam und Christentum gleichermaßen dieser Gefahr ausgesetzt. Diesem gemeinsamen Schicksal, bei dem es letzten Endes um Sein oder Nichtsein geht, können beide Religionen nur wirkungsvoll begegnen, wenn sie bereit sind, ihren jeweiligen Absolutheitsanspruch gewissermaßen zu relativieren. Doch diese Forderung ist angesichts der Tatsache, dass beide Religionen eine universale Geltung für sich in Anspruch nehmen, mehr als fraglich, auch deshalb, weil diese Relativierung zu Konsequenzen führen würde, die sich nicht absehen lassen.

Im Hinblick auf den Absolutheitsanspruch des Islams lässt Faḍlallāh als dezidiertem Islamist keinen Zweifel an der Grundüberzeugung aufkommen, dass der Islam eine universale Gültigkeit hat. Seine Interpretation des Islams ist deshalb von einem festen Glauben an die Zweckmäßigkeit des Islams als ganzheitliches Konzept auch in der modernen Zeit gekennzeichnet. Dieser Anspruch zeigt sich am deutlichsten an Faḍlallāhs politischem Konzept.

Wie an einigen Beispielen in der Einleitung gezeigt, macht sich Faḍlallāh durch seine Interpretation der Politik im Islam die enge Verbindung zwischen Religion und Politik zu Eigen. Indem er diesen Dualismus als ein Wesensmerkmal des Islams hervorhebt, stellt er ihn als markanten Unterschied zum Christentum dar, in dem beide Bereiche klar voneinander getrennt sind. Aus diesem grundlegenden Unterschied zieht er einige Schlussfolgerungen, die erhebliche Auswirkungen auf die Lage der christlichen Diaspora in der islamischen Welt und auf die islamisch-christliche Koexistenzfrage allgemein haben.

Als Islamist versteht Faḍlallāh den Islam als eine umfassende Lebensordnung, in der ohne Ausnahme alle Bereiche des Lebens des Menschen nach den Bestimmungen des Korans und des islamischen Gesetzes geregelt werden. In diesem Kontext ist seine Forderung zu verstehen, einen islamischen Staat zu gründen, in dem das gesellschaftliche und politische Leben sowie die Beziehungen der Staaten zueinander nach den Prinzipien des Islams gestaltet werden. Unter einer starken Betonung des zivilen Charakters dieses Staates ist Faḍlallāh zwar sichtlich bemüht, die religiösen Minderheiten in der islamischen Welt, allen voran der christlichen Minderheit, vom toleranten Charakter dieses Staatskonzeptes gegenüber Andersgläubigen zu überzeugen. Wenn es aber um konkrete Beispiele für diese Toleranz geht, so greift er in Ermangelung eines real existierendes Systems in der Gegenwart lediglich immer wieder auf die Vergangenheit zurück.

Dass es dem Islam im Gegensatz zum Christentum gelungen ist, den beiden Schriftbesitzern, Christen und Juden, mit einer gewissen Toleranz im Mittelalter zu begegnen, ist allgemein bekannt und wird von Wissenschaftlern und den meisten offenen christlichen Theologen anerkannt. Auch wenn diese Toleranz mit gewissen Einschränkungen verbunden war, vermochte der Islam unter bestimmten gesetzlichen Auflagen die christliche Diaspora in der islamischen Welt zu schützen und ihr Fortbestehen zu sichern. Es kann jedoch keinen Zweifel daran bestehen, dass diese tatsächlich erlebte Toleranz, indem sie nur den Schriftbesitzern galt, keine allgemein gültige, sondern nur eine bedingte Toleranz ist.

Indem Faḍlallāh sich auf diese weitgehend tolerante Vergangenheit bezieht, will er das alte islamische System wieder einführen, auf dessen Grundlage Christen und Juden als Schriftbesitzer zwar fest umrissene Rechte, die im islamischen Recht fest verankert sind, genießen, aus ihnen aber nur Bürger zweiter Klasse macht. Diese Konzeption ist vor dem Hintergrund des Stellenwerts, den Faḍlallāhs der Religionsfreiheit beimisst,

um so überraschender. Denn wenn Faḍlallāh nicht mehr bereit ist, den Christen als Schriftbesitzern jene Rechte einzuräumen, durch die sie zu Bürgern zweiter Klasse degradiert werden, welche Stellung würden dann Laizisten und Atheisten in seinem gesellschaftspolitischen Konzept einnehmen? Diese Frage ist umso brisanter, wenn man bedenkt, dass Faḍlallāh auch zu einem offenen Dialog mit Laizisten und Atheisten aufruft.

Faḍlallāh ist ein überzeugter Islamist, der zwar die Religionsfreiheit propagiert, aber auf den Absolutheitsanspruch des Islams nicht verzichten will. Auch wenn er sein gesellschafts-politisches Konzept in Konkurrenz zu anderen auf demokratischem Wege durchsetzen will, verbirgt sich dahinter aber eine unerschütterliche Überzeugung an der Tauglichkeit des Islams in der heutigen Zeit. Doch trotz seiner Auffassung von der Durchsetzbarkeit seines politischen Konzeptes lehnt er aber einerseits den Konfessionalismus im modernen Islam ab, andererseits schwört er der Gewalt ab, die nach seiner Vorstellung nur zur Verteidigungszwecken eingesetzt werden sollte. Beide Aspekte sind im Angesicht seiner stark ausgeprägten islamistischen Tendenzen zu würdigen. Hierin wird der in der Einleitung erwähnte Sachverhalt sichtbar, dass es innerhalb des Islamismus zahlreiche Gruppierungen gibt, die unterschiedliche Meinungen zur Gewalt vertreten. Deshalb sollte man im Westen sich vor einer Pauschalisierung hüten und eine differenzierte Betrachtungsweise dieses Phänomens im modernen Islam an den Tag legen.

In seinem Verständnis des islamisch-christlichen Dialogs zeigt sich Faḍlallāh sehr realistisch. Deshalb erkennt er an, dass noch ein langer und steiniger Weg bis zu einer echten Verständigung zwischen Muslimen und Christen aufgrund negativer Erfahrungen in der Vergangenheit vor allen liegt. Hierin sind seine Aufrufe zu einer engen Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftlern auf beiden Seiten sowie zur Einführung der gemeinsamen ethischen Grundlagen im Schulwesen begründet. Von diesem Ansatz erhofft er sich die Entstehung einer neuen Generation von Muslimen und Christen, die in der Lage ist, die belastende Vergangenheit aufzuarbeiten und auf eine gemeinsame Zukunft hinzuarbeiten. Doch dieser verheißungsvolle Ansatz ist zumindest heute angesichts der immer noch bestehenden Differenzen und vielen ungeklärten Fragen auf beiden Seiten als Wunschdenken anzusehen.

Abschließend möchte ich auf einen wichtigen Aspekt an Faḍlallāhs islamisch-christlichen Dialog, nämlich die sprachliche Komponente, kurz eingehen. Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass sich Faḍlallāh, als er seine Standpunkte zu dieser Thematik

verfasst hat, damit nach eigener Aussage an die Christen weltweit gewandt hat. Bei der Übertragung seiner Ansichten ins Deutsche ergeben sich aber zwangsläufig große sprachliche Schwierigkeiten, die auf die großen Unterschiede zwischen dem arabischen und dem deutschen Sprachsystem zurückzuführen sind.

Die Werke, die Faḍlallāh zum islamisch-christlichen Dialog verfasst hat, richten sich an die arabische Elite auf christlicher und islamischer Seite. Demzufolge enthalten sie inhaltlich und sprachlich anspruchsvolle Kriterien, die den Erwartungen einer elitären Leserschaft Rechnung tragen. Der im Deutschen verwendete Sprachduktus sollte daher einigen wichtigen Kriterien genügen, von denen ich die zwei wichtigsten nennen möchte:

1. Im Hinblick auf die kommunikative Herausforderung, die sich aus der Diskrepanz zwischen den sprachlich-stilistischen Gegebenheiten der ausgangssprachlichen Texte und den zielsprachlichen Möglichkeiten ergibt, habe ich versucht, die grundsätzliche Komplexität von Satzstrukturen, die als selbstbestimmte Ausdrucksform des Verfassers gelten, soweit wie möglich zu erhalten. Dies zog die unumgängliche Konsequenz nach sich, auf zahllose, zielsprachlich adäquate Umformungen vor allem syntaktischer Art zurückzugreifen.
2. Zudem benutzt der Verfasser einen für seine Denkrichtung typischen „Sprachjargon“, der bei der Übertragung ins Deutsche einiges von seiner ausgangssprachlichen Schärfe und Gewichtung abhanden kommen lässt. So finden sich zahlreiche Begriffe in „abgemilderter“ oder „schärferer“ Form in der zielsprachlichen Version. Die Semantik wurde aber weitestgehend erhalten, wobei ich an dieser Stelle darauf hinweisen muss, dass ein gewisser Grad meiner eigenen Interpretationen, die ich versucht habe, möglichst gering zu halten, bei der Übertragung sicherlich mit eingeflossen sind.

Anhang

Im inhaltlichen Teil habe ich Faḍlallāhs Dialoggespräch mit dem holländischen Pfarrer Andrew van der Bil ins Deutsche übertragen als Beispiel für seine zahlreichen Diskussionen mit westlichen Gesprächspartnern. Neben dem Originaltext dieses Gesprächs werden im Folgenden eine in der libanesischen Zeitung an-Nahār geführte Debatte zwischen Faḍlallāh und dem libanesischen Patriarchen George Ḥiḍr, in der dieser Stellung zu einigen Standpunkten Faḍlallāhs zum islamisch-christlichen Dialog nimmt, sowie die anschließende Äußerung Faḍlallāhs zu dieser Stellungnahme in der originalen Fassung wiedergegeben. Ziel ist es, dem Leser einen Überblick über die Unterschiede hinsichtlich der Schwerpunkte und der verschiedenen Themen, über die in solchen Diskussionen zwischen Faḍlallāh und christlichen Dialogpartnern aus dem Westen und aus der Nahostregion gesprochen wird, zu geben.

