

Die COVID-19-Pandemie als Herausforderung und Spiegel des Glaubens. Deutungsmuster, Handlungsstrategien und Lehren für den Wandel im Islam

Mahmoud Abdallah

Prolog

Epidemien und Pandemien sind in der Regel und in erster Linie eine Herausforderung für die Politik und das Gesundheitssystem, sodann auch für die Wirtschaft und das Bildungssystem. Während die Politik die großen Entscheidungen trifft und Verantwortung tragen muss, ist sie dabei auf Wissenschaft und Fachleute aus vielen Bereichen angewiesen. Der Gesundheitssektor ist in der Verantwortung, neben dem nötigen Pflegepersonal Plätze und Equipment bereitzustellen sowie auch neue Gegenmittel zu entwickeln, um die Pandemieauslöser zu besiegen. Der Bildungssektor soll nicht nur dafür sorgen, dass keine Bildungslücke entsteht, sondern auch seine Konzepte entwickeln und anpassen, und die Wirtschaft muss trotz all dem dafür sorgen, dass sie weiter funktioniert. Mitten in diesem Marathon zwischen dem Staat und dem Virus treten die Religionen und Glaubensgemeinschaften, vor allem die muslimische, in den Hintergrund; sie bleiben jedoch von der Pandemie nicht verschont. Der Notstand trifft sie dermaßen hart, dass sie auch ums „Überleben“ zu kämpfen haben, vor allem in den wichtigen spirituellen Zeiten wie Weihnachten im Christentum und dem Fastenmonat Ramadan im Islam. „Gemeinschaft, welche Solidarität, Glück und Beistand bringen soll, erscheint plötzlich als Bedrohung und Gefahr und muss vermieden werden.“¹ Kirchen, Moscheen und Gebetsräume mussten geschlossen bleiben und die sozialen wie spirituellen Angebote mussten ausgesetzt werden. Dennoch waren die Gemeinschaften bemüht, ihren Mitgliedern an der Seite zu bleiben und ihnen weiterhin spirituelle wie seelsorgliche Unterstützung anzubieten. Dabei waren sie vom Scheitern bedroht, manche sind dabei schon verzagt oder haben ohne Reaktionen die Entwicklung mitbeobachtet.

1 Mahmoud Abdallah, Ramadan ohne Ramadan: Wenn eine Krise die Moscheen leert, in: <https://www.feinschwarz.net/ramadan-ohne-ramadan-wenn-eine-krise-die-moscheen-leert/> [05.06.2021].

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage danach, ob es im Islam eine Art „Gebrauchsanweisung“ für den Umgang mit der Pandemie gibt, eine Katastrophen- und Pandemieethik. Dieser Beitrag möchte eine mögliche theologische Reflexion der Pandemie anbieten und zeigen, wie diese von unserem Glaubensverständnis abhängig sein kann. Im ersten Schritt wird die Rezeption der Pandemie im Islam diskutiert und wird mithilfe der relevanten Quellentexte gezeigt, welche hermeneutischen Interpretationen miteinander konkurrieren. Hierauf wird (1.2.) ein weiterer hermeneutischer Ansatz vorgeschlagen, nämlich dass bei der Pandemie-Hermeneutik nicht von den Texten auszugehen ist, sondern von den Erfahrungen der Menschen. Dies bedeutet, dass wir nicht von der Theorie auf die Praxis blicken, sondern aus der Praxis heraus die Theorie/den Text reflektieren. Anschließend wird diskutiert, was der Umgang mit der Pandemie und den neuen Herausforderungen über unsere Religiosität, die Belastbarkeit unserer Werte, unsere theologische Bildung und unsere theologisch-rechtlichen Normen verrät. Schließlich werden die Möglichkeiten und Perspektiven für die Post-Pandemie-Zeit erörtert.

1. Die Pandemie(n) im Islam

Wer an einer Epidemie stirbt, „stirbt meist unbemerkt; wer sie überlebt oder von ihnen erfährt, redet über sie und erhebt sie zum Gleichnis“, beschreibt Josef van Ess die menschliche Erfahrung mit der Pandemie.² Eine Seuche an sich ist kein spezifisch islamisches Phänomen, sondern ein medizinisches oder naturwissenschaftliches, mit dem jede Kultur, Region und Religion in der Geschichte Erfahrungen gemacht hat. Karl-Heinz Leven zeigt in seinem Buch „Seuchen. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart“, wie die Geschichte eine nahezu lückenlose Kette von verheerenden Pandemien bietet, auf die Gesellschaften und Kulturen in unterschiedlicher Weise reagieren mussten.³ Das betrifft auch den islamischen Kulturkreis. Für den Islam ist die COVID-19-Pandemie nicht die erste Erfahrung mit Seuchen und Pest, sondern die Fortsetzung einer langen Erfahrung.⁴ Selbst das Aussetzen von gemeinschaftlichen Gebeten und

2 Josef van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 5.

3 Vgl. Karl-Heinz Leven, *Seuchen*.

4 Ibn Ḥaǧar berichtet in dem von ihm verfassten und in der islamischen Theologie bekanntesten Werk zu Epidemien von einer Unzahl von Pandemien, die die arabischen und islamische Welt getroffen haben, listet jedoch fünf als die größten auf, vgl. Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *Badl al-māʿūn fī faḍl at-tāʾūn*, (Hg.): Aḥmad al-kātib,

religiösen Ritualen, ja sogar der Pilgerfahrt⁵, ist der islamischen Historie nicht fremd.

In Islam und islamischer Kultur wird die Pandemie jedoch anders wahrgenommen und reflektiert als in vielen anderen Kulturkreisen der Welt, auch die im Zusammenhang mit ihr Verstorbenen werden anders wahrgenommen. In den anderen Regionen und Kulturkreisen dienen die Pandemien in ihrer Geschichte eher als Grundlage für eine literarische Arbeit oder ein Drehbuch, kann man im Anschluss an van Ess sagen. Ein Bezug zu der Londoner Pest im Jahre 1665 fehlt daher gänzlich in der Auseinandersetzung der britischen Regierung mit COVID-19. Ähnliches gilt für die Pest von Marseille 1720/21 oder für den „Schwarzen Tod“, welcher in kurzer Zeit, zwischen den Jahren 1346–1353, etwa ein Drittel (geschätzt 25 Millionen) der damaligen Bevölkerung Europas forderte. An der Pest gestorbene Menschen werden nur als Opfer gesehen, mit denen und deren Hinterbliebenen man Mitleid empfindet bzw. derer man aus Mitleid gedenkt. Muslime hingegen vergegenwärtigten sofort ihre Geschichte, um daraus Schlüsse zu ziehen. Die Verstorbenen werden als Märtyrer eingestuft und wahrgenommen und sorgen folgerichtig für eine theologische Auseinandersetzung, insbesondere bezüglich der praktischen Rituale wie Totenwaschung, Totengebet usw. In der Auseinandersetzung mit der COVID-19-Pandemie wird regelmäßig auf die Literatur und Geschichte zurückgegriffen, um – manchmal entgegengesetzte – Maßnahmen und Positionen zu rechtfertigen. Die Diskussionen bewegen sich in zwei (theologisch-ideologisch geprägten) Hauptinterpretationen der Pandemie, die sich in zwei Positionen unterteilen lassen: 1. die Pandemie gilt als Peinigung (*riğz*) für die Ungläubigen und Gnade für die Gläubigen; und 2. die Pandemie ist ein natürliches Phänomen, dem mit der Wissenschaft der Medizin zu begegnen ist. Später und spätestens mit der Schließung der Moscheen und dem Aussetzen des Freitagsgebets, welche ihren Höhepunkt in den Heiligen Stätten in Mekka und Medina fand, wurden die Stimmen lauter, die darin eine Strafe Gottes sehen. Dabei werden der Zeit-

Riad (ohne Jahr), 261 ff.; al-Buḥārī, Muḥammad Ibn Ismāʿīl al-Buḥārī, al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ; al-Ghumārī, Ahmad ibn Muḥammad ibn Siddīq, al-Iqnāʾ bi-ṣiḥḥat ṣalāt al-jumʿa fi al-manzil khalfa al-midhyāʾ, Tétouan 1375 n. H./ 1953.

