

Zwischen Konfrontation und Kooperation : der Aufruf zum Islam (da'wa islmya) als Herausforderung multikulturellen Zusammenlebens im 21. Jahrhundert

Autor(en): **Wrogemann, Henning**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **61 (2005)**

Heft 3

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877852>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Zwischen Konfrontation und Kooperation

Der Aufruf zum Islam (*daʿwa islāmīya*) als Herausforderung multikulturellen Zusammenlebens im 21. Jahrhundert¹

Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag

Das friedliche Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft ist keine Selbstverständlichkeit. Täglich wird in den Medien aus verschiedensten Regionen der Welt von Anschlägen berichtet, die auf das Konto bestimmter ethnischer, weltanschaulicher, politischer oder kultureller Gruppen gehen. Ganz allgemein geht es diesen Gruppen und Bewegungen darum, sich in einem grösseren gesellschaftlichen Ganzen durch verschiedene Formen von Agitation und/oder Terror Einfluss oder Gehör zu verschaffen. Es scheint, dass dieses Phänomen in dem Masse zunimmt, wie durch die Globalisierung unifizierende Markt-, Verhaltens- und Wertemuster weltweit mehr und mehr zum Zuge kommen.² Die Rückbesinnung auf eigene regionale oder lokale Wertemuster und Lebensformen und die damit verbundenen gesellschaftlichen Spannungen, die sich in verschiedensten Formen entladen, wurden gemeinhin unter dem Begriff «Fundamentalismus» verhandelt.³ Sie erhielten seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts besondere Aufmerksamkeit.⁴

¹ In diesem Aufsatz fasse ich einige Ergebnisse meiner Habilitationsschrift zusammen. Vgl. H. Wrogemann, *Daʿwa islāmīya – Der Ruf zum Islam. Eine Studie zu Begründung und Praxis der Einladung zum Islam im internationalen sunnitischen Diskurs*, Habilitationsschrift, Heidelberg 2005 (erscheint 2006).

² Vgl. etwa die länderspezifischen Studien in P.L. Berger (Hg.), *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, Gütersloh 1997. Aus gesellschaftstheoretischer Sicht vgl. die vielbeachteten Beiträge von C. Taylor u.a., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a.M. 1993, und J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1999.

³ Aus der kaum mehr überschaubaren Literatur sei auf folgende Titel verwiesen: J. Barr, *Fundamentalismus*, München 1981; Y.M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Boston MA 1990; M. Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen 1990; D.J. Krieger, C.J. Jaeggi, *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*, Zürich 1991; M.E. Marty, R.S. Appleby (ed.), *Fundamentalism observed*, Chicago/London 1991; Th. Meyer, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1991; F. Mernissi, *Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie*, Frankfurt a.M./Zürich 1992; M.E. Marty, R.S. Appleby, *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden gegen die Moderne*, Frankfurt a.M./New York 1996.

⁴ Kritische Forschungsüberblicke u.a. bei: W. Schiffauer, *Islamischer Fundamentalismus – Zur Konstruktion des Radikal Anderen*, in: *Neue Politische Literatur* 1 (1995) 95-

Mit den Phänomenen Globalisierung und Fundamentalismus, die in einem facettenreichen Bedingungsverhältnis zueinander stehen, kam in den letzten drei Jahrzehnten auch die Frage nach einem tragfähigen Konzept für einen gesellschaftlichen Pluralismus auf.⁵ Die Rahmenbedingungen für ein Miteinander verschiedener kultureller, religiöser, sozialer, weltanschaulicher und nicht zuletzt ethnischer Gruppen stehen dabei ebenso in Rede, wie die Frage nach den damit verbundenen Gruppenidentitäten und den Geltungsansprüchen, die verschiedene Gruppen im Namen ihrer jeweiligen Kultur, Wertemuster oder Weltdeutung geltend machen. Kann es Sonderrechte geben, die von dem für alle übrigen in diesen Gesellschaften lebenden Menschen gleichermaßen geltenden Recht abweichen? Und wie ist das Einbringen solcher Geltungsansprüche zu bewerten? Ist das grenzüberschreitende Geltendmachen eigener Werte und Wahrheiten eine Störung und eine Gefährdung des Pluralismus? Oder ist es umgekehrt gerade eine Voraussetzung dafür, dass man berechtigt von «Pluralismus» sprechen darf?

Mit diesen Fragen wird nicht nur ein gehaltvoller Pluralismusbegriff angefragt, jenseits eines Beliebigkeitspluralismus einerseits und eines am *common sense* orientierten, aber nicht wirklich kommunikationsfähigen Scheinpluralismus andererseits. Mit diesen Fragen ist darüber hinaus die Art und Weise angefragt, wie verschiedene Gruppen ihre Weltdeutung zu anderen und zur Gesamtgesellschaft in Beziehung setzen, und nicht zuletzt, wie sie ihre Geltungsansprüche einzubringen gedenken. Aus der eigenen Tradition ergeben sich spezifische Deutungs- und Handlungsprofile gegenüber anderen Traditionen und der übrigen Gesellschaft. Damit stehen wir vor der Frage der welt-

105; ders., Zur Kritik von Fundamentalismustheorien, in: ders., Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz, Frankfurt a.M. 2000, 315-334. – Für begriffliche Klärungsversuche vgl. z.B. M.E. Marty, R.S. Appleby, Conclusion. An Interim Report on a Hypothetical Family, in: Marty, Appleby (ed.), *Fundamentalism observed*, 814-842 und jüngst: A. Grünschloss (2004), Was heißt <Fundamentalismus>? Zur Eingrenzung des Phänomens aus religionswissenschaftlicher Sicht, <http://wwwuser.gwdg.de/~agruens/fund/fund.html> (Lit.), abgerufen am 13.07.04.

⁵ Aus theologischer Sicht sei zur Pluralismusdebatte unter anderem verwiesen auf folgende wichtige Arbeiten: E. Herms, Pluralismus aus Prinzip, in: ders., *Kirche für die Welt*, Tübingen 1995, 388-431; ders., Vom halben zum ganzen Pluralismus. Einige bisher übersehene Aspekte im Verhältnis von Staat und Kirche, in: ders., *Kirche*, 388-431; ders., Pluralismus aus christlicher Identität, in: J. Mehlhausen (Hg.), *Pluralismus*, Gütersloh 1995, 15-19; *Pluralismus II. Systematisch-theologisch* (Chr. Schwöbel), TRE XXVI, Berlin/New York 1996, 724-739; ders., *Christlicher Glaube im Pluralismus*, Tübingen 2003; M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1992; ders., *Kirche im Pluralismus*, Gütersloh 1995; ders., Der missionarische Auftrag der Kirchen in pluralistischen und multireligiösen Kontexten, in: *Missionarische Kirche im multireligiösen Kontext*, WMH 25 (1996) 47-64; ders., Christentum und strukturierter Pluralismus, in: A. Feldtkeller (Hg.), *Konstruktive Toleranz – Gelebter Pluralismus*, Frankfurt a.M. 2001, 89-109.

anschaulichen, kulturellen und religiösen «Missionen» von Gruppen, Bewegungen und Kulturen. Verschiedenste Gruppen erheben – implizit oder explizit – Geltungsansprüche an die Gesamtgesellschaft, indem Ideen oder Stile eines «guten Lebens» entweder propagiert oder eingefordert werden. Dabei muss es sich allerdings nicht primär um religiöse Missionen handeln, da auch durch die Medien und auf viele andere Weisen im gesellschaftlichen Diskurs universale Geltungsansprüche auszumachen sind. Welche Geltungsansprüche können, so muss weiter gefragt werden, in einer bestimmten Gesellschaft als legitim anerkannt werden? Welche Formen der Artikulation solcher Geltungsansprüche können als gesellschaftlich akzeptabel betrachtet werden? Und nicht zuletzt: Aufgrund welcher traditionsgesteuerter Vorgaben wird das Ausbreitungsverhalten solcher Geltungsansprüche innerhalb der verschiedenen Gruppen begründet, gerechtfertigt und in die Praxis umgesetzt?

