



## MONITOR RELIGION UND POLITIK

# EIN ISLAM EUROPÄISCHER PRÄGUNG

Prof. Dr. Ednan Aslan

In aller Kürze ...

- Die in Europa lebenden Muslime sind gefordert, die Tradition des Islams entsprechend ihrer europäischen Gegenwart zu leben und die Denkweisen und Haltungen aufgrund einer zeitgenössischen Interpretation des Korans (weiter) zu entwickeln.
- Die kontextuelle Auslegung der islamischen Texte schließt auch die Rechtsordnung ein. Die Neuprägung bedeutet nicht eine Neuerfindung. Die Grundidee bleibt unangetastet.
- Ein wörtliches Koranverständnis entspricht nicht dem zivilisatorischen Fortschritt des 21. Jahrhunderts. Aus dem Koran lässt sich ein Plädoyer für die Vielfalt verschiedener Ausprägungen des Islams ableiten. Ziel ist das Wohlergehen der Gesellschaft.
- Ein „Islam europäischer Prägung“ stellt den freien Geist des Menschen in den Mittelpunkt. Der Koran muss daher aus einer menschlichen Perspektive heraus und nicht dogmatisch verstanden werden. Der Koran kann nur im veränderten Kontext der Lebensverhältnisse des Menschen interpretiert werden.

## Den Islam kontextbezogen erfassen

Nach dem Ableben des Propheten Muhammed sahen sich die Muslime gefordert festzulegen, wie der Islam zu verstehen und vor allem, wie gemäß seinen Regeln zu leben sei; mit der Verbreitung des Islam in anderen Kulturkreisen waren die Fragen an Koran und Sunna dringlicher geworden, doch nicht immer gaben diese eindeutige Antworten auf die Probleme, die aus der Begegnung bzw. Auseinandersetzung mit Menschen aus anderen Kulturkreisen und geografischen Regionen resultierten.

Während die erste Generation der Muslime noch die Möglichkeit hatte, sich unmittelbar an den Propheten zu wenden, um durch ihn Gottes Antwort auf dieses oder jenes irdisch-menschliche Problem zu erfahren, war die zweite Generation diesbezüglich allein auf den Koran verwiesen. Nunmehr lautete die Frage: „*Was hat Gott damit gemeint?*“ Und weiter: „*Was würde Gott sagen?*“ Dies markierte den Beginn der Erneuerung im religiösen Denken des Islam, insofern, als die Denktradition des Islam höchst unterschiedliche Auskünfte auf diese Fragen gab – und daraus gingen die verschiedenen Prägungen des Islam hervor. Diese Prägungen entsprachen stets dem jeweiligen Stand des intellektuellen Bewusstseins einer Epoche bzw. der jeweiligen Stellung des Korans in den aktuellen Lebensverhältnissen.

Nicht anders verhält es sich heute: Wieder stehen die Muslime – in einem abermals veränderten Kontext – vor Fragen, die sie aus der eigenen Tradition nicht kennen, die sie gemäß der Reformtradition des Islam aber durchaus beantworten könnten: Den Koran richtig zu verstehen heißt, sich den aus den jeweiligen Lebensverhältnissen entspringenden Fragen in seinem Geiste zuzuwenden, um ihn dergestalt mit neuem Leben zu erfüllen und eine Entfremdung von der Religion abzuwenden.

In Besinnung auf diese nicht unbekannt, aber stark unterdrückte Reformtradition des Islam stehen nun die in Europa lebenden Muslime vor der Aufgabe, Verhältnisse zu schaffen, in denen sie ihre Fragen an den Koran unvoreingenommen und ohne Furcht vor Repressalien aus ihrer Lebenswelt heraus neu formulieren bzw. die Stellung des Korans neu definieren können – dahingehend, dass nicht Fragen an ihn herangetragen werden, die er schlichtweg nicht zu beantworten vermag und auch nicht sollte. Eine solche Herangehensweise könnte dem Islam in Europa eine neue Gestalt verleihen, die ich als „Islam europäischer Prägung“ bezeichnen möchte.

Die Auseinandersetzung mit diesen neuen Aufgaben lässt sich schwerlich mit dem starren, beschränkten und daher völlig unzulänglichen Bewusstseinsstand des siebten Jahrhunderts bewältigen. Die Realität des 21. Jahrhunderts erfordert die Weiterentwicklung traditioneller Denkweisen und Haltungen.

Ganz offensichtlich war und ist der Vollzug der islamischen religiösen Praxis immer kontextuell, durch die jeweilige Verfasstheit einer Gesellschaft geprägt – wobei eine Neuprägung der Glaubensgrundlagen des Islam keineswegs gleichzusetzen ist mit deren Neudefinition. Dies würde etwa implizieren, dass Muslime ihre Gebete, Pilgerfahrten oder Fastenrituale zu ändern, gar aufzugeben hätten.

Eine europäische Prägung zielt weniger darauf ab festzulegen, wie, sondern aus welchen Beweggründen heraus man betet und fastet. Die Grundsätze des Glaubens blieben dabei unangetastet. Um Missverständnisse auszuschließen, seien die Grundlagen eines europäisch geprägten Islam in der Folge kurz dargestellt.

