

**Ursula Mihciyazgan**

## **Islamische Ethik**

### **0. Vorbemerkung**

Es scheint mir einer Erklärung zu bedürfen, daß ich zum Thema "Islamische Ethik" referiere, obwohl ich bin keine Muslima und keine Islamwissenschaftlerin bin, sondern Protestantin und Soziologin. Ich kann diese Ethik daher nicht von innen, aus sich selbst heraus darstellen. So werde ich von den Grenzen, von den Schwierigkeiten, aus christlicher Perspektive muslimisches Denken und die islamische Ethik zu verstehen und zu respektieren, her mich diesem Thema nähern und versuchen, meine Thesen auf die pädagogisch-theologische Diskussion zu beziehen.

Es ist für diejenigen, die sich mit Fragen der interkulturellen Bildung beschäftigen, außerordentlich erfreulich, daß in diesem Kreis über eine Ethik nachgedacht wird, die jenseits des christlichen, westlichen Horizonts liegt. Auch unter "Interkulturellen" ist es keineswegs selbstverständlich, daß islamische Wertorientierungen thematisiert werden. Vielleicht vertreten sie gar mehr noch als die "allgemeinen" Erziehungswissenschaftler, daß nur eine säkulare interkulturelle Erziehung möglich sei. Dabei kann gerade in interkultureller, internationaler Perspektive die Säkularisierung am wenigsten vorausgesetzt werden, denn sie ist vor allem ein Phänomen moderner westlicher Gesellschaften. Zumindest in muslimischen Gesellschaften finden Säkularisierung und Islamisierung gleichzeitig statt! (vgl. Robinson 1987:268)

Wenn selbst Klafki (1994:59) und Lenzen (1994:45) für eine "interkulturelle Erziehung für alle" plädieren - ohne daß grundlagentheoretisch geklärt ist, ob sie überhaupt möglich ist, was sie beinhaltet muß und wie sie zu gestalten ist - so geschieht dies vor allem aus der Einsicht, daß aufgrund der Globalisierungsprozesse Erziehung nicht mehr im Maßstab nationalstaatlich verfaßter Gesellschaften zu konzipieren ist.

(Hier muß allerdings angemerkt werden, daß Klafki den Begriff "multikulturelle Erziehung" wählt und damit (nur) die Erziehung zum Mit-

einander mit den (armen) Migrantenkindern meint und Lenzen den Begriff "Entwicklung eines multikulturellen Habitus" wählt und damit die innereuropäische Multikulturalität meint und nicht mehr...)

Es geht darum, den eigenen Wertekanon in Hinblick auf eine globale Gesellschaft zu überprüfen, denn im globalen Kontext steht der eigene in Konkurrenz zu anderen. Hierbei sind differente Wertordnungen nicht nur zu berücksichtigen, irgendwie einzubauen, es geht um eine globale, d.h. auch: gemeinsame gute Ordnung der Welt.

Hierbei stehen wir unter Handlungsdruck. Aufgrund der internationalen Migration hat längst eine ethnische, religiöse, kulturelle Pluralisierung der Schülerschaft stattgefunden. Wir müssen die Frage, wie und wofür wir diese verschiedenen Schüler erziehen wollen, grundlegend und auf historisch neue Weise beantworten.

Es wäre schon gut, wenn eine von allen Menschen getragene Meta-Ethik formuliert werden könnte, auf die sich die interkulturelle Erziehung dann beziehen könnte. (Das Projekt "Weltethos" von Küng ist ein Versuch in diese Richtung.) Doch diese Hoffnung halte ich aus hier darzulegenden Gründen für unrealistisch.

Prüfen wir unsere eigenen Voraussetzungen: Für eine Erziehung in der Weltgesellschaft haben wir einerseits gute: Seit der Aufklärung sind wir "Pluralisten" und sehen den vernunftmäßigen Umgang mit Anderen, Fremden, in Anerkennung ihrer Menschenwürde vor. Wir haben andererseits schlechte Voraussetzungen, denn vor lauter Pluralität geraten unsere Werte (scheinbar) ins Wanken. "Fragen nach Werten und Sinn drängen sich verstärkt auf", wie im Konzept zu dieser Veranstaltung formuliert ist. Daher versuchen wir hier gemeinsam einen tieferen Blick.

### **1. Pluralität und Sinnkrise**

Beginnen möchte ich mit einigen theoretischen Bemerkungen zu "Pluralität" und Sinnkrise".

Berger/Luckmann haben im letzten Jahr eine Arbeit zu diesem Thema vorgelegt. Sie konstatieren sowohl eine "**subjektive**" als auch eine "**intersubjektive Sinnkrise**". Sie schreiben:

"Der wichtigste Faktor in der Entstehung von Sinnkrisen in der Gesellschaft wie auch im Leben des einzelnen ist wahrscheinlich nicht die angebliche moderne Säkularität, sondern der moderne Pluralismus. Modernität bedeutet eine quantitative wie qualitative Zunahme der Pluralisierung." (1995:41)

und folgern:

"Die Grundstruktur moderner Gesellschaften ist die Ursache schwelender Sinnkrisen." (S.69)

Sie halten also die "schwelende Sinnkrise" für ein strukturelles Merkmal der modernen Gesellschaften. Diese sei weder prinzipiell zu beheben, wie die Fundamentalisten vorschlugen, noch theoretisch hochzustilisieren, wie die Relativisten es täten. Man solle sich hinsichtlich der Lösung dieser Krisen keinen Illusionen hingeben.

"Gegen Differenzierung und Pluralismus ist kein Kraut gewachsen, dessen Wirkung sich nicht als tödliches Gift erweisen würde." (S.70)

Da diese "Grundstruktur" nicht zu verändern sei, gleichzeitig aber weder das Individuum noch die Gesellschaft auf Dauer ohne einen minimalen Bestand an übergreifender, allgemein verbindlicher Sinn- und Wertordnung lebensfähig seien (vgl.S.66),

("eine Person, für die die verschiedensten, auch einander widersprechenden Normen gleich gültig und daher auch gleich ungültig wären, wäre kaum noch zu einem kohärenten Handeln fähig, für das sie selbst Verantwortung übernehme." S.67)

sei es notwendig, diesen minimalen Bestand auf irgendeiner Weise zu sichern.