Beim Bedenken dieser Fragen stösst der aufmerksame Beobachter schnell auf die Geltungsansprüche der universalen Religionen, ein Forschungsfeld, dem sich die Religionswissenschaft im Blick auf Religionen wie den Buddhismus oder den Islam bisher kaum gewidmet hat. Im Folgenden sollen am Beispiel des sunnitischen Islam einige Muster und deren theologische Begründung aufgezeigt werden, wie aus muslimischer Sicht der universale Geltungsanspruch des Islam zu artikulieren und zur Gesamtgesellschaft in Beziehung zu setzen ist. Zunächst wird kurz auf islamische Revitalisierungsbewegungen der letzten beiden Jahrhunderte Bezug zu nehmen sein (1.). Danach werde ich nach einigen grundsätzlichen Bemerkungen zur *da'wa*-Literatur (2.) vier Modelle des Rufes zum Islam im gegenwärtigen sunnitischen Diskurs unterscheiden (3.) und schliesslich einige Konsequenzen daraus ziehen (4.).

1. Islamische Revitalisierungsbewegungen

Wie alle universalen Weltreligionen ist auch der Islam seinem Wesen nach missionarisch. Darauf hat bereits Ende des 19. Jahrhunderts der Religionswissenschaftler *Max Müller* in seiner berühmten Unterscheidung zwischen «missionarischen» und «nichtmissionarischen» Religionen hingewiesen. Während jedoch diese missionarische Dimension des Islam bis in die jüngere Vergangenheit in der religionswissenschaftlichen und missionswissenschaftlichen Forschung wenig beachtet wurde, sind spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts aktive Ausbreitungsbemühungen international nicht mehr zu übersehen. Dies hängt mit den grundlegenden politischen und ökonomischen Entwicklungen seit der Kolonialzeit zusammen. Nachdem in den Gebieten der Islamischen Welt bis zum Ende des II. Weltkrieges – wie andernorts auch – Territorialstaaten geschaffen worden waren, mussten diese neuartigen politischen Gebilde in der Ära der Dekolonisierung (ca. 1945-1969) die schwierige Aufgabe des «nation-building» bewältigen. Die durch die Kolonialmächte

festgesetzten Grenzverläufe schufen politische Entitäten, die – ethnisch und religiös oft sehr heterogen – nach einer Identität suchen mussten, für die es bis dahin keine Vorlagen gab. Dass dabei zumeist auf die kulturell-religiösen Traditionen der Bevölkerungsmehrheit zurückgegriffen wurde, liegt auf der Hand.⁶

Unter diesen politischen Rahmenbedingungen gewannen in der Islamischen Welt viele Revitalisierungsbewegungen an Einfluss, die bereits in der ausgehenden Kolonialzeit begründet worden waren. Für den Bereich Ägyptens ist allen voran die auf *Ḥasan al-Bannā* zurückgehende *Muslimbruderschaft* zu nennen, im Bereich Indonesiens die *Muḥammadiya*, im indo-pakistanischen Gebiet die von *Abū l-Aʿlā Maudūdī* ins Leben gerufene *Ġamāʿat-i Islāmī* (Islamische Gemeinschaft) und die von *Maulana Ilyās* begründete *Tablīghī Ġamāʿat* (Gemeinschaft der Prediger). Diese Bewegungen sind – mit regionalen Schwerpunkten – weltweit aktiv und umfassen gegenwärtig etliche Millionen Mitglieder und Förderer.⁷

Neben diesen – und vielen weiteren – selbständigen Organisationen, die sich ganz der weltweiten Ausbreitung des Islam widmen, sind in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts etliche Organisationen und Institutionen geschaffen worden, die auf staatliche Initiativen zurückgehen. Dazu gehören internationale Organisationen wie die *Islamische Weltliga* (die unter massgeblichem Einfluss Saudi-Arabiens steht)⁸, aber auch national getragene Organisationen, wie die libysche *Islamic Call Society*. Auch die Errichtung von *daʿwa*-Institutionen an grossen Islamischen Universitäten, etwa die *daʿwa*-Academy an der *Islamic International University* in Islamabad oder die *daʿwa*-Fakultät der renommierten *Al-Azhar-Universität* in Kairo, dienen diesem Zweck. Ermöglicht wurde das Engagement unter anderem durch den seit Ende der sechziger Jahre einsetzenden Ölboom, mit dem die notwendigen finanziellen Ressourcen gegeben waren. Andererseits kann man das *daʿwa*-Engagement von staatlicher Seite auch als einen Versuch auffassen, sich einerseits vor der mehrheitlich muslimischen Bevölkerung als «islamisch» zu legitimieren, andererseits den Eifer islamistischer Gruppen im eigenen Lande zu kanalisieren.

Durch die selbständigen wie durch die staatlich initiierten und geförderten *daʿwa*-Bemühungen wurde seit den sechziger Jahren einerseits die Stärkung islamischer Identität in den Gesellschaften islamischer Länder versucht. Damit sollte der Islam als dritte Alternative gegenüber östlichem Kommunismus

⁶ Vgl. R. Schulze, *Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert*, München 2002.

⁷ Zu den einzelnen Personen und Organisationen vgl. Wrogemann, *Daʿwa islāmīya* 73-121 (Lit.).

⁸ Vgl. R. Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden u.a. 1990.

und westlichem Kapitalismus zur Geltung gebracht werden. Andererseits reagieren diese *daʿwa*-Bemühungen auch auf das Phänomen, dass es seit Mitte des Jahrhunderts eine grosse islamische Diaspora in nichtmuslimischen Gebieten gibt. In der Phase der Dekolonisierung kam es einerseits zu starken Migrationsbewegungen, etwa der Flucht hunderttausender Algerier infolge des algerischen Unabhängigkeitskrieges nach Frankreich, der Immigration vieler Menschen aus dem indo-pakistanischen Bereich nach Grossbritannien nach Ende der britischen Kolonialherrschaft oder der Anwerbung von ca. zwei Millionen türkischen Arbeitnehmern in die Bundesrepublik Deutschland bis Ende der siebziger Jahre.