حوار مع القسيس الهولندي الدكتور (فان دار بيل أندرو)

نص حوار القسيس الهولندي الدكتور (فان دار بيل أندرو) مع آية الله السيد محمد حسين فضل الله، كما نشرته جريدة النهار اللبنانية، بتاريخ ٣١ آذار/ ١٩٩٢ م.

القسيس والدكتور الهولندي فان دار بيل أندرو، هو من المبشرين والمهتمين بالحوار الإسلامي - المسيحي، زار لبنان مراراً، وحوار عدداً من العلماء المسلمين، ولا سيما آية الله السيد محمد حسين فضل الله الذي عقّد معه حواراً مطوّلاً منذ أيام.

والدكتور القسيس أندرو من مواليد هولندا ١٩٢٨ م أستاذ وكاتب ومتحدّث على الراديو والتلفزيون الهولندي، وله جولات إعلامية وثقافية وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية.

وهو مؤلف باع عشرة ملايين نسخة من كتبه التي ترجمت إلى ثلاثين لغة. وهي عن المسيحية، الصلاة، إضافة إلى العديد من المقالات.

من المهتمين بالحوار بين الكنيسة الأنغليكانية، والأقليات المضطهدة في الشرق الأوسط.

وهنا حوار بينه وبين آية الله فضل الله حول مسائل اللاهوت، والمحبة، وحوار الديانات، تمّ في ٢٧ آذار/ ١٩٩٢ م.

اندرو: إنني سعيد جداً لمقابلتك، ولكن المناسبة تبدو أليمة كثيراً وهي وفاة شقيقتك، وأتمنى دائماً أن يخفف الربّ آلامكم.

فضل الله: أشعر بالسعادة بلقائكم، ولقاء كل الأصدقاء في أي وقت.

اندرو: شكراً، والآن من جديد، هناك خسارة جديدة وهي خسارة السيد عباس الموسوي أمتنا جداً هذه الفاجعة، كما نشعر بالعطف والحنان تجاه هؤلاء الذين يعانون كثيراً في لبنان. والأفكار التي تجول في خاطرنا، نحن كمسيحيين، هو كيف نستطيع أن نمنع حدوث قضايا كهذه؟.

مع محمد وعيسى

فضل الله : عندما ندرس شخصية السيد المسيح (عليه السلام) ، وعندما ندرس شخصية النبي محمد (ص) نرى أنهما كانا مستضعفين وعاشا مع المستضعفين ، ووفقا ضد المستكبرين في العالم ، لذلك نحن أتباع محمد وأتباع المسيح لا بد أن نكون مع المستضعفين الذين يعانون في العالم ، ضد المستكبرين ، لأن القيم الروحية إذا لم تتحول إلى قيم عملية في حياة الناس فهي تبقى مجرد شيء معلق في الهواء ، ولذلك كنا نجد هناك كلمات القوة في كلمات السيد المسيح ، كما نجدها في كلمات النبي محمد .

لذلك نحن نتفاعل كثيراً مع رجال الدين المسيحيين الذين يقفون ضد الفساد ، وضد الإستكبار في أميركا اللاتينية وفي غيرها ، لأن المحبة التي هي شعار المسيحية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا استطعنا أن نهزم الذين يصنعون البغض والحقد في العالم .

اندرؤ: هذا التفكير هل يتم تأكيده عبر الحوارات واللقاءات كما تعتقد؟

فضل الله : إن الحوار هو الوسيلة الفعالة للقاء الأفكار وتنسيق المواقف ، وأنا أتحدث كشخصية دينية مستقلة ، ومن موقعي ، ولي بُعدي في أكثر من مكان في العالم ، ولا أتحدث باسم أي طرف أو حزب ، أتعاطف مع كل تيار إسلامي في لبنان وفي غير لبنان ، ولكنني لست حالة حزبية .

اندرؤ: ولكنك لا تزال الزعيم والمرشد الروحي لـ . . .

فضل الله : (مقاطعاً) : هذا لقب أصدرته المخابرات الغربية ، ونحن لا نريد أن نتعاطف مع إصدارات المخابرات ، أنا أعتبر نفسي إنساناً منفتحاً على كل الواقع الديني في العالم ، كما أنني منفتح على كل واقع المسلمين الحركيين في العالم ، في المشرق أو المغرب .

التأثير الروحي

اندرؤ: حسبنا تقول ، أو حسبنا فهمت منكم أن التأثير الروحي أهم من الأرقام العددية .

فضل الله: الجوانب الروحية قد تؤثر على الأرقام في بعض المواقع عندما تحكم الجوانب الروحية حياة الناس. ولكن بعض الناس قد يعيشون حالة مادية تتحرك ضمن الأرقام في النطاق المادي، وهذا يختلف بحسب إختلاف الأجواء التي تحكم الأرقام.

اندرؤ: يسوع كان عنده اثنا عشر من أتباعه، ولكنهم استطاعوا أن يحدثوا تغييرات في العالم.

فضل الله: عندما ينطلق الإنسان في حجم الزمن يمكن أن يعتمد على الجهد العملي للوصول الى أهداف كبيرة. وهناك نقطة: أن الذين يغيرون العالم قد ينجحون في العناوين الكبيرة ولكن قد يغير العالم طروحاته على حسب تصوره لهم. ومن الطبيعي أن تصوّر العالم الذي دخلته المسيحية للمسيحية هو عيش في المسيحية يختلف عن تصور السيد المسيح وتلاميذه الاثني عشر، لأن السيد المسيح وتلاميذه لم يعيشوا المسيحية طقوساً داخل جدران أو داخل أشياء تقليدية، وإنما كانوا يعيشون المسيحية حيث يكون الله في العالم كله. ولذلك نحن نعتقد أن الكثير من التطورات التي حدثت بعدهم غيرت شكل المسيحية عن الطريقة التي كان يتصورها السيد المسيح (ع)، لأن الكثيرين يحاولون أن يستغلوا القيم الروحية في تحقيق أوضاع مادية. وهذا الشيء الذي نقوله في المسيحية قد يرد في الإسلام أيضاً. فهناك كثيرون من المسلمين يفهمون الإسلام كتقاليد وحالة طقوسية ليست منفتحة على العالم، ولذلك إذا أردنا أن نفهم المسيحية جيداً والإسلام جيداً، علينا أن لا ننطلق مع الفلاسفة الذين فلسفوا للإسلام والمسيحية بل ننطلق مع الجذور الأساسية للمسيحية والإسلام في القرآن والإنجيل، ولذلك تمثل «الأصولية» عودة الى الجذور من خلال صفاء الينابيع التي تستمد منها حيويتها ولا تكون حالة عنف أو حالة إرهاب.

اندرؤ: هذه هي الفكرة فحسب.

تجسيد الفكرة

فضل الله: عندما نستطيع أن نعيش الفكرة فإنها تتحرك في وجداننا العقلي

والروحي والعملي . عند ذلك يمكن أن ننزل الفكرة الى الأرض . فنقيم صداقة بين السماء والأرض ، مشكلتنا أننا تركنا الدين يعيش في السماء وأصبحنا نهتف باسمه في الأرض دون أن نسمح له بأن ينزل ويتحرك على الأرض ، مع أن الدين يجب أن يتحرك في الأرض حتى يجعل في الأرض شيئاً من السماء ، وهذا يحتاج الى أن يتغير الانسان من خلال الدين ولا يتغير الدين من خلال الانسان .

مشكلتنا أن الدين الذي يتحرك في حياة الناس في هذه الأيام أصبح يمثل الحالة المادية للانسان بدلاً من أن يرتفع الإنسان بواسطته إلى الأعلى ، نحن لا نعتبر الدين حالة مثالية خارج نطاق الواقع ، بل هو حالة واقعية تفتح على الإنسان في أجوائه الواسعة ، ونعتقد أن الإنسان يملك عقلاً كبيراً وقلباً كبيراً يستطيع أن يستوعب فيهما القيم الروحية الكبيرة .

ولذلك : إذا استطعنا أن نعيش هذه القيم الروحية في العقل الإنساني وفي القلب الإنساني ، نستطيع أن نجعل من المحبة حالة إنسانية منفتحة ، وبذلك لا بد أن تدخل المحبة ساحة الصراع ، لأنها لن تستطيع أن تكون حيادية أمام الذين يصنعون البغض . صحيح أن السيد المسيح (عليه السلام) كان يقول : «أحبوا أعداءكم ، باركوا لاعنيكم» ولكن هذه المباركة إنما هي من أجل أن تقتل الشر في نفوسهم ، وبارك إنسانيتهم حتى تنتصر على الشر .

وهناك كلمة مماثلة للامام علي (ع) يقول : أحصد الشر من صدر غيرك بقلعه من صدرك ، فنحن ضد الشر . ولكننا نعاون الذي يحمل الشر على أن ينتصر على الشر من خلال عناصر الخير في نفسه ، ولكن بعض الناس يحتاج الى حبة (مُسْكَن) ، وبعضهم يحتاج الى عملية جراحية ، والذي يقوم بعملية جراحية يعيش المحبة ، لأنه يريد أن يقتلع عنصر الألم من انسان متألم ، نحن لا نخدم المريض إذا أعطيناه وسيلة تخدير تخدّره مدة حتى يستيقظ الألم بعد ذلك بقوة ، لذلك فالحياة تحتاج الى اللين والرفق كما تحتاج الى العنف . لكن بشرط أن يكون العنف خطوة من أجل الوصول الى المحبة الكبيرة .

