

A M T S B L A T T

für die Evangelische Kirche in Österreich

Jahrgang 2011

Ausgegeben am 21. Dezember 2011 Sondernummer

11./12. Stück

Beschluss der 6. Session der XIII. Generalsynode

228. Zl. SYN 11; 2310/2011 vom 26. Oktober 2011

Evangelische Christen und Muslime in Österreich Eine Orientierungshilfe

Im Auftrag der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich erstellt vom Theologischen Ausschuss der Generalsynode.

Von der Generalsynode beschlossen am 26. Oktober 2011.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 174

I. Präambel 175

II. Der Islam — eine kurze Orientierung

1. Muhammad und die Entstehung des Islams 176

a. Muhammads Leben vor der Berufung 176

b. Muhammads Berufung 176

c. Verfolgung und Auswanderung 177

d. Der Kampf gegen die Mekkaner 178

e. Geeintes Arabien 178

2. Die Botschaft des Korans 178

a. Ruf zur Umkehr 178

b. Gott 179

c. Muhammad, Prophet und Gesandter 180

d. Der Koran 180

e. Textgeschichte des Korans 181

3. Ein Abriss der weiteren Geschichte 181

a. Die ersten vier Kalifen 181

b. Die Abspaltung der Schiiten 182

c. Das Kalifat der Umayyaden 182

d. Die Abbasiden — das „goldene“ Zeitalter 182

e. Der Fall Spanien 183

f. Machtwechsel 183

g. Der Kolonialismus und seine Folgen 184

III. Islam in Österreich

1. Geschichte 185

2. Organisationen und Vereine 187

a. Die IGGiÖ und ihr Umfeld 187

b. Gruppen in Opposition zur IGGiÖ 189

c. Türkische Verbände 189

d. Organisationen aus anderen

muslimisch geprägten Ländern 190

e. Andere muslimische Richtungen 190

f. Andere Gruppierungen 191

3. Extremismus 191

IV. Christentum und Islam in ihrer wechselseitigen Wahrnehmung

1. Gesprächslagen 192

**2. Muslimische Sichtweisen
auf das Christentum** 193

3. Christliche Sichtweisen auf den Islam 194

V. Einzelne Themenfelder

1. Politik, Recht und Kultur 198

a. Arabien — Land und Gesellschaft 198

b. Schmelztiegel religiöser Richtungen 199

c. Recht und Rechtsschulen 200

d. Im Wechselspiel von Religion

und Umwelt 202

2. Religionsfreiheit 204

a. Geschichtliche Wurzeln 204

b. Rechtliche Grundlagen 205

c. Islam und Demokratie in Österreich 206

d. Moscheen und Minarette 207

e. Religionsfreiheit in islamisch

geprägten Ländern 207

3. Frauen, Ehe, Geschlechtergerechtigkeit 209

a. Ehe und Beziehungsformen 209

b. Der umstrittene Koranvers 210

c. Rechtliche Bestimmungen 211

d. Askese und Vielehe 212

e. Kleider und Tücher 213

f. Debatten über weibliche Bekleidungen .. 214

g. Umstrittene Praktiken 216

h. Im Glauben gleich 216

i. Muslimische Frauenbewegungen 217

4. Mission 218

a. Der christliche Begriff der „Mission“ 218

b. Der islamische Begriff der „Da’wa“ 218

c. Ein Blick in die christliche Geschichte 218

d. Ein Blick in die muslimische Geschichte . 220

e. Gegenwart 221

5. Gemeinsame geistliche Praxis 222

VI. Möglichkeiten der Begegnung

1. Miteinander sprechen 223

2. Feste wahrnehmen 224

3. Kultische Bestimmungen 224

4. Der Religionsdialog 225

VII. Christliche Theologie

im christlich-muslimischen Gespräch

1. Voraussetzungen 226

2. Die Bibel 226
 3. Jesus Christus 227
 4. Der dreieinige Gott 228
 5. Sünde und Erlösung 230
 6. Glaube und Werke 232
 7. Vorherbestimmung und Gericht 232
 Schlusswort 234
 VIII. Literatur 234
 Mitglieder des Theologischen Ausschusses
 der Evangelischen Generalsynode A. und H. B. 239

Vorwort

Wertschätzung und Zusammenarbeit

Inmitten einer komplexen und unüberschaubarer werdenden Welt möchte diese Orientierungshilfe ihrem Namen so gut wie möglich gerecht werden und evangelischen Christen/Christinnen eine Hilfestellung geben, um sich auf dem weiten Feld der Beziehungen zwischen Christen/Christinnen und Muslimen/Musliminnen zurecht zu finden: geschichtlich, theologisch, praktisch.

Daher versucht diese Orientierungshilfe,

- Muslime/Musliminnen gemäß dem Selbstverständnis ihrer eigenen Religion und ihren eigenen Traditionen wahrzunehmen und zugleich der Selbstwahrnehmung von evangelischen Christen/Christinnen zu dienen,
- komplexe Sachverhalte nicht zu vereinfachen und wechselseitige klischeehafte Zuschreibungen nicht weiterzuführen,
- Berührungspunkte und Ähnlichkeiten zwischen den beiden Religionen und religiösen Traditionen ebenso aufzuzeigen wie Unterschiede,
- konkrete Begegnungen vor Ort zu unterstützen.

Die Orientierungshilfe tut dies im Geist der „Charta Oecumenica“¹, der sich auch in der Resolution der Evangelischen Generalsynode A. und H. B. von 2009 „Die Evangelischen Kirchen in Österreich als missionarische Kirchen“ niedergeschlagen hat. Insofern unterliegt diese Orientierungshilfe einer christlichen Sicht. Der Punkt 11 in dieser Charta unter der Überschrift „Beziehungen zum Islam pflegen“ lautet:

„Seit Jahrhunderten leben Muslime in Europa. Sie bilden in manchen europäischen Ländern starke Minderheiten.² Dabei gab und gibt es viele gute Kontakte und Nachbarschaft zwischen Muslimen und Christen, aber auch massive Vorbehalte und Vorurteile auf beiden Seiten. Diese beruhen auf leidvollen Erfahrungen in der Geschichte und in der jüngsten Vergangenheit.

Die Begegnung zwischen Christen und Muslimen sowie

¹ Die „Charta Oecumenica“ wurde 2001 vom Rat der römisch-katholischen Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) und von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) unterzeichnet. Die KEK besteht aus einem Zusammenschluss von evangelischen und freikirchlichen Kirchen, von Orthodoxen, Anglikanern und Alt-Katholiken. Der zitierte Punkt 11 gehört zum Kapitel III: „Unsere gemeinsame Verantwortung in Europa“ und steht unter dem biblischen Motto: „Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden (Matthäus 5, 9).“

² Manche europäischen Länder weisen allerdings eine muslimische Mehrheit auf wie z. B. Bosnien, Albanien und der Kosovo.

den christlich-islamischen Dialog wollen wir auf allen Ebenen intensivieren. Insbesondere empfehlen wir, miteinander über den Glauben an den einen Gott zu sprechen und das Verständnis der Menschenrechte zu klären.

Wir verpflichten uns,

- den Muslimen mit Wertschätzung zu begegnen;
- bei gemeinsamen Anliegen mit Muslimen zusammenzuarbeiten.“

Solidarität mit den Christen/Christinnen des Ostens

Die Evangelische Generalsynode A. und H. B. ist sich der schwierigen Lage von Christen/Christinnen in muslimisch geprägten Ländern schmerzhaft bewusst und versichert sie ihrer Solidarität. Sie weist Diskriminierungen und Verfolgungen generell zurück und damit auch solche, die sich auf die Religion berufen. Die offiziell anerkannte Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich hat mehrfach Angriffe auf Christen/Christinnen, ihre Kirchen und Einrichtungen verurteilt. Denn Gewalt gegen Christen/Christinnen entspreche nicht dem Selbstverständnis des Islams und sei nicht korangemäß. Es handle sich um extremistische Gruppen, die ihre Attacken jedoch vorwiegend gegen ihre eigenen, als zu wenig rechtgläubig erachteten Glaubensgeschwister richten. Die Orientierungshilfe teilt diesen differenzierten Befund.

Wir sind uns bewusst, dass auch in der christlichen Geschichte Gewalt immer wieder religiös legitimiert wurde. Aber die Missachtung von Menschenrechten und Religionsfreiheit zu anderen Zeiten und in anderen Ländern darf nicht bedeuten, diese Rechte den Muslimen/Musliminnen, die Verfassung und Gesetze anerkennen, hierzulande und heute zu verweigern. Die Evangelische Generalsynode A. und H. B. bedauert herabsetzende Polemiken von christlicher Seite, denen Muslime/Musliminnen im Laufe der Geschichte ausgesetzt waren, und verurteilt zugleich die gegenwärtigen respektlosen und diffamierenden politischen Kampagnen gegen Muslime/Musliminnen, die das friedliche Zusammenleben gefährden.

Wissen gegen Vorurteile

Die verschiedenen ausgewählten Themenbereiche in dieser Orientierungshilfe wollen auch Informationen über die Religion des Islams bereitstellen, denn eine verantwortete Begegnung ohne Vorurteile setzt Wissen voneinander voraus. Der Schwerpunkt liegt daher im Bereich der Bildung. Somit handelt es sich nicht um eine systematisch-theologische Studie mit dem Ziel, den jeweiligen Wahrheitsanspruch zu diskutieren. Es geht nicht darum, sich in Glaubensfragen zu einigen, vielmehr darum, den Unterschieden, die sich trotz der Gemeinsamkeiten ergeben, mit Respekt zu begegnen. Damit will die Evangelische Generalsynode A. und H. B. zu einem konstruktiven Zusammenleben von evangelischen Christen/Christinnen und Muslimen/Musliminnen in Österreich beitragen.

In Bezug auf die theologischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede ist uns bewusst, dass ein Religionsvergleich trotz aufgewendeter Sorgfalt immer ein Wagnis bleibt. Für Themen, die in dieser Orientierungshilfe nicht behandelt werden (z. B. Mischehen oder Wirtschaft) empfehlen wir das Buch „Was jeder vom Islam wissen muss“.³ Die Orien-

³ Herausgegeben im Auftrag von VELKD und EKD von Inken Wöhlbrand und Martin Affolderbach, Gütersloher Verlagshaus 8. Auflage 2011.

tierungshilfe versteht sich als Grundlage, die eigene und weitere Studien und Diskussionen in den Gemeinden anregen will.

Hinweise

Den Koranzitaten liegt die Übersetzung von Hartmut Bobzin (2010) zugrunde, der sich an der Übersetzung von Teilen des Korans durch den Orientalisten Friedrich Rückert (1788—1866) orientiert, um die poetische Sprachgestalt des Korans zur Geltung zu bringen. Als Bibelübersetzung wurde die neue Zürcher Bibel (2007) aus der reformierten Tradition gewählt, die bestrebt ist, eine zeitgemäße Sprachgestalt zu finden. Da Übersetzungen immer auch eine Interpretation darstellen, wird für den Koran sowie für die Bibel empfohlen, zum Vergleich verschiedene Übersetzungen heranzuziehen.

Um dem muslimischen Selbstverständnis so gut wie möglich gerecht zu werden, greift die Orientierungshilfe auf die Quellen des Islams zurück, auf wissenschaftliche Literatur und wissenschaftliche Schriften muslimischer Autoren und Autorinnen, auf Gespräche mit und auf Rückmeldungen von muslimischen Wissenschaftlern zu verschiedenen hier vorliegenden Themenfeldern.

Die verwendete Literatur findet sich, nach Kapiteln geordnet, am Ende dieser Orientierungshilfe; einige Werke, die als Einführung in die verschiedenen Themenfelder dienen können, sind gesondert angeführt. Um der Lesbarkeit willen werden im laufenden Text die Referenzen nur dann in Klammern angegeben, wenn es sich um ein Zitat oder einen besonderen Hinweis handelt. Die Umschrift der arabischen Begriffe folgt nicht den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, sondern orientiert sich, soweit möglich, an der Aussprache. Die geschlechtergerechte Schreibweise nach Maßgabe des Dudens ist nur in Bezug auf die Gegenwart eingesetzt, aber nicht in historischen Kontexten.

Ein besonderer Dank gilt Frau Univ.-Prof. Dr. Susanne Heine und Herrn Superintendenten Dr. Gerold Lehner. Ihr profundes Sachwissen ist maßgeblich in die Diskussion und federführend in die Formulierung des Textes eingeflossen. Das Papier wurde in mehreren Schritten wechselseitiger Redaktion erstellt und jeweils dem Theologischen Ausschuss der Evangelischen Generalsynode A. und H. B. vorgelegt. Die dort erfolgten Diskussionen, Anregungen und Korrekturwünsche wurden eingearbeitet. Maßgeblichen Anteil an der Endredaktion hatte schließlich das mehrmalige akribische Korrektur- und inhaltliche Gegenlesen durch Frau Superintendentialkuratorin Erna Moder, auch ihr sei dafür sehr herzlich gedankt.

Nach intensiver Diskussion des Papiers in der Generalsynode der Evangelischen Kirche A. und H. B. in Österreich wurde es von dieser am Nationalfeiertag 2011 feierlich verabschiedet.

Schloss Seggau bei Leibnitz, am 26. Oktober 2011

Für die
Generalsynode:
Präsident
Dr. Peter Krömer

Für den
Theologischen Ausschuss:
Obmann Superintendent
MMag. Hermann Miklas

Die vorliegende Orientierungshilfe ist ein christliches Papier, dem das Bekenntnis zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus zugrunde liegt. Es ist ein evangelisches Papier, das sich zum initiativen Versöhnungswillen Gottes und der unverdienten Gerechtersprechung des sündigen Menschen bekennt. Die Orientierungshilfe geht von der sozialpolitischen Herausforderung zu einem friedlichen Zusammenleben aus und strebt keine theologische Einigung zwischen Christentum und Islam an. Sie will der Bildungsaufgabe dienen mit dem Ziel, einander besser kennen zu lernen.

I. Präambel

1. In der Begegnung mit Muslimen/Musliminnen sind wir uns als christliche Kirche unserer von Gott geschenkten Identität bewusst, die uns immer neu herausfordert. Die eigene Identität, die in der barmherzigen Rechtfertigung auf Grund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus wurzelt, sehen wir als Voraussetzung dafür an, anderen mit emotionaler und kognitiver Offenheit und ohne Abwehrhaltung und Angst zu begegnen.

2. Aus unserem christlichen Glauben heraus suchen wir die Begegnung mit Menschen, die sich zum Islam bekennen, weil wir als Bürger/innen Österreichs jenes Miteinander suchen, das dem Frieden und der guten Nachbarschaft dient.

3. Wir wissen uns dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe verpflichtet, das Jesus gepredigt und gelebt hat, und das alle Menschen als Geschöpfe Gottes einschließt. Aus dem Geist der Nachfolge Jesu wollen wir lernen, Menschen anderen Glaubens mit Zuwendung und Achtung zu begegnen.

4. Als evangelische Christen/Christinnen halten wir gegenüber der Religion des Islams den Anspruch jener Wahrheit bezeugend fest, von der wir uns ergriffen wissen, die uns frei macht, auf andere zuzugehen, und aus der heraus wir unser Menschsein entfalten; wir gehen davon aus, dass auch muslimische Gläubige an dem Anspruch der Wahrheit ihrer Religion bezeugend festhalten.

5. Das christlich-muslimische Gespräch steht unter dem Vorzeichen der zentralen Bildungsaufgabe und soll dazu dienen, dass wir einander immer besser kennenlernen. Das setzt den Willen zu Verstehen und Verständigung voraus sowie das Sprechen aus dem je eigenen authentischen Selbstverständnis mit der beiderseitigen Bereitschaft, Missverständnisse und Vorurteile korrigieren zu lassen.

6. Wir gehen davon aus, dass wir einander auch das kritische Gespräch schulden und sind dazu bereit, uns ebenfalls der Kritik der anderen auszusetzen. Indem wir einander offen befragen und aufeinander hören, erhoffen wir füreinander Vertiefung des je eigenen Glaubens und wechselseitige Unterstützung bei der Suche nach dem rechten Weg, um mit unserem jeweiligen Glauben Gott und den Menschen zu dienen.

7. Wir sind uns der Jahrhunderte langen Konfliktgeschichte bewusst, die die Beziehungen zwischen Christen/Christinnen und Muslimen/Musliminnen schwer belastet hat und teilweise immer noch belastet. Wir wollen diese Geschichte wahrnehmen und untersuchen, aber einander das wechselseitige Versagen nicht vorrechnen. Wir

ignorieren die Vergangenheit nicht, aber wir fixieren uns auch nicht auf sie, sondern wollen gemeinsam ein neues und hoffnungsvolles Kapitel gegenwärtiger und zukünftiger Geschichte schreiben mit dem Ziel gemeinsamer Teilhabe am gesellschaftlichen und kulturellen Leben.

8. Als Christen/Christinnen wissen wir uns verantwortlich für den Frieden in unserem Land und in der Welt; diesem Frieden sollen unsere Gespräche dienen, indem wir auch angesichts ausgeübter Gewalt den Frieden untereinander suchen und uns gemeinsam für ein unverletztes menschenwürdiges Dasein einsetzen.

9. Als Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich sind wir Teil der weltweiten Kirche. Es kann uns deshalb nicht gleichgültig sein, was Christen/Christinnen weltweit in der Begegnung mit Muslimen/Musliminnen erfahren und erleiden. Umgekehrt kann uns auch nicht gleichgültig sein, was Muslime/Musliminnen durch Christen/Christinnen in Österreich und in anderen Ländern erfahren und erleiden. Wollen wir aufrichtig sein, muss auch diese Seite der Wirklichkeit wahrgenommen werden. Anstatt das einander vorzuwerfen, wollen wir tun, was in unserer Macht steht, um für den Schutz von Minderheiten einzutreten.

10. Daher regt die Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich an, Gemeinden und Bildungseinrichtungen für die Begegnung mit Muslimen/Musliminnen zu nutzen, um durch Bildungsangebote und Kooperationen Vorurteilen und Aggressionen gegenüber der Religion des Islams entgegenzutreten; sie fordert die Gemeinden dazu auf, Menschen muslimischen Glaubens mit Respekt zu begegnen und gute Nachbarschaft zu pflegen.

11. Wir gehen davon aus, dass jeder Glaube im Verlauf der Geschichte einer ethischen und kulturellen Gestaltwerdung unterliegt. Als evangelische Kirche sind wir dazu herausgefordert und verpflichtet, solche Prozesse anhand der biblischen Schriften immer wieder neu daraufhin zu prüfen, ob sie dem Willen Gottes entsprechen. Daher lässt sich keine Sitte und kein Brauchtum durch unmittelbare Berufung auf den Namen Gottes legitimieren. Die religiöse Rechtfertigung von innerem Zwang oder äußerer Gewalt stellt nach unserer Überzeugung einen Missbrauch des Gottesnamens und der Religion dar. Auf dieser selbstkritischen Basis soll das christlich-muslimische Gespräch der Frage dienen, was beide Religionen zur Identität und Kultur Österreichs beitragen können.

12. Die Evangelische Kirche A. und H. B. in Österreich wünscht sich, dass das Gespräch auf verschiedenen Ebenen geführt und auch von muslimischer Seite initiativ angestoßen und unterstützt wird: zwischen den offiziellen Vertretern/Vertreterinnen von Kirche und Islamischer Glaubensgemeinschaft, zwischen Religionsexperten und -expertinnen, im Rahmen eigener Plattformen und Kongresse, in den Medien, im Bildungsbereich (Schulen, Fortbildung für Lehrer/innen) und in den Gemeinden.

II. Der Islam — eine kurze Orientierung

1. Muhammad und die Entstehung des Islams

Die zentrale Gestalt des Islams ist Muhammad: Prophet und Gesandter Gottes, Überbringer der göttlichen Botschaft des Korans und Begründer der islamischen Gemein-

schaft (der *umma*). Eine Geschichte des Islams und seines Propheten nachzuzeichnen, bedeutet, vor allem auf muslimische Überlieferungen zurückzugreifen wie die „Sunna“, die Sammlung von Berichten und Worten von und über Muhammad (*hadith*) sowie die Prophetenbiografien (*sira*), die aus mündlichen und dann schriftlich gefassten Überlieferungen bestehen. Auch aus dem Koran lassen sich Rückschlüsse auf geschichtliche Ereignisse ziehen, da die koranische Verkündigung von der Berufung Muhammads bis zu dessen Tod etwa 23 Jahre hindurch anlassbezogen erfolgte.

a. Muhammads Leben vor der Berufung

Nach der Prophetenbiografie von Ibn Ishaq in der Bearbeitung durch Ibn Hischam wurde Muhammad um 570 in Mekka geboren; er gehörte zum Clan der Haschim, einer weniger bedeutenden Sippe innerhalb des in Mekka ansässigen Stammes der Quraish. Nach der Überlieferung starb sein Vater Abdallah bereits vor seiner Geburt, seine Mutter Amina, als Muhammad sechs Jahre alt war. Die Beduinenfrau Halima nährte ihn als Amme und sein Großvater, danach sein Onkel Abu Talib, das Clan-Oberhaupt, nahmen ihn unter ihre Obhut. Die Mekkaner lebten vorwiegend vom Karawanenhandel (vgl. V.1.a), und nachdem sich Muhammad im Handel bewährt hatte, wurde ihm von Chadidscha, einer einflussreichen und wohlhabenden Kaufmannswitwe, die Ehe angetragen (vgl. V.3.a), aus der mehrere Kinder hervorgingen.

Muhammad lebte in religiöser Hinsicht in einem polytheistischen Umfeld, aber es gab auf der Arabischen Halbinsel auch jüdische und christliche Gemeinden. Er selbst gehörte zu den „Hanifen“, den Verehrern des einen Gottes, die sich weder dem Judentum noch dem Christentum zuwandten. Eingottgläubige, die „Heiden“ waren und, vom Judentum beeindruckt, an den einen Gott glaubten, ohne zu konvertieren, sind aus dem Neuen Testament bekannt, wo sie „Gottesfürchtige“ genannt werden. Manche von ihnen wurden Christen wie z. B. die Purpurchändlerin Lydia (Apg 16, 13) oder der römische Hauptmann Kornelius (Apg 10, 1).

Vermutlich diente die Kaaba, das zentrale polytheistische Heiligtum in Mekka, den Hanifen bereits als Kultstätte für die alleinige Verehrung Allahs (vgl. V.1.a); auch Christen sollen an Wallfahrten zur Kaaba teilgenommen haben. Von Muhammad wird berichtet, er habe sich regelmäßig in eine Höhle des Berges Hira zurückgezogen, um dort zu beten und sich zu versenken, bis er im Alter von 40 Jahren seine Berufung erlebte; diese wird als „Nacht der Bestimmung“ auf den 26./27. Ramadan (der neunte Monat des islamischen Mondkalenders) datiert.

b. Muhammads Berufung

Die Biografie von Ibn Ishaq berichtet darüber Folgendes:

„Als Gott Mohammed ehren und sich der Menschen durch ihn erbarmen wollte, zeigte sich dessen Prophetenschaft zuerst in seinen wahren Träumen, die im Schlaf stets wie der Anbruch des Morgens über ihn kamen. Auch ließ Gott ihn die Einsamkeit schätzen, und bald war ihm nichts mehr lieber, als allein zu sein. [...] Jedes Jahr zog sich der Prophet im Monat Ramadan in die Einsamkeit zurück, um zu beten und die Armen zu speisen, die zu ihm kamen. Immer wenn er am Ende des Monats nach Mekka zurückkehrte, begab er sich zuerst zur Kaaba und umschritt sie

sieben oder mehr Male. Erst dann ging er nach Hause. Auch in jenem Ramadan, in dem Gott ihn ehren wollte, in jenem Jahr, in dem Er ihn sandte, zog Mohammed wieder mit seiner Familie nach dem Berg Hira, um sich in der Einsamkeit dem Gebet zu widmen. Und in jener Nacht, in der Gott ihn durch seine Sendung auszeichnete und sich damit der Menschen erbarmte, kam Gabriel zu ihm.

„Als ich schlief“, so erzählte der Prophet später, „trat der Engel Gabriel zu mir mit einem Tuch wie aus Brokat, worauf etwas geschrieben stand, und sprach“:

> Lies! <

> Ich kann nicht lesen <, erwiderte ich.

Da presste er das Tuch auf mich, so dass ich dachte, es wäre mein Tod. Dann ließ er mich los und sagte wieder: > Lies! <

> Ich kann nicht lesen <, antwortete ich.

Und wieder würgte er mich mit dem Tuch, dass ich dachte, ich müsste sterben. Und als er mich freigab, befahl er erneut: > Lies! <

Und zum dritten Male antwortete ich: > Ich kann nicht lesen. <

Als er mich dann nochmals fast zu Tode würgte und mir wieder zu lesen befahl, fragte ich aus Angst, er könnte es nochmals tun: > Was soll ich lesen? <

Da sprach er: > Lies im Namen deines Herrn, des Schöpfers, der den Menschen erschuf aus geronnenem Blut! Lies! Und der edelmütigste ist dein Herr, Er, der das Schreibrohr zu brauchen lehrte, der die Menschen lehrte, was sie nicht wussten < (Sure 96, 1–5).

Ich wiederholte die Worte, und als ich geendet hatte, entfernte er sich von mir. Ich aber erwachte, und es war mir, als wären mir die Worte ins Herz geschrieben.

Sodann machte ich mich auf, um auf den Berg zu steigen, doch auf halber Höhe vernahm ich eine Stimme vom Himmel: > O Mohammed, du bist der Gesandte Gottes und ich bin Gabriel! < Ich erhob mein Haupt zum Himmel, und siehe, da war Gabriel in der Gestalt eines Mannes, und seine Füße berührten den Horizont des Himmels. Und wieder sprach er:

> O Mohammed, du bist der Gesandte Gottes und ich bin Gabriel! < Ohne einen Schritt vorwärts oder rückwärts zu tun, blieb ich stehen und blickte zu ihm. Dann begann ich, mein Gesicht von ihm abzuwenden und über den Horizont schweifen zu lassen, doch in welche Richtung ich auch blickte, immer sah ich ihn in der gleichen Weise. Den Blick auf ihn gerichtet, verharrte ich, ohne mich von der Stelle zu rühren. Chadidscha sandte inzwischen ihre Boten aus, um nach mir zu suchen, doch kehrten sie erfolglos zu ihr zurück, nachdem sie bis oberhalb von Mekka gelangt waren. Schließlich wich die Erscheinung von mir, und ich machte mich auf den Rückweg zu meiner Familie. Ich kam zu Chadidscha, setzte mich an ihre Seite und schmiegte mich eng an sie: > O Abu I-Qasim <, fragte sie mich, > wo bist du gewesen? Bei Gott, ich habe meine Boten ausgesandt, um dich zu suchen. Bis oberhalb von Mekka sind sie gezogen, doch kamen sie ohne dich zurück. <

Ich erzählte ihr, was ich gesehen hatte. Da rief sie aus: > Freue dich, Sohn meines Oheims, und sei standhaft! Bei Dem, in Dessen Hand meine Seele liegt, wahrlich, ich hoffe, du wirst der Prophet dieses Volkes sein. <

Dann erhob sie sich, legte ihre Kleider an und begab sich zu ihrem Vetter Waraqa ibn Naufal, der Christ geworden war, die Heiligen Schriften las und von den Anhängern der Thora und des Evangeliums gelernt hatte. Ihm erzählte sie von den Worten Mohammeds, und Waraqa rief aus:

> Heilig! Heilig! Bei dem, in Dessen Hand meine Seele liegt! Wahrlich, Chadidscha, wenn du mir die Wahrheit gesagt hast, so ist wahrhaftig der Engel Gabriel zu ihm gekommen, wie er zu Mose kam, und er ist wahrlich der Prophet dieses Volkes! Sag ihm, er soll standhaft bleiben! <

Chadidscha kehrte zum Propheten zurück und erzählte ihm die Worte Waraqa. Als Mohammed dann aus der Abgeschiedenheit des Berges Hira wieder nach Mekka zurückkam, begab er sich zunächst wie immer zur Ka'ba und schritt um sie herum“ (Ishaq 1999, 45).

Das Erschrecken Muhammads will zum Ausdruck bringen, dass seine Berufung nicht aus eigenmächtiger Anmaßung, sondern von Gott kommt. Zunächst war es seine enge Verwandtschaft, die ihm Glauben schenkte, besonders seine Frau Chadidscha. Waraqa ibn Naufal bestärkte ihn in seinem Auftrag, sagte ihm aber auch die Verfolgung durch die Mekkaner voraus. Auch Muhammads Cousin Ali, der Sohn Abu Talibs, sowie vor allem die jungen Leute, darunter Muhammads langjähriger Freund Abu Bakr, der später dessen politische Nachfolge antrat, gehörten der Überlieferung nach zu den ersten Anhängern der neuen Botschaft.

Der nächste Schritt bestand nach der Überlieferung darin, dass Gott seinem Propheten etwa drei Jahre nach der ersten Offenbarung befahl, „sich offen zu Seiner göttlichen Botschaft zu bekennen, mit seinem Auftrag öffentlich vor die Menschen zu treten und sie zum Glauben an Ihn aufzurufen“ (Ishaq 1999, 51). Darauf wird Sure 74 (1–7) bezogen: „[...] steh auf und warne, und preise die Größe Deines Herrn, [...] und sei geduldig, bis der Herr sein Urteil fällt“.

c. Verfolgung und Auswanderung

Diese Verkündigung von Gott, dem Schöpfer und Richter, war mit dem Ruf zur Abkehr von anderen Gottheiten verbunden, und das führte zu Konflikten mit den Mekkanern. Die koranische Botschaft forderte die Mekkaner zur Umkehr auf, auch dazu, für die Armen zu sorgen anstatt Reichtümer aufzuhäufen (z. B. Sure 69; 90; 51). Die Mekkaner sahen das als Gefährdung der sozialen und wirtschaftlichen Ordnung, verspotteten Muhammad als Dichterling und ziehen ihn der Lüge (z. B. Sure 11). Die Überlieferung berichtet, die Muslime seien verfolgt, gefoltert und aus der Stadt vertrieben worden.

Als dann plötzlich kurz hintereinander sowohl Chadidscha als auch Abu Talib starben, verlor Muhammad wesentliche Stützen, was seine Lage noch verschlechterte. Da damals die Zugehörigkeit zu Stämmen und Clans sozialen Zusammenhalt und Sicherheit gewährleistete (vgl. V.1.a), suchte Muhammad Schutz bei einer tribalen Gruppe außerhalb seines Stammes. Zunächst wies Muhammad eine Schar von Muslimen an, nach Abessinien auszuwandern und beim dortigen christlichen König, dem er vertraute, Asyl zu suchen. Der Überlieferung nach ließ sich der König von den Verleumdungen der Muslime durch die Mekkaner nicht beeindrucken. Schließlich kam es zu einer Übereinkunft mit Leuten in Medina, die bereits den Islam angenommen hatten. Die so genannten „Helfer“ hofften zugleich, dass Muhammad Konflikte innerhalb der Stämme in Medina schlichten werde. Das Datum der Auswanderung nach Medina (hidschra) im Jahre 622 wurde später als Beginn der muslimischen Zeitrechnung festgesetzt.

In Medina erfolgte sukzessive die Ausgestaltung der frühen islamischen Gemeinschaft, wobei es sich keineswegs um eine theokratische Herrschaft Muhammads handelte. Denn als Schlichter initiierte Muhammad in Fortsetzung vorislamischer Praktiken eine Stammesföderation, oft auch „Vertrag von Medina“ genannt. Dieses Sicherheitsabkommen verband die eingewanderten muslimischen Quraisch, die Muslime in Medina sowie Nicht-Muslime, die sich ihnen anschlossen; genannt werden auch dort

ansässige jüdische Clans. Die Stammesstruktur blieb bestehen, jede Sippe behielt ihren eigenen Besitz und ihr jeweiliges Oberhaupt. Zwar wird als einigendes Band der Islam erwähnt, aber die jüdischen Sippen waren nicht gezwungen, zum Islam überzutreten. Muhammad war das Oberhaupt der muslimischen Gruppe, darüber hinaus kam ihm die Rolle als Schiedsrichter im Streitfall zu (vgl. Sure 109).

d. Der Kampf gegen die Mekkaner

Die Mekkaner hatten den Besitz der Auswanderer an sich genommen und deren zurückgelassene Familienangehörige als Sklaven verkauft, aber damit die Verfolgung der Muslime nicht aufgeben. Daher erteilt nun der Koran die Erlaubnis zum Kampf: „Denen, die kämpfen, ist das erlaubt, weil ihnen Unrecht angetan — Siehe, Gott hat zu helfen ihnen Macht! —, weil sie vertrieben wurden aus ihrer Heimat ohne Recht, nur weil sie sagten: Unser Herr ist Gott“ (Sure 22, 39)! Muhammad und seine Gruppe mussten vor den Mekkanern auf der Hut und gegen sie gerüstet sein.

Militärische Aktionen schmiedeten die Muslime stärker zusammen, besonders wenn wie in der Schlacht bei Badr ein Sieg gegenüber einer Übermacht errungen werden konnte, was die Muslime auf die Hilfe Gottes zurückführten (Sure 8, 17; 3, 123 f.). Das Blatt wendete sich ein Jahr später in der Schlacht bei Uhud, bei der die Muslime verloren und schwere Verluste hinnehmen mussten; nach dem Koran eine Strafe Gottes für mangelnde Standhaftigkeit und die Gier nach Beute (Sure 3, 147). Der darauf folgende „Grabenkrieg“ von 627 endete unentschieden, auch wenn Medina erfolgreich verteidigt werden konnte. Im Zuge dieser Kämpfe entstand der Verdacht, dass es in Medina Verräter gebe, die den Mekkanern hinterrücks in die Hände spielten. Nach der Überlieferung zählten auch drei jüdische Clans zu diesen „Heuchlern“; zwei davon wurden aus Medina vertrieben, die Männer des dritten als Hochverräter hingerichtet, Frauen und Kinder in die Sklaverei verkauft.

Ein Jahr darauf schlossen die Muslime bei Hudaibiya mit den Mekkanern einen Waffenstillstand, bei dem die Muslime zum ersten Mal als Vertragspartner auf gleicher Augenhöhe auftraten. Dadurch wurde es verschiedenen Stämmen der Arabischen Halbinsel möglich, den Islam anzunehmen, ohne sich gegen die einflussreichen Quraisch zu stellen. Dieser Vertrag sollte den Muslimen den Zugang zur Kaaba sichern, ohne dass man verlangte, Muhammad als Propheten anzuerkennen. Inzwischen hatten sich aber auch innerhalb der führenden Clans in Mekka die Rivalitäten verstärkt, so dass immer mehr Mekkaner zum Islam übertraten. So konnte sich Muhammad zunehmend als politisches Oberhaupt etablieren und Anerkennung als Prophet und religiöse Autorität finden.

e. Geeintes Arabien

Schließlich zogen die Muslime dann 630 in Mekka ein und reinigten das Heiligtum der Kaaba von allen Spuren vorislamischer Religion. Nun gewannen die Riten der Pilgerfahrt ihre islamische Gestalt. Die Kaaba stellt bis heute das bedeutendste islamische Wallfahrtsziel dar.

In der Folge boten viele arabische Stämme, Clans und Gruppen Muhammad teils auch aus politischem und wirtschaftlichem Kalkül ihre Gefolgschaft an. Dies war mit der

Übernahme der rituellen religiösen Praxis und einer regelmäßigen Steuerabgabe verbunden — erste Ansätze einer staatlichen Organisationsform. Juden und Christen wurden unter Zahlung eines Schutzgeldes toleriert (vgl. V.1.b). Als Muhammad nach seiner Abschiedswallfahrt 632 in Medina starb, wo er auch bestattet wurde, war ein Großteil der arabischen Stämme auf der Halbinsel geeint. Dabei spielte die Religion des Islams als einigendes Band über verschiedene Stämme, Ethnien und Stände eine wesentliche Rolle.

Die Verbreitung des Islams wurde und wird bis heute auf den Islam als eine kriegerische Religion zurückgeführt. Kriegerisch waren die Umstände, in denen die Religion entstand. Die Botschaft des Korans ist mit konkreten geschichtlichen Anlässen verbunden, daher auch mit den Kämpfen, die damals ausgetragen wurden, vor allem mit den Mekkanern. Diese Kämpfe waren unvermeidlich, und die Menschen konnten sich ihnen nicht entziehen, wollten sie sich nicht selbst preisgeben. Zwar mussten alle Araber Muslime sein, aber das beschränkte sich auf die Anhänger der altarabischen Religion (Berger 2010, 215, Özsoy 2007, 112). Die folgenden Expansionskriege hatten nicht die Bekehrung zum Ziel, sondern die Erweiterung der politischen Herrschaft im Machtkampf mit den Byzantinern und den sassanidischen Persern, die untereinander ebenfalls Expansionskriege führten (Krämer 2005, 59 f.; Busse 1988, 143) (vgl. V.4.d); im christlichen Europa war das nicht anders. Erst das geeinte Arabien konnte gegenüber den byzantinischen und persischen Machtblöcken, die immer wieder auf Arabien übergriffen, Widerstand leisten. Mehr als die Expansionskriege prägten die innerislamischen Machtkämpfe die weitere Geschichte.

2. Die Botschaft des Korans

In Mekka trat Muhammad als Prophet des einen Gottes auf, was ihn zum verfolgten Außenseiter machte; in Medina wurde er zum anerkannten Begründer einer Gemeinschaft. Bestand der Auftrag in Mekka vor allem darin, den einen Gott und seine barmherzige Rechtleitung, die Auferstehung der Toten und das letzte Gericht zu verkünden, so beziehen sich die medizinischen Offenbarungen auch auf konkrete Belange des Zusammenlebens, auf rechtliche und strategische Fragen (vgl. V.1.c), die freilich die durchgängige Grundbotschaft nicht in den Hintergrund drängten.

a. Ruf zur Umkehr

Die koranische Botschaft beginnt mit dem Ruf zur Umkehr, verbunden mit der wiederholten Warnung vor dem Jüngsten Tag, an dem die Menschen von den Toten auferstehen werden und jeder für sich vor Gottes Gericht Rechenschaft ablegen muss; die Stunde kennt niemand. Manchmal wird das Gericht in knappen Worten angesprochen, manchmal in eindrücklichen Bildern gezeichnet. Dieses Endgericht bringt die Taten der Menschen ans Licht (Sure 99, 6–8), die gewogen werden (Sure 101, 6–9). Gott ist gerecht, und alles, was die Menschen tun, ist bei ihm aufgeschrieben in einem Buch, eine Vorstellung, die auch die Bibel kennt (Ps 139, 16; Offb 20, 14):

„Siehe, wir erwecken die Toten wieder zum Leben
Und schreiben auf, was sie früher taten und was sie hinterließen.“

Und alles haben wir genau erfasst in einem klaren Hauptbuch“ (Sure 36, 12; vgl. 22. 70; 27, 75).

Das Endgericht wird von kosmischen Ereignissen begleitet; viele Elemente solcher Szenarien finden sich auch in der Bibel. So heißt es z. B. Sure 82, 1–5:

„Wenn zerborsten ist der Himmel,
wenn zerstreut das Sternengewimmel,
wenn die Meere über die Ufer schwellen,
wenn die Gräber rücken von ihren Stellen,
dann weiß die Seele, was zuvor sie dargebracht
und was sie vorher nicht gemacht.“

Der Ruf zur Umkehr kann sich auch auf bestimmte Praktiken beziehen. Die in Sure 81 genannte „Vergrabene“ spielt auf die damalige Praxis an, ungewollte Kinder, vor allem weibliche, lebendig zu begraben, was den Muslimen verboten wurde (vgl. Sure 16, 58f.; 42, 49):

„Wenn die Sonne wird zusammengerollt,
wenn das Gestirn herniederfällt,
wenn die Berge werden bewegt, [...]
wenn die Seelen werden zusammengeführt,
wenn die Vergrabene wird angehört,
um welcher Schuld sie wurde umgebracht [...].
Dann weiß die Seele, was sie vollbracht“ (Sure 81, 1–14).

Der Ausgang des Gerichtes ist zweifach; die einen werden in die Gärten des Paradieses aufgenommen, die anderen von (Höllen-)Flammen umgeben sein:

„An jenem Tag: demutsvolle Angesichter,
sich plagende, abmühende,
die brennen im lohenden Feuer der Hölle,
getränkt von einer siedend heißen Quelle.
Sie haben keine Nahrung, außer von Dornestrüpp,
was weder nährt noch den Hunger stillt.
An jenem Tage: selige Angesichter,
mit ihrem Streben zufriedene,
in einem hochgelegenen Garten.
Du hörst darin kein nichtiges Geschwätz,
Sprudelnde Quellen sind in ihm,
erhöhte Ruhepolster sind in ihm
und einladende Kelche
und aufgereichte Kissen
und aufgefaltete Teppiche“ (Sure 88, 2–16).

Die Kritik richtet sich immer wieder gegen den Geiz und die Liebe zum Besitz (Sure 104, 3; 102, 1), gegen die Mekkaner, die Reichtum anhäufen und meinen, dadurch unsterblich zu werden (Sure 104, 3), während sie darüber ihre sozialen Pflichten vergessen:

„Der Liebe zum Besitz ist er [der Mensch], fürwahr, stark zugeneigt“ (Sure 100, 8; 89, 20).
„Wer nun gibt und gottesfürchtig ist
und an ‚das Schönste‘ glaubt,
dem werden wir ein leichtes Los bereiten.
Doch wer da geizt und reich sich dünkt,
und ‚das Schönste‘ leugnet,
dem werden wir ein schweres Los bereiten“ (Sure 92, 5–10);
„Siehe, die glauben und gute Werke tun,
für die sind Gärten, unter denen Bäche fließen“ (Sure 85, 11; vgl. 84, 25).

Gott zeigt dem Menschen den rechten Weg (Sure 1, 6) und führt ihm zwei Wege vor Augen, eine Vorstellung, die auch in der Bibel vorkommt (Mt 7, 13 f.); der „steile“ Weg ist der gute:

„Und was lässt dich wissen, was der ‚steile Weg‘ ist?
Freilassung eines Sklaven

oder dass man Speise gibt an einem Hungertag
an eine nahverwandte Waise
oder an einen Armen in Bedürftigkeit –
dann einer derer ist, die glauben
und sich ermuntern gegenseitig zu Geduld und zu Erbarmen –
das sind ‚die zur Rechten‘.
Die aber nicht an unsere Zeichen glauben,
das sind ‚die zur Linken‘.
Sie sind von Feuer ganz umschlossen“ (Sure 90, 12–20).

Demgegenüber wird in Sure 74, 42–47 beschrieben, was ins Verderben führt; dort fragen die Rechtgeleiteten die Übeltäter:

„Was führte euch in die Höllenglut?‘
Sie sprechen: ‚Wir waren nicht unter den Betenden
und speisten nicht den Armen,
sondern führten mit den Schwätzern lose Reden
und nannten den Gerichtstag Lüge,
bis die Gewissheit zu uns kam‘“ (vgl. Sure 39, 71).

b. Gott

Gott ist es, der richtet, denn er ist es, der alles erschaffen hat. Den Koran durchziehen vielfältige Schilderungen von Gottes schöpferischem Handeln, die sich sowohl auf den anfänglichen Schöpfungsakt beziehen als auch auf seine fortdauernde bewahrende Tätigkeit. Indem der Mensch gegenüber Gott mit Dankbarkeit auf die Gaben der Schöpfung reagiert, ist er ein Gläubiger. Ungläubig werden diejenigen genannt, die Gott gegenüber undankbar sind. Der Unglaube wiegt umso schwerer, als die Schöpfung für die Verständigen klare Zeichen setzt. Für den, der Einsicht besitzt, weisen sie unmissverständlich auf den einen und einzigen Gott hin:

„Sprich: Er ist Gott, der Eine,
Gott, der Beständige,
er zeugte nicht und wurde nicht gezeugt,
und keiner ist ihm ebenbürtig“ (Sure 112).
„Euer Gott, er ist ein einziger Gott.
Keinen Gott gibt es außer ihm,
dem Erbarmer, dem Barmherzigen“ (Sure 2, 163).

Mit dem Ruf zum Glauben an den einen Gott ist auch die Absage an alle anderen Götter verbunden:

„Sprich: Was meint ihr wohl von dem, was ihr an Gottes statt anruft?
Zeigt mir, was sie von der Erde schufen!
Oder gibt es für sie Teilhaberschaft in den Himmeln?
Bringt mir ein Buch, das vor dem hier war,
oder eine Spur von Wissen, wenn ihr die Wahrheit sagt!
Wer ist wohl mehr abgeirrt als jemand,
der an Gottes statt einen anruft,
der ihm keine Antwort geben wird bis zum Tag der Auferstehung“ (Sure 46, 4 f.)?

Gegenüber den Mekkanern, die an der Botschaft von der Auferstehung von den Toten Anstoß nahmen, wo doch die Gebeine dann schon vermodert seien, betont der Koran immer aufs Neue die Schöpferkraft Gottes:

„Siehe, darin ist gewiss eine Lehre für jeden, der ihn fürchtet.
Seid ihr schwerer zu erschaffen als der Himmel?
Denn den hat er erbaut.
Sein Dach machte er hoch und gab ihm rechte Form.
Bei Nacht ließ er ihn dunkel werden und am Morgen hell.
Die Erde, hernach breitete er sie aus;
Wasser und Weideland ließ er aus ihr hervorgehen.
Die Berge verankerte er auf ihr,
zum Gebrauch für euch und euer Vieh“ (Sure 79, 26–33).

Zugleich weist Gott den Menschen den rechten Weg und ist bereit zu vergeben, wenn sie von diesem Weg abweichen, aber bereuen; so preist ihn Sure 85, 12–16:

„Siehe, die Gewalt deines Herrn ist wahrlich hart.
Siehe, er erschafft, und er lässt wiederkehren.
Er ist der Vergebungsbereite, der Liebevoll,
der Herr des Thrones, der Ruhmreiche,
der tun kann, was er will.“

Als Schöpfer der Welt hat Gott alle Macht und erweist den Menschen seine Huld, aber die Menschen sind oft undankbar. Gott will sie jedoch nicht in ihrem Irrtum belassen, weshalb er immer wieder seine Gesandten zu ihnen schickt, um sie zu warnen und ihnen zu vergeben, wenn sie zum Glauben an ihn umkehren. So erweist sich Gott auch als Herr der Geschichte, der den Menschen bereits zu Lebzeiten Gutes und Böses vergilt. Der Koran führt den Untergang von Städten und Menschen auf deren Unglauben zurück. Dabei handelt Gott gerecht an ihnen, denn er hatte sie gewarnt:

„Dein Herr hätte die Städte nicht zugrunde gerichtet,
ehe er nicht einen Gesandten in ihre Hauptstadt geschickt hätte,
um ihnen unsere Verse vorzutragen.
Niemand hätten wir die Städte zugrunde gerichtet,
wenn ihre Bewohner nicht Frevler gewesen wären“ (Sure 28, 59).

Zur alles umfassenden Macht Gottes gehört, dass er alles weiß und letztlich alles bestimmt. Das ist auch als Trost an Muhammad gemeint angesichts der Verfolgung durch die Mekkaner: „Die meisten Menschen sind nicht gläubig, du magst dich noch so sehr darum bemühen“ (Sure 12, 103); oder: „Siehe, Gott führt in die Irre, wen er will, und er leitet recht, wen er will. So zehre sich deine Seele ihretwegen nicht aus Kummer auf“ (Sure 35, 8; vgl. VII.7)!

c. Muhammad, Prophet und Gesandter

Als von Gott beauftragter Gesandter verbürgt Muhammad die Botschaft des Korans. Ihm ist keine Gewalt über die Menschen gegeben, sondern er ist ein Mahner (Sure 88, 21 f; 87, 9), ein Warner und Freudenbote (Sure 79, 45). Er trägt vor, was er von Gott, vermittelt durch den Engel Gabriel, gehört hat (Sure 87, 6 f; 76, 23). Seine Sendung wird z. B. in Sure 81, 19–28 formuliert, die auch, was im Koran selten ist, eine Vision enthält (vgl. Neuwirth 2010):

„Wahrlich, das ist die Rede eines edlen Gesandten,
voller Kraft und beim Herrn des Thrones hoch angesehen,
dem man gehorcht, dem man vertraut!
Euer Gefährte, er ist nicht besessen.
Am klaren Horizont, da hat er ihn gesehen.
Er geizt mit dem Verborgenen nicht.
Es ist nicht die Rede eines verfluchten Satans.
Wohin wollt ihr noch gehen?
Er ist nur eine Mahnung für die Weltbewohner,
für den von euch, der auf dem geraden Weg gehen will [...]“

Mit seiner Sendung steht Muhammad insofern in der Gottes- und Heilsgeschichte, als er die Reihe vieler Propheten und Gesandter fortsetzt, freilich als „Siegel der Propheten“ auch abschließt. Der Koran nennt u. a. bereits Adam, dann Abraham, Isaak und Jakob sowie Noah und Moses, David und Salomo und auch Jesus, kennt aber auch Propheten, die sich in der biblischen Tradition nicht

finden. Dazu gehören z. B. Salih, der Prophet der Thamud, und Shuayb, der Prophet der Madyan, denn nach dem Koran wurden die Propheten zu bestimmten Völkern gesandt, um zu diesen in ihrer jeweiligen Sprache zu sprechen; so ergeht die Botschaft durch Muhammad zuletzt in arabischer Sprache an das Volk der Araber:

„Wir sandten keinen Abgesandten, außer in der Sprache seines Volkes,
um ihnen Klarheit zu verschaffen“ (Sure 14, 4).
„So gaben wir dir [Muhammad], was vorzutragen ist, auf Arabisch ein,
auf dass du der Städte Mutter warnst und alle, die in ihrem Umkreis sind“ (Sure 42, 7).
„Dies sind die Zeichen des klaren Buchs.
Siehe, wir sandten es herab als Lesung auf Arabisch,
vielleicht begreift ihr ja.
Wir erzählen dir aufs Schönste
durch das, was wir als diese Lesung dir offenbaren,
auch wenn du, fürwahr, früher einer von denen warst,
die nicht darauf achteten“ (Sure 12, 1–3).

Die Sendung Muhammads ist deswegen eine Gnade für sein Volk:

„Gott hat den Gläubigen Gnade erwiesen,
da er unter ihnen einen Gesandten von den ihnen auftreten ließ,
der ihnen seine Verse vorträgt, der sie läutert
und der sie lehrt die Weisheit und das Buch.
Sie waren ja zuvor in klarem Irrtum“ (Sure 3, 164; vgl. 2, 151)!

Dabei geht der Koran davon aus, dass alle Propheten mit derselben Botschaft beauftragt wurden, so dass der Bezug zu den verschiedenen Völkern keine inhaltliche Veränderung, keine Einschränkung oder Erweiterung bedeutet. Allerdings wird die Botschaft des Korans als eine letztgültige für alle Menschen gesehen.

Als einem Propheten und Gesandten, der wie viele andere auch Widerstand und Verfolgung erleiden musste, kommt Muhammad selbst eine besondere Hochachtung und Verehrung zu. Die Muslime schulden ihm Gehorsam (Sure 24, 54) und Achtsamkeit: Man redet nicht laut mit ihm, man fällt ihm nicht lästig (Sure 33, 53) und man spricht den Segen über ihn. In diesen besonderen Status sind auch seine Ehefrauen einbezogen (Sure 33; vgl. V.3.d). Aber nicht nur auf Grund seiner menschlichen Person, sondern vor allem auf Grund seines Auftrags gilt Muhammad als eine „strahlende Leuchte“:

„Prophet! Siehe wir haben dich als Zeugen gesandt,
als Künder der frohen Botschaft und als Warner,
als einen, der zu Gott aufruft — mit seiner Erlaubnis —,
als eine Leuchte, die erstrahlt.
Verkündige den Gläubigen, dass ihnen große Huld von Gott zuteil wird.
Gehorche den Ungläubigen und Heuchlern nicht!
Beachte ihre Kränkungen nicht!
Vertraue Gott!
Gott genügt als ‚Anwalt‘“ (Sure 33, 45–48).

d. Der Koran

Der Koran wird nicht als Zeugnis von der Offenbarung Gottes verstanden (vgl. VII.2), sondern gilt selbst als das von Gott offenbarte Wort. Die Weise der Berufung Muhammads hängt eng mit diesem Verständnis des Korans zusammen, der sich einem Hörerlebnis verdankt. Der Gesandte bekam das entsprechende Stück des Korans vor-

gelesen; er nahm diese Lesung auf, sie wurde ihm eingepreßt, er rezitierte sie und gab sie an die Menschen weiter; das arabische Wort „Koran“ bedeutet Lesung bzw. das zu Rezitierende:

„Das sind die Verse Gottes.
Wir tragen sie dir vor, gemäß der Wahrheit“ (Sure 45, 6).

Die Gläubigen prägten sich dann das Rezitierte ein, memorierten es und trugen es beim Gebet vor. Es gab also bereits zu Lebzeiten Muhammads viele Personen, die die koranischen Offenbarungen auswendig konnten. Hinzu kam eine schriftliche Fassung durch dazu beauftragte Schreiber, aber die mündliche Tradierung, der Vortrag, hatte und hat bis heute Priorität als Ausdruck lebendigen Glaubensvollzugs.

Nach muslimischem Verständnis bestätigt der Koran einerseits, was davor herabgesandt wurde, andererseits korrigiert er und bringt zur Klarheit, worüber die „Leute des Buches“ (ahl al-kitab) bzw. „Schriftbesitzer“, die Juden und Christen, uneins sind:

„Vor ihm gab es das Buch Moses, als Richtschnur und Barmherzigkeit.

Dies hier aber ist ein Buch, das bestätigt — in arabischer Sprache,

um diejenigen, die freveln, zu mahnen,
und als frohe Botschaft für die, die Gutes tun“ (Sure 46, 12; vgl. 43, 63).

„Die Juden sprechen: ‚Die Christen gründen ihren Glauben ja auf nichts.‘

Die Christen sprechen: ‚Die Juden gründen ihren Glauben ja auf nichts.‘

Sie aber tragen das Buch vor.
Ebenso sprechen die, die kein Wissen haben, genau das, was jene sagen.

Doch Gott wird zwischen ihnen richten am Tag der Auferstehung
in dem, worin sie uneins waren“ (Sure 2, 113).

Für Muslime ist der Koran Wahrheit (Sure 13, 1), er führt die Menschen aus der Finsternis zum Licht (Sure 14, 1), er ist voll Segen (Sure 6, 92); er ist ein Buch, an dem kein Zweifel besteht, ein Geleit für die Gottesfürchtigen (Sure 2, 2); er ist vollendet in Wahrheit und Geradheit (Sure 6, 115) und herabgesandt zur Klärung aller Dinge (Sure 16, 89), somit das letztgültige Wort Gottes:

„Es gibt nichts Verborgenes im Himmel und auf Erden,
das nicht in einem klaren Buch stünde.

Siehe, dieser Koran erzählt den Kindern Israel das meiste von dem, worüber sie uneinig sind.

Siehe, er ist Rechtleitung und Barmherzigkeit für die Gläubigen.

Siehe, dein Herr entscheidet zwischen ihnen durch seinen Urteilsspruch.

Er ist der Mächtige, der Wissende.

So vertraue nun auf Gott.

Siehe, du bist auf der Seite der klaren Wahrheit“ (Sure 27, 75–79).

Das Fasten im Monat Ramadan wird mit der Herabkunft des Korans begründet (Sure 2, 185).

Gestalt und Aufbau des Korans

In der literarischen Form und im Aufbau unterscheidet sich der Koran von der Bibel in vielerlei Hinsicht (vgl. VII.2). Wer mit der Bibel vertraut ist, den mag es erstaun-

nen, dass sich im Koran keine größeren Erzähleinheiten finden wie die alttestamentlichen Geschichtswerke oder die neutestamentlichen Evangelien. Das hängt damit zusammen, dass viele biblische und auch außerbiblische Erzählungen allgemein bekannt waren, so dass es ausreichte, darauf anzuspielen (Berger 2010, 25). Aus christlicher Sicht stellt der Koran das Überlieferungsgut in einen neuen Kontext und ordnet es einem neuen Ziel zu, nämlich der Erinnerung an die Schöpfung durch den einen Gott und der Ermahnung, sich dankbar zu erweisen und das von Gott Gebotene zu tun (vgl. Schmitz in: Nagel 2010, 218 f.).

Manche Teile des Korans sind dialogisch aufgebaut, nehmen die Einwände der Gegner auf und antworten darauf; zu den dialogischen Teilen gehört auch das immer wiederkehrende Gespräch zwischen Gott und seinem Propheten. In anderen Teilen lassen sich die Adressaten nicht so deutlich erkennen, weil sie sich auf verschiedene geschichtliche Ereignisse beziehen, die damals alle kannten und später durch das Studium der Anlässe der Offenbarung (asbab an-nuzul) erschlossen wurden. Die verschiedenen Suren stehen mehr mit solchen Anlässen in Verbindung als untereinander (Özsoy 2007, 107), denn der Koran ist kein in sich geschlossenes dogmatisches Lehrbuch, sondern besteht aus Offenbarungen, die in konkrete Situationen hinein ergingen.