## Was ist *Dīn* (Religion)?

*Dīn*<sup>1</sup> wird im Koran an über 90 Stellen in vier Dimensionen beschrieben: In der ersten Dimension hat der Begriff *Dīn* mit der gelebten Wirklichkeit zu tun, insofern, als er die Traditionen und Gewohnheiten einer Kultur und Gesellschaft definiert – *ittakhadhū dīnāhum lahwān wa-la'ban* (Koran 7:51). Weiter umfasst er die Zukunftsfähigkeit einer Gesellschaft im Sinne der Orientierung der Gesellschaft, aber ebenso einer Person – *al-dīn al-hanīf, sirātin mustaqīmīn dīnan, shara'a lakumu 'l-dīna* (Koran 6:161). *Dīn* inkludiert auch den Gottesbezug des Menschen, als solcher bringt er dessen Verhältnis bzw. Vertrauen zu Gott zum Ausdruck – *al-dīn al-qayyim* (Koran 30:30). Auf die Gesellschaft bezogen beschreibt dieser Terminus schließlich sowohl die sozialen als auch die rechtlichen Verhältnisse in einer Gesellschaft – *yawm al-dīn, ahu'l-dīna* (Koran 10:105).

Diesen Ausführungen ist zu entnehmen, dass der Begriff *Dīn* als Bezeichnung für Religion nicht ausschließlich vom institutionalisierten, vom Propheten Muhammed verkündeten Islam in Anspruch genommen werden kann: Tatsächlich rekurriert die *Āya* (Zeichen): „Für euch euer Moralgesetz, und für mich meines“ (Koran 109:6)<sup>2</sup> auch auf die Lebensweise und Moraleinstellungen der nicht muslimischen Mekkaner.<sup>3</sup> Demnach werden in der Lehre des Korans alle Religionen, die sich auf Gott berufen, im Hinblick auf ihren Wesenskern als *Dīn* bezeichnet.

Der Koran vermeidet jegliche Hervorhebung einzelner Religionen bzw. religiöser Gruppen und verweist stattdessen auf die persönliche Handlung und Verantwortung des Individuums – nicht der soziale Rang und Status und auch nicht die Stammes- bzw. Gruppenzugehörigkeit eines Menschen sind ausschlaggebend für seine Qualität als Mensch; entscheidend sind seine individuellen Werke unabhängig von seiner religiösen Zugehörigkeit.<sup>4</sup> Allein den Islam mit seinen institutionalisierten Strukturen als *Dīn* zu verstehen, würde dem Wesen des Islam nicht gerecht.

*Siehe, die einzige (wahre) Religion in der Sicht Gottes ist (der Menschen) Selbstergebung in Ihn; und jene, denen vordem Offenbarung gewährt wurde, nehmen aus gegenseitiger*

<sup>1</sup> Für eine ausführliche Erläuterung vgl.: Esack, Farid: *The Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld 1997, S. 128; Asad, Muhammad: *The Message of The Quran translated and explained by Muhammad Asad*, Gibraltar: Dar Al-Andalus 1980, Fußnote 249.

<sup>2</sup> Sämtliche im Beitrag angeführten deutschsprachigen Koranzitate aus: Asad, Muhammad: *Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*, Ostfildern: Patmos 2012.

<sup>3</sup> Als Grund für die Herabsendung dieser Sure berichtet Tabari: Die Kuraischiten boten dem Propheten Muhammed Geld und Frauen ganz nach seinem Wunsch, damit er sich nicht mehr für die Verbreitung des Islam einsetze. Als der Prophet dieses Angebot ablehnte, kamen sie mit einem weiteren Angebot – der Prophet möge die mekkanischen Göttinnen Lat und Uzza anbeten, dafür würden die Mekkaner im Gegenzug den Gott des Propheten Muhammed anbeten. Mit der Herabsendung dieser Sure verwies Gott auf die Grenzen der verschiedenen Religionen. Vgl.: Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr al-Tabarī: *The commentary on the Qur'an: being an abridged translation of Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'an*, Oxford: Oxford University Press 1930, Sure 109.

<sup>4</sup> Dies gilt für Muslime ebenso wie für die Angehörigen anderer Religionen. „(Aber) sie sind nicht alle gleich: unter den Anhängern früherer Offenbarung gibt es aufrechte Leute, die Gottes Botschaften die Nacht hindurch rezitieren und sich (vor Ihm) niederwerfen. Sie glauben an Gott und den letzten Tag, und gebieten das Tun dessen, was recht ist, und verbieten das Tun dessen, was unrecht ist, und wetteifern miteinander im Tun guter Werke: und diese sind unter den Rechtschaffenden. Und was immer Gutes sie tun, ihnen wird niemals der Lohn davon verweigert werden: denn Gott hat volles Wissen von jenen, die sich Seiner bewusst sind.“ (Koran 3:113-115) Bemerkenswert ist der Offenbarungsgrund für die *Āya* 3:113 (das durch Gott ausgesprochene Verbot der Hervorhebung anderer Religionen): „*Ibn Mas'ud who said: 'The Messenger of Allah, Allah bless him and give him peace, delayed the time of the nightfall prayer. When he came out to lead the prayer, he found people waiting for the prayer. He said: 'There is no one among the adherents of other religions who is remembering Allah, exalted is He, at this hour except you.' And Allah, exalted is He, revealed these verses (They are not all alike. Of the People of the Scripture there is a staunch community who recite the revelations of Allah in the night season ...) up to His saying. '“* Siehe al-Wāhidī, Alī ibn Ahmad: *Asbāb al-Nuzūl*. Translated by Mokrane Guezzou, Amman, Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2008, S. 39.