آلام اليهود

بعض الناس يتحدثون في الغرب، أن علينا أن نفكر في آلام اليهود. لأنهم اضطهدوا على ايدي النازيين ولأنهم اضطهدوا في أكثر من موقع في العالم، وربما يتحرك كثير من القوى في العالم. وبعضها قوى دينية، من أجل مساعدة اليهود على أن يثبتوا وجودهم في فلسطين، ولكن هؤلاء الناس لا يفكرون أن هناك شعباً فلسطينياً كان يعيش في فلسطين وجاء اليهود وأخرجوه من أرضه بطريقة أكثر وحشية من طريقة (هتلر) مع اليهود.

إننا لا نستطيع أن نتحرك بروح المحبة مع إسرائيل التي أخرجت الفلسطينيين من ديارهم، وهي غير مستعدة لإرجاعهم إلى ديارهم، إن العالم يتحدث عن الحالة الإنسانية في اليهود القادمين إلى فلسطين. ويدافع عن وجودهم وعن حقهم في القدوم إلى فلسطين. ولكننا لا نجد أحداً يتحدث عن ضرورة عودة الفلسطينيين إلى بلادهم. لذلك نجد أن عناوين المحبة التي قد تتحرك في كثير من المواقع الدينية ليست إنسانية وليست جديدة، إنها تتحدث عن مأساة الجلاد ولا تتحدث عن مأساة الضحية.

لذلك نعتقد أن على المسيحية وعلى الإسلام أن ينطلقا معاً في العالم من أجل أن يدرسا عمق الآلام الحقيقية للإنسان في العالم، ولا يدرسا عنصر الألم في جانب واحد، بل من جميع الجوانب، وبذلك نكون موضوعيين. مشكلة العالم أنه ينظر بعين واحدة، والله خلق لنا عينيْن لنتنظر بهما. ونسمع بأذن واحدة، والله أعطانا أذنين، حتى نسمع بكل أذن وجهة نظر، حتى تتكامل عندنا وجهات النظر.

اندرو: (مقاطعاً): ولكن الله أعطانا لساناً واحداً.

فضل الله: صحيح. ولكنه أعطانا عقلاً يستطيع أن يعطي للسان ما يمكن أن يتحرك فيه في شكل متوازن، أعطانا لساناً واحداً ولكنه أعطانا شفتين.

اندرو: ولكن علينا أن نرى ونسمع دائماً أكثر مما نتكلم.

فضل الله: وحتى نحن نقول: أن دور الشفتين هو أن ينطبقا عندما لا تكون

الكلمة خيرة، وأن يفتحا عندما تكون الكلمة خيرة، ولذلك فمن الممكن جداً أن لا يُعطى اللسان الحرية الكاملة .

الغرب وإسرائيل

اندررو: أريد أن أتحدث وأجيب عن مسألتين طرحتهما :

ما هو السبب لدعم الغرب لإسرائيل؟ هذا شيء مبني على فلسفة خاطئة، وهذا مرتكز على عقدة الشعور بالذنب، وهذا الشعور بالذنب ارتكبه الغرب في حق اليهود عبر الأيام الماضية، أو لم يكن لهذا الشعور وجود، حتى المسيح قال هذا الشيء لليهود في أيامه: (أنتم تصنعون المقابر الجميلة للأنبياء، وأنتم قلت: لو أننا عشنا في تلك الأيام لما كنا قتلناهم). ولكن المسيح قال أيضاً: (أنتم ما زلتنا أبناء من قتل الأنبياء). وهذه المسألة هي سمة العالم التي لا يقتنع بها اليهود. والآن هناك تحرك كبير للمسيحية لوضع الأمور في نصابها لفلسطين والشعب الفلسطيني. ليس كل الزعماء المسيحيين يتحدثون لمصلحة إسرائيل. أنا مثلاً أتحدث لمصلحة الفلسطينيين، ولذلك ترائي أخسر بعض الأصدقاء، وعندما أتكلم في أميركا على التلفزيون والراديو أتحدث بوضوح عما يجب أن نعمل .

أولاً: يجب أن ننتهي من هذه الصورة التي تصور العربي والفلسطيني أنها عدو لأن هناك الكثيرين في بلادنا ينظرون إلى أمثالها نظرة الإرهابيين. وعندما تتطلع إلى الناس أنهم إرهابيون فمن الطبيعي أنك لن تستطيع أن تفهمهم، ولذلك علينا ثانياً، أن نفسر ونترجم علاقتنا الدينية والروحية من خلال علاقتنا بالناس. ونحن لأننا ركزنا كثيراً على اللجنة تغلغت الشيوعية إلى العالم، ولذلك قال كارل ماركس: «الدين هو أفيون الشعوب». فهو يعطيهم الدواء لكي يحسوا بالفقر والمسكنة. ولكن المسيح يريد تعليم أشياء جديدة في الحياة، وأنا اعترف بأن الكثير من المسيحيين لا يعيشون الحالة المسيحية كما عاشها السيد المسيح، وكما قلت ساحتك، هناك الكثير من المسلمين لا يعيشون الإسلام كما عاشه النبي محمد، ولذلك علينا أن نخرج بأجوبة ثلاث الشيء الذي نواجهه اليوم، ولذلك أحب أن أسألكم كيف يمكن أن يحدث هذا، وكيف

يمكننا ترجمته؟ وهل الأصولية في الإسلام هي الجواب النهائي لتحقيق مآرب المسلمين؟ .

فضل الله : أحب أن أعلق على نقاط في حديثكم .

تصوري أن الغرب عندما دعم إسرائيل ضد الفلسطينيين لم يكن منطلقاً في واقعه الرسمية من فكرة الخطيئة على أساس أن يكون التكفير عن الخطيئة التي صنعها ضد اليهود، ولكن كانت المسألة منطلقة من مصالح سياسية تتعلق باستراتيجية الغرب في المنطقة، لأن الغرب الذي يعبر عن نفسه «بالعالم الحر» ليس هو الذي اضطهد اليهود، بل كان هو الذي يقف ضد من اضطهد اليهود، واستطاع أن يكفر عما يسمى بالخطيئة هذه بإسقاط هتلر. ثم عملية التكفير عن الخطيئة ليست بالخطيئة، لأن عملية التكفير تنطلق من خلال تصفية الروح والألم الذي تحس به أنت، لا أن تصنع المآل الآخر.

لذلك نحن لا نعتقد أن الغرب انطلق من فكرة الخطيئة ولكنه ربما حاول أن يوجه، من ناحية الإعلام الرسمي، الرأي العام بهذه الطريقة .

عندما نريد أن نجتمع اليهود في دولة حتى يعيشوا حياة طبيعية فليس ذلك على انقاض شعب آخر، يمكن أن تكون هذه الدولة في الأماكن الواسعة في أميركا حتى تكون ولاية من ولايات أميركا كما هي بحكم الولاية الآن، وقد يكون ذلك في البرازيل، أو في استراليا، أو في أي مكان واسع . أن يكون اليهود عاشوا في فلسطين قبل آلاف السنين فهذا لا يعني أن لهم حقاً الآن، لأن الله لا يمكن أن يجمد أية قطعة من الأرض لحساب عنصر من العناصر، لأن الأرض تتغير الآن بحسب الناس الذين يتحركون فيها .

لذلك نحن لا نعتقد أن الغرب الرسمي، وأنا لا أتحدث عن الرأي العام الغربي، أننا لا أتحدث عن الأميركيين، ولا عن الأوروبيين، إنما أتحدث عن الإدارات التي تعاقبت على أميركا وعلى أوروبا، هذه الإدارات هي التي كانت ترتكب الخطأ، وترتكب الجريمة في بعض الحالات، لا الشعوب . ونحن لا نحمل المسيحية خطايا ما تقوم به الدول الغربية، ونحن نعرف أن هناك مسيحيين جيدين في تفكيرهم في

القضايا الإنسانية على خط السيد المسيح عليه السلام، ونحن جداً نرحب بالدور الذي تقومون به في اتجاه تجسيد الافكار المسيحية في المسألة الفلسطينية . وأنا أوافقكم، أننا عندما اكتفينا بالحديث عن الجنة في السماء تحول الدين عندنا الى مخدر كما يقول الماركسيون . لذلك يجب أن نعمل لتكون عندنا جنة في الأرض على الشكل الذي تكون به الجنة في السماء . بأن يعيش الناس في تعاون ومحبة وبأن يعملوا على أن يحلوا مشاكلهم الحقيقية بشكل أساسي . وأتصور أننا عندما نقوم بحوار إسلامي ومسيحي، علينا أن لا نجعله يقتصر على اللاهوت، وإنما لا بد أن يتحرك أيضاً في المسألة الاجتماعية من وجهة نظر الإسلام والمسيحية، وفي المسألة الاقتصادية من وجهة نظر الإسلام والمسيحية، وفي المسألة السياسية من وجهة نظر الإسلام والمسيحية، ونظرتنا الى الإنسان والى الحياة والى كل الواقع .

إننا نستطيع أن نصل الى حلول للمشكلة الإنسانية على أساس الفكر الديني . ونحن نعتقد أن الحوار يقرب المسافة بين الناس أو يزيل الكثير من الأوهام التي يحملها كل فريق عن الآخر، وإذا كنا نتحدث عن الأصولية، فالواقع أن الأصولية في مفهوم الغرب الرسمي أو الثقافي، تختلف عن الأصولية في مفهومنا، هم يفكرون أن الأصولية حالة عنف لا تفتح على الآخر ونحن نفهم الأصولية أن نرجع الى أصالة القيم الروحية في الإسلام والمسيحية بالشكل الذي يفتح على الانسان كله . أن نكون مسيحيين كما هي المسيحية في عقل السيد المسيح، والانجيل، وأن نكون مسلمين كما هو الاسلام في عقل النبي محمد والقرآن، أن نكون أصوليين أن نعود الى ينباع الصافية الموجودة في عمق الإنسان، وهذه ينباع هي التي تتحرك كسواقٍ وبحيراتٍ وأنهار ليستفيد منها كل الناس .

