

Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.)

# Islam- verherrlichung

Wenn die Kritik zum Tabu wird



ÖFFENTLICHE KOMMUNIKATION MEDIEN KUNSTWISSENSCHAFT MEDIENRECHT MEDIENMANAGEMENT POLITISCHE KOMMUNIKATION JOURNALISMUS WERBUNG MEDIENWIRTSCHAFT MEDIENWIRKUNG MEDIENINHALTE MEDIENÖKONOMIE ELEKTRO

Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.)

Islamverherrlichung

Thorsten Gerald Schneiders (Hrsg.)

# Islam- verherrlichung

Wenn die Kritik zum Tabu wird



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

1. Auflage 2010

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH 2010

Lektorat: Frank Engelhardt / Cori Mackrodt

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist eine Marke von Springer Fachmedien.

Springer Fachmedien ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.

[www.vs-verlag.de](http://www.vs-verlag.de)



Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Umschlagfoto: Thorsten Gerald Schneiders

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-531-16258-4

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	9
-----------------	---

## Grundlagen des theoretischen Diskurses

*David Kiltz*

Schatten über den Anfängen. Was sagen frühe Quellen zum Islam über das aus, was wirklich war? .....	19
---	----

*Felix Körner*

Der Koran ist mehr als die Aufforderung, anständig zu sein. Hermeneutische Neuansätze zur historisch-kritischen Auslegung in der Türkei .....	29
---	----

*Rainer Brunner*

Wie er Euch gefällt. Anmerkungen zu zwei neuen Muhammad-Biographien....	45
---	----

*Harald Motzki*

Ewig wahre Quellen? Wie glaubwürdig sind die Hadithe? Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht moderner Wissenschaften ....	57
--	----

*Ömer Özsoy und Serdar Güneş*

Plädoyer für ein aufgeklärtes Islamverständnis in Zeiten der Islamkritik.....	73
---	----

*Abbas Poya*

Ijthihad, Scharia und Vernunft.....	83
-------------------------------------	----

*Thomas Eich*

Von Wurzeln, Ästen und Bäumen – Kasuistik im sunnitisch-islamischen Recht.....	95
--	----

*Harry Harun Behr*

Muslim sein – eine Frage der Person. Gedanken zum Aspekt der Individualität im Islam.....	107
---	-----

*Roswitha Badry*

Das Instrument der Verketzerung, seine Politisierung und der Bedarf nach einer Neubeurteilung der „Scharia“ und der Apostasiefrage im Islam..... 117

*Lamya Kaddor*

Warum das islamische Kopftuch obsolet geworden ist.  
Eine theologische Untersuchung anhand einschlägiger Quellen ..... 131

### **Zum gegenwärtigen Umgang mit dem islamischen Erbe in Europa**

*Nasr Hamid Abu Zayd*

Fundamentalismus. Von der Theologie zur Ideologie ..... 159

*Mathias Rohe*

Islamismus in Deutschland. Einige Anmerkungen zum Thema ..... 171

*Stefan Reichmuth*

Jihad – Muslime und die Option der Gewalt in Religion und Staat..... 185

*Hartmut Bobzin*

„Ihr seid die beste Gemeinde“ (3:110).  
Zum Aspekt der Überlegenheitsansprüche am Beispiel der christlichen und islamischen Welt und wie wir damit umgehen ..... 199

*Ralf Elger*

Ibn Battûta, ein Ideal für Muslime heute?..... 211

*Rabeya Müller*

Gleich und doch nicht gleich. Die Dimensionen der Frauenfrage im Islam ..... 221

*Katajun Amirpur*

Iranische Geistliche als Vorbild? Warum nicht! Wenn Großayatollahs fortschrittlicher denken als Vertreter deutscher Islamverbände..... 237

*Udo Tworuschka*

Auf dem Weg zu einem zeitgemäßen Islam. Erinnerungen an Abdoldjavad Falaturi ..... 253

*Adel Theodor Houry*

Der Islam im europäischen Umfeld. Muslime und ihr beschwerlicher Weg  
in die Zukunft ..... 259

## **Verhalten und Eigendarstellung von Muslimen in Deutschland**

*Wendelin Wenzel-Teuber*

Yûsuf al-Qaradâwî – Wenn ein arabischer Fernsehprediger das Denken  
übernimmt ..... 277

*Michael Kiefer*

Die DİTİB in der Zuwanderungsgesellschaft – Garant oder Hindernis  
der Integration? ..... 287

*Rauf Ceylan*

Imame in Deutschland. Religiöse Orientierungen und  
Erziehungsvorstellungen türkisch-muslimischer Autoritäten ..... 295

*Kemal Bozay*

Fatale Synthese. Nationalistische Spuren im Islam am Beispiel türkischer  
Organisationen in Deutschland ..... 315

*Thorsten Gerald Schneiders*

Wie viel Islam steckt in einem islamistischen Selbstmordanschlag?  
Einige Überlegungen zur Positionierung gegenüber  
Gewaltakten ..... 329

*Ahmet Toprak*

Gott als Lückenbüßer. Wie der Islam für die eigenen Unzulänglichkeiten  
herhalten muss ..... 341

*Mahrokh Charlier*

Macht und Ohnmacht. Religiöse Tradition und die Sozialisation des  
muslimischen Mannes ..... 353

*Haci-Halil Uslucan*

Muslime zwischen Diskriminierung und Opferhaltung ..... 367

*Juliane Wetzel*

Moderner Antisemitismus unter Muslimen in Deutschland ..... 379

Die Autorinnen und Autoren ..... 393

# Einleitung

Vernünftige Islamkritik hat Seltenheitswert in Deutschland. Oftmals wird die Kritik an Muslimen mit unqualifizierten Äußerungen und Verallgemeinerungen vermischt – jedenfalls diejenige, die in der Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Dabei gibt es in Deutschland zahlreiche Experten, die seit langem offen auf Missstände und Herausforderungen hinweisen – ohne Pauschalisierungen, Populismus und Polemik. Das vorliegende Buch versammelt eine große Auswahl prominenter Experten, die ihre Gedanken und Anmerkungen zum Thema niedergeschrieben haben. Dabei geht es ihnen nicht darum, Kritik um der Kritik willen zu äußern, sondern darum, Anregungen zu geben, wie sich das (Zusammen-) Leben in Deutschland verbessern ließe. Welche theologischen Probleme sollten von Muslimen in Angriff genommen werden? Wo sollte sich im alltäglichen Verhalten von Muslimen etwas ändern? Welche geistigen Strömungen des Islam müssten gefördert, relativiert oder bekämpft werden?

Allein diese Fragen rufen jedoch in manchen muslimischen Kreisen spontane Abwehrhaltungen hervor. Dem Islamwissenschaftler, Publizisten und Intellektuellen Navid Kermani zufolge liegt das unter anderem daran, dass sich Muslime in Deutschland oft in einer als feindselig wahrgenommenen Öffentlichkeit wähnen, der gegenüber sie sich keine Blöße geben wollen. (*Die Zeit*, 18.11.04) Und in der Tat hört man in persönlichen Gesprächen immer wieder die Forderung, erst müsse sich die deutsche Mehrheitsbevölkerung ändern. Muslime befänden sich in der Minderheit und würden nicht akzeptiert. Sie seien Ablehnungen und Ausgrenzungen ausgesetzt! Das ist richtig. Der erste Band aus dem Buchprojekt „Islamfeindlichkeit versus Islamverherrlichung“, der unter dem Titel *Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen* ebenfalls im VS-Verlag Wiesbaden erschienen ist, dokumentiert dies und geht darauf ausführlich ein – vom europäischen Islamhass vergangener Jahrhunderte bis zur heutigen Hetze im Cyberspace. Weitere Belege lassen sich jederzeit finden: Während diese Zeilen entstehen, stößt man beispielsweise im Online-Portal der WAZ-Mediengruppe aus Essen auf einen Bericht über „Ausländerquoten“ in Fitness-Centern (*derwesten.de*, 11.9.09). Demzufolge ist türkischstämmigen Menschen in mehreren Einrichtungen im Ruhrgebiet die Aufnahme verweigert worden – in Dortmund mit dem Hinweis des Geschäftsführers: „Er habe schlechte Erfahrungen mit Muslimen gemacht.“ In den Kommentarspalten zu dem Bei-

trag heißt es. „Ich würde gar keine Muslime reinlassen. Andere Ausländer dürfen gerne kommen.“ (Mr. Nice Guy); „Ich habe auch keine Lust in der Muckibude nur Türken zu sehen. Wenn du die reinlässt hast du bald nur noch Türken drin.“ (Reter Peter); „Was mich aber davon abhalten würde, dort einen Vertrag zu unterschreiben wäre Menschen mit Kopftuch und Burka.“ (max.headroom).

Aber neben solchen Feindseligkeiten liest man eben auch in *muslim-forum.de* über nicht-muslimische Frauen Folgendes: „Nenn mir bitte eine [...], die nicht nach Schwein riecht!“, „sie sind kleine dreckige Ratten“, „...darin kann man sich [...] nicht verlieben“ (siehe den Beitrag von Rohe in diesem Buch). Oder man hört antisemitischen Rap-Gesang, in dem es heißt: „Ich bin Nazi, sag na und, andere Nazis, sagt nicht nein, tötet jedes Judenschwein, die Yahudis sind gemein, es lohnt sich nicht, um sie zu weinen, alle sollen sie hier krepieren, Araber werden hier regieren, Palästina dirigieren, [...] Allahu Akbar.“ (siehe den Beitrag von Wetzel). Oder man sieht sich Aufrufen zum Jihad gegenüber: „Von der Türkei bis nach Afghanistan, von Palästina bis zum Irak. Schafft islamisches Recht. Bekennt Farbe!! Allah verlangt es. Führt den weltweiten Jihad!! Holt unseren islamischen Boden zurück“, „Jeder einzelne Muslim sollte ein Soldat Allahs sein.“ (siehe den Beitrag von Reichmuth). Oder man erlebt Pierre Vogel, einen in der Szene bekannten deutschen Islamkonvertiten, der erklärt: „Wenn jemand sagt: Ein Christ ist kein Kafir – dann ist er selber ein Kafir! [...] Man muss den Leuten auch klar machen, dass sie den Islam annehmen müssen. [...] Wer zu feige ist, zu sagen, dass der Islam die wahre Religion ist, als Muslim, der hat den Islam nicht verstanden. [...] Wir sind nicht im Schmusekurs, sondern es geht hier um den Islam.“ (zitiert nach *ufuq.de*, 14.10.07) Oder man muss zur Kenntnis nehmen, dass der Imam einer deutschen Moschee die Auffassung vertritt: „Die Demokratie ist ein System, das den Menschen von Gott trennt und die Menschen zu Sklaven von anderen Menschen macht.“ Und: „Bin Laden ist wirklich ein gerechter Mann. Er ist kein Terrorist, wie im Westen oft zu hören ist. [...] Ganz im Gegenteil, er stellt sich dem Terror des Westens, versucht diesen zu bekämpfen.“ (siehe den Beitrag von Ceylan).

Gewiss mögen diese Aussagen extremistische Einzelstimmen sein. Aber sie sind da. Und sie lassen sich mühelos finden. Sie sind ebenso in der Welt wie Gewalt- und Terrorakte, die im Namen der Religion begangen werden, und sie tragen zu den Missverständnissen zwischen Mehrheitsbevölkerung und muslimischer Community bei (siehe den Beitrag von Khoury). Man kann solche Ausfälle auf Dauer weder allein mit der Feindseligkeit in manchen Teilen der deutschen Gesellschaft beiseiteschieben, noch kann man sich immer wieder auf den Hinweis zurückziehen, dass dies alles mit „dem“ Islam nichts zu tun habe – insbesondere dann nicht, wenn sich weiterhin „Muslime“ namentlich mit Worten und Taten negativ hervortun. Man mag es als ungerecht werten, dass fast nur kriti-

sche Aspekte zum Islam in der Öffentlichkeit stehen, während doch die Muslime in ganz überwiegender Zahl friedlich und unauffällig ihrem Alltagsleben nachgehen, aber Grundlage dieser Berichterstattung sind nun einmal die Feindseligkeiten und die Gewaltakte an sich, wer diese bekämpft, der bekämpft auch das negative Islambild in den Medien (siehe den Beitrag von Schneiders).

Wenig zielführend sind dagegen die mehr oder weniger naiven Versuche, die islamische Theologie und Geschichte zu verherrlichen, indem nur auf positive und verklärende Aspekte hingewiesen wird – etwa in Bezug auf den Propheten Muhammad oder hinsichtlich der Biografien historischer Persönlichkeiten (siehe die Beiträge von Brunner und Elger). In Zeiten, in denen der Islam unter weltweiter „Aufsicht“ steht, sind solche Vorstöße nur allzu durchschaubar. Man muss nicht gleich die Existenz des historischen Muhammad leugnen oder den Offenbarungscharakter des Koran anzweifeln, aber man muss nüchtern zur Kenntnis nehmen, dass die historische Quellenlage nachweisbar dürftig ist (siehe den Beitrag von Kiltz). Jedenfalls ist nicht alles so überschaubar, wie es die islamische Tradition überliefert. Mangelnde Ehrlichkeit beziehungsweise mangelnde Differenzierungsfähigkeit gerade an dieser Stelle markiert den Ausgangspunkt für den Weg in den Fundamentalismus.