*Eifersucht unterschiedliche Ansichten (über diesen Punkt) erst an, nachdem Wissen (davon) zu ihnen gekommen war. Aber was den angeht, der die Wahrheit von Gottes Botschaften leugnet – siehe, Gott ist schnell im Abrechnen. (3: 19)*

Auch in dieser *Āya* wird deutlich, dass mit der wahren Religion keineswegs ausschließlich der Islam als institutionalisierte Religion gemeint ist, stattdessen erfolgt der Hinweis auf den gemeinsamen Ursprung aller Religionen, von denen jene, über die der Koran spricht, als „Islam“ bezeichnet wird. Auch an dieser Stelle werden die Menschen nicht für die Abweichung von einer institutionalisierten Religion, sondern – wie auch in *Āya* 2:112 – von den guten Werken und Wohltaten, die von ihnen erwartet werden, kritisiert. Der Islam ist hier also weniger als Religion, sondern vielmehr als allgemeine Bezeichnung für die guten Werke guter Menschen zu verstehen. Jene Menschen jedoch, die ihre individuelle Verantwortung Gott und den anderen Menschen gegenüber ignorieren, verstoßen nicht nur gegen eine bestimmte Religion, sondern gegen ihre eigenen Naturveranlagungen (*fiṭra*).

*Und so richte dein Gesicht unverwandt auf den (einen immer wahren) Glauben hin und wende dich ab von allem, was falsch ist, in Übereinstimmung mit der natürlichen Veranlagung, die Gott dem Menschen eingegeben hat: (denn) keine Veränderung zum Verderben dessen, was Gott also erschaffen hat, zu erlauben – dies ist der (Zweck des einen) immer wahren Glaubens; aber die Menschen wissen es nicht. (Koran 30:30)*

Im Kern ist das, was der Koran als *Dīn* bezeichnet, ein geistiger, ein Bewusstseinszustand, der der Naturveranlagung der Menschen entspricht. *Dīn* ist die Menschheitsgeschichte hindurch unverändert geblieben, ungeachtet der unterschiedlichen Offenbarungen, die den Menschen in den verschiedenen Kulturkreisen, unter unterschiedlichsten Verhältnissen und Sprachen zuteilwurden.<sup>5</sup>

Die von Gott für verschiedene Kultur- und Sprachkreise erlassenen unterschiedlichen gesellschaftlichen Regeln sind nicht unbedingt als Teil von *Dīn* zu betrachten, weil die Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen einem Wandel unterliegen, der Kern von *Dīn* aber, der auf Gerechtigkeit und Solidarität beruht, unverändert blieb.

### ***Dīn* und *šarī'a***

Zu hinterfragen ist von einem Islam europäischer Prägung neben einem festgefahrenen Religionsverständnis auch die Unantastbarkeit der sogenannten *šarī'a* als zentralem Bestandteil des Islam: Nicht ein göttlich verordnetes, für ewig gültiges Regelwerk ist Grundlage einer islamischen Gesellschaftsordnung, sondern Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Demgemäß sieht Matūridī die *šarī'a* nicht als einen verbindlichen Teil von *Dīn*, vielmehr seien *Dīn* und *šarī'a* getrennt voneinander zu betrachten. Nach ihm ist *Dīn* unveränderlich, während die *šarī'a* – so, wie die Gesellschaft – einem dynamischen Prozess unterliegt.<sup>6</sup>

Für Muhammad Asad ist *Dīn* die aus den ethischen Handlungen der Menschen resultierende moralische Prägung einer Gesellschaft:

*Die Übertragung von *din* mit „Religion“, „Glauben“, „religiöses Gesetz“ oder „Moralgesetz“ hängt vom Kontext ab, in dem dieser Begriff verwendet wird.<sup>7</sup>*

Nach dieser kurzen Darstellung des Begriffs *Dīn* können wir uns nun dem Begriff »Islam« zuwenden.

<sup>5</sup> Vgl. dazu Koran (5:48).

<sup>6</sup> Vgl. Özcan, Hanifi: *Matūridī'de Dini Çoğulculuk*, Istanbul: MÜ. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları 2013.

<sup>7</sup> M. Asad, *Botschaft*, S 95.

## Was ist der Islam?

Der Umstand, dass die Begriffe „Islam“ und „Muslim“ eine bestimmte Religion und ihre Angehörigen bezeichnen, hat seine Wurzeln nicht im Koran, sondern in der Theologiegeschichte des Islam. Der Koran versteht unter diesen Begriffen die „Gottergebenheit“ und das „Gottesbewusstsein“ der Menschen. Diese Gottergebenheit ist im Sinne des Korans nicht als blinder Gehorsam, sondern als mündiges Gott-Mensch-Verhältnis zu verstehen.

Der Begriff „Muslim“ wird im Koran außer auf Ibrahim auch auf die Söhne Yaqubs (2:133) und die Apostel Jesu angewandt. Laut dem Koran soll selbst Pharao, als er dem Ertrinken nahe war, sich als „Muslim“ bezeichnet haben ([...] *wa ana min al Muslimīn*).<sup>8</sup>

Daraus folgt, dass die theologische Definition von „Islam“ und „Muslim“ nicht mit der koranischen Beschreibung beider Begriffe übereinstimmt.<sup>9</sup> Bei Ersterer steht die Institutionalisierung einer Religion im Vordergrund, der Koran betont demgegenüber die Förderung des Gottesbewusstseins als universales Erkennungsmerkmal der Gottergebenheit. Daraus gewinnen die beiden Begriffe „Islam“ und „Muslim“ eine neue Bedeutung, die nicht nur eine bestimmte institutionalisierte Religion (*šarīʿa*-Islam), sondern die Glaubensgrundlage für alle gottergebenen Menschen umfasst.<sup>10</sup>

Okuyan und Öztürk kritisieren die Reduzierung des Muslimseins auf die Durchführung bestimmter religiöser Rituale und sprechen sich dagegen aus, die Begriffe „Islam“ oder „Muslim“ nur im Zusammenhang mit den Angehörigen der durch Muhammed verkündeten Religion zu verwenden:

*[...] eine Āya aus dem Koran wie „Vor Gott ist der Islam die einzige Religion“ oder „Gott hat für euch als Religion den Islam bestimmt“ wurden nur auf den institutionalisierten Islam bezogen, die Menschen, die außerhalb dieser Institution sind, wurden als „Kafir“ bezeichnet. Aus dieser allgemein ausschließenden Position heraus wurden die Inhalte des Korans, die die Andersgläubigen loben, unterschiedlich interpretiert oder auf die Juden und Christen aus der Zeit des Propheten reduziert und eine solche Āya für abrogiert erklärt.<sup>11</sup>*

Der Koran vermeidet ausdrücklich die pauschalisierende Bezugnahme auf den Menschen ohne individuelle Eigenschaften, war es doch das Anliegen des Islam, die Menschen von der Festlegung auf eine Gruppen- oder Sippenzugehörigkeit – wie sie für die vorislamischen Araber kennzeichnend war – zu befreien. Durch sein Bekenntnis zum Islam ist der gläubige Mensch zwar ein Mitglied der islamischen Gemeinschaft, sein bewusstes Bekenntnis zum Islam macht ihn jedoch zu einem Individuum, das sich über die Stammes-

<sup>8</sup> „Ich bin zum Glauben gekommen, dass es keine Göttlichkeit gibt außer Ihm, an den die Kinder Israels glauben, und ich bin von jenen, die sich Ihm ergeben.“ (Koran 10:90)

<sup>9</sup> Muhammad Asad kommentiert die Āya, in der der Begriff »Muslim« zum ersten Mal in der Geschichte des Korans verwendet wird – „Denn siehe, es sind (allein) die Gottesbewussten, die Gärten der Seligkeit bei ihrem Erhalter erwarten: oder sollen Wir etwa jene, die sich Uns ergeben, so behandeln wie (Wir) jene (zu behandeln pflegen), die in Sünde verloren bleiben?“ (Koran 68: 34-35) –, wie folgt: „Dies ist das früheste Vorkommen des Begriffs *muslimun* (sing. *muslim*) in der Geschichte der koranischen Offenbarung. Überall in diesem Werk habe ich die Begriffe *muslim* und *islam* in Übereinstimmung mit ihren ursprünglichen Bedeutungen übersetzt, nämlich, einer, der sich Gott ergibt‘ (oder ‚ergeben hat‘) und ‚die Selbstergebung des Menschen in Gott‘; dasselbe gilt für alle Formen des Verbs *aslama*, die im Koran vorkommen. Man beachte, dass der ‚institutionalisierte‘ Gebrauch dieser Worte – d. h. ihre ausschließliche Anwendung auf die Anhänger des Propheten Muhammad – eine definitiv nach *qurʿānische* Entwicklung darstellt und daher in einer Übersetzung des Koran vermieden werden muss.“ M. Asad, Botschaft, S 1086.

<sup>10</sup> „Siehe, die einzige (wahre) Religion in der Sicht Gottes ist (des Menschen) Selbstergebung in ihn.“ (Koran 3:19), oder „Denn wenn einer auf die Suche geht nach einer anderen Religion als Selbstergebung in Gott, wird sie niemals von ihm angenommen werden, und im kommenden Leben wird er unter den Verlorenen sein.“ (Koran 3:85)

<sup>11</sup> Okuyan, M., Öztürk, M.: „Kurʿan verilerine göre ‚Ötekiʿnin Konumu“, in: Yaran, C.: *Islam ve Öteki*, Istanbul: Kaknus 2001, S.174-175.

zugehörigkeit hinwegsetzt, durch die ihm zuvor ein fester Platz zugewiesen worden war. Diese neue Person ist in der Lage, autonome Entscheidungen zu treffen, wozu er zuvor weder die Erlaubnis noch die Verpflichtung hatte, sofern er nicht das unangefochtene Gruppenoberhaupt war.

Muslim zu sein ist jenseits der religiösen Zugehörigkeit als Ausdruck einer gerechten Lebensweise zu verstehen, die die Glaubens- und Handlungsgrundlage für alle rechtschaffenen Menschen bildet. Rechtschaffenes Handeln kann sich in verschiedenen Religionen auf unterschiedliche Weise in den Ritualen zeigen. Entscheidend ist jedoch, was aus diesen Ritualen entsteht oder wie diese Rituale wirken. Den Glauben auf diese rituellen Handlungen einzuschränken, mag eine bestimmte religiöse Zugehörigkeit ausdrücken, nicht aber die erwünschte gesellschaftliche Wirkung zeitigen, die Gott von den Menschen verlangt.

### **Pluralität in der islamischen Tradition und ihre Bedeutung für die europäische Prägung des Islam**

In der Frühzeit des Islam führte die Begegnung mit anderen Kulturen und Religionen dazu, dass die Muslime sich gezwungen sahen, ihr religiöses Verständnis auch hinsichtlich des theologischen Umgangs mit Andersgläubigen oder Andersdenkenden zu überprüfen. Dass in der Theologiegeschichte des Islam auf Andersgläubige – als Angehörige einer minderwertigen Religion – Sondergesetze angewandt wurden, ist als Abweichung von der koranischen Tradition zu erachten: Um diese diskriminierende und polarisierende Theologie zu begründen, die Welt in „Gut und Böse“ einteilen zu können, haben nicht wenige Theologen einen Teil des Korans für abrogiert erklärt und aus dem muslimischen Leben eliminiert.<sup>12</sup>

Damit leiteten sie zweifellos einen zivilisatorischen Rückschritt ein – ganz entgegen dem revolutionären Akt der Befreiung des Menschen aus der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, Sippe, Rasse oder Nation.