5 Manchmal agierten Einzelne von selbst und forderten die Aussetzung bestimmter Gemeinschaftsrituale. Im Zusammenhang mit COVID-19 gab z.B. das Ministerium für Stiftung und religiöse Angelegenheiten in Marokko an, dass es mehrere Anrufe erreichten, die darum baten, die Pilgerfahrt für 2020 auszusetzen, wobei keiner auf seinen Platz verzichtete, sondern lediglich ein Jahr später die Pilgerfahrt verrichten wolle. Vgl. <http://www.habous.gov.ma/index.php> [08.03.2021].

kluft, den Erfahrungen der Muslime durch die Jahrhunderte und den wissenschaftlichen Errungenschaften der Menschheit keine Wichtigkeit beigemessen. Viele Kommentare auf den Sozialen Medien lassen diesen Schluss zu.⁶ Die scheinbar religiös geprägte Wahrnehmung der Pandemie legt zum einen nahe, dass eine Unterscheidung zwischen dem Theologischen und dem Weltlichen in der Diskussion um COVID-19 außer Acht gelassen wird, zum anderen erschwert sie die Akzeptanz der pandemiebedingten Maßnahmen wie die Schließung der Gotteshäuser oder das Aussetzen von Gemeinschaftsritualen und zum Dritten stellt sie eine große Herausforderung für die theologische Auseinandersetzung mit dem Thema dar.

1.1 *Pandemie im Koran: Ein Verhaltenskodex aus dem Koran für Covid-19?*

Für religiöse Muslime stellt der Koran als Gottes Wort die erste Quelle der Orientierung im Leben dar, worauf man sich auch gerne bei jeder Angelegenheit und Herausforderung beruft. Van Ess zufolge versuchten auch die Prophetengefährten, die sich bei der Pest von Emmaus gegen eine „Flucht“ aus der verseuchten Gegend aussprachen, mit dem Koran für ihre Sicht zu argumentieren, jedoch ohne Erfolg.⁷ Aber bietet der Koran überhaupt genügend Informationen und Anleitungen zum Umgang mit einer Pandemie? Ist es zulässig, die Koranstellen über die Bestrafung anderer Völker aufgrund deren Unglaubens für den Fall von COVID-19 zu vergegenwärtigen? Und kann man aus dem Koran eine Art Verhaltenskodex für die COVID-19-Pandemie herausarbeiten?

Im Koran wird in Bezug auf Pandemie bzw. Pest von zwei Begriffen gesprochen: *riğs* und *riğz*. Beide Begriffe erscheinen jeweils zehnmal im

6 Einige Kommentare wurden präziser formuliert und beschrieben diese Maßnahmen als eine Strafe für die Herrscherfamilien in der arabischen Welt, z. B. in Saudi-Arabien aufgrund des Modernisierungsprozesses durch den Kronprinzen oder als (vor allem zu Beginn des Ausbruchs) „göttliche“ Vergeltung für die Unterdrückung der Uiguren in China.

7 Vgl. van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten, 303. Interessanterweise berichtet van Ess hier von den beiden Koranstellen (Sure 2:243 und 33:16), die sich nur mit großer Mühe auf die Pandemie übertragen lassen. Scheinbar wurde mit diesen Versen argumentiert, weil sie einen direkten Bezug zur Nützlichkeit der Flucht haben. Ein Einblick in die verschiedenen Interpretationen von Sure 2:243 hilft an dieser Stelle, die Debatte einzuordnen. Interessant dabei ist, dass die Interpretation (von Muqātil), die besagt, dass es sich in Sure 2:243 um Kriegsverweigerer handle, einräumt, dass diese mit einer Seuche bestraft worden sind, vgl. van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten, 304 f.

Koran.⁸ Beide erscheinen jeweils an einem Ort zweimal hintereinander.⁹ Während der zweitgenannte Begriff *riğz* durchgehend für Strafe steht,¹⁰ kommt der erstgenannte *riğs* mehrdeutig im Koran vor: Unreinheit, Sünde, Schändliches oder Böses (5:90 oder 33:33), Satan (6:125), Verbote (6:145), Missfallen (7:71), Heuchelei/Zweifel/Unglaube (9:125) oder Götzenbilder (22:30).¹¹ Darüber hinaus behandelt der Koran jedoch an mehreren Stellen die Themen der Schicksalsschläge als Bestrafung oder Prüfung für die Menschen, wie etwa durch Naturkatastrophen und Krankheiten oder die Minderung an Besitz und Nachkommen. In Zusammenhang mit der negativen Reaktion bestimmter Völker auf die Offenbarung Gottes wird in einigen Prophetengeschichten von solchen Ereignissen als einer Strafe für den Unglauben und das Sich-Abwenden des Menschen vom Weg Gottes berichtet, die dem jeweiligen Volk auferlegt worden ist, wie z. B. in den Geschichten von Nūḥ, Hūd oder Šaliḥ.¹² In anderen Koranstellen werden solche schmerzlichen Erfahrungen und das menschliche Leid hingegen als Prüfung¹³ für Gläubige dargestellt, so die Geschichte Hiobs: „Wahrlich, Wir fanden ihn geduldig. (Er war) ein vortrefflicher Diener; stets wandte er sich Gott zu“ (Sure 38:44, vgl. auch 21:83). Weitere Koranstellen berichten wiederum von Beispielen des Leidens des Menschen, ohne dafür einen bestimmten Grund explizit zu nennen, hierfür ist die Geschichte Josefs zu nennen.¹⁴

Im Kontext der gegenwärtigen Pandemie wird vor allem Sure 7:133–135 rezipiert. Sie berichtet über eine Reihe unterschiedlicher Strafen, die Gott den Kopten in Ägypten auferlegte, weil sie Moses nicht folgen wollten. Die Pandemie erscheint hier als eine Methode der Erziehung und Besserung, die Gott nach einem pädagogischen Konzept anordnete:

8 *Riğs*: Sure 5:90, 6:125.145, 7:71, 9:95.125, 10:100, 22:30 und 33:33; *riğz* in Sure 2:59, 7:134.135, 7:162, 8:11, 29:34, 34:5, 45:11 und 74:5.

9 *Riğs*: Sure 9:125 und *riğz*: Sure 7:134.

10 Ausnahmen stellen hier die Suren 8 und 74 dar; in Sure 8:11 kommt *riğz* im Sinne von Einflüsterung des Satans vor und in Sure 47:5 wird es mit ‚Götzenbilder‘ interpretiert.

11 In den Koranübersetzungen gibt es keine Einheit darüber, wie die Begriffe ins Deutsche übertragen werden. *Riğz* wird oft mit Strafgericht, unheilvolle Strafe, Zorngericht oder Peinigung übersetzt; *riğs* wird mit Übel, das Üble, Unreine, Unreinheit, Gräuel, Makel oder Peinigung übertragen.

12 Vgl. Koran 54:11–12; 7:71–72 und 7: 77–78.

13 Als Prüfung werden im Islam nicht nur Schicksalsschläge angesehen, sondern auch Wohlstand und Wohlbefinden sind Prüfungen, um zu sehen, ob der Mensch verantwortungsvoll damit umgeht.