Die 114 Suren, d. h. Abschnitte des Korans sind unterschiedlich lang und nach der Länge angeordnet, was aus muslimischer Sicht auf einen Auftrag durch den Engel Gabriel zurückgeht; die längste Sure 2 steht am Anfang und die kürzeste Sure 114 am Ende. Eine Ausnahme bildet die Sure 1, die als Eröffnungssure mit dem muslimischen Glaubensbekenntnis allen anderen vorausgeht. Die Suren sind in Verse eingeteilt, die Zeichen (*ayat*) genannt werden, weil sie auf Gott verweisen. Alle Suren haben auch einen eigenen Namen, der auf ausgewählte Stichworte in den Texten Bezug nimmt.

e. Textgeschichte des Korans

In den Kämpfen waren auch viele korankundige Männer gefallen, und in den Regionen hatten sich unterschiedliche Rezitationsversionen etabliert. Um den Koran zur Gänze zu bewahren, begann man kurz nach dem Tod Muhammads alles zu sammeln und niederzuschreiben, was mündlich im Umlauf war. Bereits Abu Bakr hatte auf Grund eines Anstoßes durch den späteren Kalifen Umar damit begonnen, die Texte in einem Buch zusammenzufassen. Dabei traten auf Grund der Rezitationsvarianten Unterschiede in der Überlieferung zu Tage.

Unter dem dritten Kalifen Uthman erfolgte daher die Vereinheitlichung der Lesarten mit dem Ziel, einen auf der ursprünglichen Fassung beruhenden authentischen Koran-Text zu schaffen. Der heute vorliegende Text des Korans basiert auf der 1925 in Kairo veröffentlichten Fassung und geht auf diese frühe Redaktion unter Uthman zurück.

3. Ein Abriss der weiteren Geschichte

a. Die ersten vier Kalifen

Nach dem Tod Muhammads wurde Abu Bakr, einer der engsten Gefährten und Schwiegervater des Propheten, als Kalif eingesetzt (632–634). Dem Kreis der Prophetengefährten (*sahaba*), zu denen auch die beiden folgenden

Kalifen Umar (634–644) und Uthman (644–656) gehörten, kam große Bedeutung zu. Das gilt auch für den vierten Kalifen Ali ibn abi Talib (656–661), der aber zusätzlich noch mit dem Propheten verwandt war. Da sie Muhammad selber noch persönlich gekannt und lange Zeit an seiner Seite gestanden hatten, konnten sie von seinen Worten und Handlungen berichten; diese Überlieferungen (*hadith*) bilden die Grundlage der Sunna (vgl. VII.2).

Zugleich begannen die ersten innenpolitischen Auseinandersetzungen. Zunächst ging es darum, diejenigen Stämme wieder zurück zu gewinnen, die sich weigerten, einem anderen als Muhammad die vereinbarte Steuer zu entrichten, was auch gelang. Denn damals galt die Loyalität immer gegenüber einem bestimmten Stammesoberhaupt, als das der Prophet angesehen worden war. In dieser Zeit kam es auch zu dem, was in der Literatur die erste Eroberungswelle genannt wird. Im Zuge der Auseinandersetzungen mit den angrenzenden Großreichen Byzanz und Persien gewannen die muslimischen Araber Gebiete im syrisch-palästinensischen Raum, darunter Damaskus (635), entlang der nordafrikanischen Küste sowie große Teile des Perserreiches. Diese Kämpfe darf man sich freilich nicht wie Kriege zwischen Nationalstaaten vorstellen, denn sie wurden meist nicht zentral durch das Kalifat organisiert. Vielmehr waren es im Kampf bewährte Stammeskrieger („warlords“: Krämer 2005, 83 f.), die in die Richtung der verschiedenen Grenzgebiete aufbrachen.

b. Die Abspaltung der Schiiten

Auch Gebietsgewinne konnten zu internen Unruhen beitragen, da bezüglich der Verteilung der Beute und der Posten für die Verwaltung der neuen Provinzen Rivalitäten entstanden. Auch regte sich Kritik an den Kalifen, bei denen die Politik nicht mehr so eng mit Frömmigkeit verbunden war wie bei Muhammad, dem Propheten. Solche Spannungen führten zur Ermordung von Umar und Uthman und schließlich von Ali. Ali war ein Cousin und der erste Anhänger Muhammads nach dessen Frau Chadidscha, Ehemann der Prophetentochter Fatima und somit der Schwiegersohn Muhammads.

Auf die Abstammung von der Prophetenfamilie berufen sich die Schiiten, die daraus die besondere Begabung ihrer Imame für eine geistliche Führerschaft ableiten; von den Imamen fanden je nach Richtung zwischen fünf und zwölf Anerkennung. Die Zwölferschiiten haben eigene Überlieferungssammlungen, die sie auf ihre Imame zurückführen. Während also die Schiiten das genealogische Prinzip vertreten, orientieren sich die Sunniten (*Sunna* = das Herkommen, der Brauch) an der Überlieferung nach dem Vorbild Muhammads. Neben sunnitischen Dynastien finden sich in der Geschichte auch schiitische wie z. B. die Fatimiden, die 200 Jahre lang in Ägypten herrschten und eine Hochkultur etablierten (969–1171). Die von ihnen 972 in Kairo gegründete Al-Azhar Moschee ist heute eine prominente islamische Universität.

c. Das Kalifat der Umayyaden (661–750)

Unter denjenigen, die Ali als Kalifen die Gefolgschaft verweigerten und ihn bekämpften, spielte Mu'awiya, Statthalter in Syrien, eine prominente Rolle. In der Schlacht von Siffin (657) besiegte er die Truppen Alis und leitete den Machtwechsel zur Herrschaft der Umayyaden ein, eines

führenden mekkanischen Clans. Nach dem Tod Alis, der 661 in Kufa einem Attentat zum Opfer fiel, amtierte Mu'awiya als Kalif. Zu einem Bruch in dieser frühen islamischen Geschichte kam es dadurch, dass die Umayyaden eine Erbdynastie einführten; auch verlegten sie ihren Sitz von Mekka nach Damaskus.

Dieser Machtwechsel führte zur ersten Spaltung des Islams, denn der Kampf mit den Anhängern Alis ging weiter. Sie hatten sich zu einer Partei, der Schiat Ali (*schia* = Partei) zusammengeschlossen, daher der Name Schiiten. Sie versuchten, wiederum an die Macht zu kommen; das führte im Jahr 680 zu einem Kampf zwischen Hussein, einem Enkel des Propheten, und seinen Gefolgsleuten und einem umayyadischen Heer in dem nahe des Euphrats gelegenen Kerbela im heutigen Irak. Die Schiiten wurden vernichtend geschlagen, und Hussein kam zu Tode. Aus schiitischer Sicht erlitt Hussein den Märtyrertod, woraus sich ein Märtyrer- und Passionskult entwickelte. Zum Jahrestag der Schlacht am 10. Muharram, nach islamischer Zeitrechnung der erste Monat des Jahres, wird das Aschura-Fest (*aschura* = zehn) im Gedenken an die Passion Husseins begangen. In Kerbela finden bis heute Passionsspiele und Trauerprozessionen statt, bei denen die Gläubigen mit verschiedenen Riten ihre Nachfolge im Martyrium ausdrücken.

Unterdessen ging die Ausbreitung des arabischen Machtbereichs weiter, in der Literatur die zweite Expansionswelle genannt: im Osten bis nach Kabul, Samarkand und zum Indus, im Westen entlang der nordafrikanischen Küste bis zum Maghreb und nach Spanien. Die rasche Ausbreitung hatte auch damit zu tun, dass die Christen in den Gebieten von Syrien, Mesopotamien und Ägypten aus der Sicht der byzantinischen Reichskirche größtenteils Häretiker waren, weil sie die Bestimmungen der antiken Konzilien nicht anerkannten (vgl. V.1.b). Sie leisteten den Muslimen nicht immer Widerstand, weil ihnen die muslimische Toleranz lieber war als die Verfolgung durch die Byzantiner (vgl. z. B. Waardenburg 1993, 188).

Einer der späten umayyadischen Kalifen, Abd al-Malik (685–705), ließ den „Felsendom“ in Jerusalem (ab 691) erbauen über dem Ort, wo das Allerheiligste des jüdischen Tempels vermutet wurde. Dieses Gebäude ist eine Verehrungsstätte für den Propheten Muhammad, den Gott der Überlieferung nach (vgl. auch Sure 17, 1) für eine Nacht von Mekka nach Jerusalem reisen ließ. Die Inschriftenbänder bestehen aus Koranzitaten und dokumentieren zum Teil auch das koranische Verständnis von Jesus (vgl. VII.3).

d. Die Abbasiden (750–1258 [946]): Das „goldene“ Zeitalter

Der Umsturz

Unzufriedenheit mit den Umayyaden, die sich als bevorzugte mekkanische Aristokratie verstanden, führte zu Aufständen und schließlich zum Sturz der Dynastie. Der Widerstand formierte sich in der östlichen Reichshälfte in einer Gruppe, die sich auf die Abbasiden aus dem quraischitischen Clan der Haschim als herrschaftswürdig berief; al-Abbas war der Onkels Muhammads. Sie sammelten eine Streitmacht, die große Gebiete unter ihre Kontrolle brachte und 750 die Umayyaden in einer Schlacht vernichtend schlug. In einem darauf folgenden Blutbad ermordeten die Abbasiden fast alle Angehörigen des Clans der

Umayyaden. Sie verlegten dann ihre Hauptstadt von Damaskus nach Bagdad.

Die Menschen, die in diesem großen arabisch-islamischen Reich lebten, waren mehrheitlich weder Araber noch Muslime und brachten ihre jeweilige Kultur ein, auch wenn sie einen unterschiedlichen Status besaßen. Die Schriftbesitzer wurden toleriert, und an deren Konversion bestand schon deshalb nicht immer Interesse, weil dann die Einnahmen aus der Sondersteuer gefehlt hätten. Eine besondere Rolle spielten die *Mawali*, meist Kriegsgefangene und oft hoch gebildete Menschen, die man im Falle der Konversion zum Islam freiließ, auch wenn sie in einer Klientelbeziehung zu einem muslimischen Patron (*mawla*) verblieben. Unter den Abbasiden kam es zu einem rasanten Aufstieg der *Mawali*, was einerseits zur Islamisierung der Gesellschaft beitrug, andererseits die Kultur sehr verschiedener Ethnien integrierte. Die *Mawali* hatten zunehmend Schlüsselpositionen in der Verwaltung und im Militär inne, die dann bald fast nur noch in nicht-arabischen Händen lagen. Sie waren aber auch in den islamischen Wissenschaften führend tätig, oder als Richter und Erzieher von Kalifen- und Gouverneurssöhnen.

Kulturtransfer

Auf Grund dieser Vielgestaltigkeit der Gesellschaft entwickelte sich Bagdad zu einem Zentrum von Kultur und Wissenschaft, die am Hofe der Kalifen intensiv gepflegt wurden — das „goldene“ Zeitalter. Dazu gehörte auch der religiöse Austausch. Das prominent gewordene Religionsgespräch zwischen dem Kalifen al-Mahdi (775–785) und dem ihm befreundeten Patriarchen Timotheus I., dem Oberhaupt der ostsyrischen Kirche (vgl. IV.3), ist nur ein Beispiel unter vielen und steht für den regen geistigen Austausch, in dem christliche Theologen und Gelehrte die antike Philosophie und Wissenschaft sowie christliche Traditionen in die islamische Kultur einbrachten. Der den Christen wohl gesonnene Kalif al-Mamun (813–833) gründete dazu in Bagdad eine Akademie, das „Haus der Weisheit“. In Kooperation zwischen christlichen und muslimischen Gelehrten wurden viele wissenschaftliche Werke des hellenistischen Erbes ins Arabische übersetzt und auch sonst hervorragende Leistungen auf vielen Gebieten erbracht wie Medizin, Astronomie und zivilisatorische Techniken. In dieser Zeit entstanden auch die großen muslimischen Rechtsschulen und bis heute wichtige Korancommentare.

An der islamischen Hochkultur, die sich durch einen vielfachen Kulturtransfer entwickelte und während des 10. bis 12. Jahrhunderts in Blüte stand, hatten viele religiöse Gruppen Anteil, nicht nur Juden und Christen verschiedener Richtungen, sondern im asiatischen Raum auch Hindus und Buddhisten (vgl. z. B. Krämer 2005, 57 ff.). Die europäische Kulturgeschichte ist ohne diesen Transfer von Wissen, der aus dem griechisch-hellenistischen Raum über den islamischen wieder zurück nach Europa erfolgte, nicht denkbar.

e. Der Fall Spanien

Auch Spanien spielte als kultureller Umschlagplatz eine bedeutende Rolle. Unter dem Umayyaden al-Walid I. (705–715) setzten arabische Truppen 711 mithilfe zum Islam übergetretener nomadischer Berberstämme von Gibraltar

nach Spanien über. Der Überlieferung nach waren sie von Gegnern des westgotischen Usurpators Roderich zu Hilfe gerufen worden (Krämer 2005, 55). Nach dem Sieg über die Westgoten eroberten die Araber innerhalb von drei Jahren ganz Spanien (al-Andalus). Ihr Vordringen bis nach Frankreich wurde dann 732 durch den Frankenherrscher Karl Martell, dem Großvater Karls des Großen, in der Schlacht bei Tours und Poitiers gestoppt.

Bei dem Massaker der Abbasiden an den Umayyaden überlebte ein einziger umayyadischer Prinz und konnte nach Spanien flüchten, wo er 756 als Abd ar-Rachman I. (756–788) das Emirat von Cordoba gründete. Später, unter der 50-jährigen Regierungszeit Abd-ar-Rahman III. (912–961) erlebte Spanien eine kulturelle und zivilisatorische Blütezeit im Zusammenwirken von Juden, Christen und Muslimen.

Das setzte sich auch während der Zeit innermuslimischer Auseinandersetzungen fort, die 1009 damit begannen, dass zunehmend Militärs und Höflinge die Macht übernahmen und alle verfolgten, die sich einer strengen muslimischen Doktrin nicht beugen wollten. Damals wirkte z. B. Ibn Ruschd, auch Averroes genannt (1126–1198), ein hoch gebildeter Philosoph und Kommentator des Aristoteles, Theologe, Jurist und Arzt, als Richter (*al-qadi*) in Sevilla und Cordoba, bis er als Ketzler abgestempelt und gezwungen wurde, das Land zu verlassen. Der jüdische Gelehrte Moses Maimonides (1135–1204) zog es vor, schon früher nach Kairo zu gehen, wo er dem Sultan als Hofarzt diente.

Der zunehmende Zerfall in islamische Kleinstaaten machte es den christlichen Fürsten leicht, Gebiete von den Muslimen zurückzuerobern (Reconquista); 1212 setzten sie der muslimischen Herrschaft ein Ende, nur das muslimische Fürstentum Granada hielt sich noch bis zur Kapitulation gegenüber den katholischen Königen Ferdinand II. und Isabella I., die auf Grund des Alhambra-Edikts (1492) damit begannen, die Juden zu vertreiben. 1497 wurde der Vertreibungsbefehl auf alle Muslime ausgedehnt, hundert Jahre später folgten die Morisken, zwangsgetaufte Muslime, die ihrem Glauben lange im Untergrund treu geblieben waren und Opfer der Inquisition wurden. Dem Ende der muslimischen Präsenz in Spanien folgte ein zivilisatorischer Rückschritt, da die neuen Herrscher und die christlichen Zuwanderer mit den fortschrittlichen Techniken in Handwerk und Landwirtschaft wie z. B. mit den Bewässerungsanlagen nicht umgehen konnten (Clot 2004, 323f.).

f. Machtwechsel

Verschiedene Faktoren führten zu innenpolitischen Spannungen auch im arabisch-islamischen Abbasidenreich, das sukzessive in regionale Fürstentümer zerfiel und dem Druck der Völkerwanderung aus dem nordöstlichen Asien nicht standhalten konnte: Die nicht-arabischen *Mawali*, die Verwaltung und Militär immer mehr dominierten, wurden in Bezug auf die Loyalität gegenüber dem Herrscherhaus zu einem Unsicherheitsfaktor, da sie selbst an die Macht kommen wollten. Ebenso strebten die Provinzen unter ihren jeweiligen Gouverneuren nach Selbstständigkeit und lösten sich aus dem Verbund des Reiches. Hinzu kamen Aufstände von schiitischen Gruppierungen. Dies konnte sich auch in der Diskriminierung von Minderheiten auswirken (vgl. V.4.d); doch bedeutete das keine muslimische Terrorherrschaft über nicht-muslimische Minderheiten.

Die schiitischen Buyiden, nach ihrem persischen Stammvater so benannt, waren zunächst Söldner im Heer eines iranischen Feldherrn, machten sich selbstständig, marschierten 946 in Bagdad ein und brachten die abbasidischen Kalifen dauerhaft unter ihre Vorherrschaft. Auch der Hof der buyidischen Emire war ein Zentrum intellektuellen Austausches; dort wirkte z. B. Ibn Sina (980–1037), im Westen als Avicenna bekannt, einer der bedeutendsten Ärzte des Mittelalters. Seine Philosophie fand dann später Eingang in die christliche Theologie z. B. des Albertus Magnus (zirka 1200–1280) und dessen Schülers Thomas von Aquin (zirka 1225–1274), aber auch in Werke muslimischer Gelehrter wie des bereits genannten Ibn Ruschd in Spanien.

Die hundertjährige Herrschaft der Buyiden endete mit dem Einmarsch des Seldschuken Tughril in Bagdad 1055. Die Seldschuken, ein Turkvolk, hatten den sunnitischen Islam angenommen, den sie nun wieder einführten. 1071 eroberten sie das byzantinische Kleinasien sowie Damaskus und drangen bis nach Persien vor. Bekannt ist Saladin (1138–1193), ein Kurde, der, zuerst noch als Feldherr des Herrschers von Damaskus, 1171 die Fatimiden in Ägypten stürzte und seine eigene Dynastie etablierte. Als Sultan Saladin eroberte er 1187 Jerusalem. Der Umstand, dass der Weg für christliche Pilger ins Heilige Land versperrt war, wurde zu einem der Auslöser für die Kreuzzüge; einige davon führten die Donau entlang durch österreichisches Gebiet. Aber als gerechter und gütiger Herrscher, der die unterlegenen Kreuzfahrer großzügig behandelte, ging Saladin sowohl in die Geschichte als auch in die Literatur ein wie z. B. in Lessings Drama „Nathan der Weise“ von 1779.

Die Osmanen

Für Europa bedeutend ist der Aufstieg der Osmanen, ursprünglich ein kleiner Stamm am Rande der von Seldschuken und Mongolen beherrschten Gebiete. Der Stammesführer Osman (1281–1326) hat dieser Dynastie seinen Namen gegeben, dessen Sohn Orhan gründete ein Fürstentum rund um die Stadt Bursa. Gebietsgewinne auf dem Balkan und im Osten folgten, bald erstreckte sich das osmanische Reich von der Donau bis an den Euphrat, vom östlichen Mittelmeer bis zum Schwarzen Meer. 1453 fiel Konstantinopel (dann Istanbul) in osmanische Hand; das bedeutete das Ende des oströmischen Reiches. Zwischen 1450 und 1600 waren die Osmanen die bedeutendste muslimische Macht der Welt mit florierender Kultur und Wirtschaft und einem internationalen Austausch, der auch viele byzantinische Manuskripte nach Westeuropa brachte; Wien ist bis heute ein Zentrum der wissenschaftlichen Byzantinistik.

In den Jahren 1529 und 1683 wurde Wien zwei Mal vergeblich belagert, und in der Folge drängten die Habsburger (Prinz Eugen) die Osmanen aus Ungarn und großen Teilen des Balkans zurück (vgl. ausführlich in III.1). Die rigide und gewalttätige Gegenreformation innerhalb der Monarchie führte bis ins 18. Jahrhundert zur Vertreibung der Protestanten vor allem in diejenigen Gebiete, die den Osmanen abgenommen worden waren. Viele Evangelische wanderten auch ins Osmanische Reich aus, wo sie Toleranz fanden. Sobald die Osmanen keine militärische Bedrohung mehr darstellten, wurde die „Türkenfurcht“ in Österreich mehr und mehr durch eine „Türkenmode“ in Kunst und Literatur abgelöst.

Persien und Indien

Im Osten der islamischen Herrschaftsgebiete waren auch die Jahre der Seldschuken gezählt. Eine Wende brachte der Ansturm der Mongolen im 13. und 14. Jahrhundert unter Dschingis Khan und später unter den Timuriden (benannt nach ihrem Anführer Timur bzw. Tamerlan), einem turko-mongolischen Stamm. Sie nahmen alle den sunnitischen Islam an, eroberten weite islamische Gebiete und drangen bis nach Europa und China vor. 1258 wurde Bagdad eingenommen und der abbasidische Schatzenkalif sowie dessen Clan ermordet.

Später kam Bagdad unter die Herrschaft der schiitischen Dynastie der Safawiden (1501–1722), die ihre Regierung auf iranischen, persisch sprechenden Verwaltern und Gelehrten aufbauten. Dadurch bildete sich ein schiitischer Klerus heraus, auch wenn nicht mit dem Klerus einer Kirche vergleichbar, der in mehr oder weniger großer Spannung zum jeweiligen Herrscher stand; auf diese Weise wurde der Iran zu einem mehrheitlich zwölfschiitischen Land. Der Titel der Regenten, nämlich „Schah“, geht auf das alte Persien zurück und bedeutet „König der Könige“ (*shahanshab*). Der letzte Schah Mohammed Reza, dessen autoritäre Modernisierungspolitik in weiten Kreisen der Bevölkerung auf Widerstand stieß, wurde 1979 von dem im Exil befindlichen Imam Khomeini gestürzt und seinerseits ins Exil geschickt.

In Indien etablierte sich ein Sultanat, das aus konkurrierenden afghanischen und türkischen Militäreliten bestand, bis ein Nachfahre Timurs namens Barbur ab dem 15. Jahrhundert große Teile Indiens und Teile des heutigen Afghanistans eroberte und das Reich der Großmoghulen begründete. Während einige Herrscher religionstolerant auch gegenüber den Hindus agierten und den Jesuiten eine missionarische Tätigkeit zugestanden, versuchten andere, den muslimischen Charakter des Landes zu verstärken. Bekannt ist der Taj Mahal, ein imposantes Mausoleum, das Shah Jahan 1632 für seine zweite Frau Mumtaz Mahal errichten ließ, die bei der Geburt ihres 14. Kindes gestorben war. Auch dieses Reich zerfiel in weitere Kleinstaaten, so dass die Briten, die bereits innerhalb der 1600 gegründeten Ostindien-Kompanie Handel betrieben, in das politische Geschehen auch militärisch eingriffen (vgl. Nagel J. 2007). 1858 setzten sie den letzten Großmoghul ab und erklärten das Land zur Kolonie Britisch-Indien unter britischer Regierung. 1877 wurde Königin Victoria in der Nachfolge der Großmoghulen zur Kaiserin von Indien ausgerufen.

g. Der Kolonialismus und seine Folgen

Die entscheidende Wende in den islamisch geprägten Ländern führten im 19. Jahrhundert verschiedene Varianten des europäischen Kolonialismus herbei, der vor allem wirtschaftliche Interessen verfolgte, diese aber auch politisch und militärisch durchsetzte. In dieser Zeit der europäischen Vormachtstellung haben die gegenwärtigen Spannungen zwischen der „islamischen“ und der „westlichen“ Welt ihre Wurzeln.

Im Juli 1798 marschierte Napoleon in Ägypten ein, aber schon im Jahr darauf vertrieben ihn die Engländer, die neben Indien ab 1801 auch Ägypten praktisch als Kolonie behandelten. Nach 1840 unterwarfen die Franzosen Teile Nordafrikas: Algerien, später auch Marokko. Auch die

Niederlande und Portugal waren internationale Kolonialmächte, denen die schwedischen und dänischen Handelsgesellschaften unterstanden; sie besetzten Teile von Indien, Sri Lanka, Indonesien und Afrika mit großteils muslimischer Bevölkerung. Zu den Kolonialmächten gehörten auch Russland, das vor allem in Zentralasien expandierte, und Deutschland, das Ostafrika (Ruanda und Tansania) unterwarf. Hinzu kamen die Kämpfe der Kolonialmächte untereinander, so dass die Besatzung der islamisch geprägten Staaten nicht immer kampfflos wechselte.

Die Weltkriege und danach

Der erste Weltkrieg brachte insbesondere England einen gewaltigen Zuwachs an Kolonien, die man den Verlierern des Kriegs abnahm; dazu gehörten auch weitreichende Mandatsgebiete des Osmanischen Reichs, das auf das Gebiet der heutigen Türkei beschränkt wurde, die sich 1923 unter Atatürk (Mustafa Kemal Pascha) zur Republik erklärte. Syrien und der Libanon wurden französisches Mandatsgebiet; Palästina, Transjordanien und der heutige Irak standen unter englischer Oberherrschaft. Das faschistische Italien als kolonialistischer Nachzügler besetzte ab 1925 Libyen und marschierte 1935 in Äthiopien ein.

Nach dem zweiten Weltkrieg bahnten zwar die Vereinten Nationen 1946 mit der Charta zum Selbstbestimmungsrecht der Völker den Kolonien den Weg zur Unabhängigkeit, aber das löste nicht mit einem Schlag alle Probleme. Es kam zu internen Machtkämpfen, die häufig in Diktaturen endeten, wobei die Westmächte ihre Finger im Spiel hatten, um ihren Einfluss weiter aufrecht zu erhalten. Manche Länder wie Oman, Katar oder Kuwait behielten ihre traditionelle Monarchie, wieder andere wie Afghanistan wurden durch den Einmarsch sowjetischer Truppen einer neuen Eroberungspolitik ausgesetzt (1979) und zum Spielball im „Kalten Krieg“ zwischen den Sowjets und den USA.

Schaut man auf die Zeitspanne, so stand z. B. Indonesien fast 350 Jahre unter niederländischer Kolonialherrschaft, Jemen 280 Jahre und Malaysia 130 Jahre unter englischer, Kirgisistan 115 Jahre unter russischer, Indien fast 100 Jahre, Afghanistan mehr als 60 Jahre oder Ägypten etwa 40 Jahre unter britischer Vorherrschaft. Manche Länder konnten erst in den 1970-er und 1990-er Jahren ihre Unabhängigkeit erreichen.

Auf Grund der Ausbeutungspolitik der Kolonialmächte, denen es um Rohstoffe und die Kontrolle der Märkte ging, sind viele Länder heute Entwicklungsländer und nach wie vor vom Westen abhängig. Zudem ist in den nahezu zwei Jahrhunderten auch in islamisch geprägten Ländern ein Nationalismus gewachsen, der sich nicht nur auf die staatliche Selbstständigkeit bezieht, sondern auch von der Überfremdung der eigenen Kultur und religiösen Tradition durch westliche Einflüsse frei machen will.

Gegenwart

Der Islam ist heute über die ganze Welt verbreitet. Die Zahl der Muslime weltweit beträgt für das Jahr 2001 zirka 1,2 Milliarden. Das Zentrum seiner Verbreitung liegt im mittleren geografischen Gürtel von Indonesien, Indien, Zentralasien, Iran, Irak, der arabischen Halbinsel und der Türkei bis nach Nord- und Zentralafrika. Den zahlenmäßig größten Anteil machen dabei die Sunniten aus (zirka

1 Mrd.), gefolgt von den Schiiten (zirka 170 Mio.). In seiner politischen Verfasstheit reicht das Zusammenspiel von Staat und Religion von der Staatsreligion wie z. B. im wahabitischen Saudi-Arabien bis hin zum laizistischen Konzept in der Türkei.

Alle Stämme und Völker haben in der Geschichte Expansionspolitik betrieben, unabhängig von der Religion, der sie jeweils anhängen. Auch die österreichische Habsburgmonarchie ist davon nicht ausgenommen. Und alle haben ihre Kämpfe unter den Schutz ihrer Religion gestellt. Daher wäre es unangemessen, solche Praktiken den muslimischen Arabern oder anderen muslimischen Völkern oder gar „dem Islam“ anzulasten. Zugleich bewirkten Expansionen durch das Zusammentreffen verschiedener Ethnien und damit unterschiedlicher Kulturen eine Weiterentwicklung auf den Gebieten der Wissenschaft und Kunst. Auch die Gestalt Europas verdankt sich dem Kulturtransfer zwischen muslimischen und christlichen Herrschaftsgebieten.

III. Islam in Österreich

1. Geschichte

Die Bewohner der Landstriche, die heute Österreich ausmachen, hatten zunächst nur mittelbare Kontakte zum Islam. Bis zum Beginn des 11. Jahrhunderts waren Wallfahrten ins Heilige Land nicht behindert, denn sie führten weitgehend durch christliche Staaten. Palästina allerdings, ebenso wie ganz Nordafrika, hatten die muslimischen Araber dem Byzantinischen Reich bereits abgenommen. Als aber die türkischen Seldschuken Anatolien, Syrien und Palästina eroberten, war der Weg nach Jerusalem unsicher geworden.

Die Kreuzzüge

In dieser politischen Situation rief Papst Urban II. 1095 zum Ersten Kreuzzug auf. Sieben Kreuzzüge zwischen 1096 und 1272 führten zur vorübergehenden Eroberung Jerusalems und zur Errichtung einer Reihe kleiner, immer wieder umkämpfter christlicher Kreuzfahrerstaaten an der Ostküste des Mittelmeers im Gebiet des heutigen Syrien, Libanon und Israel, dazu im südlichen Kleinasien und auf Zypern. Alle Nachrichten über den Islam, die nach Mitteleuropa gelangten, stellten daher diese neue Religion als gefährliches Heidentum dar. Österreich war zum Durchzugsgebiet geworden; schon der Erste Kreuzzug führte durch das heutige Österreich, denn das Donautal bot den einfachsten Weg nach Südosten; ebenso der dritte 1189 unter Führung von Kaiser Friedrich I. Barbarossa, der unterwegs starb, und der Könige von Frankreich und England.

Der österreichische Herzog Leopold V. zog mit und war wesentlich an der Eroberung der Festung Akkon beteiligt; dort hisste er seine Fahne: fünf goldene Adler auf blauem Grund, heute das Wappen Niederösterreichs. Um seine hierarchische Überordnung zu demonstrieren, ließ der englische König Richard Löwenherz die Fahne herunterreißen, und Leopold reiste unter Protest ab. Als aber Richard verkleidet den Heimweg durch österreichisches Gebiet antrat, wurde er in Erdberg bei Wien aufgegriffen und auf der Burg Dürnstein in der Wachau festgehalten. Nach zähen Verhandlungen und der Zahlung eines immen-

sen Lösegelds an den Herzog und an Kaiser Heinrich VI., den Nachfolger Barbarossas, konnte Richard vier Jahre später nach England heimkehren.

Der Kampf um Wien

Immer noch war das christliche Byzanz der Puffer zwischen muslimischen und christlichen Herrschaftsgebieten. Aber die Osmanen begannen, das Reich der byzantinischen Kaiser zu umklammern. Innerhalb von 150 Jahren gelang ihnen die Unterwerfung großer Gebiete in Griechenland und Bulgarien. Mit der Eroberung von Konstantinopel 1453 war der Weg für die osmanische Expansion nach Westen frei, und nur sieben Jahrzehnte später standen die Muslime vor Wien. Die erste Belagerung dauerte lediglich von September bis Oktober 1529, da die Türken bald abzogen, um nicht in die kalte Jahreszeit zu geraten. Zuvor aber hatte Sultan Süleyman II. Mittel- und Ostungarn unterworfen, das von da an eineinhalb Jahrhunderte türkisches Lehensgebiet blieb. Dass einzelne Städte und Festungen gehalten wurden, hinderte aber die weit ins Innere Österreichs ausschweifenden osmanischen Truppenteile nicht, Gehöfte und Dörfer zu plündern und niederzubrennen und die Einwohner zu verschleppen oder zu töten. Daran erinnern Gedenkstätten vor allem in den Grenzgebieten. Diese Unsicherheit dauerte an, zumal die Kuruzzen, mehrheitlich protestantische Freischärler aus Ungarn, die gegen die gewaltsame Rekatholisierung durch die Habsburger kämpften, lieber den Sultan als den Kaiser unterstützten. Ihnen verdankt die Tradition den Fluch „Kruzitürken“, der die Bedrohung von fünf Generationen im 16. und 17. Jahrhundert drastisch zum Ausdruck bringt.

Zugleich fand auch ein kultureller Austausch statt. So stand z. B. der Niederländer Carolus Clusius (1526–1609), Hofbotaniker Maximilians II., in Kontakt mit Ghislain de Busbeq, dem habsburgischen Botschafter in Istanbul. Dieser schickte nicht nur Bücher, sondern auch verschiedene Pflanzen aus dem Osmanischen Reich an Clusius, der sie erforschte, kultivierte und in Österreich heimisch machte: vor allem Tulpen, dann auch die Rosskastanie, Hyazinthen und Flieder, Schwertlilie und Krokus. Da Kaiser Rudolf II. 1576 alle protestantischen Hofangestellten entließ, kehrte Clusius schließlich in seine Heimat zurück und brachte die Tulpen in die Niederlande. In Güssing im Burgenland kann man den „Clusius Naturwildpark“ besuchen.

Im März 1683 brach ein verstärktes osmanisches Heer gegen Wien auf und schloss am 14. Juli die Stadt ein. Auf Grund der religiösen Rechtfertigung der Eroberungskriege wurde vor dem Kampf um eine Stadt jeweils eine friedliche Übernahme angeboten, sollten sich die Bewohner zum Islam bekehren. Umgekehrt verstanden sich die Belagerten als Verteidiger des christlichen Abendlandes. Nach zwei Monaten Belagerung war Wien sturmreif und wäre gefallen, hätte nicht ein Entsatzheer unter Führung des polnischen Königs Sobieski am 12. September die Türken in die Flucht geschlagen. Im Entsatzheer kämpfte Prinz Eugen von Savoyen, später Feldmarschall des kaiserlichen Heeres. Ihm gelang es, die Osmanen aus Ungarn, Siebenbürgen und Slawonien zu vertreiben.

Spuren der Vergangenheit

Diese letzte große militärische Konfrontation zwischen den zwei Großmächten hat sich im österreichischen kollektiven Gedächtnis als beispielhafter christlich-islamischer

Konflikt festgeschrieben. Der gefeierte Prediger Abraham a Santa Clara konnte sich in der Beschimpfung des Islams und des Propheten Muhammad nicht genug tun. Der Tag der Befreiung Wiens, der 12. September, ist seit damals im römisch-katholischen Kalender als Fest „Mariä Namen“ eingetragen. Unzählige Sagen, Volksbräuche, Lieder, Straßennamen, Namen von Speisen wie „Heidensterz“, Gedenkstätten und Relikte der türkischen Heeresmacht erinnern an die Gefahr und ihre Überwindung. Die große Glocke des Wiener Stephansdoms, die Pummerin, wurde 1711 aus jenen 180 Kanonen gegossen, die der Oberbefehlshaber und Großwesir Kara Mustafa bei seiner überstürzten Flucht zurückgelassen hatte; diese Glocke hängt — auch nach dem Neuguss von 1951 — an bronzenen Türkenköpfen. Ein Schädel, der dem von Sultan Mehmed IV. zum Tode verurteilten Kara Mustafa gehören soll, wurde als Zeichen des Triumphes im Historischen Museum der Stadt Wien lange ausgestellt, dann in den Keller verbannt und schließlich aus Gründen der Pietät am Wiener Zentralfriedhof beerdigt. Nach der Befreiung veranstaltete man im Wiener Bezirk Hernals einen jährlichen „Türkenritt“, bei dem ein dicker Mann in Pluderhosen als Kara Mustafa verspottet wurde. In Purbach am Neusiedler See hatte sich ein versprengter Türke im Kamin versteckt und sitzt dort immer noch, in Stein gehauen, auf dem Rauchfang. Solche Zeichen prägen bis heute die Haltung vieler Österreicher/innen gegenüber den Muslimen, insbesondere den Türken.

Der Zurückwerfung der Osmanen folgte die wirtschaftliche und künstlerische Blüte des Barockzeitalters. Gleichzeitig wurden die Siege als Bestätigung der radikalen Gegenreformation durch die Habsburger dargestellt, die zu Zwangsbekehrung und Vertreibung österreichischer Protestanten geführt hatte und noch in der Regierungszeit Maria Theresias (1740–1780) fortgesetzt wurde. Was die Religion anbelangt, war das Osmanische Reich gegenüber anderen Religionen tolerant im Unterschied zum Habsburgischen, das sich seit dem Dreißigjährigen Krieg auf die Formel „*cuius regio, eius religio*“ von 1555 berief (vgl. V.2.a und e). So wie Juden nach der Vertreibung aus Spanien 1492, fanden nun auch die Protestanten Aufnahme im Osmanischen Reich.

Wissenschaft und Kultur

Als die Osmanen keine Gefahr mehr waren, blühte der Handel auf. Schon 1730 etablierte sich eine Kolonie von muslimischen Kaufleuten in Wien. Auf Grund des Edikts Josephs II. von 1781 wurden die Evangelischen toleriert, dann auch die Juden und die Orthodoxen; eine offizielle Toleranz gegenüber Muslimen war noch kein Thema. Um diese Zeit entdeckte die Literatur den muslimischen Osten. Lessings „Nathan der Weise“ (1779) stellte die drei monotheistischen Religionen auf eine Stufe, und Mozarts „Entführung aus dem Serail“ (1782) präsentierte den edlen Muslim. Kaiserin Maria Theresia hatte 1754 eine Akademie für orientalische Sprachen gegründet, und einer der Absolventen, der Grazer Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856), übersetzte türkische, arabische und persische Literatur, darunter den „Diwan“ des großen persischen Dichters Hafis, ein Anstoß für Goethes „West-östlichen Divan“ (1819/1827). Friedrich Rückert (1788–1866) gestaltete die erste unpolemische und qualitätvolle Übersetzung des Korans.

Nach dem russisch-osmanischen Krieg von 1877/78 verlor das Osmanische Reich alle von Slawen bewohnten Gebiete. Die Berliner Konferenz von 1878 teilte den Balkan neu auf, Bosnien und Herzegowina wurden der österreichischen Verwaltung unterstellt. 1882, ein Jahr vor der 200-Jahr-Feier des Sieges über die Türken bei Wien, eröffnete man in Istanbul das österreichische Sankt-Georgs-Kolleg, das bis heute besteht.

Anerkennung des Islams

1908 annektierte die Monarchie Bosnien und Herzegowina mit der Hauptstadt Sarajevo. In diesem Land mit einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung gab es damals 1043 Moscheen und 1090 Imame sowie sechs Dervischorde (Klieber 2010, 159). Nun standen die Beamten vor der Aufgabe, den Islam in ihr religionsrechtliches System zu integrieren, denn das Staatsgrundgesetz von 1867 musste auch für die Muslime gelten. Dies führte 1912 zur ersten staatlichen Anerkennung der Religion des Islams nach dem hanafitischen Ritus (vgl. V.1.c). Im diesbezüglichen Gesetz heißt es: „Die Religionsgesellschaft der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus genießt als solche hinsichtlich ihrer Religionsübung und ihrer Religionsdiener denselben gesetzlichen Schutz wie andere gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaften. Auch die Lehren des Islams, seine Einrichtungen und Gebräuche genießen diesen Schutz, insoweit sie nicht mit den Staatsgesetzen im Widerspruch stehen“ (§ 6, Abs. 1 und 2).

So war Österreich mehr als andere europäische Staaten zu einem multireligiösen Land geworden. Die k. u. k. Bosniaken, größtenteils Muslime, bildeten eine Elitetruppe der Donaumonarchie. Sie hatten einen eigenen Militär-Mufti und eine eigene Militärmoschee. 1916, während des ersten Weltkrieges und kurz vor dem Tod von Kaiser Franz Josef I., wurde der Bau einer großen Moschee in Wien geplant und finanziert, konnte aber nicht mehr realisiert werden.

Der Weg zur „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“

Durch die Neuordnung der Staatsgebiete nach den beiden Weltkriegen ging die Präsenz des Islams in Österreich zurück, aber das Gesetz von 1912 wurde nicht abgeschafft; es „ruhte“. Während der nationalsozialistischen Zeit waren muslimische Vereinigungen verboten, aber nach der Errichtung der Zweiten Republik 1945 konnten sich die Muslime in Vereinen organisieren. 1951 wurde der „Verein der Moslems Österreichs“ gegründet, 1962 der „Muslimische Sozialdienst“, der mit der „Muslim-Studenten-Union“, dem „Geselligen Verein türkischer Arbeitnehmer in Wien und Umgebung“ und der „Islamisch-Iranischen Studentengemeinschaft“ zusammenarbeitete. Ab den 1960-er Jahren kam eine zunehmende Zahl von Muslimen im Zuge der Arbeitsmigration aus vielen verschiedenen Ländern nach Österreich und wurde hier sesshaft.

Diese Gruppen beriefen sich auf das Gesetz von 1912 und betrieben dessen Reaktivierung und Integration in das Rechtssystem der neuen Republik. Dafür engagierte sich zuerst Smail Balić (1920–2002); er war viele Jahre Bibliothekar an der Österreichischen Nationalbibliothek und ein prominenter Vertreter eines europäisch orientierten Islams, wie er aus der Auseinandersetzung der bosnischen Muslime mit der westlichen Kultur hervorgegangen war.

Ihm folgte der damals im Polizeidienst tätige Afghane Ahmad Abdelrahimsai, der unterschiedliche Ethnien und religiöse Richtungen ins Boot holte.

Das zweite Anerkennungsgesetz

Im Jahr 1979 trat das Anerkennungsgesetz von 1912 erneut in Kraft; damit begann die Konstituierung der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ (IGGiÖ). Auf Grund eines Erkenntnisses des Verfassungsgerichtshofs fiel 1987 die Einschränkung auf den hanafitischen Ritus weg, da der Staat auf Grund seiner religiösen Neutralität nicht befugt ist, in Bezug auf die innere Gestaltung einer Glaubensgemeinschaft Entscheidungen zu treffen. In der Verfassung der IGGiÖ (Art. 1) wurde daraufhin festgehalten, dass der Glaubensgesellschaft „alle Anhänger des Islams“ angehören, „welche in der Republik Österreich ihren Aufenthalt haben“. Als erster Präsident stand Ahmad Abdelrahimsai an der Spitze der neuen Glaubensgemeinschaft, ihm folgte von 1999 bis 2011 Anas Schakfeh (vgl. III.2.a).

Im selben Jahr 1979 wurden das Islamische Zentrum und die Große Moschee am Hubertusdamm in Wien unter Beteiligung von hochrangigen Politikern und von Kardinal König eröffnet. Diese Moschee, aber auch andere muslimische Einrichtungen laden regelmäßig zwecks Nachbarschaftspflege zu einem Tag der offenen Tür ein. Zur Politik der IGGiÖ gehören die Integration der Muslime in Österreich sowie deren politische Partizipation.

Nach dem Zerfall Jugoslawiens und dem Bürgerkrieg von 1992–1995 kamen viele muslimische Flüchtlinge nach Österreich. Inzwischen sind der ersten großen Einwanderergeneration längst weitere Generationen gefolgt, die bereits in Österreich geboren wurden und aufgewachsen sind. Sie haben die österreichischen Bildungssysteme durchlaufen, arbeiten auch in akademischen Berufen und bekleiden politische Ämter. Sie wollen den Islam nicht mehr als Gastarbeiterreligion sehen, sondern verstehen sich als österreichische Muslime/Musliminnen. Sie haben neue Schwerpunkte und Fragen in ihrem Leben, die sie eine eigene Identität suchen und finden lassen, ohne ihre Religion aufzugeben.

2. Organisationen und Vereine

a. Die IGGiÖ und ihr Umfeld

Gegenwärtig leben geschätzte 500.000 Muslime in Österreich mit bundesweit zirka 200 Moscheen (Gebetsräume) und vier Moscheebauten mit Minarett: in Wien (seit 1979), Saalfelden (seit 2003), Telfs (seit 2006) und Bad Vöslau (seit 2009). Die Gebetsstätten werden von Ortsvereinen getragen, auch finanziell. Auf Grund der gemeinsamen Muttersprache finden sich in solchen Vereinen einheitliche Ethnien zusammen wie Türken, Pakistani, Inder, Indonesier, Iraner, Albaner, Bosnier oder Muslime aus allen Teilen Afrikas.

Die IGGiÖ stellt die zentrale Organisation und die offizielle Vertretung der Muslime/Musliminnen in Österreich dar, ausgenommen die Gruppe der islamischen Aleviten, die 2010 als eigene Bekenntnisgemeinschaft anerkannt wurde (vgl. II.2.f). Nach der neuen Verfassung von 2009 hat jedes Bundesland eine eigene Religionsgemeinde; nur das Burgenland wird von der Religionsgemeinde Wien mitverwaltet.

Bildung und Seelsorge

Mit dem Status der IGGiÖ als Körperschaft öffentlichen Rechtes ist der islamische Religionsunterricht an allen öffentlichen Schulen verbunden, der entsprechend den Bestimmungen für die Kirchen geregelt wird. 1997 wurde die Islamische Religionspädagogische Akademie zwecks Ausbildung der Pflichtschullehrer/innen eröffnet, seit 2009 als „Privater Studiengang für das Lehramt für Islamische Religion an Pflichtschulen“ benannt. Für die Ausbildung der Religionslehrer/innen an Höheren Schulen steht seit 2006 das Masterstudium „Islamische Religionspädagogik“ an der Universität Wien zur Verfügung. Neben dem „Islamischen Gymnasium“ mit Öffentlichkeitsrecht, der „Berufsorientierten Fachschule für Soziale Bildung“, beide in Wien, wurde auch ein muslimischer Besuchs- und Sozialdienst eingerichtet, der für die Seelsorge in Krankenhäusern, Altersheimen, Haftanstalten und im Bundesheer zuständig ist. Die verschiedenen Vereine unterhalten eine Vielzahl von privaten Kindergärten und Schulen.

Initiativen und Gruppen innerhalb der IGGiÖ

Im Mai 2000 hat sich die „Initiative Muslimischer Österreicher/innen“ (IMÖ) gebildet, veranlasst durch die neue Koalitionsregierung von ÖVP und FPÖ und die antiislamische Rhetorik der FPÖ. Dabei handelt es sich um einen freien Zusammenschluss von einer kleinen Gruppe von Engagierten unterschiedlicher nationaler Herkunft. Die Gruppe tritt öffentlich ein für eine Integrationspolitik ohne Assimilationszwang, für politische Partizipation und Geschlechtergerechtigkeit sowie gegen Frauenbeschneidung, Rassismus und Diffamierungen gegenüber dem Islam. Regelmäßige E-Mail-Aussendungen informieren über eigene Aktivitäten, aktuelle Debatten und Veranstaltungen; zu den Adressaten gehören nicht nur Muslime. Auch innerhalb der IGGiÖ hat die IMÖ immer wieder Initiativen angestoßen wie den Bau eines islamischen Friedhofs in Wien, der im Oktober 2008 eröffnet wurde (seit 2010 gibt es ein muslimisches Gräberfeld in Graz) sowie Nachbarschaftstage von Moscheen oder Aktionen von Frauen innerhalb und außerhalb des „Forum Muslimische Frauen Österreich“; dieses Forum engagiert sich in Sozial- und Familienberatung und öffentlicher Vortragstätigkeit. Das „Islamische Institut für Erwachsenenbildung“ in Wien wurde 2008 gegründet und arbeitet mit verschiedenen Volkshochschulen zusammen.

Auch die europäischen und österreichischen Imaekonferenzen gehen auf die Anregung durch die IMÖ zurück. Die erste Konferenz zur Standortbestimmung des Islams in Europa fand im Juni 2003 in Graz statt, die jüngste im Mai 2010 in Wien; die jeweiligen Erklärungen sind im Internet der IGGiÖ dokumentiert (Imaekonferenzen: Internet). Die IMÖ setzt sich für den Religionsdialog mit Christen und Juden ein und ist auch an der „European Muslim Initiative for Social Cohesion“ (EMISCO) beteiligt, die sich die stärkere Partizipation von Muslimen in europäischen Gesellschaften zum Ziel gesetzt hat. Für ihre Aktionen wurde die IMÖ 2008 von der Margaretha-Lupac-Stiftung der Republik Österreich für Verdienste um Demokratie und Toleranz ausgezeichnet.

Die „Muslimische Jugend Österreich“ (MJÖ) gehört ebenfalls zur IGGiÖ, wurde 1997 gegründet und stellt mit etwa 30.000 Jugendlichen, Mitgliedern und solchen, die

fallweise an den Aktivitäten teilnehmen, die bedeutendste Jugendorganisation dar. Ihr geht es um eine kreative Verbindung der islamischen und österreichischen Identität. Die multiethnische und deutschsprachige Organisation ist von einer neuen Generation geprägt, die nicht mehr unmittelbar aus einer Migrationsgeschichte kommt. Seit 2007 führen zwei Frauen den Vorsitz, womit das Selbstbewusstsein von Frauen und deren Akzeptanz zum Ausdruck kommen. Seit 2004 läuft das Frauenprojekt „Fatima“ zur Unterstützung der Qualifikation junger Frauen und das analoge Männerprojekt „Mustafa“. Die MJÖ mit ihren Partnerorganisationen „Muslimische Pfadfinder/innen“ (MPÖ) oder „Junge Musliminnen Österreich“ (JMÖ) arbeitet auch mit anderen muslimischen und nicht-muslimischen Jugendorganisationen zusammen. Eine der vier Vorsitzenden der Bundesjugendvertretung ist eine Vertreterin der MJÖ.

Neue Verfassung und Wahlen

Mit der neuen Verfassung vom 22. Oktober 2009 gab sich die IGGiÖ eine neue Struktur mit einem mehrstufigen Wahlmodus. Demnach wählen zuerst die Religionsgemeinden in den verschiedenen Bundesländern ihre Gemeindeversammlung, woraus wiederum Ausschüsse gewählt werden, denen die Leitung der Gemeinde obliegt; im Aufbau lässt sich dies mit Gemeindeversammlung und Presbyterium im evangelischen Kontext vergleichen. Diese Ausschüsse schlagen Delegierte vor, die von der jeweiligen Religionsgemeinde in den Schura-Rat entsandt werden, eine Art „Parlament“ als Legislative auf Bundesebene. Auch die Vereine sind daran beteiligt, indem je 50 Mitglieder einen Delegierten in die Gemeindeversammlungen entsenden. Der Oberste Rat stellt das exekutive Verwaltungsorgan dar mit aus dem Schura-Rat gewählten 15 Mitgliedern. Den Vorsitz im Obersten Rat hat der Präsident der IGGiÖ inne.

Der Wahlprozess begann mit einer Registrierung, um die Zahl der Wahlberechtigten festzustellen. Von den etwa 124.500 Personen, die sich registrieren ließen, waren gut 27.000 wahlberechtigt, da sie den jährlichen Mitgliedsbeitrag entrichtet hatten, eine Voraussetzung für das passive und aktive Wahlrecht. An der Wahl haben etwa 76% der Wahlberechtigten teilgenommen. Dabei muss aber bedacht werden, dass die Vereine nur eine geringe Zahl von Mitgliedern registrieren ließen, die ausreichte, um einen Delegiertensitz zu erlangen. Bei diesem Verfahren wurden 250 Moscheen und Vereinigungen registriert, deren Mitgliederzahl wesentlich höher liegt.

Die Neuwahlen begannen Ende 2010 in den Bundesländern, 2011 folgten Steiermark und Wien mit der größten Religionsgemeinde. Auf Grund der geringen Zahl der Wahlberechtigten im Burgenland kam es zu einer Bestimmung der Delegierten ohne Wahl. Unter den 501 Delegierten sind 44 Frauen. Wahlsieger waren die türkischen Organisationen ATIB und die „Islamische Föderation“, die Millî Görüş zugerechnet wird; ATIB übernahm die Leitung der Wiener Religionsgemeinde. Anas Schakfeh stand als Kandidat für das Präsidentenamt nicht mehr zur Verfügung; 2010 erhielt er das „Goldene Ehrenzeichen der Stadt Wien“. Als neuer Präsident wurde Fuat Sanac von der Föderation gewählt. Mit diesen Wahlen erhielt die IGGiÖ verstärkt ein türkisches Profil.

b. Gruppen in Opposition zur IGGiÖ

Die „Muslimische Jugend Österreich“ darf nicht mit der 2006 gegründeten „Islamische Jugend Österreich“ (IJÖ) verwechselt werden, eine kleine Gruppe, die durch den Prozess gegen ihren ehemaligen Obmann Mohamed Mahmoud und seiner Frau Mona S. Schlagzeilen gemacht hatte. Die IJÖ stand mit extremistischen Kreisen in Verbindung.

In Opposition zur IGGiÖ stehen zwei kleine Gruppierungen, die sich von ihr nicht vertreten fühlen: Die „Initiative Liberaler Muslime Österreich“ (ILMÖ) versteht sich als Vertreterin der schweigenden Mehrheit der Muslime in Österreich. Das 2005 gegründete „Islamische Informations- und Dokumentationszentrum“ (IIDZ) will einen „liberalen und weltoffenen Islam“ vertreten. Dieser Verein wirft der IGGiÖ vor, nicht repräsentativ zu sein und kritisierte öffentlich die Neuwahlen und deren Ergebnis. Mehrfache Gerichtsverfahren gegen die IGGiÖ blieben erfolglos. Als Antwort darauf haben sich mit einer Erklärung vom 9. Feber 2009 etwa 50 muslimische Dachverbände, Vereine und Moscheegemeinden hinter die Repräsentationsfunktion der IGGiÖ gestellt.

c. Türkische Verbände

ATIB

Die Mehrheit der Muslime in Österreich bilden die Türken, die in verschiedenen Verbänden organisiert sind. Den größten Dachverband stellt die „Türkisch-Islamische Union für kulturelle und soziale Zusammenarbeit“ (ATIB) dar als Auslandsvertretung der Präsidentschaft für religiöse Angelegenheiten der türkischen Regierung (Diyanet). Der Präsident ist daher ein Religionsattaché der türkischen Botschaft, der Ankara direkt untersteht. Seit Mitte der 1970-er Jahre schickt Diyanet türkische Imame für eine begrenzte Zeit über den diplomatischen Weg nach Europa, seit 2011 für fünf Jahre. Für diese Imame, darunter auch Frauen als Religionsbeauftragte, veranstaltet das österreichische Außenministerium seit 2008 Lehrgänge zur Vorbereitung auf die Tätigkeit in Österreich; am Unterricht sind auch Personen aus der IGGiÖ und nicht-muslimische Fachleute beteiligt.

Der Verband wurde 1990 gegründet und umfasst etwa 60 Moschee- und Kulturvereine. ATIB versteht sich als eine unpolitische Organisation, die türkischen Muslimen/Musliminnen vielfältige religiöse, soziale und kulturelle Dienste bietet, aber auch daran interessiert ist, eine türkische Identität im Ausland zur Geltung zu bringen. Dazu gehört die Errichtung von Moscheen und Kulturzentren (z. B. die Moscheen von Saalfelden, Telfs und Bad Vöslau). Im Mai 2010 wurde die ATIB-Union vom österreichischen Umweltminister für ihr Engagement in Umweltfragen ausgezeichnet.

Der „Verein Wonder“ unterstützt etwa 700 türkische muslimische Studierende z. B. durch Stipendien und ist eine österreichische Zweigstelle der türkischen Organisation „Önder“, von der es heißt, sie werde von der jetzigen Regierungspartei AKP gefördert.

Islamische Föderation (Millî Görüş)

Die „Österreichische Islamische Föderation“ stellt einen Dachverband von Moscheevereinen dar, der in den

1980-er Jahren zustande kam; der größte Mitgliedsverein ist die seit 1987 bestehende „Islamische Föderation Wien“. Es war der Politiker und zeitweise türkische Ministerpräsident Necmettin Erbakan, der die Partei Millî Görüş („Religiöse Sicht“) ins Leben rief, die sich am Prinzip einer gerechten islamischen Ordnung orientiert. Die Gruppe richtete sich gegen das laizistische türkische Staatsmodell mit dem Ziel, der Religion zur Geltung zu verhelfen, und wurde daher verboten. Dass es sich deshalb um eine fundamentalistische, subversiv arbeitende Bewegung handelt, als die sie oft dargestellt wird, ist jedoch nicht erwiesen. Durch neue Generationen und die abnehmende Dominanz des Laizismus in der Türkei hat sich das oppositionelle Profil von Millî Görüş inzwischen gewandelt. Die Föderation kümmert sich um die wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Belange von Migranten/Migrantinnen. Zum Programm zählen Jugendarbeit mit Koran- und Sommerkursen, Studenten- und Frauenarbeit sowie kulturelle Veranstaltungen (vgl. Schiffauer 2010).

