

HORST BÜRKLE · STARNBERG

RELIGIÖSER FUNDAMENTALISMUS IN CHRISTENTUM, JUDENTUM UND ISLAM

1. Fundamentalismus im Christentum

Im Jahre 1910 erschien in den Vereinigten Staaten der erste Band eines insgesamt zwölfbändigen Werkes mit dem Titel «The Fundamentals – A Testimony to the Truth». Worum ging es in diesem voluminösen Werk, das in Kürze eine Millionenaufage erreichte? Es sollte ein Zeugnis abgelegt werden für die Wahrheit des christlichen Glaubens. Es ging um das, was für diese Wahrheit als grundlegend angesehen wurde.

Die Besinnung auf die Fundamente des Glaubens galt den Infragestellungen dieser Grundlagen seit dem Ende des vorangegangenen 19. Jahrhunderts. Aufs Neue galt es, das reformatorische Schriftprinzip *sola scriptura* – allein die Hl. Schrift – gegen aktuelle Anlässe neu zu verteidigen. Jetzt ging es nicht mehr allein um die Frage, welche die nachreformatorischen Auseinandersetzungen bestimmte: Wie verhalten sich Hl. Schrift, Tradition und Lehramt zueinander.

Andere Fronten waren aufgebrochen, an denen die Autorität der Bibel erschüttert zu werden drohte. Das Fundament, auf das sich bibelfester protestantischer Glaube gründete, schien zu wanken. Was hatte dieses «Erdbeben» ausgelöst?

Da war der Widerspruch zwischen dem zu biblischen Zeiten noch gültigen vorkopernikanischen Weltbild und den modernen Naturwissenschaften. In den sich weitenden Blicken in unermeßliche Planetensysteme war die Vorstellung vom Garten Eden und den 7 Schöpfungstagen in Genesis nicht mehr unterzubringen. Die in mythischer Sprache gefaßte Erschaffung des Menschen aus der Hand Gottes wurde in Frage gestellt durch biologische Abstammungslehren. Historisch-kritisch arbeitende Bibelkritik schien selber Hand an die Fundamente zu legen. Da wurden

HORST BÜRKLE, in Niederweisel/Hessen 1925 geboren, studierte Evangelische Theologie in Bonn, Tübingen, Köln und New York. Promotion 1957, Habilitation 1964. Nach Lehr-tätigkeit an der Universität Kampala/Uganda wurde er 1968 als Ordinarius nach München berufen. 1987 konvertierte er zum katholischen Glauben.

nicht nur Teile der paulinischen Briefe im Neuen Testament als nach-paulinisch entdeckt. Die Gestalt eines rein historischen, vermeintlich echten Jesus von Nazareth wurde dem biblisch bezeugten Christus des Glaubens entgegengestellt. Noch hatte Albert Schweitzer seine Straßburger Habilitationsschrift nicht vorgelegt, in der er sein umfassendes ernüchterndes Fazit aller dieser Versuche zog. Es waren Darstellungen, die den Anspruch gestellt hatten, das Leben Jesu neu zu entdecken, so wie es wirklich war. Das Ergebnis, zu dem Albert Schweitzer kam, hieß: Herausgelöst aus der Botschaft Jesu vom kommenden Reich Gottes bleibt bei allen diesen vermeintlich historischen Forschungen immer nur die Gestalt Jesu übrig, die der forschenden Herren eigenen Geist verrät. Jedes dieser Bücher hatte einen hohen Anspruch erhoben:

Es sollte die von allen gläubigen, frommen Übermalungen befreite Gestalt eines geschichtlich verbürgten, wahren Jesus sein. «So sah der Stifter des Christentums in Wirklichkeit aus». So könnte man den Anspruch der verschiedenen forschenden Rückgriffe auf die historischen Anfänge des Christentums formulieren. Aber je mehr man die vermeintlich späteren, kirchlichen Überlagerungen immer tiefer baggernd abzutragen bemüht war, desto mehr nahm die Gestalt, die man fand, die Züge der eigenen Vorstellungen und die Ideale des jeweiligen Zeitgeistes an. Was war übrig geblieben? Ein Sozialrevolutionär, ein Volksheld, Mitmenschlichkeit in Person, ein idealtypisch Frommer.

Als der Begriff «Fundamentalismus» erstmals auftaucht, gilt er denen, die verständlicherweise, aber einseitig den Ruf erhoben: «Zurück zu den Fundamenten». Die dann mit dem Namen «Fundamentalisten» bezeichneten bibeltreuen Gläubigen – nicht mehr nur Nordamerikas – bewegten sich aber auf derselben widerspruchsvollen Ebene wie ihre liberalen, bibelkritischen Gegner. Es wurden Gegensätze aufgebaut, die für Christen heute den biblischen Glauben nicht mehr in Frage zu stellen brauchen. Die Gegensätze, die man mit den Schlagworten «Liberalismus» und «Fundamentalismus» aufgerissen hatte, konnten auf die Dauer keinen Bestand haben. Die theologische Forschung ging weiter. Sie kam zu Ergebnissen, die den biblischen Texten die ihnen angemessene eigene Auslegungsweise zuerkannte. Zu ihrem Verständnis müssen nicht naturwissenschaftliche Erkenntnisse widerlegt oder die Historie gegen das in mythischer Sprache Berichtete ausgespielt werden. Geschichtlicher Bericht und Glauben erweckende Verkündigung gehören zusammen.

Bibelauslegung heute weiß um die eigene Gültigkeit auch der mythischen Sprache. Wer «Vater unser im *Himmel*» sagt und seine schützende Hand erbittet, unterwirft Gott damit nicht bloß einem flachen Anthropomorphismus. Um an die Autorität der Bibel zu glauben, braucht keiner zur Theorie der sog. «Verbalinspiration» Zuflucht zu nehmen. Sie galt für da-

malige «Fundamentalisten» als die durch keine wissenschaftlichen Erkenntnisse zu erschütternde Voraussetzung biblischer Gläubigkeit. Welche grammatikalische Wortwörtlichkeit war von ihnen eigentlich gemeint? Rückübersetzung in die Sprache Jesu, ins Aramäische? Oder dann doch kritische Auswahl aus den Schrift gewordenen Überlieferungen, in denen die Kirche im Verlauf der neutestamentlichen Kanonbildung die verlässlichsten, weil am nächsten an der Zeit der Apostel bewertet hatte? In der Tat – es ging den Fundamentalisten um die Grundlagen für den Glauben. Sie aber konnten nicht einfach festgemacht werden an der irrtumslosen Grammatik einer wortwörtlichen Inspirationslehre.

Dort, wo der Begriff «Fundamentalismus» zum erstenmal auftaucht, handelt es sich um eine Reaktion auf Infragestellungen der Grundlagen des biblischen Glaubens. Aber diese Infragestellungen wurden beantwortet durch einen Rückzug auf bestimmte Methoden des Schriftverständnisses. Mit ihnen wurden die Grundlagen verwechselt. Sie wurden als die Fundamente selber angesehen. Damit aber war ein Charakteristikum christlicher Offenbarungslehre verkannt.