نحو حوار موسع

اندرو: الآن عندنا حوار، هل تعتقد أن هذا الحوار الذي أقوم به أنا وأنت يمكن أن يتوسّع ليشمل أطرافاً أخرى كحزب الله أو زعماء دينيين آخرين، أو زعماء مسلمين سنة .

فضل الله : أعتقد أن المسلمين بمختلف مواقعهم الثقافية والسياسية مستعدون للحوار مع المسيحيين ، ونحن نلاحظ أن الجمهورية الإسلامية في إيران دخلت في حوار مع المسيحيين في أكثر من موقع وفي أكثر من تجربة . وهناك تخطيط لحوار إسلامي - مسيحي ، كما سمعت ، في مالطا . لو درسنا القرآن لرأينا أن القرآن هو كتاب حوار ، فنحن نرى أن الله - في القرآن - حاور إبليس ، والقرآن يتحدث في الحوار ليحاوّر الملحدين والمشرّكين وأهل الكتاب (اليهود والنصارى) ويحاوّر كل الناس . كما نجد أنه في الآية الكريمة : ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً﴾ ، يدعو إلى القاعدة الفكرية الواحدة بين الإسلام وبين اليهودية والنصرانية ، من خلال نقطتين :

أن لا نعبد إلا الله ، ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً آرباباً من دون الله ، أن لا يسيطر أحدنا على الآخر كما يسيطر الرب على عبده : وحدة الله ، ووحدة الإنسانية .

وبعد ذلك نتحاوّر من خلال هاتين القاعدتين في التفاصيل . وكنت أتمنى لو أنكم تقرأون العربية ، لتقرأوا كتابي : الحوار في القرآن .

اندرو: كما أن الكتاب المقدس مليء بالحوارات .

فضل الله : (مقاطعاً) : ونحن نعرف أن الكتاب المقدس أيضاً فيه حوارات ، هذا صحيح . أنا تحدثت عن القرآن لأنك سألتني عن استعداد المسلمين لذلك ، وأنا أعرف أن الانجيل فيه الكثير من الحوارات .

اندرو: ونحن أيضاً عندنا أصولية في المسيحية وقد لا يسمح هؤلاء بأن يكون هناك حوار مع الطرف الثاني ، فإذا قلت مثلاً أنني أجريت حواراً مع صديقي العلامة فضل الله كانت المسألة بمثابة الصدمة .

فضل الله : لأنهم لا يفكرون بعقولهم ولكنهم يفكرون بأذانهم . ولو أنهم درسوا ما عندي من فكر ومن أداء في المسألة السياسية لرأوا أنني أبعد ما يكون عن العنف بالمعنى الذي يتصورونه للعنف ، أنهم صنعوا لي صورة وأصبحوا يحدّقون في الصورة التي صنعوها ، لا في شخصيتي الحقيقية .

عندما تسأل المسيحيين في لبنان فستجد أنني رائد الحوار الإسلامي - المسيحي في لبنان، وجرى أخيراً على صفحات جريدة «النهار»، في يوم عيد الميلاد حوار بيني وبين سيادة المطران جورج خضر، وكان حواراً رفيعاً وبلغه علمية وموضوعية، ومرتكزاً على المحبة من قبلي ومن قبله.

اندرود: وأنا تحدثت في هذه المسألة على التلفزيون الهولندي وكان الاتهام لي أنني: «صديق الجميع».

فضل الله: هذه التهمة تشرف صاحبها.

اندرود: أجل، وأنا مصرّ على قبول هذه التهمة، وأعود الى ملاحظتك، لإقامة اللجنة على الأرض أيضاً، نحن نستطيع أن نصنع هذه اللجنة من خلال المحبة والسلام.

فضل الله: عندما قلت نصنع لجنة، فالمسألة أن نعمل نموذجاً لها. نحن نعرف أن اللجنة هي في السماء، لكن نصنع لجنة في الأرض أي: مثابة نموذج عن معاني اللجنة التي تعني المحبة والسلام، ولكنه سلام المستضعفين لا سلام المستكبرين، والمحبة لمن يحترم المحبة.

حوار مع اليهود

اندرود: نعود الى المحبة، الى هذه المنطقة الجغرافية، التي هي أخطر منطقة في العالم. وبما أن هذا الحوار اتفقنا عليه، فما المانع من أن نضم الى الحوار الاسلامي - المسيحي، يهوداً منفتحين وبنكرز عليه في العالم.

فضل الله: لا مشكلة عندنا مع اليهود من خلال يهوديتهم. نحن عندنا مشكلة مع إسرائيل، ونحن نقول أن إسرائيل قامت كدولة على حساب شعب كان موجوداً في كل فلسطين. لا مشكلة عندنا مع اليهود الذين كانوا في فلسطين لأننا لم تكن لنا مشكلة مع اليهود الذين كانوا في العراق، أو في سوريا، أو في لبنان، وإنما المشكلة هي أن إسرائيل تريد أن تجمع يهود العالم في فلسطين بحجة الحق التاريخي وتطردهم من الأرض الفلسطينية من أرضهم.

نحن نقول: فلنعمل على أن يرجع الفلسطينيين الى فلسطين ويتحاوروا مع اليهود الموجودين في فلسطين، في طبيعة الحكم الذي يتحركون فيه، أنا أقترح عليكم أن تدعوا باسم المسيحية، وباسم السيد المسيح أن يرجع الفلسطينيين الى فلسطين، مع العلم أن الفلسطينيين ليسوا كلهم مسلمين، بل هناك مسيحيون أيضاً.

لو كان السيد المسيح موجوداً الآن، لما وافق على دولة اسرائيل، وأنتي أحب أنؤكد لكم من جديد أننا مستعدون للحوار مع اليهود بصفتهم اليهودية فيما هي مفاهيم التوراة، وفيما هي مفاهيم اليهودية التوحيدية كما ندخل في حوار مع المسيحيين.

اندرؤ: هل هناك مجال لحوار موسّع مع السيد فضل الله في هذا المجال.

فضل الله: نحن نتحدث الآن عن المبدأ، وعندما نتحدث عن التفاصيل، بلا بد من دراسة التفاصيل.

اندرؤ: أنا دائماً أفكر في المبادئ.

فضل الله: ونحن أيضاً نفكر في المبادئ لتتحرك على الأرض، ولكن عندما نريد أن نتحرك على الأرض علينا أن ندرس الأرض، لأننا قد نسير في أرض فيها حفر عميقة، أو تكون هناك حواجز تمنعنا من الانطلاق. ونحن نعرف أن المهندس لا يكتفي برسم الخارطة على الورق، بل لا بدّ له من متابعة المسألة على الأرض، وهندسة الفكرة تحتاج أن نعرف الأرض التي تتحرّك فيها الفكرة. ولذلك لا بد أن ندرس الأرض.

اندرؤ: أنا أعتقد أنّ هناك أناساً كثيرين قاموا بذلك، ولكن أصواتهم ليست مسموعة بعد، ولذلك نحن في الغرب عندنا فكرة خاطئة عن حزب الله، وإنه في نظرنا كله إرهابيون.

فضل الله : هناك آية في القرآن الكريم تقول : ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ يعني إذا جاءكم الفكرة ممن لا يحمل مسؤولية الصدق في الفكرة فعليكم أن تتحفظوا عن قبول خبره، وعليكم أن تبحثوا عن القضية بأنفسكم، لأنّ هذا الشخص قد يكون بريئاً، وعند ذلك تحكمون على البريء، ثم تندمون حيث لا ينفع الندم، المشكلة أنّ الرأي العام الغربي يخضع في كثير من ثقافته السياسية لوسائل الإعلام اليهودية، أو التي ترتبط مع اليهودية بأكثر من موقع، لذلك أنا أخشى أن يكون الغرب يهودياً في إعلامه وإن كان مسيحياً في كنيسته، أنا أخشى أن تنفذ اليهودية إلى الكنيسة، كما لاحظنا ذلك في الحركة البروتستانتية في أميركا، إنها استطاعت أن تتحكّم في تصوّر الذهنية المسيحية، أو بعض الذهنية المسيحية في أميركا عن مسألة فلسطين.

أندرو: هذا صحيح، ولكن علينا أن نغيّر هذا الشيء.

فضل الله : أنا تحدّثت عن الواقع الذي تحدّثت أنت عنه، ويجب أن نتعاون لتغييره.

أندرو: أنا أقوم بذلك من خلال كتاباتي ومن خلال خطاباتي.

فضل الله : ونحن أيضاً فيما نكتب ونخطب نتحدث بهذه الطريقة.

أندرو: أشكركم كثيراً على هذا الصدر الرحب للحوار والمكاشفة، وآمل أن نلتقي بكم في لقاءات جديدة عندما تسمح الظروف.

فضل الله : أهلاً وسهلاً بكم في كل وقت، ونحن على استعداد للحوار في كل شيء.