14 Vgl. Sure 12.

7:133: „So schickten Wir ihnen Überschwemmung, Heuschrecken, Läuse, Frösche und Blut als deutliche Zeichen, dann haben sie sich in Arroganz erhoben und waren schwer verfehlende Leute.“

7:134: „Und als sie die Peinigung überkam, sagten sie: ‚Musa! Richte für uns Bittgebete an deinen Herren, wie Er es dir geboten hat. Wenn Er von uns die Peinigung wegnimmt, gewiß werden wir den Glauben an dich verinnerlichen und mit dir Israels Kinder doch mitschicken.“

7:135: „Doch als Wir ihnen die Strafe wegnahmen – für eine Frist, die sie vollenden sollten –, siehe, da brachen sie ihr Wort.“

Die Koranexegeten sind darüber nicht einig, was mit Zeichen in Sure 7:133 gemeint ist, jedoch gilt als Mehrheitsmeinung, dass diese Prüfung und Strafe für diejenigen waren, die an die Botschaft Moses nicht glauben und andere nicht glauben lassen wollten. Das Wort *riğz*, welches an dieser Stelle in zwei aufeinander folgenden Versen (7:134–135) vorkommt, wird mit Strafe gleichgesetzt. Die Art dieser Strafe ist jedoch umstritten. Aṭ-Tabarī (gest. 923) berichtet über Meinungsverschiedenheiten diesbezüglich. Ihm zufolge verstehen u. a. Ibn ‘Abbās (gest. 687) und Sa‘īd ibn Ġubāir (gest. 712) unter *riğz* die Pest (*tā‘ūn*), andere, z. B. Muğāhid (gest. 722) und Qatāda (gest. 736), verstehen darunter hingegen eine schmerzliche Strafe (*‘adāb*), ohne diese näher zu definieren, wobei *riğz* als Kollektivum für diese oben erwähnten Zeichen verstanden werden kann.¹⁵ Dementsprechend interpretiert Ibn ‘Abbās die Überschwemmung (*tūfān*) in Sure 7:133 ebenso als die Pest (*tā‘ūn*).¹⁶ Diese Interpretationen werden im heutigen Alltag vergegenwärtigt und der koranische Text wird mit viel hermeneutischem Geschick gerne herangezogen, um die Pandemie als Strafe für die Menschheit wegen ihres Materialismus und ihres Sich-Abwendens von der Offenbarung zu erklären: für China wegen seiner heutigen Haltung gegenüber den Uiguren im Autonomen Gebiet Xinjiang und für den Westen wegen seines Materialismus und seiner „verfallenen“ Moral. Als später die Pandemie die islamische Welt massiv betroffen hat, sah man dementsprechend auch Muslime für ihr Sich-Entfernen von der Botschaft Gottes auf den Prüfstand gestellt – doch hier geht es um eine Mahnung.

Aus dieser kurzen Ausführung geht hervor, dass der koranische Diskurs nichts unmittelbar zu dem Thema hergibt und er erscheint somit wenig

15 Vgl. Ibn Ġarīr aṭ-Tabarī, *Ġāmi‘ al-bayān*. Bd. 13, 70 f. Vgl. auch Tafsīr ibn ‘Abbās, (Hg.): Aḥmad al-‘Amrī, Bd. 2, 677 f.

16 Vgl. Abū al-Hasan al-Māwardī, *an-Nikt wa al-‘uyūn*, (Hg.): as-Sayd ibn ‘Abdu-l-Maqsūd, Bd. 2, 251.

impulsgebend für den Umgang mit der Pandemie. Die Ableitung eines Verhaltenskodex aus dem Koran für den Umgang mit der Pandemie bedarf dementsprechend einer besonderen hermeneutischen Fertigkeit und umfangreicher Untersuchung des koranischen Textes. In diesem Fall sollen über die Textstellen hinaus, die wörtlich von *riğz* oder *riğs* sprechen, auch weitere Textstellen berücksichtigt werden, welche allgemeine gesellschaftliche Werte thematisieren und auf eine Gewissensbildung abzielen, wie z. B. Sure 2:117 oder die Suren 90, 92, 93 oder 113, und dabei soll der Fokus auf die ethischen Werte gerichtet werden.

1.2 2020 – ein „Jahr des Kammers“: Zur Hermeneutik der Pandemie im Spiegel der Prophetenüberlieferung

Die Tatsache, dass der Koran nichts Unmittelbares zur Pandemie sagt, hat zur Folge, dass das Zurückgreifen auf die prophetischen Überlieferungen und Handlungen im Mittelpunkt der Diskussion der Muslime über die Pandemie stand und steht. Der Bezug auf prophetische Überlieferungen, Äußerungen und Handlungen (Sunnā) – sowie solche seiner Zeitgefährten – stellt eine wichtige Tradition und Methode islamischer Theologie und Normenlehre dar und gilt als zweite Quelle der Rechtsprechung im Islam.

Die Literatur beinhaltet eine Reihe an Berichten prophetischer Überlieferungen, die sich mit dem Thema der Pandemie (*tā'ūn*) beschäftigen. Diese Berichte lassen sich inhaltlich in drei Kategorien unterteilen: Überlieferungen, welche der Pandemie negativ gegenüberstehen und sie als eine Strafe Gottes erklären,¹⁷ Überlieferungen, die die Pandemie eher positiv betrachten und sie als Barmherzigkeit Gottes klassifizieren,¹⁸ und solche, die eine offene Position einnehmen und von der Meinungsverschiedenheit der Gefährten berichten und eine unentschlossene Art der Interpretation der Pandemie präsentieren.¹⁹ Zudem gibt es eine weitere Gruppe, die im Kontext des Krankheitsverständnisses im Islam vorkommt und somit unmittelbar zur Hermeneutik der Pandemie beiträgt. Dies sind jene Berichte, die von der Ansteckungsgefahr sprechen – teilweise verneinend, teils bestätigend und teils schreiben sie den Gläubigen ein bestimmtes Verhalten vor. Diese Gruppe erscheint vom Wortlaut her widersprüchlich, sorgt für Irritation und stellt eine Herausforderung für die Muslime bei dem

17 Vgl. Ṣaḥīḥ Buḥārī, Nr. 3473.

18 Vgl. Ṣaḥīḥ Buḥārī, Nr. 5734 und 3474.

19 Vgl. Musnad Aḥmad, Nr. 1654 und Muwaṭṭa' Mālik, Nr. 1655.

Umgang mit der Pandemie dar. Als Beispiel seien exemplarisch hier folgende zwei Hadithe zu nennen: „*la ṣafar*²⁰ *wala hāma*²¹ *wala yu 'dī saqīmun ṣaḥīḥan*“.²² Uns interessiert hier vor allem der letzte Absatz „*wala yu 'dī saqīmun ṣaḥīḥan* – Der Kranke steckt den Gesunden nicht an“. In einer weiteren Version geht der Hadith mit einer anderen Formulierung aus, die zwar sinngemäß das Gleiche besagt, wörtlich jedoch die Vorherbestimmung hervorhebt: „*ḥalaqa Allāh kull naṣf fa-kataba ḥayātaha wa muṣibatīha wa rizqaha* – Allah erschuf jede Seele und legte ihr ihr(e) Leben(sdauer), ihre Schicksalsschläge und ihre Versorgung fest“.²³ Die zweite Überlieferung in diesem Zusammenhang lautet: „*firr min al-mağzūm kama tafirr min al-asad* – Laufe weg von dem an Lepra erkrankten Menschen, wie du vor einem Löwen weglaufen würdest.“²⁴

Diese Fülle an Berichten und unterschiedlichen Klassifizierungen prägt sowohl den Umgang mit Pandemien in der Geschichte als auch die Reaktion der heutigen Muslime auf COVID-19. Die ambivalenten Interpretationen und ggf. Reaktionen der Muslime sind nachvollziehbar: Ist die Pandemie eine Strafe, soll man ihr gegenüber anders handeln, als man gegenüber einer Barmherzigkeit handeln würde. Für die Hermeneutik zu COVID-19 und dessen Folgen für die Glaubensgemeinschaften bzw. deren Reaktionen waren zwei Punkte zentral: 1. Diese – teilweise entgegengesetzten – prophetischen Überlieferungen zu „Pest“ und 2. der Umgang der Prophetengeführten mit der Pest von 'Ammwās – Emmaus.²⁵ Dem zweitgenannten Bericht gilt vor allem besonderes Augenmerk, weil an dem

20 Ein Kriechtier, von dem man glaubte, dass es den Menschen in die Eigenweide beißt, wenn er Hunger spürt; van Ess fragt sich, ob damit der Bandwurm gemeint ist, vgl. van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten, 296.