Die religiöse und kulturelle Vielfalt Gottes als theologische Grundlage für die Teilung der Erde zu betrachten, hieße den Islam misszuverstehen. Der Koran sieht diese Pluralität als Grundlage für das Zusammenleben, auf keinen Fall als einen Grund für die Spaltung der Gesellschaft:

*Und (also ist es) hätte dein Erhalter es so gewollt, alle jene, die auf Erden leben, hätten sicherlich Glauben erlangt, allesamt: denkst du denn, dass du die Leute zwingen könntest zu glauben, ungeachtet dessen, dass kein Mensch jemals anders Glauben erlangen kann als mit Gottes Erlaubnis ... (Koran 10:99-100)*

---

<sup>12</sup> Suyuti begründet die Abrogation der *Āya* – „Was solche (die Ungläubigen) angeht, die nicht wegen (eures) Glauben gegen euch kämpfen und euch auch nicht aus euren Heimstätten vertreiben, so verbietet Gott euch nicht, ihnen Güte zu erweisen und euch ihnen gegenüber völlig gerecht zu verhalten : den, wahrlich, Gott liebt jene, die gerecht handeln.“ (Koran 60:8) – durch die Herabsendung der Schwert-*Āya* – „Und wenn dann die heiligen Monate vorüber sind, tötet jene, die die etwas anderem neben Gott Göttlichkeit zuschreiben, wo immer ihr auf sie stößt, und nehmt sie gefangen und belagert sie und lauert ihnen an jedem vorstellbaren Ort auf. Doch wenn sie bereuen und sich an das Gebet machen und die reinigenden Abgaben entrichten, lasst sie ihres Weges ziehen: denn, siehe, Gott ist vielvergebend, ein Gnadenspender.“ (9:5) – folgendermaßen: „God does not forbid you in regard to those who did not wage war against you, from among the disbelievers, on account of religion and did not expel you from your homes, that you should treat them kindly (an *tabarrūhum* is an inclusive substitution for *alladhīna*, ‘those who’) and deal with them justly: this was [revealed] before the command to struggle against them. Assuredly God loves the just.“ (al-Suyuti, 2007, S. 662)

Bemerkenswert an allen diesen klassischen Werken ist, dass sie unter theologischem Zwang den Koran für Kampfhandlungen instrumentalisieren wollen, ohne dabei den Offenbarungskontext zu berücksichtigen. Konsequenter weitergedacht, impliziert dieser Versuch sogar den Kampf gegen den Koran selbst – in dem Sinn, dass ein Teil des Korans herausgegriffen und einfach für ungültig erklärt wird. Siehe auch: Kaya, R.: „Kur’an-i Kerim’de neshi iddia edilen Ayetler“, In: Uludag Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Nr. 8, Band 7. Bursa: İlahiyat Fakültesi Yayınları 1998.

Diese Vielfalt spiegelt demnach nur die Wirklichkeit wider – die unterschiedlichen gesellschaftlichen Prägungen der Menschen sind Resultat ihres, einem dauernden Wandel unterworfenen, sprachlichen und kulturellen Kontexts. Daran, wie er diesen Kontext gestaltet, bemisst sich die geistige Reife eines Menschen.<sup>13</sup>

Nasr vertritt ebenfalls die Ansicht, dass die Wahrheit zwar absolut und unumstößlich ist, die Form und die Sprache, in der sie sich offenbart, jedoch unterschiedlich sein und sogar Widersprüche aufweisen können. Die Worte, mit denen die Wahrheit den Menschen nähergebracht werden soll, müssen an deren jeweiliges kulturelles Normensystem anknüpfen – gerade deswegen aber ist nicht Vereinheitlichung, sondern Vielfalt eine Selbstverständlichkeit, ja sogar der Natur der Schöpfung entsprechend, die sich ebenfalls in immer komplexerer Vielfalt entwickelt.<sup>14</sup>

Für Nasr gibt es nur den einen Gott, der sich in den verschiedenen Kulturen anlässlich verschiedener historischer Begebenheiten auf mannigfaltige Weise offenbart hat. Und diese Einigkeit kann durch keinerlei äußerliche Differenzen zerstört werden.<sup>15</sup>

Gemäß dem ethischen Prinzip des Korans setzt das Wohlergehen einer Gesellschaft Pluralität als eine von Gott gewollte Selbstverständlichkeit voraus, wobei den Religionen für die Gewährleistung der Pluralität eine besondere Verantwortung zukommt.

### ***Ibāda* (gottesdienstliche Handlungen) als ethische Verantwortung: Nicht der Akt des Betens steht im Vordergrund, sondern das, was daraus folgt**

Leider haben die Muslime im Laufe ihrer Geschichte den Sinn des Gebets aus den Augen verloren, der sich nicht in dessen Formalismus erschöpft, sondern Nutzen stiften soll. Stets haben verschiedene Völker und Kulturen Gott auf unterschiedliche Art und Weise angebetet. Nach der koranischen Lehre kommt es aber, wie bereits ausgeführt, nicht darauf an, wie die Menschen Gott anbeten, sondern welche Wohltaten für die Menschheit aus diesen Akten der Anbetung (*nusuk*) entstehen.