حوار مع المطران اللبناني جورج خضر من خلال الصحافة اللبنانية

هل من حوار إسلامي - مسيحي؟

بقلم المطران جورج خضر

نشرت «النهار» في ٢٥ كانون الأول ١٩٩١م مقابلة للعلامة السيد محمد حسين فضل الله أجراها معه سر كيس نعوم جديدة بتدارس عميق في الأوساط المسيحية لما تحويه من طرح لاهوتي جديد ودقيق في مسألة الحوار بين الديانتين إلى جانب البحث في التراكمات التاريخية الراسبة في ذهن الجماعتين وهما تتواجهان في لبنان والعالم. ثم كان لسماحته حديث آخر نشرته صحيفة «الأوريان - لوجور» في ٦ كانون الثاني ١٩٩٢ لم تأت - في تقديري - بجديد على مضمون المقابلة العربية اللسان إلا في قوله - والتعريب لي -:

«إن الدعوة التي نقوم بها هي من حق كل منا مسيحياً كان أم مسلماً بلا أي عداء». كان هذا أدق من قول شيخنا في «النهار»: «إن من الطبيعي أن يفكر المسلم بإقناع المسيحي بالإسلام، كما يفكر المسيحي بإقناع المسلم بالمسيحية». فهل السماح هو بالدعوة أو بالتبشير كما يقول النصارى من حيث هو حركة كلامية أم يصل إلى حد حرية كل إنسان في أن يعتنق ديناً يقتنع به. وإذ ذاك هل من تعطيل للقاعدة الشرعية: «لا ردة في الإسلام»؟

والعنصر الثاني المهم في المقابلتين أن ساحة العلامة مع استبعاده الزمني للحكم الإسلامي في لبنان لا يتنازل عن مبدئيته. إن كان هنا من حوار فهو أولاً بينه وبين المسلمين الذين يرفضون الحكم الإسلامي وهم ليسوا بقلّة في العالم. وإن كان للمسيحيين من أسئلة فهي كثيرة، منها: ما يتعلق بإقامة الحدود (قطع يد السارق، جلد الزاني والزانية)، ومنها الجزية التي يعطيها اليهود والنصارى ﴿عن يد وهم صاغرون﴾ (سورة التوبة، الآية ٢٩). ثم يأتي الفكر الإسلامي الحديث من بعد تجاوز عهد الذمة ويقول: (مواطنون لا ذميون).

قد لا يكون الخيار في وطن جديد بين الإسلام الأصولي والإسلام الطائفي ، فهناك مسلمون يريدون حكماً وطنياً مدنياً غير طائفي يشارك فيه الناس جميعاً على مستوى المسؤولية الواحدة المشتركة . غير أنني لا أغوص على هذا لأنّ هذا حوار إسلامي - إسلامي . من هذه الزاوية تتعدى الوثيقة الحديث الإسلامي - المسيحي لتطرح نفسها حديثاً غاية في الأهمية بين القوم جميعاً في لبنان وفي العالم .

الابتكار في النص هو الطرح اللاهوتي كما نقول في المصطلح المسيحي أو على صعيد علم الكلام حسب التسمية الإسلامية ، وفيه تساؤلات تدعوني إلى القول : إن مطولات الفكر المسيحي فيها أجوبة عنها . لنا تراث ضخم منذ العهد الجديد وعبر كل آباءنا واللاهوتيين حول ما يسميه العلامة «فكرة صلب الإله والسرّ في صلبه ونظرية الفداء» . فضّل ساحتها في الطرح أنه قد يكون أول مسلم معاصر في المشرق العربي الذي يواجه المسيحية كما تعرف هي ذاتها . فإنّ أساس كل حوار هو الدراسة الكاملة الموضوعية الهادئة للديانتين كما تشرح كل واحدة نفسها .

من هذا القبيل رأى السيد محمد حسين فضل الله «إنّ الإسلام لا يعتبر النصراني مشركين . . . فللمشركين حكم ولأهل الكتاب حكم آخر» . هذا ييسّر الحديث بيننا ولكن هل يعطيك العلامة بيد شيئاً ليأخذه بيد أخرى عندما يقول : «لا نستطيع أن نعتبر أهل الكتاب مشركين من وجهة النظر القرآنية إلا بالمعنى الذي قد يؤدي فلسفياً إلى الشرك» . هناك احتمال «شرك فلسفي قد ينشأ من خلال القول بتجسد الله في السيد المسيح» . ويفترض ساحتها أن عقيدة التجسد تعني «نوعاً من التغيرات يتحوّل إلى الحالة التركيبية» .

هنا أقولها توضيحاً لا مناظرة ولا سجالاتاً إن في المسيحية مبحثاً في ما نسميه اللاهوت أي في الأب والابن والروح القدس في وحدانيتهم ومبحثاً آخر في تجسد الكلمة . فمن سمّيناه الابن هو الكلمة في أزليته فإنه صادر عن أبيه بحيث يواجهه ولا يستقل عنه ولا يفصل ولا تجوز عليها مقولة العدد فنحن لسنا واقعين في تثليث عددي . ولعل شبه ذلك صدور الكلمة البشرية عن العقل فهي ليست شيئاً آخر عنه ولو ميّزناها بالولادة الفكرية ، فليس من عقل بلا كلمات وما من كلمة بلا عقل يلدها ، فيبينها مقابلة من زاوية واتحاد كامل من زاوية .

جسد المسيح لا يدخل ولا يخرج في رؤية الحركة الأزلية القائمة في الجوهر الإلهي .
وليس من حالة تركيبية بين اللاهوت والناسوت في المسيح فإنه قائم في طبيعتين ليس
بينهما انفصال ولا انقسام ولا تمازج ولا تغير «أو تغاير إذا شئت» . والناسوت يستقطبه
اللاهوت أو يتركز فيه . فلو اتخذنا بشراً اسمه عيسى وأقمناه في الألوهية لکننا مشركين
ولکننا نتخذ كلمة الله ، «والها كان الكلمة» (يوحنا ١ : ١) ونقيمه في البشر «والكلمة
صار جسداً» (يوحنا ١ : ١٤) . أليس التجسد شبيهاً بالقرآن «لرحاً محفوظاً» ، كلاماً
غير مخنوق اتخذ شكل كلمات قابلة للإعراب ومتصلة بتاريخ العرب وحضارتهم ولها
أسباب نزول متعلقة بحياة الرسول ، ومنها بعض كلمات أعجمية متصلة بحضارة
الفرس . نحن نقول عن المسيح ما يقوله المسلمون عن القرآن ، المسيح هو قرآنا .

مسألة الشرك محسومة ، إذا اعتبرنا في منهجية تاريخية أنه مصطلح قرآني يدل على
الدين في جاهلية العرب لأنهم كانوا يؤفون القمر ويزوجونه الشمس فتنتج الزهرة من
هذه المجانسة . إنها العقيدة الوثنية المعروفة (بالثالوث الكوكبي) ، هذا هو الشرك الذي
على خلفيته يفهم العربي أن مقولة «ابن الله» مقولة جنسية . «أنى يكون له ولد ولم
تكن له صاحبة» (سورة الأنعام ، الآية ١٠١) . والشرك في أن العرب القدامى جعلوا
لله بنات (النحل ، ٥٧) ، والقرآن يرفض هذا النوع من البنوة .

الحوار يقتضي منهجاً (أكاديمياً) صارماً ، ولست أرى أسلوباً له سوى النقد
التاريخي الذي يقرأ كل كتاب بما في ذلك الكتب المقدسة على الخلفية التي ظهر منها .
هذا ما اعتمدهنا نحن في شأن العهدين القديم والجديد ونشارك في ذلك علماء غير
مؤمنين وإن كانت لنا مسابقات عقدية . ويطبق بعض العلماء المسلمين المعاصرين
هذا المنهج في دراستهم للكتاب المقدس ولكنهم لا يطبقون هذا المنهج على القرآن .
يستقرون التاريخ لفهم أسفار التوراة باعتبارها وثائق تاريخية ولا يستقرونه لفهم
القرآن . أیكون خارجاً عن تاريخية كلامه؟

إذ ذاك أطرح بوضوح كبير: إن أكثر مما يبدو في القرآن ضد الثالوث نوافق نحن
عليه ، لأنه موجه ضد بدع نصرانية نعرفها ، ولا يمس العقيدة المسيحية التي تقول بها
الكنائس . فمن قال مثلاً: إننا نربط فكرة الولد بوجود صاحبة والمسيح «بلا أم من

جهة أبيه وبلا أب من جهة أمه». في آيات كثيرة ينفي القرآن أن يتخذ الرحمن ولدًا. ونحن معه في ذلك لأن اتخاذ مخلوق لجعله ابن الله هو بدعة التبتّي التي كفرناها. كذلك تنطرح المسألة مَنْ هم الذين قصدهم القرآن في سورة المائدة لما قال: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾. اني وردت هذه العبارة عندنا وما مدلولها في أية كنيسة من الكنائس. الاسلام يجاهد بدعاً لسنا معنيين فيها.

يبقى الحديث عن مقاصد الحوار ووسائله، نحن مع ساحة الشيخ نتحدث عن حوار المحبة سعيًا لى ازالة شحنات الغضب التاريخية، القلوب لها أن تتواد بعبسوية طيبة.

أما حوار الحقيقة فمبتدأه جلاء الألفاظ، ومسح المفاهيم، ودراسة للتراثين جديدة. هنا أتساءل دومًا: لماذا نجد عشرات من اللاهوتيين المسيحيين يعرفون الاسلام مثل أي شيخ أزهرى أو نجفى، ولا نجد في العالم العربى مَنْ يعرف المسيحية في مصادرها؟ في جامعة (البلمند) ندرس الاسلام كما هو، ونسند فيه الاصول الى أساتذة مسلمين وقد أسندنا مرة الى عالم مسلم مادة الاسلاميات في معهد اللاهوت حيث ترى الطلاب يحملون المصاحف في احترام وصفاء ولا يخطر على بال أستاذهم تنفيذ العقيدة الإسلامية.

القلوب الطاهرة والمعرفة (الأكاديمية) شرط لحوار الحياة وحوار الفكر. وإذا توافرت فنحن مع كل لقاء هادىء محب. وفي ظني أن المسيحيين لا يسعهم أن يهملوا النص الذي يواجههم به ساحة العلامة ولا سيما إذا بدا من علماء آخرين، مقارنة مماثلة على صعيد علم الكلام. السيد فضل الله يعرض من جديد حواراً قد انقطع بين الديانتين منذ سنوات، أو كاد وذلك في العالم كله.

من أجل حوار إسلامي مسيحي

رد آية الله السيد محمد حسين فضل الله على المطران جورج خضر

للمطران جورج خضر في فكري مكانة مميزة لأنني لا أزال أتابع فكره الروحي

اللاهوتي الذي يطل على الساحة الاجتماعية والسياسية بأسلوب فريد ولغة ضبابية حلوة بحيث قد تختلف معه ولكنك لا تملك إلا أن تحترمه .