Jesus Christus als das Fundament christlichen Glaubens schließt in sich beides ein: das göttliche und das menschliche Element. Im Geheimnis des «et incarnatus est» – der Menschwerdung Gottes – ist auch die Gestalt der Überlieferung dieses Ereignisses mit eingeschlossen. Sie macht es notwendig, dass ein Text im Horizont des Glaubens der Kirche ausgelegt wird. Er gewinnt seine Gültigkeit und Aktualität nicht im Zementieren seines Wortlautes. Er muß je neu erklärt, gedeutet und für den Hörer legitim aktualisiert werden. Es geht um Rechtgläubigkeit, nicht um Fundamentalismus.

Rechter Glaube aber erwächst, wie Paulus sagt, aus dem Hören auf die Stimme dessen, der aus diesen Grammatik gewordenen Texten zum Menschen aller Zeiten spricht. M.a.W.: zum Grundlegenden biblischen Glaubens gehört der in seiner Kirche als seinem Leib gegenwärtige Herr. Er ist in ihr im Hl. Geiste gegenwärtig und ist damit selber das «fundamentale» Auslegungsprinzip biblischer Texte.

Wir haben also bereits im Blick auf die Herkunft unseres im Thema genannten Begriffs «Fundamentalismus» zwei Fragen zu unterscheiden:

1. Was ist für den religiösen Glauben grundlegend i.S. seiner ihm eigenen Rechtgläubigkeit?
2. Was passiert, wenn solche «Rechtgläubigkeit» die Gestalt eines bestimmten «Fundamentalismus» annimmt, der Anspruch auf das Ganze des religiösen Glaubens erhebt?

Mit diesen beiden Fragen beziehen wir uns auf eine Unterscheidung, die für jede der drei im Thema genannten Religionen Gültigkeit hat: Judentum, Christentum und Islam. Jede dieser Religionen hat ihre «Fundamente» i.S. von Grundlagen, auf denen ihr je Eigenes und Besonderes besteht. Jede dieser Religionen steht aber auch in der Gefahr, Treue zum Bekenntnis und zum ureigenen Wesen mit Verhärtungen und einseitigen Absolutsetzungen zu verwechseln. Dann haftet der Blick auf abgesonderten Teilwahrheiten. Die Geschichte der Religionen ist reich an Beispielen dieser Art. Der Apostel Paulus hat bereits in der 1. Generation der jungen Christenheit die Auseinandersetzung mit falschen Fundamentalismen aufgenommen. In welchem Umfang durften Teile des jüdischen Zeremonialgesetzes für Christen noch gültig sein? War das Christwerden der Nichtjuden ohne Beschneidung nur unvollständig? Wie «fundamental» durfte dieser auf Zugehörigkeit zur Stammesamphyktionie Israels bezogene Ritus in der weltweiten, universalen Christusgemeinschaft noch sein? Ähnliches galt für die Unterscheidung kultisch reiner und unreiner Speisen. In den jungen Christengemeinden des damaligen Kleinsasiens brachen Gegensätze auf, die es mit der Frage nach der Fortdauer vor- und außerchristlicher Einflüsse zu tun hatten. Falsche Fronten drohten die Einheit der Kirche zu spalten. Weil es nicht um die Fundamente, sondern um fundamentalistische Sonderpfundlein ging, musste immer wieder an das grundlegend Gemeinsame erinnert werden. Griechisch-gnostisches Erbe konnte sich einseitig auf «höhere Offenbarungen» und Geistesvisionen berufen. Wem die Stufen höherer Erkenntnisse erstrangig und fundamental erschienen, der wertete den schlichten Glauben der anderen als drittklassig ab. Hier wurde etwas anderes «fundamental».

Man beharrt auf Sondergut. Fundamentalismus schmeckt von Anfang an nach speziellem Rechthaben, tendiert zur Sekte und zur Exklusivität. Er verlässt in gewisser Hinsicht das Fundament des Ganzen und zieht Besonderheiten als Stützpfiler ein. Das Besondere, in den Rang des allgemein Gültigen in der Religion erhoben, kann sich auf besondere Verhaltensweisen, Gebräuche und Sitten beziehen. Religion beinhaltet zwar immer auch religiöses Brauchtum, gewachsene Sitte und gelebte Tradition. Aber sie sind abkünftig, nicht begründend. Sie dürfen nicht die Identität der Religionszugehörigkeit ausmachen. Ihre Mitte und ihre Fundamente liegen anderswo. Natürlich bezieht eine Religion Kraft zu ihrer Gestaltung und zu ihrem Ausdruck aus dem Humus des Ethnischen und des Volkstümlichen.

Inkulturation ist eine unverzichtbare Forderung an das Christentum. In ihr liegt das Gegengewicht gegenüber einer Eingrenzung auf bestimmte, geschichtlich vorgegebene Kulturkreise. Hier haben die Christen in den Ländern der außereuropäischen Welt berechtigten Nachholbedarf. Aber hier lag auch das Mißverständnis, ja – die Irrlehre der sich «Deutsche

Christen» nennenden Teile des Protestantismus im «Dritten Reich». Das Deutschtum sollte das Vorzeichen abgeben, an dem sich die Inhalte des Christentums zu orientieren hatten. Gegenüber Nationalität, Rasse und geschichtlicher Sonderprägung galt es darum für die Bekennende Kirche, das Grundlegende, die Fundamente des Christentums zu verteidigen gegen einen fundamentalistischen Anspruch von Blut und Boden. Auch das Erbe eines afrikanischen Stammes oder der reichen indischen Kultur- und Religionsgeschichte kann einem solchen Paradigmenwechsel nicht einfach unterzogen werden. Gerade um der Echtheit und Notwendigkeit der Inkulturation willen ist die Unterscheidung notwendig. Zu unterscheiden ist zwischen dem geschichtlich und situationell Wandelbaren in einer Religion und ihren wesenseigenen Grundlagen.

2. Das Judentum im Spannungsfeld von Fundament und Fundamentalismus

In der Vätergeschichte der zwölf Stämme Israels ist die Landnahme von entscheidender Bedeutung. Die Stiftungsgeschichte des Glaubens Israels an den einen und allein wirklichen Gott ist mit der Zuweisung einer neuen, bleibenden Heimat verbunden: «Zieh weg von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde» (Gen 12,1). Der Aufbruch erfolgt aus dem vorläufig Eigenen in das noch unbekanntes Gewährte. Dem Nomadenhaften wird die Seßhaftigkeit des Bleibenden verheißen: «Deinen Nachkommen gebe ich dieses Land» (V. 7). Ortswechsel ist hier angezeigt. Glauben in seiner Bewährung ist hier gebunden an das Verlassen und an ein neues Inbesitznehmen. Entscheidend ist die Legitimation dazu. Jahwe will es so. Und der vertrauende Glaube konkretisiert sich in der gehorsamen Akzeptanz dieser Landzuweisung: «Da zog Abraham weg» (V.4). Die Verheißung der Nachkommenschaft und des Landes gehören zusammen.