Ihr Lösungsvorschlag klingt fast zynisch: Die Sinnkrisen sollen "in schwelendem Zustand" gehalten werden:

"Der Patient wird am Leben erhalten, einem Leben, das - abgesehen von ständiger Sinnkrisenanfälligkeit - recht angenehm ist." (S.70)

So plädieren sie für die Stärkung intermediärer Institutionen, die das Hochschlagen der Flammen verhindern und das "Schwelten" der Krise garantieren könnten. (Vielleicht ist dieses Institut - mit Tagungen wie dieser -

eine solche "intermediäre Institution".) M.E. ist weder ihre Diagnose noch ihr Therapie-Konzept überzeugend. Und zwar aus folgendem Grund:

### 1.1. Die Wurzeln der Sinnkrise

Nach Berger/Luckmann hat der (moderne) Pluralismus die moderne Sinnkrise verursacht. Aber woraus ist dieser entstanden? Sie gehen zu recht davon aus, daß er in der Aufklärung entstanden sei, denn nun wurden

"zentrale, strukturelle Aspekte dieses Pluralismus zu einem aufklärerischen Wert über den verschiedenen koexistierenden und oft auch konkurrierenden Wertordnungen erhoben. So gilt z.B. Toleranz als "aufklärerische" Tugend par excellence, da nur sie es ermöglicht, daß Individuen und Gemeinschaften neben und miteinander leben, die ihr Dasein an unterschiedlichen Werten ausrichten." (S.32)

Mit ihnen ist auch davon auszugehen, daß in der Aufklärung die Schutz- (und Ausgrenzungs-)Zäune, die in vormodernen Gesellschaften zwischen unterschiedlichen Sinngemeinschaften gezogen wurden, durchlässig wurden. Damit aus dem Neben- nicht ein Gegen-, sondern ein Miteinander würde, wurde das Toleranz-Gebot formuliert, genauer: aufgewertet. An dieser Stelle sollten wir nämlich berücksichtigen, daß dieses Gebot Wurzeln hat, die bis zur biblischen Botschaft zurückreichen: Es basiert auf dem Gebot der Nächstenliebe. Da der Nächste derjenige ist, der leidet, unabhängig von seiner ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit, beinhaltet dies zugleich die Aufforderung, den Zaun, die Grenzen zum Anderen, Fremden zu überwinden. Die christliche Lehre enthält immer schon einen "Entgrenzungstenor", wie Drehsen (1994) formuliert. Wurden die Schutz-zäune dann nicht aufgrund oder durch den Entgrenzungstenor niedergelassen? Brachte die Aufklärung nicht die Durchsetzung eines christlichen Gebots in einer ganz und gar diesseitigen Orientierung? Max Weber und Alois Hahn (1984) haben auf die religiösen Wurzeln der (westlichen) Moderne hingewiesen. Ich möchte behaupten: Die Sinnkrise hat - wie die Moderne insgesamt - religiöse, christliche Wurzeln.

M. E. ist es hilfreich, in der Aufklärung nicht so sehr das Neue, sondern die Kontinuität alter (christlicher) Ideale in säkularem Gewand zu betrach-

ten. Von hier aus möchte ich die islamische Ethik oder genauer: die Probleme, die wir aus christlicher, moderner westlicher Sicht mit der islamischen Ethik haben, thematisieren.

## **2. Ethik**

### **2.1. Islamkritik im Westen**

Nicht nur in den Medien und an den Stammtischen, sondern auch im wissenschaftlichen Diskurs wird der Islam häufig kritisiert. Dialogbereite christliche Theologen z.B. erkennen den Islam zwar als Offenbarungsreligion anerkannt, sind aber nicht unbedingt überzeugt, daß der Islam eine Religion des Friedens und der Gerechtigkeit ist. Während sie ersteres bezweifeln aufgrund des Djihad-Konzepts, sodaß Islamwissenschaftler immer wieder darstellen, daß der Aufruf zum Djihad kein Aufruf zum Unfrieden sei (vgl. Noth 1993), basiert ihr Zweifel an letzterem vor allem auf den Besonderheiten des islamischen Geschlechter-Konzepts. Ganz allgemein wird immer wieder die Un-Gleichheit von Mann und Frau kritisiert: Es sei moralisch fragwürdig und ungerecht, daß Männern größere Rechte eingeräumt werde als Frauen.

Die Islamkritik des Westens ist im Bewußtsein muslimischer Migranten so präsent, daß ich in den meisten Interviews eine Reaktion auf sie gefunden habe (vgl. Mihciyazgan 1994). Nicht nur einfache Muslime, auch islamische Theologen sind bemüht, die Sinnhaftigkeit der islamischen Logik gegen Einwürfe von christlicher oder westlicher Seite zu verteidigen. So nimmt m.E. auch Schabestari Bezug auf westliche Kritik, wenn er über "die Autonomie als Grundlage des Personsein im Islam" referiert. Er beschreibt das "Personsein" in islamischer Perspektive mit folgenden Worten:

"Einer Person kommen drei wesentliche Besonderheiten zu:

1. Handlungsfreiheit,
2. Autonomie und
3. Macht (im Sinne von) Selbstbestimmung."

(Schabestari 1994:194)

M.E. will er auch die Vorstellung widerlegen, der Islam fördere "Unfreiheit", "Fremdbestimmung" und "Ohnmacht" oder "Fatalismus", und

unterstreichen, daß die Begriffe "Freiheit", "Autonomie" und "Selbstbestimmung" auch für die islamische Vorstellung von Humanität und Ethik zentral seien.