Unter dem Gesichtspunkt muslimischer Präsenz in einem nicht-muslimischen Gebiet wird seither von etlichen *daʿwa*-Theoretikern dieses Phänomen als eine Art Auswanderung (*hiğra*) verstanden, die in gewisser Weise der Auswanderung des Propheten *Muḥammad* von Mekka nach Medina (622 n.C.) entspreche. Grundlage und Berechtigung muslimischer Existenz in einem solchen Gebiet könne es nur sein, zum Islam aufzurufen (das heisst *daʿwa* zu betreiben), den Islam zu bezeugen und beispielhaft vorzuleben. Damit rückte der Aufruf zum Islam gegenüber Nichtmuslimen in neuer Weise ins Zentrum des Interesses *daʿwa*-orientierter Kreise, wenn auch feststand, dass der Aufruf zum Islam in diesen Gebieten auch und gerade Muslimen zu gelten habe, die ansonsten in der Gefahr stünden, vom wahren Islam abzufallen, das heisst sich dem kulturell-gesellschaftlichen Umfeld anzupassen. *Daʿwa* bedeutet darum immer zugleich und untrennbar zweierlei: einerseits den Aufruf von Muslimen zum wahren Islam, andererseits den Aufruf von Nichtmuslimen zum Islam.

2. *Daʿwa*-Theologien und *daʿwa*-Strategien

Seit diesen Entwicklungen sind inzwischen etwa vierzig Jahre vergangen. Innerhalb wie ausserhalb der Islamischen Welt ist es damit zur Errichtung einer umfangreichen *daʿwa*-Infrastruktur gekommen. Darauf kann in diesem Beitrag nicht weiter eingegangen werden. Auffällig ist die Zunahme an *daʿwa*-Materialien in den letzten fünfzehn Jahren, insbesondere von Büchern und Internetbeiträgen zu *daʿwa*-Theologie, *daʿwa*-Theorie und *daʿwa*-Praxis.⁹ Anhand einer Auswahl dieser Materialien sollen im Folgenden unterschied-

⁹ Aus der arabischsprachigen Literatur seien stellvertretend genannt: A. al-Ğundī, *Āfāq ġadīda li'd-daʿwa al-Islāmīya fi ʿālam al-ġarb*, Bairūt: Mu'assasat ar-Risāla, 1984 («Neue Horizonte der islamischen *daʿwa* in der westlichen Welt»), M. ʿA. bin-ʿAli Mahdali, *ad-daʿwa al-islamīya fi ʿl- aṣr al- ħādir*, al-Qāhira, 1996 («Islamische *daʿwa* im gegenwärtigen Zeitalter») oder M. Malāʾika, *Fī uṣūl ad-daʿwa: muqtabasāt min kutub ad-duktūr Yūsuf al-Qaraḏāwī, i'dād Muṣṭafā Malāʾika*, al-Qāhira: Maktabat Wahba, 1999 («Von den Grundsätzen der *daʿwa*: Zitate aus den Büchern des Doktor Yūsuf al-Qaraḏāwī»).

liche Modelle von *da'wa*-Theorien unterschieden werden. Es wird zu zeigen sein, dass sich hier besonders für die Frage nach dem Zusammenhang von Islam und Gesellschaft ganz verschiedene Deutungsmodelle und Handlungsanleitungen nachweisen lassen. Diese Strömungen aufmerksam wahrzunehmen ist unverzichtbar, um muslimische Bewegungen und deren Selbstverständnis besser einschätzen zu können und damit dem Verstehen des Fremden zu dienen.

Ich gehe dabei grundsätzlich von der These aus, dass pluralistische Gesellschaften bestimmter weltanschaulicher Gruppen innerhalb der Gesamtgesellschaft bedürfen, die ihre Geltungsansprüche in einem grenzüberschreitenden Handeln (und also missionarisch) in den Diskurs der Gesellschaft einbringen. Nur dadurch können solche Gesellschaften einen gesunden Pluralismus aufrechterhalten und erliegen nicht einem unifizierenden *common sense*.¹⁰ In vielen westlichen Gesellschaften werden jedoch missionarische Aktivitäten – welcher Religion auch immer – als tendenziell unduldsam und als Gefährdung empfunden. Dass es solche Unduldsamkeit gibt, ist unbestritten. Diese gibt es aber auch in allen anderen weltanschaulich-politischen Richtungen (vom linken bis zum rechten Spektrum). Es wäre darum ebenso fair wie geboten und in jedem Falle ein hermeneutischer Gewinn, missionarische Bewegungen (ob religiös oder säkular) weder zu verketzern noch zu glorifizieren, sondern sie nüchtern wahrzunehmen, um das jeweilige Gegenüber möglichst umfassend in den Blick zu bekommen. Dass etwa – in der gesellschaftlichen wie in der kirchlichen Öffentlichkeit z.B. europäischer Länder – die missionarische Dimension des Islam entweder nicht wahrgenommen, verdrängt oder verleugnet wird (oft um eines angeblich neutralen Dialogverständnisses willen) oder andererseits als Gefahr beschworen und dämonisiert wird (wo man sie der «Unterwanderung» verdächtigt oder sie als Konkurrenz zur eigenen Sendung empfindet, ist durchaus nicht hilfreich).

Vielmehr gilt es, die Herausforderungen des gesellschaftlichen Miteinanders so weit als möglich wahrzunehmen, um Gefahren von Konfrontationen möglichst frühzeitig zu entdecken und Möglichkeiten von Kooperationen zu erkunden. Im Folgenden seien daher aktuelle *da'wa*-Theorien idealtypisch anhand von vier Modellen dargestellt. Ich unterscheide die Ansätze einer «purifizierend-individualistischen *da'wa*», einer «reformatorisch-organisatorischen *da'wa*», einer «revolutionär-prozeduralen *da'wa*» sowie einer «befreiungstheologisch-kooperativen *da'wa*».

¹⁰ In diesem Zusammenhang sei an ein Diktum von E.-W. Böckenförde erinnert: «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.» (E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt a.M. 1991, 92-114 [112]).