Israels Gottesglaube erhebt sich nicht in mythischer Gestalt über seine geschichtlichen Einbettungen. Er behält «Bodenberührung» im konkreten Sinne des Wortes. Die Geographie gehört zum religiösen Erfahrungshorizont. Das Bekenntnis zu Jahwe, «der Israel aus Ägypten herausgeführt hat», gehört zu den Fundamenten des jüdischen Bekenntnisses. Sie sind in die religiöse Festtradition des Judentums eingegangen. Längst nachdem Israel als staatliche Größe aufgehört hatte zu existieren und das zentrale Kultheiligtum der zwölf Stämme zerstört war, blieb diese Tradition im Kult und im jüdischen Glauben lebendig. Fundament des jüdischen Glaubens konnte die Einheit von Bund Jahwes und Landverheißung nicht mehr sein. Aber als «Prinzip Hoffnung» blieb sie lebendig. Wo jüdischer Glaube sich in neuen, fremden Beheimatungen behaupten und bewahren musste, erhielt sich die Sehnsucht nach der Rückkehr in der verheißenen messianischen Erfüllungszeit. Im Horizont des zukünftigen Endzeitlichen blieb sie

lebendig. Fundament für den jüdischen Glauben war sie nicht mehr. Die Identität jüdischer Religionszugehörigkeit liegt bis heute in der Beobachtung der von Jahwe erwarteten Gesetzestreue. Jude ist man auf Grund seiner Abstammung, als von einer jüdischen Mutter Geborener.

Aber auch hier stellt sich für die jüdische Religion noch einmal die Frage nach dem Unterschied von Glaubensgrundlage und Fundamentalismus. In welchem Umfang kann unterschieden werden zwischen den das ganze mosaische Gesetz beinhaltenden Gesetzesvorschriften und dem für lebendigen jüdischen Gottesglauben Essentiellen. Der Spannungsbogen zwischen den Extremen ist weit. Da gibt es ein inkulturiertes Verständnis des Jüdischen, das sich vom hebräischen Erbe bis in die biblische Sprache hinein gelöst hat. Dagegen hat sich jüdische gelebte und bekannte Religion unter Hinweis auf die Fundamente jüdischen Glaubens immer zur Wehr gesetzt. Auch innerhalb des orthodoxen Judentums ist die Spannweite groß. Sie reicht von den Gesetzestreuen, die in der *Communio* des nicht selbstgewählten Ghettos oder des osteuropäischen «Städel» ihr Judentum bis in den äußeren Lebensstil hinein praktizieren konnten und darstellen. Ganzheitlichkeit im jüdischen Glauben – Einheit von Judesein und Gläubigkeit – galt hier vielen als die Lebensform, in der das Erbe lebendig blieb. Judentum als lebensgestaltende Kraft bis in den Ablauf des Alltäglichen hinein. Leben im, mit und unter dem geheiligten Gesetz des Väterglaubens – das gilt in den Augen der Anderen als Lehrbeispiel für ein fundamentalistisches Religionsverständnis. Die «Anderen» – das sind diejenigen, denen die Einheit einer geschlossenen Lebenskultur mit ihren religiösen Grundlagen nie zu eigen war oder, denen sie in Verfolgung und Genozit genommen wurde. Aber auch unter diesen Anderen, den sich vom jüdischen «Fundamentalismus» Unterscheidenden, gibt es die verschiedenen Einstellungen zu den Fundamenten des Judentums. Die Stimmen derer, die sich zum «Judentum» bekennen, können gegensätzlich klingen und machen immer wieder die Frage nach dem verbindenden Gemeinsamen notwendig. Die Bruchlinie in der Antwort auf diese Frage verläuft, grob gesagt, zwischen Selbstverständnissen des Judentums hindurch. Sie unterscheiden sich in der Frage nach der heutigen Relevanz ihres Väterglaubens. Ist er trotz aller veränderten Situationen, nach Diaspora, Vertreibung, Genozit und neuer staatlicher Beheimatung in Israel weiterhin «fundamental» für das eigene Judesein? Oder ist er geschichtlich überholt, gehört er zur Erfahrungswelt und deren Deutung einer vergangenen Väterzeit?

Ist der Gott der Väter nach Auschwitz tot? So fragen die einen, die ihr Judesein als ein Vermächtnis einer ehrwürdigen Vergangenheit in einer für sie säkular gewordenen Welt wie im Rückspiegel vergangener Zeiten betrachten. Ein Rückgriff auf diese Fundamente erscheint in ihren Augen als Fundamentalismus.

Auf der Suche nach den Grundlagen des Judentums fließen die Ströme aus verschiedensten Quellen zusammen. Der mosaische Ursprungsglaube ist nur noch eine von ihnen – mehr fossiles Relikt als lebendige Seinsgründung. Der Verlust und die neue Aneignung findet sich nicht selten in einer Verfremdung zwischen Vätern und Söhnen wieder. Einem von ihnen – Jehuda Amichai – sei hier das Wort gegeben: «Ich, als typischer Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts, fühle, dass meine geistige Welt aus allerlei Überbleibsel und Resten aus Geschichte und Geist zusammengesetzt ist. Da gibt es viele Restchen in vielen Töpfen, aus denen ich mir mein persönliches und überpersönliches Judentum zusammenkoche, während mein Gehirn, überfüttert wie ein Computer, versucht, Ordnung zu schaffen und Regeln und Gebrauchsanweisungen für mein Leben zu finden. Da gibt es biblisches, idyllisches Judentum, da gibt es spätere universale Gottesentwicklungen, Mystik und Renaissance, primitive Orthodoxie, Humanismus, Marxismus, Psychoanalyse, Zionismus zusammen mit Lebenserinnerungen wie Eltern, Krieg, Liebe, Tod und Elend und Not. Aus all diesem bereite ich mir ein Mahl, das ich «mein Judentum» nenne, ganz gewiß ein Armen-Mahl, das oft meinen geistigen Magen grob in Anspruch nimmt.» Eine radikal veränderte Existenz Erfahrung, ein selbst unverschuldeter «Verlust der Mitte» hat hier ihre Spuren deutlich hinterlassen. Keine bloße Abkehr nur von jüdischem Fundamentalismus, sondern Einbuße dessen, was zu den Fundamenten des Judentums gehört. Das schlägt sich nieder in einer veränderten Vater-Sohn-Beziehung: «Da gab es also endlose Auseinandersetzungen mit meinem Vater, also mit dem Judentum, also mit Gott. Mein Vater meinte, dass es gerade die Einhaltung der Gesetze war, die das jüdische Volk physisch erhalten hat. Dass alle Völker der alten Welt vom Weltbild verschwunden seien. Meine zornige Antwort war, dass das jüdische Volk erhalten ist, um mehr Leid und Schmerz zu erleben.»¹

Gibt es einen religiösen Fundamentalismus in Bezug auf den Staat Israel? Theodor Herzl (1860-1904) hatte in seinem programmatischen Buch «Der Judenstaat» der Forderung nach einer eigenen Heimstatt beredten Ausdruck verliehen. Er forderte soziologisch-völkerrechtlich für jüdische Menschen das gleiche Recht wie es andere Völker für sich beanspruchen: die eigene Staatlichkeit. Für ihn gab es keinen fundamentalistischen Rekurs auf die Einheit von Bund Jahwes und Landbesitz. Die Legitimation für seinen «Judenstaat» suchte er nicht mehr im ältesten Credo des Bundesvolkes Israel, wie es in Dt. 26, 5-9 durch die Geschichte hindurch für den Glauben der Väter Fundament war: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten, lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten und wurde dort zu einem großen, mächtigen Volk. Die Ägypter behandelten uns schlecht, machten uns rechtlos und legten uns harte Fronarbeit auf. Wir schrieten zum Herrn, dem Gott unserer Väter, und der Herr hörte unser Schreien

und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis. Der Herr führte uns mit starker Hand und mit erhobenem Arm, unter großen Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, ein Land, in dem Milch und Honig fließen.»