Die Lage vieler muslimischer Bürger in Deutschland ist nicht rosig. Bildungsdefizite, Arbeitslosigkeit, schlechte Wohnsituationen und so weiter ziehen Erziehungsprobleme, Einschränkungen der persönlichen Individualität (siehe die Beiträge von Toprak, Charlier und Behr) oder hohe Kriminalitätsraten nach sich. Das hat zwar direkt mit dem Islam erst einmal nichts zu tun, aber laut diversen Studien der vergangenen Jahre sind Menschen mit türkischem oder arabischem Familienhintergrund in Deutschland signifikant davon betroffen oder daran beteiligt. Da sich nun die meisten von ihnen vor allem als Muslime verstehen (siehe zum Beispiel die *Studie Muslime in Deutschland* des Bundesinnenministeriums von 2007), ist die Situation faktisch doch wieder ein Problem, dem sich die Glaubensanhänger – vor allem die religiösen Würdenträger und Funktionäre – stellen müssten. Allerdings fehlt ihnen auch oftmals das Potenzial, sich wirksam zu Wort zu melden. Navid Kermani führt dies unter anderem auf die soziale Struktur der muslimischen Einwanderer zurück: „Anders als nach Frankreich oder nach England mit ihren kolonialen Vergangenheiten sind so gut wie keine Eliten aus muslimischen Ländern nach Deutschland gekommen, die natürlicherweise an einem allgemeinen, öffentlichen Diskurs partizipieren und etwa mit christlichen Theologen oder europäischen Intellektuellen auf gleicher Augenhöhe debattieren können. Solche Eliten bilden sich, wenn überhaupt, erst langsam, in der zweiten, dritten Generation der Einwanderer, heraus.“ (*Die Zeit*, 18.11.04) Nach wie vor sind Einwandererkinder wie Kinder aus klassischen Arbeiterfamilien an Universitäten unterrepräsentiert, und wenn sie denn ein Studium aufneh-

men, führt es zu wenige von ihnen zu beruflichem oder ehrenamtlichem Engagement im religiösen Bereich. Zugleich verharren viele in Stillstand und Resignation, weil sie sich als (Diskriminierungs-)Opfer der nicht-muslimischen Umwelt sehen (siehe den Beitrag von Uslucan).

Die Verbesserung der Lebensbedingungen von Einwanderern sollte zwar im Interesse aller Bürger in Deutschland liegen, im Rahmen von Freiheit und Selbstverantwortung gilt das in erster Linie aber für die Betroffenen selbst. Möglichkeiten der Partizipation gibt es genügend, sei es im politischen, gesellschaftlichen oder privaten Bereich. Man kann bereits aktive muslimische Akteure unterstützen beziehungsweise die Ideen von Menschen aufgreifen, fortentwickeln oder verbessern, die seit langem zeigen, dass Fortschritt möglich ist, ohne den Boden des Islam zu verlassen (siehe die Beiträge von Tworuschka, Körner und Amirpur). Nur eine Aufbruchsstimmung kann verhindern, dass das derzeit vorherrschende rückwärtsgewandte Religionsverständnis die Menschen weiter in Lethargie verharren lässt oder in den Islamismus treibt. Dieses Buch gibt praktische Hinweise, wo jeder einzelne in seinem Umfeld ansetzen könnte.

Statt gemeinsam an einer Verbesserung der Lebensbedingungen zu arbeiten, ringt jedoch ein Teil der Muslime nicht nur mit der nicht-muslimischen Bevölkerung, sondern vor allem mit andern Muslimen – um die eigene Macht zu erhalten, den eigenen Einfluss zu vergrößern oder die eigene Frustration abzubauen. Weil Männer das „Raumnutzungsmonopol“ in Religionsfragen besitzen und behalten wollen, wird beispielsweise mit den Frauen die Hälfte der muslimischen Bevölkerung fast ohne großen Widerspruch abgedrängt (siehe den Beitrag von Müller). Das geschieht entweder ganz allgemein aufgrund des Geschlechts oder durch Abqualifizierung angesichts äußerer Merkmale. „Wenn diese Frau (in dem Video) berichten will, was im Koran über die Ehe steht, warum berichtet sie dann ohne Kopftuch? ich meine... die ist keine richtige Muslimin...! Man sollte ihr einfach nicht zuhören“, heißt es vielsagend in einem Kommentar des Internetnutzers „jaleltouni“ zu einem entsprechenden Video der islamischen Religionspädagogin Lamya Kaddor auf [youtube.com](http://youtube.com) (siehe ihren Beitrag in diesem Buch). An anderer Stelle postet „67schaTzii“ zum selben Video: „...hmm und die soll über islam studiert haben??glaub ich nicht wenn sie das getan hätte würde sie jetzt ein kopftuch tragen was im islam für frauen pflicht ist!!!!!!“ Kritische Stimmen gegen diese Art und Weise der Kommentierung und gegen ihren inhaltlichen Tenor wie die folgende von „Luai91“ finden sich nur selten unter den 454 Einträgen (abgerufen am 12. September 2009): „...ich bin selber muslim, aber ich lasse es nicht zu das religiöse faschisten meinen glauben übernehmen. die meisten die hier kommentare posten sind religiöse faschisten. der islam bildet einem rahmen, ich kann mich innerhalb dieses rahmens frei bewegen.“

Die Trennungslinien, die Muslime untereinander ziehen, verlaufen nicht nur zwischen den Geschlechtern, sondern auch zwischen liberalen und konservativen Muslimen, zwischen konservativen und fundamentalistischen Muslimen, zwischen fundamentalistischen und islamistischen Muslimen, und auch noch innerhalb der einzelnen Strömungen selbst. Warum? Weil gerade bei letzteren Denkrichtungen alle fest davon überzeugt sind und darauf pochen, dass sie – und *nur* sie – den „wahren Islam“ kennen, dass sie – und *nur* sie – den authentischen Islam leben (zum Umgang damit siehe den Beitrag von Bobzin). Solche Haltungen können zum Teil zu lebensbedrohlichen „Verketzerungen“ anderer Personen führen (siehe den Beitrag von Badry), auf jeden Fall führen sie aber zu einem skurrilen Wettbewerb um die Frage, wer ist der beste Muslim, wer verhält sich am islamischsten, wer kennt die strengsten Gebote. In den vielen Online-Foren wird vor diesem Hintergrund zu unzähligen, nicht selten absurden Alltagsthemen diskutiert: Wie betet man auf einem Langstreckenflug? (*shia-forum.de*; 7.7.08; 24.6.09) Ist Eistee *halâl* – erlaubt? (*misawa.de*; 8.7.07) Darf man Gummibärchen essen? (*balkanforum.info*; 21.2.09) Dürfen sich Frauen die Augenbrauen zupfen? (*dimadima.de*, 19.4.04) Auch wenn diese Diskussionen mitunter eher den Eindruck einer Scheindebatte erregen, in der es letztlich mehr um das Präsentieren der eigenen Frömmigkeit als um die Sache geht, ist es erstaunlich, mit welchem Feuereifer und welcher Ausdauer diese Meinungs austausche bisweilen geführt werden (siehe den Beitrag von Eich).

Eine weitere Trennungslinie innerhalb der muslimischen Community verläuft entlang ethnischer Identitäten. Bestimmte Muslime werden indirekt aus bestimmten Moscheen ausgeschlossen, da die Einrichtungen sich auch nach Jahrzehnten in Deutschland immer noch an den Herkunftsländern der ersten Einwanderergeneration orientieren (siehe die Beiträge von Bozay und Kiefer). Weil in den meisten Moscheen statt auf Deutsch in der jeweiligen Landessprache der Gründungsväter gepredigt wird, weil bisweilen nicht einmal jemand in der Lage ist, einfache Fragen auf Deutsch zu beantworten, wenn man unangemeldet vorspricht, kann ein bosnischstämmiger, arabischstämmiger, indonesischstämmiger Muslim und so weiter in Deutschland keine „türkische“ Moschee besuchen – und umgekehrt.

Dass es Entwicklungen in der islamischen Theologie bedarf, ist in der Geschichte dieser Religion nichts Neues. Es ist ein natürlicher Prozess, der im Laufe der Jahrhunderte auch bis zu einem gewissen Grad durchwegs stattgefunden hat und stattfinden musste. Die Welt um den Islam herum entwickelt sich kontinuierlich weiter. Wer vor diesem Hintergrund mit seiner Religionsauffassung im 7. Jahrhundert nach der Zeitenwende verharren will, kann nur in Konflikt mit sich selbst und mit seiner Umgebung geraten (siehe den Beitrag von Abu Zayd). Die islamischen Quellen, Koran und Sunna, sind zwar fest zusammengefügt und

können nicht unmittelbar weiterentwickelt werden, was sich aber angesichts stetig verändernder Rahmenbedingungen weiterentwickeln muss, ist das Verständnis von ihnen (siehe die Beiträge von Özsoy/Güneş und Motzki). Die Hinweise auf das unabänderliche Wort Gottes im Koran sind von daher nichts anderes als Augenwischerei durch Fundamentalisten. Wer sagt denn, was im Koran steht und was dies zu bedeuten hat? Es sind Menschen, die eine bestimmte (Religions-)Auffassung vertreten und behaupten, man könne die Schriften nur so oder so lesen und die entsprechende Folgsamkeit einfordern (siehe den Beitrag von Poya). Sicherlich können die Meinungen richtig sein, aber welcher Mensch will das abschließend beurteilen? Die Religion des Islam bietet viel mehr Freiheiten, als die heutigen Meinungsführer glauben machen wollen. Doch statt sich eine eigene Meinung zu bilden und Dinge zu hinterfragen, hängen viele bloß an den Lippen einzelner charismatischer Persönlichkeiten – etwa an denen des arabischen Fernsehpredigers Yûsuf al-Qaradâwî. Millionen Zuschauer sehen seine Sendungen und folgen vertrauensselig dem religiösen Urteil eines Mannes, der seinem Werdegang sowie seiner ideologischen Prägung nach der religiös-politischen Bewegung der Muslimbruderschaft angehört und Selbstmordattentate in Palästina billigt (siehe die Beiträge von Wenzel-Teuber und Schneiders).

Durch den Leitgedanken der „vernünftigen Islamkritik“ grenzt sich das vorliegende Buch von den meisten einschlägigen Publikationen zum Thema ab. Das heißt, alle Beiträge wurden unter der Prämisse der Wissenschaftlichkeit, Sachlichkeit und Offenheit verfasst. Sie belehren nicht, sondern dokumentieren, informieren und geben Anregungen. Dieser Band wie auch der bereits erschienene zur Islamfeindlichkeit beschreiten dabei einen im Wissenschaftsbetrieb eher steinig und damit selten gegangenen Weg. Anders als oft vorgegeben, betrachten sie das Thema tatsächlich fächerübergreifend. Die Bände vereinen zusammen fast 60 Autoren aus zwölf Wissenschaftsdisziplinen miteinander und helfen sich gegenseitig, über den Tellerrand hinauszuschauen. Inhaltlich wird das Thema aus historischer, islamwissenschaftlicher, theologischer, philosophischer, religionswissenschaftlicher, kulturwissenschaftlicher, sprachwissenschaftlicher, politikwissenschaftlicher, sozialwissenschaftlicher, rechtswissenschaftlicher, pädagogischer und psychologischer Perspektive in Augenschein genommen. Viele der hier versammelten Autoren gehören zu den führenden Vertretern ihres Faches im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus.

Die Sprache der Texte, die Aufmachung und die Mischung aus akademischen Fachbeiträgen sowie essayistischen und feuilletonistischen Artikeln öffnen das Buch für ein breites Publikum. Der hier vorliegende zweite Band ist in drei Kapitel aufgeteilt. Sie beruhen auf der Gliederung Grundlagenkritik – Kritik am Quellenverständnis – Kritik an Verhaltensweisen. Kapitel I beschäftigt sich demzufolge mit theologischen und islamrechtlichen Fragen. Die einzelnen Beiträge

weisen auf klassisch-islamische Konzepte hin, die in der heutigen Zeit Konfliktpotenzial bergen. Kapitel II geht auf lebenspraktische Fragen und moderne Quellenauslegungen ein, und Kapitel III beleuchtet verschiedene Beispiele des Verhaltens von einzelnen Personen oder Institutionen und deren Bedeutung für die muslimische Gesellschaft. Überall dort, wo es um konkrete Situationen geht, liegt der geografische Fokus der Beiträge auf Deutschland beziehungsweise Europa.

Das Gesamtwerk wurde am Centrum für Religiöse Studien der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster entwickelt und vom Vorstand dieser wissenschaftlichen Einrichtung finanziell gefördert. Beratend wirkten an der Konzeptionierung unter anderem Prof. Dr. Assaad Elias Kattan, Prof. Dr. Muhammad Sven Kalisch und insbesondere Lamya Kaddor mit.

Thorsten Gerald Schneiders  
Duisburg 2010

# **Grundlagen des theoretischen Diskurses**

# Schatten über den Anfängen

## Was sagen frühe Quellen zum Islam über das aus, was wirklich war?

*David Kiltz*

### 1 Einleitung

#### *Quellenlage*

Die Quellenlage zur Entstehung und Anfangszeit des Islam ist bekannter- und anerkanntermaßen schwierig. Diese Anfangszeit beginnt mit dem traditionell für die Prophetentätigkeit Muhammads angenommene Periode von 610 bis 632 nach der Zeitenwende und dauert bis zum Ende der umayyadischen Herrschaft im Orient 750. Dem Historiker stehen hier im Wesentlichen drei Quellentypen zur Verfügung:

1. Die innerislamischen literarischen Quellen,
2. die außerislamischen literarischen Quellen und
3. Realien beziehungsweise Inschriften und bildliche Darstellungen, wobei bei letzteren Münzen eine besondere Bedeutung zukommt.