3. Vier Modelle islamischer da'wa-Theorien

In der da'wa-Literatur kann man vier Aspekte unterscheiden, die durchgehend als charakteristisch anzusehen sind: (1) *Gesellschaftliche Analyse*: In der da'wa-Literatur wird grundsätzlich danach gefragt, welche gesellschaftlichen Fehlentwicklungen in lokaler und globaler Perspektive (moralisch, gesellschaftlich, wirtschaftlich, sozial, politisch usw.) zu beobachten sind. Diese Analyse dient als Referenzrahmen des angemahnten Aufrufes zum Islam und der entsprechenden Diktion des unterlegten Islamverständnisses. Die Fehlentwicklungen werden dabei in den meisten Fällen ebenso den Muslimen zur Last gelegt wie anderen Menschengruppen oder allgemeinen Entwicklungen. (2) *Spirituelle Grundlagen des Islam*: Starke Aufmerksamkeit kommt daneben der spirituellen Begründung islamischer Existenz und damit dem gelebten Aufruf zum Islam zu. Dabei geht es zum einen um die innere Haltung der Muslime, die allein Grundlage für eine sachgerechte da'wa sein kann, als auch um den rechten Lebensvollzug in allen seinen Aspekten. (3) *Geschichtliche Rekonstruktion der da'wa-Methodik*: Darüber hinaus versuchen die meisten Autoren im Rekurs sowohl auf die islamische «Urgeschichte» (die Geschichte Muḥammads und der ersten Kalifen) wie auch auf die Geschichte der vorislamischen Propheten, eine aktuell adäquate Form der da'wa-Methodik zu erheben, wobei zumeist die These grundlegend ist, dass es eine ideale und zeitlos gültige Grundform von da'wa gebe, die sich aus dem *richtigen Verständnis* der vorislamischen und islamischen Prophetengeschichte gewinnen lasse. (4) *Pragmatische Umsetzungsvorschläge*: Schliesslich widmen sich etliche Autoren ausführlich den verschiedenen Fragen der pragmatischen da'wa-Methodik in weisheitlicher, medientechnischer, kommunikationstheoretischer, taktischer und organisationstheoretischer Perspektive. In unserem Zusammenhang wird insbesondere die Frage der geschichtlichen Rekonstruktion eine Rolle spielen, da sich an ihr die Einschätzung der umgebenden Gesellschaft sowie die Art der da'wa-Methodik entscheidet.

3.1 Das purifizierend-individualistische Modell

Dieses Modell, das insbesondere im Umfeld einer durch Saudi-Arabien beeinflussten Theologie zu finden ist, sei anhand des im Original auf Arabisch verfassten Buches von Šaiḥ Rabī' 'Ibn Hādī 'al-Madḥalī mit dem Titel «*Manḥağū 'l-'anbiyā' fi-da'wa fi-llāh*» (in englischer Übersetzung 1997 unter dem Titel «*The Methodology of the Prophets in Calling to Allah. That is the Way of Wisdom and Intelligence*» veröffentlicht)¹¹ dargestellt. Rabī' 'Ibn Hādī 'al-Madḥalī wurde im Jahre 1931 in Saudi-Arabien geboren und studierte seit 1961 an der

¹¹ M. Ibn Rabee Haadee al-Madkhalee al-Qahtaanee, *The Methodology of the Prophets in Calling to Allah. That is the Way of Wisdom and Intelligence*, Birmingham UK 2000.

damals neu begründeten *Islamischen Universität von Medina*. Im Jahre 1980 schloss er sein Doktorat an der *Umm al-Qurā Universität in Mekka* ab und lehrt seitdem *ḥadīṭ*-Wissenschaft an der *Islamischen Universität von Medina*.¹²

Kennzeichnend für diesen Ansatz ist die Konzentration auf die Grundlehre des Islam, die Lehre von der Einheit und Einzigkeit Allahs (*tauḥīd*). Der Autor versteht den Aufruf zum Islam dabei als eine prophetische Sendung, die bereits seit Anfang der Zeiten nach Form und Inhalt festgelegt habe. Deshalb reicht die theologische und methodische Rekonstruktion bis zur Zeit der vorislamischen Propheten zurück, die bekanntlich nach islamischem Verständnis – ebenso wie *Muḥammad* später – die koranische Botschaft ausrichteten und also Muslime waren. Dabei wird die *daʿwa*-Methodik als eine für alle Zeiten gleichartige und das heisst unwandelbare Art der Ausrichtung des Rufes zu Allah und zum Islam verstanden. *Daʿwa* ist demnach der Ruf zum einzigen Gott, ein Ruf, der methodisch als erstes den *tauḥīd* verkündigt und durchzusetzen versucht. Der *tauḥīd* ist sowohl zeitlich das erste Moment der *daʿwa*, wie er auch inhaltlich das zentrale Moment der *daʿwa* und axiologisch das einzig massgebliche Prinzip der *daʿwa* ist.

Aus dieser Betonung ergeben sich weitreichende Konsequenzen. Erstens ist es die Konzentration auf den rechten Glaubensinhalt und die rechte Gottesverehrung, die es gegen alle Neuerungen (*bidʿa*) aufrecht zu erhalten gilt. *Daʿwa* dient dem Aufruf zum Islam und nicht der Politik oder der Erlangung politischen Einflusses. Einen solchen Einfluss erreichen zu wollen, würde der Reinheit der Gesinnung und ebenso des Rufes abträglich sein. Der Autor illustriert dies an den Prophetengeschichten: Politische Macht habe – bis auf zwei Ausnahmen, eine davon *Muḥammad* – keiner der vielen vorislamischen Propheten innegehabt. Ausserdem weise das Beispiel des Mose unmissverständlich auf den nichtpolitischen Charakter seiner *daʿwa* hin: Hätte er die politische Macht in Ägypten übernehmen wollen, so hätte er den dafür günstigsten Zeitpunkt gewählt, nämlich die Vernichtung des pharaonischen Heeres im Roten Meer. Dass Mose in diesem Moment nicht nach Ägypten zurückgekehrt sei, um das Land einzunehmen, zeige das Wesen seiner nichtpolitischen *daʿwa*. An Abraham zeige sich das reinigende Moment der *daʿwa*: Abraham habe gegen die Verehrung von anderen Göttern, von Gestirnen usw. – zum Teil ikonoklastisch – gewirkt. An der Gestalt des Noah verdeutlicht der Autor, dass der Aufruf zum Islam im Sinne des *tauḥīd* auch nicht abhängig sei von quantitativen Erfolgen oder Misserfolgen. Noah habe – ohne Erfolg – über 900 Jahre gewirkt, und dennoch sei seine *daʿwa* in sich von Wert gewesen, weil sie dem ewigen Prinzip des Aufrufes zum Islam entspreche.

Zusammenfassend kann man feststellen, dass der Ansatz von *Rabīʿ Ibn Hādī ʿal-Madḥalī* gegenüber politisch-islamistisch ausgerichteten Gruppen

¹² Wrogemann, *Daʿwa islāmīya*, 155-174.

klar Stellung bezieht, indem er deren *daʿwa*-Verständnis rundheraus ablehnt. Seiner Meinung nach ist ein ungerechter Herrscher in einem Land eher zu tolerieren als das Begehen von *širk*, also die Beigesellung von etwas Kreatürlichem zu Allah. Die legitimatorische Funktion dieses Ansatzes für viele Regime im arabischen Raum (und darüber hinaus) ist unübersehbar, da jede Form politischen Umsturzes als Neuerung (*bidʿa*) gebrandmarkt wird. Für den Bereich der Diaspora hat dieser Ansatz eine identitätsstärkende Funktion, da er eine über lange Zeiten erfolglose *daʿwa* als ein die islamische Sendung selbst nicht in Frage stellendes Phänomen erklärt. Ungeachtet dieser Schwerpunkte ist für den Autor unbestritten, dass als Fernziel jeder Gesellschaft eine islamische Ordnung in einem islamischen Staat anzustreben ist. Was darunter im Einzelnen zu verstehen wäre, lässt der Autor indes offen. Deutlich ist jedoch ein kritischer bis aggressiver Zug gegenüber denjenigen, die der Sünde des *širk* bezichtigt werden; neben politischen und sufistischen Strömungen kommen dabei auch Judentum und Christentum ins Visier. Die hier vertretene *daʿwa*-Konzeption steht möglichen Dialogbestrebungen eindeutig ablehnend gegenüber.