Der Vater des Zionismus «schrie nicht mehr zum Herrn», damit er «mit starker Hand» und «unter Zeichen und Wundern» jüdischen Menschen zu ihrem Staat verhalf. Das Projekt des neuen, eigenen Staates war im Grunde auch abgelöst vom traditionellen Territorium Israels. Es hätte nach Herzls Vorstellung auch anderswo verwirklicht werden können.² Wörtlich fragt er: «Ist Palästina oder Argentinien vorzuziehen? Die Society wird nehmen, was man ihr gibt und wofür sich die öffentliche Meinung des Judentums erklärt. Die Society wird beides feststellen ...»

Die «Society», nicht mehr «die starke Hand» und «der erhobene Arm» Jahwes ist es, der in seinem «heiligen Krieg» (Num 21,14) seinem auserwählten Volk zur verheißenen Heimat verhilft. Die Väter hatten ihre Exilszeiten in Assyrien und in Babylon einst als Heimsuchung und als Gericht ihres Gottes verstanden. Entsprechend wurde die Heimkehr als Befreiungstat in Bundestreue Jahwes zu seinem Volk gerühmt und bedankt. Jetzt ist es die autonome Gesellschaft der Juden, die sich ihren Staat schafft. Darum fragt Theodor Herzl: «Werden wir also am Ende eine Theokratie haben?» Und seine Antwort lautet: «Nein! ... Wir werden daher theokratische Velleitungen unserer Geistlichen gar nicht aufkommen lassen. Wir werden sie in ihren Tempeln festzuhalten wissen, wie wir unser Berufsheer in den Kasernen festhalten werden. ... In den Staat ... haben sie nichts dreinzureden, denn sie werden äußere und innere Schwierigkeiten heraufbeschwören.»³

Anders als die Absage an eine fundamentalistische religiöse Begründung des modernen säkularen Staatswesens in Israel lautet die Ablehnung durch das orthodoxe Judentum. Für die Orthodoxie gilt ungebrochen die messianische Verheißungshoffnung als fundamentale Orientierung. Gott wird sein Volk am Ende der Zeiten sammeln. Durch seinen Messias wird er Zion wieder aufrichten und die Verheißungen an David erfüllen. Sie leben im Spannungsfeld von Glauben und neuer staatlicher Beheimatung. Solcher «fundamentalistischen» Vertagung der Wiederherstellung Zions stellt sich ein autonomes, säkulares Staatsverständnis entgegen.

Heutige jüdische Theologie unterscheidet zwischen der nationalen staatlichen Gemeinschaft und der Religionsgemeinschaft. Der einflußreiche Rabbiner Julius Guttman (1880–1950) zieht in seiner Philosophie des Judentums 1933 den Trennungsstrich. «Religionsgemeinschaft und Volksgemeinschaft fallen damit nicht einfach tatsächlich zusammen.» Aber die jüdische Religion wird damit aus ihrer Verbindung mit den ethnischen Fundamenten gelöst. In vergeistigter Form ist sie wirksam als die sinn-

gebende, die Gemeinschaft orientierende Kraft. So kann im modernen Sinne zwischen der verbindenden Kraft der Religion Israels und den unterschiedlichen gesellschaftlichen Formen seiner Existenz unterschieden werden. Das gemeinsame Fundament liegt in einem Glauben und seiner Geschichte. Eine Bindung dieser völkischen Einheit an eine staatliche Gemeinschaft wäre ein fundamentalistisches Missverständnis. Als unsichtbare Klammer vereint der jüdische Glaube. So kann er auch zur Sache des einzelnen werden, wo immer er national oder kulturell-völkisch sozialisiert ist. Das neue Fundament liegt nicht mehr in einer real existierenden Volksgemeinschaft. Gemeinschaft im Judentum wird zur Teilhabe an einer gemeinsamen ideellen Verbundenheit:

So «ruht das Einheitsbewusstsein des Judentums auf dem Ganzen einer gemeinsamen Bestimmung, die von dem faktischen geistigen Zusammenhange unabhängig ist. Das Ganze, dem sich der einzelne zugehörig weiß, ist das Gesamt-Israel, dessen Einheit auch durch die tatsächliche Verbindungslosigkeit seiner Bestandteile nicht aufgehoben wird. Es ist eine Einheit, die nur im Glauben lebt und trotz der Sichtbarkeit ihrer natürlichen Grundlagen nirgends sichtbar ist. ... so kann man ... von der unsichtbaren Einheit des Gesamt-Israels sprechen, welche die Tatsächlichkeit des religiösen Lebenszusammenhanges ideell fundiert.»⁴

Einem fundamentalistischen, im Völkischen, Nationalstaatlichen gründenden Einheitsverständnis wird ein «ideelles» Fundament jüdischer Zusammengehörigkeit gegenübergestellt: die «Tatsächlichkeit des religiösen Lebenszusammenhanges».

Das Gegenstück zu diesem religiösen jüdischen Selbstverständnis sucht seine Grundlagen anderswo. Wo Gott tot ist und die Bundeszusagen an Israel der Vergangenheit angehören, bleibt ein ethnischer Fundamentalismus als Begründungszusammenhang für das Judentum übrig. Das Oberlicht aus der Offenbarungsquelle, jüdische Religion als sinngebende Antwort ist obsolet geworden. Eine biologische, genetische Realität bleibt übrig. Biologische Fakten zählen. Wolfgang Hildesheimer – Schriftsteller, 1916 in Hamburg geboren, 1933 nach Palästina ausgewandert – beantwortet die Frage nach seinem Judesein so: «Nochmals also: Was sind wir? Kein Volk. Auch keine Glaubensgemeinschaft. Mir – und darin bin ich nicht der Einzige – ist die jüdische Religion zutiefst fremd in ihrer biblischen Begründung, ihrer Geschichte, ihrer Ausübung und den zu ihr gehörenden Gebräuchen, den Riten, die mir obsolet, wenn nicht gar absurd erscheinen ... Was sind wir? Ich habe nun doch eine Antwort. Wenn ein Nichtjude sie gäbe, wäre ich argwöhnisch, denn ich könnte den Grad der Wertung nicht messen. Wir Juden sind eine Rasse, gekennzeichnet durch innere und äußere Merkmale, Eigenschaften, die zwar keineswegs eindeutig distinkt sind ..., die aber doch als typisch gelten können.»⁵

Definiert sich Jude- und Jüdinsein ausschließlich von der biologischen Abstammung her? Spricht sich darin nicht ein neuer «Fundamentalismus» aus, dem das eigentliche Fundament im Glauben der Väter abhanden gekommen ist?

Viele gläubige Juden würden dem hart widersprechen. Sie täten dies unter Berufung auf das andere Fundament, das für sie wesentlich dazu gehört. Es ist jenes «So hat Jahwe sein Volk geführt und es verherrlicht». In der Geschichte seiner Berufung liegt für sie das bleibende Fundament. Es ist im Glauben und in seinem Vollzug lebendig – ohne damit «fundamentalistisch» zu wirken.