Zu den bedeutendsten innerislamischen literarischen Quellen gehört Ibn Ishâqs *Sîrat rasûl allâh* in den Überlieferungen von Ibn Hishâm und al-Tabarî sowie Yûnus Ibn Bukayr, welche etwa 150 Jahre nach dem Tod Muhammads verschriftlicht wurden. Diese Autoren berufen sich auf ältere Quellen wie etwa ‘Urwa Ibn al-Zubayr Ibn al-‘Awwâm, der etwa 635 geboren wurde und somit relativ nah an den Ereignissen zur Zeit des Propheten ist (Görke/Schoeler 2008). Die wichtigsten außerislamischen literarischen Quellen wurden 1997 von Robert G. Hoyland in *Seeing Islam As Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* gesammelt. Das Werk beinhaltet griechische, lateinische, syrische, armenische, koptische und chinesische Quellen. Darunter finden sich Texte von Anastasius Sinaita, Thomas von Marga, Thomas dem Presbyter, Willibald von Eichstätt oder die historische Enzyklopädie *Tongdian* aus der Zeit der Tang-Dynastie in China. Die ältesten Quellen sind zeitgleich mit den letzten Lebensjahren Muhammads oder kurz nach seinem Tod entstanden. Münzen und einige Inschriften aus der Frühzeit des Islam liegen dem Historiker ebenfalls in geringer Menge vor.

All diese Quellen haben ihren spezifischen Nutzen und – nicht weniger wichtig – ihre Schwierigkeiten. In der Tat bedingt oft gerade die Bewertung dieser Quellen die vielleicht größten Unterschiede zwischen den verschiedenen Vorstellungen zur islamischen Frühzeit. Die hauptsächlichsten Interpretationsrichtungen sollen im Folgenden kurz skizziert werden.

## 2 Ansätze

### 1. Übersicht

Etwas vereinfacht, lässt sich von drei Hauptansätzen sprechen:

1. traditionalistisch
2. revisionistisch
3. integrativ

Die ‚Traditionalisten‘ in der islamischen Welt folgen im Wesentlichen der innerislamischen Überlieferung, das heißt der Tradition, welche als weitgehend historisch korrekt angesehen wird. Es sei hier allerdings erwähnt, dass es natürlich auch innerhalb der islamischen Welt – häufig im Detail – vielfältige Unterschiede darin gibt, auf welche Aspekte der Überlieferung das zu beziehen ist. In der traditionellen westlichen Islamwissenschaft werden die klassischen islamischen Werke nach kritischer Sichtung ebenfalls als wesentliche Basis für die frühislamische Geschichte verwendet. Daneben finden sich so genannte ‚revisionistische‘ Ansätze. Was diese Denkrichtungen ausweist, ist ihre mehr oder minder radikale Ablehnung der traditionellen Darstellungen und in der Folge die Revision der darauf basierenden Geschichtsauffassung. Darüber hinaus gibt es schließlich Ansätze, welche zwischen den ersten beiden pendeln beziehungsweise die ‚integrative‘ Modelle bevorzugen und dabei eine Synthese mit weitgehender Vereinbarkeit der einzelnen Quellen sehen. Die Bezeichnungen ‚traditionell‘ und ‚revisionistisch‘ sind nicht wertend zu verstehen. Der Autor ist sich bewusst, dass die Begriffe vereinfachend sind. Sie sollen lediglich dazu dienen, bestehende Unterschiede sichtbar zu machen und zusammenzufassen.

In der westlichen Islamwissenschaft wurde beim Versuch, die historische Entwicklung des Islam nachzuzeichnen, reichlich Gebrauch von islamischen Quellen gemacht. Sie wurden kritisch durchleuchtet mit dem Ziel, Geschichtlichkeit von Legende beziehungsweise Hagiographie zu trennen. Diese ‚klassische Schule‘ wurde zum Beispiel durch William Montgomery Watt in seinen Werken *Muhammad. Prophet and Statesman* und *Islam. A Short History* aus den

Jahren 1961 und 1999 sowie 1957 von Rudi Paret in seinem Buch *Mohammed und der Koran* prominent vertreten.

Die revisionistischen Ansätze hingegen lehnen die islamischen Prophetenbiographien und Erzählungen zu historischen Ereignissen gänzlich als ‚heilsge-schichtliches‘ Konstrukt ab. Das heißt, so meint man, hier werde im Grunde keinerlei Geschichte verarbeitet, sondern nur eine Heils- und Begründungs-geschichte des Islam geschrieben, welche durch und durch konstruiert sei. John Wansbroughs Buch *Quranic Studies* (1977) hat den revisionistischen Stein in vielerlei Hinsicht ins Rollen gebracht. Wansbrough argumentiert – weitgehend anhand literarischer Oberflächenmerkmale (Sinai 2009) –, der Koran sei nach und nach entstanden und habe seine endgültige inhaltliche Form wohl erst nach dem Jahr 800 und zwar in Mesopotamien erhalten. Auch Patricia Crone schloss sich in *Hagarism. The Making of the Islamic World* (1977) gemeinsam mit Michael Cook diesem Szenario an. Ihr zufolge fanden die expandierenden arabischen Stämme ein sektiererisches Milieu vor, aus welchem sie dann ihre eigene ‚Religion‘ konstruierten, deren Ursprung aus politischen Gründen in den ‚polytheistischen‘ Hijâz verlegt wurde. Wesentlich für Wansbroughs Argumentation ist die von ihm angenommene enge Verflechtung von Koran, *tafsîr*- (exegetischen Werken) und *sîra*-Literatur (Prophetenbiographien). Crone versucht ganz ohne traditionelle islamische, vielmehr nur mit außerislamischen Quellen eine Rekonstruktion der frühislamischen Geschichte.

Einen Schritt weiter geht Jehuda Nevo in *Crossroads to Islam* (2003), welches nach seinem Tode von Judith Koren herausgegeben wurde. Hier wird nicht einmal mehr von arabischen Eroberungen ausgegangen, sondern von einem gezielten Rückzug der Byzantiner, deren Gebiet dann von sektiererischen Arabern übernommen wurde. Nevo lehnt die innerislamischen literarischen Quellen ebenfalls als völlig nutzlos und unglaubwürdig ab und stützt sich auf frühislamische Inschriften im Negev und auf Münzlegenden. Im deutschen Raum führt eine Gruppe um den Saarbrücker Emeritus für Religionswissenschaft Karl-Heinz Ohlig und den Numismatiker Volker Popp die Thesen von Nevo weiter (Ohlig/Puin 2005). 622 bis 627, nach dem Sieg des byzantinischen Kaisers Herakleius gegen die persischen Sassaniden, soll der kurz zuvor von letzteren besetzte syrisch-palästinische Raum von den Byzantinern aufgegeben und von zum Teil dort bereits ansässigen arabischen Stämmen in Besitz genommen worden sein. Als Abgrenzung zum byzantinischen Reich hätten sie ein nicht-trinitäres Christentum übernommen, welches dann zum ‚Islam‘ ausgearbeitet wurde. Offenbar verorten die Autoren den Ursprung des Islam mittlerweile in der Gegend um Marw im Ostiran. Das Gesamtbild bleibt – zumindest für den Autor dieses Beitrags – unklar. Einen Propheten ‚Muhammad‘ hat es nach dieser Schule nicht gegeben; dieser These hat sich neuerdings auch der Islamwissenschaftler Muhammad Sven Kalisch angeschlossen; für eine andere Sichtweise, die für eine

frühere, ‚traditionellere‘ Datierung der Entstehung des Islam eintritt, lohnt sich ein Blick in Fred Donners *The early Islamic conquests* (1981).

## 2. Diskussion

### A. Einleitung

Leider kann hier nur recht kursorisch auf die Diskussion eingegangen werden. Man beachte die Literaturhinweise am Ende.

Wansbrouchs Verdienst ist es fraglos, einen allzu unbekümmerten Umgang mit islamischen Quellen zu problematisieren. Richtig ist sicher die grundsätzliche Feststellung, dass es sich bei der *Sîra*, der Prophetenbiographie, nicht primär um eine Chronik, sondern um ein soziopolitisches Werk handelt, welches auch auf Fragen des 8. respektive 9. Jahrhunderts antwortet und neue Elemente (etwa die *Isrâ‘iliyyât*, Erzählungen aus der hebräischen Bibel) aufnimmt. Die *Sîra* enthält gewiss legendäre Bestandteile. Trotzdem ist Wansbrouchs Argumentation oft zirkulär (siehe Versteegh 1993; Sinai 2009: 25); der Text des Koran passt sehr wohl in ein ‚klassischeres‘ Szenario (dazu unten mehr). Das gleiche – vor allem der Vorwurf der Zirkularität – gilt auch für Nevo (siehe Foss 2005; Johns 2003; Sinai 2009: 27). Ohligs und Poppes Zweifel an der Existenz eines Propheten ‚Muhammad‘ hat kaum Anhänger, die Lokalisierung von arabischen *foederati* (Hilfstruppen) im Marw hat kaum eine Basis.

### B. Religiöse Pluralität im Hijâz.

Der Hijâz als Ausgangsort des Islam ist keineswegs unwahrscheinlich. Er stellt sich heute nicht als *tabula rasa* dar, sondern als Ort, an dem jüdische, christliche und heidnische Elemente aufeinandertrafen; unter ‚heidnisch‘ sind hier die verschiedensten Richtungen zu verstehen wie unabhängige Mono- oder doch zumindest Henotheisten, Polytheisten und andere. Jedenfalls war die Religionszusammensetzung heterogen und nicht im Sinne einer organisierten Religion festgelegt. Unter anderem im Rahmen des Projektes „Corpus Coranicum“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften ([corpuscoranicum.de](http://corpuscoranicum.de)) werden Reflexionen der wesentlichen geistigen Strömungen der Spätantike im Koran untersucht und nachgewiesen. Es finden sich Bezüge, besonders zum nördlich der arabischen Halbinsel gelegenen Raum (etwa Mesopotamien, Syrien, Anatolien, Levante), sowie dem Süden (etwa Jemen und Äthiopien). Diese ‚Funde‘ weisen recht zuverlässig auf eine Entstehung des Islam in der Mitte der arabischen Halbinsel hin.

Reflexionen von Traditionen im Koran weisen recht zuverlässig auf eine Entstehung des Islam in der Mitte der arabischen Halbinsel hin. So wird etwa das Wort *rahmân* nicht nur, wie die Tradition es sieht, als Beschreibung Gottes mit ‚der Barmherzige‘ benutzt, sondern quasi als eigenständiger Name neben Allah. Im

Koran heißt es: „Sagt bei der Anrufung ‚Allâh‘ oder ‚Rahmân‘, was ihr auch sagt, Er hat die schönsten Namen“ (Sure 17:110, Übersetzung des Autors). Gleichzeitig gibt es etliche Suren, in denen ausschließlich *rahmân* als Bezeichnung für den monotheistischen Gott gebraucht wird. Der Gottesname *rahmân* findet sich nun zugleich in nördlicher jüdischer Literatur, sowie vor allem auch im Jemen (Robin 2004). Auch die Prophetenrivalen Musaylima (Maslama) und al-Aswad beispielsweise predigten den *rahmân*. *Allâh* hingegen ist wiederum genuin arabischer Herkunft, allerdings mit Anklängen an das Syrische *allâhâ* (Kiltz 2010).

Wenn im Koran gegen ‚polytheistische‘ Inhalte argumentiert wird, dann mag das auch zum Teil auf frühere Praktiken weisen und zum Teil auf andere monotheistische Gruppen zielen wie etwa trinitäre Christen (Hawting 1999). Das heißt, die Ermahnungen können sich nicht nur auf tatsächlich noch lebendige ‚heidnische‘ Kulte beziehen, sondern auf mehr oder weniger ‚monotheistische‘ Gruppen, denen vorgeworfen wird, sie setzten – zum Teil in anderer Form – alte, ‚polytheistoide‘ Traditionen fort. Trotzdem sind gewisse ‚heidnische‘ Elemente für Mekka anzunehmen (Saleh 2009). Im Koran werden *mushrikân* (Menschen, die Gott etwas beigegeben, folglich seine einzige und alleinige Stellung verwässern oder leugnen, also ‚Heiden‘ oder vielleicht ‚nicht ausreichend monotheistische‘ Gruppen) direkt angesprochen. Unter anderem werden sie gemahnt, die Wunder des Einen Gottes anzuerkennen. So heißt es in Sure 16, Vers 11: „Damit [mit dem Regen] lässt Er für euch Korn sprießen und den Ölbaum und die Dattelpalme und die Trauben und Früchte aller Art. Wahrlich, darin liegt ein Zeichen für nachdenkende Leute.“ Crone wendet nun ein, dass angenommene Polytheisten und andere in Mekka nicht als Kultivatoren von Oliven, Weizen und Datteln in Frage kämen, da man dort zwar Viehzucht betrieben habe, aber keine Landwirtschaft. Es sei daher zweifelhaft, ob dieser Offenbarungsdiskurs tatsächlich in Mekka oder nicht doch an einem anderen Ort stattgefunden habe. So würden Oliven beispielsweise in Palästina angebaut, nicht aber auf der arabischen Halbinsel. Dieser Einwand ist aus Sicht des Projekts „Corpus Coranicum“ nicht stichhaltig. Zum einen waren am Handelsplatz Mekka sicherlich Leute aus Gegend anwesend, an denen die genannten Erzeugnisse wuchsen. Noch wichtiger ist aber zum anderen, dass es sich um symbolträchtige Produkte handelt, die gewiss begehrt waren und eingehandelt wurden. Somit nennt der Koran in einem universalistischen Ton exquisite Erzeugnisse, an denen sich der ‚Mensch‘ labt; mit ‚euch‘ (*lakum*) sind wohl auch ‚Leute‘ allgemein gemeint. Im folgenden Vers 14 wird von der Dienstbarmachung des Meeres gesprochen. Das muss ebenso wenig implizieren, dass alle Mekkaner Seefahrer gewesen sind oder der Ort des Offenbarungsdiskurses an eine Hafenstadt verlegt werden muss.