وقد اطلعتُ على حديثه في «النهار» ١١ كانون الثاني ١٩٩٢م تحت عنوان «هل من حوار إسلامي مسيحي»؟ وعن إيجابيته الفكرية اللاذعة حول دعوتي الى الحوار في مقابلي لـ «النهار» في ٢٥ كانون الأول ١٩٩١م .

ولكنني توقفت عند التساؤل ، هل قضية الحوار هي التي تدفع الى إثارة علامة استفهام ، حول التفاصيل في المفردات الحوارية التي تؤكد المبدأ ولا تضاده؟

وإذا كانت المسألة لدى سيادة المطران خضر هي اني لم أتنازل عن مبدئي ، فهل معنى ذلك أن على المحاور أن يفعل ذلك ليكون موقفه الثابت لافتاً في دعوته الى الحوار ، وهل أن وجود مشكلة بيني وبين المسلمين الذين يرفضون الحكم الاسلامي بحيث يفرض ذلك الحوار بيني وبينهم ، يلغي مسألة الحوار في هذه المسألة مع المسيحيين أو غيرهم من غير المؤمنين بالله كموقف سياسي؟ ملاحظاً أنه إذا كان كل المسلمين لا يرون رأينا فليس كل المسيحيين يرون الرأي نفسه الذي يتحدث عنه الحديث بالطريقة نفسها ، بل هذا النوع من الاختلاف المتنوع سبباً في تخفيف حدة الشعور السلبي الطائفي في الحوار لاختلاط المحاورين في طوائفهم ، الامر الذي يجعل من المسألة عنصراً ايجابياً . وإذا كانت هناك أسئلة كثيرة للمسيحيين حول اقامة الحدود ، فهل يعني ذلك أنها مشكلة لا تقبل الجدل ، مع تفاصيل العهد القديم في مفرداته التشريعية؟

وهل أن مسألة الجزية التي أثيرت في آلاف الصفحات من المسائل المعقدة فكراً مع ملاحظتين في هذا المجال :

الأولى : ان كلمة (وهم صاغرون) تعني الخضوع للشروط في حالة إنهاء القتال بعيداً عن مسألة الحالات الطبيعية ، كما تعنيه أي كلمة مماثلة للخضوع للقانون . وهذا ما نفهمه منها على الاقل .

الثانية : إننا أشرنا في المقابلة الى أن هناك بديلاً من قانون الذمة في علاقات المسلمين

والمسيحيين واليهود، وهو قانون المعاهدة ولذلك فإن هناك مصطلحين «الذمي» و «المعاهد» .

وإذا كنا نتحدث عن طبيعة الدعوة في الاسلام، والتبشير في المسيحية في اجتذاب الآخرين، فإن ذلك لا علاقة له بالتشريع الداخلي للمرتد في الاسلام والمسيحية باعتبار ان الردة ممنوعة لدى الدينين معاً، وذلك من خلال قانون «الحرم» الذي يلتقي بقانون الردة، مع اختلاف الخصائص التفصيلية بينهما.

وانني أتصور أن من الممكن إدارة الحوار حول هذا أو ذاك من الناحية الفكرية باعتبار أن هناك حديثاً فكرياً لدى بعض المفكرين المسلمين في هذه المسألة .

وقد نلاحظ على التوضيحات السريعة التي قدّمها سيادة المطران خضر، أنها لم تستطع أن تعطي الوضوح من خلال الأمثلة التي ذكرها، فإن هناك فرقاً بين الكلمة الصادرة عن العقل فهي ليست العقل على نحو الاتحاد، أما الحديث عن القرآن كمثال على الفكرة فان سيادته يعرف بالتأكيد أن هناك مفكرين مسلمين يرون أن القرآن مخلوق كبقية المخلوقات، لأنهم يعتبرون أزلته كأولية الأفعال الإلهية منافية للتوحيد .

إنني أتصور أن هذه الملاحظة، كما هو التوضيح لا يمكن أن يوضح هذه المسألة المعقدة نفيًا أو إثباتًا، لأن المسألة لا بد أن تدخل في وعي التصور من خلال الصورة الواضحة، لثلا يكون الحوار حواراً حول مفردات ضبابية قد تدخلك في المفاهيم التجريدية، ولكنها لا تمنحك وضوحاً في حس الفكر. وأنا مع سيادة المطران خضر في ضرورة إدارة الحوار حول كل شيء في المنهج التاريخي في كل الكتب المقدسة حتى في القرآن بشرط أن يدور الحوار حول المنهج نفسه في قيمته العلمية اليقينية باعتبار أن البعض قد يفكر في أن مناهج البحث لا تملك العصمة الفكرية، فلا بد من دراستها في هذا الجانب ونحن «معه» في ضرورة دراسة المسلمين للمسيحية في مصادرها الأصلية ودراسة المسيحيين للاسلام في مصادره ونحن نقدر هذه المبادرة الطيبة في جامعة (البلمند) ولكتنا نحب أن نشير الى أن هناك من علماء النجف والأزهر الكثيرين من الباحثين في الديانات في مصادرها وأذكر كمثال على ذلك الشيخ محمد

جواد البلاغي النجفي صاحب كتاب (الهدى الى دين المصطفى) و(الرحلة المدرسية)،
وأحب - من باب التذكير - ان أشير الى إثارتى لهذه النقطة في محاضرتي في الجامعة
الاميركية بعنوان تأملات في الحوار الاسلامي المسيحي سنة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٧ م.

إنني حاولت بهذه الملاحظات السريعة ان أوضح بعض النقاط لا أن أناقش
عناوين الافكار المطروحة بشكل سريع ، وأحب أن أشكر لسيادة المطران خضر هذه
الذهنية الموضوعية المفتوحة على الحوار كنموذج حي للكنيسة الشرقية في انفتاحها
الفكري الروحي بوعي وصدق وإيمان وأرجو ان نلتقي دائماً على المحبة والحوار.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur: Faḍlallāhs Werke zum islamisch-christlichen Dialog

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusain (1994): *Fī āfāq al-ḥiwār al-islāmī al-masīḥī*, Beirut.

Ders. (1996): *al-Ḥiwār fī l-Qur 'ān: qawā 'iduh, asālībuh, mu 'ṭayātuh*, 5. Aufl., Beirut.

Ders. (1997): *al-Islām wa l-masīḥiyya baina ḍihniyyat aṣ-ṣirā ' wa ḥarakiyyat al-liqā ',* Beirut.

Ders. (1998): *Min waḥy al-qur 'ān*, 1. Bd., 2. überar. Aufl., Beirut.

Ders. (1998): *Min waḥy al-qur 'ān*, 5. Bd., 2. überar. Aufl., Beirut.

Ders. (1998): *Min waḥy al-qur 'ān*, 7. Bd., 2. überar. Aufl., Beirut.

Ders. (1998): *Min waḥy al-qur 'ān*, 15. Bd., 2. überar. Aufl., Beirut.

2. Sekundärliteratur

2. 1. Literatur in Arabischer Sprache

'Abdelbāqī, Muhammad Fu'ād (1996): *al-Mu 'ḡam al-mufahras li alfāz al-qur 'ān al-karīm*, Kairo.

'Abdelḡabbār, Muhammad (1991): *al-Mašrū ' al-ḥaḍārī l-islāmī – fī ḥiwār ma 'a l 'allāma as-sayyid Muhammad Ḥusain Faḍlallāh*, Beirut.

'Abdu, Muhammad (o. J.): *al-Islām dīn al- 'ilm wa-l-madaniyya*, Kairo.

Adonis (1998): „Kultur und Demokratie in der arabischen Gesellschaft“, in: Erdmute Heller / Hassouna Mosbahi (Hrsg.): *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*, München, S.130-137.

Abū Zahra, Muhammad Muhammad (1942): *Muḥāḍarāt fī l-masīḥiyya*, 1. Aufl., Kairo.

Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid (1990): *Mafhūm an-naṣ, dirāsa fī 'ulūm al-qur 'ān*, Kairo.

al- 'Aliyyān, 'Abdullāh 'Ali (2004): *Ḥiwār al-ḥaḍārāt fī l-qarn al-wāḥid wa-l 'i ṣrīnru 'yā islāmiyya li-l-ḥiwār*, Uman.