Union Islamischer Kulturzentren in Österreich (UIKZ)

Die UIKZ, zusammen mit dem weiteren Zweig der „Ver einigung Islamischer Kulturzentren“, besteht seit 1980 und widmet sich aus Sorge um die religiöse Identität der jungen Generation der Erziehung. Dabei legt sie auf die Kenntnis des Arabischen und der religiösen Tradition besonderen Wert. Zu ihrer Tätigkeit zählen Korankurse und Sommerlager; sie betreibt auch Internate. Dem Konzept liegt eine mystische Richtung zugrunde, wie sie der Gelehrte Süleyman Hilmi Tunahan (1888–1959) vertreten hat, der selbst in der Tradition einer Sufi-Bruderschaft aus dem 14. Jahrhundert (*Nakschbandi*) aufgewachsen war. In dieser Tradition ging es nicht um ekstatische Erlebnisse, sondern um die Verinnerlichung des muslimischen Gesetzes. In der Union spielen Frauen eine wichtige Rolle z. B. als Koranlehrerinnen für Mädchen, wie auch Tunahan seine Töchter in der Religion unterrichtete. Mit der Säkularisierung des Staates in der Türkei wurden die Schulen der Süleymanci-Bewegung geschlossen, der man staatsfeindliche Agitationen vorwarf, während es ihr um eine Religionsfreiheit ging, die der Religion einen sichtbaren Platz im öffentlichen Leben gibt. Aus dieser innertürkischen Spannung resultiert der Verdacht, diese Gruppe würde ihre Angehörigen indoktrinieren und die Gesellschaft auch im Ausland islamisch unterwandern. Die Union ist heute mit der Süleymanci-Bewegung in der Türkei verbunden.

Nurcu

Die „Nurcu-Bewegung“ führt ihren Namen auf Said Nursi (1876–1960) zurück, der in der Frühphase der kurdischen Nationalbewegung aktiv war. Später wandte er sich der türkischen Nationalbewegung zu, um seine islamischen Bildungsziele zu fördern. Als deutlich wurde, dass die Türkei einen laizistischen Weg einschlug, zog er sich zurück. Er strebte eine Islaminterpretation an, die dem 20. Jahrhundert entspricht, und seine Schriften zeigen eine stark mystische Tendenz. Der international tätigen Nurcu-Bewegung geht es besonders darum, junge Muslime vor dem Verlust ihrer muslimischen Identität zu bewahren bzw. sie wieder zum Glauben zurückzuführen. In Österreich befindet sich die Bewegung seit 2001 in Vorarlberg im Aufbau. Es handelt sich um die Institute „Galileo“ für

Kultur, Bildung und Sport mit Sitzen in Dornbirn und Feldkirch; auch in Wien gibt es aktive Gruppen (vgl. Dörler 2003).

Fethullah Gülen

Die Bewegung von Fethullah Gülen (* 1938) ging aus der Nurcu-Bewegung hervor und wandte sich ebenfalls gegen den laizistischen türkischen Staat. Ihm und seiner Bewegung werden Sektierertum und Unterwanderung vorgeworfen. Gülen will Religion und Wissenschaft wieder zusammenbringen und schuf ein Netzwerk von inzwischen hunderten von Bildungseinrichtungen in vielen Ländern, darunter sieben Universitäten, die sich dem ehrenamtlichen und finanziellen Engagement der Mitglieder verdanken. Die Fethullah-Gülen-Bewegung wird zuweilen mit dem christlichen Pietismus verglichen, dessen Gruppen eigene Zirkeln spirituellen Austausches schaffen, sich aber auch in Erziehung und Bildung engagieren. Das Friede-Institut für Dialog mit Zentren in Wien und Innsbruck steht der Gülen-Bewegung nahe und widmet sich dem interreligiösen Gespräch. Fernseh- und Radiosender sowie die Zeitung „Zaman“, die auch in Österreich (mit einem deutschsprachigen Teil) vertrieben wird, gehören zur Präsenz in der Öffentlichkeit. Gülen selbst wurde ins Exil gezwungen und lebt heute in den USA.

Millî Görüş, der Süleymanci- und Nurcu-Bewegung sowie der Bewegung von Fethullah Gülen ist gemeinsam, dass ihre Entstehung mit einem Konflikt mit dem türkischen Staat einherging, der diese Bewegungen als Gefährdung seiner laizistischen Position ansah und als religiöse Indoktrination, somit als politische Unterwanderung interpretierte. Ohne die inzwischen erfolgten Veränderungen zu beachten, wird diese Einschätzung heute aus nicht-muslimischer Sicht übernommen und diesen Bewegungen als Stempel aufgedrückt (so z. B. von Schmidinger 2008).

d. Organisationen aus anderen muslimisch geprägten Ländern

Bosnische Muslime

Der bosnische Islam, der seit der Zeit der Donaumonarchie in Österreich eine gewichtige Rolle spielte, erhielt auf Grund des Balkankrieges durch die Flüchtlinge aus dem ehemaligen Jugoslawien erheblichen Zuwachs. 1992 wurde der „Bosnisch-islamische Religions- und Kulturverein“ in Innsbruck gegründet. Der „Dachverband der Bosniaken in Österreich“ unterhält 22 Moscheen. Die nationale Zersplitterung führte auch zur Gründung von je eigenen Vereinen für Kroaten, Serben und Albaner. Zur „Union Albanischer Muslime“ gehören 12 Moscheenvereine; in Wien gibt es sechs Gebetsräume, wobei einer davon den aus Serbien stammenden Muslimen/Musliminnen zugerechnet wird. Zwei weitere haben sich von der religiösen Führung in Bosnien, dem Großmufti Mustafa Cerić, häufiger Gast bei Dialogkonferenzen, losgesagt und werden als wahhabitisch angesehen. Die aus Saudi-Arabien stammenden Wahhabitena, eine strikte „dogmatische“ Richtung des Islams, unterstützten die bosnischen Muslime im Krieg gegen die serbische Übermacht und versuchen seither, den bosnischen Islam für sich zu gewinnen. Daneben gibt es in Österreich auch drei eher nicht-religiöse bosnische Kulturvereine.

Muslimbrüder

Die Organisation der „Muslimbrüder“ (MB) wurde 1928 in Ägypten gegründet und wendet sich gegen Säkularisierungsprozesse. Sie ist in vielen arabischen und europäischen Ländern vertreten und versteht sich als eine aktive Elite, der es in ihrer vor allem pädagogischen Aktivität um eine deutliche islamische Identität geht, oft verbunden mit einer pauschalen Kritik gegenüber dem säkularisierten und daher moralisch verkommenen „Westen“. In Österreich werden einzelne Vereine als Stützpunkte der Muslimbrüder genannt wie die 1998 gegründete „Liga Kultur — Verein für kulturellen Brückenbau“ in Graz. Da sich viele Mitglieder nicht offen zu erkennen geben, was auf die Geschichte der MB als einer verfolgten Untergrundorganisation zurückgeht, ist eine eindeutige Zuordnung von Personen und Gruppen erschwert und der Spekulation Tür und Tor geöffnet.

e. Andere muslimische Richtungen

Zwölferschüiten

Neben der zahlenmäßig größten islamischen Richtung der Sunniten stehen die Schiiten, die sehr früh eine eigene Richtung und Gruppe gebildet haben (vgl. II.3.b). Die Theologie der Zwölferschia ist von philosophischen Zugängen und mystischen Zügen geprägt. In Österreich sind die Zwölferschüiten, die etwa 15 Prozent ausmachen, entweder iranischer und irakischer Herkunft oder Konvertiten/Konvertitinnen; es gibt auch eine türkisch-schiitische Gemeinde. Ebenso finden sich Ableger irakischer Organisationen wie des „Islamischen Höchsten Rates“ (ISCI). 1990 wurde das „Islamische Zentrum Imam Ali“ in Wien gegründet. Das „Islamische Bildungs- und Kulturzentrum Österreich“ (IBIKUZ) steht der Islamischen Republik Iran nahe, wird von Konvertiten/Konvertitinnen geführt und engagiert sich im interreligiösen Dialog. Der Dachverband der schiitischen Vereine (Ahlul-Bayt) ist in der IGGiÖ mit einem Delegierten im Schura-Rat vertreten. Ein schiitischer Gelehrter promovierte 2008 an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Innsbruck.

Sufi

Der Begriff Sufismus bezeichnet die islamische Mystik, deren besondere Formen der Religiosität in einer Meister-Schüler-Beziehung gelebt und weitergegeben werden. Der Weg zur inneren Einheit mit Gott wird durch Reinigung von Unwissenheit, Dogmatismus oder Egoismus und intensivem Lobpreis Gottes sowie stille Versenkung gesucht. Aus dem Sufismus haben sich verschiedene Richtungen und Orden entwickelt. Bekannt sind die beiden Sufis Muhammad al-Ghazali (1058–1111) und Dschalal ad-Din ar-Rumi (1207–1273). Der Sufismus ist in Österreich in manchen Moscheegemeinden auch mit eigenen Andachtsräumen vertreten. Dazu zählt der auf den Inder Hazrat Inayat Khan (1882–1927) zurückgehende „Internationale Sufiorden“, der sich eher westlichen Bedürfnissen anpasst.

Ahmadiya

Die Gruppe der Ahmadiya, Ende des 19. Jahrhunderts in Indien entstanden, wurde von Mirza Ghulam Ahmad (1835–1908) ins Leben gerufen, der sich in Auseinandersetzung mit der christlichen Mission zunächst als Reformers des Islams verstand. Später erklärte er sich zum wiederge-

kommenen Messias (Mahdi), wobei er christliche, hinduistische und buddhistische Traditionen auf sich bezog. Er sah sich auch als Prophet, was aber der muslimischen Lehre von Muhammad als dem letzten Propheten widerspricht, weshalb die Ahmadiya als nicht rechtgläubige Sekte gilt. Die Gruppe selbst versteht sich als friedliche Bewegung, die durch ein sozial verantwortetes Leben für ihren Glauben wirbt. Nach der Lehre der Ahmadiya ist Jesus nach Indien ausgewandert und in Kaschmir eines natürlichen Todes gestorben. Die 1992 in Wien eingerichtete Ahmadiya-Gemeinde ist klein; angegeben werden 78 Mitglieder aus Pakistan, Bangla Desh und Österreich, die auf Wien, Steiermark, Salzburg und Oberösterreich verteilt sind.

Salafisten

Die Salafisten sind eine Frömmigkeitsbewegung, die den Islam von allen kulturellen Beimischungen reinigen und zu den Ursprüngen und den Vorfahren (*as-salaf*) zurückkehren will; sie stehen den Wahhabiten nahe. Nichtislamische Gesellschaften werden als unmoralisch und dekadent betrachtet. Im Mittelpunkt steht die persönliche Glaubensgewissheit, die die Gläubigen durch einen direkten Zugang zu den religiösen Texten suchen, die sie selbst interpretieren. Dadurch kommt es jedoch zu Vereinfachungen, zumal auch die Auslegungstraditionen muslimischer Gelehrter abgelehnt werden. Damit fällt die Kontrolle gegenüber extremistischen Entwicklungen weg, wozu es unter Teilen der Salafisten besonders in Ägypten gekommen ist, die Christen (Kopten) attackieren sowie Muslime, die ihnen vom rechten Weg abgekommen zu sein scheinen (vgl. Meijer 2009; Agai in: Schmid 2007, 202). Dieser Bewegung nahe stehende Gruppen und Personen finden sich auch in Österreich.

Hizb ut-Tahrir

Diese in den 1950-er Jahren von einem Palästinenser gegründete „Befreiungspartei“ vertritt die Wiedererrichtung des Kalifats. Sie hat einen ihrer Sitze in Wien und ihr europäisches Hauptquartier in London. In Deutschland wurde die Gruppe 2003 wegen ihrer antiisraelischen Haltung verboten. Ein Vertreter dieser Gruppe fiel 2008 in Wien mit seiner Botschaft in einem Vortrag im „Haus der Begegnung“ auf. Hauptsächliche Aktionsfelder sind Usbekistan und Pakistan, wobei Gewaltakte verurteilt werden.

f. Andere Gruppierungen

Aleviten

Der Begriff „Aleviten“ kann sich auf sehr viele unterschiedliche Gruppierungen beziehen mit mehr oder weniger islamischem Hintergrund, die sich nicht „auf einen Nenner“ bringen lassen. Die Aleviten entstanden im Bereich Anatoliens in der Zeit des Osmanischen Reiches (14. Jh.). Sie haben ihren religiösen Ursprung im schiitischen Islam, von dem sie sich insofern auch wieder abgrenzen, als Imam Ali von ihnen als eine präexistente Gestalt gesehen wird; sie grenzen sich auch von den Sunniten ab, von denen sie lange verfolgt wurden. Ihre religiösen Versammlungen, begleitet von Musik (Hymnen) und rituellem Tanz, unterscheiden sich wesentlich vom muslimischen Freitagsgebet; zentral ist ein gemeinsames Mahl, das an das christliche Abendmahl erinnert, aber damit nichts zu tun

hat. Manche kennen eine Heiligenverehrung und die Verehrung des Republikgründers Atatürk, den sie politisch unterstützten. Bei manchen Gruppen spielen auch vorislamische religiöse Strömungen, sufische und gnostische Elemente eine Rolle (vgl. Greussing 2009; Sökefeld 2008; Dreßler 2002).

Die etwa 60.000 Aleviten in Österreich, davon fast die Hälfte in Wien, haben sich im Dachverband „Föderation der Aleviten-Gemeinden in Österreich“ (AABF) zusammengeschlossen, der acht verschiedene Vereine umfasst. Daneben gibt es auch den „Verein kurdischer Aleviten“, der geringere islamische Züge aufweist. Der „Kulturverein der Aleviten Wien“, ein Teilverein der AABF gibt die Zeitung „Yeni Vatan Gazetesi“ heraus. 2009 und 2010 wurden Anträge von Seiten der AABF und des Kulturvereins auf rechtliche Anerkennung gestellt. Im Dezember 2010 entschied das Kultusamt für die „Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich“ (IAGÖ) als „staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft“.

Kleinere Vereine

Neben den genannten Verbänden gibt es noch eine Vielzahl kleiner muslimischer Vereine, die sich hier nicht alle aufzählen lassen; sie können auf der Website der IGGiÖ eingesehen werden. Darunter sind im türkischsprachigen Spektrum auch österreichische Ableger türkischer Parteien, die eine türkisch-nationalistische-islamische Synthese anstreben, weiters die „Palästinensische Vereinigung Österreich“, der „Verein für Immigranten Tunesiens“, „Cirde-Austria — Zentrum der Islamischen Forschung, Dokumentation und Bildung“ oder das „Institut für Interkulturelle Islamforschung“ der „Muslimischen Weltliga“ (vgl. V.1.d und V.4.e), angesiedelt im „Islamischen Zentrum Wien“ am Hubertusdamm. Dazu kommen syrische Alawiten, die von den Aleviten zu unterscheiden sind, andere schiitische Richtungen außer der Zwölferschia sowie verschiedene Wohltätigkeitsvereine und Hilfswerke. Eine große Zahl von Organisationen und Personen ist im christlich-islamischen Gespräch engagiert.

3. Extremismus

Der Begriff Dschihad

Der Begriff „Dschihad“ lässt sich mit „Anstrengung“ (für das Gute), „Einsatz für den Weg Gottes“ (gegen das Böse) übersetzen und meint nicht Krieg oder bewaffneten Kampf, wofür im Arabischen die Begriffe „*harb*“ oder „*qital*“ stehen. Der Koran versteht unter Dschihad in erster Linie den Einsatz für Gott durch das Zeugnis des Glaubens nach dem Vorbild Abrahams (Suren 22, 78; 29, 69). Die Mehrheit muslimischer Gelehrter und Theoretiker betont, dass sich eine solche Anstrengung auf den moralischen Kampf mit sich selbst gegen Egoismus und andere Begierden bezieht, was im Koran durchaus Anhalt hat; dies lässt sich auch als eine Antwort auf den Vorwurf verstehen, der Islam sei eine kriegerische Religion (vgl. z. B. Gülen 2005, 202 ff.).

Freilich kennt der Koran auch die militärische Verteidigung der Gemeinschaft der Gläubigen durch den bewaffneten Kampf, was auf die Angriffe der Mekkaner auf die Muslime noch während der Entstehungszeit des Islams zurückgeht (vgl. II.1.d). Dieser Pflicht sollen sich die Mus-

lime stellen, auch wenn es ihnen zuwider ist (Sure 2, 216). Daher wurde und wird in der islamischen Tradition der Begriff Dschihad auch mit dem bewaffneten Kampf verbunden wie z. B. mit dem Widerstand gegen eine Besatzungsmacht. Dabei halten die Definition des Bösen und die Unterscheidung zwischen Verteidigung und Angriff einen großen Interpretationsspielraum offen.

Der „Dschihadismus“ ist eine neuzeitliche Erscheinung (vgl. Lohlker 2009) und erhielt eine besondere internationale Bedeutung seit den 1980-er Jahren im Zusammenhang mit dem Afghanistankonflikt und der Gruppe al-Qa'ida (vgl. V.2.e). Über die sympathisierende vielsprachige Internet-Plattform „Globale islamische Medienfront“ (GIMF) werden Nachrichten, Videos oder Grundsatzklärungen veröffentlicht, darunter auch Traktate von extremistischen Predigern.

Extremistische Anschauungen, vereinzelt auch Aktivitäten finden sich auch in Österreich; auch spielen muslimische Jugendliche, die im Land geboren und aufgewachsen sind, und Konvertiten/Konvertitinnen eine Rolle (vgl. III.2.b). Die betreffenden Personen werden vom Bundesamt für Verfassungsschutz und Terrorismusbekämpfung beobachtet.

Die Rolle von Demütigung

Auch wenn sich extremistische Gruppen auf den Koran berufen, lässt sich doch der Islam als Religion dafür nicht pauschal verantwortlich machen. Ebenso wenig gerechtfertigt ist es, alle Muslime/Musliminnen unter einen Generalverdacht zu stellen, was außerdem die muslimische anti-westliche Rhetorik bestätigen würde. Die Gründe für eine Radikalisierung sind vielfältig. Wissenschaftliche Studien sehen eine psychologische Hauptursache im Gefühl der Demütigung, der Verletzung von Würde und Selbstwertgefühl, also in der Verweigerung von Respekt. Daraus können dauerhafte Ressentiments entstehen, ein tief sitzender, nachtragender Groll, der nicht zu Rache führt, sondern zu einer Umkehrung, einem Gefühl von Überlegenheit, aus der heraus versucht wird, Macht über andere zu gewinnen, um sie ebenfalls zu demütigen, auch mit handgreiflicher Gewalt. In einer solchen Konstellation ist Konfliktlösung kein Thema (vgl. Jones 2008).

Demütigungen betreffen nicht nur das Schicksal einzelner, sondern auch das von Bevölkerungsgruppen oder einer ganzen Bevölkerung. Sie setzen sich im kollektiven Gedächtnis einer Familie oder eines Volkes fest und werden lange nicht vergessen. Sie müssen auch nicht selbst erlebt sein, denn das Gefühl der Demütigung entsteht auch durch Identifikation mit anderen wie mit der Geschichte von Völkern, die unter kolonialer Herrschaft standen. Aber auch dann, wenn das nicht der Fall ist, kann eine solche Geschichte zum symbolischen Ausdruck für eigene Verletzungen von Würde werden, was mit schlechter Behandlung, sozialer Isolation oder mit mangelnden Chancen zu tun hat, eine angesehene Rolle in der Gesellschaft zu erlangen. Das betrifft nicht nur Muslime/Musliminnen, wie z. B. die blutigen Attentate durch einen Norweger im Juli 2011 gezeigt haben. Diese Dynamik kann dann zu einer Großgruppenidentität führen, die keine Unterschiede mehr zwischen Menschen macht, so dass in der Vorstellung einander Kollektive gegenüberstehen, die sich einen Kampf zwischen Licht und Finsternis liefern: Muslimische Grup-

pen gegen christliche oder die westliche Welt, aber ebenso umgekehrt (vgl. Volkan 2004 und 2006).

Versuchungen der Religion

In einem solchen Szenarium spielt die Religion insofern eine Rolle, als sie mit ihren Verheißungen von Heil und Gerechtigkeit, von Nähe zu Gott und Befreiung vom Bösen, äußerem wie innerem, von Paradies, Gottesreich und ewigem Leben ein Kontrastprogramm bietet. Damit vermag sie das Selbstwertgefühl zu stärken, was freilich bei radikalen Gruppen in die Schablone eines Schwarz-Weiß-Denkens integriert wird. Diese Akteure sehen ihre Gewaltakte dann als Reinigung der Welt von allem Bösen im Auftrag des gerechten Gottes, aber auch als Selbstreinigung und Selbstopfer, um Annahme durch Gott und ewiges Leben zu erlangen. Dabei steht die selektive Lektüre der religiösen Quellen im Dienste der Psychodynamik. Auch das gilt nicht nur für muslimische Gruppen, sondern stellt in allen Religionen eine Versuchung dar. Daher muss unterschieden werden zwischen politisch motivierten Kriegen, die religiös legitimiert werden, und religiös motivierten Gewaltakten, die auch in ihren politischen Aktionen als so etwas wie eine „heilige Handlung“ verstanden werden (vgl. Kippenberg 2004). Möglichen Verbrechen vorzubeugen und Delikte, ob aus religiösen Gründen begangen oder nicht, vor die Gerichte zu bringen, ist eine rechtsstaatliche Notwendigkeit. Aber jede Islamhetze, die Muslime/Musliminnen demütigt, weil sie Muslime/Musliminnen sind, anstatt sie zu respektieren, verletzt die Menschlichkeit und macht sich an möglichen Radikalisierungen mitschuldig.

IV. Christentum und Islam in ihrer wechselseitigen Wahrnehmung

1. Gesprächslagen

Gesellschaftliche Verantwortung

Islam und Christentum stehen von Anfang an miteinander in Verbindung, da die nachfolgende Religion sich zur vorausgehenden in Beziehung setzen muss, während für die vorausgehende kein Anlass besteht, sich mit der nachfolgenden zu beschäftigen, jedenfalls kein theologischer (vgl. Busse 1988, 176; Zirker 1993, 287). Die Wurzel des Christentums liegt im Judentum, dem es in theologischer Hinsicht bleibend verbunden ist; im Islam sind Traditionen beider vorausgehender Religionen präsent, auch wenn diese theologisch nicht als Wurzel betrachtet werden. Wie unterschiedlich die theologischen Bezüge auch aussehen, handelt es sich um drei eigenständige Religionen, die zueinander in Kontinuität und zugleich Abgrenzung stehen. Um diese Spannung zu lösen, sieht sich die jeweils nachfolgende Religion, ihrem Selbstverständnis entsprechend, bereits in der vorausgehenden angekündigt. So nimmt das Christentum rückblickend in der jüdischen Bibel, dem Alten Testament, eine verborgene Ankündigung des Kommens Jesu wahr, wovon das Neue Testament geprägt ist; und der Islam findet in der gesamten Bibel die verborgene Ankündigung des Propheten Muhammad. Damit bleibt freilich die Spannung zwischen Kontinuität und Abgrenzung bestehen.

Nun begann sich seit etwa der Mitte des 20. Jahrhunderts der Schwerpunkt von der theologischen auf die

gesellschaftspolitische Ebene zu verlagern, die zur Basis für die interreligiöse Verständigung wurde. Denn Christen/Christinnen und Muslime/Musliminnen leben nicht nur in Österreich, sondern auch in ganz Europa in einer Gesellschaft zusammen, sind Nachbarn, sitzen nebeneinander in den Schulbänken und in den Hörsälen der Universitäten, begegnen einander in verschiedenen Berufsfeldern. Damit der gesellschaftliche Zusammenhang nicht zerbricht und die Verantwortung für die Welt und ihre Bewohner gemeinsam wahrgenommen werden kann, geht es darum, miteinander respektvoll und ohne wechselseitige Diffamierung umzugehen. Dazu braucht es Kenntnis voneinander, und dazu zählt auch das jeweilige theologische Profil, das Denkweise, Haltungen und Handlungen wesentlich mitbestimmt.

2. Muslimische Sichtweisen auf das Christentum

Themen der Bibel

Zwischen Bibel und Koran gibt es vielfache Berührungspunkte. So enthält der Koran zahlreiche Elemente, Themen und Teile von Erzählungen, die auch in der Bibel vorkommen. Dazu gehören die Schöpfung, die Erschaffung des Menschen, der „Sündenfall“, Kain und Abel, Noah, die Arche und die Flut. Stark vertreten sind die Joseferzählung (Sure 12) und die Mosesüberlieferung; die Königsgestalten David und Salomo sowie einzelne Personen wie Jitro, Elia, Jona und Hiob, vor allem aber Jesus und Maria, Zacharias und Johannes der Täufer spielen eine wichtige Rolle. Zudem finden sich Elemente, die nicht in der Bibel, aber in außerkanonischen Schriften vorkommen. Man kann davon ausgehen, dass solche Überlieferungen im damaligen multi-religiösen Arabien bekannt waren (vgl. II.2.d).

Tradition der Propheten

Nach dem Selbstverständnis des Islams ist der Koran Wort Gottes und die letztgültige Offenbarung des Willens Gottes, die an Muhammad als den letzten Propheten ergangen ist. Damit schließt Muhammad die Reihe aller vorangegangenen Propheten ab. Die früheren Propheten und ihre Botschaft, die sich aus muslimischer Sicht nicht von der koranischen unterscheidet, werden bekräftigt. Das gilt auch für Jesus, von dem es z. B. heißt, er habe bestätigt, was von der Tora vor ihm vorhanden war (Sure 61, 6), aber auch einiges erlaubt, was den Juden verboten wurde (Sure 3, 50). Alle Offenbarungen bleiben aufeinander bezogen, weil sie Offenbarungen des einen Gottes sind.

Aus muslimischer Sicht stammen alle Offenbarungen aus einem himmlischen „Urbuch“, aus dem die Botschaft Gottes in verschiedene geschichtliche und sprachliche Kontexte zu den Menschen herabgesandt wurde (Sure 43, 2–4). Der Koran versteht sich also nicht als eine neue Botschaft, sondern als Erinnerung, Ermahnung und Korrektur, wo die ursprüngliche Offenbarung vergessen oder verändert wurde. Daher verstand sich auch Muhammad nicht als Stifter einer neuen Religion, sondern als von Gott berufener Reformator des in viele Richtungen zersplitterten Eingottglaubens. In diesem Zusammenhang spielt Abraham im Koran eine entscheidende Rolle: Er glaubte an den einen Gott, den er aus den Zeichen der Schöpfung erkannt hatte, also ohne Jude oder Christ zu sein; daher gilt er als Anhänger des reinen Glaubens, auf den sich die Religion des Islams beruft (Sure 3, 65.67).

Vorwürfe an die Schriftbesitzer

Im Koran wird den Schriftbesitzern allgemein, den Juden namentlich, mit denen es in Medina auch zu politischen Auseinandersetzungen gekommen war, der Vorwurf gemacht, sie hätten die Tora verfälscht, den Sinn der Worte entstellt. In der Auslegungstradition werden manche Verse des Korans, auch wenn dort die Christen nicht erwähnt sind (z. B. Sure 2, 159; 3, 78. 85), als Vorwurf an sie verstanden, das Evangelium, das Jesus offenbart worden, aber verloren gegangen sei, mit menschlichen Händen geschrieben zu haben.

Die vielen biblischen Bezüge können nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Koran diese in einen neuen Zusammenhang stellt und sie anders bewertet, weil etwas anderes im Mittelpunkt steht: die Offenbarung des letztgültigen Wortes Gottes an den Propheten Muhammad. Die Frage, welche Bedeutung die an Juden und Christen ergangenen Offenbarungen haben, wird in traditionalistischen Gruppen dahingehend beantwortet, dass durch den Koran die Tora und das Evangelium keine Gültigkeit mehr besitzen, und dass überall dort, wo diese Schriften nicht mit dem Koran übereinstimmen eine Verfälschung durch die Schriftbesitzer vorliege, die das Heil daher nur durch die Konversion zum Islam erlangen können (Agai in: Schmid 2007, 197 f.; Khoury 1991, 493 f.). Eine solche Position findet sich im Koran in dieser Eindeutigkeit nicht. Er bietet, je nach Kontext und Anlass verschiedene Akzente der Verhältnisbestimmung (Özsoy 2007, 111). Als Beleg für allfällige Verfälschungen gelten Streit und Uneinigkeit zwischen Juden und Christen, aber auch unter Christen, was dem Zustand des Christentums im 7. Jahrhundert durchaus entspricht, weil dieses bereits in viele unterschiedliche Richtungen zersplittert war; hier kann der Koran auch als eine Anfrage an die christliche Ökumene gelesen werden.

Es gibt freilich auch Auslegungen aus dem Mittelalter und der neueren Zeit, die auf Grund des Gesamtzusammenhangs des Korans eine andere Auslegung bieten, da der Koran auch dazu auffordert, dass die Juden die Bestimmungen der Tora und die Christen die des Evangeliums einhalten; sie sollen danach urteilen, was Gott ihnen vom (Ur)Buch herabgesandt hat (Sure 5, 44–47. 66–68). Zugleich betont der Koran, dass nicht alle Schriftbesitzer gleich sind; es gibt gottesfürchtige, aber auch solche, die Böses tun (Sure 3, 113–115; 5, 66–68) (Takim in: Schmid 2007, 47 f.). Manche Ausleger beziehen sich auf die Offenbarungsanlässe und wollen untersuchen, ob diese Vorwürfe an die Leute der Schrift generell gelten oder nur für die damaligen Juden und Christen im arabischen Raum.

Zurückweisung der Trinität

Trotz solcher offener Ansätze in der Auslegung steht jedoch fest, dass nach dem Koran diejenigen Christen Böses tun, die in Jesus mehr sehen als einen Menschen. Hier handelt es sich aus muslimischer Sicht um die unvergebare Sünde der „Beigesellung“ (*schirk*), die auf jeden Fall die Polytheisten betrifft; aber auch die Dreieinigkeit Gottes wird als ein Rückfall in die Vielgötterei bewertet. Wenn man die Wendung „Sohn Gottes“ wörtlich im Sinne einer leiblichen Abkunft versteht, was der Koran nahe legt (Sure 2, 116), dann rückt das Christentum in die Nähe alt-arabischer Vorstellungen von Götterfamilien, zumal der

Koran den Christen zusätzlich vorwirft, auch Maria als Göttin zu verehren (Sure 5, 116). So kritisiert der Koran einerseits die Juden, die Jesus nicht als Propheten anerkennen und darüber in Streit geraten (Sure 19, 37), andererseits die Christen, die Jesus als Sohn Gott, dem Vater, an die Seite stellen. Von daher können Muslime die christliche Überzeugung von der Offenbarung Gottes im Menschen Jesus nicht nachvollziehen. Stellen wie diejenigen im Johannesevangelium, wo der scheidende Jesus das Kommen des Parakleten (= Beistand, Beschützer, Tröster), des Heiligen Geistes der Wahrheit (Joh 14, 17) ankündigt, werden als Ankündigung Muhammads (= der Gepriesene) gelesen, indem man an die Stelle des Wortes *paráketos* das Wort *periklytos* (= gepriesen) setzte. Diese Auslegung bezieht sich auf Sure 61, 6, wo Jesus sagt, er habe den Auftrag, einen Gesandten anzukündigen, „der nach mir kommt und dessen Name Ahmad [= der Gepriesene] ist“ (vgl. Böttrich 2009, 168f.).

Als Prophet und Gesandter Gottes, der den einen Gott verkündet, wird Jesus im Koran hoch gewürdigt, und er genießt in der muslimischen Frömmigkeit als „Prophet des Herzens“ große Verehrung (vgl. Khalidi 2001). Sehr deutlich bringt Sure 4, 171 sowohl Anerkennung als auch Abgrenzung gegenüber dem christlichen Verständnis zum Ausdruck: „Ihr Buchbesitzer! Geht nicht zu weit in eurer Religion und sagt nur die Wahrheit über Gott! Siehe, Christus Jesus, Marias Sohn, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er an Maria richtete, und ist Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht: ‚Drei!‘“ Auch nach dem Koran wurde Jesus ohne Zeugung durch einen menschlichen Vater aus der Jungfrau Maria geboren, aber wie Adam ins Dasein gerufen durch das Schöpfungswort Gottes. Daher ist er auch ein Geschöpf Gottes, das lebt und stirbt wie ein Mensch und auferstehen wird, wie Gott es für alle Menschen vorgesehen hat. Mit dem „Geist von ihm“ ist wie bei der Erschaffung Adams das Einblasen des Lebensgeistes gemeint (Sure 15, 29; 21, 91). Denn Gott kann alles erschaffen, was er will, und die ungewöhnlichen Umstände der Geburt Jesu gelten als Zeichen und Hinweis auf die Allmacht Gottes. Mit Gottes Erlaubnis hat Jesus Wunder gewirkt, Blinde und Aussätzige geheilt und Tote zum Leben erweckt (Sure 3, 49).

Verhinderte Kreuzigung

Nach dem Koran sind alle Propheten, einschließlich Muhammad, auf Widerstand gestoßen und verfolgt worden, aber Gott hat sie alle gegenüber ihren Feinden stark gemacht (Sure 61, 14). Daher wurde auch Jesus nicht von den feindseligen Juden gekreuzigt, sondern es kam ihnen nur so vor (Sure 4, 155–158). Diese medinischen Verse fallen in die Auseinandersetzungen mit den jüdischen Stämmen (vgl. II.1.d) und stellen eine Warnung an die Juden dar: Gott hat die Tötung Jesu verhindert und so wird er auch ihre bösen Absichten gegenüber Muhammad vereiteln.

Diese Stelle ist zwar gegen die Juden gerichtet und nicht gegen die Christen, aber zugleich doch gegen die christliche Kreuzestheologie und Versöhnungslehre, die auch mit dem christlichen Verständnis von Sünde zusammenhängt, das sich vom muslimischen unterscheidet. Nach dem Koran wurde der Mensch „schwach erschaffen“ (z. B. Sure 4, 28; 30, 54), ist leicht verführbar, kann aber auf Gottes Vergebung vertrauen, wenn er bereut; auch kann er

Verfehlungen vermeiden. Daher bedarf es aus muslimischer Sicht auch keiner Erlösung von der Sünde, die Gott nach christlicher Überzeugung in Jesus Christus gestiftet hat (vgl. VII.5).

3. Christliche Sichtweisen auf den Islam

Religionsgespräche

Da das Christentum dem Islam vorausgeht, kann sich in seinen Schriften auch kein Bezug zum Islam finden. Mit dem Auftreten des Islams in der Geschichte waren die Christen freilich dazu herausgefordert, sich zum Islam ins Verhältnis zu setzen, was von muslimischer Seite wiederum beantwortet wurde. Das galt zuerst für die Christen im Osten, die unter muslimischer Herrschaft lebten. Unter vielen Kalifen kam es zu Briefwechseln und Religionsgesprächen zwischen Christen und Muslimen. Ein besonders interessantes Gespräch ist zwischen dem Kalifen al-Mahdi und dem von diesem hoch geachteten ostsyrischen Patriarchen Timotheus I. überliefert, das um 782 stattfand. Timotheus konnte vieles am Islam würdigen und griff auch den Propheten nicht an, was freilich auch mit den ungleichen Machtverhältnissen zu tun hatte. Er suchte nach Gemeinsamkeiten in den Unterschieden und warb mit Vernunftgründen um Verständnis für das Christentum.

Im Mittelpunkt solcher Gespräche standen in der Regel Christologie und Trinität. Bezüglich der Trinität bringt Timotheus aus der Sicht seiner ostsyrischen Kirche folgendes Argument vor: Gott übersteige alles Irdisch-Materielle, aber da der Mensch an diese Sphäre gebunden sei, könne er nur mit irdischen Mitteln über Gott sprechen. Nun sei auch die Zahl ein irdisches Mittel, aber Gott unterliege keinem menschlichen Zählvorgang. Das Bekenntnis zu dem einen Gott als Dreieinigem dürfe man daher nicht im Sinne der numerischen Mehrzahl verstehen, aber konsequenterweise dann auch nicht sagen, dass er im numerischen Sinne „eins“ sei; vielmehr verweise die Zahl eins auf die unübertreffbare Einzigartigkeit, eine Aussage, die nur Gott zukomme (Quelle in: Heimgartner 2011).

Streitschriften

Auch schriftlich wurden Auseinandersetzungen ausgetragen, und eine der ersten stammt vom Kirchenvater Johannes von Damaskus (gest. 754), einem arabischen Christen, der am Hof des Kalifen al-Malik (685–705) in der Finanzverwaltung tätig war (vgl. V.4.d). Neben manchen Verbalinjuriën nennt er den Islam eine christliche Irrlehre und Muhammad einen falschen Propheten, den Antichristen, der vorgebe, eine Offenbarung Gottes erhalten zu haben. Solche Deutungsmuster machten Schule und setzten sich fort: Muhammad habe den Koran aus unverständlichen jüdischen und christlichen Versatzstücken zusammengebastelt, oder: der Koran sei die Folge seiner epileptischen Anfälle; seine Ehe mit mehreren Frauen beweise seine Lüsterheit; als kriegerische Religion verpflichte der Islam zur Verbreitung des Glaubens „mit Feuer und Schwert“. Wenn solche Zerrbilder des Islams heute wiederholt werden, dann kann ein Blick in die Geschichte deren sehr lange zurückliegende Herkunft erkennen lassen.

Auf der anderen Seite steht eine Schrift von Ali al-Tabari, einem zum Islam übergetretener Christ, Arzt am Hof des Kalifen al-Mutawakkil (847–861), der eine strengere Bindung an die Religion des Islams verfolgte und nach

der Überlieferung Streitschriften gegen die Christen in Auftrag gegeben habe. Für Tabari besteht die Bibel aus Legenden, und die Widersprüche zwischen den Evangelien würden beweisen, dass es sich nicht um Gottes Wort handeln könne; Todesangst und Gebet Jesu in Gethsemane (Mt 26, 38) seien ein Beleg dafür, dass Jesus nur ein Mensch war; bereits Paulus habe die ursprüngliche Botschaft Jesu verfälscht und aus eigenem Ermessen verschiedene religiöse Traditionen zusammengemixt. An diesen beiden Beispielen lässt sich erkennen, wie sehr solche Polemiken einander in der Form der Argumentation gleichen.

Die feinere Klinge

Unter den Christen im Westen hingegen dominierte die Angst vor den vorrückenden muslimischen Heeren und in Bezug auf den Islam bestand große Unkenntnis. Um dem zu begegnen, initiierte Petrus Venerabilis, Abt von Cluny (gest. 1156), die erste Übersetzung des Korans ins Lateinische. In seinen Schriften geht er in die Offensive, widerlegt den Islam, allerdings ohne den Propheten zu verunglimpfen, da er hoffte, die Muslime zu gewinnen. Bekehrung der Muslime wünschte sich auch Ramon Llull (gest. 1316), der für die Einrichtung von Universitätslehrstühlen für Hebräisch, Arabisch und Syrisch eintrat, um für Religionsgespräche (er verfasste selbst ein fiktives Religionsgespräch) besser ausgerüstet zu sein.

Thomas von Aquin (gest. 1274) beschäftigte sich in anderer Absicht mit dem Islam. Ihm ging es darum, die Christen gegenüber dem Islam in ihrem Glauben mit Argumenten zu stärken. Er suchte eine Verständigung nicht auf Grund der Autorität der Heiligen Schrift, sondern auf der neutralen Basis natürlicher Vernunftkenntnis. Der so gewonnenen Einsicht aber stellte er diejenige Erkenntnis gegenüber, die sich allein der Offenbarung Gottes verdankt; damit schieden sich wiederum die Geister.

Nikolaus von Kues (gest. 1464), in dessen Lebenszeit die Eroberung Konstantinopels 1453 durch die Osmanen fiel, war am Frieden zwischen den Religionen gelegen. Zugleich sah er im Naherücken des Islams die Chance, mit seinen Schriften den Verleugnern der Trinität den christlichen Glauben auf der Basis seiner eigenen Philosophie nahezu bringen: Da alle Menschen von Natur aus nach der einen Wahrheit und dem höchsten Guten streben, müsse dies auch allen Religionen in dem einen göttlichen Wesen vorausgesetzt sein. Dennoch blieb für ihn der konkrete christliche Glaube bestimmend, den er mit seiner allgemeinen Voraussetzung verbindet, so dass als Resultat für ihn der Dreieinigkeitsglaube auch im Koran enthalten und leicht zu erkennen sei. Muhammad aber habe sich aus Unkenntnis, Böswilligkeit und Ehrsucht geweigert, dies anzuerkennen.

Die reformatorische Tradition

Martin Luthers (1483–1546) Auseinandersetzung mit dem Islam stand in unmittelbarem Zusammenhang mit der Expansion des Osmanischen Reiches. Mit seinen nicht sehr systematischen Schriften zum Thema folgte er weitgehend der traditionellen scharfen Kritik, freilich mit nicht unwichtigen Modifikationen. Zwar kann er auch lobende Worte für die Frömmigkeit der „Türken“, ihren Gehorsam und ihre Disziplin finden, aber er hält dies für ein Werk des Satans, um die Christen zu verblenden. Zunächst interpre-

tierte er die Bedrohung durch die Türken als Zuchtrute Gottes und als Aufforderung gegenüber den Christen, Buße zu tun, sich vom Papst als dem Antichristen ab- und dem Evangelium zuzuwenden. Das immer weitere Vordringen der Osmanen löste bei Luther auch apokalyptische Vorstellungen aus, in denen der Papst mit seiner falschen Lehre und die Türken mit dem Schwert als letzte widergöttliche Mächte auftreten, wobei die Bußfertigen gerettet werden.

Luther beschäftigte sich auch mit dem Koran, den er allerdings erst später in einer lateinischen Übersetzung kennen gelernt hatte. Immerhin ist es seiner Empfehlung zu verdanken, dass im Jahr 1543 die erste gedruckte, von Theodor Bibliander herausgegebene Übersetzung des Korans in Basel erscheinen konnte. Freilich wollte er dieses Buch in polemischer Absicht veröffentlicht sehen, weil damit die Fabeln und Lügen, die es enthalte, offenbar würden.

Luther sah den Papst als das schlimmere Übel an, da er inwendig in der Christenheit sitze und das Evangelium bewusst verdunkle, während der grobe Muhammad, dessen Unvernunft leicht erkennbar sei, von außen gegen die Christen streite. Dennoch darf für Luther der Krieg gegen die Türken nur wegen ihres Mordens und zum Zwecke der Verteidigung, aber nicht wegen ihres falschen Glaubens geführt werden. Er wandte sich vehement dagegen, dass die Kirche zu einem Kreuzzug aufruft oder Feldzüge von Geistlichen angeführt werden. Im Sinne seiner Lehre von den zwei Reichen hat die Kirche allein die Aufgabe der geistlichen Leitung, die weltliche Obrigkeit allein die Aufgabe, das Volk vor Angreifern zu schützen.

Die christliche Selbstkritik steigerte sich noch in der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzer-Historie“, einem frühpietistischen Werk von Gottfried Arnold (1666–1714). Muhammad würde schlecht gemacht, weil er „in seinem Koran nicht selten der Christen Verderbnis und gottloses Wesen, ihre Uneinigkeit, ihren Aberglauben und Abgötterei beschreibt. Worinnen er ihnen nicht unrecht tut, da ihre eigenen Historien ein gleiches bezeugen und die schrecklichen Ärgernisse gestehen, welche die Namenchristen diesen und anderen Völkern mit ihren Greueln gegeben“ (Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie 1699, I. Teil, 7. Buch, 1. Kapitel).

Neue Bewertungen des Islams finden sich erst im 20. Jahrhundert, nachdem die Wissenschaft der Orientalistik bereits ab dem 19. Jahrhundert begonnen hatte, auf Grund der Herausgabe von Quellen und der Entwicklung der Sprachwissenschaften das verzerrte Bild vom Islam und seinem Propheten immer mehr zurechtzurücken. Der Paradigmenwechsel von der theologischen zur sozialpolitischen Ebene in den Begegnungen der beiden Religionen um der gemeinsamen gesellschaftlichen Verantwortung willen hat sich auch in kirchlichen Stellungnahmen niedergeschlagen.

Die Römisch-Katholische Kirche

Das Zweite Vatikanische Konzil thematisierte 1964 in zwei Dokumenten nicht den Islam, aber „die Muslime“, wobei es vor allem um einen gemeinsamen Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Frieden geht. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*) heißt es: „Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den

Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird“ (Art. 16).

Ausführlicher lautet die Stellungnahme in der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (*Nostra aetate*): „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslim, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten. Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslim kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen“ (Art. 3).

Der Ökumenische Weltkirchenrat

Seit 1967 engagiert sich auch der Ökumenische Weltrat der Kirchen (ÖRK) für das Gespräch mit dem Islam auf Weltebene unter muslimischer Beteiligung. Die Veröffentlichung „Christians Meeting Muslims“ von 1977 dokumentiert das Ergebnis des 10-jährigen christlich-muslimischen Dialogs. Vielen weiteren veröffentlichten Papieren und Stellungnahmen zu aktuellen politischen Ereignissen folgte 2000 „Striving Together in Dialogue. A Muslim-Christian Call to Reflection and Action“ mit der Aufforderung, wechselseitige Stereotypen und Vorurteile zu überwinden, die zu Verdächtigungen, Angst und Ausschluss führen. Die Gesprächspartner sollen aktiv an die Medien herantreten und vermehrt das Internet nutzen, um einer auf Sensationen bedachten und vereinfachenden Berichterstattung entgegenzutreten. Es wird betont, dass eine realistische Wahrnehmung sowohl der Unterschiede als auch der Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen ermöglicht, nicht nur den jeweils anderen, sondern auch sich selbst besser kennen zu lernen.

Deutsche evangelische Stellungnahmen

Ebenfalls im Jahr 2000 publizierte der Rat der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD) die Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ mit dem Ziel, dazu beizutragen, „dass wir Christen uns den Muslimen in unserem Land in Offenheit zuwenden, um sie zu verstehen und ihre Religion zu respektieren.“ Auch hier soll es darum gehen, einander besser kennen zu lernen, ohne das eigene Licht unter den Scheffel zu stellen oder unter Ausblendung der Unterschiede vorschnell Gemeinsamkeiten zu sehen. Die Verständigung mit den Muslimen/Musliminnen wird christlich begründet: „Wenn es

einen guten, innerchristlichen Grund gibt, sich nicht die Welt mit christlichen ‚Absolutheitsansprüchen‘ zu unterwerfen, sondern Andersgläubigen versöhnlich und nicht feindlich zu begegnen, sie in ihren Eigenheiten und auch in ihrem religiösen Suchen zu achten und nicht zu verachten, von ihnen das Beste zu hoffen und sie nicht zu verurteilen, dann ist der Grund für Christen hier zu suchen und zu finden: Er liegt in der Erinnerung daran, dass Gott in Christus nicht – ‚Christ‘, sondern Mensch wurde, dass Gott in der Hingabe seines Sohnes Jesus Christus ‚die Welt‘ trotz ihrer Verkehrung geliebt und mit sich versöhnt hat und nicht bloß eine spezielle ‚Kirchenwelt‘ (Joh 3, 16; 2 Kor 5, 19). So begegnen wir Christen Muslimen im Bewusstsein, dass diese Liebe und Versöhnung Gottes auch ihnen gilt. Wie sich Muslime dazu auch stellen mögen, so sind sie dennoch in die Dynamik dieser Wirklichkeit auf ganz besondere Art hineingenommen.“ Gegenseitige Hilfeleistung, wechselseitige Gastfreundschaft oder Fürbitte sollen das gute Zusammenleben fördern.

Die folgende Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ von 2006 wird mit der angespannteren politischen Lage begründet. Zwar hält diese Schrift daran fest, dass es keine Alternative zu einem Dialogprozess gibt, sie schlägt gegenüber den Muslimen/Musliminnen aber einen schärferen kritischen Ton an, indem sie u. a. negative muslimische Verhaltensweisen, auch in vergangenen Kulturen, auflistet. Dem gegenüber spielen christlicher Wahrheitsanspruch und Muslimemission mehr als bislang eine Rolle. Einerseits werden auch Muslime/Musliminnen als „Gottes geliebte Geschöpfe“ gesehen, denen Achtung und Unterstützung zukommt, andererseits heißt es, dass Gott ihnen in Jesus Christus „Raum und Zeit gibt, um seine Liebe kennen zu lernen“.

Muslimische Initiativen

Als ein Markstein der christlich-muslimischen Verständigung wird der Brief „A Common Word between Us and You“ von 2007 gewertet, von 138 muslimischen Gelehrten im Konsens unterzeichnet, dem dann noch weitere etwa 100 Unterschriften folgten. Anlass war der umstrittene Vortrag Papst Benedikts XVI. in Regensburg (2006). Der Titel des Briefes spielt auf Sure 3, 64 an, in der die Christen zu einem gemeinsamen Gespräch mit den Muslimen eingeladen werden. Dieser Brief ging an den Papst und weitere christliche Oberhäupter sowie den ÖRK und versteht sich als Einladung zu gemeinsamen friedensstiftenden Bemühungen auf der Basis des Friedens untereinander, da beide Religionen zusammen zirka 55% der Weltbevölkerung ausmachen. Mit Zitaten aus Koran und Sunna, aber auch aus der Bibel weisen die Verfasser auf Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen hin, die sie im christlichen Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammenfassen. Zugleich raten sie davon ab, die Unterschiede zu verschleiern. Der ÖRK sieht darin ein Zeichen dafür, dass sich muslimische Gelehrte zu einem neuen Nachdenken über die Beziehung zwischen Islam und Christentum verpflichtet fühlen (Common Word: Internet).

Initiativen in Österreich

Vergleichbare Ziele wurden auf den europäischen und österreichischen Imame-Konferenzen der IGGiÖ formuliert und vertreten. Das Schlussdokument der Österreichkonferenz von 2005 in Wien spricht sich für gegenseitige

Anerkennung und ein friedliches Zusammenleben aus: „Eine Kultur des Dialogs ermöglicht Brückenbau, der sachliche Themen allgemeiner Wichtigkeit aufgreift, anstatt sich in Ignoranz und Einkapselung einzuschließen. Die negativen Folgen, wie sie eine Isolierung in einer Art Parallelgesellschaft mit sich bringen würde, werden von den Muslimen in Österreich erkannt und Segregationsmodelle daher abgelehnt.“ Die dritte europäische Konferenz 2010, ebenfalls in Wien, befasste sich sehr ausführlich mit dem Thema Dialog und bezog den innermuslimischen Dialog mit ein. Für das Verständnis von Dialog ist für Muslime/Musliminnen Sure 49, 13 zentral: „Ihr Menschen! Siehe, wir erschufen euch als Mann und Frau und machten euch zu Völkern und zu Stämmen, damit ihr einander kennen lernt. Siehe, der gilt bei Gott als edelster von euch, der Gott am meisten fürchtet.“

Insgesamt bleibt die folgende Diagnose freilich noch in Geltung: „Zwischen der muslimischen und der westlichen Welt, insbesondere dem westlichen Christentum, ist ein Ozean unglücklicher Geschichte zu überqueren, sind Berge abzutragen, die das ganze Gewicht der militärischen, politischen und wirtschaftlichen Konflikte seit dem Mittelalter repräsentieren [...]“ (Waardenburg 1992, 210).

Ein Gott — drei Religionen

In Bezug auf die theologische Diskussion stehen einander drei Modelle gegenüber: Christentum und Islam schließen einander aus, nur die jeweils eigene Religion führt zum Heil (exklusiv); die eine Religion ist insofern in der anderen enthalten, als sich in der anderen Teilelemente der eigenen Wahrheit finden lassen (inklusiv); oder beide Religionen sind gleich gültige, wenn auch unterschiedliche Wege zu Gott, der sich in verschiedenen Offenbarungen zeigt, diese aber als der Unfassbare übersteigt (pluralistisch). Nun ist fraglich, ob und wie weit sich eine Beziehung zwischen den Religionen überhaupt auf einer theologischen Ebene herstellen lässt. Im Mittelpunkt steht vielmehr, die Beziehung zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens zum Wohle einer Gesellschaft zu gestalten, und dazu gehört auch, einander zu kennen, nicht zu verunglimpfen, sondern zu respektieren (vgl. IV.1).

Auf theologischer Ebene führen inklusive und pluralistische Ansätze leicht zur Vereinnahmung der anderen oder zur Preisgabe der eigenen Überzeugung, wobei beides oft Hand in Hand geht. Ein Beispiel dafür ist auf römisch-katholischer Seite der pluralistische Zugang von Hans Küng, der es für möglich hält, dass Muhammad auch von Christen als Prophet Gottes anerkannt wird (Küng 2004). Zur Begründung zieht er einen Vergleich mit den alttestamentlichen Propheten heran: Wie diese so sei auch Muhammad von seiner Berufung durch Gott durchdrungen gewesen, als Sprachrohr Gottes aufgetreten, habe Gehorsam gegenüber dem einen Gott und barmherzigen Richter gefordert und soziale Gerechtigkeit eingemahnt. Nun sind die angeführten Parallelen sehr abstrakt und gehen inhaltlich nicht auf das ein, was Gott zu den alttestamentlichen Propheten gesprochen hat; umgekehrt hat Gott zu Muhammad vieles gesprochen, das sich bei den alttestamentlichen Propheten nicht findet. Um dieses Problem zu lösen, wechselt Küng die Ebene und argumentiert historisch damit, dass Gott seine Botschaft den Menschen je nach Zeit und Ort in immer neuer unterschiedlicher

Gestalt zur Kenntnis bringe. In Richtung dieses Verständnisses müsse nun auch der Islam gehen, was freilich bedeuten würde, dass beide Religionen ihr Selbstverständnis aufgeben.

Auf evangelischer Seite will Reinhard Leuze die Ausgrenzung des Islams aus der Heilsgeschichte beenden (Leuze 1994). Wie Küng geht er von einer geschichtlichen Betrachtungsweise aus, denn Gott habe sich je nach historischer Lage auf unterschiedliche Weise offenbart, den Juden in seinen geschichtlichen Taten, den Christen in seinem Wesen, den Muslimen in seinem Willen. Daher fordert Leuze, dass alle drei Religionen die Begrenztheit ihrer jeweiligen Offenbarung anerkennen. Dass dies geschieht, kann realistischere Weise nicht angenommen werden, da es jeweils um eine existenzielle Glaubensgewissheit geht (vgl. Geisler 1997, 86ff.).

Eine inklusive Richtung schlägt der römisch-katholische Theologe Gerhard Gäde (Gäde 2009) ein, der die christliche Akzeptanz Muhammads daraus ableitet, dass der Koran auch für Christen als Wort des einen Gottes gelten könne. Er bezieht sich ebenfalls auf das Alte Testament und stellt einen Vergleich an: Wie die Schrift Israels von sich aus ihren Offenbarungsanspruch nicht verständlich machen könne, sondern erst im Lichte Christi verständlich und damit zum Alten Testament werde, so sei auch der Koran durch die christliche Lesart als Wort Gottes erkennbar; anders gesagt: So wie die Schrift Israels würde auch der Koran von Christus her seine „Entschleierung“ erfahren. Denn indem Christen die Stimme ihres Christus aus anderen religiösen Traditionen vernehmen können, sei der Koran das Wort Gottes. Inhaltlich läuft das darauf hinaus, dass Teilaspekte aus dem Koran herausgeschält werden, die noch dazu einem muslimischen Selbstverständnis widersprechen.

Um des Friedens willen

Auch wenn die vorgestellten Versuche, zu einer theologischen Übereinstimmung zu kommen, von keiner Seite wirklich akzeptabel sind, bedeutet das weder einen Abschied vom interreligiösen Gespräch, noch vom Mandat, einander besser verstehen zu lernen. Denn Verstehen fördert Respekt, Mitmenschlichkeit und wechselseitigen Schutz der Freiheit, ohne sich unrealistische Ziele zu setzen. So richtig es ist, dass es keinen Frieden unter den Menschen geben kann, ohne Frieden unter den Religionen, so wenig setzt dieser Friede eine Einheit der Religionen voraus. Vielmehr geht es darum, dass die Religionen das friedliche Zusammenleben nicht gefährden, sondern fördern, und trotzdem für ihren jeweiligen Glauben zeugnishaft einstehen können — unter Verzicht auf jede direkte oder indirekte Anwendung von Gewalt. Wechselseitige Abwertungen und praktische Ausschlussverfahren sind heute noch nicht zu Ende und sehr lebendig auch in der gegenwärtigen alltäglichen Begegnung zwischen Christen/Christinnen und Muslimen/Musliminnen in Österreich. Es ist ohne weiteres möglich, einander die Geschichte der Kontroversen mit einer Fülle von Beispielen vorzurechnen, aber es stellt sich die Frage, ob das auch wünschenswert ist. Denn damit würde das Faktische zur Norm erhoben und weiterhin festgeschrieben. Dafür, dass das nicht geschieht, tragen auch die Kirchen als Plattformen der Friedensstiftung eine Verantwortung.

V. Einzelne Themenfelder

1. Politik, Recht und Kultur

a. Arabien — Land und Gesellschaft

Geografie

Geografie und Klima der arabischen Halbinsel haben auch die politischen Strukturen der Bevölkerung schon in der vorislamischen Zeit mitbestimmt. Zentralarabien besteht aus ausgedehnten Steppen- und Wüstengebieten, an deren Rändern Gebirge bis zu 3000 Metern Höhe aufsteigen. Landwirtschaft war nur in einigen Küstengebieten und in den Oasen möglich, für die die Dattelpalme charakteristisch ist. Bebaubares Land gab es im Norden, wo sich auf Grund ausreichender Winterregen der „fruchtbare Halbmond“ sichelförmig von Jordanien über das Zweistromland bis zum Persischen Golf zieht. Noch fruchtbarer zeigt sich der tropische Süden im Bereich des heutigen Jemen und Oman, wo schon damals Monsunregen für üppige Vegetation mit Dattelpalmen und Feigenbäumen an den Berghängen sorgten und die Grundlage für Landwirtschaft bildeten. Die sesshafte Bevölkerung lebte daher im Norden und im Süden, teils in größeren Städten, und in den Oasen der Wüstengebiete.