21 Uhu, sein Ruf soll einen Tod oder Unglück ankündigen, vgl. van Ess, Der Fehltritt des Gelehrten, 296.

22 Vgl. Muḥammad bin Ġarīr at-Tabarī, *tahzīb al-aṭār wa tafṣīl at-tābit 'an rasūl Allāh min al-aḥbār*, Bd. 1, 3 ff.

23 Vgl. Muḥammad bin Ġarīr at-Tabarī, *tahzīb al-aṭār wa tafṣīl at-tābit 'an rasūl Allāh min al-aḥbār*. Bd. 1, 7. Eine weitere Überlieferung beschreibt solches Verhalten als eines aus der vorislamischen Zeit „*ḡāhiliya*“, vgl. Muḥammad bin Ġarīr at-Tabarī, *tahzīb al-aṭār wa tafṣīl at-tābit 'an rasūl Allāh min al-aḥbār*. Bd. 1, 8 ff. Insgesamt führt at-Tabarī etwa 35 Versionen dieser Überlieferung an, vgl. Muḥammad bin Ġarīr at-Tabarī, *tahzīb al-aṭār wa tafṣīl at-tābit 'an rasūl Allāh min al-aḥbār*. Bd. 1, 4 ff.

24 Vgl. Muḥammad bin Ġarīr at-Tabarī, *tahzīb al-aṭār wa tafṣīl at-tābit 'an rasūl Allāh min al-aḥbār*. Bd. 1, 18 f. und 28.

25 Emmaus ist ein kleines Dorf in der Nähe von Jerusalem, nach dem die Pest benannt wurde, weil sie zuerst dort ausbrach. Ausführlich zu der Pest von Emmaus vgl. Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī at-tarīḥ*. Bd. 2, 399 ff.

Ereignis sowohl 'Ubaida ibn al-Ġarrāḥ wie auch 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb beteiligt waren. Beiden wurde schon zu Lebzeiten die zukünftige Aufnahme ins Paradies zugesprochen; zudem gilt der Erstgenannte als Vertrauenswürdiger der Umma (*amīn al-Umma*) und der Zweitgenannte ist die in der islamischen Geschichte am meisten für seinen *iğtihād* (Bemühungen um ein islamrechtliches Urteil für einen neuartigen Fall) bekannte Person. Darüber hinaus liegt der Zeitraum dieses Berichts so nah an der Lebenszeit des Propheten, dass weitere Gefährten daran beteiligt waren, darunter viele der namhaften Gefährten. Zum Dritten – und das ist sehr maßgebend – wird dort nicht von einer theoretischen Grundlage berichtet, die sich bei der Umsetzung möglicherweise nicht bewähren kann, sondern von einer konkreten Praxiserfahrung, sodass ein direkter Analogieschluss naheliegt.

Die Pest von Emmaus war eine Beulenpest-Epidemie, die Syrien im Jahr 18 n. H., also etwa 638–639 heimsuchte. Als 'Umar die Gegend zum zweiten Mal besuchte, traf ihn an der Grenze u. a. Abū 'Ubaida ibn al-Ġarrāḥ in seiner Funktion als Heerführer außerhalb der verseuchten Gegend und berichtete ihm von der Pest. 'Umar hörte nach einer intensiven Beratung mit seinen Begleitern auf den Rat der „Weisen aus Qurayš“ und kehrte zurück. Aus diesem Bericht über eine praktische Erfahrung der Muslime in der Frühzeit mit der Seuche geht es hier hauptsächlich um die unterschiedlichen Interpretationen und Wahrnehmungen der Gefährten von der Pest von Emmaus im Jahr 638/39. In der Geschichte wird ersichtlich, dass große Gefährten wie 'Ubaida ibn al-Ġarrāḥ und Mu'āz ibn Ġabal die Interpretation vertraten, die Pest sei eine Barmherzigkeit Gottes und sie sich ggf. wünschten, dass die Pest (nach ihrem Verständnis Barmherzigkeit Gottes) ihnen zuteilwerden möge, also dass sie an der Seuche sterben würden, was auch geschah. Andererseits warnten – genauso große – Gefährten wie 'Umar ibn al-Ḥaṭṭāb und 'Amr ibn al-Āṣ die Muslime vor der Pest und forderten sie auf, sich in Sicherheit zu bringen und tendierten somit zu der ersten Interpretation. Er, 'Umar, forderte seine Begleitung – nach tiefer Diskussion und trotz lauter Proteste – auf, die verseuchte Gegend nicht zu betreten, und kehrte nach Medina zurück, als Abū 'Ubaida ihm außerhalb der Stadt begegnet war und von der Pest berichtet hatte. Der zweite Kalif nahm ungerührt die Kritik von 'Ubaida in Kauf, der ihm vorwarf, dass er vor dem Geschick Gottes fliehen wolle. Hierfür möchte ich folgende Episode anführen aus dem Dialog zwischen dem Kalifen 'Umar und dem Heerführer Abū 'Ubaida: „Da sagte Abū 'Ubaida zu ihm: ‚Willst du etwa fliehen vor Gottes Geschick?‘ ‚Ja‘, antwortete er ['Umar], ‚ich fliehe vor Gottes Geschick zu Gottes Geschick. Wenn man in ein Tal hinabsteigt, das auf dem einen Hang fruchtbar, auf dem anderen aber dürr ist – da ist es doch auch so, daß jeder nach dem Geschicke Gottes (seine)

Herde weidet, sei er nun auf fruchtbarem oder auf dürrer Boden.“²⁶ Wie ersichtlich, argumentiert ‘Umar sehr rational für seine Entscheidung, ohne die Religion aus dem Spiel zu lassen. ‘Amr ibn al-‘As, der später die Armeeführung übernahm, forderte die Menschen auf, sich in den Gebirgen zu verteilen, um den sozialen Kontakt zu reduzieren und somit die Verbreitung der Pest zu minimieren. Ein Schritt, der sich mit der heutigen Grenzen- und Zuzugssperre vergleichen lässt. Als der Kalif ‘Umar von der Reaktion von Ibn al-‘Āṣ erfuhr, soll er diese nicht kommentiert haben, was seine Zustimmung andeutet. Er ließ ihn sogar mit weiteren Soldaten verstärken, um nach Ägypten zu marschieren.