3.2 Das revolutionär-prozedurale Modell

Eine andere Rekonstruktion der islamischen Ursprungsgeschichte legt *Shamim Siddiqi* vor. Im Jahre 1928 in Indien geboren, lebte er nach 1950 in Pakistan.¹³ Seit 1955 Mitglied der *Ġamāʿat-i Islāmī*, siedelte er 1976 in die USA über, wo er eine *daʿwa*-orientierte Arbeit begann. In den Jahren 1995-2001 war er Chairman des *Department for Dawah and Publication* des *Islamic Circle of North America*. Werke wie «The Dawah Program» oder «Dawah And Its Objectives»¹⁴ geben einen Einblick in seine theologischen und praktischen Erwägungen. Hier wird ein prozedurales *daʿwa*-Verständnis erkennbar, das eine auch politische Systematik mit einiger sozialer Sprengkraft aufweist.

Siddiqi geht – wie *Ibn Hādī* – davon aus, dass sich ein zeitlos gültiges Modell der islamischen *daʿwa* aus den Quellen (Koran und *sunna*) erheben lasse. Seine Rekonstruktion kommt indes zu völlig anderen Ergebnissen. Während *Ibn Hādī* eine apolitische *daʿwa* vertritt, ist der Prozess der *daʿwa* nach *Siddiqi* durch die Abfolge bestimmter Stufen mit weitreichenden politischen Folgen gekennzeichnet. Diese insgesamt sechs Stufen werden anhand der Biographie des Propheten *Muḥammad* nachgezeichnet, wobei jede Stufe mit Notwendigkeit zu durchlaufen ist.

Als erste Stufe wird *daʿwa* im engeren Sinne genannt. Der Prophet *Muḥammad* habe zunächst im Kreise seiner Familie und seiner Freunde die

¹³ Wrogemann, *Daʿwa islāmīya*, 202-211.

¹⁴ S.A. Siddiqi, *Dawah And Its Objectives*, Brooklyn/New York 1994.

koranische Botschaft verkündet. Dem folgte die Phase der Gemeinschaftsbildung: *ġamā'a* (Gemeinschaft). Der personelle Nukleus der islamischen *umma* wurde hier einerseits *ausgebildet* und trainiert (Stufe drei) als auch von falschen Ansichten *gereinigt* (Stufe vier). Während der ersten dreizehn Jahre der Sendung des Propheten geschah dies in Mekka, zum Teil im Verborgenen, zum Teil in der Öffentlichkeit. Mit dem Erstarren der – zahlenmässig immer noch kleinen – muslimischen Gemeinde kam es jedoch auch zu Konflikten mit der mekkanischen Mehrheitsbevölkerung, insbesondere der Oberschicht. Darauf folgte für *Muḥammad* die Auswanderung (*hiġra*) nach Yathrib (Medina). Diese Auswanderung, der Rückzug aus einem Gebiet falscher Gottesverehrung und falscher Lebensmuster (*ġahiliya*) bezeichnet die fünfte Stufe des *da'wa*-Prozesses. Die Phase der *hiġra* und die Leiden, welche die Muslime durch die ihnen feindlich gesinnte Umwelt erfuhren, schildert der Verfasser in eindringlicher Weise. Als sechste Stufe kommt schliesslich der Kampf mit der ungläubigen Gesellschaft in den Blick: *qitāl*. In der Biographie des Propheten *Muḥammad* ist es der von Medina aus gegen Mekka gerichtete Kampf, der im Jahre 630 zur Einnahme Mekkas führte.

Der Begriff *qitāl* stammt von der Wurzel *q-t-l*. Wortverbindungen dieses Stammes kommen im Koran an 163 Stellen vor.¹⁵ Auffällig ist dabei, dass der Zusammenhang zwischen kämpfen und töten bzw. getötet werden bei Stellen, in denen Worte der Wurzel *q-t-l* vorkommen, viel enger gefasst wird¹⁶ als bei dem Wort *ġihād* und den aus der Wurzel *ġ-h-d* stammenden Verbindungen, in denen es häufiger um den ganzheitlichen Einsatz für die Sache des Islam bzw. das Sich-Einsetzen auf dem Wege Allahs geht.¹⁷ Auffällig ist zudem, dass es, wenn es dem Autor speziell um das Thema des Getötetwerdens von Muslimen ginge, eine ganze Reihe von Belegen gibt, die diesen Sachverhalt behandeln. Der im Text des Verfassers jedoch als zentrale Stelle angegebene Text bezieht sich eindeutig auf das Getötet-werden *und* das Töten.¹⁸ Daraus ergibt sich die Frage, welche Art von Militanz hier als Implikat des Prozesses einkalkuliert wird.

Shamim Siddiqi geht davon aus, dass eine recht ausgeführte *da'wa* zum Widerstand der Gesamtgesellschaft führen *muss*. Wenn es nicht dazu kommt, so ist die muslimische *da'wa* noch defizitär. Dass ungeachtet dessen eine ganze Bandbreite von Aktivitäten vorgeschlagen wird, um die Botschaft des Is-

¹⁵ Vgl. G. Flügel, *Concordantiae Corani Arabicae. Ad Literarum Ordinem et Verborum Radices*, Lipsiae 1842, 148f. Die Wurzel q-t-l bedeutet im I. und II. Stamm u.a. «töten» bzw. «morden», im III. Stamm u.a. «kämpfen» bzw. «bekämpfen», im VI. und VII. Stamm u.a. «miteinander kämpfen» sowie im VIII. Stamm «kämpfen», «mit sich selbst im Kampf liegen». Vgl. H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart Arabisch-Deutsch*, Wiesbaden ⁵1985, 1001.

¹⁶ Vgl. etwa 2:251 (David tötet Goliath); 4:94; 5:33; 18:74; 20:40; 28:19f. u.ö.

¹⁷ Vgl. etwa 4:95; 5:35,54 u.ö.

¹⁸ Vgl. etwa 2:154; 3:157-158.196.195; 4:74.100; 22:58; 47:4.

lam zu verbreiten (Workshops, Einladungen von Nichtmuslimen in örtliche Moscheen, Literaturerstellung, u.v.a.) lässt unter dem Blickwinkel der allgemeinen *daʿwa*-Theologie die Frage aufkommen, ob es sich dabei nicht nur um ein Interim handelt. Langfristig jedenfalls scheint die Übernahme politischer und gesellschaftlicher Macht unaufgebbares Ziel dieser *daʿwa*-Theorie zu sein.