Die heilige Edith Stein hat diesem wesentlichen inneren Zusammenhang mit ihrem Leben und im Tode Ausdruck gegeben. Ihr Christinwerden wurzelte tief in der Verheißungsgeschichte ihrer Väter. Sie wechselte nicht einfach eine Religion gegen eine andere. Zu ihrem Jüdinsein gehörte nicht bloß das «genetische» Programm ihrer jüdischen Rasse. Christus wurde für sie zum Schlüssel, der ihr den neuen Zugang zur Gottesgeschichte ihres Volkes eröffnete. In diesem zutiefst religiösen, heilsgeschichtlichen Zusammenhang fand sie ihr Jüdinsein bestätigt. Nun – das Geheimnis dieser jüdisch-christlichen Identitätsfindung ist groß. Es fand im gewaltsamen Tod durch rassistische Fundamentalisten seinen tiefsten Ausdruck. Es bleibt gültig als Zeugnis für die wahren Grundlagen und Fundamente jüdischer Zugehörigkeit.

3. Fundamentalismus im Islam

Nach Abu Hanifa, dem großen sunnitischen Imam, ist der Koran in seiner ursprünglichen Substanz ewig. Er sagt: «Der Koran ist das Wort Gottes und sein inspiriertes Wort und seine Verkündigung. Er ist notwendiges Attribut Gottes. Er ist nicht Gott, aber er ist untrennbar von Gott.»⁶

Der Name Koran ist abgeleitet vom arabischen Wort *quara'*. Es bedeutet soviel wie «lesen» oder «vortragen». Nach islamischer Lehre ist der Koran in arabischer Sprache wortwörtlich von Allah Mohammed offenbart worden. Von daher erübrigt, ja verbietet sich für den gläubigen Moslem die Frage nach einer historisch-kritischen Erforschung seiner Entstehens- und Überlieferungsgeschichte. Das göttliche Diktat des Textes in der heute vorliegenden Fassung ist fehlerfrei und vollkommen. Darin unterscheidet sich das traditionelle Schriftverständnis im Islam von dem heiliger Schriften in anderen Religionen, insbesondere von der christlichen Bibel alten und neuen Testaments. Da der Koran als Offenbarungsurkunde in dieser verbalen Geschlossenheit fundamental ist, bedarf es in dieser Hinsicht keines besonderen fundamentalistischen Umgangs mit ihm. Sein Inhalt und dessen Schrift gewordene arabische Fassung ist *per se* göttlicher Natur. Daher ist sie

in sich vollkommen. Als das Produkt Allahs selber genießt sie dieselbe Verehrung wie ihr göttlicher Autor. Für die islamische Theologie gilt: Der Koran ist Wort für Wort auf Grund göttlicher Offenbarung dem Propheten Mohammed eingegeben worden. Übermittelt wurde er ihm durch den Engel Gabriel (so in den Suren 2, 97 und 42, 52). Auf Grund seines göttlichen Ursprungs eignet dem Koran auch eine überirdische Qualität. Er wird als ewig dauernd geglaubt und gilt als nicht erschaffen. In dieser Hinsicht hat der Koran Teil an Gottes eigener ewiger und in sich unveränderlicher Seinsweise. Bedenken gegenüber dieser ‚Vergöttlichung‘ des schriftgewordenen Wortes Gottes kamen im 9. Jahrhundert in einer bestimmten Schule der Sunniten (unter den sog. Mu‘taziliten) auf. Sie sahen darin eine Beeinträchtigung der Einzigartigkeit und der Einheit Gottes. Eine vermittelnde Position in dieser fundamentalistischen Kontroverse traf später dann eine Unterscheidung: Der Inhalt des Korans hat teil an der Ewigkeit Gottes. Erschaffen dagegen sind die arabischen Laute und die Buchstaben.

Ein anderes Problem stellt sich im Blick auf eine solche mehr als fundamentalistische Koranlehre. Wie sind die Widersprüche zu verstehen, die innerhalb einzelner Suren im Koran bestehen? Frühere Offenbarungen Allahs an Mohammed werden durch spätere ausdrücklich ersetzt oder korrigierend abgeändert. Teilweise gibt der Text selber dazu eine nachträgliche Begründung im Blick auf eine veränderte Situation oder neue Notwendigkeiten.

In der nichtislamischen westlichen Koranforschung, die sich der Entstehungsgeschichte des Koran eingehend angenommen hat, sind diese historischen und in der Biographie Mohammeds liegenden Gründe nachweisbar. Islamischer Glaube sieht darin Gottes souveräne und freie Verfügung über seine eigene Offenbarung (17,26). Es ist sein besseres Wissen um seine eigene Offenbarung (87,7; 16,101). Darum kann er erlassene Anordnungen aufheben, korrigieren oder ersetzen (2, 106).

Die überirdische Herkunft und Autorität des Koran bezieht sich auch auf seine Sprache. Der in vieler Hinsicht schönen, poetischen und kunstvollen Sprache gilt die Verehrung der Gläubigen. Sie findet ihre Entsprechung in der besonderen, der Heiligkeit des Wortlautes angemessenen Rezitationsweise.

Der so erhabene, sakrale Wortlaut geht zurück auf eine himmlische Urschrift. Ihr entstammt auch das vorangegangene heilige Schrifttum der Juden und der Christen (56, 77–80; 85, 21–22; 43, 4). Auf diese Weise dokumentiert der Koran seinen Anspruch als die abschließende, die vorangegangenen Kundgaben Allahs an Juden und Christen vollendende Offenbarung an Mohammed. Er gilt als «Siegel der Propheten». Hebräischer Schriftkanon und Neues Testament werden so zu Legitimationsurkunden für die endgültige, die Erfüllung bringende Kundgabe an Mohammed. Die-

ser Sicht werden in der Auslegung des Koran, für die es eine spätere reiche theologische Lehrentfaltung gibt, die biblischen Bezugnahmen untergeordnet. Erst im Lichte ihrer koranischen Auslegung enthüllen sie ihren eigentlichen, jetzt erst zu erkennenden Sinn. Im Sinne unseres Themas «Fundamentalismus» lässt sich aus islamischer Sicht sagen: Der Glaube der Juden und der Christen, Altes und Neues Testament – soweit sie im Koran vorkommen – haben ihr Fundament im Islam. Sie gehen auf jene himmlische Urschrift zurück, die erst in ihrer arabischen Kundgabe im Koran ihren endgültigen, ewigen Sinn enthüllt.

Der Koran ist nicht allein Urkunde des Glaubens. Er schließt alle notwendigen Regeln und Praxisanweisungen für das Leben der Moslems ein. Er ist Glaubensanweisung und Gesetzbuch in einem. Als solches ist er, mit unseren Begriffen formuliert, Öffentliches Recht und Privatrecht, Handelsrecht, Strafrecht und Sozialrecht in einem. Die Stiftungsurkunde, der Koran, entspricht hier dem Selbstverständnis des Stifters Mohammed: Er war – mit dem britischen Islamforscher J. Montgomery Watt zu sprechen – «prophet and statesman» in Personalunion.