Mekka liegt von Orten umgeben, die hinsichtlich der Religion (mit starkem Monotheismus), der Kultur und der dort vorhandenen Erzeugnisse vielfältig und divers geprägt sind. Südlich, im Jemen finden wir Reiche mit zum Judentum

konvertierten Herrschern (etwa Dhû Nuwâs) und Eroberungen christlicher Äthiopier. Die nördlich lebenden arabischen Stämme waren zum Teil schon früh zum Christentum verschiedener Prägung übergegangen. Vorislamische Dichtung, so zum Beispiel die des aus Tâ'if, einer nur eine Tagesreise von Mekka entfernt liegenden blühenden Oase, stammenden Dichters Umayya Ibn Abî al-Salt, beinhaltet ebenfalls biblische Motive (Seidensticker 1996: 412). Der Osten der arabischen Halbinsel war persisch besetzt. Nicht zuletzt sei bemerkt, dass auch islamische Quellen von Konversionen zum Christentum in Mekka und Medina beziehungsweise (Handels-)Kontakten mit Christen kurz vor dem Islam sprechen (Osman 2005). Mekka hatte also Handelsbeziehungen, die Anknüpfungspunkte zu einer Vielzahl von Menschen und Ideen beinhalteten, sowie typischerweise eine relativ große religiöse Pluralitätstoleranz. Es spricht also alles dafür, dass die spätantiken religiösen Hauptdiskurse durchaus auch in Mekka zu hören waren.

### C. Die Situation des Propheten

Da nun Muhammad Prophet einer weiteren abrahamischen Religion ist, ist auch der Begriff *ummî* (Sure 7, Vers 157 und 158: *nabî wa-rasûl ummî*) als Bezeichnung des Propheten verständlich. Die in der islamischen Tradition vorherrschende (jedoch keineswegs einzige) Interpretation als ‚illiterat‘ ist schon rein sprachlich kaum zu halten. Im obigen Zusammenhang ist vielmehr eine Bedeutung ‚Prophet der Völker, hebräisch *gôyîm*, syrisch *'ammê* vorzuziehen. Muhammad ist demnach also ein Prophet für ein Volk, welches vorher noch keine ‚Schrift‘ erhalten hat.

Die Vorstellung der Einteilung in Buchreligionen *versus* ‚Heiden‘ ist in der jüdischen und christlichen Spätantike üblich. Der Koran als *kitâb*, ‚Schrift‘ in *'arabî mubîn*, in ‚klarem Arabisch‘, zeigt die massive Relevanz der abrahamischen Buchreligionen, aber auch, dass die Araber sich noch nicht alle diesen zugehörig fühlten beziehungsweise offen für eine eigene, ‚arabische‘ Version waren.

### D. Münzen

Nicht unerwähnt bleiben soll ferner die Rolle von Münzen in der ‚revisionistischen‘ Diskussion. Die frühen Münzen aus islamischer Zeit weisen noch knapp bis ans Ende des 7. Jahrhunderts christliche, im Osten sassanidisch/zoroastrische Symboliken auf, und erst in den 680er Jahren finden sich Aufschriften wie „Muhammad“ und „der Gesandte Gottes“ im Osten des islamischen Machtbereichs. Nevo und dann Ohlig und Popp wollen hierin eine Bestätigung ihrer These sehen, wonach es sich beim frühen Islam gar nicht um eine neue Religion, sondern um eine christliche Häresie gehandelt habe. Das Argument der christlichen Häresie wird allerdings schon allein dadurch unwahrscheinlich, dass die bereits bestehenden Münzen – nämlich byzantinische und sassanidische – einfach bloß weiter im Umlauf geblieben sind. Zumindest die Münzen im Osten mit eindeutig zoroastrischer Symbolik (etwa dem Feueraltar) wären damit nicht zu erklären.

Tatsächlich ist der Befund gar nichts Ungewöhnliches. Wie zum Beispiel Stefan Heidemann (2007, 2009) darlegt, sind Münzen konservativ. Eine Münzumstellung braucht – zumal in einer vorindustriellen Gesellschaft – schlicht Zeit. Die schrittweise Übergang von sassanidischer beziehungsweise byzantinischer Symbolik zu einer gänzlich islamisch geprägten lässt sich anhand der Münzfunde gut nachvollziehen, ohne dass hier von einer späteren ‚Konstruktion‘ einer neuen Religion ausgegangen werden muss. Als Beispiel für einen ähnlich gelagerten Fall sei hier der Übergang von der Seleukidenherrschaft zu der der iranischen Arsakiden genannt. Die Seleukiden sind Nachfolger von Alexander dem Großen und bedienen sich auf ihren Münzen der griechischen und hellenistischen Symbolik. Die Arsakiden berufen sich wieder auf rein iranische Traditionen. Hier findet also ein religiöser und dynastischer Umbruch statt. Das Griechische ist als Herrschaftssprache nicht mehr in Gebrauch, ja es ist sogar – zumindest im Osten – die Sprache des größten Widersachers der Arsakiden, nämlich der Römer. Trotzdem sind Münzen mit griechischer Aufschrift noch über 200 Jahre lang in Gebrauch. Verglichen damit ist die ‚Umstellung‘ in der islamischen Welt sogar als sehr zügig zu bezeichnen (circa 70 Jahre). Die Beispiele ließen sich beliebig vermehren. Ein administrativer Normalfall, wie es die Anpassung von Münzen an neue politische und religiöse Gegebenheiten ist, soll hier also als Kronzeuge für ‚falsche Geschichtsschreibung‘ herhalten.

#### E. Außerislamische literarische Quellen

Eine sehr wichtige Rolle spielen natürlich auch die außerislamischen literarischen Quellen. Doch gerade diese Quellen bestärken die traditionelle Datierung und auch die Existenz eines Propheten Muhammad. So fasst Patricia Crone in einem 2008 erschienenen Artikel zusammen: „Es gibt keinen Zweifel, dass Mohammad existiert hat, trotz gelegentlicher Versuche dies zu leugnen“. Paraphrasiert führt sie weiterhin aus: Frühe, außerislamische literarische Quellen berichten über Muhammad. Bereits um etwa 632 bis 634 beschreibt die *Doctrina Jacobi*, ein „falscher Prophet ist unter den Sarazenen aufgetreten“. Die *Doctrina* weist ihn freilich als einen Scharlatan zurück, denn Propheten kämen nicht „mit Schwert und Streitwagen“ (Déroche 1991: 57). Möglicherweise haben wir hier einen noch zeitgenössischen Bericht über Muhammad. Muhammads Tod wird traditionell gregorianisch auf das Jahr 632 datiert. Es gibt jedoch muslimische Quellen, welche den Anfang der islamischen Zeitrechnung nicht auf 622, sondern auf 624 bis 625 setzen. Damit fiel der griechische Bericht in die letzten Lebensjahre des Propheten.

Der Hinweis auf die kriegerische Tätigkeit deckt sich mit islamischen Schriften. Eine armenische Quelle aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts identifiziert Muhammad namentlich und beschreibt erkennbar seine Lehren. Ergänzend sei hier Thomas der Presbyter (Mitte des 7. Jahrhunderts) genannt, der ebenfalls Eroberungen durch die „[Araber von] Muḥmd“ im Jahre 635 bis 636 beschreibt; „die Ara-

ber von“, syrisch *tayyâyé d-*, ist eine Ergänzung von Hoyland/Palmer (1993). Die Lesung *MWHMD* ist jedoch sicher. Der arabische Name *Muhammad* muss im Syrischen so geschrieben werden, eine andere Lesung ist nicht möglich.

Es gibt allerdings auch hier Details, die sich nicht eins zu eins mit der islamischen Tradition decken. So verkündet nach der *Doctrina Jacobi* der Anführer der Araber den Messias und hat eine jüdische Gefolgschaft. Nun sind auch die außerislamischen Quellen, ebenso wie die innerislamischen immer vor dem Hintergrund ihrer politisch-religiösen Stoßrichtung zu sehen. Im vorliegenden Fall handelt es sich um eine antijüdische Schrift in der Jakob, ein Jude, zum Christentum übergetreten ist. Die generell freundliche Aufnahme der arabischen Eroberung durch die jüdischen Bewohner Palästinas – Palästina wird hier im Sinne der römischen beziehungsweise später byzantinischen Provinz gebraucht – mag hier mitschwingen.

#### F. Integrative Schule

Die dritte, die ‚integrative‘ Schule sieht die Herkunft des Propheten Muhammad aus Mekka als wahrscheinlich an und versucht, nach Meinung des Autors erfolgreich, die verschiedenen Quellen zu harmonisieren. Dabei hilft nach den Worten Angelika Neuwirths „nur die Aufarbeitung des bestehenden Forschungsdefizits: es gilt ‚von außen‘, historisch, das kulturelle und religiöse Umfeld [des Korans] in seiner ganzen Komplexität sichtbar zu machen. Es gilt aber auch, den Gegenweg einzuschlagen und den Koran selbst – zwar nicht als historisch unmittelbar auswertbare Quelle, aber doch – als literarisch-kodierte Aussage über seine Zeit und über seine Genese ernst zu nehmen.“ (2004:132) Was kann also der Text, der sicher als Diskurs innerhalb einer Gemeinde *in statu nascendi* und später dann *in statu affirmandi* entstand, über die Zeit, die Umstände und den Ort seiner Entstehung sagen? Hierbei sind als äußere Quellen nicht nur die historischen Werke und Realien heranzuziehen. Es ist vielmehr ebenso notwendig, die geistige Umwelt des Koran zu rekonstruieren. Verschiedene Ansätze finden sich z.B. bei Gabriel Said Reynolds (2008), Michael Cuypers (2009) und Neuwirth, Sinai, Marx (2009). Ein noch recht junges Projekt ist das „Corpus Coranicum“ (Marx 2008), welches unter Anderem sogenannte Intertexte untersucht. Dabei handelt es sich etwa um christliche und jüdische religiöse Abfassungen aus der zeitlichen und geographischen Umwelt des Koran. Diese Texte finden im Koran Anklang und werden in ihm diskursiv reflektiert. Das heißt, es sind Texte, die bekannt waren und als relevant im Koran aufgearbeitet und gedeutet werden. Demzufolge wurden die Strömungen nicht ‚kopiert‘ oder passiv aufgenommen, wie das in früheren Werken oft angenommen wird. Der Koran behandelt Themen und nimmt Stellung; ein Beispiel für eine integrative Haltung in Bezug auf die *Sira*, also die Prophetenbiographie, ist Andreas Görkes und Gregor Schoelers *Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads* (2008).

### 3 Ausblick

Neben der Aufarbeitung der bereits genannten Quellen würden wohl auch archäologische Ausgrabungen auf dem Gebiet der arabischen Halbinsel reichen Erkenntniszugewinn beschieren. Von dieser Grundlage aus, einem literarisch-linguistischen und – soweit möglich – archäologischen Panoptikum, kann dann auch der weitere Verlauf der Geschichte betrachtet werden. Es ist das Verdienst der revisionistischen Richtung, auf Probleme in der traditionellen Geschichtsschreibung hinzuweisen. Manchmal scheint es allerdings, als sei hier das Kind mit dem Bade ausgeschüttet worden. Oftmals wird *obscurum per obscurius* erklärt, so etwa im Falle der angenommenen Entstehung des Koran im Marw. Auch Wansbroughs oder Nevos Annahmen passen nicht nur nicht zu der islamischen Überlieferung, sondern ebenso wenig zur zeitgenössischen außerislamischen Literatur. Um zu einem kohärenteren Bild zu kommen, sollte die islamische Überlieferung kritisch integriert werden, statt sie komplett auszublenden (siehe auch Neuwirth 2004: 132). Es gilt, alle Quellen, aber auch alle Probleme der traditionellen Überlieferung mit kritischem Abstand ernst zu nehmen – so wie das von der überwältigenden Mehrheit der Forscher auch betrieben wird. Wie die obigen Ausführungen zeigen, hat die Islamwissenschaft in den letzten Jahren eine deutliche Belebung erfahren. Letzten Endes kann ein dialektischer Prozess des Austauschs zwischen den verschiedenen Denkrichtungen in Bezug auf die frühislamische Geschichte – wie er mittlerweile auch schon stattfindet – nur Gewinn bringen.

### Literatur

- Burgmer, C. (Hrsg.) (2004): Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe. Berlin.
- Crone, P. (2004): *Meccan trade and the rise of Islam*. Piscataway, N.J.
- Crone, P. (2008): „What do we actually know about Mohammed?“, in: *opendemocracy.net*.
- Crone, P. (2008a): From Arabian tribes to Islamic empire. Army, state and society in the Near East c. 600-850. Aldershot u.a.
- Crone, P. und M. Cook (1977): *Hagarism. The making of the Islamic world*. Cambridge u.a.
- Cuypers, M. (2009): The banquet. A reading of the fifth sura of the Qur'an. Miami, Fl.
- Déroche, V. (Hrsg./Übers.) (1991): „Doctrina Jacobi nuper Baptizati“, in: G. Dagron und V. Déroche: „Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle“, in: *Travaux et mémoires* 11(1991), S. 17-248.
- Donner, F. M. (1981): *The early Islamic conquests*. Princeton, N.J.
- Foss, C. (2005): „An unorthodox view of the rise of Islam“, in: *Journal of Roman Archaeology* 18(2005), S. 771-774.
- Görke, A. und G. Schoeler (2008): Die ältesten Berichte über das Leben Muhammads. Das Korpus 'Urwa Ibn az-Zubair. Princeton, N.J.
- Hawting, G. R. (1999): The idea of idolatry and the emergence of Islam. From polemic to history. Cambridge u.a.