Es wird deutlich, dass hier ein hohes Mass an politischer Sprengkraft gegeben ist. Ob dieses Modell mit rechtsstaatlichen Prinzipien auf lange Sicht vereinbar ist, mag bezweifelt werden. Ganz anders als bei *Ibn Hādī* wird hier eine politische *daʿwa* im Muster einer festgelegten Prozedur propagiert. Dieses prozedurale Modell wird in Form von Veröffentlichungen weltweit vertrieben. Die Tatsache, dass *Siddiqi* im Kontext der USA lebt, arbeitet und veröffentlicht, macht die politischen Implikationen, besonders im Blick auf die letzten beiden Stufen der *daʿwa* (*hiğra* / *qitāl*), besonders bemerkenswert, da in diesem politisch-gesellschaftlichen Kontext genügend Freiheitsspielräume gegeben zu sein scheinen, eine islamische Identität zu leben. Dass dieses *daʿwa*-Verständnis demgegenüber sehr viel umfassender die Gestaltung der Gesamtgesellschaft intendiert (und nicht nur das zeugnishaftes Leben von Muslimen), wird an diesem Beispiel überdeutlich.

3.3 Das reformatorisch-organisatorische Modell

In Ton und Durchführung moderater stellt sich das Modell von *Muḥammad Shafiq* dar.¹⁹ Der Autor ist Professor am *Department of Islamic Studies* an der *University of Peshawar* in Pakistan. Nachdem er in Pakistan eine klassische islamische Ausbildung durchlaufen hatte, wirkte er an verschiedenen Orten in den USA, unter anderem als Direktor des einflussreichen *Islamic Center* in *Rochester*. Sein 1996 in Erstauflage erschienenes Buch «Islamic Daʿwah – A Message For All» wendet sich an eine internationale Leserschaft.²⁰ Der Autor arbeitet eng zusammen mit der *International Islamic University* in Islamabad, insbesondere mit der dortigen *Daʿwah Academy*.²¹

Für *Shafiq* ist *daʿwa* als ein reformierendes Handeln an der Gesellschaft – gleich ob mehrheitlich muslimisch oder nichtmuslimisch – zu verstehen. *Daʿwa* ist *islah* (Reform). Dabei bemüht er sich zunächst um den Nachweis, dass das *daʿwa*-Engagement auf der Grundlage einer dialogischen Haltung unternommen werden könne, da dem Islam als einer der Natur entsprechenden Religion (arabisch *dīn al-fitra*) ein ebenso rationaler Charakter eigne wie der Welt als solcher. Auf der Grundlage der damit auch allen Menschen ge-

¹⁹ Wrogemann, *Daʿwa islāmīya*, 175-201.

²⁰ M. Shafiq, *Islamic Daʿwah. A Message For All*, Islamabad/Lahore 1996.

²¹ Shafiq, *Islamic Daʿwah*, 13.

meinsamen Rationalität könne es zu einem Dialog auch mit Nichtmuslimen kommen, wobei allerdings aus muslimischer Sicht feststeht, dass die höchste Form und das massgebliche Kriterium von Rationalität in der koranischen Offenbarung gegeben sei.

Da'wa habe – methodisch betrachtet – eine ganze Bandbreite verschiedener Formen. An dieser Stelle unterscheidet sich *Shafiq* mit seinem pragmatischen Ansatz deutlich von *Ibn Hādī* und *Shamim Siddiqi*. Nach *Shafiq* ist *da'wa* flexibel an den gesellschaftlichen Gegebenheiten auszurichten, wobei der Schwerpunkt der Arbeit eindeutig im Bildungssektor zu liegen habe. Die umfangreichen Erwägungen zu diesem Thema können hier nicht annähernd skizziert werden. Deutlich wird jedoch, dass es im Bildungssektor einerseits um die Ersetzung westlicher Bildungsinhalte geht und andererseits um die Errichtung eines nichtislamische Bildungseinrichtungen begleitenden islamischen Systems zur Sicherung islamischer Identität. In den Ausführungen zu diesem Thema ist allerdings eine dialogische Haltung nicht wahrnehmbar. Dies lässt die Frage aufkommen, wie weit auf Grund der ihnen eigenen Rationalität Nichtmuslime zu anderen Ergebnissen kommen können und dennoch von Muslimen gehört werden bzw. in den Austausch einbezogen werden. Anders formuliert: Ist die von *Shafiq* als Basis betrachtete Rationalität tatsächlich offen für unterschiedliche Einschätzungen hinsichtlich wichtiger Fragen menschlicher Lebensordnungen und multikulturellen Zusammenlebens? Können neue wissenschaftliche Erkenntnisse und neue gesellschaftliche Konstellationen als rational und damit konsensfähig oder allgemein akzeptabel anerkannt werden? Und wenn ja, wie weit?

Der Rationalitätsbegriff *Shafiqs* macht nicht den Eindruck, dass dem Moment des freien Raisonierens ein grösserer Stellenwert eingeräumt werden könnte. Vielmehr scheint Rationalität in seiner Diktion wie folgt charakterisiert zu sein: (a) Rational ist etwas, das mit dem Ursprung aller Dinge (der durch Allah gesetzten Ordnung der Dinge) übereinstimmt (generative Rationalität); (b) Rational ist etwas, das dem Wesen des Menschen entspricht (anthropologische Rationalität); (c) Rational ist etwas, das Menschen unmittelbar einleuchtet (selbstevidente Rationalität); (d) Rational ist etwas, das transkulturell wirksam ist (universale Rationalität); (e) Rational ist etwas, das mit dem Koran übereinstimmt (inhaltlich bestimmte und bestimmbare Rationalität); (f) Rational sind diejenigen Aspekte, die im Fremden als das Eigene wiedererkannt werden können (reflexive Rationalität); (g) Rational ist etwas, das den Menschen und der Welt ihre Zukunft sichert (providentielle Rationalität); (h) Rational ist etwas, das allen verunreinigten oder von der Urnorm abweichenden Denkversuchen überlegen ist (axiologische Rationalität).

Dieses Konzept wird nur dann eine integrative Funktion entfalten können, wenn es gelingt, Offenheit auch für abweichende Meinungen zu begründen. Ob dies im Entwurf *Shafiqs* der Fall ist, mag bezweifelt werden. Wolfgang Welsch unterscheidet zwischen Vernunft und verschiedenen Rationali-

täten, wobei der Vernunft die Aufgabe zukommt, «die unterschiedlichen und einander widerstreitenden Rationalitätsversionen ins rechte Verhältnis (zu) setzen».²² Vernunft kann diese Rationalitäten übersteigen, denn sie wird verstanden als «Vermögen unbeschränkter Reflexion». Gegenüber den Rationalitäten, die bestimmte Sachaussagen machen und Bereiche erst konstituieren, ist die Vernunft prinzipiell auf das Ganze gerichtet. Allerdings kann dieses Ganze nicht mehr als eine einheitliche Ordnung aufgefasst werden. Da viele Ordnungen mit verschiedenen Rationalitäten einander widerstreiten, kann es – nach *Welsch* – nicht mehr die Idee der Einheit sein, die das Ganze erahnen lässt, sondern die Idee der Gerechtigkeit. Demnach sind rationale Aussagen im Diskurs zuzulassen und als Geltungsansprüche anzuerkennen, soweit sie konsistent und leistungsfähig sind.²³