Ähnlich defensiv argumentiert Falaturi, wenn er schreibt,

"daß der Muslim im Weltbild des Hochislam nicht passiv diese Welt erleidet, sondern zur aktiven Gestaltung in eigener Verantwortung aufgerufen ist. (1990:83)

Auch er bezieht sich auf die "Freiheit" als ein mit der islamischen Ethik zu vereinbarender Wert, nennt allerdings zugleich auch die Orientierungen:

"Die von Gott dem Menschen zugestandene Handlungsfreiheit bedarf allerdings einer Richtschnur, an der der Muslim sein Handeln orientieren kann. Eine solche Orientierungsfunktion nimmt der Koran, daneben auch das Beispiel Mohammeds, die Sunna, wahr. Eine Orientierung findet der Einzelne aber auch bei seinen Mitmuslimen, d.h. in der Gemeinschaft, umma" (ebda.)

Zu diesen Orientierungen, Werten, komme ich später. Hier geht es zunächst um die Kritik der Werte bzw. die Werte der Kritik: Muslime reagieren, antworten auf die Islamkritik des Westens, dabei ist diese Kritik selbst zu kritisieren.

Die westliche Islamkritik sagt "Vernunft" und meint "Moral", wenn sie auf den Idealen "Freiheit" und "Gleichheit" aller Menschen, also auf den Idealen der Aufklärung insistiert, denn zum einen stellt sich die Frage, ob eine Kritik an Religionen überhaupt möglich ist,

(Anm.: Religionswissenschaftler sind z.B. um eine "objektive" Darstellung der Religionen bemüht. Sie wollen einerseits einen Standpunkt außerhalb einnehmen und gleichzeitig dem Vorwurf der Wertneutralität entgehen. Aber woher beziehen sie ihre Kriterien für das Werturteil?)

zum anderen ist es logisch gar nicht zu begründen, daß diese Ideale universale Gültigkeit haben sollen: Wie können wir sicher sein, daß das, was wir für einen Wert halten, nicht eine Funktion unseres Erkenntnisystems ist? Die Kritik liegt letztlich auf normativen, moralisch-ethischen Entscheidungen auf.

An dieser Stelle möchte ich an eine vor zwei Jahren hier in Loccum geführte Diskussion anknüpfen. Tillmann antwortete auf die Eurozentrismus-Kritik an Identitäts- und Sozialisationstheorien mit einer Gegenfrage:

"Ist jede Vorstellung von einer wünschenswerten Persönlichkeit akzeptabel, wenn sie nur durch den Anspruch auf "Gleichberechtigung der Kulturen" gedeckt ist? Können Erziehungsziele wie Emanzipation, Mündigkeit und Egalität in ihrer Gültigkeit kulturell relativiert werden? Oder haben wir genügend Gründe (etwa die von Habermas formulierten), um an dem universalistischen Anspruch dieser normativen Vorstellungen festzuhalten?" (1994:55)

Habermas selbst hat sich auf m.E. neue Weise zu diesem Thema geäußert. Er knüpft zwar weiterhin universelle Wahrheit an sprachliche Verständigung, die in Symmetrie verläuft:

"Verständigung ist nur zwischen Parteien möglich, die erwarten, voneinander lernen zu können, und die im Austausch ihrer reziprok aufeinander bezogenen Perspektiven erster und zweiter Personen versuchen, die verschiedenen Horizonte ihres sprachlichen Vorverständnisses einander anzunähern. So gewinnt die Hermeneutik aus den Bedingungen gelingender Kommunikation selbst das universalistische Potential einer sprachlich verkörperten Vernunft und ermutigt zum Versuch interkultureller Verständigung." (Habermas 1995:59)

Gleichwohl sieht er die Aussichten inzwischen skeptischer, wenn er fortfährt:

"Unklar ist noch, an welchem Ziel sich ein solcher Versuch orientieren kann - am Ziel eines möglichen Einverständnisses in der Sache oder, angesichts eines vernünftigerweise zu erwartenden Dissenses, an dem bescheideneren Ziel des gegenseitigen Respekts für die wahrhaftig bezeugte Macht gegensätzlicher Traditionen." (ebda.)

Idealistischerweise sei ein Einverständnis möglich, "realistischerweise" und "vernünftigerweise" (!) sei ein Dissens zu erwarten. Aber ist, wenn das Ziel (nur?) der "gegenseitige Respekt für die wahrhaftig bezeugte Macht gegensätzlicher Traditionen" ist, dann noch von "interkultureller Verständigung" zu sprechen? Weiter noch: Ist Respekt im Dissens, vor allem dann, wenn es sich um ethische, moralische Grundorientierungen

handelt, wirklich zu leisten? Und vor allem: Wie soll angesichts dieser "wahrhaftig bezeugten Macht gegensätzlicher Traditionen" eine gemeinsame Erziehung gestaltet sein?

Wenn es um die Anerkennung anderer, nicht nur abweichender, sondern gegensätzlicher Sinnsetzungen geht, berührt dies die tiefsten Schichten des Bewußtseins, nämlich den sicheren Boden, von dem aus wir die Welt ordnen. Vielleicht wird dieser Gedanke erfahrbar, wenn ich ein Beispiel aus umgekehrter Perspektive gebe: ein Beispiel für eine (in schriftlicher Form) nur selten zu findende islamische Kritik am Christentum.

## **2.2. Islamische Kritik am Christentum**

In der Einleitung zu einer deutschen Koran-Ausgabe der Ahmadiyya-Bewegung wird "das Neue Testament unter die Lupe" genommen und auf die "zweifelhafte Ethik" des Christentums hingewiesen.

Kritisiert, gar als "unvernünftig" und "unanständig" apostrophiert werden u.a. drei Charakterzüge oder Handlungen Jesu, die aus islamischer Perspektive nicht akzeptabel seien:

1. Jesu Verfluchung des Feigenbaums

(Matth.21-18-19, Markus 11,12-14),

2. seine Herabsetzung anderer Menschen als "Hunde" und "Säue"

(Matth. 7,6)

3. und seine Abwendung von seiner Mutter

(Joh. 2,1-4 und Matth. 12,47-8).