- Heidemann, S. (2007): „Münzen sind konservativ. Der frühe Islam im Spiegel des numismatischen Befundes“, in: *FAZ*, 28.2.07 [uni-jena.de].
- Heidemann, S. (2009): „The development of the representation of the early Islamic empire and its religion on coin imagery“, in: A. Neuwirth, N. Sinai und M. Marx (Hrsg.): *The Qur'an in context. Literary and historical investigations into the Qur'anic milieu*. Leiden, S. 149-195.
- Hinds, M. u.a. (1996): *Studies in early Islamic history*. Princeton, N.J.
- Hoyland, R. G. (1997): Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam. Princeton, N.J.
- Johns, J. (2003): „Archaeology and the history of early Islam. The first seventy years“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 46(2003), S. 411-436.
- Kiltz, D. [2010]: „The relationship between Quranic *Allāh* and Syriac *Allāhā*.“ [im Druck; Beitrag für den geplanten Sammelband zur Internationalen Tagung „Christen im Orient – Geschichte und Bedeutung“ vom 28. bis 29. November 2008 in Berlin].
- Marx 2008: Marx, Michael: Ein Koran-Forschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums: Zur Programmatik des Akademienvorhabens Corpus Coranicum. In: Dirk Hartwig u. a. (HG.), Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung. Würzburg 2008, S. 41-54.
- Neuwirth, A. (2004): „Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation“, in: C. Burgmer (Hrsg.): *Streit um den Koran. Die Luxemburg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*. Berlin, S. 82-97.
- Neuwirth, A. (2007): Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität. Berlin.
- Neuwirth, A., Sinai, N. & Marx, M. (2009) *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu (Texts and Studies on the Qur'an)*. Brill Academic Publishers.
- Ohlig, K.H. und G.R. Puin (Hrsg.) (2005): Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam. Berlin.
- Osman, Gh. (2005): „Pre-Islamic Arab converts to Christianity in Mecca and Medina. An investigation into the Arabic sources“, in: *The Muslim World* 95(2005), S. 67-80.
- Palmer, A./S.P. Brock und R. Hoyland (1993): *Seventh century in the West-Syrian chronicles*. Liverpool.
- Reynolds, G.S. (2008): *The Qur'ân in its historical context*. London u.a.
- Robin, Christian-Julien (2004): Himayr et Israël. Comptes rendues des séances de l'année 2004, Avril-Juin.
- Saleh, W. (2009): „The etymological fallacy and Quranic studies. Muhammad, paradise, and late antiquity“, A. Neuwirth, N. Sinai und M. Marx (Hrsg.): *The Qur'an in context. Literary and historical investigations into the Qur'anic milieu*. Leiden. [safarmer.com]
- Seidensticker, T. (1996): „The authenticity of the poems ascribed to Umayya Ibn Abi al-Salt“, in: J.R. Smart (Hrsg.): *Tradition and modernity in Arabic language and literature*. Richmond, S. 87-101.
- Sinai, N. (2009): Fortschreibung und Auslegung. Studien zur frühen Koraninterpretation. Wiesbaden.
- Versteegh, C.H.M. (1993): Arabic grammar and Qur'anic exegesis in early Islam. Leiden.

# **Der Koran ist mehr als die Aufforderung, anständig zu sein<sup>1</sup>**

## **Hermeneutische Neuansätze zur historisch-kritischen Auslegung in der Türkei**

*Felix Körner*

Will man versuchen, die Frage zu beantworten, ob türkische Theologen den Koran historisch-kritisch auslegen, so gilt es hier zunächst zu klären: Was ist denn das, historisch-kritische Schriftauslegung? Wie denken türkische Koranexegeten heute? Und ist das dann islamische historisch-kritische Theologie? Oder anders gefragt: Kann sich einer, der so etwas vertritt, noch mit einiger Plausibilität Muslim nennen?

### **1 Was ist das, historisch-kritische Schriftauslegung?**

An der präzisen Beantwortung dieser Frage hängt viel. Denn wo das islamische Denken sich aus eigenen Kräften reformiert und gleichzeitig die Muslime von der Koranizität der Reform überzeugt, wird es maßgeblich. Man kann ja nicht einfach alles Beliebige in den Koran hineinlesen. Man muss methodisch auslegen, und diese Methode muss sowohl vor dem Koran als auch vor der Vernunft rechtfertigbar sein. Bei der Verwendung von Schlagworten ist also Vorsicht geboten. Vergleichen wir es mit einem Personalchef, können wir sagen: Hier ist Fingerspitzengefühl gefragt. Wenn er eine bestimmte Stelle besetzen will, darf er weder zu grobe noch zu kleinliche Maßstäbe ansetzen. Ist sein Anforderungsprofil zu grob, bekommt er Mitarbeiter, die er nicht gebrauchen kann; ist es zu genau, findet er niemand Passendes. Zu kleinlich arbeitet man, wo man den Begriff „historisch-kritisch“ unangemessen eng fasst. Zu eng ist er gefasst, wenn wir definieren: „Historisch-kritisch ist, wer von der Schrift ohne die Kategorie ‚Offenbarung‘ spricht.“ Würden wir vom Islam den Verzicht auf die Kategorie „Offenbarung“ verlangen, hätten wir ein unvernünftig enges Anforderungsprofil; wir hätten den Begriff enger gefasst, als er sinnvollerweise von Theologen zu verwenden ist. Zu grob arbeitet man dagegen, wenn man jede Exegese schon als

---

1 Überarbeitete Version meines Beitrags „Historisch-kritische Koranexegeese? Hermeneutische Neuansätze in der Türkei“, in: Görgo K. Hasselhoff und Michael Meyer-Blanck (Hrsg.): *Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur*. Würzburg: Ergon-Verlag 2006, S. 57-74. Für die kompetente Hilfe bei der Überarbeitung danke ich Thorsten Gerald Schneiders.

historische Kritik gelten lässt. Es lassen sich vier Typen einer zwar plausiblen, aber zu losen Erklärung von „historisch-kritischer Schriftauslegung“ denken:

- a. Historisch-kritisch könnte verstanden werden als: „spätere, prüfende Befragung des Textes“. Die Angemessenheit einer derartigen Fassung ließe sich mit der Pointe widerlegen: Solche Koranexegese gab es bereits während der Korangenesse (Neuwirth 1987: 121). Denn der Koran selbst beantwortet bereits Fragen zum Koran: zum Beispiel Sure 70:1ff. geh auf Fragen zum Jüngsten Gerichts ein. Und mit dem Tode Muhammads und dem Abschluss der koranischen Proklamation endet der Auslegungsvorgang des Koran nicht; vielmehr haben nun die Koranleger das Wort.
- b. Weiterhin könnte „historisch-kritisch“ als die philologisch-literaturwissenschaftliche Bearbeitung des Textes verstanden werden, also die textkritische Prüfung aller erreichbaren Lesarten, die Erforschung des Vokabulars nach Etymologie und Semantik, die Untersuchung einzelner Textstellen nach literarischer Form, rhetorischer Qualität und intertextuellen Bezügen sowie die Darstellung der Gesamtstruktur des Textes. Jedoch all das findet sich ja bereits in der eigens für die Koranexegese entwickelten arabischen Philologie und den koranwissenschaftlichen Disziplinen der klassischen islamischen Theologie.
- c. „Historisch-kritisch“ könnte außerdem verstanden werden als methodengebundene Untersuchung der allgemeinen und der speziellen Umwelt des Textes. Aber auch hiergegen müsste sofort an die Versuche bereits der frühen Muhammadbiographie und der klassischen Korankommentare erinnert werden, die Ursprungskontexte einzelner Koranstellen zu rekonstruieren.
- d. Und wer schließlich definiert, „historisch-kritisch“ ist die Übersetzung des Textgehaltes in einen neuen Kontext“, muss sich sagen lassen, dass die islamische Jurisprudenz kaum je etwas anderes vorhatte als genau diesen Transfer (siehe auch Neuwirth 1987: 121, 100; Schacht 1950: 15).

Am eigenen Unbehagen mit diesen vier Definitionstypen können wir ablesen, dass wir eigentlich etwas anderes untersuchen wollen, nämlich ob es eine typisch neuzeitlich-aufklärerische Reform der Koranexegese geben kann und gibt. Das Gefragte so zu fassen, dass die Antwort lauten muss: „erster Beleg im 8. Jahrhundert“, hieße, die Frage nach historischer Kritik nicht ernst genug nehmen. Ernstgenommene Fragen lösen dagegen bekanntlich ernstzunehmenden Reflexionen aus. Ich schlage daher folgende Definition vor. Historisch-kritisch ist Schriftauslegung, wenn sie von der Geschichtlichkeit alles Gegebenen ausgeht. Dies ließe sich anhand von neun Kriterien überprüfen.

1. Ist sich die Auslegung der Situationsbezogenheit der einzelnen Textstellen bewusst? (Denn ein Satz bezieht sich stets auf einen Einzelabschnitt der Geschichte.) – Das Bezogenheits-Kriterium.
2. Ist sich die Auslegung der situationsbedingten Beschränktheit von Formulierungen bewusst? (Denn jede sprachliche Mitteilung geschieht innerhalb der Zeitschranken geschichtlicher Existenz.) – Das Beschränktheits-Kriterium. Aus den ersten beiden folgt nun:
3. Ist sich die Auslegung des Abstandes zwischen Text und Ausleger bewusst? (Denn Geschichte trennt.) – Das Abstands-Kriterium.
4. Ist sich die Auslegung ihrer eigenen spezifischen Situiertheit bewusst? (Denn Interpretation hat einen bestimmten, das Vorverständnis prägenden, beschränkten Ort in der Geschichte.) – Das Vorverständnis-Kriterium.
5. Ist sich die Auslegung des Einflusses von Text und Tradition auf dieses Vorverständnis bewusst? (Denn Interpretation steht schon in der Wirkungsgeschichte des Textes.) – Das wirkungsgeschichtliche Kriterium.
6. Ist sich die Auslegung bewusst, dass Ausleger und Text grundsätzlich dieselbe Wirklichkeit vor sich haben? (Denn beide befinden sich innerhalb der einen Geschichte.) – Das Wirklichkeits-Kriterium. Daraus folgt weiterhin:
7. Ist sich die Auslegung bewusst, dass der Abstand zwischen Text und Ausleger für das Verstehen hilfreich sein kann? (Denn die spätere Perspektive sieht bereits einen weiteren Geschichtsverlauf, der frühere Geltungsansprüche klären kann.) – Das Produktivitäts-Kriterium.
8. Ist sich die Auslegung bewusst, dass der Text tatsächliches Geschehen zu bezeugen hat? (Denn wenn ein Text beansprucht, göttliche Wahrheit zu verkünden, dürfen die von ihm berichteten Ereignisse nicht dem historisch Nachweisbaren widersprechen.) – Das Historizitäts-Kriterium.
9. Ist sich die Auslegung bewusst, dass sie den Text auch im Gesamt der Religionsgeschichte und der Geschichte der Geschichtsdeutungen zu situieren hat? (Denn dass der Text heute bedeutsam sein soll, lässt sich nur innerhalb einer Deutung der Menschheitsgeschichte begründen.) – Das geschichtsphilosophische Kriterium.

Die Kriterien lassen sich in drei Gruppen einteilen: Geschichtlichkeit der Entstehung (1 und 2), der Auslegung (3–7) und des Inhalts (8 und 9). Darüber hinaus müssen sie erstens nicht explizit und zweitens nicht allesamt erfüllt sein, damit eine Auslegung zu Recht ‚historisch-kritisch‘ heißt. Es darf Intensitätsgrade geben. In meiner islamkundlichen Dissertation (Körner 2005) habe ich mich mit einer Reihe von gegenwärtigen Koranexegeten der Türkei beschäftigt, und deren Denkentwicklung weiter verfolgt (Körner 2006). Um noch einmal die Personalabteilungs-Metaphorik aufzugreifen: Die Einstellungs-Technik ist nun trainiert.

Wir können uns anhand der neun Kriterien die Frage stellen: Gibt es Muslime in der Türkei, die historisch-kritische Koranexegeese betreiben?

## 2 Wie denken türkische Koranexegeten heute?

Nehmen wir uns dazu zwei Wissenschaftler vor, die sicher zu den interessantesten Koranexegeten der Gegenwart zählen:

Zuerst lernen wir Mehmet Paçacı kennen. Geboren ist er im Jahre 1961. Er hat in Ankara Theologie studiert, dann in Manchester bei Barnabas Lindars Neues Testament; er hat an der King Saud University in Riadh geforscht und später bei Ahmet İnam an der Middle East Technical University, wiederum Ankara, seine philosophische Kenntnis besonders der kontinentalen Hermeneutik vertieft. Er war Professor für Koranexegeese in Ankara und arbeitet derzeit im türkischen Staatsdienst als Religionsattaché in Washington D.C.

Anschließend werden wir Ömer Özsoy vorstellen; er ist im Jahre 1963 geboren, hat in Ankara Theologie studiert und dort in Sozialwissenschaften promoviert. Ein Forschungsaufenthalt führte ihn schon 1991 nach Heidelberg, wo er vor allem Islamwissenschaft studierte. In Theologie hat er 1994 promoviert. 2004 wurde er Professor für Koranexegeese in Ankara. Im selben Jahr führte ihn ein weiterer Forschungsaufenthalt nach Deutschland, diesmal nach Göttingen, wo er bei Tilman Nagel an der Verschriftlichungsgeschichte des Koran arbeitete. Nach einer kurzen Gastprofessur für Islam an der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Salzburg übernahm er zum Wintersemester 2006 die Stiftungsprofessur für Islamische Religion an der Evangelisch Theologischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Im Jahr 2009 wurde der inzwischen auf zwei Professoren ausgebaute Lehrstuhl an ein eigenes Institut innerhalb der Universität Frankfurt ausgelagert (siehe auch den Beitrag von ihm in diesem Buch).