Es geht um eine «transversale Vernunft», eine solche also, deren Aktionsfeld besonders die Übergänge sind, Übergänge und Bruchlinien, die sie bearbeitet, ohne dabei auf ein Gesamtsystem zu zielen. «Vernunft analysiert die diversen rationalen Strukturen, macht die generativen Mechanismen der Unordnung klar und legt deren Konsequenzen im ganzen offen.»²⁴ Die Vernunft klärt demnach die verschiedenen Rationalitäten über sich selbst auf. Im Sinne eines auf Kooperation hin orientierten Miteinanders wäre im interkulturellen und interreligiösen Dialog nach Möglichkeiten einer solchen transversalen Vernunft zu fragen.²⁵

3.4 Das befreiungstheologisch-kooperative Modell

Ein weitaus offeneres Konzept von *da'wa*, als es bei Shafiq zu erkennen ist, vertritt der Südafrikaner Farid Esack (geb. 1957).²⁶ Als sunnitischer Muslim versteht er sich als zur Gruppe von «progressiven Islamisten»²⁷ gehörig, zu denen er unter anderem auch Theologen aus dem internationalen Bereich

²² W. Welsch, Vernunft heute, in: F. Fulda, R.-P. Horstmann (Hg.), Vernunftbegriffe in der Moderne, Stuttgart 1994, 380-407 (391).

²³ Welsch, Vernunft, 394.

²⁴ Welsch, Vernunft, 397.

²⁵ Zum Thema vgl. u.a. auch: J. Bohmann, Öffentlicher Vernunftgebrauch. Das Rationalitätstheoretische Grundproblem des politischen Liberalismus, in: K.-O. Apel, M. Kettner (Hg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt a.M. 1996, 266-295; M. Kettner, Einleitung, in: K.-O. Apel, M. Kettner (Hg.), Die eine Vernunft, 7-16; R.A. Mall, Zur interkulturellen Theorie der Vernunft – Ein Paradigmenwechsel, in: Fulda, Horstmann, Vernunftbegriffe, 757-774.

²⁶ Zur Analyse vgl. Wrogemann, *Da'wa islāmiya*, 257-281.

²⁷ Den folgenden Ausführungen liegen zugrunde: F. Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective on Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford/Boston 1997; ders., *On Being A Muslim. Finding a Religious Path in the World Today*, Oxford/Boston 1999. – «In South Africa the term «Islamist» refers to those who are committed to Islam in a comprehensive manner, with particular emphasis on actualizing its ideals in the socio-political sphere.» (Esack, *Qur'an*, xi)

zählt wie *Asghar Ali Engineer*, *Amina Wadud-Mushin*, *‘Abdullahi an-Na’im* und *Fatima Mernissi*, als auch Theologen aus dem südafrikanischen Kontext, unter ihnen *Ebrahim Moosa* und *Abdul Rashid Omar*.²⁸ Seine Arbeit dient dem Ziel, eine «South African qur’anic hermeneutic of religious pluralism for liberation» zu entwickeln. Dabei stellt sich Esack bereits *methodologisch* in den religiös-pluralen Horizont, indem er sich verschiedener religiöser Traditionen bedient und sich als theologische wie philosophische Gewährsleute seiner Hermeneutik zu gleichen Teilen auf islamische wie christliche Autoren beruft. Seine Hermeneutik für einen Pluralismus selbst speist sich aus den Erkenntnissen, die in einer Pluralität von Kontexten erworben wurden.²⁹

In seiner koranischen Befreiungshermeneutik verweist Esack zunächst darauf, dass starre Gruppenbezeichnungen wie «die Muslime», «die Christen» usw. im Koran nicht gegeben seien. Vielmehr weisen die formelhaften Wendungen «einige unter ihnen», «es gibt welche unter ihnen» usw. darauf hin, dass der Koran Menschen nur im Kontext besonderer Situationen in den Blick nehme. Daher sei für das Verhältnis von Muslimen und Nichtmuslimen weniger die formale Gruppenzugehörigkeit ausschlaggebend als gruppenübergreifend die Frage, wer wirklich den *islām* lebe. Esack differenziert dabei zwischen Islam (Grossschreibung) als Ausdruck der verfassten Religion einerseits und *islām* (Kleinschreibung) als Ausdruck einer Haltung der Unterwerfung unter den Willen Allahs. Da Allahs Wille Gerechtigkeit und Frieden für alle Menschen vorsehe, könne das Prädikat, den *islām* zu befolgen und also ein Muslim zu sein, nicht nur auf die verfasste Grösse des Islam beschränkt werden. Die Grenzen zwischen Glauben *imān* und Unglauben *kufṛ* verlaufen vielmehr quer zu den verfassten Religionszugehörigkeiten von Menschen.

Entsprechend dieser Sicht wird *da‘wa* nicht primär als der Ruf zum Islam (Call to Islam, verstanden als verfasste Religion), sondern als Ruf *des* Islam (Call of Islam) gedeutet. Es geht im Blick auf die theologische Grundlehre um den Aufruf zu Frömmigkeit (arab. *taqwa*) und den Glauben an die Einzigkeit Gottes (arab. *tauḥīd*), im Blick auf den Standort des Rufenden um die Teilnahme am Leben der einfachen Menschen gleich welcher Kultur, Ethnie oder Religion (arab. *an-nās*) sowie um die besondere Bedeutung der Marginalisierten der Erde (arab. *al-mustad‘afūn fi‘l-ard*). Schliesslich gehe es im Blick auf die Methode der *da‘wa* um die Prinzipien der Gerechtigkeit (arab. *qist* oder

²⁸ Esack, Qur’an, 14. Weiter nennt Esack: *Ebrahim Rasool*, *Sa’diyya Shaikh* sowie *Abdulkader Tayob*.

²⁹ Es finden sich insbesondere Referenzen zu lateinamerikanischen christlichen Befreiungstheologen wie *Juan Luis Segundo*, *Gustavo Gutierrez* sowie *Leonardo* und *Chlodovis Boff*, wie auch Verweise auf viele Klassiker der Hermeneutik wie *Hans-Georg Gadamer*, *Rudolf Bultmann* und andere. Unter hermeneutischem Gesichtspunkt werden im Bereich islamischer Geisteswissenschaft besonders die Arbeiten von *Fazlur Rahman* und *Mohammed Arkoun* gewürdigt.

‘*adl*) sowie um den Einsatz und die Anstrengung für den Glauben an Allah in diesem Sinne (arab. *ǧihād*). Diese Form des Rufes kann sich daher nur in interkultureller und interreligiöser Kooperation ereignen, im Einstehen für die Rechte aller Menschen und die Gerechtigkeit für alle Menschen.