Stammesstruktur

Das trockene Binnenhochland war hingegen von Nomaden mit ihren Kamelen, Schafen und Ziegen, teils auch Pferden bevölkert. Manche von ihnen wurden sesshaft, oder umgekehrt, wenn sich in dem kargen Land der Karawanenhandel als ertragreicher herausstellte. Die Nomaden standen mit den sesshaften Bauern in einem Austausch von Gütern, der allerdings häufig in Überfällen auf die Landbevölkerung und auch in Raubzügen gegen Karawanen bestand. Rivalitäten zwischen den Stämmen hatten Fehden zur Folge, auch zwischen Großfamilien desselben Stammes. Kriegerisch erfolgreiche Stämme bildeten eine Elite, die andere Stämme unterwarfen und zu Tributzahlungen verpflichteten, auch solche, die als Oasenbauern oder in Kleinstädten als Handwerker lebten. Stammesbündnisse konnten sich je nach Interessenslage als brüchig erweisen, aber auch dauerhafte Föderationen hervorbringen. Solche Bündnisse auf Vertragsebene spielten später auch im Islam eine wesentliche Rolle.

Die Angehörigen eines Stammes, der sich von einem oft legendären Urvater ableitete, waren zu gegenseitiger Hilfeleistung verpflichtet, was zur „Institution“ der Blutrache führte, die den inneren Zusammenhalt des Stammes befestigen sollte. Die Sozialstruktur Arabiens war von einer patrilinear organisierten semitischen Stammesgesellschaft geprägt, ob es sich um Sesshafte oder Nomaden handelte. Wie in der übrigen antiken Welt gehörten zur arabischen Gesellschaft auch Sklaven/Sklavinnen, die aus kriegerischen Auseinandersetzungen erbeutet oder aus anderen Ländern eingeführt wurden; wer sich zu hoch verschuldete, wurde als Sklave verkauft. Darin unterschied sich Arabien nicht von der übrigen antiken Welt.

Handelszentrum Mekka

Eine sehr wichtige Einnahmequelle stellte der Handel dar, der im Norden und Süden über das Meer verlief, aber auch das Binnenland war daran beteiligt. Karawanen

brachten zwei Mal im Jahr, Sommer und Winter (vgl. Sure 106), u. a. Leder, Parfüm, Gewürze, Gold, Myrrhe und Weihrauch von Aden im Süden, das auf dem Seeweg mit Indien und Ostafrika handelte, nach Damaskus und an den Persischen Golf, weshalb diese Route Weihrauchstraße genannt wird. Darauf spielt die biblische Erzählung von den Magien bzw. Sterndeutern aus dem Morgenland an, in der Tradition die „drei heiligen Könige aus dem Morgenland“ genannt (Mt 2, 1–12). Umgekehrt wurden aus dem Mittelmeerraum Getreide und Waffen und aus Afrika Elfenbein und Sklaven eingeführt. Viele Metaphern im Koran sind daher aus der Handelssprache entnommen.

In der Stadt Mekka, am gebirgigen Nordwestrand Arabiens in einem Tal gelegen, herrschte seit dem 5. Jahrhundert der Stamm der Quraisch, der in verschiedene, teils rivalisierende Sippen gegliedert war. Auch von Mekka gingen mehrere Karawanenstraßen aus, auf denen eher regionale Produkte wie Datteln, Leder und handwerkliche Erzeugnisse als Luxusgüter in den Mittelmeerraum exportiert wurden. Jedenfalls stellte Mekka einen Mittelpunkt des Handels dar und diente als Zentrum von Messen und Märkten für importierte Güter und regionale Erzeugnisse. Zum Begleitschutz ihrer Karawanen hatten die Mekkaner die kampfbewährten Nomaden engagiert.

Zu den bereits vor dem Islam praktizierten Rechtsbräuchen gehörten die Haram-Monate (*haram* bedeutet „verboten“), in denen Fehden und Blutrache eingestellt werden mussten. Diese Monate galten für die Marktzeiten, so dass alle Stämme gefahrlos zu den Märkten reisen und sich am Handel beteiligen konnten. Zugleich war dies die Gelegenheit zu einer Pilgerfahrt zur Kultstätte der Kaaba (vgl. Sure 29, 67), die Verfolgten Asyl gewährte. Die Märkte in Mekka boten auch das Podium für den Vortrag von Liedern, Volkserzählungen und Dichtungen von hohem Rang, die wichtigsten Quellen für das vorislamische Arabien. Innerhalb dieses Kulturraums entstand die Religion des Islams.

Gesellschaftsformen

Dieser geopolitischen Situation entsprechen verschiedene gesellschaftliche Strukturen. Im sesshaften Südarabien entwickelten sich monarchische Staaten, darunter das Königreich von Saba im ersten Jahrtausend v. Chr., das aus dem Alten Testament durch die Begegnung zwischen König Salomo und der Königin von Saba bekannt ist (1. Kön 10). In der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends nahmen die Könige von Saba erst das Christentum, dann das Judentum an, was zur Verfolgung der Christen führte, denen der christliche abessinische König zu Hilfe kam. Dadurch geriet Südarabien unter abessinische, später unter persische Herrschaft, bis der persische Vasall zum Islam übertrat.

Im Norden gründeten die Araber im 2. Jahrhundert v. Chr. das Reich der Nabatäer mit der Hauptstadt Petra, das im Jahr 106 vom römischen Kaiser Trajan erobert und zur römischen Provinz „Arabia“ gemacht wurde; weiter sind die Römer allerdings nicht vorgedrungen. Das von den umgebenden Ländern weitgehend abgeschottete Zentralarabien kannte keine staatliche Organisation, sondern dessen Bewohner blieben in autonome Stämme und Sippen gegliedert. An der Spitze eines Stammes stand ein Stammesführer (Scheich), der allerdings nur mit Zustimmung

des gesamten Stammes handeln konnte, was er durch Rhetorik und Verhandlungsgeschick zu erreichen suchte. Kriegsführer und Schiedsrichter waren oftmals eigene Funktionen, die sich an Sitten, Gewohnheiten und Bräuchen orientierten, da es keine übergeordnete, schriftlich festgelegte und für alle verbindliche Rechtsstruktur gab. Die Stämme hatten ihre eigenen Regeln für Denk- und Handlungsweisen, die auf vorausgehenden Entscheidungen als Präzedenzfällen beruhten.

b. Schmelztiegel religiöser Richtungen

Die Grundlage der Religion der arabischen Bevölkerung bildete der Animismus, der die Phänomene der Natur als machtgeladen betrachtet. Steine, Bäume, Grotten oder Quellen standen im Zentrum von Stammesheiligtümern, wie sie auch aus dem Alten Testament bekannt sind. Naturphänomene galten als Wohnsitz von Geistern, den Dschinnen, unsichtbare Wesen aus rauchlosem Feuer (Sure 55, 15), die den Menschen helfen, ihnen aber auch schaden können, und die auch im Koran und in der muslimischen Volksfrömmigkeit eine Rolle spielen. Im Koran sind die Dschinne aber keine eigenständigen Wesen neben Gott, sondern von Gott erschaffen und seiner Macht unterworfen (Sure 6, 100; vgl. die „unreinen Geister“ in Mk 5, 9 oder Röm 8, 38). Das gilt auch für die Gestirne, die im vorislamischen Arabien als göttlich verehrt wurden, aber im Koran wie auch im Alten Testament zur Schöpfung Gottes zählen. Hinzu kam ein hierarchisch gegliedertes Pantheon von Göttern und Göttinnen, die Götterfamilien bildeten, an deren Spitze eine Gottheit stand, die Allah genannt wurde und in Mekka mit der Kaaba verbunden war. In der Struktur unterschied sich der vorislamische arabische Polytheismus nicht vom griechischen oder römischen.

Auf der arabischen Halbinsel lebten damals auch Juden und Christen. Christliche Stämme fanden sich zu Gemeinden zusammen im Norden in Syrien mit der auf der Weihrauchstraße gelegenen Stadt Bosra, im Westen in der Region des persischen Golfes mit der Stadt al-Hira und im Süden u. a. in den Städten Sana'a mit einer großen Kathedrale und in Nadschran, einem Bischofssitz. Der Überlieferung nach hatte Muhammad die Christen von Nadschran aufgefordert, dem Islam beizutreten; daraus folgte in Medina ein Religionsgespräch mit einer christlichen Delegation. Die Christen blieben bei ihrem Glauben, und Muhammad schloss mit ihnen einen Schutzvertrag gegen entsprechende Tributzahlung, was dann auf Grund der Autorisierung durch den Koran (Sure 3, 61. 64 f.) zu einer generellen Regelung im Umgang mit den Schriftbesitzern werden sollte. Im arabischen nomadischen Hochland sowie in Mekka und Medina gab es nur wenige christliche Gruppen, die keiner Mutterkirche angeschlossen waren. Christen fanden sich auch unter durchreisenden Kaufleuten, unter Söldnern, Tagelöhnern oder Sklaven, die im Unterschied zu den Christen im Süden wenig religiöse Bildung aufwiesen.

Die sesshaften Juden siedelten vor allem in den Oasen im Nordwesten Arabiens als Bauern, Handwerker und Goldschmiede, hatten ihre Gemeinden und gebildeten Talmudgelehrten. Nachdem die Römer im Jahr 70 Jerusalem erobert und 135 einen jüdischen Aufstand niedergeschlagen hatten, wanderten jüdische Gruppen u. a. nach Ara-

bien aus (Berger 2010, 36: vermutet auch Konversionen zum Judentum). Die jüdischen Sippen stellten in Medina einen Großteil der Bevölkerung. Die Oase Medina hieß ursprünglich Yathrib und wurde dann unter Muhammad al-Madina, d. h. „die Stadt“ (des Propheten) genannt.

Spaltungen unter Christen

Die Jahrhunderte dauernden Auseinandersetzungen im römischen Reich um die Frage, wer Jesus Christus sei, die man damals mithilfe philosophischer Begriffe zu beantworten suchte, führten zu sehr unterschiedlichen Positionen, die sich auf zwei Grundlinien bringen lassen: Die einen sahen in Jesus einen von Gott geschaffenen, wenn auch mit besonderen Gaben ausgestatteten Menschen, die anderen ein ungeschaffenes Wesen, das aus Gott hervorging und bereits vor der Schöpfung bei Gott war. Da diese Uneinigkeit auch den inneren Zusammenhalt des römischen Reiches gefährdete, berief Kaiser Konstantin 325 das Konzil von Nikäa ein, wo festgehalten wurde, dass Christus nicht geschaffen, sondern um der Erlösung der Menschen willen vom Himmel auf die Erde gekommen war (Phil 2, 5–11).

Auch nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Kaiser Theodosius I. gingen die Dispute weiter, erfassten den ganzen Orient und wurden auch unter der Bevölkerung mit z. T. heftigen Aktionen ausgetragen. Unter Kaiser Marcian fand dann 451 das Konzil von Chalkedon statt, das das Bekenntnis von Nikäa bestätigte und die „Zwei-Naturen-Lehre“ („wahrer Gott und wahrer Mensch“) als gültige Norm des christlichen Bekenntnisses festlegte. Aber auch damit waren die Auseinandersetzungen nicht beendet, vielmehr kam es zu Spaltungen, und viele, die sich dem offiziellen Bekenntnis nicht anschlossen und deshalb als Häretiker verfolgt wurden, flohen u. a. in die angrenzenden Länder des Vorderen Orients.

Die Ostkirchen

Zu den Kirchen, die die Einigungsformel von Chalkedon nicht teilten, gehörte die westsyrische Kirche im Norden Arabiens, deren Gemeinden bis ins Zweistromland verbreitet waren. Ihre Anhänger wurden auch Jakobiten genannt, denn im 6. Jahrhundert gelang es dem Mönchsbischof Jakob Baradaï, eine von der byzantinischen Reichskirche unabhängige Kirchenorganisation mit dem Patriarchat Antiochien zu schaffen. Die syrische Kirche ist „monophysitisch“, weil sie von nur einer gottmenschlichen „Natur“ Christi ausgeht, die sich nicht in zwei Naturen spalten lasse. Diese Lehre teilten auch die armenische Kirche, die koptische Kirche Ägyptens und die äthiopische Kirche; sie werden altorientalische Kirchen genannt. Das äthiopische Christentum hat zudem deutliche jüdenchristliche Züge, was sich an den Kirchen erkennen lässt, die dem jüdischen Tempel nachgebildet sind, und daran, dass sich nach der Überlieferung die Bundeslade Israels in der Stadt Axum befinden soll.

Auch die ostsyrische (chaldäische) Kirche konnte das Bekenntnis von Chalkedon nicht akzeptieren, vertrat aber gegenüber der westsyrischen eine andere Position, da sie zwischen Christus als dem göttlichen Wort (Logos) und dem Menschen Jesus unterschied; das brachte ihr den Vorwurf ein, Jesus Christus in zwei Personen aufzuspalten. Die ostsyrische Kirche wird auch manchmal „nestorianisch“ genannt, weil sie die Verurteilung der Lehre des Nestorius

am Konzil von Ephesus 431 nicht teilte und damit den dort beschlossenen Titel Marias als „Gottesgebäerin“ zurückwies. Nestorius, Patriarch von Konstantinopel, hatte die Ansicht vertreten, dass kein Menschenwesen Gott gebären könne. Sein Gegner, der Patriarch Cyrill von Alexandrien, setzte sich durch, Nestorius wurde verurteilt und nach Ägypten verbannt. Die ostsyrische Kirche war im ansonsten zoroastrischen sassanidischen Perserreich und in Südarabien verbreitet und stand daher im Streit mit der westsyrischen, bis die islamische Herrschaft beide zu einem gewissen Miteinander veranlasste. Hinzu kam im 6. Jahrhundert für kurze Zeit noch die Position des Trithemis, der in Gott, Christus und dem Heiligen Geist drei unterschiedliche göttliche Wesen sah (Bauschke 2001, 76).

Solche theologischen Dispute waren einerseits die Folge dessen, dass man die biblische Grundaussage von der Offenbarung Gottes in Christus auf die Frage nach der Beschaffenheit, der „Natur“ Jesu verlagerte, um mithilfe philosophischer Begriffe das Besondere der Offenbarergestalt zum Ausdruck zu bringen. Andererseits waren auch politische Interessen im Spiel, die den Streit zuspitzten, denn genau besehen behauptete die eine Seite nicht immer genau das, was die andere ablehnte. Der Verständigung standen auch die Rivalitäten zwischen Patriarchen und Bischöfen um Einflussbereiche entgegen sowie die Religionspolitik der Großmächte. So bevorzugten z. B. die Sassaniden die ost- und westsyrischen Christen gegenüber denjenigen, die mit ihrem Bekenntnis zu Chalkedon dem Erzfeind Byzanz verbunden waren. Die „häretischen“ Christen im Vorderen Orient konnten daher die muslimischen Eroberer auch als Befreier vom byzantinischen Joch begrüßen (Bauschke 2000, 47 f.).

Andere religiöse Gruppen

Im arabischen Raum scheint es auch Judenchristen gegeben zu haben, Ebioniten, die „Armen“, genannt, die sich an die Tora hielten, jüdischen Speisevorschriften folgten, für die aber auch Jesus als Messias eine bedeutsame Rolle spielte. In den monophysitischen Ostkirchen hatte sich in der Volksfrömmigkeit eine besondere Marienverehrung herausgebildet. Möglicherweise im Nachklang des Titels „Gottesgebäerin“ für Maria entstand die kleine Gruppe der „Marianiten“, die Maria als Göttin verehrten und ihr Brotkuchen darbrachten (Zirker 2009; Bauschke 2001). So ist es keine Erfindung, wenn der Koran die rhetorische Frage stellt: „O Jesus, Sohn Marias, hast du den Menschen denn gesagt: ‚Nehmt mich und meine Mutter zu Göttern neben Gott‘“ (Sure 5, 116)?

Schließlich gab es gnostische Gruppen im angrenzenden Perserreich und im südlichen Zweistromland wie die aus Syrien stammenden Mandäer. Die Gnosis, der Begriff bedeutet Erkenntnis, vertrat einen scharfen Gegensatz zwischen einer göttlichen Lichtwelt und einer irdisch-materiellen Welt der Finsternis. Die menschliche Seele komme aus der Lichtwelt, werde aber in der Materie gefangen gehalten, woraus nur die Erkenntnis der Herkunft befreien könne. Diese Erkenntnis, in besonderen Offenbarungsbüchern festgehalten, mache es der Seele möglich, nach dem Tod des Körpers in die Lichtwelt zurückzukehren. Gnostische Züge konnten sich mit jüdischem und christlichem Gedankengut verbinden. Bei den Mandäern spielten Johannes der Täufer und rituelle Waschungen eine

wichtige Rolle; sie kannten auch die Vorstellung eines letzten Gerichts. Möglicherweise handelt es sich bei den im Koran erwähnten Sabiern um Mandäer: „Siehe, diejenigen, die glauben, die sich zum Judentum bekennen, die Christen und die Sabier — wer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und rechtschaffen handelt, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn“ (Sure 2, 62).

Einflüsse auf den Islam

Die arabische Halbinsel bildete also zur Zeit des Auftretens von Muhammad einen Schmelztiegel von Religionen, religiösen Richtungen und gnostischem Gedankengut, die Muhammad bekannt waren. Die westsyrische Kirche, vor allem deren Mönche mit ihren Gebetsritualen, lernte er vermutlich auf seinen Handelsreisen nach Syrien kennen.

Das alles hat sich im Koran niedergeschlagen, freilich in entsprechenden Abgrenzungen. Aus muslimisch-theologischer Sicht wird das darauf zurückgeführt, dass der Koran in der Kommunikation zwischen Gott und seinem Propheten besteht, die Fragen Muhammads aufnimmt sowie Themen, die damals aktuell waren. Demnach stellen die koranischen Offenbarungen keine Zusammensetzung aus den vielfältigen religiösen Stoffen seiner Umwelt dar, sondern eine neue Botschaft von eigener Gestalt. Dies wurde dann durch die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka zum Ausdruck gebracht (z. B. Sure 2, 142 f.).

c. Recht und Rechtsschulen

Rechtsquellen

Die Religion des Islams baut auf der Rechtleitung der Menschen durch Gott auf, die in Verbindung mit den koranischen Geboten dem zeitlichen Wohlergehen, der Bewahrung im Jüngsten Gericht und dem Weg ins Paradies dienen will; sie umfasst und regelt das ganze Leben der Gläubigen. Deshalb finden sich im Koran auch soziale Bestimmungen, die sich auf Familie, Erbe, Steuer, Verträge oder Strafen beziehen. Der Koran stellt eine entscheidende Quelle für die Rechtswissenschaft dar (*fiqh* = Einsicht). Freilich konnte der Koran allein nicht immer eine ausreichende Antwort geben auf Fragen, die die vielfältigen sozialen, politischen und kulturellen Wandlungen in der Geschichte aufwarfen, zumal er nur sehr wenige rechtliche Bestimmungen enthält. Um neue Situationen zu beurteilen und zu bewerten, ob etwas, das unter damaligen Umständen von zentraler Bedeutung war, auch zu einer anderen Zeit das gleiche Gewicht hat, haben die Rechtsgelehrten, um dem göttlichen Willen nahe zu kommen, Methoden wie die Erkundung der Zielrichtung des Religionsgesetzes (*intentio legis*) oder den Analogieschluss (*qiyas*) entwickelt; damit wurde und wird versucht, der Dynamik des Rechts gerecht zu werden. Als weitere Rechtsquelle dient der Hadith bzw. die Sunna des Propheten, die Sammlung seiner Aussagen und Handlungen, woraus sich die Hadithwissenschaft entwickelt hat (vgl. VII.2).

Neben der Rechtswissenschaft gab und gibt es auch die Disziplin der Auslegung des Korans (*tafsir*) mithilfe verschiedener koranbezogener Disziplinen wie z. B. der Sprachwissenschaft oder des Studiums der Offenbarungsanlässe. Dazu gehört auch die Kenntnis von Hadithen, die als Auslegung des Korans gelten, und der Interpretation durch frühere Gelehrte. Dies kann in der Methodik mit

dem verglichen werden, was in der christlichen Tradition Exegese genannt wird. Hinzu kommt die „Kalam“-Wissenschaft (*kalam* bedeutet Disput), die sich auch als islamische Theologie bezeichnen lässt. Dabei geht es z. B. um Reflexionen über Gott, Offenbarung oder Propheten, um das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung sowie um die Auseinandersetzung mit anderen religiösen Überzeugungen und Lehrmeinungen in Verteidigung (Apologetik) und Widerlegung (Polemik). Dem entspricht auf christlicher Seite die Systematische Theologie bzw. Dogmatik. Diese beiden Disziplinen greifen wie auch im christlichen Kontext häufig ineinander.

Die Scharia

Der Begriff Scharia bedeutet „Weg zur Wasserstelle/Tränke“, also zu Gott, und signalisiert, dass es sich dabei nicht um einen normierten und fixen Kodex handelt, sondern einen Weg zu einem Gott ergebenen Leben. Unter Scharia wird die Gesamtheit der Regeln der islamischen Religion verstanden, in die Koranauslegung, Kalam-, Hadith- und Rechtswissenschaft „einspeisen“. Die Beweglichkeit der Scharia ist auch durch die verschiedenen Methoden gegeben; das sind im Wesentlichen: der Analogieschluss, die Übertragung eines bereits in Koran und Sunna beurteilten Falls auf einen dort nicht vorkommenden Fall, also die Orientierung an Präzedenzfällen. Auch Bräuche und Gewohnheitsrechte, die in verschiedenen Regionen praktiziert werden, können aufgegriffen werden, sofern sie Koran und Tradition nicht widersprechen. Hinzu kommen die oft unterschiedlichen Entscheidungen der Rechtsgelehrten, ein Spielraum, der später zugunsten des Konsenses („Nachahmung“) immer weniger eine Rolle spielte (vgl. Berger 2010, 84), aber heute in verschiedenen, auch traditionsorientierten Gruppen wieder zunehmend an Bedeutung gewinnt (z. B. Moussa 2006, 60f.) (vgl. V.2.e), jedoch auch auf Widerstand stößt. Jedenfalls liegt die Scharia nicht in einem kodifizierten Gesetzbuch vor, sondern auf der Basis von Koran und Sunna als den maßgeblichen Quellen in nicht in allem identischen Schriften.

Inhaltlich stellt die Scharia eine Lehre von Pflichten gegenüber Gott und den Menschen dar und umfasst drei Kategorien: die Glaubenslehre (Dogmatik), wozu auch die „Fünf Säulen“ zählen: das Bekenntnis zum einen Gott und Muhammad als seinem Propheten (*schahada*), die Verrichtung der täglichen fünf rituellen Gebete (*salat*), die Sozialabgabe (*zakat*), das Fasten im Monat Ramadan (*saum*) und die Wallfahrt nach Mekka (*hadsch*). Eine weitere Kategorie sind die auf Handlungen bezogenen ethischen Grundsätze und schließlich rechtliche Bestimmungen, die sich auf das Individuum und die Gemeinschaft beziehen und kultische Pflichten wie Bekleidungs- und Ernährungsgebote sowie strafrechtliche Bestimmungen enthalten. Bei den Handlungen unterscheidet die Scharia zwischen geboten/verpflichtend, empfohlen, erlaubt/indifferent, verwerflich und verboten. Dabei wird für das Rechtsurteil der Absicht entscheidende Bedeutung beigemessen.

Politische Kontexte

Da sich die Rechtswissenschaft sehr bald mit einer eigenen Berufsgruppe von Juristen verbunden hatte, wurde sie gegenüber den anderen Zugängen dominant. Dies hängt auch mit der politischen Bedeutung zusammen, die der

Rechtswissenschaft generell eigen ist. Rechtsgelehrte konnten einen eigenen Machtblock bilden, der den Herrschenden entweder kritisch gegenüberstand oder ihnen zur Legitimierung ihrer Herrschaft diente; insofern waren Religion und politische Herrschaft unterschieden.

Seit einigen Jahren wird die Frage diskutiert, ob in religionsneutralen Staaten ein staatliches Gericht einzelne Bestimmungen der Scharia in die Rechtsprechung übernehmen könne. Dies hatte z. B. der Erzbischof von Canterbury 2008 öffentlich vorgeschlagen und war in Deutschland im Falle eines Scheidungsprozesses von einer Richterin versucht worden. Solche Parallelrechte widersprechen jedoch der rechtsstaatlichen Verfassung religionsneutraler Staaten, die auch für Muslime gilt. Aber auch von muslimischer Seite kam die Kritik, dass sich ein religionsneutraler Staat nicht in religiöse Interpretationen einzumischen habe. Lediglich im Privatrecht wie z. B. im Erbrecht wäre es möglich, außerhalb von notariellen Entscheidungen innerfamiliär den Regelungen der Scharia zu folgen unter der Voraussetzung, dass alle Erbberechtigten dahingehend übereinkommen. Bei einer staatlichen Eheschließung ist es möglich, legal zusätzliche Vereinbarungen zu treffen wie z. B. die Gütertrennung. Das können Muslime/Musliminnen in Anspruch nehmen, da die Gütertrennung im muslimischen Recht verankert ist. Für alles hingegen, das vor einem Gericht verhandelt wird, gilt staatliches Recht.

Die vier Rechtsschulen

Während etwa eines Jahrhunderts nach dem Tod Muhammads entstanden verschiedene Rechtsschulen, von denen sich vier große Schulen durchgesetzt haben, die nach ihren Begründern benannt sind. Diese standen teils in einer Lehrer-Schüler-Beziehung zueinander, trugen auch Konflikte aus, aber anerkennen einander. Das breite Spektrum der Methoden wird mit unterschiedlichen Akzentsetzungen angewendet. Auf Grund historischer und politischer Entwicklungen kam es in den verschiedenen islamisch geprägten Ländern zu rechtlichen Schwerpunktbildungen (zum Folgenden vgl. Rohe 2009).

Die *hanafitische Schule* war die offizielle Rechtsschule der Abbasiden und wurde auch im Osmanischen Reich maßgebend, somit auch in Bosnien-Herzegowina; auf die hanafitische Richtung bezog sich daher das österreichische Anerkennungsgesetz von 1912. Diese am weitesten verbreitete Schule findet sich in den Nachfolgestaaten der damaligen Großreiche wie z. B. im Gebiet des heutigen Irak und in der Türkei. Ihr realitätsnahes und flexibles Profil antwortete auf die damalige heterogene und sich rasch wandelnde Gesellschaftsstruktur im Osten des Reiches. Neben dem Analogieschluss und anderen üblichen Methoden wird daher dem Prinzip des Allgemeinwohls (*istisban*: eine Interpretation vorziehen, auch wenn sie sich in anderen Rechtsquellen nicht finden lässt) auf der Basis des persönlichen Urteils der Gelehrten (*idschtihad*) Raum gegeben.

Für die zeitgleich in Medina entstandene *malikitische Schule* spielte „vor Ort“ und in einer weitgehend homogenen Gesellschaft die seit der muslimischen „Urgemeinde“ durchgängig geübte Praxis eine entscheidende Rolle. Das hanafitische Verständnis von Allgemeinwohl wird abgelehnt zugunsten des allgemeinen Nutzes (*maslaha*), sofern sich dieser durch Analogieschluss aus den Quellen erheben lässt; diese Schule findet sich vor allem in Nord- und West-

afrika, im Sudan, in den Vereinigten Arabischen Emiraten oder in Kuwait.

Die *schafitische Schule*, deren Begründer ein Malikit war und auch „Architekt des islamischen Rechts“ genannt wird, betont den Konsens unter allen Rechtsgelehrten, nicht nur unter einzelnen Gruppen. Das Prinzip des allgemeinen Nutzes wird abgelehnt und kommt nur in Ausnahmefällen zur Anwendung; sie ist in Indonesien und Ostafrika zu Hause, teils auch in Ägypten oder Jordanien.

Die letzte in der Abfolge der Entstehung ist die *hanbalitische Schule*, die sich strikt an den Wortlaut von Koran und Sunna hält, den Analogieschluss beschränkt und sich gegenüber anderen Gelehrten abgrenzt. Aus dieser Schule, der die Saud-Dynastie verbunden war, stammen die Wahhabiten („Einheitsbekenner“), die im 18. Jahrhundert in Arabien unter den als zu lax angesehenen Muslimen missionierten. Dadurch erfuhr die hanbalitische Schule einen neuen Aufschwung; sie hat ihr Zentrum im Königreich Saudi-Arabien.

Fatwa und Konsens

Eine *Fatwa* ist ein Rechtsgutachten, das Rechtsgelehrte, einzelne oder Gruppen, in Bezug auf aktuelle Fragen und Herausforderungen erstellen. Ein Beispiel ist die Konferenz 2006 in Kairo, an der die Gelehrten die Frauenbeschneidung als unislamisch zurückwiesen (vgl. V.3.g und V.2.c). Manche islamisch geprägte Länder wie z. B. Ägypten haben einen obersten Mufti als Staatsbeamten, der für *Fatwas* zuständig ist. Solche Rechtsgutachten sind für Gesetzgebung oder Gerichte nicht bindend, und wieweit sie Berücksichtigung finden, hängt von der Autorität der Gelehrten ab, wobei auch der Konsens eine wichtige Rolle spielt. Daneben gibt es die Praxis, von einzelnen Rechtsgelehrten Gutachten zu persönlichen Fragen zu erbitten. Plattformen dafür sind zunehmend die Medien; in Fernsehsendungen und Tageszeitungen antworten Gelehrte mit *Fatwas* auf Fragen, und Internetseiten veröffentlichen Fragen und Antworten. Die globale Vernetzung auf Grund der neuen Medien und die daraus folgende Vielfalt von Gutachten fordern dazu heraus, den Konsens zu suchen, denn die Gläubigen sollen nicht durch unterschiedliche Urteile verwirrt werden. So rief z. B. im Dezember 2009 der Generalsekretär der „Muslimischen Weltliga“ (vgl. V.4.e) zur Einheit unter den Muslimen und zur Festigung des Religionsrechtes auf.

Theologische Schulen

Zwar haben die Rechtsgelehrten wesentlich an der Rechtssystematik gearbeitet und die Theologen an der „Dogmatik“, aber beide standen doch auch miteinander in mehr oder weniger enger Verbindung. Theologie wurde nicht ohne rechtliche Perspektiven betrieben und Rechtswissenschaft nicht ohne theologische. Auch aus der Theologie gingen bereits im 8./9. Jahrhundert verschiedene Schulen hervor, die sich zum Teil auch der griechischen Philosophie bedienten. Dazu gehörte die Gruppe der Mutaziliten, die auch in Glaubensdingen auf die Vernunft setzten und davon ausgingen, dass der Koran nicht ewig, sondern geschaffen sei, da es nichts anderes Göttliches neben Gott geben könne (vgl. VII.3). Diese rationalistisch genannte Schule hatte anfangs kurzfristig unter den Abbasiden Anerkennung gefunden, aber nicht im Volk, dem

solche Diskussionen zu spitzfindig erschienen. Den Mutaziliten standen die Aschariten (vgl. Berger 2010, 79 ff.) gegenüber, die einen Mittelweg suchten zwischen einem wörtlichen Verständnis der Quellen und einer rationalen Argumentation. Für sie galt der Koran als ewig, jedes reale Exemplar jedoch als erschaffen; sie werden zusammen mit einer anderen Gruppe (Maturiditen) als Anhänger der prophetischen Tradition gesehen, die sich im sunnitischen Islam weitgehend durchgesetzt hat.

d. Im Wechselspiel von Religion und Umwelt

Unter Fremdherrschaft

Die Wiege des Christentums steht in Palästina, das der staatlich organisierten hellenistischen Welt des 1. Jahrhunderts unter römischer Herrschaft zugehörte. Die Provinz Judäa mit der Stadt Jerusalem war römischen Statthaltern unterstellt. Andere Teile Palästinas wurden von jüdischen Königen regiert, Söhnen und Enkeln Herodes des Großen, die in Abhängigkeit von Rom standen, dem das Gewaltmonopol zukam. Jesus und alle ersten Christen waren Juden unter Fremdherrschaft, in ihrer Religion geduldet, aber ohnmächtig gegen die Staatsgewalt.

Die römische Angst vor Aufständen hatte immer wieder gewaltsame Über- und Eingriffe zur Folge, darunter die Hinrichtung Jesu unter Beteiligung von jüdischen Gruppen, die mit den Römern verbündet waren. Der unrealistische Kampf der Juden gegen die übermächtigen Besatzer führte schließlich zum Krieg, im Jahr 70 zur Zerstörung des Tempels in Jerusalem und zur Vertreibung der Juden in alle Welt; zu den Vertriebenen gehörten damals auch die Christen. Allerdings gab es schon davor christliche Gemeinden in verschiedenen Regionen des Reiches wie Italien, Spanien, Kleinasien oder Nordafrika, aber immer lebten diese Gemeinden innerhalb eines Staates.

Das Christentum musste daher kein eigenes Rechtssystem entwickeln, und in religiöser Hinsicht galt zunächst das jüdische Recht, von dessen rituellen, nicht aber ethischen Vorschriften es sich sukzessive ablöste. Der Staat, der die Christen teilweise verfolgte, war ein Gegenüber, das verlangte, dass sich die Christen dazu ins Verhältnis setzten, was sie meist in kritischer Weise taten und oft mit dem Leben bezahlten. Während die Christen, die im Alten Testament zu Hause waren, niemandem den Eingottglauben nahe bringen mussten, stand der Islam einer polytheistischen Kultur gegenüber, um ihr die Botschaft von dem einen Gott zu bringen.

In einer staatenlosen Gesellschaft

Die Wiege des Islams steht in Arabien, in der Welt einer Stammeskultur ohne einen übergeordneten Staat und damit ohne übergreifende Rechtsstruktur. Das Gewaltmonopol besaßen die verschiedenen Stämme, die auf der Hut sein mussten, nicht unter die Herrschaft der expansionswilligen angrenzenden Großmächte zu geraten. Die unterschiedliche Umwelt, in der Christentum und Islam auftraten, hat sich auch auf die Prozesse der Inkulturation der beiden Religionen ausgewirkt, auch wenn sich deren geistliches Profil davon nicht ableiten lässt. Jedenfalls sollten Vergleiche zwischen den Religionen diesen unterschiedlichen Kontext nicht außer Acht lassen.

Inzwischen haben beide Religionen viele verschiedene staatliche Organisationsformen durchlaufen, und jede für

sich ist auch gegenwärtig in unterschiedliche politische Systeme eingebunden. Die Versuchung besteht für beide Religionen, die Zeiten der Verfolgung und der Märtyrer ebenso zu idealisieren wie die Zeiten der Macht und damit Inkulturationsprozesse zu stoppen, die nicht zu Lasten des authentischen religiösen Profils gehen müssen.

Trennungsprozesse und theologische Unterschiede

Die Trennung der Christen von den Juden im Laufe des ersten Jahrhunderts war ein schmerzhafter Prozess, der keineswegs im Einvernehmen erfolgte und alles andere als spannungsfrei verlief. Theologisch gesehen bildet das Judentum jedoch die Wurzel eines Ölbaumes, in den der christliche Zweig eingepfropft wurde, um sich aus dieser Wurzel zu nähren (Röm 11, 16–18). So bleibt für Christen auch der Bund gültig, den Gott mit dem Volk Israel geschlossen hat, und gehört die jüdische Bibel, das Alte Testament, zu den christlichen heiligen Schriften.

Auch der Islam hat sich von den Christen, aber auch von den Juden noch während der medinischen Zeit getrennt, wenn auch auf andere Weise, die der arabischen Bündnispolitik entsprach. In Sure 9, die unter muslimischen Kommentatoren als eine der letzten Offenbarungen gilt, ergeht die Aufforderung, gegen sie zu kämpfen, „bis sie erniedrigt den Tribut aus der Hand entrichten“ (Vers 29). Dies ist verbunden mit dem Vorwurf, nicht an Gott und den Jüngsten Tag zu glauben und „Beigesellung“ zu betreiben, indem die Christen Jesus, die Juden Esra als Sohn Gottes ansehen würden.⁴ Aus muslimisch-theologischer Sicht bilden die beiden vorausgehenden Religionen nicht die Wurzel des Islams, der sich vielmehr als Erneuerung der dem Juden- und Christentum vorausgehenden reinen Religion Abrahams versteht.

Akkommodation, Assimilation — Integration

Die Frage, welche Identität muslimische Migranten/Migrantinnen in Ländern mit nicht-muslimischer Mehrheit haben, stellt die gesamte Bevölkerung vor die Herausforderung, einen Weg zu suchen und zu finden, der nicht entweder zur Assimilation oder zur Akkommodation von Gruppen führt. Denn wer sich assimiliert, verliert seine Identität durch Anpassung an die Umwelt. Und wer akkommodiert, versucht die Umwelt zu seinen Gunsten zu verändern, so dass die anderen ihre Identität verlieren.⁵ Der dritte Weg geht vom Wechselspiel beider Bewegungen aus, das die Identitäten teilweise verändert, aber ohne diese grundsätzlich in Frage zu stellen. Beide Religionen stehen dafür als Beispiel, die vieles aus ihrer Umwelt übernommen und diese zugleich auch in ihrem Sinne entscheidend verändert haben. Deshalb zeigen Christentum wie Islam etwa in afrikanischen Ländern, in Asien oder auf dem Balkan eine je andere Gestalt.

⁴ Esra hatte die Juden im 5. Jahrhundert v. Chr. aus dem babylonischen Exil nach Palästina zurückgeführt und wurde nach einer legendären Überlieferung in den Himmel entrückt.

⁵ Den obigen Ausführungen liegt das Konzept des Schweizer Entwicklungspsychologen Jean Piaget zugrunde, der davon ausgeht, dass auch eine individuelle Identität nicht starr ist, sondern sich im Laufe einer Lebensgeschichte modifiziert, ohne völlig preisgegeben zu werden. Unflexible Identitäten führen nach Piaget zu bedrohlichen Brüchen in einer Biografie.

Das Wechselspiel von Akkommodation und Assimilation verläuft dann konfliktreich, wenn es unterbrochen wird, wenn die Majoritätskultur nur die Assimilation anderer religiöser und kultureller Gruppen verlangt, diese Gruppen aber umgekehrt nur die Akkommodation suchen und fordern. Im Wechselspiel der beiden Momente besteht das heute propagierte Modell der Integration. Jedenfalls führen solche Prozesse nie nur zu Akkommodation oder nur zur Assimilation, weshalb letztlich kein Anlass für Szenarien der Angst besteht, solange diese Inkulturationsprozesse nicht gewaltsam unterbrochen werden, was auch durch die Gewalt einer aggressiven herabsetzenden Rhetorik geschehen kann.

Die Religion des Islams hat in Europa eine lange Geschichte, die sich fortsetzen wird. Dabei zeigen sich historische Zeitverschiebungen, denen mit Ungeduld und Geschichtsvergessenheit nicht beizukommen ist. Denn geistige und damit politische und soziale Bewegungen vollziehen sich nicht in einer linearen Abfolge, sondern nach dem Modus der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, wie es der Soziologe Karl Mannheim bereits in den 1920-er Jahren für Europa diagnostiziert hatte. Kulturen und Religionen aus aller Welt, Traditionen und Denkweisen aus allen Jahrhunderten, auch innerhalb der verschiedenen Religionen sind zugleich präsent. Die Gesellschaften müssen lernen, mit einer immensen Vielfalt von sozialen Schichten, von Bildungsstufen, von Mentalitäten und Religionen umzugehen, und zwar in einer Weise, die beides vermeidet: romantische Vorstellungen von Multikulturalität, ebenso wie die Angst vor Überfremdung oder dem Zerfall in soziale und ideologische Ghettos.

Viele islamisch geprägte Staaten sind Diktaturen oder Oligarchien, in denen sich eine herrschende politische Klasse einer religiösen Legitimation bedient; aber auch solche Systeme kommen immer wieder in Bewegung wie z. B. 2011 in Tunesien, Ägypten, Libyen oder Syrien. Mit ihrer bedenklichen Tendenz zur Simplifizierung verdecken die Medien oft diese handfesten politischen Hintergründe von Gewalt und übernehmen ungeprüft die Verknüpfung mit der religiösen Rhetorik von Extremisten. Dadurch werden Vielfalt und Ungleichzeitigkeit auch im Islam nicht wahrgenommen, wie etwa Demokratie- und Frauenbewegungen (vgl. V.2.e und V.3.i). Gerade die in Europa seit wenigstens 200 Jahren herrschende Ungleichzeitigkeit bietet die Chance, neu hinzukommende Lebensweisen kreativ zu integrieren. Erst der Abschied von Schablonen und Schlagworten kann einen gemeinsamen Wohnraum schaffen, der ohne Aversion, Streit und Gewalt auskommt.

Recht und Glaube

Aus seiner Geschichte kennt das Christentum eine enge Verbindung von Politik, Religion und Recht, auch im Sinne göttlichen Rechts. Die Reformation hat den Anstoß zu einer anderen Entwicklung gegeben. Aus lutherischer Sicht wird zwischen göttlichem und menschlichem Handeln unterschieden. Auch wer ethisch verantwortlich handelt, kann damit sein Heil bei Gott nicht erwirken. Die Antwort auf Gottes Versöhnung stiftendes und vergebendes Handeln ist der Glaube, der Gottes Zusage vertraut und, dafür dankbar, tut, was dem Willen Gottes entspricht und was die Gebote verlangen. Recht bezieht sich auf Handlungen und hat immer mit Zwang zu tun, da es darauf angelegt ist,

sich durchzusetzen; aber der Glaube als innere Haltung kann nicht erzwungen werden und ist damit dem Recht entzogen: Das Recht kann keinen Glauben begründen. In diesem Sinne hatte bereits Jesus eine äußere Befolgung der gesetzlichen Vorschriften kritisiert, wenn dem keine innere gläubige Einstellung entspricht, das „Herz“ davon unberührt bleibt. Umgekehrt kann und muss jeweils geltendes Recht aus religiöser Überzeugung kritisch betrachtet werden.

Diese Unterscheidung zwischen Gott und Mensch hat auch die Unterscheidung zwischen Glauben als innerer Haltung und äußeren Rechtsstrukturen der Kirche zur Folge. Denn die Gemeinschaft der Gläubigen gehört zur weltlichen Dimension, die mit Gott als einer transzendenten Dimension nicht identisch werden kann, auch wenn beide Dimensionen aufeinander bezogen sind. Kirchliches Recht ist daher aus evangelischer Perspektive veränderbar und dazu aufgefordert, auf gesellschaftliche Wandlungsprozesse angemessen zu reagieren, allerdings ohne den Auftrag der Verkündigung des Wortes Gottes zu verletzen; das bedeutet eine permanente Herausforderung.

Auch staatliches Recht, wie es sich als religionsneutrales herausgebildet hat, kann unter diesen Umständen in seiner Eigenständigkeit ebenso anerkannt werden wie die Menschenrechte. Diese Rechtsstrukturen beruhen auf dem Grundsatz, dass jeder Mensch seine Freiheit einzuschränken hat, damit die eigene Freiheit mit der Freiheit des anderen zusammen bestehen kann. Dazu gehört auch die Religionsfreiheit, so dass die Religionsgemeinschaften unter Anerkennung der staatlichen Verfassung ihre Religion frei ausüben und sich organisieren können. Das schließt Partizipation an politischen Debatten und Entscheidungen ein.

Solche Argumente, dass das Recht keinen Glauben zu erzwingen vermag, und jedes Recht aus religiöser Überzeugung eine kritische Beachtung verdient, gehören auch zu den religiösen und rechtlichen Diskursen innerhalb des Islams (vgl. V.2.e und V.3.i).

2. Religionsfreiheit

a. Geschichtliche Wurzeln

Krieg und Verfolgung

Entwicklung und gesetzliche Verankerung der Religionsfreiheit in den Menschenrechten und den Verfassungen religionsneutraler Staaten sind nicht das Ergebnis von philosophischen oder theologischen Erwägungen, sondern einer langen Geschichte von Verfolgung und Blutvergießen und damit der Gefährdung menschlicher Ordnungen des Zusammenlebens. Es waren vor allem die christlichen Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, darunter der Dreißigjährige Krieg (1618–1648), die Mitteleuropa geradezu verwüsteten, wobei dahinter wie bei allen Religionskriegen handfeste politische und wirtschaftliche Interessen standen. Dies geschah in der Folge der Reformation und der Spaltung der Kirche, die zwar von den Reformatoren nicht angestrebt, aber real geworden war, und den Anstoß für eine neue Verhältnisbestimmung zwischen geistlichem und weltlichem Regiment gab.

In diese Zeit fiel die Entdeckung Amerikas, und den Großteil der europäischen Besiedler machten in Europa

verfolgte Christen aus, die als Abtrünnige galten und in dem neuen Kontinent ihren Glauben frei ausüben konnten. Unter dem in der Neuen Welt immer noch hoch gehaltenen Wort „Freiheit“ wurde freilich die indigene Bevölkerung nahezu ausgerottet. Dies blieb allerdings nicht unwidersprochen, weshalb z. B. der Dominikaner Bartolomé de Las Casas (1484–1566) vor Kaiser Karl V. für die Rechte der indigenen Bevölkerung eintrat, ein Ereignis, das durch eine Erzählung von Reinhold Schneider in die Literatur eingegangen ist (vgl. V.4.c). Sein Zeitgenosse, der spanische Theologe und Naturrechtler Francisco de Vitoria, entwickelte auf Grund dieser Erfahrung das Konzept einer natürlichen Weltgemeinschaft auf gemeinsamer rechtlicher Grundlage, das als Vorläufer des europäischen Völkerrechtes gelten kann.

Toleranz

In Europa hatte man sich im Augsburger Religionsfrieden von 1555 zunächst darauf geeinigt, die christlichen Konfessionen nebeneinander leben zu lassen, allerdings zunächst nach dem Prinzip *cutus regio, eius religio* (in wessen Regierungsgebiet ein Mensch lebt, dessen Religion muss er annehmen) und das heißt: Der jeweilige Regent konnte bestimmen, welcher Konfession seine Untertanen anzugehören hatten, und wer dem nicht folgte, musste mindestens das Land verlassen. Das führte zu Flüchtlingsströmen, deren Auswirkungen sich heute noch nachverfolgen lassen.

In Österreich duldeten die römisch-katholische Haus Habsburg lange Zeit keine andere Religion als die des Herrscherhauses. Der nächste Schritt war die Toleranz, die Kaiser Joseph II., der Sohn Maria Theresias, mit seinem Patent von 1781 in die Wege leitete, indem er der „Schädlichkeit allen Gewissenszwangs“ entgegentrat. Von da an war es den Nicht-Katholischen, darunter den Evangelischen möglich, ihren Glauben zu praktizieren, allerdings nur als „Privat-Exercitium“. Sie konnten auch eigene Gebetshäuser errichten, allerdings ohne Glocken und Kirchtürme und ohne Eingang von der Straße; sie sollten nicht öffentlich erkennbar sein. Dem folgte dann etwas später das Toleranzpatent für Juden und orthodoxe Christen.

Von der Toleranz zur Religionsfreiheit

War einmal in Mitteleuropa mit der Toleranzpolitik die „Schädlichkeit allen Gewissenszwangs“ zum Thema geworden, so bildete dieses einen Unruheherd innerhalb der absolutistischen politischen Systeme. Denn inzwischen hatten verschiedene Philosophen wie John Locke, Montesquieu oder Jean-Jacques Rousseau begonnen, ihre politischen Theorien zu entwerfen, die auf Freiheit und Gleichheit der Bürger, auf Religionsfreiheit und auf freien Wahlen durch das Volk beruhten. Im Staat sollten die drei Gewalten, die gesetzgebende, ausführende und richterliche unabhängig voneinander ausgeübt werden. In den USA wurden diese Prinzipien in der Unabhängigkeitserklärung von 1776 verankert, in Frankreich im Verfassungsentwurf von 1791, was freilich nicht ohne Kriege und Revolutionen möglich war.

Es dauerte noch ein Jahrhundert bis zur Ausbildung religionsneutraler Staaten. Diese waren das Ergebnis der Suche nach einer Instanz, die über allen Religionen steht und die, mit dem Gewaltmonopol ausgestattet, imstande

ist, die politischen Ziele eines Zusammenlebens in Frieden unabhängig von religiösen Wahrheitsansprüchen zu garantieren. Damit wurde die Religionsfreiheit auf der Basis der gleichberechtigten Freiheit aller Bürger/innen zu einem Menschenrecht, das der Staat in seine Rechtsordnung aufzunehmen hatte.

Ein solcher Rechtsstaat darf daher keine Religion oder Weltanschauung zur Grundlage seiner Ordnung nehmen, keine bevorzugen und sich mit keiner identifizieren, muss also religiös und weltanschaulich neutral bleiben. Und niemand darf wegen seines religiösen Bekenntnisses oder seiner Weltanschauung bevorzugt oder benachteiligt oder von politischer Mitwirkung ausgeschlossen werden. Diese Neutralität ist die Folge der Religionsfreiheit, und diese wiederum die Folge der leidvollen Erfahrung von Kriegen und Verfolgungen, in denen Religionen und Weltanschauungen um ihre alleinigen Machtansprüche gekämpft und Millionen von Menschen zu Opfern gemacht hatten.

Aus dieser Geschichte ging 1948, nach dem Desaster des Zweiten Weltkriegs, die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ durch die UNO hervor. Dem stand allerdings noch bis 1989 der Machtblock kommunistischer Diktaturen gegenüber, die Religionsfreiheit administrativ verhielten.

Die Unterscheidung von Recht und Weltanschauung

Von verschiedenen religiösen und weltanschaulichen Gruppen, auch von muslimischen, wird die Religionsneutralität eines säkularen Staates oft als ethische Gleichgültigkeit verstanden, die keine Normen und Prinzipien kenne. Hingegen beruht diese Staatsform auf der Achtung vor der Freiheit der Menschen, sich ohne Gewissenszwang für ihre Lebens- und Glaubensform entscheiden zu können, freilich ohne dabei die Freiheit anderer zu verletzen. Bei Achtung handelt es sich aber um eine ethische Grundhaltung, die einem menschenwürdigen Dasein und einem gewaltfreien Zusammenleben dienen soll. Dass darum immer neu gerungen werden muss, steht auf einem anderen Blatt, da menschliche Machtinteressen sich nicht so leicht „neutralisieren“ lassen. Der religionsneutrale Rechtsstaat hat die bleibende Aufgabe, den Verletzungen von Grundrechten entgegenzutreten, wozu die Religionsfreiheit gehört.

Religionsneutralität ist eine rechtliche Kategorie und keine weltanschauliche. Wird daraus eine Weltanschauung gemacht, kommt es zu einer Wertung: Für religiöse Menschen, darunter muslimische wie christliche, ist säkular „schlecht“ und religiös „gut“, nicht-religiöse Menschen bewerten umgekehrt. Unter dem Loblied auf Säkularismus und Laizismus werden die Religionen dann in einen privaten, öffentlich nicht sichtbaren Bereich abgedrängt oder auch öffentlich diffamiert; das untergräbt jedoch die rechtsstaatliche Religionsfreiheit (vgl. Bielefeldt 2003 und 2008). In einem solchen Wertesystem gelten religiöse Menschen im Allgemeinen als unaufgeklärt und geistig zurückgeblieben, muslimische Kulturen im Besonderen als „vor-modern“ und Hemmschuh des Fortschritts, um dann den unausweichlichen Zusammenprall zwischen der islamischen Zivilisation und dem Konzept der Menschenrechte zu beschwören. Hingegen hat der religionsneutrale Rechtsstaat die Aufgabe, den Religionsgemeinschaften die freie Entfaltung ihres Glaubenslebens möglich zu machen und sie nicht an den Rand der Gesellschaft zu schieben.

b. Rechtliche Grundlagen

In Österreich verbürgt der Staat sowohl die individuelle als auch die korporative Religionsfreiheit, die den Gemeinschaften selbst, über die Grundrechte der Mitglieder hinaus, Rechtsbefugnisse zukommen lässt. Daher heißt es bereits im Staatsgrundgesetz von 1867: „Die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit ist Jedermann gewährleistet“ (Art. 14, Abs. 1), und: „Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft hat das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsübung, ordnet und verwaltet ihre inneren Angelegenheiten selbständig“, ist aber zugleich „wie jede Gesellschaft, den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen“ (Art. 15). Diese Bestimmungen wurden nach dem Ersten Weltkrieg zusammen mit Regelungen des Staatsvertrags von St. Germain in die Bundesverfassung von 1920 aufgenommen und stehen heute noch in Geltung.

Eine Präzisierung erfolgte durch die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK), die 1953 in Kraft trat und von Österreich 1958 mit Verfassungsrang angenommen wurde: „Jedermann hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit des einzelnen zum Wechsel der Religion oder der Weltanschauung sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Unterricht, Andachten und Beachtung religiöser Gebräuche auszuüben“ (Art. 9, Abs. 1). Denn ein entscheidendes Recht, das Religionsfreiheit von Toleranz unterscheidet, besteht darin, die Religion ohne Sanktionen wechseln zu können.

Da die Kirchen und Religionsgemeinschaften ihre inneren Angelegenheiten selbstständig verwalten, entscheiden ausschließlich sie darüber, wer geistliche, rituelle, seelsorgerliche oder unterweisende Funktionen ausüben darf, und welche Voraussetzungen dazu erfüllt werden müssen. Ebenso entscheiden sie darüber, ob und wieweit sie das Angebot staatlicher Bildungsinstitutionen nutzen bzw. zur Bedingung für religiöse Funktionen machen; dies gilt auch für die IGGiÖ.

Trennung und Zusammenarbeit

Die korporative Religionsfreiheit, die den Religionsgemeinschaften einen eigenen Rechtsstatus gibt, bildet dann auch die Voraussetzung für eine kooperative Neutralität, die in den jeweiligen staatsrechtlichen Bestimmungen geregelt wird. Während Frankreich oder die Türkei sich als laizistische Staaten verstehen, die Staat und Religionsgemeinschaften getrennt halten, gilt in Österreich das kooperative Modell, das religiöse Gemeinschaften durch gesetzliche Regelungen unterstützt.

Eine solche kooperative Religionsfreiheit, die inzwischen in der gegenwärtigen EU-Politik zunehmend eine Rolle spielt und hinsichtlich ihrer konkreten Gestalt diskutiert wird, lässt es nicht zu, bei religionsneutralen Verfassungen vereinfachend von einer Trennung von Religion und Politik zu sprechen. Denn es geht nicht wie beim Toleranzkonzept darum, dass religiöse Menschen ihren Glauben „im stillen Kämmerlein“ praktizieren, sondern als Gemeinschaften öffentlich auftreten, zu politischen Fragen in der Öffentlichkeit Stellung beziehen oder politische Ämter bekleiden. Es geht also nicht um eine Trennung von Religion und Politik, sondern um eine Trennung von Religionsgemeinschaften und dem Staat. Wenn die Politik

Religionen in das gesellschaftliche Abseits drängt, widerspricht sie nicht nur dem Grundgesetz der Religionsfreiheit, sondern sie schadet sich auch selbst, indem sie jenen Parallelgesellschaften Vorschub leistet, die sie zu verhindern sucht.

Durch die institutionelle Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat werden beide so voneinander frei, dass sie miteinander kooperieren und vielfältige Rechtsbeziehungen miteinander eingehen können. Das bezieht sich nicht nur auf den öffentlichen Diskurs zu politischen Fragen, sondern auch auf die Unterstützung von Einrichtungen, die dem Gemeinwohl dienen, z. B. durch Subventionen für konfessionelle Krankenhäuser oder Privatschulen; in diesen Bereichen war kirchliches Handeln dem staatlichen sehr lange vorausgegangen. Eine offiziell anerkannte Religionsgemeinschaft hat vor allem ein Recht darauf, dass der Staat für die jeweiligen Religionsangehörigen den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen sowie die Seelsorge in Krankenhaus, Gefängnis oder Militär finanziert. In Österreich betrifft das auch die Ausbildung für christliche Geistliche und Religionslehrer/innen an pädagogischen Hochschulen und Universitäten, im Kontext der IGGiÖ die Ausbildung für Religionslehrer/innen (vgl. III.2.a).

Anerkennung durch den Staat

Österreich kennt zwei explizite Formen der Anerkennung von Religionsgemeinschaften: die Eintragung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft und die gesetzliche Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts. Die gesetzliche Anerkennung ist an folgende Bedingungen geknüpft: Die Religionslehre, der Gottesdienst, die Verfassung sowie die Bezeichnung der Religionsgemeinschaft müssen gesetzes- und sittenkonform, Errichtung und Bestand wenigstens einer Kultusgemeinde gesichert sein.