Paçacı und Özsoy gehörten zu einer Gruppe von jüngeren Theologen, die sich an der İlahiyat Fakültesi – der Theologischen Fakultät – in Ankara in den 90er Jahren formiert hat und die sich vor allem um eine von ihnen gegründete Zeitschrift gruppierte: *İslâmiyât*. In Anlehnung an eine Buchreihe, in der einige Grundlagenwerke der Gruppe erschienen, bürgerte sich auch der Name „Ankaraner Schule“ ein, der aber seit der Zerstreung ihrer Hauptvertreter nicht mehr verwendet wird. Die Zeitschrift *İslâmiyât*, jenes vielverprechende Organ der hermeneutischen Avantgarde, erscheint inzwischen nicht mehr.

Die Koranglehrten bezeichneten sich erst als „islamische Modernisten“, kommen aber in ihren jüngsten Veröffentlichungen zu einer Kritik der Moderne und einer neuen, hermeneutisch geschulten Wertschätzung der Tradition, Paçacı beispielsweise wehrt sich daher nicht gegen die Bezeichnung „neutraditionelle

Muslimen“. Gerade im Hinblick auf Mehmet Paçacı und Ömer Özsoy ist bemerkenswert, dass es sich bei ihnen weder um Elfenbeinturmgelehrte noch um Geächtete handelt; sie unterrichteten jedes Semester Hunderte von zukünftigen Imamen, Religionslehrerinnen und -lehrern sowie Nachwuchskräfte der Religionsbehörde und der theologischen Wissenschaft und vertreten jetzt den türkischen Islam im Ausland.

Im Jahre 1996 lässt sich ein Durchbruch verzeichnen, der türkische Denker auch über das Niveau ihrer arabischsprachigen Kollegen hinausbrachte. Als Bruchstelle ließe sich die Veröffentlichung der koranhermeneutischen Sondernummer der Zeitschrift *İslamî araştırmalar* 9 (1996) bestimmen. Das Themenheft trug den Titel *Kur'an'ın anlaşılmasında yöntem sorunu – Die Methodenfrage beim Verstehen des Koran*. Bereits ein grober Blick in diese Nummer zeigt die Rezeptionsbereitschaft der türkischen Seite. Nicht nur von Tilman Nagel findet sich dort ein Originalbeitrag, sondern auch von Nasr Hamid Abu Zayd. Zeitgenössische arabische Sekundärliteratur wird in der Türkei bereitwillig, aber natürlich nicht kritiklos aufgenommen.

Arabischerseits gibt es dagegen noch keine breite Aufmerksamkeit für die türkischsprachige Theologie. Wieso nicht? Einerseits können wenige arabischsprachige Muslime anständig Türkisch. Andererseits ist unter ihnen das Vorurteil verbreitet, dass außerhalb der arabisch-theologischen Welt ohnehin nur Sekundäres – oder Häretisches – zustande gebracht werde.

Ein entscheidender Faktor für den Einzug neuer hermeneutischer Reflexionen in die türkisch-theologische Szene waren die Veröffentlichungen und Türkeibesuche Fazlur Rahmans in den 80'er und 90'er Jahren. Der 1919 im heutigen Pakistan geborene muslimische Theologe lehrte bis zu seinem Tode (1988) an der University of Chicago islamisches Denken (Rahman 1965; 1966; 1982; 1994). Seine Koranhermeneutik ist, da sie den Ausgangspunkt für die hier vorzustellenden Theologen bildet, hier zu skizzieren (ausführlicher in Körner 2006a).

Fazlur Rahmans hermeneutische Ausgangsfrage war: Wie kann man den Koran als Offenbarung ernstnehmen, ohne seine doch zum Teil offenkundig veralteten Vorschriften heute anwenden zu müssen? Fazlur Rahmans Lösung war, den Koran als Handbuch der Ethik zu sehen, das nicht Einzelanweisungen, sondern Prinzipien bietet (siehe auch den Beitrag von Kaddor in diesem Buch). Die koranischen Regelungen seien lediglich konkrete Beispiele, anhand derer allgemeine Normen erklärt würden. Dementsprechend konnte Fazlur Rahman eine dreischrittige Auslegung vorschlagen. (a) Um den Koran zu verstehen, müsse man ihn im Kontext der Zeit seiner Verkündigung verstehen. Der erste Schritt ist also die Rückkehr in die Offenbarungszeit. (b) Aus dem so Verstandenen sind die den Einzelregelungen zugrunde liegenden allgemeingültigen ethischen Prinzipien zu destillieren. Der zweite Schritt lautet also: vom Geschichtlich-

Einzelnen zum Allgemein-Prinzipiellen. (c) Das so gewonnene Destillat sei nun in jeder Zeit neu aufzugießen. Drittens also folgt der Schritt zurück ins Jetzt.

Dieses Dreischritt-Modell konnte bis zu den Neuansätzen des „Islâmiyât-Kreises“ als *state of the art* muslimischer Auslegungsreflexion gelten. Es nimmt meines Erachtens erstmalig – und nur implizit – die Unterscheidung zwischen Offenbarung und Text auf. Fazlur Rahman, folgt mehr dem Gadamer-Adversarius, dem italienischen Rechtshistoriker Emilio Betti (siehe Körner 2006a), wenn er den eigentlich zu offenbarenden Inhalt des Koran aus dem Text heraus in die durch den Text nur explizierten allgemeinen ethischen Prinzipien verlegt. Fazlur Rahman ist also insofern historisch-kritisch zu nennen, als er die Bezogenheit (1.) und Beschränktheit (2.) koranischer Formulierungen und den Abstand (3.) zwischen Ausleger und Text sieht; die weiteren Kriterien kann er allerdings meines Erachtens aus einer offenbarungstheologischen Aporie nicht erfüllen. Der Wirklichkeitsbezug des Auslegers darf bei ihm nicht eigenständig sein.

Dies waren Forschungsstand und Problemlage, als sich die jungen Ankaraner Theologen in die Debatte einschalteten. Mehmet Paçacı greift Fazlur Rahman explizit auf und legt 1996 seinen Ansatz in einem Grundsatzartikel mit dem pfiffigen Titel *Kur'an ve ben. Ne kadar tarihseliz? – Der Koran und ich. Wie geschichtlich sind wir?* dar. Mehmet Paçacı übernimmt Fazlur Rahmans Charakterisierung des Koran als ethisches Handbuch und sein Dreischrittmodell Ursprungskontext – Universalnorm – Jetztanwendung. Er kann deshalb ausdrücklich zwischen koranischem Wortlaut und dem vom Koran Gemeinten unterscheiden. Über Fazlur Rahman hinaus kommt nun aber die Situation des Interpretieren in Paçacıs Blick. So erkennt er, dass man nur bei korrekter Kenntnis der Gegenwart auch von korrekter Jetztanwendung sprechen kann. Jeder Leser aber steckt in einer bestimmten geschichtlichen und daher beschränkten Situation, kann also die Gegenwart nicht vollkommen kennen. Interpretation ist also ein Abenteuer, jedoch ein notwendiges. Den Muslimen wirft Paçacı vor, sich größtenteils aus der Geschichtlichkeit hinauszustehlen, indem sie die Gegenwart für unkoranisch erklären, den Koran damit für unanwendbar und den Islam folglich für derzeit nicht angesagt.

In einem späteren Artikel – aus dem Jahre 2003 in der Zeitschrift *Islâmiyât* – diagnostiziert Paçacı der islamischen Moderne eine fatale *sola scriptura*-Besessenheit. Man habe den Islam reformieren wollen und sich dazu exegetisch auf den Koran berufen. Das Dazwischenliegende, das Weltanschauung-Schaffende sei dadurch übersprungen worden. Die islamische Theologie sei vor einem Jahrhundert *textualistisch* geworden. Neue Dynamik könne die „islamische Kultur“ nicht mittels eines exegetischen Textbezugs gewinnen, da dieser stets deskriptiv bleibe. Vielmehr müsse der Islam wieder auf die normativen Disziplinen der systematischen Theologie und Jurisprudenz gegründet werden.

Dies von einem Koranexegeten zu hören überrascht. Paçacı Plädoyer für Tradition und Normativität sieht zwar ein echtes Problem am Schriftbezug der Modernisten – man hat bekanntlich alles Mögliche in den Koran hineingelesen. Aber so leicht wie bei Paçacı lassen sich das Normative und das Deskriptive gar nicht auseinandernehmen. Er hat offenbar noch nicht bedacht, dass die historische Beschreibung der Textaussage von selbst normativ wird, wenn der Ausleger sich in derselben Geschichte erkennt, die der Text bezeugt.

Ist das nun historisch-kritisch? Unter der Rücksicht der oben neunfach explizierten Bedeutung des Wortes lässt sich die Koranlektüre, die Paçacı vorschlägt, als hochgradig historisch-kritisch bezeichnen.

Legen wir das Bezogenheits-Kriterium an: Dass die einzelnen koranischen Verfügungen situationsbezogen sind, gibt er nicht nur zu, sondern hält dies für eine Stärke des Koran im Vergleich zu dem seiner Einschätzung nach abstrakteren Neuen Testament.

Nach dem Beschränktheits-Kriterium zeigt sich: Dass die jeweilige Einzelanweisung im Koran situativ beschränkt ist, sieht er; das dadurch entstehende Problem, dass dann ja der Koran selbst nur von beschränkter Gültigkeit sein könnte, löst Paçacı, indem er die mit der Einzelanweisung explizierte Norm zum tatsächlichen Offenbarungsinhalt erklärt.

Dass Paçacı den Abstand zwischen Text und Ausleger sieht, ist wie das Bewusstsein für Bezogenheit und Beschränktheit bereits in der Fazlur Rahman'schen Wurzel seines Ansatzes enthalten: Er gibt ja zu, dass ein historischer Rückschritt in die Ursprungssituation notwendig ist – und die Übertragung des Korangehalts ins Heute. Aber Abstandsbewusstsein lässt sich bei Mehmet Paçacı noch anderweitig nachweisen. Er hat einen Artikel vorgelegt, den man die Wiederöffnung des Tors der *İsrâ'îlyât* nennen könnte (1998: 49ff.), der bereits klassischen Nutzung biblischen und para-biblischen Materials in der Koranauslegung. Als erster Muslim zieht er die zwischentestamentliche Literatur zum Verstehen von Sure 110 heran. Dabei macht er den wohl einleuchtendsten Erklärungsvorschlag der *crux interpretum* „*al-samad*“. *Al-Samad* heiße „der Feste“ und sei das standardisierte Übersetzungswort im arabischen synagogalen mündlichen Targum für das biblische *sûr*, der Fels. Die Tendenz von Übersetzungen, Konkretes abstrakter, Metaphern also vorsichtig aufschlüsselnd wiederzugeben, ist bekannt. Aus „der Fels“ ist „der Feste“ geworden. Mit derart subtilen Wortforschungen zeigt Paçacı, dass er nicht davon ausgeht, dass der Koran heutiges Arabisch spräche; ein derartiges Abstandsbewusstsein ist übrigens schon den frühen Koranexegeten zu attestieren.

Wie steht es um das Vorverständnis-Kriterium? Paçacı nur ein Bewusstsein eines Vorverständnisses auf der Seite des Auslegers zu bestätigen, wäre zu wenig. Vielmehr führt er den Begriff ‚Vorverständnis‘ (*ön anlayış*) und damit die

Problematik der Gegenwartssituation jeder Lektüre überhaupt erst in die Koranhermeneutik ein. Im Unterschied zu Fazlur Rahman, der einen objektiven Zugriff auf die Geschichte für möglich hält, kann Paçacı die Perspektivität eines jeden derartigen Zugriffs feststellen. Auch sein Gedanke, dass geschichtliche Auslegung bedeutet, die eigene Rolle in der Geschichte wahrzunehmen, ist eine Spielart des Bewusstseins von der Perspektivität des Interpretenstandpunkts.

Das wirkungsgeschichtliche Kriterium: Um wirkungsgeschichtliches Bewusstsein hat sich Paçacı in seinem antitextualistischen Aufsatz aus dem Jahre 2003 besonders bemüht, wo er den Modernisten eine *solo corano*-Verengung vorwirft. Er dagegen will die Zeit zwischen Text und Auslegung sehen. Das ist im Grundgestus dem wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein verwandt, aber nicht dasselbe. Denn er fragt weder, inwieweit die zwischen Text und Jetzt liegende Tradition koranisch ist – also nach der Geschichte der Wirkung des Koran vor uns –, noch bemüht er sich darum, zu erkennen, wie sehr der Text ihn bereits voreingestellt hat, was ja die Gadamer'sche Pointe des wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein ist, also die Wirkung des Koran auf den Ausleger. Im Sinne der Erkenntnis, wie sehr der Text und die aus ihm erwachsende Tradition sein Vorverständnis schon geprägt haben, fehlt Mehmet Paçacı also noch ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein. Dies lässt sich an einem entscheidenden Punkt festmachen. Und damit komme ich zur Hauptthese meiner bisherigen Erforschung muslimischer Koranhermeneutik. Paçacı reduziert den Koran auf das Ethisch-Rechtliche. Koranische Anthropologie, Gotteslehre und Eschatologie kann er nur als Dienstmägde von Handlungsanweisungen gelten lassen. Hier steht er in der bis in die Gegenwart hinein ungebrochenen Tradition eines ethischen Reduktionismus der Koranauslegung. Auch Fazlur Rahman ist explizit ein ethischer Reduktionist (siehe 1982: 5). Und wenn Paçacı neuerdings für systematische Theologie, *kalâm*, wirbt, dann in ausdrücklicher Abkehr von der Koranexegese, was eher eine Verengung auf traditionelle Themen als eine Ausweitung auf andere, im Koran ja ebenfalls angelegte Reflexionsgebiete, erwarten lässt. Gerade aus einer Perspektive, die sich noch radikaler der Wirkungsgeschichte bewusst ist, könnten sich jedoch auch Muslime von der Übermacht der ethischen Fragestellung befreien und beginnen, das breitere theologische Potential des Koran freizulegen.