In diesem Modell wird, so kann man abschliessend feststellen, der Letztgültigkeitsanspruch der koranischen Offenbarung nicht geleugnet, sondern es wird von diesem Geltungsanspruch aus ein kooperatives Modell multikulturellen Zusammenlebens entworfen. Möglich wird dies durch einen Grad der Abstraktion, der als gemeinsame Basis des Engagements kultur- und religionsübergreifend ein Ethos menschlichen Handelns fordert.

4. Pluralistische Gesellschaft und die Konkurrenz der Geltungsansprüche

Die hier vorgestellten *da‘wa*-Theorien werfen die Frage auf, in welcher Weise sie – bei möglichst weitgehender Wahrung ihres Letztgültigkeitsanspruches – dazu beitragen können, dem friedlichen Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft zu dienen. Die These von Hans Küng, dass kein Weltfriede ohne Religionsfriede möglich sei, hebt einerseits auf die wertbildende und motivatorische Kraft der Religionen ab: Sie können durch das von ihnen gepflegte Ethos zu einem menschwürdigen Miteinander beitragen. Andererseits zeigen die Religionen einen ambivalenten Charakter, da ihre selbstvergewissernde Kraft und Wertorientierung leicht umschlagen kann in religiösen Chauvinismus.

Es hat sich bei den hier vorgestellten Ansätzen gezeigt, wie gross die Bandbreite tatsächlich ist: Von dezidiert konfrontativen Ansätzen über quietistische Modelle reicht das Spektrum bis hin zu reformistischen und kooperativen Ansätzen. Die theologischen Grundierungen dieser Modelle wurden andeutungsweise aufgezeigt. Die Ambivalenz gibt zu denken. Wenn etwa der Begriff der Rationalität als Grundlage eines konstruktiven gesellschaftlichen Streitens gewählt wird, so ergibt sich erheblicher Klärungsbedarf zum Profil des Begriffes von Rationalität. Das sorgfältige Aufspüren der Implikationen solcher verwendeter Begriffe ist unabdingbar, um einem praktischen Miteinander zu dienen. Es zeigte sich, dass ein grosser Bedarf an analytischer Arbeit besteht.

In verschiedenen Ländern haben die gesellschaftspolitischen Debatten der letzten Jahrzehnte – wie etwa die Kommunitarismusdebatte in den USA und Kanada – deutlich gemacht, dass darüber hinaus nur ein gehaltvoller Begriff von Pluralismus es leistet, die Bedingungen zu formulieren, wie Menschengruppen mit unterschiedlichen Wertorientierungen in einem gesellschaftlichen Miteinander vereint friedlich leben können. Die Voraussetzungen zur Wahrung der unterschiedlichen kulturellen Identitäten sind dabei ebenso zu bedenken wie das Mindestmass an Konsens hinsichtlich der

Grundwerte und der Prozeduren, wie diese eingehalten, angeeignet, bejaht und weiterentwickelt werden können. Um diese Bedingungen und Voraussetzungen zu eruieren und zu diskutieren, müssen alle Wissenschaftsbereiche zusammenarbeiten. Dabei ist auch das Fach Missionswissenschaft und Religionswissenschaft gefordert, einerseits die Implikationen herauszuarbeiten, die verschiedene Wertemuster und religiöse Geltungsansprüche im Blick auf andere Wertemuster und Geltungsansprüche haben. Darüber hinaus ist festzuhalten: Nicht nur Religionen sind missionarisch, indem sie ihre Geltungsansprüche zu kommunizieren suchen; Weltanschauungen sind es ebenso. Da Gesellschaften von dem Input, dem Austausch und von der freien Konkurrenz solcher Geltungsansprüche leben, weil sie sich dadurch in einem fortwährenden Prozess der Wertvergewisserung «re-formieren», kann die grundsätzliche Legitimität der Vertretung solcher Geltungsansprüche an sich nicht in Rede stehen. Es geht im gesellschaftlichen Diskurs vielmehr darum, auch dort den «missionarischen Impetus» zu entdecken, wo er von Vertretern bestimmter Wertemuster oder Weltanschauungen selber nicht gesehen wird. Die etwa in den Massenmedien gepflegten Vorstellungen, Bilder und Ikonen dessen, was (bewusst oder unbewusst) unter einem «guten Leben» verstanden wird, werden von den Machern sicherlich nicht als «missionarisch» betrachtet, sie wirken jedoch in diese Richtung, da sie einen bestimmten Lebensstil mit universaler Ausstrahlungskraft kommunizieren und durch die Art der Darstellung implizit oder explizit auch einfordern. Nur durch die sorgsame Aufarbeitung dieser Phänomene kann es zu einem fairen Austausch über verschiedene Geltungsansprüche kommen, der nicht schon dadurch bestimmte Optionen im gesellschaftlichen Diskurs ausschliesst, dass ihnen vorgeworfen wird, «missionarisch» zu sein.

Andererseits ist gefordert, die grenzüberschreitende Kommunikation verschiedener Religionen, religiöser und weltanschaulicher Gruppen, Medienkulturen usw. genauer auf ihre Methoden und Zielvorstellungen hin zu untersuchen. Das Fach Missionswissenschaft und Religionswissenschaft innerhalb der Theologischen Fakultäten ist damit gefordert, nicht nur die eigenen, sondern stärker als bisher auch die Mission – und das heisst auf universale Geltungsansprüche zielende Kommunikationsvorgänge – der anderen Religionen und Weltanschauungen usw. zu untersuchen. Das Fach kann auf diese Weise dazu beitragen, dass notwendige Klärungen vorangetrieben und alte Vorurteile überprüft werden. Der Diskurs um religiöse, weltanschauliche, kulturelle und sonstige Missionen in den pluralistischen Gesellschaften ist dringend notwendig, um eine Kultur der Transparenz und damit eine Kultur des Vertrauens weiter zu entwickeln, andererseits jedoch auch in der kritischen Analyse dort Veränderungen anzumahnen, wo durch den Verweis auf die eigenen Geltungsansprüche versucht wird, andere Geltungsansprüche strukturell mundtot zu machen. Nur dadurch, dass eine Balance gehalten wird zwischen einerseits der Freiheit, Geltungsansprüche werbend und missiona-

risch einbringen zu dürfen, ohne deswegen gleich als «fundamentalistisch» abgestempelt zu werden, und andererseits der Achtsamkeit darauf, dass im Namen der eigenen Geltungsansprüche die Freiheit der Artikulation anderer nicht eingeschränkt wird, kann das Miteinander in einer pluralistischen Gesellschaft gelingen.

Abstract

Nicht nur das Christentum, sondern auch andere Religionen wie etwa der Buddhismus oder der Islam können als «missionarische» Religionen bezeichnet werden. Allerdings eignet jeder Religion ein spezifisches Profil ihres Ausbreitungsverhaltens. Der Aufsatz untersucht das islamische Verständnis des Aufrufes zum Islam (*daʿwa*), wie es sich in neueren Ansätzen muslimischer Autoren innerhalb des sunnitischen Diskurses findet. Dabei werden vier Grundmodelle unterschieden und deren Implikationen für das gesellschaftliche Miteinander in plural verfassten Gesellschaften eruiert.

Henning Wrogemann, Hermannsburg