Seit 1998 gelten zusätzliche Bedingungen, um von einer Bekenntnisgemeinschaft in den Rang einer Körperschaft öffentlichen Rechts zu gelangen, somit die volle gesetzliche Anerkennung zu erreichen. Die damit zusammenhängenden Fragen regelt eine Novelle des Bekenntnisgemeinschaftsgesetzes, die am 6. Juli 2011 im österreichischen Nationalrat beschlossen wurde. Zudem muss die Religionsgemeinschaft eine Mitgliederzahl von mindestens zwei von Tausend der Bevölkerung Österreichs umfassen, das sind etwa 16.000 Mitglieder. Die Einnahmen und das Vermögen dürfen nur für religiöse Zwecke verwendet werden. Die Religionsgemeinschaft muss eine positive Grundeinstellung gegenüber Staat und Gesellschaft einnehmen und die rechtsstaatliche Verfassung anerkennen. Der Religionsfrieden muss gewahrt werden; es darf zu keinen gesetzwidrigen Störungen des Verhältnisses zu anderen gesetzlich anerkannten und nicht anerkannten Religionsgemeinschaften kommen. In Österreich sind zurzeit folgende Kirchen und Religionsgesellschaften gesetzlich anerkannt (Stand September 2011):

1. Römisch-katholische Kirche und die mit Rom unierten Kirchen: Griechisch-katholisch/Armenisch-katholisch
2. Evangelische Kirche A.B. (Augsburgisches Bekenntnis = Lutherische Kirche) und H. B. (Helvetisches Bekenntnis = Reformierte Kirche)
3. Evangelisch-methodistische Kirche
4. Altkatholische Kirche

5. Orthodoxe Kirchen: Griechisch-orientalisch/Bulgarisch-orthodox/Serbisch-griechisch-orientalisch/Rumänisch-griechisch-orientalisch/Russisch-orthodox
6. Armenisch-apostolische Kirche
7. Syrisch-orthodoxe Kirche
8. Koptisch-orthodoxe Kirche
9. Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage (Mormonen)
10. Neuapostolische Kirche
11. Israelitische Religionsgesellschaft (Juden)
12. Islamische Glaubensgemeinschaft
13. Österreichische Buddhistische Religionsgesellschaft
14. Jehovas Zeugen (seit 7. Mai 2009).

Die Stellung der „Staatlich eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaften“ lässt sich als Sondereinsrecht für Religionsgemeinschaften charakterisieren. Die Besonderheiten ergeben sich im Wesentlichen daraus, dass die Antragsteller als Religionsgemeinschaft identifizierbar sein und 300 Mitglieder nachweisen müssen. Zu den eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften gehören:

1. Baha'i – Religionsgemeinschaft
2. Bund der Baptistengemeinden
3. Bund evangelikaler Gemeinden
4. Die Christengemeinschaft – Bewegung für religiöse Erneuerung
5. ELAIA (Ölbaum) Christengemeinschaft
6. Freie Christengemeinde/Pfingstgemeinde
7. Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten
8. Hinduistische Religionsgesellschaft
9. Mennonitische Freikirche
10. Pfingstkirche Gemeinde Gottes
11. Islamisch Alevitische Glaubensgemeinschaft (seit 16. Dezember 2010).

Neben den beiden Formen können sich Religionsgemeinschaften auch der Rechtsform eines ideellen Vereins bedienen, wofür sie keine spezifischen Voraussetzungen erfüllen müssen.

c. Islam und Demokratie in Österreich

Die per Gesetz erfolgte Anerkennung der IGGiÖ bzw. die Eintragung der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft als Bekenntnisgemeinschaft setzt die Anerkennung der Verfassung des religions- und weltanschauungsneutralen österreichischen Staates mit seiner pluralistischen Gesellschaft durch diese Religionsgemeinschaften voraus. Das schließt die Anwendung von rechtlichen Bestimmungen der Scharia aus (vgl. V.1.c). Auf den verschiedenen europäischen und österreichischen Imaekonferenzen, von der IGGiÖ initiiert, wurde wiederholt auf die gebotene Anerkennung der österreichischen Verfassung hingewiesen. Davon abweichende Rhetoriken oder Aktionen stehen unter Beobachtung des österreichischen Verfassungsschutzes.

Zur Frage, welche Verbindlichkeit den Erklärungen der Imaekonferenzen zukommt, muss bedacht werden, dass der sunnitische Islam im Unterschied zu den christlichen Kirchen keine feste Organisationsstruktur kennt und keine zentrale Autorität, die sich mit dem Papst, den Kirchen-

leitungen oder der Institution von Synoden vergleichen ließe.⁶ Autorität in religiösen Angelegenheiten kommt den Religions- und Rechtsgelehrten zu, die zu religiösen, aber auch aktuellen Fragen wie z. B. Organtransplantation oder Gentechnik gutachterlich Stellung nehmen. Die Autorität von Gelehrten oder Gelehrtengruppen sowie ein breiter Konsens, ähnlich synodalen Prozessen, geben solchen Stellungnahmen das Gewicht. Ein Beispiel dafür ist der Brief „A Common Word between Us and You“ von 2007 (vgl. IV.3). In diesem Sinne haben auch die Erklärungen der Imamekonferenzen der IGGiÖ Gewicht.

Die Neuwahlen in der IGGiÖ in den Jahren 2010 und 2011 stellen einen demokratischen Vorgang innerhalb der Glaubensgemeinschaft dar. Um sich daran zu beteiligen, mussten sich die Muslime/Musliminnen offiziell registrieren lassen und eine Kultusumlage von 40,— Euro bezahlen. Diese Regelung, die sich an den in Österreich gesetzlich verankerten Kirchenbeitrag anlehnt, ist in einem islamischen Kontext, der keine deklarierte Mitgliedschaft kennt, neu und ungewöhnlich.

d. Moscheen und Minarette

Auf Grund der staatlichen Anerkennung haben Muslime das Recht, ihren Glauben öffentlich und sichtbar auszuüben. Muslimische Gebetsstätten waren lange Zeit nur in Wohnhäusern untergebracht, also unauffällig und „verborgen“, so dass sie wenig Anstoß erregten. Mit der steigenden Präsenz (vgl. III.2.a) wächst auch der Wunsch nach sichtbaren und repräsentativen Gebetsräumen wie eigenen Moscheebauten mit Minarett.

Minarettverbot in der Schweiz

Solche Bauprojekte stoßen in der Öffentlichkeit zunehmend auf Widerstand von Seiten politischer Parteien, Teilen der Bevölkerung und Anrainern. Dabei werden besonders die Minarette als Provokation und Ausdruck islamischer Machtansprüche und als Gefährdung des sozialen Friedens angesehen. Diese Einstellung hat in der Schweiz im November 2009 dazu geführt, dass die Bürger/innen in einer Volksabstimmung mehrheitlich gegen den Bau weiterer Minarette votierten; bislang gibt es dort vier Moscheen mit Minarett. Abgesehen davon, dass eine solche Entscheidung dem Muster muslimischer Extremisten gleicht, die zum Kampf zwischen Kulturen und Religionen aufrufen, handelt es sich dabei um eine Missachtung der grundrechtlich verankerten Religionsfreiheit. Das haben auch die internationalen kritischen Stellungnahmen betont. Der „Schweizerische Evangelische Kirchenbund“ (SEK) sprach sich ebenfalls gegen ein Minarettverbot aus (Tanner 2009). Die Gründung des „Forum für einen fortschrittlichen Islam“ und des „Interreligiöser Think-Tank“ waren eine weitere Antwort auf diese Volksentscheidung.

Das Recht zum Bau von öffentlichen und sichtbaren Gebetsstätten, von Moscheen und Minaretten sowie von eigenen Friedhöfen (vgl. III.2.a) ist mit der Religionsfreiheit auch in der österreichischen Verfassung verankert. Darauf können sich die Muslime/Musliminnen berufen,

⁶ Eine Ausnahme bildet die „Islamische Gemeinschaft“ in Bosnien, die seit der Neuorganisierung 1882 kirchenähnliche Strukturen aufweist wie Muftiate, was einem Bistum entspricht, und einem Reis-ul-Ulema an der Spitze, eine Position, die sich mit der eines orthodoxen Metropoliten vergleichen lässt.

und auch die Evangelische Kirche A. und H. B. hat dazu unterstützend Stellung genommen (Stellungnahme: Internet). Dass es in Bezug auf die Gestaltung der Gebäude der Akzeptanz der unmittelbaren Umgebung bedürfe, wurde auch von Seiten der IGGiÖ bestätigt mit dem Hinweis auf den Koran, der das Recht des Nachbarn hochhalte (IGGiÖ Nachbarn: Internet).

Auf dieser Basis konnte dann auch der Widerstand gegen den Bau der ATIB-Moschee in Bad Vöslau mithilfe eines sechsmonatigen Mediationsverfahrens, in das alle politischen Parteien und auch die Bevölkerung eingebunden waren, beigelegt werden mit dem Ergebnis eines von alle Beteiligten akzeptierten Kompromisses: Der Bau wurde in seiner Höhe den Nachbargebäuden angeglichen, die Minarette aus Glas stehen im Innenhof und überragen das Gebäude nur um wenige Meter; die Moschee wurde im Oktober 2009 eröffnet.

Das Architekturzentrum Wien kritisierte dieses Ergebnis, da der Bau von außen nicht als Moschee erkennbar sei, und befasst sich mit der Verbindung von Moscheebau und moderner Architektur; im September 2009 wurden in Wien in einer Ausstellung Modelle und Pläne neuer Moscheegestaltungen präsentiert. Das Thema Moscheearchitektur ist also weiter im Gespräch.

e. Religionsfreiheit in islamisch geprägten Ländern

Toleranz gegenüber Christen und Juden gehört zur Religion des Islams. Allerdings besteht zwischen Toleranz und Religionsfreiheit ein rechtlicher Unterschied, denn Toleranz kann mit rechtlicher Ungleichheit einhergehen (vgl. z. B. Krämer 2007, 12, 45), wie die österreichische Geschichte der Evangelischen zeigt. Ab Ende des 19. Jahrhunderts meldeten sich in Ländern mit islamischer Tradition Stimmen für die Religionsfreiheit zu Wort, bis vielfältige politische Entwicklungen dann Ende des 20. Jahrhunderts politisch aktivistische muslimische Gruppen erstarken ließen.

In muslimisch geprägten Ländern kam es nach dem Zweiten Weltkrieg in Bezug auf die rechtliche Lage zu einer Neuordnung der Gesetze, und man versuchte, islamische und westliche Rechtstraditionen zu vereinbaren, so dass heute fast überall formelle Verfassungen existieren. Diese verweisen freilich entweder auf den Islam als Staatsreligion oder auf das islamische Recht als Quelle der Gesetzgebung, oft auch in innenpolitischem Interesse, um extremistische Oppositionsgruppen durch eine islamkonforme Rechtspolitik zu beruhigen. Hinsichtlich der Grundrechte sind Bestimmungen der Scharia nach wie vor wirksam, die z. B. keine Gleichstellung der Geschlechter kennen oder in den islamischen Menschenrechtsdeklarationen die Religionsfreiheit auf Toleranz einschränken (Berger 2010, 156; Wielandt in: Krämer 2007, 60, 63; Ende 2005, 206 ff.).

Rechtlich verankerte Toleranz schließt aber ebenso wie rechtlich verankerte Religionsfreiheit intolerante Akte aus, wozu es allerdings immer wieder kommt, wenn in manchen islamisch geprägten Ländern die christliche Religionsausübung behindert wird, Symbole aus dem öffentlichen Raum verbannt oder Renovierung, Wiederaufbau und Neubau von Kirchen untersagt werden. Es gibt auch eine Intoleranz gegenüber Muslimen in Österreich, die sich in

herabsetzender Rhetorik und in sozialen Diskriminierungen äußert oder in dem Versuch, muslimische Einrichtungen z. B. durch Bestimmungen der Raumordnung an den Rand von Siedlungsgebieten zu drängen, wenn nicht sogar zu verhindern.

Bei Übergriffen auf christliche Minderheiten und Kirchen in Irak und in Afghanistan, in Indonesien oder Ägypten spielen auch kriegerische Interventionen von Seiten des „Westens“ eine Rolle wie der Afghanistankonflikt oder der Irakkrieg. Dabei sollten die muslimischen Autoritäten nicht übersehen werden, die solche Aktionen verurteilen. Das hatte auch Präsident Anas Schakfeh z. B. im Jänner 2011 in einer offiziellen Erklärung getan in Bezug auf den Anschlag auf koptische Kirchgänger im ägyptischen Alexandria. In Ägypten kam es während des „Arabischen Frühlings“ auch zu einem demonstrativen Miteinander von Muslimen und Kopten.

Abfall vom Glauben

Religion ohne rechtliche, aber auch ohne gesellschaftliche, oft lebensbedrohliche Sanktionen wechseln oder ohne religiöses Bekenntnis leben zu können, stellt in islamisch geprägten Staaten noch ein Desiderat dar. In den meisten Ländern ist der Abfall vom Glauben (Apostasie) nicht mehr strafbar, in einigen aber schon (Wielandt in: Krämer 2007, 69). Immer wieder einmal berichten die Medien davon, dass Muslime, die zum Christentum konvertierten oder sich gegenüber dem Islam, dem Koran oder Muhammad kritisch äußerten (Blasphemie) (vgl. Nagel 2008, 193 ff.) zum Tode verurteilt, manchmal auch hingerichtet wurden; die meist angewendete Strafe besteht im Exil. Fälle von Hinrichtungen wurden aus Iran berichtet, aus Saudi-Arabien, Somalia oder Sudan. Außer der Todesstrafe sind zivilrechtliche Folgen möglich wie Zwangsscheidung oder Erlöschen der Erbrechte. Nicht nur religiöse, sondern auch politische Gründe können zum Einsatz der Todesstrafe führen, um Regimegegner auszuschalten.

Die Todesstrafe in den genannten Fällen ist in den gesetzlichen Bestimmungen der Rechtsschulen verankert, wird aber unter muslimischen Gelehrten unter Rückgriff auf die Quellen kontrovers diskutiert (vgl. Berger 2010, 66). Argumente dagegen berufen sich auf den Koran, der Zwang in der Religion ablehnt (Sure 2, 256) und die Strafe Gott vorbehält: „Wer nicht mehr an Gott glaubt, nachdem er gläubig war — außer wenn er gezwungen wurde, jedoch im Herzen weiter gläubig ist —, wer aber seine Brust dem Unglauben öffnet, über den kommt Gottes Zorn, und den erwartet eine harte Strafe“ (Sure 16, 106; vgl. 3, 86. 90; 4, 137; 5, 5).

Im Koran findet sich die Todesstrafe nicht, aber in der Sunna gemäß einem Ausspruch Muhammads, dass derjenige, der sich vom Islam abkehrt und gegen die Muslime wendet, getötet werden solle (z. B. Buchari 57; 58). Argumente dagegen verweisen auf den damaligen politischen Hintergrund: Der Abfall vom Islam hätte die bekämpfte muslimische Gemeinschaft geschwächt. Zudem habe die Gefahr bestanden, dass sich die Abtrünnigen auf die Seite der Feinde schlagen (Hochverrat). Dafür, dass schon damals nicht die Religion im Mittelpunkt stand, sondern das politische Verhalten gegenüber den Muslimen, wird auf Sure 4, 90 verwiesen: „Doch wenn sie sich von euch fernhalten und nicht gegen euch kämpfen, sondern euch

Frieden anbieten, dann erlaubt euch Gott gegen sie keinen Weg“ (vgl. Ucar in: Schmid 2007, 227–244).

Demokratieverständnisse in islamisch geprägten Ländern

Seit dem 20. Jahrhundert, teils bereits seit dem 19., lassen sich unter muslimischen Theoretikern „idealtypisch“ zwei Positionen unterscheiden, die auf die Bekanntschaft mit der „westlichen Welt“ in kolonialer wie nachkolonialer Zeit unter den Bedingungen der Globalisierung reagieren. Beide greifen auf die islamischen Quellen zurück, Koran und Prophetenüberlieferungen, und sehen in der Frühzeit des Islams die ideale Gemeinschaftsform. Während der Zeit danach sei dies vergessen bzw. durch unislamische Einflüsse („Verwestlichung“) verschüttet worden. Die beiden Richtungen unterscheiden sich jedoch darin, dass die eine Demokratie ablehnt („Traditionalisten“), da es sich dabei um eine von außen kommende islamfeindliche Forderung und eine Diktatur einer säkularisierten Mehrheit handle. Die andere („Modernisten“ oder „Neo-Traditionalisten“), die als am weitesten verbreitet gilt, geht davon aus, dass Demokratie, Menschenrechte, Geschlechtergerechtigkeit auf islamische Quellen zurückgehen und bereits sehr früh wie z. B. im Vertrag von Medina vollkommen verwirklicht gewesen seien (Lohlker 2008, 45 ff.). Innerhalb beider Richtungen können sich politisch aktivistische Gruppen bilden (Berger 2010, 150 f., 120 ff., 197 f., 164 ff.).

Daneben gibt es in vielen Ländern mit islamischer Tradition Gelehrte, die für Demokratie und Religionsfreiheit eintreten, die sie in der Arbeit an den islamischen Quellen mit vielfältigen hermeneutischen Methoden zu begründen suchen, da sie in demokratischen Systemen auch islamische Werte verwirklicht sehen. Sie widersprechen der verbreiteten Meinung, eine Trennung von Religionsgemeinschaft und Staat würde eine Trennung von Glauben und Leben, somit den Zwang zum Unglauben bedeuten (Bsteh 2010); Takim 2007; Körner 2006; Amirpur 2006, 77 f.; Ammann 2004; Rumpf 2003, Amirpur 2003, 106–122; vgl. die Diskussion in: Schmid 2010). Dieses Missverständnis, das auf der Verwechslung von Religionsfreiheit als einer rechtlichen Bestimmung mit einem weltanschaulichen religionsfeindlichen Säkularismus beruht, ist in Österreich auch unter der nicht-muslimischen Bevölkerung verbreitet (vgl. V.2.a). Auch innerhalb anderer Gruppen lässt sich eine Öffnung gegenüber demokratischen Konzepten beobachten (Schiffauer 2010; Berger 2010, 164) (vgl. V.2.e); dies widerlegt eine gängige Ansicht, dass Islam und Demokratie grundsätzlich unvereinbar seien.

Auch wenn solche muslimische Stimmen auf Widerstand stoßen, bedeutet das nicht, dass sie keine Zukunft haben können. Solche Bewegungen wahrzunehmen, ohne sich auf Extremisten und das agitatorische Schüren von Angst gegenüber dem Islam fixieren zu lassen, kann dem sozialen Frieden auch im eigenen Land dienen. Respekt und Achtung gegenüber dem Islam als einer eigenständigen Religion und gegenüber islamischen Kulturen bedeutet auch, Demokratie und Religionsfreiheit nicht in muslimisch geprägte Länder exportieren zu wollen, die entsprechende Konzepte in Freiheit aus ihrer eigenen Geschichte heraus entwickeln wollen. Auch in Europa sind die religionsneutralen Verfassungen aus der eigenen Geschichte eines langen und konfliktreichen Ringens hervorgegangen.

Auch das Argument, erst müsste in den islamisch geprägten Ländern die Religionsfreiheit eingeführt werden, bevor in unserem Land den Muslimen/Musliminnen Religionsfreiheit mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen gewährt wird, ist nicht konstruktiv. Denn die Religionsfreiheit stellt ein Menschenrecht dar und keinen abtauschbaren Verhandlungsgegenstand. Eine defizitäre Praxis anderswo kann nicht dazu führen, im eigenen Land eine humane Errungenschaft aufzugeben. Aber es besteht auch eine Verantwortung der Kirchen, auf die Situation von Christen/Christinnen in Ländern mit islamischer Tradition aufmerksam zu machen und für das Gut der Religionsfreiheit einzutreten.

3. Frauen, Ehe, Geschlechtergerechtigkeit

Die wesentlichen Schriften von Christentum und Islam: Bibel, Koran und Sunna, spiegeln einerseits die patrilineare Kultur wider, in der sie entstanden sind. Andererseits steht der Glaube, der sich auf eine transzendente Dimension bezieht, über den kulturellen Verhältnissen und bewirkt eine grundsätzliche Gleichrangigkeit zwischen Männern und Frauen. Das zu verwirklichen, kann freilich wiederum nicht ohne konkreten geschichtlichen Bezug geschehen. Denn jede Religion hat die in ihrem Entstehungszusammenhang jeweils geltenden sozialen Bedingungen nur teilweise außer Kraft gesetzt, da die jeweilige Botschaft sonst von den Menschen nicht hätte verstanden und akzeptiert werden können. Deshalb wäre es unpassend, heutige Prinzipien der Geschlechtergerechtigkeit zum Maßstab des Urteils über die Geschichte zu nehmen. Aber aus dem Glauben, der sich auf eine transzendente Dimension bezieht, ergibt sich die dynamische Kraft, alte Gewohnheiten immer wieder neu zu überprüfen.

a. Ehe- und Beziehungsformen

Soweit Einblicke in das vorislamische Arabien möglich sind, hat es verschiedene Formen von Ehe gegeben, darunter die „uxorilokale“, die im Haus der Frau geführt wurde und manchmal mit matrilinearen Strukturen verbunden war, die verwandtschaftliche und wirtschaftliche Beziehungen über die Mutter regeln. In diesem Zusammenhang steht auch die „Besuchsehe“, in der das Paar nicht zusammenlebt, sondern der Mann die Frau besucht. Eine solche Eheform könnte auch auf die Eltern von Muhammad getroffen haben, da die Überlieferung davon berichtet, dass seine Mutter während der Ehe bei ihrem Stamm Zuhra wohnte. Daneben gab es die patrilineare „virilokale“ Ehe, die dadurch zustande kam, dass der Mann eine Frau durch Bezahlung eines Brautpreises an den Vater oder Vormund erwirbt, in sein Haus holt und damit auch das alleinige Recht besitzt, sie zu entlassen. Aber umgekehrt konnten auch Frauen von sich aus die Ehe anbieten und den Mann in ihren Haushalt holen, was eine besondere wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung voraussetzte wie im Fall der Ehe zwischen Chadidscha und Muhammad. Diese Form kam vor allem solchen Männern entgegen, die keinen Brautpreis zahlen konnten.

Ehe auf Zeit

Schließlich war es erlaubt, darüber hinaus mit Frauen auf Zeit eine Vereinbarung zu treffen. Dabei handelt es sich um die bis heute innerhalb des Islams umstrittene Muta-

Ehe (Genussehe), die von den Schiiten erlaubt, von den Sunniten hingegen verboten wird. Seitens der Schiiten wird der folgende Koranvers als Bestätigung angeführt: „Über das hinaus ist euch erlaubt, dass ihr mit eurem Vermögen freit, als keusche Männer, nicht um Unzucht zu treiben. Gebt den Frauen, die ihr genossen habt, pflichtgemäß ihren Lohn! Kein Vergehen liegt für euch in dem, worin ihr, über die Pflicht hinaus, euch einigt“ (Sure 4, 24).

Nach der Überlieferung der Sunna (z. B. Buchari 5117; Muslim 3412) gehe dies auf eine Regelung durch Muhammad anlässlich eines Feldzuges zurück, um den „sexuellen Notstand“ der Kämpfer zu beheben unter Berufung auf Sure 5, 87: „O ihr, die ihr glaubt! Verboten nicht die guten Dinge, die euch Gott erlaubt hat.“ Daraus wird von sunnitischen Rechtsgelehrten geschlossen, die Muta-Ehe sei in der Anfangszeit als Übergang erlaubt, später jedoch verboten worden. Dies würde ein anderer Hadith bestätigen (z. B. Muslim 3416, 3418, 3420; Abu Dawud 2072), der wiederum mit dem Koran in Einklang stehe, da die Bestimmungen in Bezug auf Scheidung, Scheidungsfrist und Erbrecht die Muta-Ehe, die solche Regelungen nicht kennt, aufheben würden. Eine solche lose Beziehungsform, die von einigen Stunden bis lebenslang dauern kann, wird dem Mann neben seiner Ehe eingeräumt, während sich die Frau zwischen Muta-Ehe und einer anderen Eheform entscheiden muss. Vor allem der schiitische Iran hat die Muta-Ehe bis heute immer wieder propagiert, was aber nicht nur sunnitische Muslime, sondern auch schiitische Frauen als Prostitution ansehen und ablehnen.

Geschlechterhierarchie

Jedenfalls hat sich im Islam die patrilinear-patriarchale „virilokale“ Ehe durchgesetzt, die darauf angewiesen ist, die Vaterschaft zu sichern (Sure 33, 5), und deren Bedingungen bereits im Koran festgelegt sind. Der Vollzug des geschlechtlichen Lebens wird als menschliches Grundbedürfnis gesehen, das der Schöpfer gestiftet hat, weshalb alle möglichst heiraten sollen und Formen der Enthaltung wie Zölibat zurückgewiesen werden: „Verheiratet die Ledigen unter euch . . .“ (Sure 24, 32); entsprechend heißt es in einem Hadith: „Der Prophet sagte: Das ganze Diesseits ist eine Nutznießung und das Beste bei dieser Nutznießung ist die rechtschaffene Frau“ (Muslim 3643 u. a.).

Es sind dann vor allem die medinischen Suren, die das Geschlechterverhältnis regeln in einer Zeit, in der die entstehende muslimische Gemeinschaft begann, ihren sozialen Beziehungen eine rechtliche Struktur zu geben. Durch den Ehevertrag erwerben die Männer das Recht auf Geschlechtsverkehr, und der Koran nennt die Frauen ein Saatfeld: „Eure Frauen sind für Euch ein Saatfeld. So geht zu eurem Saatfeld, wann ihr wollt“ (Sure 2, 223)! Die Frauen dürfen sich nicht verweigern, da die Engel sie sonst verfluchen, heißt es in einem Hadith (z. B. Muslim 3538–3541). Dazu gehört auch, dass die Männer „eine Stufe über“ den Frauen stehen (Sure 2, 228), weil Gott ihnen „den Vorzug vor den anderen gewährte“. Diese Höherstellung wird aus der Verantwortung der Männer hergeleitet, die ihre Frauen erhalten müssen: „. . . weil sie etwas von ihrem Vermögen aufgewendet haben.“ Daher sind die frommen Frauen den Männern Gehorsam schuldig und „demütig ergeben“ (Sure 4, 34). Zugleich fordert der Koran beide Geschlechter dazu auf, miteinander gut aus-

zukommen, denn Gott „stiftete unter euch Liebe und Barmherzigkeit“ (Sure 30, 21) wie überhaupt „Liebe zu den Angehörigen“ (Sure 42, 23).

Ein solcher „Liebespatriarchalismus“ (Theißen 1989), der sich auf die Formel bringen lässt „gleichwertig, aber nicht gleichgestellt“, findet sich auch im Neuen Testament. Der Epheserbrief vergleicht die Beziehung zwischen Männern und Frauen mit der zwischen Christus und der Gemeinde: „Wie die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen“ (Eph 5, 24). Denn der Mann ist das Haupt der Frau, aber auch: „Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat [...]“ (Eph 5, 25; vgl. 1. Petr 3, 1); die Männer sollen ihre Bitterkeit nicht an den Frauen auslassen (Kol 3, 18). Die Frauen sollen in Unterordnung durch stilles Zuhören lernen und nicht über einen Mann bestimmen, und das wird damit begründet, dass die Männer einen Vorrang haben, weil Gott Adam zuerst erschaffen hat (1. Tim 11 f.). Die Unterordnung findet aber noch eine weitere Begründung darin, dass sonst das Wort Gottes in Verruf käme in einer Welt, die von der Geschlechterhierarchie geprägt war (Tit 2, 5). Die Frauen werden nicht Saatfeld genannt, aber in Anspielung auf den Geschlechtsverkehr damit vergleichbar „Gefäß“ (manche Übersetzungen lassen dieses Wort weg): „Ebenso sollen die Männer verständnisvoll sein im Umgang mit dem schwächeren Geschlecht, dem weiblichen [Gefäß], und die Frauen ehren, denn auch sie haben Anteil an der lebensspendenden Gnade; so wird eurem Gebet nichts im Weg stehen“ (1. Petr 3, 7).

Männer im Haushalt

In patrilinearen Kulturen haben Frauen weniger Rechte als Männer, was aber nicht bedeutet, dass Frauen verachtet würden, wie umgekehrt in egalitären Kulturen Frauen nicht immer geachtet sind. Daher muss zwischen gesellschaftlicher Ordnungsstruktur und Einstellung gegenüber Frauen unterschieden werden. Auch gehen patrilineare Kulturen mit einer ausgeprägten Genus-Trennung zusammen, die beiden Geschlechtern einen voneinander relativ unabhängigen Bereich zur je eigenen Entscheidungskompetenz zugesteht. In der Regel sind die Männer für die Öffentlichkeit und die Vertretung der Familie nach außen zuständig, die Frauen für die Organisation innerhalb der Familie und des Hauses. Im Islam wird aber erwartet, dass die Männer nach dem Vorbild des Propheten im Haushalt helfen. Darauf bezieht sich ein Hadith von al-Aswad, der Aischa, die jüngste Frau Muhammads, fragt, was der Prophet zu Hause getan habe, und die Antwort erhält: „Er war gewöhnlich im Dienste seiner Familie“ (Buhari 5363). Hilfe im Haushalt gilt als ein Aspekt der generellen Verpflichtung zur Hilfeleistung: „Ja, wehe den Betenden, die ihr Gebet nicht ehren, die nur gesehen zu werden begehren, die Hilfeleistung aber verwehren“ (Sure 107, 4–7)!

b. Der umstrittene Koranvers

Im Islam kommt etwas hinzu, das auch für innermuslimische Diskussion gesorgt hat und sorgt, nämlich der Vers, der es erlaube, Frauen zu schlagen: „Die [Frauen] aber, deren Widerspenstigkeit ihr befürchtet, die ermahnt, haltet euch fern von ihnen auf dem Lager, und schlagt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann unternimmt nichts weiter gegen

sie“ (Sure 4, 34). Diese drei Handlungen werden oft als Stufen verstanden; wenn das Erste nichts nützt, folgt das Nächste. Bereits in der Überlieferung wird dieser Vers in verschiedenen Hadithen kommentiert und abgemildert (z. B. Muslim 2950; Abu Dawud 1905), weil sich körperliche Gewalt und Umarmung beim Beischlaf nicht miteinander vertragen. Ein Mann darf seine Frau daher nicht wie einen Sklaven oder Ochsen schlagen, um dann mit ihr zu schlafen (z. B. Buhari 5204).

Einschränkungen

In diesem Sinne kam Muhammad in seiner Abschiedswallfahrt auch auf die Frauen zu sprechen, ermahnte dazu, sie gütig zu behandeln, und beschränkte die Züchtigung auf den Fall von erheblichen moralischen Vergehen (wie Ehebruch); damit schränkte er auch eine unreglementierte vorislamische Praxis ein: „Sie [die Frauen] haben euch gegenüber die Pflicht, nicht euer Bett entehren zu lassen und keine offenkundige Schändlichkeit zu begehen. Wenn sie das tun, so hat Allah euch erlaubt, sich von ihrem Lager zu trennen und sie zu schlagen, aber nicht heftig“ (Internet Islam-Pedia.de, Stichwort Abschiedspilgerfahrt). Die frühen Rechtsgelehrten reduzierten dies noch einmal auf einen leichten „Klaps“ mit einer Zahnbürste (*miswak*) als einen symbolischen Akt (Zaidan 2009, 150). Zudem wird Muhammad als Vorbild herangezogen, der seine Frauen nie geschlagen, sondern sich im Fall von Unstimmigkeiten lediglich von ihnen auf Zeit zurückgezogen habe. Von Aischa wird überliefert: „Der Prophet sagte: Der Beste unter euch ist der Beste zu seinen Frauen. Und ich bin unter euch der Beste zu meinen Frauen“ (z. B. Buhari 3331; Tirmidhi 1162). Rechtsgelehrte wie Ibn Hanbal überliefern seinen Ausspruch: „Schlagt niemals Allahs Dienerinnen“ (Buhari 5275; Abu Dawud 2227).

Frauen als Interpretinnen

War der Vers Sure 4, 34 ein Kompromiss gegenüber damals üblichen Praktiken? So sehen es manche muslimische Gelehrte, aber auch exegetisch geschulte muslimische Frauen, die sich seit dem vorigen Jahrhundert mit dieser Koranstelle beschäftigen. Sie beziehen sich auf den Gesamtzusammenhang des Korans und greifen auf solche Aussagen zurück, die von der Gleichheit der Geschlechter und dem Prinzip der Gerechtigkeit sprechen. Mit philologischer Arbeit am arabischen Text, innerkoranischen Textvergleichen und der Analyse der Bedeutungsfelder von Begriffen sowie deren unterschiedlicher Verwendung im Koran selbst, werden übliche Auslegungen und Übersetzungen korrigiert. Das betrifft vor allem das Wort *daraba*, das in der umstrittenen Sure mit „schlagen“ im Sinne einer körperlichen Züchtigung übersetzt wird, aber in anderen Versen eine ganz andere Bedeutung hat wie „ein Tuch über den Kleiderausschnitt schlagen“ (Sure 24, 31), aber auch „trennen“ (auf Zeit: Zaidan 2009, 150).

Eine dementsprechende alternative Übersetzung bietet das „Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung“ in Köln: „Und wenn ihr annehmt, dass Frauen (einen Vertrauensbruch) begehen, besprecht euch mit ihnen und (falls keine Veränderung eintritt) zieht euch (zunächst) aus dem Privatbereich zurück (meidet Intimitäten) und (als letztes) trennt euch von ihnen“ (Zentrum 2005, 1; 54 ff.). Das entspricht dann auch Sure 4, 128, so

das Argument, wonach eine friedliche Trennung möglich ist, wenn die Frau von ihrem Mann unziemliche Behandlung und Abwendung befürchtet.

c. Rechtliche Bestimmungen

Auch der Islam hat die Geschlechterhierarchie nicht aufgehoben, aber, anknüpfend an vorislamische Praktiken, den Frauen einige wesentliche Rechte zugeteilt. Dazu gehören das Besitz- und Erbrecht, denn was eine Frau besitzt, bleibt auch im Falle einer Eheschließung bei ihr und darf vom Mann nicht angetastet werden. Dem Mann aber kommt die Verpflichtung zu, auch dann für seine Frau zu sorgen, wenn sie wohlhabend ist. Der Brautpreis, den der Mann bezahlt hat, soll der Frau geschenkt werden, und nur freiwillig kann sie ihrem Mann davon etwas abgeben (Sure 4, 4). Was einer Frau von ihrem Mann gegeben wurde, darf auch im Falle einer Scheidung nicht zurückverlangt werden (Sure 4, 19-20).

Die entstehende muslimische Gemeinschaft hat die Familienbande zwar nicht aufgehoben, aber durch den gemeinsamen Glauben auf eine neue Basis gestellt. Daher war die Ehe mit „Götzendienern“ verboten, und die Ehe mit jüdischen und christlichen Frauen nur unter der Vormachtsstellung eines muslimischen Mannes erlaubt, was wiederum mit der patrilinearen Struktur zusammenhängt (Suren 2, 221; 5, 5). Daher dürfen umgekehrt jüdische und christliche Männer keine muslimische Frau heiraten. Diese Regel wird bis heute von allen muslimischen Rechtsschulen vertreten.

Frauenrechte

Der Koran regelt sehr detailliert, wie ein Erbe aufgeteilt werden soll. Zwar erben Männer mehr als Frauen, aber auch diesen gehört ein Pflichtanteil (Sure 4, 7–12). Dabei werden diejenigen gewarnt, „die frevlerisch Hab und Gut der Waisen aufzehren“ (Sure 4, 10). Auch ist nach dem Koran nicht erlaubt, was offenbar vorislamische Praxis war, nämlich verwitwete Frauen gegen ihren Willen innerhalb einer Sippe zu vererben, die dann über sie verfügen konnte (Sure 4, 19). Dass der Wille der Frauen respektiert werden muss, ist auch ein Thema in den Hadithen: Eine Frau, die der Vater an einen Mann verheiratet hatte, den sie nicht wollte, habe sich an Muhammad gewandt, der ihre Heirat rückgängig machte (z. B. Buchari 5275). Zur vorislamischen Praxis scheint auch gehört zu haben, Kinder, vor allem Mädchen (Sure 81, 8), zu vergraben und so zu töten, wogegen sich der Koran schon früh wendet: „Tötet eure Kinder nicht aus Furcht vor Armut! Denn wir versorgen sie und euch“ (Suren 17, 31; 6, 151).

Scheidung nach muslimischen Quellen

Eine Scheidung (Sure 65) kann dadurch erfolgen, dass der Mann die Frau entlässt, was aber gemäß dem Koran, um der Willkür des Mannes entgegenzuwirken, in bestimmte Rahmenbedingungen eingebunden ist. Die Trennung soll „in Güte“ geschehen, so dass den Frauen kein Schaden zugefügt wird. Dazu gehört die Wartezeit von drei Monaten, um im Falle einer Schwangerschaft die Vaterschaft des Kindes zu sichern; diese Frist dient aber auch einer möglichen Versöhnung: „Wenn ihr die Frauen entlasst, dann entlasst sie für ihre Wartezeit!“ [...] Und entfernt sie nicht aus ihren Wohngemächern“ (Sure 65, 1)

Im Falle der Trennung bleibt der Brautpreis bei der Frau (Sure 2, 229), und der Mann ist dazu verpflichtet, zu „bezahlen nach seinem Vermögen“ (Sure 65, 7) für seine Kinder (Sure 2, 233) sowie für Lebensunterhalt und Wohnung der Frau. Auch die Frau kann sich, im Falle sie eine unziemliche Behandlung fürchtet oder der Mann sich von ihr abwendet, in beiderseitigem Einverständnis (Sure 4, 128) aus einer Ehe „freikaufen“, indem sie den Brautpreis ganz oder teilweise an den Mann zurückzahlt (Sure 2, 229); nach der Wartezeit kann sie wieder heiraten. Wenn ein Mann stirbt, dann muss die Witwe ebenfalls eine Wartezeit einhalten, was wiederum mit der Sicherung der Vaterschaft zu tun hat; danach ist sie frei, wieder zu heiraten (Sure 2, 234). Alle diese Bestimmungen gelten freilich dann nicht, wenn eine Frau nachweislich Ehebruch bzw. Unzucht begangen hat (Sure 4, 19). In ethischer Hinsicht spricht sich der Koran für die lebenslange Dauer einer Ehe und die Versöhnung im Streitfall aus.

Scheidung nach biblischen Quellen

Im Unterschied zu Koran und Sunna enthält das Neue Testament keine eherechtlichen Bestimmungen, was auch nicht verwunderlich ist. Denn die christlichen Gemeinden lebten in einem Staat, innerhalb des römischen Imperiums, und waren in dessen Gesetzgebung eingebunden. Das römische, ebenfalls patrilineare Recht kannte zwei Eheformen, die Manus-Ehe, die allerdings nur für römische Bürger/innen der Oberschicht und daher nur für eine kleine Gruppe galt. Dabei nahm der Mann seine Frau aus der Hand (*manus*) des Vaters oder Vormunds entgegen, was in etwa dem muslimischen Eherecht entspricht.

Daneben gab es für das gesamte römische Reich als zweite Form die Konsens-Ehe, die dadurch zustande kam, dass das Paar auf Grund einer persönlichen Übereinkunft (*consensus*) und ohne Rechtsform in einem gemeinsamen Haushalt lebte. Scheidung war in beiden Fällen möglich, im zweiten Fall leichter, da das Verlassen des gemeinsamen Haushalts als Auflösung der Ehe galt. Auf Grund der höheren ethischen Ansprüche war unter Christen die Scheidung dadurch erschwert, dass Scheidungsgründe vorliegen mussten.

Auf die Frage der jüdischen Gelehrten, ob es erlaubt sei, dass ein Mann nach dem Gesetz des Moses seine Frau durch einen Scheidebrief entlässt (Dtn 24, 1–3), antwortet Jesus: „Angesichts eurer Hartherzigkeit hat er für euch dieses Gebot aufgeschrieben. Doch vom Anfang der Schöpfung an hat er sie als Mann und Frau geschaffen. Darum wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seiner Frau anhängen, und die beiden werden ein Fleisch sein“ (Mk 10, 5–7). Die letzten beiden Sätze sind Zitate aus den Schöpfungserzählungen des Alten Testaments (Gen 1, 27; 2, 24; 5, 2), die als Scheidungsverbot verstanden wurden, daher heißt es weiter: „Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden“ (Mk 10, 9; vgl. 1. Kor 7, 10).

Scheidung gilt als Ehebruch (Mk 10, 11–12), der bereits in den zehn Geboten verboten wird: „Du sollst nicht ehebrechen“, aber auch schon vorbeugend: „Du sollst nicht die Frau deines Nächsten begehren“ (Ex 20, 14. 17). Das wird von Jesus in der Bergpredigt noch radikalisiert: „Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Du sollst nicht ehebrechen! Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau ansieht und

sie begehrt, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen“ (Mt 5, 27–28). Demgegenüber wird im Islam, wie aus einem Hadith hervorgeht, die Unzucht der Augen und der Zunge nicht als Vergehen gewertet, solange es nicht zum Geschlechtsverkehr kommt (z. B. Buchari 6243); dennoch werden die Männer aufgefordert, ihre Blicke im Zaum zu halten (Sure 24, 30; Muslim 5633; Abu Dawud 2148).

Scheidungsgründe

Das Neue Testament formuliert aber auch Ausnahmen; Scheidung ist möglich im Falle von Ehebruch bzw. Unzucht (Mt 5, 32; 19, 9). Der entsprechende griechische Begriff *porneia* kann sich auf Prostitution beziehen, umfasst aber vieles, das mit sexuellen Vergehen zusammenhängt (vgl. 1. Kor 5, 1). Paulus sieht *porneia* als ein Vergehen gegen den eigenen Leib, da dieser ein „Tempel des heiligen Geists“ ist und sein soll (1. Kor 6, 18–19). Für Ehebruch gibt es einen eigenen Begriff, *moicheia*, der an manchen Stellen zugleich mit *porneia* auftritt, häufig aber auch mit dem Götzendienst (z. B. Mt 15, 19; Apg 15, 20; 1 Kor 6, 9; Hebr 13, 4). *Moicheia* meint, viel weiter gefasst, eine korrumpierte Beziehung durch Verrat des Vertrauens, durch Treulosigkeit auch Gott gegenüber. In diesem Sinne wird die Ehe bei den Propheten Jeremia und Hosea zum Bild für die Beziehung zwischen Gott und Mensch, der den (Ehe)Bund bricht. Jedenfalls handelt es sich hier um ein weites Feld sozialdestruktiver Verhaltensweisen, die eine Scheidung rechtfertigen können.

Eine weitere Ausnahme findet sich bei Paulus in 1. Kor 7, 12–16; hier geht es um Mischehen zwischen christlichen und „ungläubigen“ (nicht-christlichen) Partnern. Eine solche Ehe steht im Zeichen des christlichen Eheverständnisses und ist unauflösbar, solange der nicht-christliche Ehepartner einverstanden ist; wenn nicht, kann er gehen, denn an erster Stelle steht der häusliche Friede: „Wenn aber der ungläubige Ehepartner die Scheidung will, so soll er sich scheiden lassen. In solchen Fällen ist der Bruder oder die Schwester nicht gebunden wie ein Sklave. In Frieden zu leben, hat Gott euch berufen“ (1. Kor 7, 15). Die Entscheidung liegt aber immer beim nicht-christlichen Partner.

Alles das sind im Neuen Testament keine Gesetze im Sinne eines Rechtskodex, sondern Verhaltensweisen, die sich aus dem Glauben als Verpflichtung ergeben. Lediglich die römisch-katholische Kirche hat das strikte Scheidungsverbot insofern in ihre interne Gesetzgebung, den *Codex iuris canonici*, aufgenommen, als Geschiedene, die wieder heiraten, von der Abendmahlsgemeinschaft ausgeschlossen werden; denn der kirchlich geschlossene sakramentale Ehebund bleibt nach dieser Auffassung bis zum Tod eines der Partner gültig.

d. Askese und Vielehe

Im Unterschied zum Islam hat das Christentum eine Neigung zu Ehelosigkeit und Askese. Das hängt auch mit dem unterschiedlichen Ambiente zusammen, in das die jeweilige Verkündigung ergangen ist. Die anfängliche Botschaft Muhammads aus der mekkanischen Zeit war eschatologisch auf das Weltende und das Gericht Gottes ausgerichtet, die nahe bevorstanden: „Genahet ist ‚die Stunde‘ und der Mond hat sich gespalten“ (Sure 54, 1). Als sich die

Gläubigen dann innerhalb einer staatenlosen Stammeskultur zu einer Gemeinschaft zusammenschlossen, mussten sie sich selbst die sozialen Regeln geben, was nicht durch völlige Aufhebung des Vorfindlichen erfolgte, sondern durch dessen Modifikation. Dadurch ging die eschatologische Dimension nicht verloren, wurde aber zurückgedrängt zugunsten einer Etablierung im Diesseits.

Erfahrungen der Verfolgung

Auch die Botschaft des Christentums war von Anfang an eschatologisch geprägt, bezog sich aber auf andere Umstände. Im damaligen Palästina unter römischer Fremdherrschaft waren die Juden toleriert. Indem sich die Christen von den Juden trennten, verloren sie damit auch den römischen Status der Toleranz und gerieten „zwischen die Stühle“ (vgl. V.1.d). Der erste Märtyrer war Stephanus, einer der Diakone der Gemeinde in Jerusalem, der, vom jüdischen Hohen Rat angeklagt, dann um das Jahr 33 einer Lynchjustiz zum Opfer fiel (Apg 7, 54 ff.). Aber auch die Könige im Dienste Roms griffen zu. Um 42 ließ Agrippa I., ein Enkel Herodes des Großen, den Jakobus, einen der zwölf Apostel, hinrichten und Petrus, damals Leiter der Jerusalemer Gemeinde, auspeitschen und ins Gefängnis setzen (Apg 12, 1–3; 5, 21 ff.; 11, 27–30). Solche Erfahrungen der Verfolgung, die sich fortsetzen sollten, haben die eschatologischen Erwartungen weiter genährt.

Vor diesem Hintergrund empfiehlt Paulus: „Ich meine nun, dass dies angesichts der gegenwärtigen Not gut ist: Für einen Menschen ist es gut, so zu bleiben, wie er ist. Bist du an eine Frau gebunden, suche keine Trennung; bist du getrennt von deiner Frau, suche keine andere Frau“ (1. Kor 7, 26–27)! Damit spricht Paulus nicht grundsätzlich gegen die Ehe; es ist keine Sünde zu heiraten, und heiraten ist besser als der Versuchung zur Unzucht zu erliegen oder sich in Begehren zu verzehren. Die Eheleute sollen sich auch einander nicht entziehen außer zum Gebet (1. Kor 7, 2.5.8.28).

Da aber die Gestalt dieser Welt bald vergeht, wäre es besser, für Gott zu leben und sich nicht um die Dinge der Welt zu kümmern, denn das bringe nur Sorge und Leid, was Paulus seinen Mitchristen ersparen möchte (1. Kor 7, 28–35). Es gibt aber auch das Beispiel christlicher Eheleute, die gemeinsam in Lehre und Verkündigung engagiert waren wie Aquila und Prisca, Freunde des Paulus (Röm 16, 3; 1. Kor 16, 19). Im Koran wird denjenigen Männern, die sich keine Frau leisten können, empfohlen, enthalten zu sein (Sure 24, 33).

Modifizierte Praxis

Im damaligen Judentum und auch im römischen Reich war die Einehe etabliert, somit auch in den christlichen Gemeinden. Anders im Islam, denn die Vielehe mit einer unbeschränkten Zahl von Ehefrauen gehörte zur Praxis des vorislamischen Arabien, die der Islam modifiziert, indem er die Zahl der Frauen auf vier einschränkt. Im Zusammenhang des Umgangs mit den Waisen heißt es im Koran: „Und wenn ihr fürchtet, den Waisen gegenüber nicht gerecht zu handeln, so heiratet von den Frauen, was euch gut dünkt — zwei, drei oder vier! Und wenn ihr fürchtet, ihnen nicht gerecht zu werden, dann nur eine oder was ihr an Sklavinnen besitzt! So könnt ihr am ehesten Ungerechtigkeit vermeiden“ (Sure 4, 3).

Diese Stelle ist nicht leicht zu verstehen, und dementsprechend wurde und wird sie auch von muslimischen Gelehrten unterschiedlich interpretiert. Jedenfalls geht es in diesem Zusammenhang um die Waisen, deren Vermögen nicht aufgezehrt werden soll, und darum, gerecht zu sein. Die plausibelste Interpretation lautet: Wenn ein Mann viele Frauen hat und, um diese zu erhalten, auf das Vermögen der Waisen zurückgreift, dann soll er lieber die Zahl seiner Frauen reduzieren und zwar bis auf eine. Es könnte auch die Praxis dahinterstehen, Waisenmädchen zu heiraten, um sich deren Besitz anzueignen und dadurch die Frauen zu vermehren, was aber als Vergehen zurückgewiesen wird (Die Bedeutung 1998, 210). Dass die Gleichbehandlung in materieller wie emotionaler Hinsicht eine Herausforderung darstellt, formuliert dann der Vers 4, 129: „Ihr werdet die Frauen nicht gerecht behandeln können, auch wenn ihr euch darum bemüht.“

Versorgung der Frauen

Als Offenbarungsanlass von Sure 4, 3 wird die Schlacht gegen die Mekkaner am Berg Uhud (625) angenommen, bei der viele Muslime gefallen sind und Waisen und Witwen zurückließen, die versorgt werden mussten (vgl. II.1.d). Das Versorgungsargument wird auch für Muhammad in Anspruch genommen, der mit mehr als vier Frauen verheiratet war, darunter mit einigen Witwen; manche Eheschließungen standen auch im Dienste einer Heiratspolitik (Sure 33, 50 ff.). Hinzu kommt, dass durch die Vielehe mehr Nachkommenschaft hervorgebracht wird, und vor allem die männlichen Kinder das Überleben des Stammes in den kriegerischen Auseinandersetzungen sichern; das bedeutet: Je mehr Frauen, desto mehr Kinder. In solchen Fällen würde es sich bei der Vielehe um eine kasuistische Praxis unter bestimmten Umständen handeln. Freilich wird von muslimischer Seite die Vielehe auch generell verteidigt, weil sie ein Mittel gegen Ehebruch und unkontrollierte Unzucht darstelle, aber auch den Frauen den Status der Ehe verschaffe, so dass sie und ihre Kinder nicht rechtlos bleiben wie in außerehelichen Beziehungen.

Nach dem Koran wird Unzucht durch Auspeitschen bestraft (Suren 24, 2; 4, 15 f.); solche Strafen können jedoch ausgesetzt werden, wenn die Betroffenen bereuen, denn Gottes Barmherzigkeit gilt mehr. Auch die islamische Rechtssprechung kann sich und hat sich dabei auf Sure 5, 39 berufen: „Wer, nachdem er Unrecht tat, bereut und die Dinge wieder richtet, dem wendet sich auch Gott gnädig wieder zu. Siehe, Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.“ Die Strafe der Steinigung hat hingegen im Koran keinen Anhalt, kann sich aber auf Überlieferungen in der Sunna berufen (z. B. Buchari 5270; Muslim 4418); unter muslimischen Gelehrten wird die Authentizität dieser Überlieferung kontrovers diskutiert. Wenn heute Steinigungen angedroht oder durchgeführt werden, geht das auf Gruppen mit einer rigiden bis extremistischen Einstellung zurück.

e. Kleider und Tücher

Die großzügige Bedeckung von Frauen liegt in patriarchalen Kulturen darin begründet, dass erfahrungsgemäß Männer auf weibliche Reize ansprechbar sind. Mit deren Verdeckung sollen einerseits Frauen geschützt (Sure 33, 59), andererseits Begehrlichkeiten gegenüber Ehefrauen

und Ehebruch verhindert werden, um den Vater eines Kindes eindeutig feststellen zu können. Durch die Verhüllung unterschieden sich ehrbare Frauen auch von den Prostituierten, die mit offenen Haaren und freizügiger Kleidung um Kunden warben. Solche Sitten sind bereits viele Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung bei den Assyryern, den Griechen und später bei den persischen Sassaniden belegt; es handelt sich also um keinen islamischen Sonderfall, wenn es heißt: „Und sprich zu den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke senken und ihre Scham bewahren und ihren Schmuck nicht zeigen sollen, bis auf das, was ohnehin zu sehen ist, und dass sie sich ihren Schal um den Ausschnitt schlagen und dass sie ihren Schmuck nur ihren Gatten zeigen sollen, den Vätern und den Schwiegervätern [...]“ (Sure 24, 31). Daraus haben sich dann im Laufe der Zeit unterschiedliche Formen von Kleidung und Kopfbedeckungen entwickelt.

Gute Sitten

Eine solche Unterscheidung von ehrbaren Frauen und Prostituierten hat sich auch im Brief des Paulus an die Gemeinde in Korinth niedergeschlagen, einer Hafenstadt, die durch die große Zahl von Dirnen berühmt und berüchtigt war. Paulus will, dass die ehrbaren christlichen Frauen ihre langen Haare bedecken, mindestens im Gottesdienst, wo erotische Reize nicht am Platze sind, da sich die Gemeinde auf Gebet und Ritus konzentrieren soll. Damit die „guten Sitten“ nicht ins Wanken geraten, verbindet Paulus sein Plädoyer für die Kopfbedeckung zunächst mit einer Geschlechterhierarchie, die lautet: Das Haupt des Mannes ist Christus, das Haupt aber der Frau ist der Mann; der Mann ist Abbild und Abglanz Gottes; die Frau aber ist Abglanz des Mannes. Paulus argumentiert weiter, dass die Frau eine „Macht“ auf dem Kopf haben soll „wegen der Engel“. Dahinter steht eine Überlieferung im außerkanonischen Henochbuch von den gefallen Engeln, die die schönen Menschenfrauen begehren und mit ihnen Riesen zeugen, eine Vorstellung, die auf Genesis 6, 1–4 zurückgeht. Jedenfalls soll die Kopfbedeckung ein Schutz vor männlicher Begehrlichkeit sein. Allerdings hebt Paulus einige Verse später seine Geschlechterhierarchie wieder auf, indem er schreibt, dass beide Geschlechter von Gott kommen. Auch geht es ihm nicht um die Unterdrückung der Frauen, die damals im Gemeindeleben eine herausragende Rolle spielten.

Das gilt auch für den Islam, denn z. B. Aischa, die jüngste Frau Muhammads, „Mutter der Gläubigen“ genannt, war eine große Lehrerin des Islams, die nach dem Tod ihres Mannes wegen ihres Wissens von Gelehrten aufgesucht wurde und Rechtsgutachten abgegeben hat; zahlreiche Hadithe gehen auf sie zurück. Es wird überliefert, dass sie hinter einem Vorhang saß, weil sich den Frauen des Propheten niemand unmittelbar nähern durfte (Sure 33, 32–34, 53). Zu den bedeutenden Frauen zählt auch Zainab, Enkelin Muhammads von seiner Tochter Fatima und seinem Schwiegersohn Ali.

Geschlechterehre

Wer heute das Kopftuch muslimischer Frauen mit Unterdrückung verbindet, übersieht nicht nur wesentliche Aspekte der Tradition, sondern auch ganz andere Motive „hinter dem Schleier“. So haben inzwischen qualitativ-empirische Forschungen zu Konvertitinnen zum Islam

ergeben, dass die „verletzte Geschlechterehre“ im Vordergrund steht. Die Erfahrung von Promiskuität, von außerehelichen Beziehungen in der eigenen oder der Herkunftsfamilie, von Scheidungen und auch die Absenz der Väter können zu dem Gefühl führen, als Frau nicht gewürdigt bzw. entwertet zu werden (Frevert 1995, Vogt 1997, Wohlrab-Sahr 1999). Frauen mit solchen Erfahrungen können im Konzept des Islams ein Gegenmodell finden, aber auch Männer, wenn sie aus der Erfahrung sexueller Promiskuität von Müttern und Partnerinnen kommen, oder ihre eigene promiske Praxis als Verlust von Selbstachtung erleben. Das kann auch für Frauen zutreffen, die selbst keine negativen Erfahrungen gemacht haben, aber wahrnehmen, dass die verletzte Geschlechterehre ein verbreitetes Problem darstellt und z. B. auch in der Reklame präsent ist. Demgegenüber dient das Kopftuch dann als kritisches Signal, das, verbunden mit dem Islam, zugleich religiöse Identität stiftet.

Eine solche Kulturkritik teilen auch nicht-muslimische Feministinnen, die durch Verhüllung ihres Körpers ihre Unantastbarkeit und Eigenständigkeit zum Ausdruck bringen wollen, aber zugleich das Kopftuch meist als Zeichen der Unterdrückung werten, anstatt für die Motive muslimischer Frauen Verständnis aufzubringen. Das wiederum bestätigt jene muslimische Ratgeberliteratur, die muslimische Kleidung und Kopftuch als Ausdruck der Ehrbarkeit gegenüber der moralisch verkommenen und schamlosen westlichen Welt sieht. Musliminnen sollen, so heißt es dort, in der Öffentlichkeit als ehrbar erkannt werden und sich dadurch von Nicht-Musliminnen unterscheiden, was auch einem für den Islam werbenden Interesse dient (Rassoul 1996). In beiden Fällen wird die Bekleidung zum politischen Instrument, ohne die Motivation muslimischer Frauen zur Kenntnis zu nehmen, die sich freiwillig dazu entscheiden, das Kopftuch zu tragen.