Wir kommen zum Wirklichkeits-Kriterium. Ein Verständnis dafür, dass Text und Ausleger grundsätzlich beide Zugriff auf dieselbe Wirklichkeit haben, hat Paçacı nicht. Dies wäre natürlich auch eine große Herausforderung für den islamischen Offenbarungsbegriff. Solange Offenbarung die Vermittlung von etwas ist, das sonst unsichtbar ist und bleibt, kann auch die Frage nicht beantwortet werden, wie sich die Wahrheit der koranischen Offenbarung, also hier: die Richtigkeit koranischer Normierungen erweisen lässt. Offenbarungswahrheit

auch angesichts argumentativer Begegnungen der Religionen weiterhin stillschweigend voraussetzen wird nicht genügen.

Wenn man den Ansatz am Produktivitäts-Kriterium misst, lässt sich sagen: Die Produktivität des zeitlichen Abstandes zwischen Interpretation und Text ist Paçacı nicht bewusst. Sie hängt ja auch an der Selbständigkeit des heutigen Blicks, die Paçacı gegenüber der Offenbarung nicht zugibt. Vielmehr plädiert er mit Fazlur Rahman ausschließlich für eine Überwindung des Abstandes durch Rückgang zu den Verkündigungssituationen. Hier sind aber zwei Einschränkungen zu machen: (a) Der neue Paçacı, der die Tradition hochschätzt, ahnt zumindest etwas von der Produktivität des Zeitenabstands; wenn er auch die Koranizität der späten Interpretationen noch nicht betont hat. (b) Wir sahen, wie Paçacı den Begriff der Geschichtlichkeit kreativ weiterführt und als „Wahrnehmen der heutigen Aufgabe“ versteht. So hat er faktisch, aber ohne dies zu benennen, den Zeitenabstand fruchtbar gemacht. Und in seinem neo-traditionellen quasi anti-reformatorischen Aufsatz scheint er doch die Wiederaufnahme des Späteren, der normativen Tradition für fruchtbarer zu halten als die Koranexegeze? Sein Plädoyer für Tradition statt Koranauslegung jedoch würdigt die Produktivität des Abstands nicht überzeugend, da es verunklart, wie nun überhaupt eine exegetische – den Abstand dann produktiv nutzende – Beziehung zum Text bestehen soll.

Zum Historizitäts-Kriterium: An tatsächlich Geschehenem ist Paçacıs Koranauslegung bisher nur marginal interessiert. Sein ethischer Reduktionismus enthebt ihn auch der Aufgabe, nachzuweisen, dass das im Koran Bezeugte tatsächlich geschehen ist.

Befragen wir Mehmet Paçacıs Vorgehen schließlich mit dem geschichtsphilosophischen Kriterium: Wenn er die Muslime daran erinnert, dass sie eine entscheidende geschichtliche Rolle zu übernehmen haben, so ist dies als implizite Geschichtstheologie zu deuten. Dennoch wollte er bisher offenbar keine Geschichtstheologie vorlegen. Im historisch Einzelnen zur Zeit Muhammads ereignete sich laut Paçacı nur insofern göttliches Handeln, als die Einzelnorm beispielhafte Anwendung einer göttlichen Norm ist. Wie aber lässt sich sicherstellen, dass ein heutiger Rückschluss von der speziellen Bestimmung auf eine ihr zugrunde liegende und durch sie zu offenbarende universale Norm nicht fehlschlägt? Dass dieser Rückschluss kein unumstrittenes Ergebnis zeitigt, zeigen die innerislamischen Diskussionen beispielsweise in der Kopftuchfrage (siehe den Beitrag von Kaddor in diesem Buch).

Wenden wir uns nun unserem zweiten Theologen zu, Ömer Özsoy. Er wartet mit der überraschenden Behauptung auf, der Koran sei kein Text (2004). Das erscheint auf den ersten Blick absurd, bekommt aber im hermeneutischen Modell Özsoys einen guten Sinn. Auch Özsoy schließt sich Fazlur Rahman grundsätzlich an. Um das, *was* der Koran sagen will, davon zu unterscheiden, *wie* er es

sagt, weitet Özsoy die Optik auf die Sunna hin aus. Damit fordert er aber nun nicht schlicht, ein weiteres Text- oder zumindest Traditions-korpus einzubeziehen, wie dies ohnehin Standard islamischer Rechtsmethodik ist. Vielmehr möchte Özsoy den Koran im Zusammenspiel mit der Wirklichkeit, das heißt mit der Geschichte seiner Ersthörer sehen. Wer den Koran als Text liest, das heißt als in sich geschlossenes und aus sich selbst verständliches System, kann ihn demnach nur verkehrt lesen. Erst wenn man betrachtet, wie Muhammad und seine Umwelt auf die Offenbarungen reagierten und wie der Koran wiederum auf ihre Reaktionen eingeht, versteht man seine Botschaft. Denn der Koran ist nicht Text, sondern – wie Özsoy im Anschluss an Paul Ricœur formuliert – „discours“: Rede.

Unter dem Raster der oben formulierten neun Kriterien kann Ömer Özsoys Ansatz weitere Konturen gewinnen.

Beginnen wir wieder, indem wir das Bezogenheits-Kriterium anlegen: Situationsbedingtheit der einzelnen Koranstellen ist der Angelpunkt von Özsoys Denken.

Damit ist ihm – um das Beschränktheits-Kriterium in Anschlag zu bringen – auch bereits das Problem im Blick, dass die jeweiligen koranischen Formulierungen nicht übergeschichtlich sind. Das Problem muss denkerisch überwunden werden, um dem Koran nicht den Offenbarungscharakter abzuspochen. Die Überwindung geschieht durch einen Transfer der damaligen koranischen Interaktion auf die heutige Situation.

Nun weiter zum Abstands-Kriterium. Den Abstand zwischen Heute und Koran thematisiert Ömer Özsoy sehr klar. In den Blick getreten sei ihm zufolge der Abstand, als sich das neuzeitliche Bewusstsein über den Koran zu stellen begann. Davon sei zwar zu lernen, dass es einen Graben zwischen Ausleger und Text gibt; die Folgerung, sich deshalb vom Koran abzuwenden, sei jedoch verfehlt. Wer den Graben durch die Rekonstruktion der Ursprungssituationen überwinde, erhalte entscheidende Anregungen für die heutige Lebensgestaltung.

Zur Frage des Vorverständnisbewusstseins ist zu sagen: Ömer Özsoy hält es – mit Fazlur Rahman – ausdrücklich für möglich, eine vergangene Situation richtig zu deuten; jede Deutung der eigenen Gegenwart jedoch hält er, wie Paçacı, für fehlerbehaftet. Hier drückt sich zwar eine Empfindung für die perspektivische Beschränktheit jedes Blickes aus; sein Objektivitätsanspruch bei der Deutung von Vergangendem ist allerdings fragwürdig. Denn die Bedeutung von einzelnen Ereignissen kann erst im Zusammenhang aller Ereignisse erschöpfend benannt werden. Und jeder neue Blickpunkt bringt mit einem neuen Vorverständnis auch bereits neue Deutungsmöglichkeiten.

Im Bezug auf ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein gilt auch für Özsoy: Da er im Koran nur Ethisches sucht, hat er nicht gesehen, wie sehr sich die bisherige islamische Koranauslegungsgeschichte auf seiner Optik niedergeschlagen

hat. Sein Vorverständnis ist ein ethischer Reduktionismus. Dass man auch mit anderen Fragen an den Koran treten könnte, sieht er nicht.

Unter der Optik des Wirklichkeits-Kriteriums zeigt sich: Dass Text und Ausleger sich auf die grundsätzlich selbe Wirklichkeit beziehen, ist in Özsoys Ansatz unwichtig. Wie Paçacı setzt er die Richtigkeit der koranischen Botschaft voraus und sieht nicht die Notwendigkeit, sie zu begründen. Dabei böte gerade Özsoys Sunna-Begriff, nämlich die Interaktion zwischen Koran und seinen Ersthören einen guten Ansatzpunkt dafür.

Zum Produktivitäts-Kriterium: Spielt für Ömer Özsoy der Gedanke eine Rolle, dass die zeitliche Distanz zum Ursprung des Textes das Textverständnis fördern kann? Allein normativ ist für ihn das Zusammenspiel von Koran und Ersthörern. Was spätere Generationen mit dem Koran getan haben, interessiert ihn nicht. Denn sie stehen außerhalb des Zwiegesprächs der Offenbarung, das abgeschlossen ist. Daher scheint ihm die Produktivität des Zeitenabstands nicht im Blick. Jedoch würde er zugeben, dass die Ersthörer die jeweilige Offenbarung nur auf die durch sie angesprochene Einzelsituation bezogen, während wir Späteren erkennen, dass die partikuläre Aussage einen universalen Sinn hat. Insofern verstehen wir den Koran ja besser als die Ersthörer. Daraus folgt für Özsoy aber nicht, dass man sich heute zum direkten Gesprächspartner des Koran machen könnte. Diesen Anachronismus hält er vielmehr für gefährlich.

Legen wir das Tatsächlichkeits-Kriterium an: Ob das vom Koran Geschilderte historisch zutrifft oder nicht, betrachtet Özsoy ausdrücklich als irrelevant (Körner 2005: 145). In seinem Geschichtenfundus habe sich der Koran einfach in die Mentalität der Ersthörer eingeklinkt. Er habe das Erzählgut der Adressaten nicht kritisch bearbeitet, sondern didaktisch verarbeitet. Der Koran sei keine Geschichts-, sondern eine Ethikquelle. Diese Position leidet unter einigen Schwierigkeiten. Zum einen ist der harte Kontrast zu bemerken zwischen Özsoys Desinteresse am historischen Gehalt des koranischen narrativen Materials und seinem vitalen Interesse an der frühen muslimischen Überlieferung, die er für die Rekonstruktion der Ursprungskontexte braucht. Die Überlieferung darf also nicht narrativ-unhistorisch sein. Zweitens enthält jeder offenbarte Imperativ die historische Behauptung, dass Gott ihn befohlen hat. Auch hierfür müsste der Koran Geschichtsquelle sein. Drittens fragt sich, wenn der Koran nicht vom historischen Handeln Gottes sprechen will: Hält der Koran Gott überhaupt für handelnd? Dies ist sicher zu bejahen und gilt nicht nur für die „Zeichen“ in der Natur: Geschaffen sind beispielsweise nach Sure 2:164 auch die Schiffe, und siegen die Muslime, so hat nach Sure 8:17 Gott gehandelt (Körner 2005: 164; Marshall 1999). Wenn dem so ist, verlangt es die Nachfrage, warum Özsoy Gottes Handeln dann nicht historisch bezeugen wollte? Schließlich ist zu bedenken, ob Normen wirklich in eine vom Faktischen völlig geschiedene Welt verlegt werden

können, wenn sie begründbar sein sollen. Eine Begründung könnte beispielsweise so aussehen: Als gut erweist sich eine Handlung, wenn sie der gottgewollten Vollendung von allem gedient hat; gut handelt, wer darauf hin entscheidet.

Das geschichtsphilosophische Kriterium schließlich lässt uns fragen: Mit welchem Geschichtsbild arbeitet Özsoy? Für ihn scheint die Geschichte eine Reihe von Einzelsituationen zu sein, von denen sich einige auf andere auswirken mögen. Aber einen Gesamtzusammenhang gibt es nicht. Die einzelnen Situationen, auf die der Koran eingeht, sind kontingent. In der koranischen Interaktion aber drückt sich eine universale Norm aus. Özsoy denkt Kontingenz, ohne dass er die Notwendigkeit eines Gesamtzusammenhangs von allem sieht. Dies ist Folge einer Theologie, in der Offenbarung ein göttlicher Eingriff ist. Wenn Offenbarung jedoch radikaler geschichtlich verstanden würde, nämlich als Blick in die Zukunft von allem, dann wäre auch verständlich zu machen, warum eine bestimmte Handlungsanweisung universal sein soll.

### **3 Ist das also islamische historisch-kritische Theologie? Anders gefragt: Kann sich einer, der so etwas vertritt, noch mit einiger Plausibilität Muslim nennen?**

Dass die beiden untersuchten Wissenschaftler ein hohes Maß an historisch-kritischem Denken erreicht haben, ist deutlich geworden. Abschließend soll untersucht werden, ob die neun Kriterien denn koranisch sind. Andernfalls können sie islamischerseits nicht auf Akzeptanz zählen. Kann man, anders gefragt, historisch-kritisches Vorgehen aus dem Koran und der frühen islamischen Theologie selbst begründen?

1. Das Bezogenheitskriterium lässt sich koranisch nicht nur für so eindeutig partikuläre Stellen begründen wie „Dem Verderben seien die Hände Abû Lahabs preisgegeben“ (111:1). Auch das Faktum der Abrogation einzelner Koranverse durch später Verkündetes weist auf ein solches Denken im Koran selbst hin: eine Regelung gilt für eine bestimmte Situation. Schließlich ist daran zu erinnern, dass der Koran keine allgemeinen Maximen formuliert, sondern Regelungen in bestimmten Kontexten; dass dieser Kontext auslegungsrelevant ist, haben die Muslime von Anfang gesehen, denn sie haben den Kontext rekonstruieren wollen.

2. Dem Beschränktheitskriterium stehen natürlich alle Vorstellungen einer Präexistenz des Koran entgegen. Aber der koranische Gedanke, die Besonderheit des Koran sei, dass er im Unterschied zu Tawrât, Zabûr und Injîl auf Arabisch herabgesandt ist, alle aber inhaltsgleich seien (35:31f.), zeigt Verständnis für den Unterschied zwischen Botschaft und Formulierung, also auch für die Beschränktheit von Formulierungen.