Auszüge aus dem Kommentar:

"Wir Muslime können Jesus solche Dinge nicht zuschreiben, weil wir solche Dinge nicht einmal von gewöhnlichen anständigen und gutartigen Menschen erwarten." (1980:56)

und

"Diese Absätze zeugen nicht für die Hochachtung Jesu vor seiner Mutter, d.h. für ein Verhältnis, das für anständige Menschen selbstverständlich ist." (1980:57)



Diese Kritik ärgert mich, aber ich versuche, auf- und abgeklärt zu reagieren. Mit "Da liegt ein Mißverständnis vor, da hat jemand die Botschaft Jesu nicht verstanden" könnte ich die Kritik zurückweisen und/oder ganz und gar ignorieren. Dahinter liegt jedoch ein tieferes Problem: Zwar akzeptiert der Islam das Christentum, aber

"der Islam definiert von seiner Seite her, was als das wahre Christentum, als die wahre Christologie und die wahre Lehre über Gott zu gelten hat." (Troll 1994:248)

Noch deutlicher: Der Islam lehnt einige christliche Wertsetzungen ab. Er bezieht sich in Koran und Sunna z.T. explizit auf christliche Inhalte und bezeichnet sie als Irrlehren.

Es nützt nichts, daß Islamwissenschaftler betonen, der Islam kenne auch die Werte Freiheit und Autonomie, Frieden und Gerechtigkeit. Es ist schon wichtig, auch die kaum oder nur schwer zur Deckung zu bringenden Gegensätze zu thematisieren, denn diese müssen nicht nur kognitiv, sondern auch emotional (konservativ ausgerückt: im Herzen) verarbeitet werden, und zwar auf beiden Seiten.

Ethik hat - deutlicher noch als "Kultur - eben auch eine Normierung der Gefühlsregungen zur Folge. Sie prägt nicht nur meine eigenen Handlungen, sondern auch meine Erwartungen an die Handlungsweise anderer (die diese dann sozusagen systematisch enttäuschen..) Sie liegt **vor** der Praxis, weil sie meinen Handlungsentwurf bestimmt, sie liegt aber auch **nach** der Praxis, weil sie die Bewertung meiner bereits vollzogenen Handlungen und die Bewertung der Handlungen meiner Mitmenschen steuert.

Oder ist dies eine Annahme, die bereits "eurozentrisch" ist, die mein Verständnis von Ethik widerspiegelt? Betrachten wir das Verhältnis von Ethik und Praxis in Christentum und Islam genauer:

### 2.3. Glaube und Praxis im Islam

Virt schreibt:

"Die Differenz zwischen sittlicher Praxis und ethischer Theorie gehört von Anfang an zu den niemals ganz einzuholenden Voraussetzungen ethischer Reflexion." (1983:262)

Er zeigt auf, daß die christliche Ethik andere Akzente setzt als die griechische:

"Griechische Ethik reibt sich an der Spannung von Sein und Sollen auf, christliche Ethik denkt von der in Christus verwirklichten Einheit von Sein und Sollen her." (1983:276)

Es ist zu vermuten, daß sich der ethische Gedanke auch im Islam verändert hat, daß der Zusammenhang von Ideal und Praxis im Islam grundlegend anders gedacht wird als im Christentum.

Max Weber hat betont, man müsse bei Betrachtung des Verhältnisses von Ethik und Lebensführung scharf zwischen den dogmatischen und den pragmatischen Wirkungen einer Ethik unterscheiden (vgl. Schluchter 1987:32). Nachdem er seine Protestantismus-These entwickelt hatte, beschäftigte er sich mit dem Islam. Zwar wird seine Sicht des Islam kritisiert, sein Grundgedanke scheint aber weiterhin tragfähig zu sein. Er ging davon aus, daß die ethische Beziehung im Islam, ähnlich wie im Judentum, "rechtlich, gesetzesethisch gewendet" sei. Die Sünde sei nicht Erbsünde, und das Endgericht nicht die Stätte sündenvergebender Gnade.

"Der Begriff "Erlösung" im ethischen Sinne des Wortes ist dem Islam direkt fremd. Sein Gott ist ein unbegrenzt machtvoller, aber auch ein gnädiger Herr, und seinen Geboten zu entsprechen geht durchaus nicht über Menschenkraft." (zit.nach Schluchter 1997:39)

Anhand eines Gesprächsausschnitts möchte ich aufzeigen, wie ein einfacher Muslim, wenn auch in elaborierter Form, Glauben und Praxis in seiner Religion dargestellt.

Der Interviewer fragt nach dem Kriterium für einen guten religiösen Menschen und erhält als Antwort:

"Um ein religiöser Mensch zu sein, muß man erst die theoretischen Glaubensweisen glauben, zumindest es auch aussprechen. Das ist die erste Bedingung, Glauben und Aussprechen.

- Sind das diese eh.. 5 Säulen?
- Ja, die 5 Säulen. Man soll an diese 5 Säulen glauben und es aussprechen, das meine ich damit, ja.
- Aber was ist dieses Aussprechen? Eh.. vor aller Welt oder so?
- Nein, zugeben, zugeben, zumindest zu den Leuten, die dich fragen.
- Hm.
- Also, daß die Öffentlichkeit weiß, daß du ein Muslim bist. Das ist gemeint mit dem Aussprechen.
- Hm.
- Danach bist du schon ein Muslim.
- Hm.
- Aber ein Muslim ist nicht genug, man soll eh.. ein richtiger Muslim sein. 'Ein *mū'min* sein' heißt es. Ein *mū'min* ist ein religiöser Mensch, also der auch die 5 Säulen und auch die anderen Säulen des Islam verfolgt.

(...)

Nun will der Interviewer die Innenperspektive in Erfahrung bringen und fragt: "Und du, wenn ich dich nun ganz konkret frage, ob du ein religiöser Mensch bist, wie stellst du das fest?"