Selbstbestimmte Lebensgestaltung

Dafür ist der Iran ein Beispiel, denn das Kopftuch bzw. der Tschador war während des Schah-Regimes verboten, aber seit der Khomeini-Revolution wird er qua Staatsgesetz erzwungen. Die Frauen selbst wurden nie gefragt; wie immer das Gesetz lautete, haben sie sich gegen den Zwang gewehrt, auch gegen den „Entschleierungszwang“. Die iranische Nobelpreisträgerin Schirin Ebadi findet, dass europäische Länder, die das Kopftuch verbieten oder verbieten wollen, sich wie der iranische Gottesstaat aufführen (Amirpur 2006, 194).

Das Forum „Muslimische Frauen in Österreich“ der IGGiÖ betont die Freiwilligkeit in der Kopftuchfrage. Zwar handle es sich um den „Ausdruck gelebter Religiosität“, aber es gehe zugleich um die „Möglichkeit der selbstbestimmten Lebensgestaltung von Frauen ohne Zwang“. Vor diesem Hintergrund wird die Diskriminierung von Kopftuchträgerinnen in der Arbeitswelt kritisiert (Flugblatt des Forums vom September 2006). Die Kritik am Kopftuch als angebliches Zeichen der Unterdrückung übersieht, dass diese Bekleidung Frauen nicht daran hindert, eine hohe Bildung zu erwerben und als Journalistinnen, Ärztinnen wie überhaupt in akademischen Berufen und in der Politik tätig zu sein; und das nicht nur im Iran. Inzwischen gibt es auch viele Frauen, die in muslimischer Theologie und Rechtsgelehrsamkeit ausgebildet sind. Was

Bildung anbelangt, können sich Frauen auf die Sunna berufen, wo berichtet wird, dass Muhammad selbst die Frauen auf deren Wunsch hin unterrichtet habe (Buchari 101).

Ein Lernprozess für Männer

Da die Verhüllung der Frauen etwas mit der männlichen Empfänglichkeit für erotische Reize zu tun hat, ergibt sich daraus eine Doppelbotschaft: Einerseits sollen die Frauen für die Männer attraktiv sein, andererseits müssen die Männer davor geschützt werden. Im einen wie im anderen Fall gehen Wünsche und Vorschriften an die Adresse der Frauen; die feministische Rhetorik spricht vom „androzentrischen Blick“, der für patriarchale Gesellschaften charakteristisch sei.

Der Koran verlangt allerdings auch von den Männern ein verändertes soziales Verhalten, wenn es heißt, auch sie sollen den Blick senken und ihre Keuschheit bewahren (Sure 24, 39). Daran anknüpfend fordern kritische muslimische Frauen wie die Libanesin Zain ad-Din in einem bereits 1928 publizierten Buch, die Männer müssten lernen, auch die unverhüllte Frau zu achten (Knieps 1999, 403). Ebenso gibt es kritische Stimmen unter muslimischen Männern, die von den Männern Selbstbeherrschung verlangen und sich gegen den Gesichtsschleier aussprechen, aber nicht gegen das Kopftuch. Jedenfalls sind sie gegen die Verbannung von Frauen aus dem öffentlichen Leben (Shemshadian 2004, 40).

f. Debatten über weibliche Bekleidungen

Gestaltungsformen

Die Bekleidung von muslimischen Frauen in der Öffentlichkeit, die auf vorislamische Traditionen zurückgeht, kann sich nach Stammesgebieten unterscheiden, lässt sich aber auf einige Grundformen bringen. Am meisten verbreitet ist das Kopftuch in Verbindung mit einer weiten bodenlangen Kleidung und Jacken oder Mänteln, die die weibliche Körperform verdecken: der Hidschab (arabisch: Vorhang). Die Kopfbedeckung kann je nach Tradition verschiedene Stile aufweisen und aus einem Schlauch bestehen, der über den Kopf bis auf die Schultern gezogen wird; in den 1950-er und 1960-er Jahren war diese Kopfbedeckung in Österreich als Wärmeschutz während der Wintermonate gebräuchlich.

Schalkopftücher, meist farbig oder bunt bedruckt, werden häufig über einem Unterkopftuch getragen, eine kleine, elastische Mütze, die verhindert, dass das Übertuch verrutscht oder Haare heraus schauen. Oft ist das Unterkopftuch an der sichtbaren Stirnseite bestickt; diese Kombination wird Amira Hidschab genannt. Eine weitere Variante besteht in einem sehr großen rechteckigen Tuch, das über Kopf und Schultern geschlagen wird, der Shayla-Schal. Er ist an den Rändern oft mit Fransen oder Perlen verziert und wird entweder im Nacken gebunden oder unter dem Kinn mit einer Brosche zusammengehalten. Diese verschiedenen Kopftücher können sehr fantasie reich geschmückt sein, besonders diejenigen, die anlässlich von Festen getragen werden. Die Modeindustrie stellt ein breit gefächertes Angebot bereit auch in Online-Shops im Internet.

Tschador und Burka

In Bezug auf die Verhüllung des ganzen Körpers gibt es auch andere Formen wie den Khimar, ein Tuch, das vom Kopf bis zur Hüfte reicht, aber das Gesicht frei lässt. Bekannter ist der Tschador (persisch: Zelt), im Iran für Frauen verpflichtend, der über der „normalen“ Kleidung getragen wird. Er besteht aus einem halbkreisförmigen schwarzen, mindestens dunklen Tuch bzw. Mantel, der um Kopf und Körper bis zu den Füßen gewickelt wird, so dass nur Gesicht und Hände frei bleiben. Hingegen handelt es sich bei der Burka um ein einteiliges Gewand, das vom Kopf über den ganzen Körper bis zu den Füßen fällt und lediglich im Gesichtsbereich durch ein Netz unterbrochen wird, durch das die Frauen sehen können. Die Burka ist traditionell blau, kann aber auch vielfarbig gestaltet und mit kostbaren Stickereien versehen sein. Sie ist in Afghanistan und Teilen von Pakistan verbreitet und wurde während der Herrschaft der Taliban verpflichtend eingeführt.

Der Niqab

Der Begriff Niqab bezeichnet eine Verhüllung des Gesichts mit einem meist schwarzen, kürzeren oder längeren Tuch, das entweder nur die Augen frei lässt oder aus einem blickdurchlässigen Stoff besteht. Auch diese Art der Bekleidung geht auf vorislamische Bräuche in Arabien und Persien zurück. Der Niqab wird immer kombiniert mit einem Khimar oder Tschador getragen, also mit der Verhüllung des ganzen Körpers, und findet sich vor allem in Saudi-Arabien, in Jemen und Irak und zunehmend in Ägypten. Eine genaue geografische Zuordnung lässt sich freilich nicht vornehmen, da in islamisch geprägten Ländern verschiedene Formen von Kopfbedeckung und Körperverhüllung sowie auch deren Kombination vorkommen können, sofern nicht eine bestimmte Form gesetzlich vorgeschrieben ist.

Zwischen Religionsfreiheit und Verboten

Religiös begründete Kleidung unterliegt in religionsneutralen Staaten dem Grundgesetz der Religionsfreiheit. Dennoch werden diese Bekleidungsformen in den europäischen Ländern kontrovers diskutiert. Beim Kopftuch geht es dabei um mögliche Einschränkungen für Frauen im öffentlichen Dienst wie in der Schule oder in Krankenhäusern. In Österreich gibt es keine Einschränkungen, wohl aber Diskriminierungen, wenn z. B. Firmen die Bewerbung von Kopftuchträgerinnen trotz deren Qualifikation unberücksichtigt lassen.

Für größere Aufregung sorgen die Burka und der Niqab, da sie den ganzen Körper einschließlich des Gesichts verhüllen. Im April 2011 trat in Frankreich ein Gesetz in Kraft, das das Tragen dieser Kleidungsstücke in der Öffentlichkeit bei Strafe verbietet; ausgenommen ist das Auto, das als privater Raum gilt. Ebenso bestraft werden Männer, die ihre Frauen zu dieser Bekleidung zwingen. Ein solches Gesetz wurde im Juli 2011 auch in Belgien beschlossen. Die Niederlande, Italien und Spanien bereiten entsprechende Gesetze vor. In der Schweiz lag im August 2011 eine diesbezügliche Initiative für eine Volksabstimmung vor, und Österreich denkt immer wieder einmal darüber nach.

Die Begründungen für solche Verbote lauten unterschiedlich: Burka und Niqab seien ein Ausdruck der

Unterdrückung der Frauen, die ihr Gesicht nicht zeigen dürfen und dadurch entpersonalisiert werden; diese Bekleidung würde eine öffentliche Gefahr darstellen, weil sich darunter auch Bomben für Anschläge verbergen ließen; die Gesichtverschleierung verhindere die zwischenmenschliche Kommunikation, denn Vertrauen werde dadurch gestiftet, dass Menschen einander ins Gesicht sehen und das Mienenspiel wahrnehmen können, was vor allem den Erziehungsbereich und die berufliche Zusammenarbeit betreffe.

Einschränkungen

Abgesehen davon, dass Burka und Niqab in Österreich kaum präsent sind, gilt auch für diese Bekleidung das Grundgesetz der Religionsfreiheit. Allerdings können anlassbezogen allfällige Schranken gerechtfertigt sein wie etwa bei Prüfungen in Schulen und Universitäten, wo die Personen identifizierbar und kontrollierbar sein müssen, oder bei Gerichtsverhandlungen (Schinkele 2009). So hat 2008 der „Fall Mona S.“ für Debatten gesorgt, da die Angeklagte im Gerichtssaal mit Niqab erschienen war und sich weigerte, diesen abzulegen. Aber bei polizeilichen oder richterlichen Einvernahmen oder auch Zeugenaussagen sind Gesichtsausdruck und Gesten für die Einschätzung der Aussagen von erheblicher Bedeutung, weshalb auch Sonnenbrillen nicht zugelassen werden.

Auch im erzieherischen und schulischen Bereich ist die Kommunikation mittels des Gesichtsausdrucks für die Entwicklung der Kinder von entscheidender psychologischer Bedeutung, wie überhaupt ein verdecktes Gesicht die zwischenmenschliche Kommunikation nicht fördert. Das erfordert eine Abwägung zwischen Grundrecht und sinnvollen Entscheidungen für das Gemeinwohl, dem generelle Verbote von Staats wegen, erlassen oder angestrebt, nicht dienen.

Diskussionen in islamisch geprägten Staaten

Auch in Ländern mit islamischer Tradition wird der Niqab kontrovers diskutiert, teils auch abgelehnt. In Tunesien z. B. ist er in Bildungseinrichtungen verboten, weil die Person dadurch nicht identifizierbar sei; ebenso in Syrien. Das hat auch damit zu tun, dass die Zahl der Niqab-Trägerinnen in den letzten zehn Jahren zugenommen hat wie etwa in Ägypten. Im Oktober 2009 hatte der Großscheich der Al-Azhar-Universität eine Schülerin zum Ablegen des Niqab aufgefordert und Unterstützung durch den Minister für religiöse Angelegenheiten erhalten; das führte dann zu gerichtlichen Klagen der Niqab-Befürworter.

Von den Gelehrten wird diese Kopfbedeckung unterschiedlich bewertet; die einen sehen darin eine vorislamische Tradition, die von Koran und Sunna nicht gedeckt sei, die anderen einen besonderen Ausdruck muslimischer Frömmigkeit. Politisch wird gegen den Niqab ins Treffen geführt, er sei ein Import aus Saudi-Arabien, das Einfluss gewinnen wolle. Schwer wiegt der nachweisliche Missbrauch des Niqab durch Drogendealer, Diebe, „Spanner“ oder Prostituierte (Jacobs 2010: Internet). Dennoch lässt sich die ägyptische Diskussion nicht mit der europäischen vergleichen, da sie in einem islamisch geprägten Land nicht zu einer grundsätzlichen Debatte über den Islam führt. Eine solche Unterscheidung sollte auch in europäischen Ländern gepflegt werden.

g. Umstrittene Praktiken

Eine Reihe von Praktiken, die mit Menschenrechtsbestimmungen unvereinbar sind, haben in islamisch geprägten Teilen der Welt traditionsgemäß Befürworter und werden durch Migranten/Migrantinnen teilweise nach Europa gebracht.

Frauenbeschneidung

Bei der Beschneidung der weiblichen Geschlechtsteile handelt es sich um eine Jahrtausende alte Praxis, die vor allem auf dem afrikanischen Kontinent bis heute verbreitet ist und auch im vorislamischen Arabien geübt wurde. Dieser Brauch ist nicht religiös begründet, vielmehr stehen dahinter Vorstellungen von weiblicher Reinheit und Keuschheit, wozu gehören, keine sexuellen Empfindungen zu haben. Dieser Brauch hat auch keinen Anhalt im Koran, aber auch die Beschneidung von Männern nicht, die nach der Überlieferung jedoch zu den religiösen Pflichten zählt. Frauenbeschneidung war auch unter christlichen Kopten in Ägypten verbreitet, bis die koptische Kirche im Jahr 2001 diese Praxis als unchristlich verwarf.

Nach der Überlieferung hat Muhammad Frauenbeschneidung nicht verboten, aber eingeschränkt. Nach einem Hadith sagte er zu einer professionellen Beschneiderin, sie solle nur wenig schneiden und nicht übertreiben, da dies für beide Geschlechter angenehmer und besser sei. Dabei soll es nicht um die radikale Entfernung der weiblichen Geschlechtsteile gegangen sein, was auch praktiziert wurde und wird, sondern um die Entfernung der Vorhaut der Klitoris, wodurch das Sexualempfinden verstärkt würde. Keine der vier Rechtsschulen spricht ein eindeutiges Verbot aus (vgl. aber V.3.g).

Gegenbewegungen

Heute kämpfen nicht nur Menschenrechtsorganisationen, sondern auch viele muslimische Gruppen gegen die Frauenbeschneidung. Im Islam steht das Recht der Frau auf ein erfülltes Sexualleben im Vordergrund unter Berufung auf die gute Schöpfung Gottes nach dem Koran: „Er [Gott], der da alles, was er schuf, gut machte“ (Sure 32, 7), oder: „Wir schufen den Menschen in vollendeter Gestalt“ (Sure 94, 4). Dieses Argument findet sich auch im österreichischen Strafrecht, freilich ohne jede religiöse Begründung: „In eine Verstümmelung oder sonstige Verletzung der Genitalien, die geeignet ist, eine nachhaltige Beeinträchtigung des sexuellen Empfindens herbeizuführen, kann nicht eingewilligt werden“ (Strafrechtsänderungsgesetz 2001, § 90, Abs. 3).

Anlässlich einer Vortragsveranstaltung im Jahr 2005 in Wien bezeichnete ein muslimischer Gelehrter die Frauenbeschneidung als ein Verbrechen. Das daraus hervorgegangene Vernetzungsprojekt führte auch zur Teilnahme eines Vertreters der IMÖ an der internationalen Islam-Gelehrten-Konferenz an der al-Azhar-Universität in Kairo, an der im November 2006 erklärt wurde, dass die Beschneidung weiblicher Genitalien nicht mit der Lehre des Islams zu vereinbaren sei (vgl. V.3.g). Die IGGiÖ bekräftigte, die Frauenbeschneidung auch in den Reihen der Migrantinnen weiterhin zu bekämpfen.

Ehrenmorde

Das Denken in Kategorien der Familienehre hat nichts mit dem Islam zu tun, sondern ist auch z. B. in Südamerika, in Südtalien und Spanien verbreitet. Hinter den Ehrenmorden stehen tradierte Vorstellungen von Vergeltung, um die Ehre, d. h. die Reinheit einer Familie wiederherzustellen, wobei die Frauen diese Reinheit zu gewährleisten haben. Opfer der Ehrenmorde sind daher in der Regel Mädchen und Frauen, deren Mörder nahe männliche Verwandte. Das kann sich sekundär auch mit religiösen Motiven verbinden. Durch Migration kommt es dann zu besonderen Spannungen, wenn ein Teil der Familie die freieren Lebensformen in einem Migrationsland bevorzugt. Das gilt besonders für Beziehungen, die nicht zur Ehe führen, was dann von den Familien oft brutal geahndet wird. In Österreich wie in Europa werden Ehrenmorde wie alle anderen Tötungsdelikte strafrechtlich verfolgt.

Zwangsehen

Zunächst muss zwischen Zwangsehen und durch Eltern und Verwandte arrangierten Ehen unterschieden werden. Letztere waren in Europa gang und gäbe, bis sie die romantische Liebesheirat erst langsam ablöste. Arrangierte Ehen sind in vielen Teilen der Welt üblich und nichts spezifisch Muslimisches. In der Regel wird auf die Wünsche der Heiratswilligen Rücksicht genommen. Von außen besehen ist es freilich schwer zu entscheiden, welchen Zwang oder auch moralischen Druck die Familie ausübt, um eine Ehe zustande zu bringen. Wenn Frauen aus Ehen ausbrechen, was auch zum Anlass für Ehrenmorde werden kann, dann mag das ein Hinweis darauf sein, dass Zwang mit im Spiel war, den die muslimische Tradition jedoch ablehnt (vgl. V.3.c).

h. Im Glauben gleich

Der geistliche Blick in die Bibel lässt erkennen, dass Menschen einander nichts voraus haben, auch nicht die beiden Geschlechter. Das gilt auch für den Koran.

Belege aus der Bibel

Wie aus der ersten Schöpfungserzählung hervorgeht, sind alle Menschen von Gott geschaffen, Männer und Frauen, und beiden wird die Verwaltung der Erde übertragen: „Und Gott schuf den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie. Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde . . .“ (Gen 1, 27–28). Darauf spielt auch Paulus an, wenn er schreibt: „Doch im Herrn ist weder die Frau etwas ohne den Mann noch ist der Mann etwas ohne die Frau. Denn wie die Frau vom Mann stammt, so ist der Mann durch die Frau; alles aber kommt von Gott“ (1. Kor 11, 11–12).

Ein anderes Beispiel ist eine alte vorpaulinische Taufformel, in der es heißt, dass in Christus die Unterschiede zwischen den Ethnien, zwischen Ständen und zwischen Männlich und Weiblich aufgehoben sind: „Denn ihr seid alle Söhne und Töchter Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Ihr alle nämlich, die ihr auf Christus getauft wurdet, habt Christus angezogen. Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus“ (Gal 3, 26–28).

Belege aus dem Koran

Die Gleichheit der Geschlechter ist auch im Koran in der Schöpfung grundgelegt: „Ihr Menschen! Siehe, wir erschufen euch als Mann und Frau und machten euch zu Völkern und zu Stämmen, damit ihr einander kennenlernt“ (Sure 49, 13). In diesem Sinne beginnt auch die schon mehrfach thematisierte Sure 4: „Ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch aus einem Wesen [*nafs*] schuf und der daraus sein Gegenüber schuf und der aus beiden viele Männer und Frauen entstehen ließ“ (vgl. Suren 30, 21; 39, 6)! Der arabische Begriff *nafs*, der dem hebräischen *nefesch* entspricht, meint ein lebendiges Wesen bzw. eine „Grundsubstanz“, aus der heraus die Menschen geschaffen wurden. An einer anderen Stelle heißt es, der Schöpfer der Himmel und der Erde „machte Gattinnen für euch, aus euch selber, und auch das Vieh schuf er in Paaren“ (Sure 42, 11); oder: „Und die Erde breiteten wir aus. [...] Und von allem schufen wir Paare“ (Sure 51, 49), und d. h.: Nur Gott ist einer, die Schöpfung aber besteht aus Zweifheiten (vgl. Suren 75, 39; 78, 8). Die Erschaffung der Frau aus einer Rippe Adams (Gen 2, 21–22) kommt im Koran nicht vor.

Auch hinsichtlich der religiösen und moralischen Pflichten macht der Koran keinen Unterschied, und beide Geschlechter sind angehalten, gläubig, fromm, geduldig, wohlütig, demütig zu sein, wie die Formulierungen in Sure 33, 35 zeigen. Als gleichrangige Autorität im Glauben werden Männer und Frauen in Sure 9 angesprochen: „Die Gläubigen, die Männer wie die Frauen, die stehen einander bei. Sie gebieten das Rechte und verbieten das Schlechte, sie verrichten das Gebet und entrichten die Armensteuer, und sie gehorchen Gott und seinem Gesandten. Sie sind es, derer sich Gott erbarmen wird“ (Sure 9, 71–72). Auch Gottes Verheißungen gelten beiden Geschlechtern: „Wer da Gutes tut, ob Mann, ob Frau, und dabei gläubig ist — die treten in den Paradiesesgarten ein und ihnen wird auch nicht das kleinste Unrecht getan“ (Sure 4, 124). Daher lässt Gott keine Tat verloren gehen, „die einer von euch tut, ob Mann, ob Frau: Ihr seid einander zugehörig“ (Sure 3, 195).

Eine Gemeinsamkeit zwischen Koran und Bibel besteht auch darin, dass Gott alle Menschen schwach geschaffen hat, die daher verführbar und auf seine Barmherzigkeit angewiesen sind. Das geht aus der Sündenfallerzählung im Koran hervor und trotz des unterschiedlichen Verständnisses von Sünde (vgl. VII.5) auch aus der Bibel (Gen 3). Gegenüber Sitten und Bräuchen, die das Geschlechterverhältnis kulturell regeln, stehen religiöse und ethische Prinzipien, die solche Sitten relativieren können. Dazu gehört im Islam das Prinzip der Gerechtigkeit (z. B. Sure 16, 90). Auf eine solche prinzipielle Offenheit gegenüber einem egalisierenden Geschlechterverhältnis in Bibel und Koran konnten sich Frauen immer wieder berufen, und sie tun es auch im islamischen Kontext.

i. Muslimische Frauenbewegungen

Muslimische Frauen haben die Auslegung des Korans inzwischen selbst in die Hand genommen und gehen dabei in ähnlicher Weise vor wie christliche Frauen gegenüber der Bibel. Dazu gehört z. B. die Unterscheidung von praktischen Regelungen und Wesenszuschreibungen. Wenn es z. B. in Sure 4, 34 heißt, die Männer seien bevorzugt, weil sie etwas von ihrem Vermögen für die Frauen aufwenden,

dann sei dies eine praktische Regel unter bestimmten Umständen, in denen sich Frauen mit kleinen Kindern befinden, Umstände die sich ändern können. Muslimische Kommentatorinnen kritisieren, dass daraus in den verschiedenen Rechtsschulen ein „weibliches Wesen“ abgeleitet wurde, das in unveränderlicher Weise dem männlichen unterlegen sei (Zentrum 2005, 29; Mir-Hosseini in: Rumpf 2003, 64).

„Das Elend der Frauen und ihre Diskriminierung haben ihre Wurzeln nicht im Islam“ (Amirpur 2006, 190). Diese Worte der Iranerin Schirin Ebadi in ihrer Rede anlässlich der Verleihung des Friedensnobelpreises 2003 stehen programmatisch dafür, dass sich kritische Frauen durchaus ihrem Glauben verbunden wissen. Aber auch für Männer ist die Kluft zwischen der koranischen Lehre und der gesellschaftlichen Realität dort am größten, wo es um die Stellung von Frauen geht (Falaturi 2002 a, 154).

Charisma gegen Institutionen

Der Verstoß gegen Geschlechtergerechtigkeit wird von muslimischen Frauen darauf zurückgeführt, dass in den Rechtsschulen ausschließlich Männer den Koran zu ihren eigenen Gunsten interpretiert haben und immer noch interpretieren, aber auch Schönfärberei gegenüber islamischen Traditionen und Gesetzen betreiben würden (Amirpur 2003, 171). Im Unterschied zur Zeit der Offenbarungen sei auf die Stimme der Frauen nicht mehr gehört worden, weil man sie bereits aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen hatte (Mir-Hosseini in: Rumpf 2003, 66). Die soziologische Theorie dazu, die auf den Soziologen Max Weber zurückgeht, lautet (Gebhardt 1993): In den charismatischen Anfängen einer religiösen Gruppe, noch dazu mit einer eschatologischen Ausrichtung, sind alle gefragt, die sich dafür einsetzen, auch die Frauen, was einen egalisierenden Effekt hat.

Mit wachsender Anhängerschar kommt es zur Institutionalisierung, zur Einrichtung bestimmter leitender Funktionen wie Herrscher, Jurist oder Theologe, die traditionell in Männerhand liegen und die Frauen aus dem öffentlichen Raum zurückdrängen. Das gilt auch für das Christentum, wie die jüngeren Schriften des Neuen Testaments aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts belegen; dort heißt es z. B.: „Zu lehren gestatte ich einer Frau nicht, ebenso wenig über einen Mann zu bestimmen. Sie soll sich still verhalten. [...] Sie wird aber dadurch gerettet werden, dass sie Kinder zur Welt bringt — wenn sie mit Besonnenheit im Glauben, in der Liebe und in der Heiligung bleibt“ (1. Tim 2, 12. 15). Während Bibel und Koran keine systematisierte Glaubenslehre darstellen, folgen aus dem Prozess der Institutionalisierung lehrmäßige Festlegungen. Die charismatischen Anfänge bleiben aber immer lebendig, und wenn sich institutionalisierte Formen zu weit vom ursprünglichen Charisma entfernen, treten Einzelne oder Gruppen auf, die sich auf die Situation des Anfangs berufen.

Bei ihren Aktivitäten können sich muslimische Frauen auf zwei Momente berufen: auf die große Flexibilität des islamischen Rechts in der Praxis, wodurch es in einer Vielzahl von Kulturen Anerkennung finden konnte (Mir-Hosseini in: Rumpf 2003, 66); zudem auf spezifische islamische Auslegungsmethoden, die es z. B. durch die Analyse der Offenbarungsanlässe möglich machen, zwischen geschichtlich gebundenen und religiös allgemein-verbindlichen Aus-

sagen zu unterscheiden. Das ist nicht immer leicht und auch nicht eindeutig festlegbar, weshalb auch die Interpretationsgeschichte konsultiert werden muss. In Deutschland wirkt seit 1996 der Verein „Huda“ (d. h. „Rechtleitung“) als Netzwerk für muslimische Frauen, das muslimische Frauenprojekte organisiert und auch eine Zeitschrift herausgibt (Huda: Internet).

Eingeschränkte „westliche“ Sichtweisen

Um der geschilderten Dynamik gerecht zu werden, reicht es nicht aus, ohne Kenntnis von muslimischen Auslegungsmethoden den Koran zu lesen, womöglich noch in einer tendenziösen Übersetzung. Es führt auch nicht weiter, Texte des Korans oder der muslimischen Überlieferung unmittelbar mit den Frauenrechten in den westlichen Demokratien zu vergleichen, um dem Islam pauschal Rückständigkeit vorzuwerfen und muslimische Frauen daraus befreien zu wollen (vgl. z. B. Schirrmacher 2004). Ein solches Vorgehen ist einerseits anachronistisch, andererseits ohne Bewusstsein dafür, dass diese rechtlichen Errungenschaften nicht lange zurückliegen. Viele muslimische Frauen wehren sich daher gegen die Kritik am Islam durch westliche Feministinnen und auch gegen deren Einmischung, die sie als „koloniale“ Haltung empfinden. Sie legen Wert darauf, ihren eigenen Kampf mit ihren eigenen religionsbezogenen Argumenten zu führen (vgl. V.3.i). Einer Zusammenarbeit, auch mit christlichen Frauen, auf gleicher Augenhöhe in gegenseitiger Wertschätzung steht freilich nichts entgegen.

4. Mission

Wie das Christentum versteht sich auch der Islam als eine universale Religion, deren Offenbarungen und Lehren für alle Menschen gelten. Beide Religionen sind daher auch damit beauftragt, ihren Glauben öffentlich zu bezeugen und dafür beglaubigend einzustehen. Dennoch bestehen zwischen dem biblischen Missionsauftrag und der koranischen Einladung zum Islam grundsätzliche Unterschiede.

a. Der christliche Begriff der „Mission“

Der Begriff „Mission“ stammt aus dem Lateinischen (*mittere* = senden) und hat seine Wurzel in dem Kernsatz aus Johannes 20, 21: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ Besonders das Johannesevangelium bündelt diese Sendung im Wirken Jesu: Jesus Christus ist von Gott ausgegangen und gesandt, um den Menschen Licht und Leben zu bringen. Er vollendet seine Sendung im Tod am Kreuz, und Gott selbst bestätigt sie mit der Auferweckung. Er überträgt die Sendung auf seine Jünger/innen und seine Gemeinde. Im Matthäusevangelium (28, 18–20) findet dies einen prägnanten Ausdruck: „Geht nun hin und ruft alle Völker in die Nachfolge: Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie alles halten, was ich euch geboten habe.“ Dabei geht es sowohl um das Wort der Verkündigung als auch um das Zeugnis einer Haltung und der inneren Verfassung der Gemeinde: „Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid: Wenn ihr bei euch der Liebe Raum gebt“ (Joh 13, 35).

Dieser universale Horizont der Botschaft stellt keine radikale Neuerung dar, sondern nimmt alttestamentliche

Linien auf, die sich schon in der Berufung Abrahams finden: „Ich will [...] dich segnen [...], und du wirst ein Segen sein. [...] und Segen sollen durch dich erlangen alle Sippen der Erde“ (Gen 12, 2–3); dies zeichnen auch die eschatologischen Visionen der Propheten vor (Jes 2, 1–4; Jes 25, 6–9).

b. Der islamische Begriff der „Da’wa“

Der arabische Begriff *da’wa* (gesprochen: da’ua) kann Ruf im Sinne von Anrufung, Gebet, Ermahnung bedeuten, aber auch Ruf als Einladung zum Islam. Der christliche Ruf in die Nachfolge Christi findet sich nicht im Glaubensbekenntnis, aber das Neue Testament ist davon geprägt. Ebenso gehört *Da’wa* weder zum islamischen Glaubensbekenntnis noch zu den fünf zentralen Pflichten (fünf Säulen), ist aber im Koran verankert.

Der Islam geht davon aus, dass alle Menschen insofern schon Muslime sind, als sie mit einem Ausgerichtetsein auf Gott hin geschaffen wurden, woran die Botschaft des Korans erinnern will: „Wer führt wohl eine schönere Rede als der, welcher zu Gott aufruft und Gutes tut und spricht: ‚Siehe, ich bin einer der Gottergebenen‘“ (Sure 41, 33)? Der Ruf wird als Einladung verstanden, aber Gott allein weiß um das Ergebnis: „Rufe auf zum Wege deines Herrn mit Weisheit und mit schöner Predigt, und streite mit ihnen auf gute Weise! Siehe, dein Herr kennt die am besten, die von seinem Weg abirren, und er kennt die am besten, die sich rechtleiten lassen“ (Sure 16, 125). In diesen Auftrag ist die gesamte muslimische Gemeinde einbezogen: „So machten wir euch zu einer Gemeinde, die in der Mitte steht, auf dass ihr Zeugen für die Menschen seid, und der Gesandte für euch Zeuge sei“ (Sure 2, 143). Die Gemeinde soll Vorbildcharakter haben: „Es werde eine Gemeinde aus euch, die zum Guten aufruft, das Rechte gebietet, das Schlechte verbietet“ (Sure 3, 104).

Nach dem Koran gehört es vor allem zum Auftrag der Gesandten Gottes, zum Glauben zu rufen; so heißt es von Noah: „Er sprach: ‚Mein Herr! Ich habe meinem Volk Tag und Nacht gepredigt; doch hat mein Predigen sie nur darin bestärkt zu fliehen. Siehe, jedes Mal, wenn ich zu ihnen predigte, dass du ihnen vergeben mögest, dann steckten sie ihre Finger in die Ohren, bedeckten sich mit ihren Kleidern, blieben starr und dünkten sich erhaben über alle Maßen‘“ (Sure 71, 5–7). Und zum Volk spricht Gott durch den Propheten Muhammad: „O Volk! Hört auf den Rufer Gottes und glaubt an ihn, dass er euch eure Schuld vergebe und vor schmerzhafter Strafe euch bewahre“ (Sure 46, 31)!

c. Ein Blick in die christliche Geschichte

Anfänge der Ausbreitung des Christentums

Bereits in der Apostelgeschichte werden der Beginn der Mission, ihre frühen Formen sowie damit verbundene Konflikte geschildert. Aus dem Judentum herkommend, verbreitete sich der christliche Glaube innerhalb des römischen Imperiums zunächst entlang der jüdischen Diaspora. Die Frage, ob auch Nicht-Juden Christen werden können und ob diese über die ethischen Gebote hinaus auch zur Einhaltung der rituellen gesetzlichen Bestimmungen der Tora (z. B. Beschneidung oder Speisegebote) verpflichtet seien, führte in der ersten Gemeinde in Jerusalem zu einem Konflikt. Man einigte sich aber bald auf dem Apostelkonzil

(zirka 48) darauf, auch den Nicht-Juden die christliche Botschaft zu verkünden, ohne die jüdischen rituellen Vorschriften zur Auflage zu machen (Apg 15; Gal 2).

Zu den Vertretern dieses Konzepts gehörte der Apostel Paulus, der durch seine Missionsreisen das Bild der christlichen Mission stark geprägt hat. Seine intensive Tätigkeit war damals allerdings eine Ausnahmeerscheinung. Denn die Mission in den ersten drei Jahrhunderten erfolgte nicht durch eine bewusste missionarische Tätigkeit mit entsprechenden Strategien und durch darauf spezialisierte Personengruppen. Vielmehr war es die starke Mobilität innerhalb des römischen Imperiums (Handel, Militär usw.), durch die Christen ihren Glauben verbreiteten, so dass es in vielen Provinzen zur Gründung von Gemeinden kam. Innerhalb des Reiches, das von Machtpolitik, laufender Unterwerfung von Gebieten mit Einhebung hoher Steuern und einer strikten Standeshierarchie mit einer rechtlosen Sklavenpopulation bestimmt war, stellten die christlichen Gemeinden eine „Gegengesellschaft“ dar. Durch die Aufhebung der sozialen Grenzen und ihre karitative Tätigkeit wurden diese Gemeinden zunehmend attraktiv. Aber ihre Weigerung, an den verpflichtenden polytheistischen Staatskulten teilzunehmen oder die Kaiser als göttlich zu verehren, setzten die Christen mehrfachen Wellen staatlicher Verfolgungen aus. Diese bilden den Hintergrund mancher Texte des Neuen Testaments (z. B. Offb), die zur Standhaftigkeit auffordern. Die vielen Märtyrer trugen ebenfalls zur Verbreitung des christlichen Glaubens bei und wurden auf Grund ihrer Vorbildwirkung und Verehrung zum „Samen der Kirche“.

Missionspraktiken im Widerstreit

Durch die Hinwendung Kaiser Konstantins zum Christentum änderte sich die Situation grundlegend. Diese Wende war einerseits das Ergebnis eines politischen Kalküls zum Zwecke der Stärkung der inneren Einheit des Reiches; andererseits muss auch die Ausstrahlung der christlichen Gemeinden ziemlich stark gewesen sein, wie sich aus der Reaktion des Kaisers Julianus (361–363) schließen lässt. Als er nach Konstantin die römischen Kulte noch einmal reaktivieren wollte, ermahnte er die Kultbeamten, sich am Verhalten der Christen ein Beispiel zu nehmen. War das Christentum zuerst eine bedeutende Minderheit, wurde es schließlich mit der Erhebung zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius I. (391) zur Mehrheit und durch das Verbot aller anderen zur verpflichtenden Religion des römischen Reiches; in dieser Form hatte es im oströmischen Reich (Byzanz) über ein Jahrtausend Bestand. Die dogmatischen Klärungen der antiken Konzilien sollten der Einheit der Reichsreligion dienen, lösten aber Widerstand aus und führten zur Verfolgung von Christen durch Christen.

Im Westen stellte sich die Situation anders dar. Durch den Untergang des weströmischen Reiches im 5. Jahrhundert auf Grund des Ansturms der Völkerwanderung gelangte das Christentum z. B. zu den Franken. Nach der Überlieferung ließ sich König Chlodwig I. zirka 498 taufen, so dass die fränkischen Expansionskriege mit einer Christianisierung einhergingen. In dieser Zeit entwickelten sich neue Strategien einer gezielten missionarischen Tätigkeit mit darauf spezialisierten Gruppen vor allem von Mönchen, deren Klöster als Stützpunkte dienten. So ent-

sandte Papst Gregor I., der Große, im Jahr 596 römische Missionare nach England, um die Angelsachsen erfolgreich zu bekehren. Umgekehrt entfalteten die Angelsachsen im 7. und 8. Jahrhundert eine nachhaltige Missionstätigkeit auf dem Kontinent; unter ihnen war Bonifatius, bekannt durch die Fällung einer dem Gott Donar geweihten Eiche bei Geismar in Hessen (um 723). Denn zur missionarischen Tätigkeit gehörte nun nicht nur die Verkündigung, sondern auch die „Tatmission“, die im gewaltsamen Zerstören von Heiligtümern und Götzenbildern bestand. Freilich erfolgte die Mission zugleich auf friedlichem Wege, und die Klöster bildeten auch Zentren und Umschlagplätze für Wissenschaft und Bildung.

Das keltische Irland, das von der Völkerwanderung unberührt blieb, war bereits seit dem 5. Jahrhundert durch Mönche christianisiert worden und hatte ein von Rom unabhängiges Christentum ausgebildet, das römische Missionare sogar als häretisch ansah. Irische Mönche kamen um 600 bis in unsere Gegend, so etwa Columban und Gallus nach Bregenz, oder später Rupert (gest. um 720) und Virgil (gest. 784), beide dann Bischöfe in Salzburg; auch das Schottenstift in Wien wurde von irischen Mönchen gegründet, jedoch erst im 12. Jahrhundert.

Eine enge Verknüpfung von Politik und Religion leitete Karl der Große (747–814) ein, der während des gut 30 Jahre dauernden Krieges gegen die heidnischen Sachsen militärische Gewalt mit Zwangstaufen verband. Unterworfenen, die sich von der fränkischen Herrschaft und vom christlichen Glauben lossagen wollten oder die Taufe verweigerten, wurden als Hochverräter betrachtet und hingerichtet; heidnische Praktiken waren bei Todesstrafe verboten.⁷ Diese Vorgangsweise hat eine Entsprechung in der Praxis der Muslime gegenüber den Anhängern des alt-arabischen Polytheismus.

Gegen ein solches unbiblisches Missionsverständnis regte sich unter vielen Bischöfen und den angelsächsischen Theologen am Hof Karls des Großen Widerstand. Für sie war Bekehrung ein Werk Gottes und nicht der Menschen, weshalb Mission friedlich zu geschehen habe, und die Bekehrung zum Christentum nur aus Überzeugung erfolgen könne.

Mission, Kolonialismus und kritische Distanznahme

Der frühe Kolonialismus des 15. Jahrhunderts steht im Zusammenhang mit der Entdeckung Amerikas, woran vor allem Portugal und Spanien beteiligt waren, die nicht nur Land und Menschen ausbeuteten, sondern sich auch das Recht auf Mission durch den Papst bestätigen ließen. Diese Verquickung von Machtpolitik, wirtschaftlichem Interesse und religiöser Mission führte aber auch zum Protest mancher Missionare. Einer der ersten war Antonio de Monteseinos, der seinen Landsleuten 1511 in Santo Domingo vorhielt: „[...] dass ihr alle in Todsünde lebt und darin sterben werdet wegen der Grausamkeit und Tyrannei, die ihr diesen Unschuldigen gegenüber anwendet. Sagt, mit welcher

⁷ Karl der Große unterhielt diplomatische Beziehungen zu den Abbasiden in Bagdad mit dem Ziel, unter gegenseitiger Religions-toleranz eine Allianz gegen die Kalifen von Cordoba und die Byzantiner zu bilden, was jedoch nicht realisiert wurde. Der Kalif Harun ar-Raschid schenkte Karl um 800 einen weißen indischen Elefanten, den die fränkischen Gesandten an den Hof nach Aachen brachten (<http://www.ex-oriente.com/>).

Berechtigung und mit welchem Recht haltet ihr diese Indios in so grausamer und schrecklicher Sklaverei? Was ermächtigt euch, so verabscheuungswürdige Kriege gegen diese Menschen zu führen, die friedlich und ruhig in ihrem eigenen Land lebten? [...] Sind sie denn keine Menschen? [...] Seid ihr nicht verpflichtet, sie zu lieben wie euch selbst“ (in: Sievernich 2009, 76)? Auch wenn solche kritischen Stimmen anfangs in der Minderheit blieben, haben sie doch bei manchen einen Wandel der Gesinnung hervorgerufen wie bei Bartolomé de Las Casas, einem reichen Kolonialisten, der daraufhin Dominikaner wurde und sich für die Indios einsetzte (vgl. V.2.a). Auf längere Sicht konnte die christliche Kritik auch zur Stärkung der Widerstandskraft der Unterdrückten und damit zur Dekolonialisierung beitragen.

Bei der ersten Phase des Kolonialismus lässt sich von einer katholischen Mission sprechen. Die zweite, noch um vieles umfassendere Phase setzte im 19. Jahrhundert ein; daran waren auch evangelische Kirchen und Gruppen beteiligt, die sich nach der Reformation in Deutschland, Schweden oder in den Niederlanden etabliert hatten, Staaten, die zu den Kolonialmächten zählten. Es ist vor allem diese zweite Phase, die das Bild von Mission aus muslimischer Sicht, teils auch immer noch aus christlicher, bis heute bestimmt.

d. Ein Blick in die muslimische Geschichte

Anfänge der Ausbreitung des Islams

An der Geschichte Muhammads selbst lassen sich die Anfänge ablesen: Was ihm widerfahren war, teilte er zunächst im Kreis der Familie und der engeren Verwandtschaft mit, dann in einzelnen Häusern und schließlich im öffentlichen Raum. Wie die Christen waren die Muslime zunächst in der Minderheit und Verfolgungen ausgesetzt. Das hinderte die Botschaft jedoch nicht, zunehmend z. B. durch Handelsbeziehungen Verbreitung zu finden. Über Handelsrouten gelangte der Islam bis nach China, in das Afrika südlich der Sahara, sowie auf dem Seeweg nach Indonesien und Ostafrika.

Die weiteren Entwicklungen verliefen unter anderen Umständen und daher auch rascher als in der christlichen Geschichte. Denn die Christen lebten innerhalb des römischen Imperiums, in dem das römische kodifizierte Recht galt, die Araber hingegen in einer staatenlosen Stammes- und Sipppengesellschaft mit lokalen Gewohnheitsrechten (vgl. V.1.a). Als sich in Medina sukzessive eine muslimische Gemeinschaft herausbildete, bedurfte es einer für alle verbindlichen rechtlichen Ordnung, die nur religiös begründet sein konnte, da die Religion das stammesübergreifende einigende Band darstellte. Auf dieser Basis kämpften die Muslime gegen die Mekkaner, deren Feindseligkeiten anhielten und die gegen die Muslime als Muslime gerichtet waren. Die Durchsetzung gegen die Mekkaner und die folgenden Loyalitätserklärungen der meisten Stämme Arabiens führten daher auch zur Verbreitung des Islams.

Ab dieser Zeit finden sich wiederum einige Parallelen mit der christlichen Geschichte, nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war: Wie im römischen Reich alle Bürger Christen sein mussten, mussten unter islamischer Herrschaft alle Araber Muslime sein (nicht aber Unterworfenen anderer Ethnien); alles andere fiel unter Hochverrat.

Juden und Christen, die nicht bereit waren, den Islam anzunehmen, waren grundsätzlich toleriert. In die Expansionskämpfe zwischen den angrenzenden Großmächten Byzanz und Persien wurden die unter dem Islam geeinten Araber als dritte politische Kraft zum „Mitspieler“. Da alle Beteiligten ihre Kämpfe unter den Schutz ihrer jeweiligen Religion stellten, können die muslimischen Eroberungen nicht als Ergebnis eines Religionskrieges bezeichnet werden.

Verbreitung mit „Feuer und Schwert“?

Durch die Expansion kamen immer mehr große ethnisch und religiös vielgestaltige Gebiete unter muslimische Herrschaft, aber in der Bevölkerung war die Zahl der Muslime zunächst sehr gering. Für die Verwaltung z. B. der Steuern mussten sie daher auf lokal vorhandene Infrastrukturen mit ihren Beamten zurückgreifen, unabhängig von deren Religion (Krämer 2005, 44). So blieben etwa das von den Muslimen eroberte Syrien unter ostkirchlicher oder Ägypten unter koptischer, somit unter christlicher Verwaltung; in dieser Situation hatte *da'wa* keine wesentliche Bedeutung.

Auch beim Prozess der Islamisierung der Bevölkerung, der sich über mehrere Jahrhunderte erstreckte, waren es vor allem verschiedene soziale, wirtschaftliche und kulturelle Faktoren, die der Verbreitung des Islams dienten. Handelsbeziehungen in den wachsenden Städten, die Entstehung von muslimischen Gilden, der Einfluss islamischer Institutionen wie der Moscheen, der Gelehrten- und Rechtsschulen führten zu freiwilligen Übertritten zum Islam. Denn dadurch war es leichter, einen höheren sozialen Status zu erreichen und sich politisch wie ökonomisch besser zu positionieren. Die gängige Vorstellung, der Islam sei mit „Feuer und Schwert“ verbreitet worden, hat daher keinen Anhalt an der Geschichte. Mit dem Schwert verbreitet wurde die politische Herrschaft, die muslimisch sein musste; innerhalb dieser Herrschaft spielte dann die Religion auf unterschiedliche Weise eine Rolle. Jedenfalls handelte es sich nicht um eine generelle militante Zwangsislamisierung (vgl. z. B. Geisler 1997, 66).

Juden und Christen waren als Schriftbesitzer toleriert, wenn auch den Muslimen rechtlich nicht gleichgestellt. Geregelt wurde das Verhältnis durch einen besonderen Vertrag (*dhimma*), eine Praxis, die bereits im Koran grundgelegt ist (vgl. V.1.b) und bedeutete, sich der politischen muslimischen Herrschaft zu unterstellen. Umgekehrt verpflichteten sich die herrschenden Muslime, die Religionsausübung der Schriftbesitzer zu schützen, die dafür eine Schutzsteuer zahlen mussten. Im Rahmen einer solchen Toleranz konnten Juden und Christen aber durchaus hohe Ämter bekleiden wie z. B. Johannes von Damaskus, der, wie schon sein Vater, in der Finanzverwaltung des Kalifen tätig war (vgl. z. B. Newman 1993; Gleiß 1995) (vgl. IV.3). Dieser Status der Christen lässt sich trotz mancher Unterschiede mit der Situation der Evangelischen in Österreich nach dem Toleranzpatent Josephs II. vergleichen.

Labile Verhältnisse

Solche Schutzverträge, inhaltlich je nach Region und Zeitumständen unterschiedlich gestaltet, wurden auf Zeit geschlossen, konnten verlängert, aber auch gekündigt werden. Vertragsbrüche von Seiten der Schutzbefohlenen (*dhimmis*) unterlagen Sanktionen. Es waren die Realpolitik,

politische labile Konstellationen wie interne Spannungen oder Kämpfe mit den Großmächten, die sich auf die Lage der Christen auswirken konnten. So versuchte z. B. der umayyadische Kalif al-Malik (685–705) die Provinzen des Reiches besser zu kontrollieren, indem er das Arabische als Amtssprache einführt und Christen aus den Verwaltungsämtern entfernte. Auch Einschränkungen konnten die Folge sein wie etwa das Verbot, Kirchen oder Klöster zu bauen bzw. zu renovieren (Quellentexte dazu in: Gleit 1995; vgl. Houry 1986; Bauschke 2000, 48 f.).

Um den Stammesrivalitäten, Bürgerkriegen und sozialen Spannungen innerhalb des Reiches zu begegnen, setzten dann auch die abbasidischen Kalifen die Religion mehr oder weniger strikt als einigendes Band ein, was für die Christen nicht immer ohne Folgen blieb. So bestimmte etwa der Kalif al-Mansur (754–775) die Kandidaten für das Patriarchat der ostsyrischen Kirche oder ließ Patriarchen ins Gefängnis setzen. Zugleich wirkten sich die andauernden Kämpfe mit den Byzantinern für die Christen oft nachteilig aus, da sie schnell unter den Verdacht der Spionage gerieten. Als der Kalif al-Mahdi (775–785) eine Schlacht gegen die Byzantiner verlor, ließ er Kirchen zerstören und zwang einen christlichen Stamm im byzantinischen Grenzgebiet aus Sicherheitsgründen zur Annahme des Islams. Auch Harun ar-Raschid (786–809), der Kalif aus „Tausend und eine Nacht“, war in Kämpfe mit den Byzantinern verstrickt, ordnete die Zerstörung von Kirchen an und die Auflage, dass Juden durch gelbe und Christen durch blaue Zeichen an ihrer Kleidung kenntlich sein müssen. Ähnliche Kennzeichen für Juden und Muslime (Sarazenen) waren seit dem Vierten Laterankonzil (1215) in vielen Regionen Europas vorgeschrieben. Diskriminierende Erfahrungen, aber auch das Schutzgeld bzw. dessen Erhöhung konnten für die Christen im islamischen Herrschaftsbereich ein Anlass sein, zum Islam überzutreten (vgl. Waardenburg 1993). Auch wenn es immer wieder zu Benachteiligungen von Christen gekommen ist, lässt sich das nicht auf *da'wa* im religiösen Sinne zurückführen.

e. Gegenwart

Christliche Entwicklungen

Von jener Vorgangsweise innerhalb der Geschichte der christlichen Mission, die mit Gewalt und Zwang verbunden war, haben sich die Kirchen inzwischen deutlich distanziert. Aus bestimmten geschichtlichen Anlässen wie Jährungen von Kriegen der Kolonialmächte gegen die indigene Bevölkerung kam es zu Bekenntnissen der „kolonialen Schuld“, so z. B. 2007 durch einige evangelische deutsche Missionswerke (Kolonialismus: Internet).

Auch in der Resolution zur Mission der Evangelischen Generalsynode A. und H. B. in Österreich vom 12. November 2009 heißt es: „Die Kirchen haben es weitgehend selbst verschuldet, dass in ihren missionarischen Bemühungen sehr oft nicht das Evangelium von der Liebe Gottes erlebbar wurde, sondern Anpassungszwang, Bekehrungsdruck und die Missachtung der Kultur anderer Menschen. Wir distanzieren uns von einem solchen falschen Missionsverständnis, das mit dem Evangelium von der uns entgegenkommenden Gnade Gottes, die in Jesus Christus gegeben ist und durch den Glauben ergriffen wird, in Widerspruch steht. Für uns ist Mission nur in der glaubwürdigen Bezeugung der Liebe Gottes denkbar.“ Dies

dürfe von keinen „anderen Motiven überlagert“ werden, wie zum Beispiel der Assimilation von Migranten und Migrantinnen, oder in einem vordergründigen institutionellen Interesse aufgehen wie der Gewinnung neuer Mitglieder (1.9). Mission heiße auch, „sich dafür einzusetzen, dass das Menschenrecht der subjektiven und kollektiven Religionsfreiheit durchgesetzt, geachtet und gesichert wird“ (1.10).

Neue Wege in muslimischen Gruppen

Als Reaktion auf die christliche Mission im Schlepptau des europäischen Kolonialismus, aber auch, um der eigenen Religion innerhalb einer vernetzten Welt Profil zu verleihen, entstanden seit Ende des 19. Jahrhunderts vermehrt muslimische Gruppen, die gezielt missionarisch tätig sind; es handelt sich also um eine neuzeitliche Erscheinung. Zunehmend geht es auch um die Betreuung muslimischer Migranten/Migrantinnen. Sowohl „traditionalistische“ wie „modernistische“ Gruppen (vgl. V.2.e) verfolgen missionarische Interessen, die einen durch Polemik, die anderen durch Apologetik. Wie verwandte christliche Gruppen richten sie sich gegen Säkularisierungsprozesse, indem sie sich auf die religiösen Fundamente berufen. Die Mission gilt hauptsächlich den Glaubensschwachen innerhalb der eigenen Reihen, aber auch Andersgläubigen. Im Islam verbinden sich damit zum Teil auch post-koloniale nationale Bestrebungen.

In diesem Kontext steht z. B. Muhammad Raschid Rida (1865–1935), der 1912 nahe Kairo das „Haus der Mission und Führung“ (*Dar ad-Da'wa wa-l-Irshad*) gründete, das allerdings nur bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges bestand. Rida bezeichnet *Da'wa* als das Herzblut der Religion: „Ist der Islam die Religion Gottes, ist Muhammad sein *da'i* [ein Muslim, der andere zum Islam einlädt und vor allem ein gutes Vorbild sein soll], dann ist keine Person und kein Volk von der Reichweite dieses Anspruchs der *Da'wah* ausgenommen“ (in: Walker 1995, 346). Großen Einfluss übte die von ihm 1898 gegründete Zeitschrift *al-Manar* (der Leuchtturm) aus, die bis zu seinem Tod erschien. Rida führte den europäischen Kolonialismus auf die Schwäche der Muslime zurück, die in ihrer Religion nicht gefestigt genug gewesen seien, und suchte die muslimische Identität zu stärken durch Rückgriff auf die Wurzeln in Koran und Sunna und in der Zeit der ersten vier Kalifen. Er erachtete den Islam als vernunftgemäße und fortschrittlichste Religion, auf deren Basis auch ein realer Fortschritt erzielt werden könne ohne Import aus dem Westen, dem seine Kritik ebenso galt wie muslimischen Gelehrten, denen er die Verfälschung des reinen Islams vorwarf. Dieses Erneuerungsprogramm, das Rida mit der Saud-Dynastie sympathisieren ließ, beeinflusste auch die Muslimbrüder.

Eine große, auch in Europa aktive Gruppe mit einem Zentrum in England nennt sich „Tablighi Jama'at“ (Gemeinschaft der Verkündigung und Mission), die 1926 im damaligen Britisch-Indien gegründet worden war. Der im Namen enthaltene Begriff *tabligh* lässt sich mit Ausrichten der Botschaft bzw. Verkündigung übersetzen und unterscheidet sich von der an Nicht-Muslime gerichteten *da'wa*; aber da die Verkündigung Nicht-Muslime nicht ausschließen muss und der Ruf auch laxer Muslime einschließen kann, werden die beiden Begriffe oft synonym

gebraucht. Auch dieser Gruppe liegt vor allem an einer innerislamischen Erneuerung unter Abgrenzung von westlichen Einflüssen mit ihren Säkularisierungstendenzen. Den kritisch betrachteten offiziellen Religionsgelehrten (*mufti*), die ihnen politisch zu wenig unabhängig erscheinen (Berger 2010, 23), stehen Laienprediger gegenüber, die mit klar formulierten religiösen Vorschriften auf Missionsreisen gehen und einen einfachen Islam propagieren, der die gesamte Lebensführung durchdringt.

Später wurden Institutionen gegründet mit einem missionarischen Auftrag im Programm wie z. B. die „Muslimische Weltliga“ (Muslim World League: Mekka 1960), die „World Islamic Call Society (Tripoli 1972) oder auf Außenministerebene die „Organisation für Islamische Zusammenarbeit“ (OIC: Rabat/Marokko 1969, Sitz: Dschidda). Zu den missionarischen Aktivitäten zählen auch die Verbreitung von Koran Ausgaben und Koranübersetzungen in verschiedenen Sprachen mit Kommentaren (z. B. Die Bedeutung 1998), Nachrichtenagenturen, islamische religiöse Radio- und Fernsehsender oder die Nutzung des Internets (vgl. Ende 2005).

Argwohn gegenüber christlicher Mission

In muslimisch geprägten Ländern blieb die Erinnerung an die Verknüpfung von Christentum mit Eroberungskriegen und einer ausbeuterischen Fremdherrschaft lebendig (Loth 1979, 219 f.) Auch wenn sich Christen von früheren mit Zwang verbundenen Missionspraktiken verabschiedet haben und mit realer Hilfe für Menschen einsetzen, weil sie alle als Geschöpfe Gottes betrachten, lässt sich die Erfahrung erlittener Ohnmacht und Demütigung nicht so leicht vergessen. Das führt auch zu negativen Pauschalurteilen über das Christentum und dazu, humanitäre Hilfeleistung von christlicher Seite mit Argwohn zu betrachten, zu bekämpfen oder per Gesetz zu verbieten (Wielandt in: Krämer 2007, 67; vgl. dazu die Diskussion in: Schmid 2011). Dies hängt auch damit zusammen, dass mit der Resolution der UNO-Generalversammlung von 1960, die dazu aufforderte, den Kolonialismus mit allen seinen Erscheinungsformen zu beenden, Unterdrückung und Armut noch lange nicht beendet waren. Vielmehr setzten sich diese auf indirektem Wege über das neo-liberale Weltwirtschaftssystem (Globalisierung) zum Teil noch verstärkt bis heute fort.

5. Gemeinsame geistliche Praxis

Kontext

Im Zusammenhang mit interreligiösen Begegnungen wird immer wieder die Frage aufgeworfen, ob es möglich und angebracht sei, gemeinsame religiöse Feiern durchzuführen und gemeinsam zu beten. Diese Frage stellt sich vor allem in drei Kontexten:

- Im Raum der Schule anlässlich von Beginn und Abschluss des Schuljahres sowie bestimmter Feste der jeweiligen Religionen;
- im Rahmen von Dialog- oder Projektgruppen, in denen man über längere Zeit miteinander arbeitet;
- im Falle von Katastrophen, die Menschen in Leid und Trauer miteinander verbinden.