- Faḍlallāh, Muhammad Ḥusain (1984):** „Šahīd al-islām as-sayyid Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr fī dawrih al-islāmī al-fā‘ 1“, in: *al-waḥda l-ilāmiyya*, Nr. 3, April, S. 31-34.
- Ders. (1984):** *Qassā ‘id li l-islām wa l-ḥayāt*, Beirut.
- Ders. (1985):** *Yā zilāl al-islām*, 2. Aufl., Beirut.
- Ders. (1987):** „*al-Islām wa man ṭiq al-quwa*, 5. Aufl., Beirut.
- Ders. (1990):** ‘*Aalā šāti ‘ al-wiḡdān*, Beirut.
- Ders. (1991):** *al-Ḥaraka l-Islāmiyya – humūm wa qaḍāyā*, 2. Aufl., Beirut.
- Ders. (1994):** „al-Margi ‘yya: al-wāqi‘ wa l-mustaqbal, in: Ders. (Hrsg.): *Ārā ‘ fī l-margi ‘iyya š-šī ‘iyya*, Beirut, S. 111-196.
- Ders. (2002):** “al-Farq baina l-‘istišhād wa l-‘intiḥār”, in: Sulaimānī, Āmāl (Hrsg.): *Šubuhāt ḥawla l-‘amaliyyāt al-‘istišhādiyya*, Meknes, S. 23-25.
- Ders. (o. J.):** *Aḥādīṭ fī qaḍāyā l-i ‘ḥtilāf wa- l-waḥda*, Beirut.
- Ġalyūn, Burhān (1993):** *al-Miḥna l-‘arabiya: ad-dawla ḡida l-umma*, Beirut.
- al-Ġazālī, Muhammad (1980):** „*Muškilāt fī ṭarīq ad-da ‘ wa l-ḥayāt al-islāmiyya*, o. O.
- Ders. (2005):** *at-Ta ‘ṣṣub wa- t-tasāmuh bain al-masīḥiyya wa- l-islām*, Kairo.
- al-Ġundī, Anwar (1979):** *al-‘Ālam al-islāmī wa-l-isti ‘mār as-siyyāsī wa-l-iḡtimā ‘ī wa-ṭ-ṭaqāfi*, Beirut.
- Ġūrāfskī, Aliksī (2000):** *al-Islām wa al-masīḥiyya: min at-tanāfus wa t-taṣ ādum ilā l-ḥiwār wa-t-tafāhum*, ins Arabische Übers. von Ḥalaf Muhammad al-Ġarād, Damaskus.
- Ḥamiyya, Sihām (1997):** *Dunyā l-mar ‘a: ḥiwār ma ‘a āyat allāh al- ‘uḡmā as-sayyid Muhammad Ḥusain Faḍlallāh*, zusammengestellt von Munā Bulaibil, Beirut.
- Ḥanbaka, ‘ Abderrahmān Ḥasan (1998):** *al-Ḥadāra l-islāmiyya*, Damaskus.
- Hawīdī, Fahmī (1985):** *Muwāṭinūn lā ḡimmiyūn*, Kairo.
- Ders. (1991):** „*Iran min ad-dāḥil*, 4. Aufl., Kairo.
- Ḥusain, Muhammad Muhammad (1979):** *al-Islām wa- l-ḥaḍ āra l-ḡarbiyya*, Beirut.
- al-Ḥusainī, M. S. (1999):** *al-Imām aš-šahīd as-sayyid Muhammad Bāqir aṣ-Ṣadr: Dirāsa fī sīratih wa manha ḡih*, Beirut.
- Ibn Hišām (o. J.):** *as-Sīra n-nabawiyya*, hrsg. u. erläutert von Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī, ‘ Abdalḥafīz Šalabī, 4 Bde., Beirut. [[Bd. 2, S. 501-504]]
- Irabi, Abdulkader (1989):** *Arabische Soziologie: Studien zur Geschichte und Gesellschaft des Islam*, Darmstadt.

- Kišk, Muhammad Ğalāl (1985):** *Ḥawāṭir muslim ḥawl al-ġihād, al-aqalliyāt, al-anāġil*, o. O.
- Ders. (1990):** *Wa daḥalat al-ḥail al-azhar*, 3. Aufl., Kairo.
- Ders. (1992):** *Alā fī l-fitna saqaṭū: taḥlīl 'ilmī bi-l-watā 'iq li-l-fitna aṭ-ṭā 'ifiyya*, Kairo.
- Ders. (1994):** *Qirā 'a fī fikr at-taba 'iyya*, Kairo.
- al-Mawlawī, Sa'ūd (1996):** *al-Ḥiwār al-islāmī l-masīḥī – ḍarūrat al-muġāmara*, Beirut.
- al-Mawsawī, Šafīq (1996):** *Li l- 'insān wa-l-ḥayāt: Ayatollah al- 'uzmā Ḥusain Faḍlallāh*, Beirut.
- al-Nafīsī, 'Ali (1973):** *Dawr aš-Šī 'a fī taṭawwur al- 'irāq as-siyāsī l-ḥadīṭ*, Beirut.
- al-Qaradāwī, Yūssef (o. J.):** *al-Islām baina šubuāt aḍ-ḍālīn wa-kāḍib al-muftarīn*, Kuwait.
- Ders. (2005):** *Ġair al-muslimīn fī l-muġtama ' al-islāmī*, 4. Aufl., Kairo.
- Qūġīl, Muhammad 'Ali Nūḥ (2000):** *uṣūl al-ġadal wa adab al-muġādala fī-l- qur 'ān al-karīm*, Tripolis.
- Quṭb, Sayyid (o. J.):** *al-Mustaḡbal liḥaḍā d-dīn*, Beirut.
- Ders. (1944):** *at-Taṣwīr al-fannī fī l-qu ' ān*, Kairo.
- Riḍā, Muhammad Rašīd (1899):** *ad-Dīn wa-d-dawla wa- l-ḥ ilāfa wa-s-saltana*, o. O.
- aš-Šāfi 'ī, A. (2000):** *Diwān al- ' imām aš-Šfi 'ī*, Beirut.
- as-Sāyiḥ , Aḥmed ' Abderraḥīm (1993):** *Fī l-ġazw al-fikrī*, Katar.
- Ṭanṭāwī, Muhammad Sayyid (1999):** *Adab al-ḥiwār fī l-islām*, Kairo.
- at-Tuwaiġirī, 'Abdal 'azīz ibn 'Uṭmān (1997):** *al-Ḥiwār wa-t-tafā 'ul min manḍūr islāmī*, Rabat.
- Ders. (1998):** *al-Ḥiwār min aġl at-ta ' āyuš*, Kairo.
- Yāsīn, ' Abdassalām (1992):** *Šaḍarāt*, o. O.
- Ders. (2000):** *al- 'Aadl: al-islāmiyyūn wa-l-ḥukm*, Casablanca.
- Zaidān, ' Abdelkarīm (1976):** *Aḥkām aḍ-ḍāmiyyīn wa-l-musta 'manīn fī dār al-islām*, 2. Aufl., o. O.

2. 2. Literatur in Europäischen Sprachen

Absire, Alain (2000): *Le pauvre de l'Orient*, Paris.

Abulafia, David (1991): *Herrscher zwischen den Kulturen. Friedrich II. von Hohenstaufen*, Berlin.

Arkoun, Mohammed (1982): *L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle – Miskawayh, philosophe et historien*, 2. Aufl., Paris.

Asad, Muhammad (1960): „Die islamisch-abendlische Begegnung im Geschichtsbild der Muslime“, in : Ders. / Zbinden, Hans (Hrsg.): *Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten*, S. 183-200, Olten / Freiburg.

Ders. (1960): „Abendland und Islam. Eineinführendes Gespräch“ in : Ders. / Zbinden, Hans (Hrsg.): *Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten*, S. 11-33, Olten / Freiburg.

al-‘Azm, Ġalāl Šādiq (1993): *Unbehagen in der Moderne – Aufklärung im Islam*, Frankfurt.

Barth, Karl (1938): *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, Zollikon.

Bauschke, Martin (2000): *Jesus –Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie*, Jena.

Blanke, Fritz (1941): *Der Islam als missionarisches Problem*, KH, Heft 1, Basel/Zürich.

Brandstätter, Roman (1982): *Assisi war ei neuer Anfang – Von der Freude und dem Leben des heiligen Franz*, aus dem Polnischen übers. von Karin Wolff, Graz.

Breton, Stanilas (1965): *Saint Thomas d'Aquin: Présentation, choix de textes, bibliographie*, Paris.

Bröchle, Herbert (1995): *Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation*, Frankfurt/M.

Bronisch, Alexander Pierre (1998): *Reconquista und Heiliger Krieg: die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster.

Brück, Michael von (1987): *Dialog der Religionen*, München.

- Busse, Heribert (1988):** *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum: Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt.
- Busse, Heribert (1993):** A., „Mudjtahid“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume VII: MIF – NAZ, Leiden, S. 295-304.
- Ders. (1996):** „Historische Ausbreitung, Politik- und Religionsgeschichte“, in: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, 4. Aufl., München, S.19-45.
- Colpe, Carsten (1994):** *Problem Islam*, 2. Aufl., Weinheim.
- Conermann, Stephan (1996):** *Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) und der modifizierte islamische Diskurs im modernen Ägypten*, Berlin.
- Daniel, Norman (1960):** *Islam and the West: the Making of an Image*, Edinburgh.
- Depaule, J.-CH (1997): Art., „Sharī‘a“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume IX, SAN – SZE, Leiden, S. 321-328.
- Eliséeff, N. (1990):** Art., „Mardja‘ Taqlīd“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume VI: MAHK – MID, Leiden, S. 548-556.
- Elshahed, Elsayed, (1988):** „Kommt zu einem ausgleichenden Wort. Ein bislang nicht wahrgenommenes islamisches Friedensangebot“, in Grewel, Hans / Kirste, Reinhard (Hrsg.): *„Alle Wasser fließen ins Meer...“: Die grenzüberschreitende Kraft der Religionen, Festschrift für Paul Schwarzenau zum 75. Geburtstag*, Köln, S.71-79.
- Endreß, Gerhard (1982):** *Einführung in die islamische Geschichte*, München.
- Englebert, Omer (1951):** *Das Leben des Heiligen Franziskus*, aus dem Französischen von Alban Haas und Annemarie Hogg, Speyer.
- Fahrī, Māǧid (1970):** *History of Islamic philosophy*, New York.
- Fink, Humbert (1981):** *Franz von Assisi: Der Mann. Das Werk. Die Zeit*, München.
- Fisher, Mary Patt (1999):** *Religionen heute*, Köln.
- Freytag, Sigmund (1955):** „Der Islam als Beispiel einer nachchristlichen Religion“, in: EMZ 12, S. 97-104.
- Fritsch, Erdmann (1930):** *Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache*, Kirchhain.
- Gabrieau, M. (2002):** Art., „Zakāt“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume XI: V – Z, Leiden, S. 406-422.
- Garaudy, Roger (1979):** *Appel aux vivants*, o. O.