Seine Antwort:

- Wenn ich wissen will, ob ich ein religiöser Mensch bin, dann würde ich sagen: Glaube ich an Allah? Ja. Also bin ich ein Muslim.
- Hm.
- Aber immerhin, noch nicht, kein *mū'min*.. Um ein *mū'min* zu sein, muß man auch die anderen Sachen machen... die Taten verfolgen besser gesagt.

- Ja.. die Taten.
- Ein *mū'min* ist derjenige, der auch das tut und tun läßt, was er glaubt, und der auch die Ergänzungen macht, die der Prophet auch gemacht hat. Einer, der es glaubt, ist ein Muslim, einer, der es auch verfolgt, ist ein *mū'min*.
- Aha.

(...)

An einigen Beispiel wird die Unterscheidung zwischen Muslim und *mū'min* weiter plausibilisiert, bis der Interviewer resümiert:

- Hm. Also dieser Unterschied zwischen Glauben und Praxis scheint bei euch anders zu sein. Die Praxis ist bei euch ungeheuer wichtig, aber...
- Ganz wichtig ja,
- Bei uns Katholiken, also wenn ich weiß, daß es verboten ist, Schweinefleisch zu essen, und ich esse es dann, habe ich eine Sünde begangen. Da gibt es keine Trennung zwischen Glauben und Praxis.
- Gibt es bei uns auch nicht. Aber es gibt mehr Wörter dafür. Im Islam gibt es dafür mehr Wörter. Die kann man gar nicht alle übersetzen.

Der Interviewer fragt schließlich nach: "Wie ist es dann mit dem Gewissen? Mich interessiert so dein innerliches Erleben, deine Innenperspektive." Er hätte auch fragen können: "Ja, und was macht es mit dir? Wie gehst du damit um, daß du es nur sagst, aber nicht tust?" Bezeichnenderweise transformiert der Gesprächspartner in seiner Antwort "Gewissen" zu "Gewißheit":

- "Daß man es mit Gewißheit auch wirklich glaubt, nicht weil man dazu gezwungen ist, sondern weil man es wirklich glaubt, das ist wichtig."

Ohne diese Textstelle zu interpretieren, wird, so meine ich, deutlich, wie schwer es dem Interviewer fällt, die Darstellung des Migranten zu verstehen. Dieser verknüpft Glauben und Praxis auf eine Weise miteinander, die nach westlichem (und m.E. nicht nur katholischem) Verständnis in die "Sünde" führt.

Nun ist zu fragen, ob hier eine ethische Vorstellung sichtbar wird, die nicht professionell-theologisch, sondern laienhaft, vielleicht gar "unislamisch" ist. Es ist also notwendig, die 'korrekte', 'autorisierte' islamische Haltung hinzuzunehmen.

Zakzouk, der Dekan der Fakultät für Islamische Theologie an der al-Azhar-Universität in Kairo, schreibt:

"Von uns (Muslimen) wird keine künstliche idealistische Verbrämung der Wirklichkeit verlangt. Im Gegenteil dazu wird von uns eine realistische und tatkräftige Einstellung zum Leben verlangt. (...) Es gibt **verschiedene Stufen des Einsatzes** für die Gerechtigkeit und in eins damit **eine Stufung in der Stärke des Glaubens**, welcher sich darin äußert. Eine Überlieferung des Propheten sagt darüber: "Wer von euch etwas Böses sieht, soll es mit seiner Hand ändern. Wenn er es nicht kann, dann mit seiner Zunge (mit Worten); wenn er das nicht kann, dann mit seinem Herzen (mit seinen Intentionen). Dies letztere ist aber die schwächste Form des Glaubens."

Dann nennt er eine Koransure:

"Gott verlangt von niemandem mehr, als er vermag. (2,286)" (Zakzouk 1994:87, Hervorhebungen U.M.)

(In diesen Kontext gehört vielleicht auch die häufig zitierte koranische Aussage: "Im Glauben gibt es keinen Zwang.")

Aus christlicher, westlicher Perspektive ist dieses Wohlwollen, die "liberale" Haltung zu Praxis, schwer nachzuvollziehen, und zwar nicht, weil man in der Realität (gerade in fundamentalistischen Zeiten) so wenig davon erkennt, sondern weil man nicht weiß, was dann mit dem Inneren, dem Gewissen ist: Was muß der Gläubige dann eigentlich **wirklich** tun? (Ich vermute, daß auch Max Weber diesen Gedanken im Auge hatte.) In Anlehnung an Virt möchte ich folgern: Die islamische Ethik kennt weder die Spannung, noch die Einheit von Sein und Sollen. Der gläubige Mensch ist im Islam jedenfalls nicht der Sisyphos, dessen Stein immer wieder herunterfällt, eher schon jemand, der auf einem terrassierten Berghang steht, eigentlich hinauf will (und vielleicht auch hinaufgeht), aber manchmal sich auch schwach fühlt (und lieber hinabsteigt). Hier hat eben auch die Gemeinschaft *umma* eine Orientierungsfunktion, wie

Falaturi schreibt: sich gegenseitig stützend, in der Gruppe, nimmt man die Stufen leichter - geht aber auch leichter hinab, wenn die anderen auch zu schwach sind oder sich zu schwach fühlen...

Allgemeiner ließe sich formulieren, daß die Stufung in der Glaubensstärke ein wichtiges Element in der islamischen Vorstellung vom guten Handeln ist. Dann steht dahinter eine Vorstellung von Menschlichkeit, Humanität, die den Akzent nicht auf Gleichheit, sondern auf Differenz setzt.

(Zakzouk: "Ganz allgemein besteht die islamisch geforderte Menschlichkeit darin, daß man prinzipiell jeden Menschen respektiert." (1994:88)

(Anm.: Zakzouk schreibt aber auch: "Islamisch gesehen sind zum Zwecke der Entwicklung der Vernunft Handeln und Denken daher in eine möglichst enge Verbindung zu setzen. Aber hierfür braucht man den Glauben. Die Menschen ohne Glauben, heißt es im Koran (25,226) "sagen, was sie nicht tun." (1994:72). Hier setzt er deutlich Glaube und Praxis in eins. Daß dies kein Widerspruch zur o.g. Stufung ist, müßte detaillierter dargestellt werden, doch dazu ist hier nicht der Ort.)