Wie aber geht ein fundamentalistisches Schriftverständnis mit seinem divinisierten «Pochen auf das Wort» mit den Problemen sich verändernder neuer Auslegungssituationen und aktueller Anlässe um? Wir verzichten hier auf die komplizierten und diffizilen Auslegungsmethoden, die der Islam im Verlaufe seiner Geschichte als Antwort darauf entwickelt hat.

Unter dem gültigen Vorzeichen, dass der Koran alle für alle Zeiten und Menschen gültigen Anweisungen enthält, ist er grundsätzlich nicht ergänzungsbedürftig. Stellen sich neue Fragen auf Grund von geschichtlichen Entwicklungen, neuen Situationen und ihren Herausforderungen, gibt es zwei klassische Auswege: 1.) Der Analogieschluß: Die islamischen Theologen höchsten Ranges (die sog. *mudschtahidun*) richten sich nach vergleichbaren Entscheidungen, die sich in der Auslegungsgeschichte des Koran finden lassen. 2.) Man entscheidet die neue Problemstellung in einem Konsens der Theologen. Der Konsens bedarf keiner gemeinsamen Erklärung. Er kann auch im stillschweigenden Dulden der Auffassungen der Minoritäten bestehen.

In dieser letzteren Möglichkeit liegen nun die Spielräume in der Koranauslegung gegenüber einer verbal-fundamentalistischen Textauslegung.

Dies gilt vor allem für Moslems in einer nichtislamischen Gesellschaft. Auch in Staaten, in denen das islamische Gesetz (*shari'a*) nicht angewendet werden kann, soll dem Moslem sein Gehorsam nach dem Koran erhalten bleiben.

Der Islam unterscheidet darum zwischen einer sog. «vorislamischen» und einer «vollislamischen» Situation. Die erstere, auch als *daru'l harb* (wörtlich:

«Land des Krieges») bezeichnet, meint ein Land, das noch von Nichtmoslems beherrscht wird. In ihm können die Gesetze der *shari'a* nur in begrenzter Weise Geltung finden. Eine solche politische Situation ist tendenziell auf die Durchsetzung der vollgültigen islamischen Herrschaft ausgerichtet. In ihr gilt in «fundamentalistischem» Sinne ohne Einschränkung die *shari'a*. Für sie erst trifft die Bezeichnung «Land des Islam» (*daru'l-Islam*) in gültiger Weise zu.

In seiner Einheit von Religions- und Staatsgesetz unterscheidet sich der Islam am grundlegendsten vom Christentum. Mit dem Kommen Jesu Christi und seiner Proklamation des «Reiches Gottes» waren die Herrschaftsansprüche der Reiche dieser Welt in ihre Grenzen verwiesen. Der Islam steht in seinem Identitätsverständnis von islamischem Staat und islamischer Glaubensgemeinschaft (*umma*) wieder in der vorjüdischen Tradition des alten Israel. Mit dem Verlust seines Tempels 70 n. Chr. hatte Israel nicht nur sein Kultzentrum sondern auch seine staatliche Souveränität endgültig eingebüßt. Die Fundamente für die jüdische Gemeinde liegen in einer weltweiten Diaspora seither im verbindenden Glauben. Der moderne Staat Israel hat daran nichts geändert. Der Islam als eine nachjüdische und nachchristliche Religion hat diese Entwicklung in der Geschichte des Judentums und des Christentums nochmals «rückgängig» gemacht. Mohammeds Proklamation der Herrschaft Allahs war in seiner Anfangsphase zunächst auf das bevorstehende Gottesgericht ausgerichtet. Er wollte der Warner vor dem kommenden Endgericht für seine arabischen Landsleute sein. Aber spätestens seit seiner medinischen Periode nimmt seine Prophetie immer mehr die Züge irdischen Herrschaftsanspruches im Namen Allahs an.

Ernst Bloch in seinem marxistisch orientierten Durchgang durch die Geistes- und Religionsgeschichte zwingt darum die Gestalt Mohammeds in eine ungeschichtliche und einseitige Synopse mit der Gestalt des Moses. Der Kampf um das einst der Stämmeamphiktyonie Israels verheißene Land und die territoriale Ausbreitung des Islam rücken für ihn in eine die wesentlichen Unterschiede verkennende Gesamtschau: «Islam, Ergebung wurde die Religion Mohammeds genannt, jedoch das Bekenntnis dieser Religion war hier wie nirgends scharfer Dschihad, heiliger Krieg. ... Der Glaubenskrieg kam durch den Islam völlig in die Welt; Adonai echod, Allah il Allah, Gott ist einzig, mit diesem Ruf erlangt das Subjekt die höchste Einseitigkeit, die schärfste zum vorgehabten Zwecke. Die mohammedanische Frohbotenschaft selber ist keine originäre, sie tritt hinter den gewaltigen Himmelssturm Christi wieder weit zurück, aber sie hat die Passion aus der Bibel herausgesetzt, und zwar ganz im Sinne von Leidenschaft, nicht von Leiden.»⁷

Diese hegelianisch-marxistische Geschichtsdeutung wird dem Islam in seiner Gesamtheit nicht gerecht. Sie trifft allerdings das fundamentalistische Element im Islam, das in der unverzichtbaren Einheit von politischer und

religiöser Gemeinschaft besteht. Im Verlauf seiner Geschichte hat auch der Islam eine Antwort auf das Leiden der Menschen gefunden. Er entwickelte dieses Verständnis in Gestalt einer eigenen innerislamischen Verfolgungsgeschichte. Das Sufitum hat mit seiner mystischen Gotteserfahrung den Weg nach Innen gesucht. An die Stelle der Verehrung irdischer Herrschaft Allahs durch seine Statthalter tritt hier die Verehrung der Märtyrer im Glauben. Die ursprüngliche fundamentale *dschihad*-Verpflichtung zum kriegerischen Kampf für das islamische Territorium kennt auch eine vergeistigte Auslegung. Sie meint die Anstrengung im Glauben, seine radikale Praxis und existentielle Umsetzung. Wir fühlen uns dabei an das paulinische Bild von der geistlichen Rüstung des Christen erinnert (Eph 6,10–20).

Bei der ursprünglichen Bedeutung koranischer Texte darf nicht vergessen werden, dass sie im Islam selber ihre differente Auslegungsgeschichte hatten. Fundamentalistische Rekurse auf diese Texte können die Wandlungen nicht rückgängig machen, denen auch das fundamentale theokratische Staats- und Politikverständnis im Islam unterlag.

Die Auseinandersetzungen zwischen einem fundamentalistischen und einem sich an westlich-abendländischen Staatsformen orientierenden islamischen Gesellschaftsverständnis sind nicht zu übersehen. Es geht um die Unterscheidung von Staat und *umma*. In der laizistischen Reform Atatürks in der Türkei ist diese Trennung am weitesten gediehen. Persien unter dem letzten Schah war auf dem besten Wege dazu. Die Staatsverfassung des modernen Ägyptens muß bis heute gegen fundamentalistische Reaktionen geschützt werden.