Auch die Gestaltung von Taufen, Trauungen und Beerdigungen angesichts z. B. muslimischer Familienmitglie-

der oder die Zusammenarbeit in der Krankenhauseelsorge sind Anlässe für Anfragen und Überlegungen, in denen oftmals von einer religiösen Ökumene gesprochen wird. Der Begriff Ökumene bezieht sich jedoch auf die grundsätzliche Verbundenheit von christlichen Kirchen und Konfessionen, die in ihren fundamentalen Bekenntnissen übereinstimmen, so dass ein gemeinsames gottesdienstliches Feiern in verschiedenen Formen möglich ist. Wieweit dies für eine gemeinsame Praxis von Gläubigen verschiedener Religionen gelten kann, soll im Folgenden geklärt werden.

Verschiedene Formen

- „Gottesdienst“ ist ein christlich bestimmter Begriff, der nur dafür verwendet werden sollte. Im Sinne einer Gastfreundschaft sind Muslime jederzeit eingeladen, daran als Gäste teilzunehmen, jedoch ohne dass dies den Charakter des Gottesdienstes verändert.
- „Multireligiöse Feier“ bezeichnet eine Handlung, zu der Menschen verschiedener Religionen auf Grund desselben Anlasses zusammenkommen. Die jeweiligen geistlichen Handlungen wie Koranrezitation, Bibellektionen und Gebete werden neben- und nacheinander vollzogen. Solche Feiern sind nicht in spezifischen religiösen Räumen wie Kirchen oder Moscheen angesiedelt und werden auch nicht von kirchlichen oder muslimischen Gemeinden veranstaltet. Sie finden an einem religiös neutralen Ort statt wie z. B. im Festsaal einer Schule oder einem kommunalen Gemeindesaal. Ein Beispiel dafür ist das Gebet um den Frieden, das 2001 in der Wiener Hofburg als Gedenkstunde von Juden, Christen und Muslimen für die Opfer der Anschläge von 9/11 in New York stattgefunden hat.
- Die „religiöse Feier“ und die „interreligiöse Feier“ gehen einen Schritt weiter. Dies beginnt bei der religiösen Feier, bei der die Unterscheidung zwischen den Beiträgen der verschiedenen Religionen verschwimmt, wodurch der Eindruck erweckt wird, es handle sich um ein religiöses Ganzes. Das gilt noch mehr für die interreligiöse Feier, die Gestaltung und Ablauf so ineinander verschränkt, dass Texte, vor allem Gebete, gemeinsam formuliert und gemeinsam gesprochen werden.

Grenzmarkierungen

- „Gottesdienst“: Der Gottesdienst ist die Feier der christlichen Gemeinde, die sich im Namen des dreieinigen Gottes versammelt. Zwar ist es möglich, dass Angehörige anderer Religionen am christlichen Gottesdienst als Gäste andachtsvoll teilnehmen. Das bedeutet aber nicht, dass sie Gebete oder Texte aus ihrer Religion einbringen oder dazu aufgefordert werden, sich aktiv am gottesdienstlichen Vollzug zu beteiligen, indem sie z. B. mitbeten oder die Predigt halten. Dies gilt auch für die Gestaltung von Taufen, Trauungen und Beerdigungen angesichts muslimischer Familienmitglieder, die als Gäste willkommen sind und eine entsprechende Würdigung erfahren sollen, freilich ohne aktive Mitgestaltung. Seelsorgerliche Fragen sollten vorab in Gesprächen geklärt werden.
- „Multireligiöse Feiern“ sind nicht in spezifischen religiösen Räumen wie Kirchen oder Moscheen angesiedelt und werden auch nicht von kirchlichen oder mus-

limischen Gemeinden veranstaltet. Vielmehr erfolgen sie auf Wunsch anderer Institutionen wie Schulen oder politischen Gemeinden. Es ist durchaus legitim, dass eine Institution wie die Schule an Vertreter verschiedener Religionen herantritt, um eine gemeinsame Feier zu ermöglichen. Allerdings sollte dabei darauf geachtet werden, dass die einzelnen Teile des religiösen Vollzugs so voneinander abgesetzt sind, dass die Eigenständigkeit der jeweiligen Religion kenntlich bleibt. Denn bei multireligiösen Feiern ist der Anlass das verbindende Moment, das nicht auf eine Einheit der Religionen hin überschritten werden sollte; die Einheit liegt also im Anlass und nicht in der Religion. Solche Anlässe können sein: Beginn und Ende des Schuljahres, Maturafeiern, gemeinsame Trauerfeiern auf Grund tragischer Ereignisse an der Schule bzw. deren Umfeld oder Friedensgebete. Besondere religiöse Feste wie z. B. Weihnachten eignen sich nicht als Anlass für solche Feiern.

- Auch die „interreligiöse Feier“ findet in einem Rahmen statt, der von einer Institution gestellt wird, und damit in einem religionsneutralen öffentlichen Raum. Aber die enge Verschränkung der Beiträge der verschiedenen Religionen lässt den Eindruck einer Einheit entstehen, die der Realität nicht entspricht. Eine solche Praxis kann durchaus eine gewisse Faszination ausüben, verwischt aber die Grenzen zwischen den Religionen. Auch die Berufung auf Abraham als einen gemeinsamen Bezugspunkt verschleiert das jeweilige Profil der Religionen, für die diese Gestalt eine unterschiedliche Bedeutung aufweist (vgl. IV.2 und VII.4).

Außerdem sind in einem solchen Kontext gemeinsam formulierte und gesprochene Gebete nur dann möglich, wenn auf deren trinitarische Form verzichtet wird, was freilich zur Folge hätte, die Grundlage des christlichen Glaubens an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu verhehlen. Hinzu kommt, dass auch Gebete ohne trinitarische Form, die von muslimischer Seite akzeptiert werden können, doch im Rahmen eines unterschiedlichen ganzheitlichen Glaubenskontextes stehen. Denn nach christlicher Überzeugung ist Jesus Christus mit Gott verbunden, aus dem er als Offenbarer hervorging, so dass auch die Schöpfung nicht ohne christologischen Bezug gedacht werden kann (vgl. VII.3). Umgekehrt können solche Gebete auf muslimischer Seite wohl nicht ohne Bewusstsein der koranischen Offenbarung gesprochen werden. Im Übrigen steht das freie Gebet (*du'a* = Bittgebet) nicht im Zentrum muslimischer Frömmigkeitspraxis, sondern das rituelle Gebet, das fünf Mal am Tag verrichtet wird und zu den „fünf Säulen“ zählt.

Manchmal wird als Einwand vorgebracht, das theologische Verständnis von Gott eigne sich nicht als Kriterium dafür, ob ein gemeinsames christlich-muslimisches Gebet möglich sei; ein solches Gebet könne nicht von der Übereinkunft in Bezug auf eine theoretische Gottesvorstellung abhängen. Die Dreieinigkeit Gottes kann jedoch nicht als bloße theologische „Vorstellung“ von Gott qualifiziert werden. Auch handelt es sich dabei nicht um ein bestimmtes Gottesbild, das Menschen sich machen, sondern um den Ausdruck der biblisch grundgelegten Selbstoffenbarung Gottes (vgl. Eckstein 2001). Folglich ist es gemäß dem christlichen Glauben nicht möglich, den dreieinigen Gott in Teilaspekte aufzuspalten und im Gebet nur den Schöpfer als einen gemeinsamen Bezugspunkt anzusprechen.

Eine interreligiöse Feier lässt sich daher theologisch nicht begründen.

Stellungnahmen zur Praxis interreligiöser Feiern

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat in ihrer Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ aus dem Jahr 2006 zur Vorsicht gemahnt. Ein multireligiöses Gebet sei zwar möglich, dabei aber darauf zu achten, dass es nicht als interreligiöses Gebet wahrgenommen und gedeutet werde, denn: „Ein gemeinsames Gebet in dem Sinne, dass Christen und Muslime ein Gebet gleichen Wortlautes zusammen sprechen, ist nach christlichem Verständnis nicht möglich, da sich das christliche Gebet an den Einen Gott richtet, der sich in Jesus Christus offenbart hat und durch den Heiligen Geist wirkt“ (115).

In der Schrift „Christen und Muslime in Deutschland“ von 2003 befürwortet die Deutsche (römisch-katholische) Bischofskonferenz die „geistliche Gastfreundschaft“, hält aber auch als grundsätzliche Regel fest, dass auf gemeinsame Gebete verzichtet werden solle (Nr. 414). Als beispielhafte Form wird die multireligiöse Feier des Weltgebetstreffens in Assisi von 1986 angeführt, „bei der Gebete verschiedener Glaubensgemeinschaften neben- oder nacheinander vollzogen werden“ (Nr. 408).

Das ebenfalls 2003 erschienene Arbeitspapier „Christen und Muslime: Gemeinsam beten?“ der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen (römisch-katholischen) Bischofskonferenzen (CCEE) schildert Erfahrungen aus verschiedenen Ländern und stellt fest, dass in dieser Frage keine Einmütigkeit herrsche. Neben Beispielen aus der Praxis, in der sowohl multireligiöse als auch interreligiöse Gebete belegt sind, finden sich auch die Einsprüche der Orthodoxen Kirchen sowie der evangelikalen Bewegung.

Die angeführten Grenzmarkierungen dienen dazu, den Intimraum jeweiliger geistlicher Praxis zu wahren. Wichtig bleibt jedoch, sich in wechselseitigem Verständnis und Respekt zu üben, um in gemeinsamer Verantwortung in Bezug auf Frieden und Gerechtigkeit zusammenzuarbeiten.

VI. Möglichkeiten der Begegnung

1. Miteinander sprechen

Es ist gut und notwendig, viel voneinander zu wissen. Wenn es aber in die Praxis geht, tauchen auch ganz praktische Fragen auf. Dialog ist Begegnung und kann vielerlei bedeuten. Für den politischen und theologischen Dialog gibt es Experten und Dialogforen. Die Ergebnisse solcher interreligiöser Gespräche sind wichtig, aber das gute Klima zwischen Christen/Christinnen und Muslimen/Musliminnen ist auf die unmittelbare Begegnung angewiesen. Im nachbarschaftlichen Kontakt kommt es darauf an, Sprachbarrieren zu überwinden und das alltägliche Gespräch zu suchen. Hier ist kaum der Ort für theologische Auseinandersetzungen. Nicht alle Christen/Christinnen und Muslime/Musliminnen sind mit ihrer Religion und innerreligiösen Disputen vertraut genug, um sich in komplexe Auslegungsfragen zu wagen.

Nachbarschaftliche Beziehungen leben vom „Dialog des Lebens“ (vgl. Troll 2008), wenn z. B. die Freude über die Geburt eines Kindes geteilt wird. Dazu kann auch gehören, füreinander zu beten oder den Tod von Familienangehörigen mitfühlend zu begleiten. Daraus kann sich der „Dialog des Handelns“ entwickeln, indem man einander Unterstützung anbietet und aushilft oder wenn sich beide Seiten zusammentun, um in der politischen Gemeinde zusammenzuarbeiten und sich in Sozialprojekten zu engagieren. Immer mehr österreichische Muslime/Musliminnen sind inzwischen an Fachhochschulen und Universitäten ausgebildet; mit ihnen lässt sich wie mit anderen Kollegen und Kolleginnen derselben Branche das professionelle berufliche Gespräch suchen. Alles das ist ein Beitrag zur Normalität des Umgangs und hat wichtige Auswirkungen auf die Atmosphäre in der Politik, auf das soziale Klima und nicht zuletzt auch auf die Bereitschaft zum interreligiösen Gespräch.

2. Feste wahrnehmen

Religiöse Feste können gute Anlässe für einen respektvollen Austausch sein, sofern ein gutes Beziehungsklima besteht. Muslime/Musliminnen freuen sich, wenn sie auch von Christen/Christinnen Grußkarten mit Segenswünschen zu Beginn des Fastenmonats Ramadan und zum Opferfest erhalten. Da sich der islamische Festkalender nach dem Mondjahr richtet, verschiebt sich das Datum jährlich jeweils um elf Tage nach hinten, und die Feste können zu jeder Jahreszeit stattfinden. Umgekehrt ist es möglich, dass Christen/Christinnen von muslimischer Seite Segensgrüße zu Weihnachten erhalten.

Der Fastenmonat Ramadan

Im Ramadan steht der Koran im Mittelpunkt, der gelesen und in den Moscheen ausführlich rezitiert wird, denn in diesem Monat erfolgte die erste Offenbarung an Muhammad (Sure 2, 183–187). Gefastet wird von der Morgendämmerung bis zum Sonnenuntergang, worauf das Fastenbrechen mit der Abendmahlzeit folgt, *Iftar* genannt. Wer wie etwa aus gesundheitlichen Gründen nicht fasten kann, soll dafür die Bedürftigen speisen. Dieser Monat ist für Muslime/Musliminnen eine Zeit der spirituellen Einkehr, der Versöhnung und der sozialen Fürsorge. Spenden gehen an die Moscheen, die kostenlose Mahlzeiten bereitstellen, oder an internationale Hilfswerke. Das Fastenbrechen am Ende des Ramadan dauert drei Tage; in der Türkei wird es auch „Zuckerfest“ genannt, weil die Kinder Süßigkeiten erhalten und verteilen.

In diesen Wochen spielt auch die Gastfreundschaft eine große Rolle, und an manchen Tagen werden von der IGGiÖ oder von muslimischen Vereinen auch nicht-muslimische Gäste zum *Iftar* eingeladen. Das kann auch umgekehrt geschehen, indem den Muslimen/Musliminnen während des Ramadan nach Vereinbarung eine solche Abendmahlzeit bereit wird. So haben in den letzten Jahren der österreichische Bundespräsident und der Bundeskanzler solche Essen ausgerichtet. Auch die politischen und die christlichen Gemeinden könnten sich einer solchen Praxis anschließen unter Beachtung der muslimischen Speisevorschriften.

Das Opferfest

Als Hauptfest gilt das viertägige Opferfest, das in die Zeit der Pilgerfahrt fällt und deren Höhepunkt bildet, aber von Muslimen/Musliminnen auch zu Hause begangen wird. Dieses Fest bezieht sich auf die Prüfung Abrahams, seinen Sohn Ismael, nicht Isaak wie in Gen 22, zu „schlachten“. Beide ergeben sich in Gottes Willen, und als Lohn für ihr Gottvertrauen wird Ismael durch ein geschlachtetes Tier ausgelöst (Sure 37, 101–113). Daher werden zum Opferfest Tiere, meist Schafe geschlachtet. Nach dem Freitagsgebet feiern Familien und Freunde, verzehren das Fleisch und geben einen Teil davon an Bedürftige und Nachbarn. Auch Geschenke und Verwandtenbesuche gehören dazu. Die muslimischen Kinder haben in Österreich an diesen Tagen schulfrei. Grußkarten zu diesem Fest sind willkommen, auch wenn es innerhalb der Familien gefeiert wird. Die christliche Karwoche und das Osterfest sind für Muslime/Musliminnen kein Anlass, Grüße zu schicken, denn hier kommt der Unterschied zwischen den beiden Religionen am deutlichsten zum Ausdruck. Es gibt noch weitere kleinere Feste, die jedoch für nachbarschaftliche, aber auch offizielle Begegnungen keine vergleichbare Bedeutung haben.

Kirchen und Moscheen

Einladungen zu muslimischen Festen und Veranstaltungen wahrzunehmen und Zeichen der Beachtung zu geben, ist auch ein wichtiger Beitrag zum „Dialog des Lebens“. Inzwischen hat sich in Österreich vielerorts eingebürgert, Kirchen und Moscheen an Nachbarschaftstagen für Führungen zu öffnen, oder einander bei rituellen Vollzügen Gastfreundschaft zu gewähren. Die Einladung von Muslimen/Musliminnen in einen christlichen Gottesdienst ist möglich und wird auch angenommen, wenn Vertrauen herrscht (vgl. V.5). Unter der Voraussetzung gegenseitigen Vertrauens kann es auch zu einer Einladung zum muslimischen rituellen Freitagsgebet kommen. Von den jeweiligen Gästen kann erwartet werden, dass sie mit respektvoller Haltung teilnehmen, freilich ohne sich zu beteiligen.

3. Kultische Bestimmungen

Was auf den Tisch kommt

Gemäß dem Koran lehnen Muslime/Musliminnen den Verzehr von Schweinefleisch ab und alles, was aus Blut gefertigt wird; das hat der Islam mit dem Judentum gemeinsam. Das Blut gilt nach jüdischer Tradition als Träger des Lebens, weshalb es zur Erde zurückgegeben werden muss. Von daher kommt die religiöse Praxis des Schächtens, also der Schlachtung der Tiere durch Ausbluten. Es ist umstritten, ob diese Methode der Tötung eines Tieres diesem größere Schmerzen zufügt als andere Vorgehensweisen; jedenfalls muss das Tier in Österreich sofort nach dem Schächtschnitt betäubt werden. In der Abwägung von Tierschutzbestimmungen und dem Grundrecht der Religionsfreiheit haben die österreichischen Gerichte kein Verbot des Schächtens ausgesprochen, so dass Juden und Muslime diese Praxis ausüben können, damit das Fleisch „koscher“ bzw. „halal“, also kultisch rein ist.

Wenn Muslime/Musliminnen zum Essen eingeladen werden, darf es kein Schweinefleisch und auch keinen Alkohol geben. Der Koran hat ursprünglich nur verboten,

sich zu betrinken (Suren 4, 43; 16, 67), als das aber nicht ernsthaft befolgt wurde, verschärfte er die Weisung zu einem generellen Verbot (Sure 5, 90). Muslime/Musliminnen werden bei Einladungen auch Lamm- oder Rindfleisch meiden, wenn sie nicht sicher sind, ob es „*halal*“ ist. Andere werden die Frage aus Rücksicht auf die Gästeber nicht aufwerfen. Wer aber bei der Bewirtung niemanden in Verlegenheit bringen will, serviert am besten Fisch; Gemüse und Früchte passen immer. Beim Fastenbrechen im Monat Ramadan spielt die Dattel eine besondere Rolle. Eine Dattel und ein Schluck Wasser nach Sonnenuntergang leiten das Abendessen (*Iftar*) ein.

Reinheit und Handgeben

Die Scheu vor Blut betrifft nicht nur das Essen, denn auch Berührungen mit diesem Stoff machen rituell unrein. Nach dem Koran gilt das auch für Frauen während der Menstruation; danach müssen sie sich einem Ritus der Reinigung unterziehen. Reinigung ist generell vor dem rituellen Gebet unerlässlich, auch für Männer, daher gehört der Brunnen zu jeder Moschee. Für Frauen bedeutet das, dass sie während der Monatsregel das rituelle Gebet nicht verrichten und auch vom Fasten befreit sind (z. B. Buchari 300). Auch im Koran heißt es: „Sie fragen dich nach der monatlichen Regel. Sprich: ‚Sie ist ein Leiden.‘ ‚Darum meidet die Frauen, während sie die Regel haben, und nähert euch ihnen nicht, bis sie rein sind! Wenn sie sich dann gereinigt haben, geht zu ihnen wie Gott es euch geboten hat.‘ Siehe, Gott liebt die Bußfertigen und er liebt, die sich reinigen“ (Sure 2, 222)! Das Stichwort „Leiden“ begründet, dass die Frauen in dieser Zeit auch geschützt und geschont werden sollen.

Aus diesen Regeln ergibt sich eine weitere Besonderheit des Umgangs. Von Aischa, der jüngsten Frau Muhammads, wird ein Hadith überliefert, der besagt, dass der Prophet den Treueeid von Frauen verbal beantwortet habe, ohne diesen Akt, wie üblich, mit einem direkten Handschlag zu besiegeln, denn er habe zu keiner Zeit die Hand einer fremden Frau berührt. Daraus folgern manche Rechtsgelehrte, dass die Sitte des Händeschüttelns zwischen Männern und Frauen grundsätzlich unislamisch sei, was vor allem bei den Schiiten gilt. Daher ist es besser, als Frau auf die Initiative von Seiten eines muslimischen Mannes zu warten, es sei denn, das Gegenüber ist dafür bekannt, die Sitte der Handreichung zu üben.

4. Der Religionsdialog

Bei christlich-muslimischen Begegnungen sollte bedacht werden, wer wem begegnet und wer mit wem spricht, um Missverständnisse nicht vorzuprogrammieren. Denn innerhalb jeder Religion gibt es unterschiedliche Gruppierungen, die sich neben kulturellen Prägungen durch die Nähe zu ihrer jeweiligen Glaubenstradition unterscheiden. Für Strenggläubige bildet die Glaubenspraxis die Sinnmitte ihres gesamten Lebens, jedoch finden sich auch solche, für die die Religion keine existenzielle Bedeutung mehr hat. Neben mystisch Orientierten, die nach persönlich-intimer Glaubenserfahrung suchen, stehen „Kulturreligiöse“, die ihre Religion als kulturelles Erbe betrachten und nur besondere religiöse Anlässe wie die großen Feste wahrnehmen. Manche Gruppen, wie z. B. innerhalb der Frauenbewegungen, haben eine loyal-kritische Einstellung gegen-

über ihrer Glaubenstradition, andere sind insofern fundamentalistisch orientiert, als sie gegenüber der Aufklärungskultur eine abweisende Haltung einnehmen und sich eng an ihre heiligen Schriften halten. Auch das Maß der religiösen Bildung kann unterschiedlich sein. Bedacht werden sollte auch, dass Anhänger von Minderheitenreligionen einem höheren Assimilationsdruck ausgesetzt sind, was eine besondere Sensibilität erfordert.

Bei solchen Gesprächen sollte immer vom je eigenen Selbstverständnis ausgegangen werden, ohne das Gegenüber zu beurteilen (vgl. VII.1). Daher ist Zuhören und Rückfragen entscheidend, ohne die je eigene Sicht in die andere Religion und deren Schriften hineinzutragen. Im Ergebnis geht es nicht darum, sich in Glaubensfragen zu einigen, sondern den Unterschieden, die sich trotz der Gemeinsamkeiten unweigerlich ergeben, mit Respekt zu begegnen. Das nicht zuletzt deshalb, weil jede Religion mit einer Glaubenspraxis verbunden ist, die das Leben spirituell bestimmt.

Gesprächsforen

Seit den 1960-er Jahren haben Dialogforen sowohl im wissenschaftlichen Bereich als auch auf der offiziellen Ebene der Religionsgemeinschaften mit Konferenzen und Publikationen in einem hohen Maße zugenommen. Dabei arbeiten nicht nur christliche Theologen/Theologinnen und muslimische Religionsgelehrte zusammen, sondern auch Islamwissenschaftler/innen und Juristen/Juristinnen. Die Ergebnisse können auch in die lokalen Gemeinden eingebracht werden durch Bildungsveranstaltungen, an denen Vertreter/innen beider Religionen verschiedene Themenbereiche behandeln und zur öffentlichen Diskussion stellen. Bei Religionsdialogen in Gemeinden oder Schulen empfiehlt sich, Experten/Expertinnen auch als Mediatoren/Mediatorinnen einzusetzen.

Internationale Zentren

Für Initiativen zum Dialog spielen im deutschen Sprachraum die evangelischen und katholischen Akademien eine tragende Rolle. Ein Zentrum bildet die Katholische Akademie Rottenburg-Stuttgart mit ihrem „Theologischen Forum Christentum — Islam“, in dessen Rahmen seit 2005 jährliche Konferenzen unter Beteiligung hochrangiger muslimischer Referenten stattfinden, darunter auch Frauen.

In Österreich wurde bereits ab 1977 die Philosophisch-Theologische Hochschule in St. Gabriel bei Mödling zu einem Zentrum des Dialogprozesses, der auf der Basis der Erklärungen des 2. Vatikanischen Konzils steht. Aus den vielen international besetzten Konferenzen entstand auf Grund einer muslimischen Initiative der „Vienna International Christian-Islamic Round Table“ (VICIROTa), der auf seinen Tagungen von 2000 bis 2008 neben theologischen Themen auch soziale und rechtliche aus globaler Perspektive behandelte.

Aktivitäten in Österreich

Zur „Kontaktstelle für Weltreligionen“ der „Österreichischen Katholischen Bischofskonferenz“ gehören seit 1991 der „Abrahamitische Freundeskreis“ und seit 1989 die Österreichsektion der Weltkonferenz „Religionen für den Frieden“. 2006 wurde das „Forum Abrahamitischer

Religionen“ des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) gegründet mit Vertretern der „Israelitischen Kultusgemeinde“ und der IGGiÖ. Seit einiger Zeit beschäftigt sich auch die Stiftung „Pro Oriente“ mit dem christlich-islamischen Dialog. Aus dem „Karikaturenstreit“ ging 2006 die „Plattform Christen und Muslime“ hervor, gemeinsam von Mitgliedern der „Katholischen Aktion Österreich“ und der IGGiÖ gegründet, um Verständnis und Zusammenleben zu fördern. Prominente Christen/Christinnen aller Konfessionen und führende österreichische Muslime/Musliminnen zählen zu den Erstunterzeichnern.

Die Fakultät für Rechtswissenschaften an der Universität Wien hat ein eigenes Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht, das u. a. im Bereich des vergleichenden Religionsrechts unter Einbezug des islamischen Rechts arbeitet. In der Islamwissenschaft am Institut für Orientalistik, ebenfalls an der Universität Wien, wird zunehmend zu Themen über Muslime/Musliminnen in Österreich geforscht. An der Evangelisch-Theologischen Fakultät ist ein vom Rektorat gefördertes Internationales Forschungsprojekt „Theologie als Ressource des christlich-muslimischen Gesprächs“ angesiedelt. In der Aus- und Fortbildung für christliche und muslimische Religionslehrer/innen arbeiten die beiden Wiener theologischen Fakultäten mit muslimischen Bildungseinrichtungen zusammen.

Auf muslimischer Seite ist die dritte „Europäische Konferenz der Imame und Seelsorger/innen“ besonders bemerkenswert, die 2010 in Wien stattfand. Sie befasste sich mit dem Thema Dialog und bezog den innermuslimischen Dialog ein. Das Abschlussdokument betont, „dass ein fruchtbarer innermuslimischer Dialog gleichzeitig hilft, den interreligiösen und interkulturellen Dialog zu beleben“ mit dem Ziel, „Vertrauen zueinander aufzubauen und über das Erkennen von gemeinsamen Anliegen und Zielen auch gemeinsames Handeln und sich Einsetzen für das Allgemeinwohl zu ermöglichen“. Daher regte die Konferenz an, Begriffe wie *kufir* (Unglaube, Undankbarkeit), *murtadd* (Abfall vom Glauben), *zindiq* (Häresie, Atheismus) oder „Leute des Buches“ neu zu reflektieren und nicht unbedacht zu verwenden.

VII. Christliche Theologie im christlich-muslimischen Gespräch

1. Voraussetzungen

Begegnungen mit dem Islam über das Gespräch mit Muslimen/Musliminnen oder auch über Literatur bedeuten in zweierlei Hinsicht eine Herausforderung: Zum einen geht es darum, eine Religion kennen zu lernen, die auf Grund geschichtlicher wie gegenwärtiger politischer Spannungen durch viele Verzerrungen und negative Voraussetzungen belastet ist. Dem fallen dann die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen zum Opfer, aber auch die wirklichen Unterschiede, wie sie zwischen zwei eigenständigen Religionen bestehen.

„Hermeneutischer Zirkel“

Um sich etwas Anderem und Fremdem anzunähern, bedarf es des guten Willens und der Bereitschaft, sich etwas sagen zu lassen, auch wenn dies das bisherige Vor-

verständnis in Frage stellt. Als Gewinn können neue Einsichten verbucht werden, die sich dann bei einer weiteren Begegnung möglicherweise wieder als unzutreffend oder unscharf herausstellen, um dann abermals neuen Einsichten Platz zu machen. In diesem hermeneutischen Zirkel bewegen sich alle Verstehensprozesse; das gilt für Christen/Christinnen, die ihre Bibel verstehen wollen, und wird teils auch von muslimischen Theoretiker/innen so gesehen (vgl. V.2.e). Besser wäre es, statt von einem Zirkel von einer Spirale zu sprechen, da bei jedem Durchgang das Verständnis fortschreiten kann.

Rückfragen an die eigene Adresse

Die Annäherung an etwas Fremdes bedeutet nicht, die eigene Glaubensgewissheit preiszugeben, was bei einer Gewissheit auch gar nicht möglich ist, da sie nicht von Abgrenzungen oder der Abwertung anderer lebt. Aber eine solche Annäherung stellt Rückfragen an einen selbst, ob das Vertraute über Bekenntnisformeln und eine Insidersprache hinaus so zur Verfügung steht, dass es anderen verständlich gemacht werden kann. Daher geht es zugleich darum, das eigene Glaubensprofil zu schärfen, um gegenüber Muslimen/Musliminnen auf eine ihnen nachvollziehbare Weise auskunftsfähig zu sein.

Ziele und Grenzen

Etwas zu sagen heißt nicht, dass das Gesagte gehört wird, etwas zu hören heißt nicht, dass das Gehörte verstanden wird, und etwas verstehen heißt nicht, mit dem Verstandenen einverstanden zu sein (Geißner 1968). Im interreligiösen Gespräch geht es für beide Seiten um Hören und Verstehen mit dem Ziel, einander besser kennen zu lernen, aber auch bewusst zu machen, wo die Grenzen der Zustimmung und des Einverständnisses liegen. Denn bei solchen Begegnungen sprechen nicht Religionen miteinander, sondern Menschen, die ihrer jeweiligen Glaubenspraxis existenziell verbunden sind. Wie wichtig der feste Stand im je eigenen Glauben ist, formuliert auch der muslimische Religionsgelehrte Abdoldjavad Falaturi: „Ein lebendiger, weiterführender Dialog kann ausschließlich dort stattfinden, wo jeder der Gesprächspartner aus Überzeugung und Verantwortung seine Religion vertritt“ (Falaturi 2002b, 74). Daraus folgt nun freilich nicht, sich lediglich freundlich anzuhören, was die Gesprächspartner/innen sagen, um dann achselzuckend wieder nach Hause zu gehen. Es kann durchaus mit Argumenten debattiert werden, aber mit Respekt und ohne gegeneinander zu polemisieren.

Was die christliche Seite über den Islam lernt, ist immer noch von Missverständnissen geprägt wie das, was die muslimische Seite über das Christentum lernt. Daher wird nun im Folgenden versucht, anhand zentraler Themen Gemeinsamkeiten und Unterschiede aufzuzeigen; dabei bilden der evangelische Zugang und der sunnitische Islam die Grundlage.

2. Die Bibel

Die christliche Bibel umfasst das Alte und Neue Testament und damit viele verschiedene Schriften, die auf mündliche Überlieferungen zurückgehen. Diese wurden innerhalb eines Zeitraumes von etwa 1000 Jahren verschriftlicht, gesammelt und redaktionell überarbeitet. Die

Verfasser erzählen die Geschichte Gottes mit dem Volk Israel und der frühen christlichen Gemeinden auf der Grundlage von Offenbarungen Gottes, zuerst an die Propheten, dann in Jesus Christus:

„Nachdem Gott vor Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hatte durch die Propheten, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben aller Dinge und durch den er die Welten geschaffen hat“ (Hebr 1, 1 f.).

Zeugnis des Glaubens

Damit ist die Bibel das Zeugnis des Glaubens, das unter Menschen weitergegeben wird, wie es z. B. Lukas für den „verehrten Theophilus“ getan hat, indem er beschloss,

„[...] nachdem ich allem von Anfang an sorgfältig nachgegangen war, es der Reihe nach für dich aufzuschreiben, [...] damit du die Zuverlässigkeit der Lehren erkennst, in denen du unterrichtet wurdest“ (Lk 1, 3).

Die verschiedenen Zeugen mit ihren je eigenen Glaubenserfahrungen haben sich darum bemüht, die christliche Botschaft den Menschen unter unterschiedlichen Zeitständen verständlich zu machen. Dabei blieb das Zeugnis jedoch immer auf die Mitte der Offenbarung in Jesus Christus bezogen. Damit gilt die Bibel trotz unterschiedlicher Ausdrucksformen als das durch den Heiligen Geist gewirkte Zeugnis des Glaubens, das unter Menschen weitergegeben wird, somit als das verlässlich bezeugte Glaubensbuch. Daher lässt sich die Bibel nicht mit dem Koran vergleichen, wie es häufig von christlicher Seite geschieht, aber auch von muslimischer, die die unterschiedliche Gestalt der Zeugnisse z. B. in den Evangelien als Widersprüche ansieht und daraus schließt, dass die Bibel nicht das Wort Gottes sein könne. Diese Sicht geht vom Verständnis des Korans als dem authentischen Wort Gottes aus, das, vermittelt durch den Engel Gabriel, dem Propheten Muhammad eingegeben wurde.

Die Sunna

Für den Islam ist freilich noch eine weitere Quelle von höchster Bedeutung: die Sunna des Propheten. Diese Berichte, die aus Aussprüchen und Handlungsweisen von und über Muhammad bestehen und über die praktische Umsetzung der Worte des Korans Auskunft geben (vgl. V.1.c) wurden von Muhammads Gefährten schriftlich festgehalten und zu Sammlungen verbunden. Viel später, etwa 200 Jahre nach dem Tod Muhammads, kam es zur Bildung eines Kanons, der aus sechs solcher Sammlungen besteht und Sunna genannt wird. Die große Zahl und die oft willkürliche Verwendung der Hadithe für unterschiedliche Zwecke machten es notwendig, authentische und fehlerhafte Hadithe zu unterscheiden. Als Kriterien galten u. a. die Nähe zum Koran und die Glaubwürdigkeit der Tradenten. Inzwischen ist im interreligiösen Gespräch Konsens, dass der Bibel die Sunna entspricht, zwar keineswegs inhaltlich, aber in der Weise, wie diese Quellen zustande kamen.

3. Jesus Christus

Dem Koran entspricht hinsichtlich der zentralen Bedeutung auf christlicher Seite Jesus Christus, da sich Gott in dessen Worten und Handlungen sowie in Tod und Auferstehung offenbart hat. Wort Gottes ist nicht nur das, was

Jesus gesagt hat wie aus koranischer Sicht, sondern die ganze Gestalt des Christus einschließlich seines Lebens, das nicht im Tod geblieben ist. In beiden Religionen liegt die Initiative zur Offenbarung ausschließlich bei Gott, die vom Menschen ohne eigenes Zutun empfangen wird, aber das unterschiedliche „Medium“ der Offenbarung signalisiert, dass es sich um zwei verschiedene Religionen handelt. Hinzu kommt, dass Gott nach dem Koran den Menschen mitteilt, was sie tun sollen, während Gott sich gemäß der Bibel in Jesus Christus selbst offenbart, somit sein liebendes und gerechtes Wesen zu erkennen gibt. In Christus ruft Gott die Menschen nicht nur zur Umkehr, sondern er vergegenwärtigt sich auch in einem Menschen, um seinen Geschöpfen in allen Lebenslagen nahe zu sein. Damit geht Gott jedoch nicht im geschöpflichen Dasein auf, sondern bleibt bei sich selbst, ewig und unsichtbar.

Sohn des einen Gottes

Diese Nähe wird in der Bibel nicht nur, aber wesentlich mit der Wendung „Sohn Gottes“ zum Ausdruck gebracht, die jedoch nicht in einem biologischen Sinne gemeint ist. Denn die menschliche Sprache, die nie selbst Wort Gottes sein kann, vermag Göttliches nur in analoger Weise auszusagen; daher spricht auch Jesus nicht zufällig in Gleichnissen. In Analogie dazu, dass ein Kind nicht nur sozial mit seinem Vater (oder seiner Mutter) verbunden ist, sondern auch etwas vom Wesen der Eltern in sich trägt, lässt sich „Sohn Gottes“ als Hinweis auf eine besondere Art von Verbindung verstehen, die freilich alles Menschliche übersteigt.

Dasselbe gilt auch für die altkirchlichen Bekenntnisse, in denen es heißt, Christus sei aus Gott „hervorgegangen“, ins Deutsche mit „von Gott gezeugt“ übersetzt. Solche sprachlichen Unterscheidungen in das christlich-muslimische Gespräch einzubringen, kann helfen, das Missverständnis von muslimischer Seite zu bereinigen, Christen/Christinnen würden Gott als einen zeugenden Mann ansehen (vgl. Bauschke 2000, 149 f.). Der grundlegende Unterschied zwischen den beiden Religionen ist damit allerdings nicht aufgehoben, denn dem Islam bleibt eine Offenbarung Gottes in einem Menschen fremd. Hingegen gilt die Aussage von Sure 112, das Bekenntnis zu dem einen Gott, auch für den christlichen Glauben:

„Denn aus ihm [Gott] und durch ihn und auf ihn hin ist alles. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen“ (Röm 11, 36).

Nicht nur ein besonderer Mensch

Muslime/Musliminnen, die sich mit der Bibel befassen, betonen, auch das Neue Testament würde von Jesus als einer geschichtlichen Person erzählen, Aussprüche von ihm überliefern und von seinen Wundertaten berichten, die sich teils auch im Koran finden. Christologische Aussagen hingegen werden als nachträgliche Verzerrung, wenn nicht Verfälschung gesehen, die schon auf das Konto des Paulus und dann der späteren christlichen Lehrentwicklung gehen würden. Diese Sicht kann dadurch Unterstützung erfahren, dass in manchen christlichen Kreisen, auch innerhalb der Großkirchen, Jesus nur als ein Mensch, wenn auch ein besonders vollkommener betrachtet wird. Dabei handelt es sich, so manche Muslime/Musliminnen, um „anonyme Muslime“. Christen/Christinnen hingegen glauben und bekennen auf Grund des biblischen Zeugnisses,

dass Jesus Christus als Sohn Gottes mehr ist als ein Mensch und Prophet.

Repräsentant des Gottesreiches

Nach dem Alten Testament wurde als Anzeichen des Anbruchs der Gottesherrschaft die Wiederkunft des Propheten Elia verheißen (Mal 3, 22–24), der nach dem Neuen Testament in der Gestalt von Johannes dem Täufer gekommen ist (Mk 9,13; Lk 1, 16–17) und der seinerseits das Kommen Jesu ankündigt. Daraus ergibt sich eine Parallele: Wenn nach Elia die Gottesherrschaft kommt und der Täufer mit Elia identisch ist, dann kommt nach dem Täufer das Gottesreich in der Gestalt Jesu Christi (Kreplin 2001).

Als dem Repräsentanten des Gottesreiches heißt es von Jesus, er sei mehr als Salomo, mehr als Jona (Lk 11, 31 f.), denn im Gottesreich werden Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören, Aussätzige rein und Tote auferweckt werden (Lk 7, 22 f.). Solche Wunder sind keine Legitimation eines Propheten, denn Jesus verkündet das Gottesreich nicht nur, sondern dieses wird auch in ihm selbst wirklich: „Wenn ich jedoch durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch gelangt“ (Lk 11, 20).

Biblische Christushymnen

Diese besondere Bedeutung Jesu Christi als Offenbarer wird häufig auch durch eine besondere Textgattung zum Ausdruck gebracht, nämlich durch die hymnische Form des Lobpreises. So zitiert Paulus einen überlieferten Christushymnus:

„Er [Jesus Christus], der doch von göttlichem Wesen war, hielt nicht wie an einer Beute daran fest, Gott gleich zu sein, sondern gab es preis und nahm auf sich das Dasein eines Sklaven, wurde den Menschen ähnlich, in seiner Erscheinung wie ein Mensch“ (Phil 2, 6 f.).

Christus ist heilig, unschuldig und unbefleckt, „geschieden von den Sündern und höher als der Himmel“ (Hebr 7, 26; 4, 15); er war schon vor der Schöpfung bei Gott und an der Schöpfung beteiligt, denn er ist

„[...] der Erstgeborene vor aller Schöpfung. Denn in ihm wurde alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, ob Throne oder Herrschaften, ob Mächte oder Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Und er ist vor allem, und alles hat in ihm seinen Bestand. [...] Denn es gefiel Gott, seine ganze Fülle in ihm wohnen zu lassen und durch ihn das All zu versöhnen auf ihn hin, indem er Frieden schuf durch ihn [...]“ (Kol 1, 15–17.19; vgl. Joh 1, 1 f.).

Wie Christus vor der Schöpfung bei Gott und am Schöpfungswerk beteiligt war, so wird er am Ende bei Gott und am Gericht Gottes beteiligt sein. Gott, dem alles unterworfen ist, lässt Christus an seiner Macht teilhaben, indem er ihn einsetzt zu seiner Rechten:

[...] hoch über jedes Regiment, jede Macht, Gewalt und Herrschaft und über jeden Namen, der nicht allein in dieser, sondern auch in der kommenden Weltzeit genannt wird“ (Eph 1, 21 f.).

Deshalb kann nicht gesagt werden, dass es sich bei Christus um einen nachträglich vergöttlichten Menschen handelt, wie von muslimischer Seite häufig angenommen wird.

Ewigkeit und Endlichkeit

Im Neuen Testament findet sich beides, Aussagen über Jesus als Menschen und Aussagen über Christus als Reprä-

sentanten des Gottesreiches und Teilhaber an der Macht Gottes, wodurch er von Gott unterschieden, weder mit Gott identisch noch ein anderer Gott neben Gott ist. Diese beiden „Seiten einer Medaille“ können nicht mit einem Wort zugleich ausgesprochen, aber auf Grund dieses menschlichen Unvermögens auch nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Nun bedeutet Offenbarung immer, dass Gott, der Uner-schaffene, mit dem Geschaffenen in Kontakt tritt, so dass Menschen das Offenbarte begreifen können. Dabei kommen aber zwei einander ausschließende Dimensionen zusammen, denn Gott kann nicht im Geschaffenen aufgehen, und nichts Geschaffenes kann göttliche Qualität erhalten. Das gilt auch für den Koran und hat unter den muslimischen Theologen bereits im 8. Jahrhundert zur viel diskutierten Frage geführt, ob der Koran ewig oder erschaffen sei. Da Gott nichts Göttliches an die Seite gestellt werden darf, musste der Koran für die eine Schule geschaffen sein; da es sich im Koran aber um das Wort Gottes handelt, befand die andere Schule, dass er ewig sein müsse, was sich dann als Lehrmeinung im sunnitischen Islam durchsetzte (vgl. V.1.c). In diesem Disput geht es um die Beziehung zwischen Ewigkeit und Endlichkeit, und das hat eine Entsprechung in den vielen Diskussionen rund um die altkirchlichen Konzilien zur Frage, ob Jesus Christus ewig (Gott) oder geschaffen (Mensch) sei.

Wort Gottes

In der islamischen Tradition gibt es noch eine dritte Position, die das ewige Wort Gottes vom gesprochenen Wort unterscheidet, wie es an den Propheten Muhammad ergangen ist. Daraus ergibt sich die Formel: Das ewige Gotteswort begegnet im gesprochenen Wort des Korans (vgl. Takim 2007, 144 f., Özsoy 2006, 83 ff.). Dies lässt sich zum christlichen Verständnis von Offenbarung in Beziehung setzen, wenngleich mit einem deutlichen inhaltlichen Unterschied: Das ewige Gotteswort begegnet in der Gestalt Jesu Christi.

Dass Gott sich nicht nur im Wort, sondern auch im Leben, in Geburt, Tod und Auferstehung eines Menschen einmalig gegenwärtig und dadurch alle Dimensionen des menschlichen Daseins einbezieht, wird von christlicher Seite als eine Radikalisierung von Offenbarung verstanden. Daher erfolgt nach dem Neuen Testament die Empfängnis Jesu durch den Geist Gottes (Mt 1, 20; Lk 1, 35) und dadurch mit der Offenbarung verbunden, während der Koran die Vaterlosigkeit Jesu auf das Schöpfungshandeln Gottes zurückführt. Folglich kennt der Koran auch keine gesonderte Auferstehung Jesu, der vielmehr als Mensch wie alle anderen am Ende der Tage auferstehen wird.

4. Der dreieinige Gott

Die Offenbarung Gottes in einem bestimmten Menschen hat die Frage zur Folge, wie es nach dessen geschichtlichem Ende weitergeht. Da Gott seine Geschöpfe nicht aus seinem Beziehungswillen entlassen will, schickt er nach biblischem Zeugnis seinen Heiligen Geist. Daher kann Paulus, der Jesus persönlich nicht kannte, sagen: „Uns aber hat es Gott offenbart durch den Geist; der Geist nämlich ergründet alles, auch die Tiefen Gottes“ (1. Kor 2, 10), weil er von Gott ist.

Gottes dauerndes Wirken

So hat es Gott gefallen, durch seinen schöpferischen Geist weiterhin in der geschaffenen Welt zu wirken. Indem die Menschen den Heiligen Geist empfangen, werden die Geschöpfe zu Kindern Gottes und Erben (Röm 8, 16; Eph 1, 14) eines großen Vermögens, das bei Gott bereitliegt und im geistlichen Sinne in der Auferstehung mit Christus und im ewigen Leben besteht:

„Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er [Gott], der Christus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8, 11).

Aus diesem Vermögen erhalten die Glaubenden bereits zu Lebzeiten einen Anteil, damit sie auf dem Weg Gottes gestärkt werden (2. Kor 1, 22).

Der eine dreieinige Gott

Das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott durchzieht die gesamte Bibel, auch das Neue Testament:

„Wir wissen ja, dass es in der Welt keine fremden Götter gibt und dass kein anderer Gott ist außer dem einen. Auch wenn da vieles ist, was Gott genannt wird, sei es im Himmel, sei es auf der Erde, [...] so gibt es für uns doch nur einen Gott, den Vater, von dem her alles ist und wir auf ihn hin [...]“ (1. Kor 8, 4 f.).

Und wenn es weiter heißt, „[...] und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn“, dann handelt es sich um eine Anspielung darauf, dass Christus bereits vor der Schöpfung bei Gott war.

Die paulinischen Briefe sind insofern besonders aufschlussreich, als sie sehr frühe Überlieferungsstücke enthalten, die im gottesdienstlichen Leben zu Hause sind und damit im lebendigen Glaubensvollzug und nicht in der theologischen Spekulation. Zu diesem Glaubensvollzug gehört auch das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott:

„Die uns zugeteilten Gaben sind verschieden, der Geist jedoch ist derselbe. Die Dienste sind verschieden, der Herr aber ist derselbe. Das Wirken der Kräfte ist verschieden, Gott jedoch ist derselbe, der alles in allem wirkt“ (1. Kor 12, 4–6).

Die Einzigkeit des einen dreieinigen Gottes bestimmt auch den abschließenden Gruß an die Gemeinde:

„Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen“ (2. Kor 13, 13)!

Über solche ausdrücklichen trinitarischen Formulierungen hinaus finden sich im Neuen Testament viele Stellen, die auf die Dreieinigkeit Gottes anspielen (z. B. Joh 15, 26; Röm 15, 30; 2. Kor 1, 21 f; Judas 20, 20 f.). In der Form eines zusammenfassenden Bekenntnisses heißt es im Titusbrief:

„Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Retters [Vater], erschien, nicht auf Grund von gerechten Taten, die wir getan hätten, sondern weil er Erbarmen hatte mit uns, da rettete er uns durch das Bad der Wiedergeburt und durch die Erneuerung im heiligen Geist [Geist], den er in reichem Maße über uns ausgegossen hat, durch Jesus Christus, unseren Retter [Sohn], damit wir, durch seine Gnade gerecht gemacht, das ewige Leben erben, auf das wir unsere Hoffnung gesetzt haben“ (Titus 3, 4–8).

Das schöpferische Handeln Gottes in drei Dimensionen

Mit dem trinitarischen Glaubensbekenntnis wird zum Ausdruck gebracht, dass der eine Gott zu den Menschen in

drei Dimensionen handelnd in Beziehung tritt: als Schöpfer der Welt, als Retter und Versöhner durch Christus und als derjenige, der durch seinen Geist die Herzen der Menschen zum Glauben erweckt, unter ihnen Gemeinschaft stiftet und sie auf den Weg der Heiligung führt.

Da Gott alles in allem ist, umfasst er in seinem schöpferischen Handeln die gesamte Schöpfung und damit auch die drei wesentlichen Dimensionen des Daseins:

- Welt und Natur, die er hervorbringt;
- die in Sünde verstrickte Menschheit, die er in Christus begleitet, um sie mit sich zu versöhnen und damit die Schöpfung zu vollenden im himmlischen Jerusalem, wo er unter den Menschen wohnt und es keine Tränen, kein Leid, keinen Tod mehr geben wird (Offb 21, 3–4);
- das Herz der Menschen, das er durch die Gabe des Geistes verwandelt, damit sie ihn und seine Werke erkennen können und sich an alles erinnern (Joh 14, 26).

Diese drei Dimensionen sind bei Paulus zusammengefasst und verdichtet:

„Denn der Gott, der gesagt hat: Aus der Finsternis soll Licht aufstrahlen [Schöpfung], er ist es, der es hat aufstrahlen lassen in unseren Herzen [Heiliger Geist], so dass die Erkenntnis aufleuchtet, die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi [Offenbarung]“ (2. Kor 4, 6).

Der initiative und unabhängige Gott

Nach biblischem Zeugnis ist es immer Gott, der handelt, denn Welt und Menschheit sind nicht aus sich heraus entstanden, und es sind nicht die Liebe und Hingabe der Menschen zu und an Gott, die Versöhnung schaffen, vielmehr ist es Gott allein, der das tut: „Darin besteht die Liebe: Nicht dass wir Gott geliebt hätten, sondern dass er uns geliebt und seinen Sohn gesandt hat [...]“ (1. Joh 4, 10). Deshalb lautet die Aufforderung an die Menschen nicht: Versöhnt euch mit Gott, sondern als Bitte Christi: „Lasst euch versöhnen mit Gott“ (2. Kor 5, 20). Und auch der Glaube kann nicht durch Aufforderung und Ermahnung herbeigeführt werden, sondern bedarf der inneren Gewissheit im Herzen, die von Gott gestiftet wird.

Da Gott von nichts Geschaffenem abhängig ist, macht ihn nicht erst die Beziehung zu den Menschen zu einem liebenden Versöhner und Vollender, vielmehr gehört dies zu seinem Wesen, das in sich selbst von Beziehung bestimmt ist und sich durch ein inneres Beziehungsgeschehen auszeichnet. Da Beziehung einen personalen Vorgang darstellt, spricht die christliche Lehre in analoger Weise von drei „Personen“ in Gott.

Freilich darf man unter Person nicht wie in der heute gängigen Vorstellung ein „Individuum“ verstehen, womit ein einzelnes, anderen niemals gleichendes geschichtliches Lebewesen gemeint ist. Wird eine solche Vorstellung auf Gott übertragen, dann muss es in der Folge zur Vorstellung von drei voneinander unterschiedenen Göttern kommen, die wie in der Mythologie Familien bilden. Darin besteht der Vorwurf des Korans. Das Christentum hat sich jedoch wie schon das Judentum aller mythologischen Götterwelten entledigt.

Im Dialog auskunftsfähig und achtsam

Christlich-muslimische Gespräche fordern dazu heraus, auf mögliche Missverständnisse Bedacht zu nehmen, die besonders in Bezug auf die Rede vom dreieinigen Gott

bestehen. Wichtig ist, das biblisch bezeugte christliche Bekenntnis zu dem einen Gott klar hervortreten zu lassen. Dazu gehört nicht nur, auskunftsfähig darüber zu sein, was damit gemeint ist, sondern auch Achtsamkeit in der Verwendung überlieferter Formulierungen.

In solchen Gesprächen kann es nicht darum gehen, kontroverse Schlagworte auszutauschen, vielmehr sollte versucht werden, sich den anderen verständlich zu machen. Dazu gehört auch eine aufmerksame Gestaltung des Gottesdienstes und der Gebete, die an Gott, den dreieinigen, gerichtet sind „durch“ Jesus Christus und den heiligen Geist.

Offenbarung nach dem Koran

Das islamische Offenbarungsverständnis unterscheidet sich wesentlich vom christlichen darin, dass sich Gott gemäß dem Koran in erster Linie in der Schöpfung offenbart, und der Mensch Gott aus den Zeichen der Schöpfung erkennen kann; denn er wurde bereits mit einer Ausrichtung auf Gott hin geschaffen (*fitra*) (Sure 7, 172). Daher sieht sich der Islam als die Religion für alle Menschen, da der rechte Glaube eine „göttliche Begabung“ darstellt, „mit welcher er die Menschen schuf“ (Sure 30, 30). Aus muslimischer Sicht folgt der Eingottglaube also nicht im geschichtlichen Sinn der Vielgötterei, sondern wird diese als ein Abfall von der „Uroffenbarung“ verstanden.

Somit gilt die Schöpfung, die im Koran an mehreren Stellen geschildert wird (z. B. Sure 16, 3–17), mit ihrer Ordnung als ein Zeichen „für Leute, die nachdenken“, um daraus die Rechtleitung Gottes zu erkennen (vgl. Loth 1979). Da die Menschen unaufmerksam und vergesslich sind, dienen die besondere Offenbarung im Koran wie auch die vorausgehenden Offenbarungen der Erinnerung an das zentrale Offenbarungsgeschehen in der Schöpfung. Als Beleg für diese „Uroffenbarung“ führt der Koran Abraham an, der seinen Glauben an den einen Gott keiner überlieferten Offenbarung verdankt, sondern der Beobachtung natürlicher Vorgänge:

„Als die Nacht über ihn hereinbrach, sah er einen Stern und sprach: ‚Das ist mein Herr!‘ Als er aber unterging, da sprach er: ‚Ich liebe nicht die Untergehenden!‘“ Das wiederholt sich mit Mond und Sonne, so dass er sich schließlich dem zuwendet, „der die Himmel und die Erde erschaffen hat“ (Sure 6, 76–79).

Von daher passt es auch nicht, sich von christlicher Seite auf Abraham als den „Stammvater“ aller drei monotheistischen Religionen zu berufen, da aus muslimischer Sicht der Weg Gottes mit den Menschen nicht mit der Erwählung Abrahams begonnen hat, sondern schon mit der Schöpfung der Menschen, die die Ausrichtung auf Gott in sich tragen (vgl. Nagel 2003, 135).

Zwar spricht auch die Bibel davon, dass Gott als Schöpfer aus den Werken seiner Schöpfung erkannt werden kann, damit die Gottlosen keine Ausrede haben (Röm 1, 20 f; Weisheit 13, 1–9). Aber erst die Offenbarung in Jesus Christus macht es möglich, Gott in seinem liebenden und versöhnenden Wesen zu erfassen, das sich durch den Heiligen Geist erschließt, mit dem er die Menschen erleuchtet.

5. Sünde und Erlösung

Auch nach christlicher Überzeugung wurde der Mensch dazu geschaffen, in der Beziehung zu seinem Schöpfer zu

leben. Aber wie in Genesis 3 in Form einer Ursprungserzählung geschildert, fügen sich die Menschen nicht in ihre begrenzte Geschöpflichkeit, sondern setzen sich absolut und machen sich zum Herrn über alles, über Gott und Mensch; das wird mit der Wendung „sein wie Gott“ zum Ausdruck gebracht. In der Folge schaden sie sich selbst, denn damit zerbricht auch die Beziehung zwischen ihnen. Sie streiten, beschuldigen sich gegenseitig, verfolgen ihre eigenen Interessen und stehen einander und der gesamten Schöpfung beziehungslos gegenüber; damit richten die Menschen eine Menge Schaden und Katastrophen an. Da sie sich damit von Gott als der Quelle des Lebens abschneiden, folgt aus dem Sündenfall auch der Tod.

Sünde als Zustand

Diese tiefe Zerrüttung der menschlichen Gottesbeziehung schafft einen Zustand, eine Verfassung: Die Menschheit befindet sich in keiner guten Verfassung, und die Erfahrung bestätigt das. Die christliche Tradition nennt das „Ursünde“, in der deutschen Übersetzung missverständlich „Erbsünde“ genannt. Aber dabei handelt es sich nicht um eine Vererbung von Begabungen oder Krankheiten, wie sie da und dort in Familiengeschichten weitergegeben werden, sondern um einen Zustand, dem die gesamte Menschheit unterworfen ist.

Dieser Zustand gehört nicht zur Natur des Menschen, denn das würde der guten Schöpfung Gottes widersprechen. Daher bleibt der Mensch für seine Sünden, also seine konkreten Verfehlungen auch verantwortlich, für die ihn der gerechte Gott zur Verantwortung zieht. Dies beeinträchtigt jedoch nicht den Beziehungswillen Gottes, weshalb er die Menschen zur Umkehr ruft, um sie zu ihrer geschöpflichen Bestimmung zurückzuführen. Dies geschieht durch ethische Weisungen und Gebote, die die ganze Bibel durchziehen und sich auch aus christlicher Perspektive mit dem Begriff „Rechtleitung“ bezeichnen lassen. Wer seine Verfehlungen erkennt und bereut, kann auf Gottes Vergebung vertrauen.

Dennoch ist damit der Zustand der Sünde nicht aufgehoben, denn auch der gläubige Mensch kommt aus dem Kreislauf von Schuld und Vergebung, neuerlicher Schuld und neuerlicher Vergebung nicht heraus und kann nicht zu einer schuldlosen Existenz voranschreiten. Aus diesem Kreislauf kann sich der Mensch nicht selbst befreien, da alle seine vernünftigen Begabungen oder moralischen Anstrengungen unter dem Vorzeichen der Sünde als Zustand stehen, so dass die Selbstgerechtigkeit immer wieder der Schuldeinsicht zuwider läuft. Auch darauf gibt Gott eine Antwort durch die Verheißung der Erlösung in Jesus Christus.