Ein weiterer kurzer Hinweis darauf, daß Ideal und Praxis im Islam anders gedacht werden, als es in westlicher Perspektive für selbstverständlich gehalten wird: Paret, ein auch von islamischen Theologen weitgehend anerkannter Islamwissenschaftler, schreibt, der Prophet Mohammed sei "ein pragmatischer Prophet", eher "ein Improvisator" als "ein weitsichtiger Stratege" gewesen (vgl. 1980:164f). Wenn man bedenkt, daß die Lebenspraxis des Propheten neben dem Koran zur wichtigsten Glaubensgrundlage der Muslime gehört, die "Orientierungsfunktion" (Falaturi) hat, so sind zwei Schlußfolgerungen möglich:

Entweder mangelt es den Muslimen damit an einer kohärenten Vorstellung einer guten Praxis (- immerhin ist die Sunna nicht durch die inhaltliche Kohärenz, sondern die konstruierte Genealogie der Tradanten bis zurück zum Propheten autorisiert)

oder die "Pragmatik" bzw. das "Improvisieren" gehört soweit zu zentralen Glaubensinhalten, daß dieser Begriff nicht angemessen ist. Ich meine, letzteres trifft zu: Unsere Begriffe sind nicht angemessen, die differente islamische und muslimische Wirklichkeitskonstruktion und ihre Wertsetzungen zu beschreiben.

#### 2.4. Werte in den Hadithen

Um die islamischen Werte wenigstens an einer Stelle meines Beitrags zu erwähnen, möchte ich aus den Hadithen zitieren:

Ein Anhänger des Propheten wird gefragt, welche Vorschriften dieser gemacht habe.

"Er sagte: Dient allein Gott und gesellt ihm nichts als Teilhaber an seiner Göttlichkeit bei. Wendet euch von dem ab, was eure Vorfahren geglaubt haben. Außerdem hat er uns das Gebet, die Aufrichtigkeit, die Sittsamkeit und die Wohltätigkeit zur Pflicht gemacht." (al-Buhari 1991:28)

Ein anderer Hadith:

Als der Prophet seiner Frau Hatice von seinem Schrecken, seiner Angst nach der ersten Offenbarung berichtete, entgegnete sie: "Niemals wird Gott dir Schaden zufügen! Du hast doch ein gutes Verhältnis zu deiner Verwandtschaft und behandelst die Menschen stets wohlwollend; du unterstützt den Bedürftigen, bewirtest den Gast und stehst denen bei, die sich in einer unglücklichen Lage befinden." (al-Buhari 1991:25)

"Wohlwollen", "Hilfe für Bedürftige" und "Gastfreundschaft" werden hier als gute, Allah wohlgefällige Haltungen genannt, Werte, die auch die meisten Christen, ja vielleicht alle Menschen für gut halten. Gleichwohl sind die Zusammenhänge, ist das Sinngefüge, in denen sie stehen, nicht mehr für alle akzeptabel.

Zwar wird im Dekalog ähnliches erwähnt: "Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." und "Du sollst Vater und Mutter ehren!". Doch das christliche Konzept der Nächstenliebe ist nicht identisch mit dem islamischen Konzept der "Hilfe für Bedürftige" (vgl. Mihciyazgan 1995). Das islamische "Konzept der guten Verwandtschaftsbeziehungen" widerspricht gar dem christlichen Ablösungs-Konzept, nach dem die familiären Bindungen gelöst (und durch geistige Bindung ersetzt) werden sollen - ein Gedanke, der dann zentral wird für Sozialisationstheorien. Hierher gehört dann der Begriff der Autonomie im Zusammenhang mit Freiheit, Freiwerden und Selbstbestimmung des Individuums.

### 3. Autonomie und Dialog

Damit möchte ich zu Schabestaris Autonomie-Darstellung zurückkehren. Er argumentiert, daß der Mensch als Person durch Allah (Gott) anerkannt sei:

"Im Koran wird Gott als derjenige betrachtet, der den Menschen anredet, und der Mensch als der Hörer dieser Anrede." (1994:194)

"Aufgrund seines Hörens ist (der Mensch) von Gott akzeptiert. Das Akzeptieren des menschlichen Hörens bedeutet die Anerkennung der Freiheit, Unabhängigkeit und Souveränität des Menschen." (1994:195)

Etwas später resümiert er, daß

"die Beziehung zwischen Gott und dem Menschen - nämlich (aus) Sagen und Hören, Anrede und Verständnis"

bestehe. (ebda.)

Es ist offensichtlich, daß der Begriff "Autonomie" hier eine andere Gedankenfärbung hat. M.E. macht es wenig Sinn, hier zu argumentieren, Schabestari habe dem Begriff etwas anderes untergeschoben, als im westlichen Diskurs damit gemeint sei. Nehmen wir seine Darstellung ernst, dann eröffnet sie ganz neue Perspektiven, Verstehenshorizonte: Diese Ausführungen enthalten eine Beschreibung des islamischen Dialogkonzepts! Und als diese sollten wir sie sehr genau betrachten:

Hier wird ein einseitiger, asymmetrischer Dialog beschrieben. Darin wird dem Menschen eine rezeptive - gleichwohl auch aktive, nämlich in der Interpretation, im Verständnis sich entfaltende - Aktivität zugeschrieben.

Im westlichen Verständnis aber ist die Grundbedingung des Dialogs, wie im Habermas-Zitat auch deutlich wird, die Symmetrie.