Die Hermeneutik der Pandemie im Spiegel der prophetischen Überlieferungen steht somit vor zwei Herausforderungen und kann sich in gewissem Maß von ihnen nicht befreien: Zum einen zog in der Diskussion die wörtliche Negation von Ansteckungsgefahr viel Aufmerksamkeit auf sich und lässt sich in der gelegentlich leichtfertigen Handhabung der Hygienemaßnahmen erkennen. Zum anderen kann die Klassifizierung der Pandemie als Gnade oder Strafe Gottes für eine religiöse Grenzziehung sorgen und zur Spaltung im sozialen Zusammenhalt führen in einer Zeit, wo eher die gegenseitige Unterstützung und das soziale Engagement für alle Gruppen gesichert sein sollten.²⁷ Die Wahrnehmung der Pandemie hängt somit stark von der persönlichen Religiosität und dem sozialen Status ab. Die Klassifikation der Verstorbenen im Zusammenhang mit der Pandemie als Märtyrer ist zwar seelsorglich für die Hinterbliebenen enorm wichtig, erschwerte zugleich eine entschlossene Reaktion auf die Pandemie (sowohl in der Geschichte wie auch im Fall von COVID-19 im Jahr 2020), denn welcher „Gläubige“ möchte die Stufe eines Märtyrers nicht erlangen, ohne in den Kampf ziehen zu müssen, oder zugespitzt gesagt, welcher Gläubige möchte nicht ins Paradies kommen? Dementsprechend bemühten sich viele Theologen um eine entsprechende Hermeneutik, die in der COVID-19-Pandemie eine Orientierung anbieten kann. At-Tabarī setzt sich in *tahdīb al-aṭār* mit einer Fülle dieser Überlieferungen auseinander. Er versteht in diesen Überlieferungen keine Aberkennung der Ansteckungsgefahr, wie es auf den ersten Blick dem Wortlaut zu entnehmen ist, ebenso wenig stehen diese Überlieferungen im Widerspruch zu den anderen. Ihm zufolge sind diese Überlieferungen im Rahmen eines anderen

26 At-Tabarī, Muḥammad ibn Ġarīr, *Tarīḥ ar-rusul wal-mulūk*. Bd. 4, 61 ff.

27 Abdallah, Mahmoud, „Bei den Menschen sein“. Islamische Seelsorge und soziale Arbeit. Neudenken des Menschenbildes im Islam, in: *Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik (JITHR)* 5 (2016) 147–176; vgl. auch <https://www.feinschwarz.net/zum-zuckerfest/> [05.06.2021].

Paradigmas zu verstehen. Der Prophet möchte damit gegen die vorislamischen Sitten rebellieren und die Muslime davor warnen, aus Angst vor Ansteckung die kranken Menschen zu diskriminieren, sie pauschal zu meiden oder ihnen die Schuld an der Verbreitung einer Krankheit zu geben – eine ethische Haltung, die im Zusammenhang mit COVID-19 wieder an die Oberfläche kam. Ebenso lehnt der Prophet damit die verbreitete Einstellung des damaligen Kontextes ab, dass manches Pech bringen kann: „Der Prophet will klarmachen, wie sehr (all) das, wozu die heidnischen Araber (*ahl al-ġāhiliyya*) sich gegenseitig rieten, unnütz ist: Ihre Angst vor schlechten Vorzeichen (*tataīyur*) ebenso wie ihre Scheu, sich in die Gesellschaft von Kranken zu begeben, weil sie sich sonst beim gemeinsamen Essen und Trinken oder beim geselligen Zusammensein oder anderen Gelegenheiten anstecken könnten.“²⁸ Zudem sieht aṭ-Ṭabarī in diesen Überlieferungen keine wörtliche Pflicht, sondern ein pädagogisches und sozio-theologisches Konzept. Dieses solle zeigen, dass nämlich nicht alles, was der Prophet befiehlt, als Pflicht gilt und umgekehrt. Er befiehlt Dinge und lässt diese später selbst ausfallen, um den Muslimen zu verstehen zu geben, dass diese nur als empfehlenswerte Handlungen zu verstehen sind. Andererseits verbietet er einiges, ohne diesen Dingen den Rang einer verbotenen Handlung zu geben; deren Vermeiden gilt lediglich als gute Moral oder als eine hohe Stufe der Gottesfurcht (*tanzīh*). Das Verbot sowie die Verneinung von Ansteckungsgefahr in den Überlieferungen sind somit als Bewältigungsstrategien zu verstehen, welche die Autonomie und Teilhabe der Menschen gleichermaßen fördern. Der Prophet möchte die gute Stimmung und das Füreinander in der Gesellschaft aufrechterhalten und somit die Resilienz in Zeiten von Leid und Krankheit stärken. Über medizinbedingte Maßnahmen berichtet die Literatur somit nichts unmittelbar.

Für die Hermeneutik der Pandemie wäre es daher geboten, nicht unbedingt von der Literatur auszugehen und diese für den Alltag zu vergegenwärtigen, sondern von den Praxiserfahrungen. Dies bedeutet, dass wir nicht von der Theorie auf die Praxis blicken, sondern aus der Praxis heraus die Theorie/den Text reflektieren. In diesem Sinne wäre der Fokus nicht unbedingt auf die Literatur zur Pandemie allein gerichtet, sondern auf die prophetische Erfahrung. Stimmt man dieser Überlegung zu, liegt es nahe, warum ich das Jahr 2020 als ein „Jahr des Kammers“ (*‘ām al-ḥuzn*) bezeichnen möchte. Im Jahr 619 verlor der Prophet seinen geliebten Onkel Abū Ṭālib und seine Frau Ḥadiġa, die für ihn große (soziale, gesellschaftli-

28 Vgl. Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī, *tahzīb al-aṭār wa tafṣīl aṭ-ṭābit ‘an rasūl Allāh min al-aḥbār*. Bd. 1, 16. (übers. von van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 397).

che und finanzielle) Stützen waren. Er war derart betroffen, dass dieses Jahr in die Geschichte als das Jahr des Kammers (‘*ām al-ḥuzn*) einging. Ähnlich ging es vielen Menschen im Jahr 2020. In diesem Jahr haben auch viele Menschen wichtige Personen in ihrem Familien- und Freundeskreis verloren, sodass man mit Recht dieses Jahr als ‘*ām al-ḥuzn* beschreiben kann. Wie der Prophet mit seinem Leid und seinen Verlusten umging, mag neue Ansätze zur Hermeneutik der Pandemie anbieten. In diesem Sinne können die Geschichte von Emmaus und die angeführte Auseinandersetzung zwischen dem Kalifen und dem Heerbefehlshaber so ausgelegt werden, dass wir ausbalancierte Machtgefüge haben sollten, und dass diejenigen, die Macht haben, auch in Pandemie-Entscheidungen kontrolliert werden können sollten.

2. „Gewiß, mit der Erschwernis geht Erleichterung einher“ (Sure 94:6): Der Glaube als Trost in der Krisenzeit

Bei der Frage, ob Covid-19 als Gnade für Gläubige und Disruption für Ungläubige oder aber als eine Herausforderung für Medizin, Politik und Gesellschaft wahrgenommen wird, dreht sich der hermeneutische Zirkel im Bereich des Glaubens. Die unterschiedlichen Interpretationen sind die Folge unterschiedlicher Methoden der Erforschung und Betrachtungsweise von Naturphänomenen; andererseits spiegeln sie die muslimische Rezeption ihrer Gelehrsamkeit und Literatur sowie das verbreitete Gottes- und Menschenbild.²⁹ Betrachtet man die Pandemie als Naturkatastrophe und zieht die Kenntnisse auf dem Gebiet der Medizin zu ihrer Wahrnehmung heran, unterstützt man die gesellschaftlichen Maßnahmen und Reaktionen von Politik und Gesundheitsbehörden. Diese Maßnahmen dienen letztendlich dem Schutz des menschlichen Lebens, dessen Schutz als das wichtigste der Ziele der Scharia (*maqāṣid aš-šarī‘a*) gilt. Betrachtet man diese profane Position als Missachtung der Tradition und stuft die Pandemie als Thema der *sam‘īyāt* (verborgene Dinge, die wir nur von der Überlieferung erfahren, wie Tod, Jenseits usw.) ein und beruft sich bei deren Interpretation ausschließlich auf die Überlieferung, entsteht die Überzeugung, die Pandemie als Gnade für Gläubige und Zorn für

29 Vgl. ar-Rāğb al-Aṣḫānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad, *Tafṣīl an-naṣ’ tīn wa taḥṣīl as-sa‘ādatīn*; und van Ess, [III. Gottesbild und islamische Mystik, Menschenbild und Gesellschaft] *Islamische Perspektiven*, in: Küng u. a. (Hg): *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, 119–136.