Erlösung durch Jesus Christus

Im Neuen Testament finden sich zwei verschiedene Begriffe: *áphesis* meint Schuldenerlass und bezieht sich für die Gläubigen im geistlichen Sinn auf die Vergebung der Schuld zu Lebzeiten; *apólytrosis* meint Loskauf aus der Versklavung und bezieht sich im geistlichen Sinn auf die Erlösung von Sünde und Tod durch Gott, der die Gläubigen beim letzten Gericht freispricht und sie zum ewigen Leben führt (vgl. Kol 1, 14).

Einer Gesellschaft, die Sklaven hält, leuchtet unmittelbar ein, was Erlösung bedeutet. Ein Sklave konnte sich

nicht selbst befreien, sondern war darauf angewiesen, erlöst, also ausgelöst, freigekauft und freigelassen zu werden, wozu er selbst nichts beitragen konnte. Diese reale Szene wird von Paulus auf eine geistliche Ebene bezogen, wenn er vom Menschen sagt, er sei „verkauft unter die Sünde“ (Röm 7, 14), was er als eine innere Zerreißprobe schildert, der der Mensch ohnmächtig gegenübersteht: „Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Böse, das ich nicht will, das treibe ich voran“ (Röm 7, 19).

So ist der Mensch auf Erlösung angewiesen, die Gott durch Christus ins Werk setzt, was im Glauben erkannt werden kann, denn Gott hat uns „das Geheimnis seines Willens kundgetan [...], das darin besteht, in ihm [Christus] sein Wohlgefallen für alle sichtbar zu machen“ (Eph 1, 9; vgl. Röm 3, 24). Wie Christus gestorben ist, wird auch die Sünde sterben, und wie Christus auferstanden ist, wird auch die Gerechtigkeit auferstehen dadurch, dass Gott sie allen schenkt, die an ihn glauben (Röm 6, 3–7; 3, 22); diese geschenkte Gerechtigkeit führt zum ewigen Leben (Röm 5, 21).

Die Glaubenden können sich als solche betrachten, „die für die Sünde tot, für Gott aber lebendig sind, in Jesus Christus“ (Röm 6, 11). Die Alternative lautet: „Wem ihr euch als Sklaven zur Verfügung stellt und zum Gehorsam verpflichtet, dessen Sklaven seid ihr und dem gehorcht ihr, entweder der Sünde, die zum Tod führt, oder dem Gehorsam [Gott gegenüber], der zur Gerechtigkeit führt“ (Röm 6, 16). Besonders das evangelische Christentum betont die Gewissheit des Glaubens, dass Gott den unter die Sünde verkauften Menschen aus seiner liebenden Zuwendung nicht entlässt. Aus dieser Gewissheit heraus bitten Christen/Christinnen mit dem Vaterunser: „[...] erlöse uns von dem Bösen“ (Mt 6, 13).

Kreuz und Auferstehung

In Kreuz und Auferstehung ist der Weg zu Gott vorgezeichnet, auf den Christus die Glaubenden mitnimmt. Nur in diesem Zusammenhang, aber nicht für sich allein, hat das Kreuz eine Heilsbedeutung. Jesus Christus stirbt einen gewaltsamen Tod, und das Kreuz steht als Zeichen für die Welt unter der Sünde. Da er Gott in der Welt vergegenwärtigt, somit ohne Sünde ist (Hebr 4, 15), stirbt er einen unschuldigen Tod, den seine Peiniger verdient hätten. Aber Gott antwortet nicht mit Gegengewalt oder Rache, da ihm nicht am Tod der Sünder/innen gelegen ist, sondern an deren Umkehr (Mk 15, 39); daher sind auch Christen/Christinnen dazu aufgefordert, nicht selbst Rache zu üben, sondern dies Gott und seinem gerechten Gericht zu überlassen (Röm 12, 19). Auf das Geschehen von Tod und Auferstehung bezieht sich der christliche Stellvertretungsgedanke, womit nicht gemeint ist, wie von muslimischer Seite oft angenommen, dass ein Mensch für die Sünden eines anderen Menschen büßt. Zu dieser Sicht kommt es dadurch, dass nach dem Koran Jesus nur ein Mensch ist, während nach christlicher Überzeugung Gott durch Jesus Christus aus dem Zustand der Sünde erlöst.

Durch die Verbindung mit der Auferstehung steht das Kreuz daher als Zeichen für den Heilswillen Gottes, der als Herr über Leben und Tod den Tod besiegt und zum ewigen Leben führt. Christen/Christinnen können sich daher mit der Gewissheit trösten, dass Gott auch in Leiden und Sterben gegenwärtig ist, und sie hoffen, dass er alle Men-

schen rettet. Denn die eigene Heilsgewissheit darf nicht dazu führen, sich über Menschen anderen Glaubens ein Urteil zu erlauben und ihnen die Rettung durch Gott abzusprechen.

Das muslimische Verständnis von Sünde

Auch im Koran bleibt das letzte Urteil Gott überlassen:

„Sprich zu denen, die nicht glauben: Handelt ihr nach eurem Gutdünken, siehe, auch wir werden handeln. Und wartet ab! Siehe, auch wir warten ab“ (Sure 11, 121 f.).

Aber auf Grund seines Verständnisses vom Menschen, dem die Ausrichtung auf Gott hin mit der Schöpfung eingegeben ist, kennt der Koran keine solche grundlegende Zerrüttung des menschlichen Gottesbezugs wie das Christentum; daher bedarf der Mensch auch keiner Erlösung. Nach dem Koran wird die Sünde ausschließlich als schwere moralische, absichtlich begangene Verfehlung gesehen (Sure 53, 32), die Gott aber aus seiner Barmherzigkeit jedem vergibt, der aufrichtig bereut.

Die koranische Erzählung vom Sündenfall beginnt damit, dass Gott nach der Erschaffung des Menschen von den Engeln verlangt, sich vor Adam niederzuwerfen, was sie auch tun. Aber Iblis, ein aus Feuer erschaffener Dschinn (Sure 18, 50), weigert sich, weil er sich für etwas Besseres hält; zur Strafe für diesen Ungehorsam schickt Gott ihn weg aus dem Paradies. In der Folge tritt er als Satan und Verführer der Menschen auf, damit auch sie dasselbe erleiden wie er (Suren 7, 12; 2, 34). Diese Geschichte hat übrigens eine Parallele in der kleinen außerkanonischen Schrift „Das Leben Adams und Evas“, vermutlich im 1. Jahrhundert entstanden, ein christlich überarbeiteter jüdischer Text, von dem auch eine Übersetzung ins Arabische existiert.

Dass die Menschen sündigen, erklärt der Koran damit, dass sie schwach geschaffen wurden (Suren 4, 28; 30, 54; 70, 19), weshalb sie der Verführung leicht erliegen (Sure 39, 6); das beginnt schon mit Adam und seiner Frau. Die Verführung besteht darin, dass Satan sie auf ihre Hinordnung zu Gott und die damit verbundenen Verpflichtungen vergessen lässt (Sure 20, 115). Sie essen von dem verbotenen Baum, bereuen aber sofort, bitten um Erbarmen, und Gott vergibt ihnen (Suren 7, 19–26; 2, 35–37; 20, 117–123). In dieser Erzählung vom Sündenfall steht nicht die Sünde, sondern die Vergebung im Mittelpunkt, weshalb es zu keiner grundlegenden und dauerhaften Störung der Beziehung zwischen Gott und Mensch kommt. Außerdem kann der Mensch nach muslimischer Auffassung schwere Sünden und schändliche Taten jederzeit vermeiden, wenn er sich von Gott rechtleiten lässt (Sure 42, 37).

Missverständnisse

Aus dieser muslimischen Perspektive ergibt sich das Missverständnis, Sünde im christlichen Sinne bedeute, dass die gesamte Menschheit von Natur aus schlecht und moralisch verkommen sei, unfähig, verantwortlich zu handeln und Gutes zu tun. Dann aber könne niemand für seine Verfehlungen zur Rechenschaft gezogen werden. Nun geht auch gemäß christlicher Überzeugung die Sünde nicht auf die Schöpfung zurück, die sonst nicht „gut“ genannt werden könnte, sondern darauf, dass sich der Mensch zum Herrn von allem aufschwingt. In der Folge kann er die Welt nicht als Gottes Schöpfung und sich selbst nicht als

Gott gegenüber verantwortliches Geschöpf wahrnehmen, was dann die Geschichte nachhaltig bestimmt. Damit ist die Verantwortungsfähigkeit zwar beeinträchtigt, aber nicht aufgehoben.

Auch in seinem sündigen Zustand bleibt der Mensch Ebenbild Gottes, womit zum Ausdruck gebracht wird, dass er als Sachwalter der Erde eingesetzt ist (Gen 1, 26–27; 9, 6). Die islamische Tradition weist zwar den Begriff Gottebenbildlichkeit zurück mit dem Hinweis, dass nichts Gott gleiche (Sure 112, 4), kennt aber eine Entsprechung in der Sache; denn auch nach dem Koran wurde der Mensch mit der Verwaltung der Erde betraut (Sure 33, 72; 2, 30; 27, 62; 31, 20).

Nach christlicher Überzeugung tragen die Menschen ebenfalls die Verantwortung für das, was sie tun und müssen zuletzt vor dem Gericht Gottes Rechenschaft ablegen. Dies bleibt freilich eingebunden in den Zustand der Sünde, aus dem sich kein Mensch durch guten Willen und gute Taten befreien kann; er bleibt darauf angewiesen, dass Gott von diesem Zustand erlöst. Erst wenn Menschen dies im Glauben erkennen und annehmen, können sie durch Gottes Gnade im letzten Gericht bestehen und sind sie dazu imstande, zu Lebzeiten aus dankbarem Herzen gute Werke zu tun und auf die Vergebung ihrer Schuld zu vertrauen. Nach christlichem Verständnis hängt die Sünde als Zustand mit der Erlösung zusammen und mit der Verheißung des ewigen Lebens bei Gott und die aus der Sünde folgende Schuld mit der Vergebung, die während des irdischen Daseins ein friedliches Zusammenleben möglich macht.

6. Glaube und Werke

Von christlicher Seite wird der Islam oft als Religion des Gesetzes, der Gebote und Verbote gesehen, durch deren Erfüllung sich der Mensch die Gnade Gottes erwerben könne. Umgekehrt betrachtet die muslimische Seite das Christentum oft als Religion eines Glaubens, der sich, ohne Konsequenzen für das Handeln, in bloßer gefühlsmäßiger Befindlichkeit erschöpft. Solche Einschätzungen können zwar auf beiden Seiten in der Praxis darauf hinauslaufen, lassen sich aber, ebenfalls auf beiden Seiten, nicht theologisch begründen.

So kann sich die muslimische Seite auf den Koran berufen, der mehrfach betont, dass die Werke ohne den Glauben nicht zählen: „Und wer den Glauben leugnet, dessen Werk ist schon verloren, er gehört im Jenseits zu den Verlierern“ (Sure 5, 5; vgl. 2, 177). Auch in der Sunna finden sich Aussagen, dass keiner auf Grund seiner Taten gerettet wird, sondern es darum gehe, den Glauben zu verinnerlichen und aus Glauben gute Werke zu tun. Umgekehrt gilt auch für die christliche Seite, dass gemäß der Bibel der Glaube dazu führt, die Gebote zu halten und zu tun, „was vor ihm [Gott] Gefallen findet“ (1. Joh 3, 22; Joh 14, 15; Offb 14, 12). Denn der Glaube, der keine Werke vorzuweisen hat, ist tot (Jak 2, 15–17; 1. Joh 3, 17). In beiden Religionen gehören Glaube und Werke so zusammen, dass die Werke aus dem Glauben folgen:

„Verkünde denen frohe Botschaft, die glauben und gute Werke tun, dass ihnen Paradiesgärten bestimmt sind“ (Sure 2, 25; vgl. 5, 9; 18, 107).

Dennoch bestehen Unterschiede, die mit dem Offenbarungsverständnis zusammenhängen. Denn aus muslimi-

scher Sicht gibt Gott im Koran seinen Willen kund und sagt den Menschen, was sie tun sollen. Das gilt auch für die Bibel, aber darüber hinaus gibt Gott gemäß dem Neuen Testament in Jesus Christus sich selbst in seinem Wesen und Erlösungswillen zu erkennen. In beiden Fällen wird der Glaube vorausgesetzt, durch den die Menschen das annehmen, was ihnen jeweils mitgeteilt wird.

7. Vorherbestimmung und Gericht

Neben dem Grundbekenntnis zum einen Gott und zu seinem Propheten Muhammad kennt der Islam sechs Glaubensinhalte, die, anknüpfend an den Koran (Sure 4, 136; 2, 285), in der Sunna zusammengefasst sind: der Glaube an Gott und an seine Engel, an seine Bücher, an seine Gesandten und an den Jüngsten Tag sowie an die Vorherbestimmung des Guten und des Bösen. Der letzte Punkt dieses Credo hat dem Islam den Ruf eingebracht, eine Religion des Fatalismus, der Unterwerfung des Menschen unter ein blindes Schicksal zu sein. Daher halten sich Christen/Christinnen oft für einen Hort der Freiheit gegenüber dem muslimischen „Kismet“, und umgekehrt Muslime/Musliminnen für Verteidiger der Freiheit gegen die „fatalistische“ christliche „Ersündenlehre“ (Schoen 2004, 164; Loth 1979, 161).

Gottes Macht über allen Mächten

Eine genauere Betrachtung ergibt, dass nach dem Koran die Vorherbestimmung mit dem Willen Gottes zusammenhängt, auf den alles zurückgeht, letztlich auch der Glaube. So wird den Menschen gesagt: „Rechnet mir gegenüber euren Islam [Hingabe an Gott] nicht zum Verdienst euch an! Nein, vielmehr verleiht es euch Gott, dass er euch zum Glauben führt, wenn ihr wahrhaftig seid“ (Sure 49, 17). An anderer Stelle spricht Gott zu seinem Propheten:

„Hätte dein Herr gewollt, so würden alle auf der Erde gläubig werden, insgesamt. Willst du die Menschen etwa zwingen, dass sie gläubig werden? Kein Mensch kann gläubig werden, es sei denn mit Gottes Erlaubnis“ (Sure 10, 99 f.).

Alles liegt also in der Macht und Weisheit Gottes begründet, daher:

„So führt Gott in die Irre, wen er will, und führt auf dem rechten Weg, wen er will“ (Sure 14, 4).

Als schöpferisch Handelnder lenkt Gott auch den menschlichen Willen und erschafft die menschlichen Taten (Sure 81, 29; 37, 96). Damit spricht der Koran gerade gegen ein blindes Schicksal, vielmehr dafür, dass Gott die Macht über alles hat, auch über zerstörerische Gegenmächte.

Die biblischen Quellen sprechen ebenfalls von der Vorherbestimmung (Prädestination). In der Erzählung vom Auszug des Volkes Israel aus Ägypten verstockt Gott das Herz des Pharao (Ex 9, 12; vgl. Joh 12, 4; vgl. Sure 7, 101). Daran knüpft Paulus an:

„Also zeigt er sein Erbarmen, wem er will, und verhärtet, wen er will“ (Röm 9, 18).

Gott macht das Licht und schafft die Finsternis, gibt Frieden und schafft Unheil: „Ich, der Herr, bin es, der all dies vollbringt (Jes 45, 7). Denjenigen, die „die Liebe zur Wahrheit nicht in sich aufgenommen haben“, schickt Gott „eine Kraft, die in die Irre führt, dass sie der Lüge glauben“

(2. Thess 2, 10 f.). Die Vorherbestimmung, wozu auch das Vorauswissen Gottes gehört, ergibt sich aus dem Bekenntnis zu dem einen Gott, dem alle andere Mächte und Gewalten untergeordnet sind. Damit kann auch der Mensch nicht zum Spielball einander widerstreitender Mächte werden, vielmehr bleibt er in der Hand Gottes im Vertrauen auf seine Rettung.

Gottes Wille geschehe

Dieses Vertrauen kann in Erwählungsgewissheit seinen Ausdruck finden, wofür es allerdings keine faktischen Beweise und keine Sicherheit gibt. Weder lässt sich von zeitlichem Wohlergehen auf die Erwählung schließen noch aus Armut und Bedrängnis auf die Verdammnis durch Gott. Der Unterschied zwischen Gewissheit und Sicherheit fand jedoch nicht immer Beachtung, und die Vorherbestimmung wurde in beiden Religionen dazu benutzt, die je eigene politische und gesellschaftliche Vormachtsstellung als Erwählung zu interpretieren. Im christlichen Kontext war das z. B. in Südafrika der Fall, wo die Apartheidpolitik mit der Erwählung des christlichen weißen Volkes begründet wurde. Im muslimischen Kontext wurde die rasche Ausbreitung in den Anfängen als Beweis für die Überlegenheit des Islams gewertet, so dass dann innere Zerwürfnisse und Machtverlust zu einer Glaubenskrise führten. Inzwischen wird das in beiden Religionen kritisch gesehen (Loader 2009, 226 f.; Inam 2004, 95; Hodžić 2008: 115 ff.).

Die Aussagen über die Vorherbestimmung stehen jedoch im Erfahrungszusammenhang von Leid oder Verfolgung; sie wollen die Betroffenen trösten und im Glauben stärken, dass Gott für Gerechtigkeit sorgt. Im Koran bezieht sich dies auf Muhammad, der in Mekka Widerstand, Verunglimpfung und Tötungsabsichten ausgesetzt war. Auch die ersten Christen/Christinnen waren verfolgt und werden getröstet: „Selig, die verfolgt sind um der Gerechtigkeit willen — ihnen gehört das Himmelreich“ (Mt 5, 10). Aus der Vorherbestimmung können gläubige Menschen die Kraft beziehen, Leiderfahrungen anzunehmen und mit dem Vaterunser zu sprechen: „Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden“. Um eine solche Haltung geht es auch im Koran und im muslimischen Glaubensbekenntnis.

Gottes Gerechtigkeit

Der Vorherbestimmung scheinen nun der Ruf zur Umkehr zu Gott (Mk 1, 15; vgl. Sure 7, 174) und die vielen Ermahnungen zu widersprechen, die in der Bibel wie im Koran dazu auffordern, im Glauben standhaft zu bleiben und sich in Worten und Taten zu bewähren. Damit kommt das Gericht Gottes ins Spiel, das jeden Einzelnen bei seiner Verantwortung behaftet:

„Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi erscheinen, damit ein jeder empfangen, was seinen Taten entspricht, die er zu Lebzeiten getan hat, seien sie gut oder böse“ (2. Kor 5, 10).

Niemand wird dem gerechten Urteil Gottes entrinnen, der „einem jeden vergelten [wird] nach seinen Taten“, entweder unvergängliches Leben oder Trübsal und Angst (Röm 2, 6–8; vgl. Suren 30, 41; 15, 92–93). Und niemand kann sich herausreden, denn jeder hätte auf Moses und die Propheten hören können (Lk 16, 29 f.). So heißt es auch im Koran: „Wir werden sie alle zur Verantwortung ziehen über das, was sie taten“ (Sure 21, 23).

Zwischen göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Verantwortung besteht aber keine Symmetrie. Denn auch wenn Gott Finsternis schafft und das Herz der Menschen verstockt, kann er nicht wie die Menschen ungerecht sein. Deshalb lässt sich Gottes Gerechtigkeit nicht mit dem Maß menschlicher Gerechtigkeit messen und durch einen empirischen Nachweis weder bestätigen noch widerlegen. Dass Gott liebend, barmherzig und langmütig, aber auch gerecht ist, kann nur im Gottvertrauen und in der Glaubensgewissheit erfasst werden, die sich im Lob Gottes zum Ausdruck bringen:

„O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen und unerforschlich seine Wege! Denn ‚wer hat den Sinn des Herrn erkannt, oder wer ist sein Ratgeber gewesen‘? [Jes 40, 13] ‚Wer hat ihm etwas geliehen, und es müsste ihm von Gott zurückgegeben werden‘? [Hiob 41,3]. Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist alles“ (Röm 11, 33–36).

Kein Mensch kann in das Wissen Gottes eindringen, aber Gott kennt das Herz der Menschen, wird das Verborgene ans Licht bringen und „euch vergelten, einem jeden nach seinen Taten“ (Offb 2, 23; 1. Kor 4, 5). Auch im Koran ist wiederholt vom umfassenden Wissen Gottes und seinem weisen Ratschluss die Rede (Sure 7, 183; 68, 45). Dabei wird den Menschen nicht Unrecht getan, nicht einmal „im Gewicht eines Stäubchens“ (Sure 4, 40; 2, 272; 45, 21; 18, 49); auch aus muslimischer Sicht kann das nur im Glauben (Sure 22, 78) und mit Lobpreis angenommen werden:

So „lobpreisen ihn die sieben Himmel und die Erde und wer darinnen ist. Es gibt nichts, was nicht sein Lob preist“ (Sure 17, 44).

Lohn, Strafe und Gerechtsprechung

Im Koran heißt es, dass Gott in die Herzen schaut (2, 225) und mit Lohn oder Strafe, ewigem Leben im Paradies oder Feuer der Hölle vergilt. Das fordert dazu heraus, auch auf solche biblische Texte nicht zu vergessen, die Gottes Strafe und das höllische Feuer thematisieren (z. B. Mt 5, 22; 10, 28; 25, 46; 7, 19; Mk 9, 43 f; Lk 12, 5; Joh 15, 6; Offb 20, 14 f.; 2. Petr 2, 9). Dies bedeutet nicht, dass Gott rachsüchtig, sondern dass er gerecht ist. Nicht nur die Liebe gehört zum Wesen Gottes, sondern auch die Gerechtigkeit.

Zugleich zeigt sich im Vergleich eine Verlagerung der Gewichte. Lohn und Strafe, einschließlich dessen, was die Menschen in der Hölle erwartet, werden im Koran wesentlich häufiger angesprochen als in der Bibel. Christliche Texte mit ausführlichen Schilderungen des göttlichen Strafgerichts gibt es, aber sie wurden nicht in den Kanon aufgenommen, der andere Überlieferungen in den Mittelpunkt stellt. Diese beziehen sich auf die Erlösung durch Jesus Christus:

„Denn so hat Gott die Welt geliebt, dass er den einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe“ (Joh 3, 16).

Nach dem Koran entscheidet letztlich Gott allein über alles. Für die Frevler ist das Höllenfeuer vorgesehen, für die, die sich haben rechtleiten lassen, das Paradies — „wenn Gott es nicht anders will“ (Sure 6, 128; 11, 107 f.); so kann Gott auch jeden Menschen freisprechen.

In der Bibel steht die Gerechtigkeit Gottes im Zusammenhang von Gebot, Sünde, Reue, Vergebung, Gericht, Lohn und Strafe. Christlicher Überzeugung entsprechend beziehen sich Liebe und Barmherzigkeit Gottes jedoch nicht nur auf die Vergebung, sondern wesentlich auf die Erlösung aus dem Zustand der Sünde dadurch, dass Gott den Glaubenden die Gerechtigkeit zuspricht, die sie nicht imstande sind, aus eigener Kraft zu erwerben:

„Er [Gott] ist gerecht und macht gerecht den, der aus dem Glauben an Jesus lebt“ (Röm 3, 26).

Eine solche Gerechtsprechung liegt auch und gerade in der Gerechtigkeit Gottes begründet, denn Gott kann keine Sünder zu sich ins ewige Leben nehmen; er wäre sonst ungerecht. Da aber kein Mensch sich trotz aller Bemühungen aus dem Zustand der Sünde herausarbeiten und vollkommen gerecht sein kann, ist er darauf angewiesen, dass ihm die Gerechtigkeit geschenkt wird. Voraussetzung dafür ist die Hingabe an Gott und der Glaube an seinen Erlösungswillen in Christus. Der Glaube an die Gerechtsprechung durch Gott steht im Mittelpunkt des evangelischen Christentums.

Schlusswort

Am 18. September dieses Jahres jährte sich der Todestag von Dag Hammarskjöld zum 50. Mal. In Reverenz vor seinen Bemühungen um ein friedliches Zusammenleben der Menschen sei ein Wort von ihm an den Schluss dieses Dokuments gestellt:

„Geheiligt werde Dein Name

nicht der meine,

Dein Reich komme,

nicht das meine,

Dein Wille geschehe,

nicht der meine,

Gib uns Frieden mit Dir,

Frieden mit den Menschen,

Frieden mit uns selbst

und befreie uns von Angst.“

Dag Hammarskjöld

Aus dem Tagebuch „Zeichen am Weg“, Eintrag am 29. November 1956.

Von 1953 bis 1961 war Dag Hammarskjöld Generalsekretär der Vereinten Nationen. Auf dem Weg nach Sambia, um mit einem Rebellenführer einen Waffenstillstand zu verhandeln, stürzte er am 18. September 1961 mit dem Flugzeug über Ndola ab.

VIII. Literatur

Die vorliegende Literaturliste stellt eine Auswahl aus den für die Orientierungshilfe herangezogenen Quellen dar. Die Literaturverweise im Text beziehen sich nicht immer auf das ganze Werk und dessen zentrales Thema, sondern auf darin enthaltene einzelne Abschnitte, die in Zusammenhang mit Themen der Orientierungshilfe stehen. Nicht aufgenommen sind die verschiedenen deutsch- und englischsprachigen Lexika und Enzyklopädien zum Islam. Viele der angegebenen Bücher finden sich in Ausschnitten im Internet unter „Googlebooks“. Alle genannten Internetseiten wurden zuletzt am 12. September 2011 abgerufen.

Deutsche Übersetzungen des Korans:

Asad, Muhammad (2009): Die Botschaft des Koran. Mit Kommentar, Düsseldorf: Patmos.

Bobzin, Hartmut (2010): Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München: Beck.

Khoury, Adel Theodor (2007): Der Koran. Mit Kommentar, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Paret, Rudi (¹⁰2007): Der Koran. Übersetzt von, Stuttgart: Kohlhammer.

Paret, Rudi (²2005): Der Koran. Kommentar und Konkordanz Stuttgart: Kohlhammer.

Zaidan, Amir M. A. (2009): At-tafsiir. Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung, Islamologisches Institut (Hg.), Wien: IBIZ.

Zirker, Hans (³2010): Der Koran, München: Beck.

Hadith-Auswahl:

Khoury, Adel Theodor (2008, 2009), Der Hadith. Urkunde der islamischen Tradition, Bd. II und II: 2008, Bd. III: 2009, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Schöllner, Marco (Hg.) (2007), Al-Nawawi, Yahya ibn Sharaf: Das Buch der Vierzig Hadithe (Kitab al-Arba'in), Frankfurt/Main: Insel.

II. Der Islam – eine kurze Orientierung

Siehe dazu auch die Literatur zu Kapitel IV und V.1.

Bobzin, Hartmut (2000), Mohammed, München: Beck

Bobzin, Hartmut (²2007), Der Koran, München: Beck

Clot, André (2004), Das maurische Spanien. 800 Jahre islamische Hochkultur in Al-Andalus, Düsseldorf: Patmos/Albatos.

Glei, Reinhold / Khoury, Adel Theodor (1995), Johannes Damascenus und Theodor Abu Qurra. Schriften zum Islam, Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe, Würzburg: Echter.

Endreß, Gerhard (2006), Der Islam in Daten, München: Beck.

Ishaq, Ibn (1999), Das Leben des Propheten, Kandern: Spohr.

Khoury, Adel Theodor (2002), Mit Muslimen in Frieden leben. Friedenspotentiale des Islam, Würzburg: Echter.

Khoury, Adel Theodor (²1986), Toleranz im Islam, Altenberge: Oros.

Krämer, Gudrun (2008), Geschichte des Islam, München: dtv.

Nagel, Jürgen G. (2007), Abenteuer Fernhandel. Die Ostindienkompanie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Nagel, Tilman (²1991), Der Koran. Einführung — Texte — Erläuterungen, München: Beck.

Noth, Albrecht / Paul, Jürgen (1998), Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte, Würzburg: Ergon.

Halm, Heinz (²2007), Der Islam. Geschichte und Gegenwart, München: Beck.

Halm, Heinz (2005), Die Schiiten, München: Beck.

Schöllner, Marco (2008), Mohammed, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Zirker, Hans (1999), Der Koran: Zugänge und Lesarten, Darmstadt: Primus.

Zirker, Hans (1993), *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*, Düsseldorf: Patmos.

Watt, Montgomery W. (1974), *Muhammad. Prophet and Statesman*, London: Oxford University Press.

III. Islam in Österreich

Aslan, Ednan (2009), *Muslime in Österreich und das Modell Österreich*, in: ders. (Hg.), *Islamische Erziehung in Europa*, Wien: Böhlau, 325–350.

Bunzl, John / Hafez, Farid (Hg.) (2009), *Islamophobie in Österreich*, Innsbruck u. a.: Studienverlag.

Dreßler, Markus (2002), *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg: Ergon.

Sticker, Maja (2008): *Sondermodell Österreich? Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich*, Klagenfurt: Drava.

Tomenendal, Kerstin Doğan, Sena, Heuberger, Valeria (2010), *Ramadan in Österreich. Zur muslimischen Selbstdarstellung im Fastenmonat*, Klagenfurt: Wieser.

Gartner, Barbara (2006), *Der Islam im religionsneutralen Staat, Islam und Recht 4*, Frankfurt/Main: Peter Lang.

Gülen, Fethullah (2005), *Fragen an den Islam I*, Mörfelden-Walldorf: Fontäne.

Hafez, Farid (2006), *Die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich — Eine Analyse der Organisationsstruktur unter besonderer Berücksichtigung der Rolle muslimischer Spitzenverbände*, Diplomarbeit Universität Wien.

Heine, Susanne / Lohlker, Rüdiger / Potz, Richard (2012), *Muslime in Österreich*, Innsbruck: Tyrolia.

Jones, James W. (2008), *Blood that Cries out of the Earth. The Psychology of Religious Terrorism*, New York: Oxford University Press.

Kippenberg, Hans, Seidensticker, Tilmann (Hg.) (2004), *Terror im Dienste Gottes. Die „Geistliche Anleitung“ der Attentäter des 11. September*, Frankfurt/Main-New York: Campus.

Kroissenbrunner, Sabine (2001), *Türkische Imame in Wien*, Projektbericht IFK, Wien.

Meijer, Roel (ed.) (2009), *globalsalafism. Islam's New Religious Movement*, London: Hurst.

Ornig, Nikola (2006), *Die zweite Generation und der Islam in Österreich. Eine Analyse von Chancen und Grenzen des Pluralismus von Religion und Ethnien*, Graz: Leykam.

Potz, Richard (2010), *Das Islamgesetz 1912 und der religionsrechtliche Diskurs in Österreich zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, in: Olechowski, Thomas u. a. (Hg.), *Grundlagen der österreichischen Rechtskultur*, Wien: Böhlau, 385–408.

Schiffauer, Werner (2010), *Nach dem Islamismus. Eine Ethnographie der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüş*, Berlin: Suhrkamp.

Sökefeld, Martin (Hg.) (2008), *Aleviten in Deutschland*, Bielefeld: transcript.

Valicek, Andreas (2008), *MJÖ — Muslimische Jugend Österreich. Identitätsbildung einer österreichischen Jugendorganisation*, Diplomarbeit Universität Wien.

Volkan, Vamik (2004), *Blind Trust. Large Groups and their Leaders in Times of Crisis and Terror*, Charlottesville: Pitchstone Publishing.

Volkan, Vamik (2006), *Killing in the Name of Identity. A Study of Bloody Conflicts*, Charlottesville: Pitchstone Publishing.

Wandruszka, Adam / Urbanitsch, Peter (Hg.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.

Internetseiten:

Dörler, Elisabeth (2003), *Nurcular*: <http://www.okay-line.at/deutsch/wissen/islam-in-vorarlberg/nurcular.html>

Greussing, Kurt (2009), *Der alevitische Islam*: http://www.spoe-hohenems.at/uploads/media/Greussing_-_Alevitischer_Islam__8__050830.pdf

IV.

Christentum und Islam in ihrer wechselseitigen Wahrnehmung

Siehe dazu auch die Literatur zu Kapitel II, IV und VII.

Bauschke, Martin (2000), *Jesus — Stein des Anstoßes*, Köln: Böhlau.

Bobzin, Hartmut (1995), *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*. Beirut Texts and Studies, Bd. 42, Beirut.

Böttrich, Christfried / Ego, Beate / Eßler, Friedmann (2009), *Jesus und Maria in Judentum, Christentum und Islam*, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

Dostal, Walter u. a. (Hg.), *Wir und die Anderen: Islam, Literatur und Migration*, Wien: Facultas WUV.

Küng, Hans (2004), *Der Islam. Geschichte — Gegenwart — Zukunft*, München: Piper.

Leuze, Reinhard (1994), *Christentum und Islam*, Tübingen: Mohr.

Asmus, Sören / Schulze, Manfred (Hg.) (2006), „Wir haben doch alle denselben Gott“. *Eintracht, Zwietracht und Vielfalt der Religionen*, Neukirchen-Vluyn: Verlagshaus.

Becker, Dieter (2008), *Der Gott der Anderen. Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? In: Plonz, Sabine / Klaiber, Walter (Hg.), Wie viel Glaube darf es sein? Religion und Mission in unserer Gesellschaft*, Stuttgart: Kreuz, 185–206.

Busse, Heribert (1988), *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ess, Josef van (1997), *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhunderts Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, Bd. 4, Berlin-New York: De Gruyter.

Gäde, Gerhard (2009), *Islam in christlicher Perspektive*, Paderborn: Schöningh.

Grünschloß, Andreas (1999), *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zu einer interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, Bd. 37, Tübingen: Mohr.

Hagemann, Ludwig (2005), *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Heinzmann, Richard / Selçuk, Mualla / Körner, Felix (Hg.) (2007), *Menschenwürde. Grundlagen in Christentum und Islam*, Stuttgart: Kohlhammer.

Hünslers, Peter / Di Noia, Salvatore (Hg.) (2010), *Kirche und Islam im Dialog. Europäische Länder im Vergleich*, Regensburg: Pustet.

Heimgartner, Martin (2011), *Timotheos I., Ostsyrischer Patriarch. Disputation mit dem Kalifen al-Mahdi, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (632)*, Louvain: Peeters.

Kermani, Navid (Hg.) (2006), *Mehdi Bazargan: Und Jesus ist sein Prophet — Der Koran und die Christen*, München: Beck.

Kermani, Navid (2000), *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München: Beck.

Khoury, Adel Theodor (1991), *Kommen Muslime in den Himmel? Gelangen Christen ins Paradies?*, in: Tworuschka, Udo (Hg.), *Gottes ist der Orient — Gottes ist der Okzident*, Köln: Böhlau, 486–498.

Körner, Felix (2008), *Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses*, Stuttgart: Kohlhammer.

Lexutt, Athina / Metz, Detlef (Hg.) (2009), *Christentum — Islam. Ein Quellenkompendium (8.–21. Jh.)*, Köln: Böhlau.

Lohlker, Rüdiger (2009), *Dschihadismus. Materialien*, Wien: Facultas WUV.

Newman, N. A. (ed.) (1993), *The Early Christian-Muslim Dialogue. A collection of documents from the first three Islamic centuries (632–900 A.D.)*, Hatfield, Pennsylvania.

Raeder, Siegfried (2006), *Antworten auf den Islam. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn: Verlagshaus.

Southern, Richard W. (1981), *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart: Kohlhammer.

Waardenburg, Jacques (2003), *Muslims and Others. Relations in Context*, Berlin — New York: de Gruyter.

Waardenburg, Jacques (1993), *Islamisch-christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge*, Würzburg: Echter.

Internetseiten:

Cibedo — Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle, Arbeitsstelle der deutschen (katholischen) Bischofskonferenz: <http://www.cibedo.de/>

Common Word: http://www.acommonword.com/downloads/CW-Booklet-Final-v6_8-1-09.pdf ;

<http://www.acommonword.com/index.php?lang=en&page=option1>

Handreichung der EKD (2000) „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“: <http://www.ekd.de/EKD-Texte/islam/islam.html>

Handreichung der EKD (2006) „Klarheit und gute Nachbarschaft“: http://www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf

Imame-Konferenzen der IGGiÖ Schlusserklärungen: http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=list_pages_categories&cid=8

Plattform „Christen und Muslime“: <http://www.christenundmuslime.at/content/site/aktuell/index.html>

V. Einzelne Themenfelder

1. Politik, Recht und Kultur

Siehe dazu auch die Literatur zu Kapitel II und IV.

Bauer, Thomas (2011), *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin: Insel.

Cardini, Franco (2000), *Europa und der Islam. Geschichte eines Missverständnisses*, München: Beck.

Haarmann, Ulrich (2004), *Geschichte der Arabischen Welt*, München: Beck.

Halm, Heinz (2010), *Die Araber. Von der vorislamischen Zeit bis zur Gegenwart*, München: Beck.

Hourani, Albert (1992), *Die Geschichte arabischer Völker*, Frankfurt/Main: Fischer.

Lohlker, Rüdiger (1999), *Riba, Zins und Wucher in Vergangenheit und Gegenwart*, Münster: Waxmann.

Lohlker, Rüdiger (2008), *Islam. Eine Ideengeschichte*, Wien: Facultas WUV.

Marschies, Christoph (2006), *Die Gnosis*, München: Beck.

Nagel, Tilman (Hg.) (2010), *Der Koran und sein religiöses Umfeld*, München: Oldenbourg.

Neuwirth, Angelika (2010), *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin: Insel.

Rohde, Mathias (2009), *Das islamische Recht*, München: Beck

Roy, Olivier (2010), *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München: Siedler.

Schimmel, Annemarie (2001), *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.

Winkler, Dietmar W. (Hg.) (2010), *Syriac Churches Encountering Islam. Past Experiences and Future Perspectives*, Pro Oriente Colloquium Syriacum Salzburg 2007, Piscataway/USA: Gorgias Press.

Zirker, Hans (2009), *Monotheismus gegen Trinität? Konfrontation und Verständigungsansätze am Beispiel des Islam*: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet/Document-11214/is_trinit.pdf

2. Religionsfreiheit

Amirpur, Katajun (2009), *Unterwegs zu einem anderen Islam, Texte iranischer Denker, übersetzt und kommentiert*, Georges-Anawati-Stiftung, Bd. 4, Freiburg: Herder.

Amirpur, Katajun / Ammann, Ludwig (Hg.) (2006), *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg: Herder.

Amirpur, Katajun (2003), *Gott ist mit den Furchtlosen*. Schirin Ebadi — Die Friedensnobelpreisträgerin und der Kampf um die Zukunft Irans, Freiburg: Herder.

Ammann, Ludwig (2004), *Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance*, Freiburg: Herder.

Gartner, Barbara (2011), *Der religionsrechtliche Status islamischer und islamistischer Gemeinschaften*, Wien-New York: Springer.

Bielefeldt, Heiner (2003), *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld: transcript.

Bielefeldt, Heiner / Volkmar Deile u. a. (Hg.) (2008), *Religionsfreiheit*, Wien: Böhlau.

Frishman, Martin / Khan, Hasan-Uddin (1995), *Die Moscheen der Welt*, Frankfurt/Main-New York: Campus.

Klieber, Rupert (2010), *Jüdische-christliche-muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918*, Wien: Böhlau.

Krämer, Peter / Sabine Demel / u. a. (Hg.) (2007), *Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand*, Berlin: Lit.

Lüders, Michael (Hg.) (1992), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München: Piper.

Luf, Gerhard (2008), *Freiheit als Rechtsprinzip*, Holzleithner, Elisabeth / Somek, Alexander (Hg.), Wien: Facultas WUV.

Tanner, Mathias / Müller, Felix / Mathwig, Frank / Liemann, Wolfgang (Hg.) (2009), *Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft*, Zürich: TVZ.

Rosenberger, Sieglinde, Sauer, Birgit: *Islam im öffentlichen Raum. Debatten und Regulationen in Europa*, Wien: Facultas WUV

Schwartzländer, Johannes (Hg.) (1993), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter den Ansprüchen der Menschenrechte*, Mainz: Grünewald.

Setudegan, Morris (2004), *Universalität der Menschenrechte im Islam und die Rolle der Schari'at*, München-Ravensburg: Grin.

Sommerfeld, Franz (Hg.) (2008), *Der Moscheestreit. Eine exemplarische Debatte über Einwanderung und Integration*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.

Würth, Anna (2003), *Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention? Zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten*, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.

Schwöbel, Christoph / Tippelskirch von, Dorothee (Hg.) (2003), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg: Herder.

Schulze, Reinhard (2002), *Geschichte der islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München: Beck.

Turki, Mohamed (2007), *Herrschaft und Demokratie in der arabischen Welt*, in: polylog: Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren, 17/2007, 9–24.

Potz, Richard / Schinkele, Brigitte (2007), *Religionsrecht im Überblick*, Wien: Facultas WUV.

Zemke, Reinhold (2008), *Die Moschee als Aufgabe der Stadtplanung. Handlungsleitfaden für Planer, Architekten und Bauherren*, Berlin: Lit.

Masud, Muhammad Khalid / Salvatore, Armando / van Bruinessen, Martin (2009), *Islam and Modernity. Key Issues and Debates*, Edinburgh: University Press.

Internetseiten:

Islamisch Alevitische Bekenntnisgemeinschaft: http://www.aleviten.at/log_de/

Stellungnahme Evangelische Kirche A. und H. B. zum Moschee- und Minarettbau vom 30. 8. 2007: http://religion.orf.at/projekt03/news/0708/ne070830_moschee_fr.htm.

IGGiÖ Nachbarn: zum Moschee- und Minarettbau: http://www.islaminitiative.at/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=153

3. Frauen, Ehe, Geschlechtergerechtigkeit

Bielefeldt, Heiner (2005), *Zwangsheirat und multikulturelle Gesellschaft. Anmerkungen zur aktuellen Debatte*, Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte.

Die Bedeutung des Korans, arabisch-deutsch (21998), 5 Bd., genehmigt von der al-Azhar Universität in Kairo, München: SKD Bavaria-Verlag.

El Masrar, Zineb (2010), Muslim Girls. Wer wir sind, wie wir leben, Frankfurt/Main: Eichborn.

Falaturi, Abdoldjavad (2002a), Grundkonzept und Hauptideen des Islam, Hamburg: Islamische Akademie Deutschland.

Frevert, Ute (1995), „Mann und Weib, Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, München: Beck.

Gebhardt, Winfried u. a. (Hg.) (1993), Charisma. Theorie — Politik — Religion, Berlin-New York: de Gruyter.

Knieps, Claudia (1999), Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam, Würzburg: Ergon.

Rassoul, Muhammad Ibn Ahmad (1996), Handbuch der muslimischen Frau, Islamische Bibliothek, Köln: Islamische Bibliothek.

Rumpf, Mechthild / Gerhard, Ute / Jansen, M. Mechthild (Hg.) (2003), Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion, Bielefeld: transcript.

Sauer, Birgit / Strasser, Sabine (Hg.), Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus, Wien: Promedia.

Schinkele, Brigitte (2009), Verschleierung einer Angeklagten im Gerichtssaal? Überlegungen aus grundrechtlicher Sicht, in: Bunzl / Hafez, 157–168.

Schirmacher, Christine / Spuler-Stegemann, Ursula (2004), Frauen und die Scharia. Menschenrechte im Islam, München: Diederichs.

Shemshadia, Mahboubeh / Nourbakhsh, Younes (2004), Die Stellung der Frau in der Geschichte und in den Religionen, Hamburg: Islamische Akademie Deutschland.

Theißen, Gerd (21989), Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen: Mohr.

Wohlrab-Sahr, Monika (1999), Konversion zum Islam in Deutschland und in den USA, Frankfurt/Main-New York: Campus.

Zentrum für Islamische Frauenforschung und Frauenförderung (Hg.) (2005), Ein einziges Wort und seine große Wirkung (Sure 4, 34), Köln.

Internetseiten:

Jacobs, Andreas (2010), Verschleierung in Ägypten: <http://www.kas.de/wf/de/33.20438/>

Huda — Netzwerk für muslimische Frauen: <http://www.huda.de/index.html>

4. Mission

Eickelman, Dale, F. / Anderson Jon, W. (2003), New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere, Bloomington: Indiana University Press.

Elsas, Christoph (Hg.) (2010), Interreligiöse Verständigung zu Glaubensverbreitung und Religionswechsel, VI. Internationales Rudolf-Otto-Symposium 2008, Berlin: EB-Verlag.

Elsas, Christoph (2002), Religionsgeschichte Europas, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ende, Werner / Steinbach, Udo / Laut, Renate (2005), Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung — Kultur und Religion — Staat, Politik und Recht, München: Beck.

Ezzati, Abul-Fazl (2002), The Spread of Islam. The Contributing Factors, London: Islamic College for Advanced Studies Press: Saqi Books.

Felten, Franz J. (Hg.) (2004) Bonifatius — Apostel der Deutschen. Mission und Christianisierung vom 8. bis ins 20. Jahrhundert, Stuttgart: Steiner.

Hock, Klaus (1986), Der Islam im Spiegel westlicher Theologie. Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert, Köln: Böhlau.

Masad, Khalid (ed.) (2000), Travellers in Faith: Studies of Tablighi Jama'at as a Transnational Movement for Faith Renewal, Leiden: Brill.

Moussa, Mohammed Youssef (2006), Islam und dessen Notwendigkeit für die Menschheit, Kairo.

Padberg von, Lutz E. (1995), Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, Stuttgart: Steiner.

Poston, Larry (1992), Islamic Da'wah in the West. Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam, Oxford: Oxford University Press.

Sievernich, Michael (2009), Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Waardenburg, Jaques (2002), The Call (Da'wa) of Islamic Movements, in: ders., Islam. Historical, Social, and Political Perspectives, Berlin-New York: de Gruyter, 303–316.

Walker Paul F. (1995), Da'wah. Qur'anic Concepts, in: OEMIW I, 343–346.

Wendt, Reinhard (2007), Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Europa und die Welt seit 1500, Paderborn: Schöningh (UTB).

Wilhelm, Jürgen / Ihne, Hartmut (Hg.) (2009), Religion und globale Entwicklung. Der Einfluss der Religion auf die soziale, politische und wirtschaftliche Entwicklung, Berlin: University Press.

Wiedl, Nina (2008), Da'wa — Der Ruf zum Islam in Europa, Berlin: Schiler.

Witte Jr., John / Martin, Richard C. (ed.) (1999), Sharing the Book. Religious Perspectives on the Rights and Wrongs of Proselytism, Maryknoll: Orbis.

Wood Simon A. (2008), Christian Criticisms, Islamic Proofs. Rashid Rida's Modernist Defence of Islam, Oxford: Oneworld.

Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.) (2011), Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Theologisches Forum Christentum — Islam, Regensburg: Pustet.

Internetseite:

Kolonialismus: <http://www.ked-bayern.de/newsarchiv.htm>

5. Gemeinsame geistliche Praxis

Bernhardt, Reinhold (2007), Zur „Legitimität“ gemeinsamen Betens von Christen und Muslimen, in: Miksch, Jürgen (Hg.), Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert, Frankfurt/Main: Lembeck, 186–206.

Bethune, Pierre F. De (1998), The Bond of Peace. A Few Theological Reflections about Interreligious Prayer, in: Pro Dialogo, 98/2, 159–165.

Christen und Muslime: Gemeinsam beten? (2003), Überlegungen und Texte. Arbeitspapier des Ausschusses „Islam in Europa“: Rat der Europäischen Bischöfskonferenzen, Konferenz der Europäischen Kirchen, St. Gallen.

Hauschildt, Eberhard / Ucar, Bülent (2010), Islamische Seelsorge in Deutschland im Aufbruch, in: Pastoraltheologie, 99/6, 256–263.

Kraft, Friedehelm (2010), Religionsunterricht für muslimische Kinder und Jugendliche, in: Pastoraltheologie 99/6, 236–251.

Mayerhofer, Beatrix (2007), Alphabetisierung in der je eigenen Religion. Das Modell einer multireligiösen Schule in Wien, in: Heine, Susanne (Hg.), Verkündigung und Forschung, 52/1: Interreligiöses Lernen.

Ökumenische Gottesdienste und religiöse Feiern (2006). Orientierungen, Feierformen, Anregungen zur Gestaltung, Beispiele aus der Praxis. Zusammenstellung: Ökumenereferat und Liturgiereferat in Zusammenarbeit mit der Ökumenischen Kommission der Diözese Linz, Linz.

Pro Dialogo, Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones Citta del Vaticano (Hg.).

Reinbold, Wolfgang (2010), Zur Begegnung von Kirchengemeinden und Moscheegemeinden. Kontexte, Atmosphären, Voraussetzungen, in: Pastoraltheologie 99/6, 200–214.

Rommel, Birgit (2010), Damit wir „ein Haferkorn weiterkommen“. Islam als Thema evangelischer Erwachsenenbildung, in: *Pastoraltheologie* 99/6, 215–235.

Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Sperber, Jutta (Hg.) (2006), „Im Namen Gottes . . .“. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, *Theologisches Forum Christentum — Islam*, Regensburg: Pustet.

Schreiner, Peter / Sieg, Ursula / Elsenbast Volker (Hg.) (2005), *Handbuch interreligiöses Lernen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Sottocornola, Franco (1998), *Biblical Perspectives on Interreligious Prayer*, in: *Pro Dialogo*, 98/2, 166–185.

Thangaraj, Thomas M. (1998), *A Theological Reflection on the Experience of Interreligious Prayer*, in: *Pro Dialogo*, 98/2, 186–196.

VI. Möglichkeiten der Begegnung

Bsteh, Andreas / Mirdamadi, Seyed A. (Hg.) (2010), *Österreichisch-Iranische Konferenz: Hermeneutik*, Mödling: St. Gabriel.

Bsteh, Andreas / Mirdamadi, Seyed A. (Hg.) (2001), *Werte, Rechte, Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und muslimischer Sicht*, Zweite Iranisch-Österreichische Konferenz, Mödling: St. Gabriel.

Geisler, Ralf (1997), *Das Eigene als Fremdes. Chancen und Bedingungen des christlich-islamischen Dialogs*, Hannover: Lutherisches Verlagshaus.

Hagemann, Ludwig / Albert, Reiner (Hg.) (1998), *Dialog in der Sackgasse? Christen und Muslime zwischen Annäherung und Abschottung*, Würzburg: Echter.

Heine, Peter (2009), *Kulturknigge für Nichtmuslime*, Freiburg: Herder.

Neuser, Bernd (Hg.) (2005), *Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog: Anfänge — Krisen — neue Wege*, Neukirchen-Vluyn: Verlagshaus.

Troll, Christian W. (2008), *Unterscheiden um zu klären. Orientierung im christlich-islamischen Dialog*, Freiburg: Herder.

Zakzouk, Mahmoud (2003), *Der Islam und die Fragen des Dialogs*, Kairo: Oberster Rat für Islamische Angelegenheiten.

VII. Theologie im christlich-muslimischen Gespräch

Siehe dazu auch die Literatur zu Kapitel IV.

Bauschke, Martin (2001), *Jesus im Koran*, Köln: Böhlau.

Berger, Lutz (2010), *Islamische Theologie*, Wien: Facultas WUV.

Falaturi, Abdoldjavad (2002b), *Dialog zwischen Christentum und Islam*, Hamburg: Islamische Akademie Deutschland.

Geißner, Hellmut (1968), *Der Hörer predigt mit. Über Sinnkonstitution rhetorischer Kommunikation*, in: Peier, Martin u. a. (Hg.) (2007), *Beim Wort genommen. Kommunikation in Gottesdienst und Medien*, Zürich: TVZ, 117–126.

Hodžić, Dževad (2008), *Muslimische Auffassungen der Geschichte des Islams und die Erfahrung des Leids*, in: Renz, Andreas, 112–119.

Inam, Hüseyin (2008), *Reflexionen des Leids bei Muslimen*, in: Renz, Andreas, 87–98.

Khalidi, Tarif (ed.) (2001), *The Muslim Jesus. Sayings and Stories in Islamic Literature*, Cambridge: Harvard University Press.

Körner, Felix (Hg.) (2006), *Alter Text — neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*, Freiburg: Herder.

Kratz, Reinhard G. / Nagel, Tilman (Hg.) (2003), *„Abraham, unser Vater“*, Göttingen: Wallstein.

Kreplin, Matthias (2001), *Das Selbstverständnis Jesu*, Tübingen: Mohr.

Lahbabi, Mohammed Aziz (2011), *Der Mensch: Gottes Zeuge. Entwurf einer islamischen Anthropologie*; Auswahl, Übersetzung,

Kommentar: Markus Kneer, Georges-Anawati-Stiftung Bd. 5, Freiburg: Herder.

Loth, Jürgen / Mildenerger, Michael / Tworuschka, Udo (Hg.) (1979), *Christentum im Spiegel der Weltreligionen* [mit neuzeitlichen muslimischen Quellentexten], Stuttgart: Quell.

Nagel, Tilman (2008), *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*, München: Oldenbourg.

Nagel, Tilman (1994), *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München: Beck.

Nagel, Tilman (2003), „Der erste Muslim“. Abraham in Mekka, in: Kratz / Nagel, 133–149.

Ostmeyer, Karl-Heinrich (2006), *Kommunikation mit Gott und Christus*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 197, Tübingen: Mohr.

Özsoy, Ömer (2006), *Die Geschichtlichkeit der koranischen Rede und das Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede*, in: Körner 2006.

Renz, Andreas u. a. (Hg.) (2008), *Prüfung oder Preis der Freiheit?, Leid und Leidbewältigung in Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet.

Renz, Andreas (2002), *Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild im Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie*, Würzburg: Ergon.

Riße, Günter (1989), *Gott ist Christus, der Sohn der Maria. Eine Studie zum Christusbild im Koran*, Bonn: Borengässer.

Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.) (2010), *„Nahe ist dir das Wort . . .“. Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet.

Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.) (2009), *Verantwortung für das Leben. Ethik in Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet.

Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.) (2007), *Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet

Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.) (2004), *Heil in Christentum und Islam, Erlösung oder Rechtleitung*, *Theologisches Forum Christentum — Islam: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart*.

Schmid, Hansjörg u. a. (Hg.) (2003), *Herausforderung Islam. Anfragen an das christliche Selbstverständnis*, *Theologisches Forum Christentum — Islam: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart*.

Schoen, Ulrich (2004), „Den einen Schriftvers nicht mit dem anderen totschlagen!“ Thesen zu Prädestination und Freiheit, in: Schmid, Hansjörg, 161–166.

Schwöbel, Christoph (2002), *Gott in Beziehung*, Tübingen: Mohr.

Takim, Abdullah (2007), *Koranexegese im 20. Jahrhundert. Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş's „Zeitgenössischem Korankommentar“*, Istanbul: Yeni Ufuklar.

Takim, Abdullah (2009), *Stellvertreter oder Ebenbild Gottes? Der Mensch in Christentum und Islam*, in: Schmid, Hansjörg, 46–51.

Takim, Abdullah (2010), *Offenbarung als „Erinnerung“*. Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran, in: Schmid, Hansjörg, 184–196.

Internetseite:

Hans-Joachim Eckstein, *Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament*: http://www.uni-tuebingen.de/uni/v01/downloads/Eckstein_Anfaenge-trinitarischer-Rede.pdf

Literatur zur Einführung:

Ammann, Ludwig (2004), *Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance*, Freiburg: Herder.

Bauer, Thomas (2011), *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islam*, Berlin: Insel.

Bauschke, Martin (2001), *Jesus im Koran*, Köln-Weimar-Wien: Böhlau.

Bobzin, Hartmut (2000), *Mohammed*, München: Beck

Bobzin, Hartmut (2007), *Der Koran*, München: Beck
Halm, Heinz (2007), *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München: Beck.

Kermani, Navid (Hg.) (2006), *Mehdi Bazargan: Und Jesus ist sein Prophet — Der Koran und die Christen*, München: Beck.

Neuser, Bernd (Hg.) (2005), *Dialog im Wandel. Der christlich-islamische Dialog: Anfänge — Krisen — neue Wege*, Neukirchen-Vluyn: Verlagshaus.

Rumpf, Mechthild / Gerhard, Ute / Jansen, M. Mechthild (Hg.) (2003), *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, Bielefeld: transcript.

Schimmel, Annemarie (2001), *Die Religion des Islam. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam.

Schöller, Marco (2008), *Mohammed*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Schwöbel, Christoph / Tippelskirch von, Dorothee (Hg.) (2003), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Freiburg: Herder.

Besonders aufschlussreich sind die Publikationen des theologischen Forums *Christentum — Islam* im Verlag Pustet (Regensburg), herausgegeben von Hansjörg Schmid oder Andreas Renz.

Mitglieder des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Generalsynode A. und H. B. in Österreich:

Superintendent Mag. Hermann Miklas (Obmann)

Bischof Dr. Michael Bünker

Pfarrer Mag. Olivier Dantine

Pfarrer Dr. Peter Gabriel

Univ.-Prof. em. Dr. Susanne Heine

Direktorin Dr. Jutta Henner

Superintendent Dr. Gerold Lehner

Superintendent Mag. Hansjörg Lein

Superintendentialkuratorin Erna Moder

Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Pratscher

Senior Pfarrer Mag. Friedrich Rössler

Pfarrer Dr. Stefan Schumann

Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Wischmeyer

Oberkirchenrat Mag. Johannes Wittich

P. b. b. Erscheinungsort Wien