Nun rekurriert Schabestari auf den Dialogbegriff, weil gerade im theologischen, interreligiösen Feld im Dialog Austausch und Verständigung erreicht werden sollen. Das Dialog-Konzeptes wurde von Buber für den jüdisch-christlichen Dialog entworfen und von christlicher Seite aufgenommen und weiterentwickelt (vgl. Goodmann-Thau 1994). Der Ausgangspunkt dieses Konzepts macht es m.E. aber auch notwendig oder möglich zu fragen, ob die Differenz zwischen der Symmetrie des jüdischen-



christlichen Dialogkonzepts und der Asymmetrie des islamischen Dialogkonzepts nicht weitreichende Folgen haben könnte.

Die Symmetrie des westlichen Dialogkonzepts erscheint uns so fraglosgegeben, selbstverständlich, daß wir es kaum für nötig oder möglich halten zu fragen: Woher kommen wir eigentlich zu der Annahme der symmetrischen Grundkonstellation?

Meine Gedanke ist, daß die Vorstellung eines Dialogs in Symmetrie mit dem Diktum der Gottesebenenbildlichkeit zusammenhängt. Dies ist in beiden Religionen, Judentum **und** Christentum, zu finden: Das jüdische wie das christliche Gottesbild tragen anthropomorphe Züge (was umgekehrt auch bedeutet, daß das Menschenbild göttliche Züge aufweist).

Im Islam gibt es kein Diktum der Gottesebenenbildlichkeit, Allah ist nicht anthropomorph. Ob Er "spricht", erscheint fraglich, denn täte Er dies, hätte Er menschenähnliche Züge.

Troll thematisiert dies aus christlicher Perspektive. Er stellt die rhetorische Frage:

"Kann Gott zum Menschen sprechen, ohne sich ihm dabei selbst mitzuteilen, ohne mit dem Menschen das auf irgendeine Weise zu teilen, was er, Gott, selbst ist?"

und konstatiert dann:

"Auch wenn dies für Muslime unannehmbar ist, so glauben Christen doch, daß Gott nicht einmal zum Menschen sprechen kann, ohne ihm etwas von sich selbst mitzuteilen." (1994:213)

Schabestari geht auf dieses theologische Problem mit folgenden Worten ein:

"Der Koran spricht von *wahy*, nicht von Offenbarung. Seine Bedeutung geht in die Richtung von 'Hinweise', 'Zeichen'. Es geht demnach um eine Beziehung, die nach koranischer Ansicht durch diese Hinweise, die von Gott ausgehen, zustandekommt. Gott bleibt dabei immer absolut und jenseits von allen Bedingungen" (1994:214)

und weiter:

"Jedenfalls bezeichnet *wahy* etwas anderes als der Begriff 'Offenbarung' im Kontext christlicher Theologie, wobei in diesem Unterschied wohl überhaupt **eine der Grunddifferenzen** liegen mag zwischen islamischem und christlichem Glaubensverständnis." (1994:215, Hervorh. U.M.)

Wir sollten diese "Grunddifferenz" ernstnehmen, mit allen Konsequenzen: Hier wird eine klare Abgrenzung zum christlichen Dialogkonzept vorgenommen. Der interreligiöse Dialog fördert die Schwierigkeiten des interreligiösen Dialogs zutage: Wir haben **differente Dialogkonzepte!**

Doch nicht die interreligiösen Konsequenzen sind hier zu thematisieren, sondern die pädagogischen. Ich sehe hier einen Zusammenhang zwischen symmetrischen und asymmetrischen (dialogischen) **Bildungskonzepten**.

#### **4. Dialog in den Religionen und Lernstile**

Diesen Gedanken kann ich abschließend nur andeuten: Eine Konsequenz der asymmetrisch vorgestellten Allah-Mensch-Beziehung im Islam ist m.E. der rezeptive Lernstil.

In den Medresen, den islamischen Schulen, gab es ausschließlich rezeptive Lernformen. Und auch heute herrscht in muslimischen Gesellschaften der rezeptive, repetitive Lernstil vor. Dieser wird heftig kritisiert, nicht nur als 'traditionales' Lernen, das aufgrund der Modernisierungsprozesse auch in diesen Gesellschaften durch 'modernes Lernen' zu ersetzen sei, bezeichnet, es wird m.E. auch diffamiert, wenn es als "rückständig" und "ineffektiv" bezeichnet wird. Dabei geht es nicht nur um Respekt gegenüber einer anderen Vernunft, es geht auch um Effektivität. Inzwischen hat sich gezeigt, daß der "europäische Bildungstransfer" (Osterloh 1984) nicht gelingt, daß das islamische Bildungssystem, auch wenn es häufig informell ist, zunehmend mehr Schüler ausbildet (vgl. Wiegmann 1994) und dabei durchaus leistungsfähig ist. Ganz offensichtlich kann auch durch den rezeptiven Lernstil die kognitive Entwicklung, die Vernunft gefördert werden.

Betrachten wir im Vergleich zu den Medresen die Tradition des Lehrhauses im Judentum. Ouaknin weist m.E. zurecht daraufhin, das für die Ent-

wicklung der Sozialität nicht die Synagogen (bzw. Kirchen und Moscheen), sondern die religiös-pädagogischen Institutionen in den Religionen zu betrachten seien (vgl.1994:137). In seiner Beschreibung des Lehrhauses ist zu erkennen, wie wichtig auch im Judentum das Gespräch, der Austausch, die Auseinandersetzungen sind.

Ich brauche hier nicht mehr auszuführen, wie wichtig (z.B. Klassen-)Gespräche oder allgemeiner: interaktive, um nicht zu sagen dialogische Lernformen im westlichen Bildungssystem sind. Sie erscheinen uns so selbstverständlich, fraglos-gegeben, daß wir sie kaum hinterfragen (können). Aber letztlich scheint unsere Bewertung, d.h. Geringschätzung des rezeptiven Lernstils oder umgekehrt: unsere Wertschätzung des dialogischen Lernens mit religiösen, christlichen Sinnsetzungen zusammenzuhängen. Hier schließt sich der Kreis: Wenn die Sinnkrise religiöse, christliche Wurzeln hat, kann sie dann mit "modernem Lernen" behoben werden?