Für die Zukunft unserer islamischen Mitbürger in Europa stellt sich die Frage nochmals präziser: Welche Absagen an ein fundamentalistisches Islamverständnis sind die notwendigen Voraussetzungen für ein gedeihliches Miteinander? Dazu gehört nicht allein die in der Tradition vorgesehene Konzession an eine sog. noch «vorislamische Situation». Sie würde den Einsatz zu einer schrittweisen Veränderung der Verhältnisse in Richtung auf eine Durchsetzung der vollen Geltung der *shari'a* erfordern. Es wäre eine latente, anhaltende Bereitschaft zur Durchsetzung einer Sonderexistenz mit eigenen Rechten. Nach fundamentalistischem *shari'a*-Verständnis müsste dies einen Staat im Staate nach sich ziehen.

In der Anwesenheit islamischer Bürger im heutigen Europa und seiner Staatsform liegt für den gesamten Islam eine Herausforderung und eine Chance. Hier könnte sich eine Art von islamischer Proexistenz entwickeln, die für die Zukunft des Islams insgesamt Bedeutung gewinnt. Sie liegt in der Möglichkeit, dass auch der Islam seine Bestimmung im Religiösen findet, befreit von den Zwängen, geschlossene theokratische politische Systeme aufzurichten zu müssen. Das Christentum hat die Geschichte der einstmaligen sakralen Reiche der Antike zu ihrem Ende gebracht. Sie alle hatten – und

jetzt sage ich betont – in fundamentalistischer Weise Religion dienstbar gemacht für die Zwecke ihrer ethnischen und staatlichen Gesellschaften. Die *res publica* Roms war die letzte Macht, in der die Götter im Dienste des Staates standen. Die Absage Mohammeds an die Stammesgötter der altarabischen Ethnien hatte ihren Grund in der Botschaft von dem einen Gott, der ihm im Glauben der Juden und der Christen begegnet war. Mohammed stellte zu seiner Zeit diese Botschaft in den zeitgeschichtlichen Rahmen seiner stadtstaatlichen Herrschaft. Auch der Islam sieht sich heute offenen pluralen Gesellschaftsordnungen gegenüber, die einen monolithischen religiösen Verfassungsstaat i.S. der *shari'a* ausschließen. Die entscheidende Frage angesichts heutiger weltweiter Gesellschaftsentwicklungen lautet daher:

Kann der moslemische Mensch ohne Spannungen und ohne inneren Widerspruch in nichtislamischen Verfassungsstaaten seinen islamischen Glauben leben? Oder bleibt seine Existenz unter diesen Umständen für ihn nur ein Provisorium, das baldmöglichst einer uneingeschränkten Gültigkeit islamischen Rechtes Platz zu machen hat? Kann in Minderheitensituationen von den Möglichkeiten ohne Einschränkung Gebrauch gemacht werden, die in der Gesetzesauslegung immer schon vorgesehen waren? Und bedeutet dann die Einschränkung in einer solchen gesellschaftlichen Koexistenz Konzentration auf die religiöse Pflichtenlehre? Der Anspruch, mit zunehmender Zahl der eigenen moslemischen Bevölkerungsgruppen auch die öffentlichen und privatrechtlichen Verfassungsgegebenheiten bestimmen zu können, muß darum entfallen. Solche Bereitschaft zum Verzicht auf einen fundamentalistischen Umgang mit dem Koran aber ist ein Gewinn. Gewinn zunächst in Bezug auf die dem Moslem eigene Frömmigkeitspraxis. Die «fünf Säulen», auf denen sein geistliches Leben beruht, sind in einer nichtmoslemischen Gesellschaft durchaus praktikabel. Darüber hinaus aber sind sie in einer sich mehr und mehr den eigenen christlichen Grundlagen entfremdenden säkularisierten Gesellschaft eine Erinnerung und Mahnung: Jedes Gebet, das der Moslem pflichtgemäß zu Hause oder in einem gemeinsamen Gebetsraum verrichtet, stellt auch die Anfrage an eine ihrer Glaubenspraxis sich immer weiter entfremdenden nachchristlichen Nachbarschaft: «Aus welchen Quellen speist sich bei Euch eigentlich noch der westlich-abendländische Wertekanon, auf den ihr euch beruft?» Nur ohne fundamentalistische Enge vermag der glaubenstreue Moslem die Frage nach den Fundamenten des Christentums vernehmbar werden zu lassen. Er muß verabschieden, was an fundamentalistischem *shari'a*-Verständnis der Vergangenheit angehört. Nicht allein deshalb, weil es nicht in die Umgebung seiner nichtislamischen Umgebung passt. Dies allein schon wäre die in einer vorislamischen Lage traditionell vorgesehene Einschränkung. Es bedeutete einen vorläufigen Verzicht aus Unvermögen, das Ganze durchzusetzen. Was die neue Lage islamischer Minderheiten in modernen demo-

kratischen Verfassungsstaaten westlicher Prägung ausmacht, geht aber über eine bloße Verzichthaltung hinaus. Mit seiner religiösen Praxis bezeugt der Moslem, dass er im Gottesdienst die Quelle sucht, aus der sein persönliches Leben und das seiner Gemeinschaft sich speisen.

Darum bleibt es nicht nur bei dem von allen Mitbürgern zu fordernden Konsens zu den Grundrechten der Verfassung. Der seine religiösen Pflichten lebende Moslem verkörpert darum nicht einfach ein fundamentalistisches Relikt in einer sich selbst genügenden, religionslos gewordenen säkularisierten Gesellschaft. Befremdung und innerer Widerstand rühren für ihn nicht selten aus dem Empfinden, dass er in einer Umgebung sein Zuhause gefunden hat, die in vieler Hinsicht so lebt, als ob es Gott nicht gäbe. Die Skala der nachchristlichen Phänomene braucht hier nicht aufgezählt zu werden. Sie reicht von den extremen Äußerungen einer lasziven Lustgesellschaft bis zum Verlust grundlegender mitmenschlicher Bezüge in Familie, Nachbarschaft und Staat.

Damit seine Vorbehalte gegenüber einer solchen, sich selbst von ihren ethischen Grundlagen emanzipierenden Gesellschaft den moslemischen Mitbürger nicht zu fundamentalistischen Reaktionen motivieren, braucht er den Freiraum für seine religiöse Praxis. Sie aber darf nicht zur Enklave einer innerstaatlichen Gegenkultur werden. Darum wird die Grenze zu beachten sein, die zwischen den religiösen Inhalten seines islamischen Glaubens und den fundamentalistischen Weisen seiner äußerlichen Demonstrationen besteht. Es kann nicht alles in Anspruch genommen und in einer demokratischen Gesellschaft durchgesetzt werden, was im einheitlichen, geschlossenen *shari'a*-Staat gang und gäbe ist. In dieser Hinsicht haben unsere islamischen Mitbürger auch die Tradition auf ihrer Seite. Noch einmal: Es geht nicht bloß um respektvolle Zurückhaltung oder bloßen Verzicht. Es geht auch im Falle des Islam um das eindeutigere, für den Nichtmoslem verständlichere Zeugnis eines gelebten Glaubens.