Ungläubige zu verstehen, in der es die Zeichen Gottes zu erkennen gilt. Beide Interpretationen erscheinen legitim, die eine rechtfertigt sich mit viel hermeneutischem Geschick, die andere ohne jegliche Rücksicht auf die kontextuellen Bedingungen und ohne Einbezug der neuen Kenntnisse der Naturwissenschaften durch eine wörtliche Interpretation der relevanten Überlieferungen, welche die Pandemie für Ungläubige als Peinigung und als schmerzhaft Berührung durch einen Dschinn (*wahz al-ġinn*) und für Gläubige als Barmherzigkeit Gottes beschreiben.³⁰ So entbrannte eine Diskussion über die Deutung von COVID-19 und die Mittel zu seiner Bekämpfung, die bis heute anhält. Ist in der Pandemie eine Gewalt zu sehen, die bekämpft werden soll, oder ist COVID-19 als Ausdruck der Allmacht Gottes zu bewundern und die Standhaftigkeit, die vom Menschen erwartet wird, als Hinweis auf seine ursprüngliche Schwäche als Geschöpf zu interpretieren, die auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen ist, welche sich selbst in der Pest manifestiert?³¹

Die Unentschiedenheit in der Diskussion über COVID-19 hat zudem mit dem islamischen Verständnis von der Berufung des Menschen zu tun. Im Islam weist die Welt in all ihren Details – einschließlich der Naturkatastrophen – auf den Schöpfer hin, der unsichtbar ist. Daher gingen Muslime, wie oben gezeigt, in ihrer Wahrnehmung von COVID-19 am Anfang unterschiedliche Wege. Manche sahen in der Seuche ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes, andere sahen darin ein Zeichen Seines Zorns. Beide Positionen führten zum Nachdenken über die Zeichen Gottes, das Befolgen der von Ihm offenbarten Wahrheiten und die Unterwerfung unter Seinen Befehl. In seiner Illustration des Elements „Luft“ beschreibt al-Qazwīnī, wie sich Wolken bewegen und wie sich Bäume und Gräser biegen, wenn sie die unsichtbare Kraft des Windes erfahren. Diese „Unterwerfung“ soll ihnen Glück, Heil und innere Ruhe sichern – in unserer theologischen Sprache: die Barmherzigkeit und Gnade Gottes. Als Gläubige, die die COVID-19-Pandemie durchleben, mussten auch wir uns unterordnen und auf Umstände, die von einer Gewalt herrühren und eine bestimmte unsichtbare Gewalt beweisen, reagieren. Wir nutzten unsere von Gott gegebenen Fähigkeiten im Rahmen der von Gott gesetzten natürlichen

30 Als im 18. Jahrhundert die Pest im östlichen Gebiet des islamischen Reiches verbreitet war, lehnte der Sultan der Alawiden in Marokko Muhammad ibn Sulaiman (1760–1822) die Empfehlung der Experten zur Schließung der Grenzen und Einweisung der marokkanischen Pilger in die Quarantäne ab. Er schloss sich der Meinung einiger Gelehrter an, die in der Pest eine Prüfung und Gnade Gottes sahen.

31 Vgl. van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten*, 6.

Grenzen zum Schutz des Menschen als Krone und Ziel der Schöpfung. Wir entwickelten zugleich Methoden und Konzepte, um die spirituelle Dimension und Praxis des Menschen aufrechtzuerhalten, denn dort erfährt der Mensch den Geist und das Zeichen Gottes wie nirgendwo sonst.

Für den muslimischen Glauben bedeutet COVID-19 mehr als eine zu bekämpfende Pandemie, sie bedeutet vielmehr einen Anlass zur Hoffnung in und auf Gott sowie zum Vertrauen in Seine Barmherzigkeit. Unabhängig davon jedoch, wie sie wahrgenommen wird, stellt COVID-19 den Glauben auf den Prüfstand und fordert zum Reflektieren über das eigene Glaubensverständnis auf, weil dieses mit unmittelbarem Handeln in Verbindung steht: Gilt die Pandemie als Barmherzigkeit Gottes, dürfen Muslime versuchen, aus „der Barmherzigkeit Gottes“ zu fliehen oder mit der Schließung der Moscheen reagieren? Darf man die Gemeinschaftsgebete meiden, um die rapide Virusverbreitung zu verlangsamen, und wie stehen dabei die eigene Freiheit und das Vorherbestimmungsverständnis zueinander? Und was bedeutet das für Individuum und Gemeinschaft? Diese Fragen zeigen u. a., dass der Glaube an eine höhere Transzendenz die Menschen unbewusst begleitet und in der Wahrnehmung und Bekämpfung der Pandemie ins Zentrum rückt. Dementsprechend lässt sich resümieren: Die äußere Distanz des „Social distancing“ wird in der Pandemiezeit in innere Nähe zu Gott übersetzt. Die Pandemie wird nicht nur im Spiegel der Heiligen Schrift interpretiert, sondern auch mit deren Hilfe bekämpft. Die Pandemie hat gezeigt, wie der Religion, eigenem Glaubensverständnis, persönlicher Überzeugung und gesellschaftlich-ethischen Werten eine wichtige Rolle in der Wahrnehmung und Bewältigung von Leid und Krankheiten zukommt.

3. Mitten in der Pandemie die Mitte finden: Der Mensch zwischen sozialen Einschränkungen und gemeinschaftlichen spirituellen Bedürfnissen

COVID-19 hat nicht nur bewiesen, wie der Religion eine wichtige Rolle in der Hermeneutik und Wahrnehmung von Pandemie(n) zukommt, wie der Mensch trotz allen Fortschritts und aller Modernität schwach, verletzlich und sozial auf Mitmenschen angewiesen bleibt, wie unerfüllte Spiritualität und fehlendes Gemeinschaftserlebnis die Gesundheit beeinträchtigen oder wie die Glaubensgemeinschaften eine wichtige Verantwortung in der Zeit der Notlage übernehmen können. Die Pandemie hat unsere Wahrnehmung, unsere „Selbstverständlichkeiten“ und „Prioritäten“ im Leben neu sortiert und eine Reihe an Fragen normativer, ethischer wie theologischer Natur aufgeworfen, die eine tiefgründige Diskussion in der islamischen

Theologie anstoßen werden. Zudem sorgte die Pandemie dafür, dass die Religion in den öffentlichen Raum zurückkehrt, indem man zum einem durch das Aussetzen von Gemeinschaftsgebeten diese zu schätzen lernte. Zum anderen wurden Debatten, die ansonsten nur von der Elite und von Fachexperten geführt werden, wie etwa die medizinethische Problematik der Triage, Biomedizin oder Ethik der Pandemie, hybride Ausgestaltung von Ritualen und Kontakt zu den Eltern usw., nun zu Alltagsthemen. Diese menschlichen und spirituellen Bedürfnisse haben viele Glaubensgemeinschaften erkannt und sie versuchten, diese Lücke in und trotz der Pandemie zu schließen.³² Muslimische Imame und Führungspersonen mussten sich beteiligen und eine Art „virtuelle Moschee“ gründen, nachdem die Idee bis vor kurzem stark in der Kritik stand. In meinem Beitrag „When a Crisis Empties Mosques“ habe ich unterschiedliche Angebote der Moscheegemeinden dargestellt und anhand des Modells von Charles Y. Glock analysiert.³³ Dort habe ich gezeigt, wie die Glaubensgemeinschaften in ihrer Reaktion auf die Pandemie die Mitte zu bewahren versuchten: weder komplette Einstellung der sozialen und spirituellen Angebote noch medizinische Gefährdung des Gemeinwohls durch Präsenzangebote. Sie konnten mit ihren virtuellen Angeboten auch Zielgruppen erreichen, die gerade wegen und während der Pandemie an Isolation litten und deren spirituelle Bedürfnisse sonst unerfüllt geblieben wären. Das mag auch daran liegen, dass viele wegen der Pandemie nach dem Sinn des Lebens zu suchen anfangen und eine Antwort in der Religion suchten. So bilden seit Beginn des Jahres 2021 die Frage der Vergänglichkeit des Menschen und der Gerechtigkeit Gottes, also die Frage, ob die Pandemie eine Strafe Gottes sei und ob der Mensch an dieser mitgewirkt habe, den Kern vieler Seelsorgegespräche.³⁴ Yasemin Karakaşoğlu-Aydın beschreibt – in Anlehnung

32 Vgl. Mediendienst: Moscheen bauen ihre Online-Angebote aus, in: <https://mediendienst-integration.de/artikel/moscheen-bauen-ihre-online-angebote-aus.html> [08.03.2021]; <http://www.habous.gov.ma/index.php> [08.03.2021].