*Sag: „Siehe, mein Gebet und (alle) meine Akte der Anbetung und meinem Leben und meinen Sterben sind für Gott(alleine), den Erhalter aller Welten.“ (Koran 6:162)  
Für jede Gemeinschaft haben wir (verschiedene) Weisen der Anbetung bestimmt, die sie befolgen sollen. (Koran 22:67)*

Die Ergebnisse der *nusuk* werden als *Ibāda* bezeichnet – es sind dies die guten Handlungen, durch deren Ausführung der Mensch Gott dient, wie etwa das Gebet, das Fasten usw. Noch zutreffender wäre es, sie als *Manasik* zu bezeichnen, aus denen *Ibāda* entstehen. In der arabischen Sprache bedeutet *nusuk/manasik* die Erde düngen, um eine bessere Ernte zu erzielen (*nusuk'l Ard*), die nach dem Regen sich grünfärbende Erde (*Ard-un Nasik*).<sup>16</sup>

Im Sinne des Korans bilden die *Ibāda* den ethischen Kern einer idealen Gesellschaft. Ohne Verinnerlichung des eigentlichen Zwecks der religiösen Rituale wären Anbetungen sinnlose Handlungen. Eine der wichtigsten ethischen Ausdrucksformen der *Ibāda* wird durch das Wort *Sālihāt* – *gute Werke* – bezeichnet, das im Koran öfters in Zusammenhang mit *Īmān* (Glaube) Erwähnung findet. Eine gottesdienstliche Handlung ohne *good works* kann nicht als *Ibāda* gelten.

*Wahrlich jene, die Glauben erlangen und rechtschaffene Taten tun – sie sind für das Paradies bestimmt, darin zu verbleiben. (Koran 2:82)*

<sup>13</sup> Vgl. Koran (2: 213).

<sup>14</sup> Vgl. Nasr, S. H.: Knowledge and the Sacred, New York: University of Edinburgh 1989, S. 250-254.

<sup>15</sup> Vgl. Aslan, Adnan: „Dini çoğulculuk Problemine yeni bir yaklaşım“, In: Islami Araştırmalar Dergisi (4) 2000, S. 17-30.

<sup>16</sup> Eliacik, R. I.: Bana dinden bahset. Istanbul: Insa Yayinlari 2014, S. 28.

*Sag (o Muhammed): „Ich bin nur ein sterblicher Mensch wie ihr alle. Es ist mir offenbart worden, dass euer Gott der Eine und Einzige Gott ist. Darum, wer immer (mit Hoffnung und Ehrfurcht) die Begegnung mit seinem Erhalter (am Gerichtstag) erwartet, soll rechtschaffene Taten tun und nicht irgendjemanden oder irgendetwas einen Anteil an der Anbetung zuschreiben, die seinem Erhalter gebührt.“ (Koran 18:110)*

Ähnlich wie *salih* ist der Begriff *birr* ein koranischer *moral term*, der darauf hinweist, dass es in der Religiosität nicht auf die Form der Anbetung, sondern auf ihre Folgen für die Mitmenschen ankommt.

*(Aber was euch angeht, o Gläubige) niemals werdet ihr wahre Frömmigkeit erlangen, außer ihr gebt für andere aus, was ihr selbst wertschätzt; und was immer ihr ausgebt – wahrlich, Gott hat volles Wissen davon. (Koran 3:92)*

*Gebietet ihr anderen Leuten, fromm zu sein, indessen ihr euch selbst vergesst – und doch tragt ihr die göttliche Schrift vor? Wollt ihr denn nicht euren Verstand gebrauchen? (Koran 3:92)<sup>17</sup>*

Diese Ausführungen verdeutlichen, dass die Muslime sich nicht durch die Art der Anbetung definieren sollten, sondern durch ihre *guten Werke*. In diesen guten Werken macht Gott keinen Unterschied zwischen den Menschen. Die Muslime sollten nicht darauf stolz sein, dass sie fünfmal am Tag beten oder mehrmals die Pilgerfahrt nach Mekka absolvieren, sondern darauf, was aus ihren Gebeten, Pilgerfahrten und Fasten für die Gesellschaft entsteht – gemäß dem ethischen Konzept des Korans verdienen jene das Wohlgefallen Gottes, die sich für das Wohl der Menschen einsetzen:

*Wahrlich, jene die Glauben (an diese göttliche Schrift) erlangt haben, wie auch jene, die dem jüdischen Glauben folgen, und die Christen und die Sabier – alle, die an Gott und den Letzten Tag glauben und rechtschaffene Taten tun – wer den ihren Lohn bei ihrem Erhalter haben; und keine Furcht brauchen sie zu haben, noch sollen sie bekümmert sein. (Koran 3:92)<sup>18</sup>*

Aus diesem Verständnis heraus wendet sich der Koran an alle Menschen, die an die Wirkung und Bedeutung der *good works* für die Gesellschaft glauben.

*Sag: „O Anhänger früherer Offenbarung! Kommt zu dem Grundsatz, den wir und ihr gemeinsam haben: dass wir keinen anbeten sollen außer Gott, und dass wir nicht etwas anderem neben Ihm Göttlichkeit zuschreiben sollen, und dass wir nicht Menschen als*

<sup>17</sup> Zu weiteren Koranquellen siehe: Izutsu, T.: *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. London: McGill's University Press 2002, S. 208-210.

<sup>18</sup> „Die obige Passage – die im Qur'an mehrfach vorkommt – legt eine grundsätzliche Lehre des Islam dar. Mit einem aufgeschlossenen Weitblick ohnegleichen in irgendeinem anderen religiösen Glauben wird hier die Vorstellung von ‚Rettung und Heil‘ von nur drei Bedingungen abhängig gemacht: Glauben an Gott, Glauben an den Tag des Gerichts und rechtschaffenes Handeln im Leben. Die Darstellung dieser Lehre an dieser Stelle – d.h. mitten in einem Aufruf an die Kinder Israels – findet ihre Berechtigung durch die falsche jüdische Glaubensvorstellung, ihre Herkunft von Abraham berechtige sie dazu, als ‚Gottes auserwähltes Volk‘ betrachtet zu werden.“ M. Asad, *Botschaft*, S. 41, Fußnote 50.