Das 2. Vatikanische Konzil hat diese Dimension des Islam im Auge, wenn es feststellt: «Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, 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.»⁸

Damit sind die religiösen Grundlagen genannt, für die der Islam auch in der Minderheitensituation einer nichtislamischen Gesellschaft nicht nur Anerkennung, sondern auch Förderung erwarten kann. Die Einhaltung der Gebetszeiten darf auch im säkularen Staat nicht einfach an Arbeitszeitabläufen scheitern, die diese Pflichten nicht kennen. Die Einhaltung des Freitagsgebetes in einer Moschee verlangt im Terminkalender einer technisch funktional ablaufenden Freizeitordnung Rücksicht. Dabei wird es in einem nach dem christlichen Festkalender und seinen Feier- und Sonntagen strukturierten Jahresablauf immer wieder auch zu Problemen und Konflikten kommen. Treue zum islamischen Festkalender und seiner Einhaltung jedenfalls darf nicht als «fundamentalistisch» abgetan werden.

In einem Land wie der Bundesrepublik Deutschland steht auch dem islamischen Jugendlichen in staatlichen öffentlichen Schulen Unterweisung in seiner Religion zu. Voraussetzung dafür wiederum ist, dass dieser Unterricht denselben Bedingungen unterliegt, wie der an die Konfession gebundene katholische und evangelische Religionsunterricht. Die Aufsicht über diesen Unterricht obliegt einer staatlichen Schulbehörde. Sie entscheidet über die Qualifikationen des Lehrers und über den Standard des Unterrichts. Er muß in vergleichbarer Weise wie im Falle des christlichen Religionsunterrichtes gegeben sein.

Von daher verbietet sich eine fundamentalistische Form des Unterrichts. Er kann sich nicht im Auswendiglernen und im gemeinsamen Rezitieren arabischer Texte im Stil einer traditionellen Koranschule erschöpfen. Dass der Grundkonsens, der eine religiöse Koexistenz möglich macht, in einem solchen Unterricht gefördert wird, muß im Blick auf die Inhalte des Unterrichts kontrollierbar bleiben. Sein islamischer Unterricht im Rahmen der gemeinsamen Schulbildung soll den jungen Moslem für das Leben in einer unterschiedlich religiösen und säkularen Gesellschaft gemeinschaftsfähig machen. Das ist eine hohe Verpflichtung unseres staatlichen Gemeinwesens. Zugleich liegt darin die beste Garantie, dass nicht in fundamentalistischer Weise eine Koranlehre vermittelt wird, die dem zuwiderläuft. Ein eigenes Problem stellt im Falle des Religionsunterrichtes die Berücksichtigung der unterschiedlichen innerislamischen Traditionen dar. Auch hier wird sich der Unterricht mehr an den gemeinsamen Grundlagen des islamischen Glaubensgutes als am Sondergut seiner sog. «Sekten» zu orientieren haben.

Es geht nicht allein um die Voraussetzungen für das mögliche und notwendige Zusammenleben in einer nicht islamischen Gesellschaftsordnung. Es geht um den gemeinsamen Beitrag von Christen und Moslems zu einer Erneuerung der Gesellschaft auf den Grundlagen der geschöpflichen Bestimmung des Menschen. Wir sprechen von «Grundwerten», deren es für das Miteinander in einer Gesellschaft bedarf. Solche Wertorientierungen verstehen sich nicht von selber. In einer pluralistischen Beliebigkeitssituation

kann sich das Leben der Menschen nach den verschiedensten Interessen und Zielen bestimmen lassen. In seiner Religion fragt der Mensch nach dem, was der Grund für sein ethisches Verhalten ist. Er weiß, dass er diese Frage nicht beliebig für sich zu beantworten vermag. Sein Verhalten und Handeln ist für ihn Antwort auf einen Anruf, den er als Geschöpf von seinem Schöpfer vernommen hat. Darin verhält er sich «natürlich». Aus diesem Grunde konnten Christen und Moslems auch Ideologien und politischen Heilslehren widerstehen, die dieser Grundlagen entbehrten und die Menschen in die Katastrophe führten. Es gilt aber die Bedingung: Sie dürfen ihren religiösen Glauben nicht fundamentalistisch abkapseln und damit seiner Bewährung im Heute entziehen. Er darf nicht zum Petrofakt und Fossil vergangener Ausdrucksweisen werden. Der Krieg im Namen Jahwes, den die Stämme Israels einst um das verheißene Land führten, ist ebensowenig wiederholbar wie koranische *dschihad*-Anweisungen, die sich auf einstige Durchsetzungsstrategien Mohammeds bezogen. Verantwortung der Religionen – und i.S. unseres Themas der drei monotheistischen Religionen – für die Welt liegt in dem Bild vom Menschen, das sie der Menschheit zu bezeugen haben.

Darin sind sie Bundesgenossen in einer Menschheit, die sich immer weiter von ihren geschöpflichen Bestimmungen entfernt. Ihr in ihrer gefährlichen autonomen Beliebigkeit das Zeugnis einer theonomen Grundorientierung zu vermitteln, darin nehmen Christen, Moslems und Juden je in ihrer Weise gemeinsame Verantwortung für die eine Welt wahr. Religiöser Fundamentalismus steht dem im Wege. Die Zuwendung zu den Fundamenten aber, auf denen lebendiger religiöser Glaube und Handeln beruht, ist dafür Voraussetzung.⁹

Ich schließe mit einem Wort, das Papst Johannes Paul II. bei seinem ersten Afrikabesuch 1967 an führende Vertreter des Islam in Nairobi gerichtet hat: «Unsere Beziehungen gegenseitiger Achtung und der beiderseitige Wunsch, der Menschheit einen echten Dienst zu leisten, drängen uns zu einem gemeinsamen Einsatz für Frieden, die soziale Gerechtigkeit, die ethischen Werte und die echte Freiheit des Menschen.»

ANMERKUNGEN

Vortrag vom 9. März 2003 in der Ev.-Lutherischen Immanuel-Kirche in München.

¹ Yehuda Amichai. In: H.J. Schultz: Mein Judentum. Stuttgart 1991, S. 32, 31.

² Als der britische Staatsmann Joseph Chamberlain der zionistischen Bewegung Uganda als neues Territorium seiner staatlichen Selbstverwirklichung vorschlug, war Theodor Herzl bereit, dem als Zwischenlösung oder als Tauschobjekt zuzustimmen. Aber die Mehrheit des 6. Zionistenkongresses lehnte dies ab – für Theodor Herzl damals eine bittere Enttäuschung.

³ Th. Herzl: Der Judenstaat. In: K. Wilhelm (Hg.): Jüdischer Glaube, Bremen 1961, S. 393f.

⁴ J. Guttman, a.a.O., S. 481.

⁵ W. Hildesheimer. In: H.J. Schultz (Hg.), op. cit., S. 271f.

⁶ D.P. Hughes: Lexikon des Islam. Wiesbaden 1995, S. 426.

⁷ E. Bloch: Das Prinzip Hoffnung. 1959, S. 1506.

⁸ Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.

⁹ Mit Recht beginnt die noch junge lehramtliche Orientierung *Dominus Jesus* mit Hinweis auf den Pluralismus der Gleichgültigkeiten in unseren Gesellschaften, für die darum die Grundlagen-suche auch weitgehend gleichgültig geworden ist. Darum erinnert sie daran, dass die Frage nach den Fundamenten des Glaubens nicht beliebig beantwortet und erst recht nicht überflüssig werden darf. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Religionen, aber auch die verschiedenen Konfessionen hinsichtlich ihrer Gemeinschafts- und Kirchenverständnisse.