##### **5. Schlußbemerkung**

Es wäre in diesem Sinne auf weitere Konsequenzen für Bildung und Erziehung (z.B. auf unterschiedliche Wissenskonzepte) hinzuweisen. Doch hier möchte ich schließen. Ich hoffe, daß ansatzweise deutlich geworden ist, daß ich einen Zusammenhang zwischen religiösen Sinnsetzungen und Bildungskonzepten sehe und es für eine außerordentlich schwierige, gleichwohl sinnvolle und notwendige Aufgabe halte, islamische Erziehungs- und Wertvorstellungen in einem zu entwerfenden "Bildungskonzept für alle" zu berücksichtigen. Dem Bildungsbegriff ist eine ethische Dimension inhärent. Und gerade deshalb sollte Bildung im globalen Kontext nicht mehr nur entlang christlicher oder säkularer moderner westlicher Selbstverständlichkeiten konzipiert werden.

### Literatur:

- Berger, P. / Luckmann, Th. (1995): *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen.* Gütersloh.
- Drehse, V. (1994): *Interreligiöser Dialog: Verengung oder Vertiefung von "Multikulturalität"?* in Th.Scheilke/P.Schreiner (Hrsg.): *Materialien und Berichte des Comenius-Instituts.* Münster. S.35-58.
- al-Buhari, Sahih (1991): *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad.* (hrsg.von D.Ferchl). Stuttgart.
- Falaturi, A.(1990): *Der Islam und die Gemeinschaft der Muslime.* in: E.Eckert/A.Falaturi/G.Schweizer/G.Stoiber/G.Winkelhane (Hrsg.): *Der Islamische Orient. Grundlagen zur Länderkunde eines Kulturraumes.* Köln. Bd. 1, S.70-109.
- Goodmann-Thau, E. (1994): *Zwischen Ost und West - Chassidismus und Aufklärung als zwei Wege in der Suche nach jüdischer Identität. am Beispiel Martin Bubers.* in: I.Lohmann/W.Weiß (Hrsg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung.* Münster. S.155-164.
- Habermas, J.(1995): *Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Die Freiheit der Selbstvergewisserung und des Selbstseinkönnens.* in: *DIE ZEIT.* Nr. 50 (8.Dez.) S.59-60.
- Hahn, A. (1984): *Religiöse Wurzeln des Zivilisationsprozesses.* in: H.Braun / A.Hahn (Hrsg.): *Kultur im Zeitalter der Sozialwissenschaften.* Berlin. S. 229-249.
- Klafki, W. (1994): *Grundzüge eines neuen Allgemeinbildungskonzepts. im Zentrum: Epochaltypische Schlüsselprobleme.* in: *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik: zeitgemässe Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik.* Weinheim-Basel. S.43-81.
- Küng, H. (1993): *Projekt Weltethos.* München.
- Lenzen, D. (1994): *Bildung und Erziehung für Europa?* in: *Zeitschrift für Pädagogik.* 32.Beiheft. S. 31-48.
- Mihciyazgan, U. (1994): *Die religiöse Praxis muslimischer Migranten. Ergebnisse einer empirischen Untersuchung in Hamburg.* in: I.Lohmann/ W.Weiß (Hrsg.): *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung.* Münster/New York . S.195-206.
- Mihciyazgan, U. (1995): *Die Geschichte vom barmherzigen Samariter aus muslimischer Perspektive.* in: *Lernort Gemeinde. Beiträge zur Gemeindepädagogik aus dem Ev.Zentrum Rissen Hamburg.* Heft 2, S.36-39.
- Mihciyazgan, U. (1995): *Fremde entfremden?* in: *Feuervogel. Lernen in der Vielfalt.* H.1. S. 4-7.

- Noth, A. (1993): Der Dschihad: sich mühen für Gott. in: G.Rotter (Hrsg.): Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen. Frankfurt. S.22-32.
- Osterloh, K.-H. (1984): Traditionelle Lernweisen und europäischer Bildungstransfer. Zur Begründung einer adaptierten Pädagogik in den Entwicklungsländern. in: T.Schöpfthaler/D.Goldschmidt (Hrsg.): Soziale Struktur und Vernunft. Frankfurt. S.440-460.
- Ouaknin, M.-A.(1994): Dialog, Übersetzung und Therapie. in: I.Lohmann/W.Weiß (Hrsg.): Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung. Münster/New York. S.135-144.
- Paret, R. (1980): Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz. (5.Auflage)
- Robinson, F. (1987): Säkularisierung im Islam. in: W.Schluchter (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islam. Frankfurt. S.256-271.
- Schabestari, Modjtahed (1994): Die theologischen und rechtlichen Grundlagen der Freiheit, Autonomie und Souveränität des Menschen im Islam als Grundlage des ernsthaft erwünschten Weltfriedens. in: A.Bsteh (Hrsg.): Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Mödling. S.193-199.
- Schluchter, W. (1987): Zwischen Weiteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams. in: W.Schluchter (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islam. S. 11-124.
- Tillmann, H.-J.(1994): Aufwachsen in einer multikulturellen Gesellschaft. Anfragen an die Sozialisationstheorie. in: P.Schreiner (Hrsg.): Identitätsbildung in multikultureller Gesellschaft. Materialien und Berichte des Comenius-Instituts. Münster. S.49-56.
- Troll,C. (1994): (Gesprächsbeitrag im Plenum.) in: A.Bsteh (Hrsg.): Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Mödling. S.213-214.
- Virt, G. (1983): Epikie - verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung. Mainz.
- Wiegelmann, U. (1995): Die Koranschule - eine Alternative zur öffentlichen Grundschule in einem laizistischen Staat? in: Zeitschrift für Pädagogik. 40.Jg. Nr.5. S.803-820.
- Zakzouk, M. (1994): Friede in islamischer Sicht. Begriff und Notwendigkeit des Weltfriedens. in: A.Bsteh (Hrsg.): Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht. Mödling. S.69-91.