Zu dieser *Āya* schreibt al-Qušairī: „*The diversity of [religious] paths in spite of the unity of the source does not prevent a goodly acceptance [for all]. For anyone who affirms the Real (s) in His signs and believes in what He has told concerning His Truth and Attributes, the dissimilarity of [religious] laws and diversity occurring in name[s] is not a problem in considering who merits [God's] good pleasure. Because of that He said, ›Surely those who believe and those of Jewry‹. Then He said, ›whoever believes‹, meaning if they fear [God] in the different ways of knowing [Him], all of them will have a beautiful place of return and an ample reward. The believer (mu'min) is anyone who is in the protection (amān) of the Real (s). For anyone who is in His protection, it is fitting that no fear shall befall them, neither shall they grieve.*“ al-Qušairī, Abū l-Qāsim: *at-Tafsīr al-kabīr laṭā'if al-išārāt bi-tafsīr al-Qur'ān (Laṭā'if al-išārāt*. V. I. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (o.J.), S. 76.

*unsere Herren neben Gott nehmen sollen. Und wenn sie sich abwenden, dann sagt: Bezeugt, dass wir uns Ihm ergeben haben.*“ (Koran 3:64)

Auch wenn hier Christen und Juden angesprochen sind, lässt sich dieser Aufruf im Sinne des Korans noch erweitern, um auch andere Religionen und Weltanschauungen, die zur Entstehungszeit des Korans noch gar nicht existierten bzw. bekannt waren, dazu einzuladen, sich solidarisch für die guten Werke in der Gesellschaft einzusetzen.

*[...] denn jede Gemeinschaft wendet sich ihrer eigener Richtung zu, von der Er der Mittelpunkt ist. Wetteifert daher miteinander im Tun guter Werke. Wo immer ihr sein mögt, Gott wird euch alle zu Sich versammeln: denn, wahrlich, Gott hat die Macht, alles zu wollen.* (Koran 2: 148)

Gemäß dem ethischen Prinzip des Korans setzt das Wohlergehen einer Gesellschaft Pluralität als eine von Gott gewollte Selbstverständlichkeit voraus, wobei den Religionen für die Gewährleistung der Pluralität eine besondere Verantwortung zukommt.

### **Der Mensch als Zentrum des Korans**

Der Islam hat im Verlauf seiner Geschichte die Menschen aus ihrer Stammeszugehörigkeit befreit und aus dem Konstrukt des kollektiven Subjekts ein eigenständiges Individuum werden lassen. Mit dem Glaubensbekenntnis bekundet der Mensch seine Autonomie und seine Verantwortung vor Gott und der Gesellschaft. Beides befähigt den Menschen, sich Autoritäten gegenüber zu behaupten und sich für oder gegen die Religion zu entscheiden. Ein vernunftbegabter Mensch leitet seine Verantwortung aus sich selbst ab, nicht aus obrigkeitlichen oder institutionellen Zwängen.

Eine islamische Theologie europäischer Prägung stellt eben diesen freien Geist in ihren Mittelpunkt. Eine ausführliche und nicht theologiehörige Auseinandersetzung mit dem Koran würde deutlich machen, dass der Koran den Menschen als Zentrum der Offenbarung sieht, es sind die Fragen und Bedürfnisse *des Menschen*, auf die Gott reagiert. Anders als in der klassischen Exegese der Fall, müsste ein Islam europäischer Prägung daher bemüht sein, den Text aus einer menschlichen Perspektive heraus zu verstehen.

In diesem Sinne ist die Sprache des Korans keineswegs unzugänglich oder „göttlich“, sie ist eine einfache, verständliche, menschliche Sprache, weil auch die Offenbarung in der Regel immer einen menschlichen Hintergrund hat. Die im Koran erwähnten ethischen Prinzipien beziehen sich stets auf eine partikuläre Situation, einen konkreten Offenbarungsanlass (*Asbab-i Nuzul*), zu dem die Fragen der Menschen mit der Antwort Gottes zusammentreffen, und in diesem Prozess sind die Fragen der Menschen genauso wichtig wie die Antworten Gottes. Der Koran kam nicht zu den Menschen, indem Muhammed eine Schrift von einem Berg herabbrachte, sondern entstand aus konkreten Lebensverhältnissen heraus.

Auf die Gegenwart übertragen bedeutet das für die islamische Theologie in Europa, dass dieser Text mit Blick auf das Leben der Menschen immer wieder neu verstanden werden muss. Der Text kann seine Wirkung nicht entfalten, solange die Offenbarung nicht unter Berücksichtigung der Lebenswirklichkeiten des Menschen in Europa gelesen wird. Eine Exegese, die den Koran als Diktat Gottes betrachtet und dabei den Menschen aus den Augen verliert, führt zu geistiger Versklavung, niemals zu offener Kommunikation mit Gott.

### **Fazit**

Die jeweiligen kontextuellen Prägungen des Islam spiegelten stets den Grad der geistigen Reife der Muslime in einer Epoche wider und der von ihnen gelebte Islam gestaltete sich entsprechend ihrer Definition der Stellung des Korans aus ihren Lebensverhältnissen heraus. Nun sehen sich die Muslime abermals in neue Verhältnisse gestellt, die Fragen auf-

werfen, die sie aus den eigenen historischen Traditionen nicht kennen, die sie aber gemäß der Reformtradition des Islam durchaus beantworten könnten. Den Koran richtig zu verstehen heißt, sich den aus den jeweiligen Lebensverhältnissen entspringenden Fragen in seinem Geiste zuzuwenden, um ihn dergestalt mit neuem Leben zu erfüllen und die Entfremdung von der Religion abzuwenden.