33 Vgl. Abdallah, Mahmoud, When a Crisis Empties Mosques. A Case study of Muslim responses in Germany and Austria to the Pandemic challenges in Pastoral care and communal rituals (im Druck). Zu dem Modell von Glock vgl. Charles Y. Glock, Über die Dimensionen der Religiosität, in: Matthes (Hg.): Kirche und Gesellschaft (Einführung in die Religionssoziologie 2) (Rowohlts deutsche Enzyklopädie 312/313. Sachgebiet Soziologie), 150–168.

34 Für die Islamische Seelsorge stellt die Pandemie eine besondere Herausforderung dar, weil sie zum einen mehrheitlich auf ehrenamtlicher Basis funktioniert, zum anderen sie noch ihr eigenes Profil und ihre Konzepte herausarbeiten muss. Vgl. Abdallah, Mahmoud, Seelsorge aus islamischer Perspektive, in: Pohl-Patalong/Lüdtke (Hg.): Seelsorge im Plural. Ansätze und Perspektiven für die Praxis

an Glocks Modell – vier Dimensionen der muslimischen Religiosität. Der Dimension der religiösen Erfahrung ordnet sie den Bereich der religiösen „Gemütsbewegungen wie Furcht, Verzückung, Demut, Glücksgefühl, seelischer Frieden, Zuversicht, Vertrauen, *Gemeinschaftserlebnis*, leidenschaftliche Vereinigung mit dem Göttlichen etc.“ zu.³⁵ Ich stelle in meinem Beitrag fest, dass viele Inhalte der untersuchten virtuellen Angebote als Reaktion auf COVID-19 seelischen Frieden, Glücksgefühl, Vertrauen stärken wollen und das Gemeinschaftserlebnis – trotz Abstands und sozialer Isolation – erfahrbar zu machen versuchen. Die Angebote streben an, eine Balance zwischen Individuum und Gemeinschaft zu halten, die Verantwortung und Resilienz des Menschen durch Spiritualität zu stärken, ohne die Maßnahmen der Gesellschaft, Medizin und Politik infrage zu stellen. Es wird erkenntlich, dass es wenig zielführend ist, nach der Intention Gottes zu fragen, es bleibt auch fraglich, ob wir Seine Intention überhaupt herausfinden können. Für die Überlegung, ob wir es in einer Situation mit dem Zorn oder der Barmherzigkeit Gottes zu tun haben, müssten diese beiden Vorstellungen noch näher bestimmt werden. Und diese Definition bleibt relativ und subjektiv; was für die eine Person als Barmherzigkeit erscheint, ist für eine andere eine Strafe und umgekehrt.³⁶ Hilfreich wäre es hier, nach dem Handeln und der Intention des Menschen in seinem Umgang mit der Pandemie zu fragen – oder anders gesagt: Wie kann der Mensch mitten in der Pandemie die Mitte bewahren?

[2., völlig neu bearb. Aufl.], 294–305, und Abdallah, Mahmoud, Concept of birr as a Theological Basis of Pastoral Care. A New Approach to Establishing Islamic Pastoral Care and Social Work, in: Nuri Tinaz, Ali Ayten u. a. (Hg.), Spiritual Counselling and Care in Health and Prison Services. Diverse Experiences & Practices, 203–218.

- 35 Yasemin Karakaşoğlu-Aydın, Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland (Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migrationen, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität 12), 125 (Hervorhebung von mir).
- 36 Ednan Aslan zeigt in seiner Auseinandersetzung mit dem Guten und Bösen im Islam anschaulich, wie dasselbe Ereignis für eine Person als Glück, für die andere als Pech interpretiert werden kann. Vgl. Ednan Aslan, Sündenfall und Überwindung des Bösen und des Leidens im Islam, in: Koslowski, Peter (Hg.), Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen (Diskurs der Weltreligionen 2), 31–62.

4. Theologische Reflexion und Ausblick

1. Das Coronavirus SARS-CoV-2 hat den Menschen ihre Verletzlichkeit und Schwäche vor Augen geführt und ihre Lebenslagen so geändert, dass eine Rückkehr zu der Zeit vor der Pandemie für viele Menschen als frommer Wunsch erscheint. D. h. soziale Isolation, wirtschaftliche Verluste sowie unerfüllte spirituelle Bedürfnisse können noch eine Weile konkrete Erfahrungen bleiben, zumindest bis ausreichende Gegenmittel entwickelt worden sind.
2. Die Corona-Krise hat eine Reihe von Debatten zu theologischen Themen und deren Verortung in der modernen Gesellschaft angestoßen. Sie zeigte, dass es an der Zeit ist, mit dem Nach- und Neudenken darüber anzufangen, was der Umgang mit einem neuen Kontext und neuen Herausforderungen über unsere Religiosität, die Belastbarkeit unserer Werte, unsere theologische Bildung und unsere theologisch-rechtlichen Normen verrät.
3. Die Pandemie hat gezeigt, welche Rolle, Aufgaben und Verantwortung den Gemeinden zukommen, in schwierigen Zeiten für das Wohlergehen ihrer Mitglieder zu sorgen. Eine reduzierte Sicht der Moscheen und Kirchen auf ihre oberflächliche Funktion als Gebetsräume ist somit unangemessen und steht ihrer Wahrnehmung als gesellschaftlicher Partner entgegen.
4. Die Pandemie hat einen Bildungsans Schub bewirkt und aus Eliten- bzw. Expertenthemen eine allgemeine Diskussion entfaltet. Themen wie die Ethik der Pandemie, Anspruch auf Behandlung, Abweisung älterer Kranker bzw. Triage usw. sind keine exklusiven Diskurse von Gelehrten mehr, sondern zu Alltagsthemen geworden. Islamische Gemeinschaften können und sollen daran anknüpfen und Bildungsprogramme für Erwachsene in Form von „Erwachsenenbildung“ entwerfen.
5. Imame und religiöse Führungspersonen müssen sich zukünftig mit virtueller Kommunikation vertraut machen, die klassische Form der Kommunikation wird bleiben, muss jedoch durch andere Wege Ergänzung finden. Dies ist nicht nur deswegen wichtig, um die junge Generation zu erreichen, wie bisher gedacht wurde, sondern um überhaupt wahrgenommen zu werden. Für die Islamische Seelsorge wird dann die Frage zu klären sein, ob ein Telefonat oder Kontakt über WhatsApp, Skype, FaceTime, Messenger oder ähnliche technische Möglichkeiten unserer Zeit den persönlichen Besuch bei den Gläubigen annähernd gleichwertig ersetzen können. Der direkte persönliche Kontakt bleibt wohlge merkt unersetzbar. In Deutschland machen wir momentan virtuelle Besichtigungen der Gotteshäuser in den interreligiösen Semina-