- Gardet, Louis (1965):** Art., „Dhimma“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Volume II: C – G, Leiden, S. 227-231.
- Ghaussy, A. Ghanie (1989):** „Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart“, in: Thomas Meyer (Hrsg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt – Die Internationale der Vernunft*, S. 83-100.
- Hagemann, Ludwig (1999):** *Christentum contra Islam – Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt.
- Hagenbach, Karl Rudolf (1870):** Luther und der Koran vor dem Rathe zu Basel, in: Historische Gesellschaft zu Basel (Herg.): *Beiträge zur vaterländischen Geschichte*, Basel.
- Halm, Heinz (1988):** *Die Schia*, Darmstadt.
- Ders. (1994):** *Der schiitische Islam: Von der Religion zur Revolution*, München.
- Henninger, Joseph (1959):** *Besprechung von: The Proceedings of the First Muslim-Christian Convocation, Bhamdoun, Lebanon, April 22-27, 1954*, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 15, 1959, S. 235-237.
- Hendrich, Geert (2004):** *Islam und Aufklärung – Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt.
- Ders. (2005):** *Arabisch-islamische Philosophie – Geschichte und Gegenwart*, Frankfurt.
- Hofmann, Murad Wilfried (1995):** *Der Islam als Alternative*, 3. Aufl., München.
- Horst, Eberhard (1997):** *Der Sultan von Lucera. Friedrich II. und der Islam*, Wien.
- Ingham, B. (1991):** Art., „Mu‘ tazila“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Volume VII, MIF – NAZ, Leiden, S. 783-793.
- Izetbegović, Alija [‘Ali ‘Izzat Biġūfiš] (1994):** *al-Islām baina š-šarq wa l-ġarb*, München.
- Jansen, Johannes J. G. (1997):** *The dual nature of Islamic fundamentalism*, London.
- Kantorowicz, Ernst (1992):** *Kaiser Friedrich der Zweite*, 3. Aufl., Stuttgart.
- Krawulsky, Dorothea (2006):** *Einführung in die Koranwissenschaften – ‘Ulūm al-qur’ān*, Bern.
- Kellerhals, Emanuel (1945):** *Der Islam. Seine Geschichte. Seine Lehre. Sein Wesen*, Basel.
- Ders. (1960):** „Der Islam als Weltreligion. Seine Ausdehnung und missionarische Kraft“, in: Asad, Muhammad / Zbinden, Hans (Hrsg.): *Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten*, S. 121-142, Olten / Freiburg.

- Knapp, Tarik Erich (1996):** „*War der deutsche Kaiser Friedrich II von Hohenstaufen ein Muslim?*“, in: *Morg*, Nr. 2/1996, S. 26-30.
- Kramer, Martin (2002):** „The Oracle of Hizbullah: Muhammad Husayn Fadlallah“, in: Appleby, Scott R. (Hrsg.): *Spokesmen for the Despised*, New York, S. 83-181.
- Küng, Hans (1990):** „Eine christliche Antwort“, in: Ders. (Hrsg.): *Christentum und Weltreligionen: Islam*, 2. Aufl., München, S. 40-63.
- Kuschel, Karl-Josef (2004):** „*Jud, Christ und Muselmann*“ vereinigt“? *Lessings „Nathan der Weise*, Düsseldorf.
- Lecerf, J. (1965):** Art., „Djzya“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Volume II: C – G*, Leiden, S. 559-567.
- Lerch, Wolfgang Günter (2002):** *Denker des Propheten – die Philosophie des Islam*, München.
- Leuze, Reinhard (1994):** *Christentum und Islam*, Tübingen.
- Lewis, Bernard (1998):** *Der Atem Allah: Die islamische Welt und der Westen – Kampf der Kulturen*, aus dem Englischen übersetzt von Hans-Ulrich Möhring, 3. Aufl., München.
- Ders. (2002):** *Der Untergang des Morgenlandes: Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor*, aus dem Englischen übersetzt von Bringfried Schröder und Marita Kluxen-Schröder, Bonn.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. völlig neu bearb. Aufl., Bd. 12-13 (1966-68). Nachdruck Freiburg 1986.
- Mahfouz, Joseph (1985):** *Precis d’Histoire de l’Eglise Maronite*, Kaslik.
- Marr, Phebe (1991):** *The Modern History of Iraq*, Boulder.
- Meier, Andreas (1994):** *Der politische Auftrag des Islam : Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen ; Originalstimmen aus der islamischen Welt*, Wuppertal.
- Milstein, Rachel (1997):** Art., „Sunna“, in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Volume IX, SAN – SZE*, Leiden, S. 878-881.
- Müller Nielaba, Daniel (200):** *Die Wendung zum Besseren. Zur Aufklärung der Toleranz in Gotthold Ephraim Lessings „Nathan der Weise*“, Würzburg.
- Nagel, Tilman (1991):** „Theologie und Ideologie im modernen Islam“, in: Antes, Peter (Hrsg.) *„Der Islam: Religion, Ethik, Politik“*, Stuttgart, S. 1-48.
- Paret, Rudi (1961):** *Die Welt des Islam und die Gegenwart*, Stuttgart.
- Ders. (2001):** *Der Koran*, 8. überar. Aufl., Stuttgart.

- Peters, Rudolph (1996):** „Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islam in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus“, in: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, 4. Aufl., München, S. 90-148.
- Radtke, Bernd (1996):** „Der sunnitische Islam“, in: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, 4. Aufl., S.54-66.
- Reissner, Johannes (1996):** „Die militant-islamischen Gruppen“, in: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, 4. Aufl., S. 630-645.
- Rodinson, Maxime (1991):** *Die Faszination des Islam*, Dt. von Irene Riesen, 2. Aufl., München.
- Rosiny, Stephan (2000):** *Shia's publishing in Lebanon: with special reference to Islamic and Islamist publications*, Berlin.
- Ders. (2006):** „As-Sayid Muhammad Husain Fadlallah: Im Zweifel für Mensch und Vernunft“, in: Amirpur, Katajun / Amman, Ludwig (Hrsg.): *Der Islam – Liberale und konservative Reformer am Wendepunkt einer Weltreligion*, Freiburg, 2. Aufl., S. 100-108.
- Salibi, Kamal S. (1977):** *Cross Roads to civil War – Lebanon 1958-1976*, Delamar / NY.
- Sankari, Jamal (2005):** *Fadlallah: The Making of a Radical Shi'ite Leader*, London.
- as-Sanuūssī, Ahmed Ṭaha (o. J.):** *Fikrat al-ǧinsiyya fī t-tašrī‘ al-islāmī*, o. O.
- Schimmel, Annemarie (1990):** *Die Religion des Islam: Eine Einführung*, Stuttgart.
- Dies. (1995):** *Und Muhammad ist sein Prophet: Die Verehrung des Propheten in der islamischen Frömmigkeit*, 3. Aufl., München.
- Schwan, Siegfried (2006):** *Islamismus: Stellungnahmen und Bewertungen aus der Wissenschaft*, Brühl/Rheinland.
- Schwartländer, Johannes (Hrsg.):** *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz, S. 53-71.
- Setiawan, Mohamad Nur Kholis (2003):** *Die literarische Koraninterpretation: Eine Analyse ihrer früheren Elemente und ihrer Entwicklung*, Diss., Bonn.
- Shikarah, Ahmad Abd al-Razzaq (1987):** *Iraqi politics, 1921-41: The interaction between domestic politics and foreign policy*, London.
- Sluglett, Peter / Farouk-Sluglett, Marion (1991):** *Der Irak seit 1958: Von der Revolution zur Diktatur*, aus dem Englischen übersetzt von Gisela Brock, Frankfurt.

- Spuler, Bertold (1960):** „Das Vordringen des Islams bis ins südliche Europa und die Verdrängung des Christentums“, in : Asad, Muhammad / Zbinden, Hans (Hrsg.): *Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten*, Olten / Freiburg, S. 53-72.
- Steinberg, Guido / Hartung, Jan-Peter (2005):** „Islamistische Gruppen und Bewegungen“, in: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, München, 5. Aufl., Bonn, S. 681-695.
- Talbi, Mohamed (1993):** „Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive“, in: Schwartländer, Johannes (hrsg.): *Freiheit der Religionen: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz, S. 53-71.
- Tauber, Eliezer (1994):** *The formation of modern Syria and Iraq*, London.
- Tripp, Charles (2000):** *A History of Iraq*, London.
- van Ess, Josef (1990):** „Der Islam und die anderen Religionen. Jesus im Koran: Islamische Perspektiven“, in: Küng, Hans (Hrsg.): *Christentum und Weltreligionen: Islam*, 2. Aufl., München, S. 146-161.
- van Gelder, G. J. H. (2000):** Art., „Tašbīh“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume X, T – U, Leiden, S. 341-344.
- Watt, W. Montgomery / Marmura, Michael (1985):** *Der Islam II – Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart.
- Wehr, Hans (1977):** *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*, 4. Aufl., Wiesbaden.
- Wessels, Hans-Friedrich (1979):** *Lessings „Nathan der Weise“ – Seine Wirkungsgeschichte bis zum Ende der Goethezeit*, Königstein/Ts.
- Yāsīn, ‘ Abdassalām (1992):** *Šadārāt*, o. O.
- Ders. (2000):** *al- ‘Aadl: al-islāmiyyūn wa al-ḥukm*, Casablanca.
- Yver, G. (1965):** Art., „Djhād“, in: *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Volume II: C – G, Leiden, S. 538.540.
- Zirker, Hans (1992):** *Christentum und Islam: theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, 2. Aufl., Düsseldorf.

3. Zeitschriften

- DER SPIEGEL (42/2001) - 15.10.2001
 DER SPIEGEL (9/1992) - 24.02.1992
 DER SPIEGEL (36/1991) - 02.09.1991

DER SPIEGEL (27/1987) - 29.06.1987

DER SPIEGEL (27/1985) - 01.07.1985

DER SPIEGEL (14/1985) - 01.04.1985

DIE ZEIT (45/2001) – 31.10.2001

4. Internet-Quellen

<http://arabic.bayynat.org.lb/sira/> vom 30.04.2007

<http://arabic.bayynat.org.lb/sounds/moukabala/> vom 30.04.2007

<http://arabic.bayynat.org.lb/sounds/khotbat/index.htm> vom 30.04.2007

5. Fernsehinterview

LBC 10.09.1993.