Dazu brauchen wir nur den Mut, in der Reformtradition weiterzudenken. Religiöse Unmündigkeit ist dafür freilich eine ebenso schlechte Voraussetzung wie das Abwürgen jeglicher Diskussion über die Notwendigkeit von Reformen – etwa mit Vorhaltungen der Art, dass die Gegenseite den Koran nach ihrem Gutdünken interpretiere, unliebsame Hadithe einfach ablehne, eine völlig neue Religion erfinden wolle usw. Derartige Vorwürfe, so aktuell sie klingen mögen, sind seit dem siebten Jahrhundert geläufig; sie sind fester Bestandteil der islamischen Reformgeschichte und wurden seit jeher den Reformern als Totschlagargumente entgegengehalten.

Sollte die Neuprägung des Islam gelingen, gäbe dies den in Europa lebenden Muslimen die Chance, sich von theologischen Zwängen zu befreien und aus den gesellschaftlichen Nischen hervorzutreten, um als Bereicherung der Gesellschaft wahrgenommen zu werden.

## Literatur

- Al-Maḥalī, Jalal al- Dīn, al-Suyūṭī, Jalal al- Din: Tafsir al-Jalalayn, (translated Hamza, Feras) Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2007.
- al-Qushairī, Abū l-Qāsim. at-Tafsīr al-kabīr laṭā'if al-iṣārāt bi-tafsīr al-Qur'ān (Laṭā'if al-iṣārāt. Vol. I. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought o.J.
- al-Tabarī, Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr. The commentary on the Qur'ān: being an abridged translation of Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān. Oxford: Oxford Univ. Press 1930.
- al-Wāhidī, Alī ibn Ahmad. Asbāb al-Nuzūl. Translated by Mokrane Guezzou. Amman, Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought 2008.
- Asad, Muhammad: Die Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar, Ostfildern: Patmos 2012.
- Asad, Muhammad: The Message of The Quran. Translated and explained by Muhammad. Asad, Gibraltar: Dar Al-Andalus 1980.
- Aslan, Adnan: „Dini çoğulculuk Problemine yeni bir yaklaşım“, in Islami Araştırmalar Dergisi (4) 2000.
- Aydın, Mahmut: „insel çoğulculuk üzerine bir müslüman mülâhazası“, in ders.: Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel çoğulculuk ve Mutalklık iddaları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2005.
- Eliacik, R. I.: Bana dinden bahset. Istanbul: Insa Yayinlari 2014.
- Esack, F.: Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression, Oxford: Oneworld 1997.
- Guillaume, A.: The Life of Muhammad. A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah. Karachi: Oxford University Press 1955.
- Izutsu, T.: Ethico-Religious Concepts in the Qur'an, London: McGill's University Press 2002.
- Kaya, R.: „Kur'an-i Kerim'de neshi iddia edilen Ayetler“, in: Uludag Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Nr. 8, Band 7. Bursa: İlahiyat Fakültesi Yayinlari 1998.
- Lahbabi, Mohamed Aziz: Der Mensch: Zeuge Gottes, Freiburg: Herder 2011.
- Nasr, S. H.: Knowledge and the Sacred, New York: University of Edinburgh 1989.
- Okuyan, M., Öztürk, M.: „Kur'an verilerine göre ,Öteki'nin Konumu“, in: Yaran, C.: İslam ve Öteki, Istanbul: Kaknus 2001.
- Özcan, Hanifi: Matürîdî'de Dini Çoğulculuk, Istanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayinlari 2013.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad-Ḥosain: Al-Mizān, An Exegesis of the Qur'ān. Vol.1, Tehran: Wo-fis 1983.

**AUTOR**

Ednan Aslan ist Professor am Institut für Islamische Studien an der Universität Wien. Zu seinen Forschungsschwerpunkten zählen die religiöse Erziehung muslimischer Kinder und Islam in Europa.

**ANSPRECHPARTNER**

Thomas Volk  
Koordinator Islam und Religionsdialog  
Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.  
Hauptabteilung Politik und Beratung  
Klingelhöferstr. 23  
10785 Berlin  
030-26996-3593  
thomas.volk@kas.de

**IN DER REIHE „MONITOR RELIGION UND POLITIK“ SIND BISHER ERSCHIENEN**

Kirchenasyl. Rechtsbruch oder Akt der Barmherzigkeit?

Burka-Verbote in Deutschland und Europa

Das neue Islamgesetz in Österreich. Impulse für die deutsche Debatte

Unheilige Allianzen – Radikalisierungstendenzen am rechten Rand der Kirchen

Deutsche Justiz und „Friedensrichter“ – Plädoyer für den säkularen Verfassungsstaat

Cyber Jihad. Multiple Sicherheits Herausforderungen für die Bundesrepublik Deutschland

Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie – Herausforderungen dreißig Jahre nach Erscheinen der Demokratiedenkschrift

Fethullah Gülen: Reformtheologe oder Islamist?

Staatsleistungen an die Kirchen – Gerechtfertigtes Institut oder überholtes Relikt?

Versöhnte Gegenwart? Die deutsch-polnischen Beziehungen 50 Jahre nach dem Briefwechsel der katholischen Bischöfe von 1965

Der amerikanische Blick: Der Papst und die katholische Kirche im Herbst 2015

Welcher Islam gehört zu Deutschland?

Die Orthodoxe Kirche in Deutschland und die Vorbereitung des Großen und Heiligen Konzils

Religiöse Pluralisierung in Deutschland: Das anatolische Alevitentum im Transformationsprozess

Wenn Sie regelmäßig den Monitor Religion und Politik zugeschickt bekommen möchten, wenden Sie sich bitte an Dr. Karlies Abmeier (karlies.abmeier@kas.de) oder Thomas Volk (thomas.volk@kas.de).