- ren. Die Sehnsucht nach dem persönlichen Kontakt war – trotz sehr positiven Feedbacks zu virtuellen Besichtigungen – deutlich erkennbar.
6. Für muslimische Imame und geistliche Führungspersonen bedeutet das aber eine neue Arbeitsmethode, mit der sie den Umgang erlernen, und ein neues Terrain, das sie betreten müssen. Sie mussten sich daran beteiligen, um ihren Mitgliedern zumindest seelsorglich zur Seite stehen zu können. Ebenso wie die Zusammensetzung der muslimischen Gemeinden divers ist, sind es auch die Reaktionen.³⁷ Er war wenig überraschend, wie zahl- und facettenreich – teils gegensätzliche – Meinungen im Netz kursierten. Die Idee der „virtuellen Moschee“ wird Realität, nachdem sie bis vor kurzem noch als Verrat an der Religion betrachtet wurde. Ein Gedanke, der, wenn er sich etabliert, nicht nur die klassischen Moscheen als überflüssig erscheinen lässt oder bestenfalls in soziale Freizeitvereine umwandeln könnte, sondern die Debatte in Europa über „importierte“ Imame neu anstoßen wird – und die Rolle der islamischen Theologie in Europa insgesamt vor Herausforderungen stellt.

Wir können diese Situation und diese Erfahrungen so übersetzen, dass sich aus dem Fluss an theologischen Meinungen maßgebliche Stimmen entwickeln, die eine Re- und Neuinterpretation des Religiösen aufrechterhalten und fortsetzen. Insofern haben wir es gerade mit einer gewaltigen Herausforderung für die Gesellschaft, die Glaubensgemeinschaften und die Theologie zu tun – aber die dadurch entstandene Lebendigkeit wiederum ist ein positives Zeichen und ein erfreulicher Aspekt in dieser schwierigen Zeit.

37 Für die Zusammensetzung der muslimischen Gemeinden in Deutschland vgl. Pfündel et al., *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Hg. von Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) – Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl (FZ) (Forschungsbericht 38).

Literatur

- Abdallah, Mahmoud: „Bei den Menschen sein“. Islamische Seelsorge und soziale Arbeit. Neudenken des Menschenbildes im Islam, in: Jahrbuch für Islamische Theologie und Religionspädagogik (JlThR) 5 (2016) 147–176.
- Abdallah, Mahmoud: Concept of *birr* as a Theological Basis of Pastoral Care. A New Approach to Establishing Islamic Pastoral Care and Social Work, in: Tinaz, Nuri/Ayten, Ali/Zengin, Mahmut/Eksi, (Hg.): Spiritual Counselling and Care in Health and Prison Services. Diverse Experiences & Practices, Istanbul: 2020, 203–218.
- Abdallah, Mahmoud: Seelsorge aus islamischer Perspektive, in: Pohl-Patalong, Uta/Lüdtke, Antonia (Hg.): Seelsorge im Plural. Ansätze und Perspektiven für die Praxis. 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin: 2019, 294–305.
- Abdallah, Mahmoud: When a Crisis Empties Mosques. A Case study of Muslim responses in Germany and Austria to the Pandemic challenges in Pastoral care and communal rituals (im Druck).
- al-ʿAsqalānī, Ibn Ḥaḡar, Baḡl al-māʿūn fī faḍl aṭ-ṭāʿūn, (Hg.): Aḥmad al-Kātib, Riad (ohne Jahr).
- al-Buḡārī, Muḥammad Ibn Ismāʿīl al-Buḡārī, al-Ġāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ, Kairo: 2000.
- al-Ghumārī, Ahmad ibn Muhammad ibn Siddīq: al-Iqnāʾ bi-ṣiḥḥat ṣalāt al-jumʿa fī al-manzil ḡalfa al-midhyāʾ, Tétouan: 1375 n. Hiġra/ 1953.
- al-Mawārdī, Abū al-Ḥasan, an-Nikt wa al-ʿuyūn, (Hg.): as-Sayed ibn ʿAbdu-l-Maqṣūd, Beirut (ohne Jahr).
- al-Qazwīnī, Zakaria ibn Muḥammad ibn Maḥmūd, ʿAġāyib al-maḥlūqāt wa ġarāyib al-mauḡūdāt, (Hg.): Muḥammad ibn Yusūf al-Qaḍī, Kairo: 2006.
- ar-Rāġb al-Aṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusain ibn Muḥammad: Taḡṣīl an-naṣʿtīn wa taḡṣīl as-saʿādatīn, Beirut: 1983.
- Aslan, Ednan: Sündenfall und Überwindung des Bösen und des Leidens im Islam, in: Koslowski, Peter (Hg.): Ursprung und Überwindung des Bösen und des Leidens in den Weltreligionen, München: 2001 (Diskurs der Weltreligionen 2), 31–62.
- at-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr: Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl ʾāy al-Qurʾān. (Hg.): Aḥmad Šākir, Kairo: 2000.
- at-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr: Tahzīb al-aṭār wa taḡṣīl at-ṭābit ʿan rasūl Allah min al-aḥbār, Kairo: 1982.
- at-Ṭabarī, Muḥammad ibn Ġarīr: Tarīḥ ar-rusul wal-mulūk (Tarīḥ at-Ṭabarī), Beirut: 1387 n. H.
- Bubenheim, Frank/Elyas, Nadeem: Der edle Qurʾān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache. Medina 2004 [u. ö.].
- Ess, Josef van: [III. Gottesbild und islamische Mystik, Menschenbild und Gesellschaft] Islamische Perspektiven, in: Hans Küng/Josef van Ess/Heinrich von Stietencron/ Heinz Bechert (Hg.): Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München/Zürich: 1984, 119–136.

- Ess, Josef van: Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele, Heidelberg: 2001 (Schriften der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Supplemente 13).
- Glock, Charles Y.: Über die Dimensionen der Religiosität., in: Matthes, Joachim M. (Hg.): Kirche und Gesellschaft, Reinbek bei Hamburg: 1969 (Einführung in die Religionssoziologie 2), 150–168.
- Ibn ‘Abbās, Tafsīr b. ‘Abbās, (Hg.): Aḥmad al-‘Amrī, Kairo: 2010.
- Ibn al-Aṭīr: al-Kāmil fī at-tārīḥ, Beirut: 1987.
- Ibn Anas, Mālik, Muwaṭa’ (Hg.): Baššār ‘Awwād Ma‘rūf und Maḥmūd Ḥalīl, Kairo; 1412 n. H./ 1953.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad, Musnad Aḥmad (Hg.): as-Sayed Abū al-Ma‘āṭī an-Nūrī, Beirut: 1998.
- Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin: Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland, Frankfurt am Main: 2000 (Interdisziplinäre Studien zum Verhältnis von Migrationen, Ethnizität und gesellschaftlicher Multikulturalität 12).
- Leven, Karl-Heinz: Seuchen. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart, Wien/Köln/Weimar: 2021.
- Paret, Rudi: Der Koran, Übersetzung, Kommentar und Konkordanz. 8., veränd. Aufl., Stuttgart: 2001 [¹¹2010].
- Pfündel, Katrin/Stichs, Anja/Tanis, Kerstin: Muslimisches Leben in Deutschland 2020. Studie im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz. Hg. von Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) – Forschungszentrum Migration, Integration und Asyl (FZ), Nürnberg: 2021 (Forschungsbericht 38).

Links

- <https://mediendienst-integration.de/artikel/moscheen-bauen-ihre-online-angebote-aus.html> [08.03.2021].
- <http://www.habous.gov.ma/index.php> [08.03.2021].
- <https://www.feinschwarz.net/ramadan-ohne-ramadan-wenn-eine-krise-die-moscheen-leert/> [05.06.2021].
- <https://www.feinschwarz.net/zum-zuckerfest/> [05.06.2021].