3. Gegen die Koranizität des Abstands-Kriterium könnte die früh-islamische Skepsis gegenüber der Verschriftlichung des Koran sprechen; man scheint um die Unmittelbarkeit des Angesprochenenseins gebangt zu haben. Es sei aber noch grundsätzlicher bedacht, dass der Hauptgestus des Koran der Appell ist, oft bewusst suggestiv formuliert, beispielsweise mit dem häufigen „vielleicht werdet ihr ja verstehen“ (etwa in 2:52). Das ist zwar noch kein Bewusstsein für einen geschichtlichen Abstand, aber immerhin für ein intersubjektives Freigelassen-sein. Weiterhin ist nochmals an die frühe Philologie zu erinnern, die schon bedenkt, dass es einen Unterschied zwischen dem zeitgenössischen und dem koranischen Arabisch geben kann.

4. Ein koranisches Bewusstsein für die jeweils andere Situiertheit der Ausleger, nach dem das Vorverständnis-Kriterium fragt, könnte man wohl belegen, indem man darauf hinweist, dass der Koran verschiedene Adressaten höchst unterschiedlich anspricht. Gläubige, Ungläubige, Männer und Frauen, Heuchler und Muhammad selbst, alle kommen, wie dem Koran offenbar bewusst ist, mit anderen Hör-Voraussetzungen.

Bis hierhin ist die türkische Theologie in ihrer historischen Kritik gelangt. Warum wir dies als „historisch-kritisch“ bezeichnen können und als „islamische Theologie“, ist gezeigt. Es bleibt uns aber noch zu zeigen, warum muslimische Denker durchaus auch den fünf noch nicht erfüllten Kriterien gerecht werden können, ohne koranischen Boden zu verlassen.

5. Eine koranische Rechtfertigung des wirkungsgeschichtlichen Kriteriums könnte so aussehen: Die hier vorgebrachte Kritik an der islamischen Exegese lautete ja: ethischer Reduktionismus, also Theologievergessenheit. Das breite koranische Potential bleibt ungehoben. Natürlich bezeichnet sich der Koran selbst, und zwar häufig, als „Rechtleitung“ (zum Beispiel 2:2). Das ist zweifelsohne im Sinne von „ethischer Weisung“ zu verstehen. Und bereits die früheste koranische Verkündigung – die Schöpfungstheologie und Eschatologie – ließe sich durchaus auf eine Motivierung zum rechten Handeln reduzieren. Aber dem existenziellen Ernst des koranischen Grundimpulses, des Berufungserlebnisses Muhammads und des monotheistischen Einheitsgedankens, wird man nicht gerecht, wenn man ihn lediglich zur Erziehung des Menschengeschlechts funktionalisiert. Im Koran steckt mehr als die Aufforderung, anständig zu sein. Eine wirklich theologische Ethik kann auch nicht nur zum Gutsein motivieren, sondern muss überhaupt erst klären, was Gutsein ist. – Das Argument lautet also: Ein offenkundig leicht einlinig in eine bestimmte Richtung missverständlicher Text bedarf des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins besonders; nämlich um aus den interpretatorischen Verengungen befreit zu werden.

6. Eine Reflexion über das Wirklichkeits-Kriterium führt uns in die Offenbarungstheologie. Ein Offenbarungspositivismus, also ein Denken nach dem

Schema „wahr, weil offenbart“, statt „offenbart, und als wahr erweisbar“ lässt sich koranisch begründen. Denn Annahme der Offenbarung wird im Koran als Glauben an das „nicht Erkennbare“ (*ghayb*) gekennzeichnet (siehe 2:3 und die entsprechenden Parallelstellen). Tatsächlich aber hat der Koran keineswegs den Gestus „das müsst Ihr halt glauben“. Vielmehr scheint der Koran den Offenbarungsgehalt als menschlich nachprüfbar zu sehen: alle Menschen bezeugen, dass Gott Herr ist (7:172); die Natur ist voller göttlicher Zeichen (30:17–25); der Koran appelliert an den Verstand (etwa in 3:65). Wie aber sollen wir die Rede vom „nicht Erkennbaren“ (*ghayb*) verstehen, die unser Hauptargument für den Offenbarungspositivismus war? Das „nicht Erkennbare“ sollte als apokalyptische Formulierung verstanden werden: der Seher antizipiert jetzt, was schließlich allen erkennbar werden wird.

7. Wie lässt sich das Produktivitäts-Kriterium innerhalb einer islamischen Theologie begründen? Wo also zeigt sich ein Bewusstsein dafür, dass spätere Interpretation getreuer sein kann als frühere? Ein massives Argument gegen die Produktivität des Zeitenabstands ist die koranische Lehre vom *tahrif*, nach der die vorislamischen Schriftreligionen die an sie ergangene Offenbarung im Lauf der Zeit „entstellt“ haben (2:75 und öfters). Ein weiteres, letztlich auch dem *tahrif*-Gedanken zugrunde liegendes, Gegenargument ist die Tendenz des Koran, das Alte für das Wahre zu erklären (2:129 und öfters). Aber könnte man nicht auch andere Denkschemata im Koran finden? Der Koran berichtet öfter vom Schicksal früherer Propheten. Er tut das, weil seine Adressaten daraus lernen sollen. Das Argumentationsmuster lautet: „Der Prophet soundso hatte seine Leute gewarnt. Man hörte nicht auf ihn. Die Strafe blieb nicht aus. Ergo: Ihr solltet jetzt auf meine Warnung hören.“ Bedeutet das nicht, dass die Späteren ein früheres Ereignis besser verstehen sollten? Wenn das aber möglich ist, dann müsste es auch möglich sein, den Koran selbst aus dem Zeitenabstand, von heute aus, besser zu verstehen.

8. Betrachten wir das Historizitäts-Kriterium. Tatsächlichkeit gegen Fiktionalität abzugrenzen ist wohl eine moderne Unterscheidung. Wir können also ohnehin davon ausgehen, dass der Koran das Berichtete als tatsächlich geschehen behaupten will. Der historische Kritiker hat hier eine schwere Aufgabe. Aber er kann sich nicht unter dem Vorwand, dass dies besonders historisch-kritisch sei, völlig um die Frage der Tatsächlichkeit herumdrücken.

9. Und wie steht es mit einer koranischen Geschichtsphilosophie, also einer Gesamtsicht der Geschichte? Hier hat der Koran wiederum mehr zu bieten, als die historische Kritik ihm heute zugestehen möchte. Die koranische Prophetologie mit ihrem Offenbarungsparallelismus – alle Völker haben ihren Propheten, die dasselbe auszurichten haben – entwirft bereits eine Gesamtsicht der Geschichte. Vor das eschatologische Ziel, das ja ebenfalls eine Gesamtsicht impli-

ziert, tritt später außerdem das geschichtliche Ziel der Einheit der Völker. Und schließlich ist die Geschichte Ort des Handelns Gottes. Gott handelt eingreifend und durch Zweitursachen, also geschehen lassend. Gerade im Namen historisch-kritischer Koranexegeese lassen Muslime heute geschichtstheologische Entwürfe beiseite. Das ist – wie ich hiermit zeigen wollte –, weder historisch-kritisch noch koranisch.

## Fazit

1. Man kann ohne Etikettenschwindel zugleich historisch-kritisch an den Koran herangehen und sich Muslim nennen. 2. Es gibt türkische Theologen, die das tun. 3. Sie könnten sogar noch weiter gehen; und es besteht auch Aussicht darauf, dass sie dies in Angriff nehmen werden.

## Literatur

- Körner, Felix (2005): *Revisionist Koran hermeneutics in contemporary Turkish university theology. Rethinking Islam*. Würzburg.
- Körner, Felix (2006): *Alter Text. Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute*. Freiburg i.Br.
- Körner, Felix (2006a): „Historisch-kritische Koranexegeese? Hermeneutische Neuansätze in der Türkei“, in: Görges K. Hasselhoff und Michael Meyer-Blanck (Hrsg.): *Krieg der Zeichen? Zur Interaktion von Religion, Politik und Kultur*. Würzburg, S. 57-74.
- Marshall, David (1999): *God, Muhammad and the unbelievers. A Qur'anic study*, Richmond (U.K.).
- Neuwirth, Angelika (1987): „Koran“, in: Helmut Gätje (Hrsg.): *Grundriß der arabischen Philologie*, Band 2, *Literaturwissenschaft*. Wiesbaden, S. 96-135.
- Özsoy, Ömer (2004): „Kur'an hitabının tarihselliği ve tarihsel hitabın özgün anlamı sorunu“ [Geschichtlichkeit der koranischen Rede und dem Problem der ursprünglichen Bedeutung von geschichtlicher Rede], in: ders. (Hrsg.): *Kur'an ve tarihsellik yazıları* [Schriften zu Koran und Geschichtlichkeit] Ankara, S. 53–66.
- Paçacı, Mehmet (1996): „Kur'an ve ben. Ne kadar tarihseliz?“ [Der Koran und ich. Wie geschichtlich sind wir?], in: *İslamî araştırmalar* 9(1996), S. 119-134.
- Paçacı, Mehmet (1998): „De ki allah bir'dir. Sami dini geleneği perspektifinden ihlas sûre'sinin bir tefsiri denemesi“ [Sag: Gott ist einer. Ein exegetischer Versuch zu Sure 112 in der Perspektive semitischer Religionstradition], in: *İslâmiyât* 1,3(1998), S. 49-71.
- Paçacı, Mehmet (2003) „Çağdaş dönemde kur'an'a ve tefsire ne oldu?“ [Was ist in der Moderne aus Koran und Koranexegeese geworden?], in: *İslâmiyât* 11./12.(2003), S. 85-104.
- Rahman, Fazlur (1965): *Islamic methodology in history*. Karachi.

---

Rahman, Fazlur (1966): *Islam*, 2. Aufl., Chicago.

Rahman, Fazlur (1982): *Islam and modernity. Transformation of an intellectual tradition*.  
Chicago.

Rahman, Fazlur (1994): *Major themes of the Qur'an*, 2. Aufl., Minneapolis.

Schacht, Joseph (1950): *The origins of Islamic jurisprudence*. Oxford.

## Wie er Euch gefällt

### Anmerkungen zu zwei neuen Muhammad-Biographien

*Rainer Brunner*

Mitten in den hitzeflirrenden August 2009 platzten zwei Nachrichten, die indirekt den muslimischen Propheten Muhammad zum Gegenstand hatten und sogleich Ungemach erahnen ließen. Die eine Meldung – die Vereins hymne des Fußball-Bundesligisten Schalke 04 enthalte eine Strophe, die dazu geeignet sei, Muhammad und mit ihm die Muslime insgesamt zu beleidigen – wurde alsbald als das entlarvt, was sie wohl war: eine Provinzposse, die von einem dubiosen Internet-Portal aufgeblasen und von den von Nachrichtenarmut geplagten Feuilleton-Redaktionen bereitwillig aufgegriffen wurde (*FAZ*, 6.8.09). Bei dem Online-Portal handelte es sich übrigens um die islamistische Webseite *muslim-markt.de*, deren Betreiber, die schiitischen Brüder Gürhan und Yavuz Özoğuz, in den vergangenen Jahren mehrfach das Interesse des Verfassungsschutzes erregt haben (Verfassungsschutzbericht 2006: 254; Verfassungsschutzbericht 2007: 234), und die inkriminierte Strophe lautet: „Mohammed war ein Prophet / der vom Fußballspielen nichts versteht / Doch aus all der schönen Farbenpracht / hat er sich das Blau und Weiße ausgedacht“. Gegenüber den erhitzten Gemütern rief der Zentralrat der Muslime in Deutschland, der sich ungeachtet seiner geringen Mitgliederzahl und heterogenen Struktur gerne als die wichtigste Ständevertretung der Muslime in Deutschland betrachtet, schlicht dazu auf, die „Moschee im Dorf“ zu lassen (*islam.de*, 5.8.09; *Frankfurter Rundschau*, 5.8.09; zum Zentralrat siehe auch Glasgow 2005 sowie die Beiträge von Khoury und Amirpur in diesem Buch).

Die zweite Nachricht verdient allerdings ernster genommen zu werden: Die angesehene Yale University Press kündigte an, das neue Buch der an der Brandeis University lehrenden dänischen Politologin Jytte Klausen über die Hintergründe des Karikaturenstreits von 2005/06 ohne den Stein des Anstoßes, also ohne die Karikaturen, zu veröffentlichen. Darüber hinaus werde man grundsätzlich auf den Abdruck irgendwelcher, auch historischer Abbildungen Muhammads verzichten, um nicht aufs Neue den Ausbruch von Gewalt zu provozieren; schließlich seien die Karikaturen ohnedies jederzeit im Internet verfügbar (*The New York Times*, 13.8.09). In dem erkennbaren Bemühen, den angerichteten Schaden einzudämmen, legte der Verlag in einer entsprechenden Mitteilung auf seiner Webseite ein pflichtschuldigtes Bekenntnis zur Meinungsfreiheit ab und berief sich auf den Rat außenstehender Gutachter, die allesamt unter Hinweis auf

die zu erwartenden gewalttätigen Reaktionen in der gesamten islamischen Welt davon abgeraten hätten (Yale UP 2009). Die Namen dieser Experten wurden nicht genannt, bis auf drei – nicht übermäßig beeindruckende – Ausnahmen: Marcia Inhorn, Anthropologin der Yale University, sowie Ibrahim Gambari und Joseph Verner Reed, zwei leitende Angestellte der Vereinten Nationen. Die Beuerungen halfen erwartungsgemäß nichts, die Attacken der üblichen Kommentatoren prasselten in rascher Folge (zum Beispiel Hitchens 2009).

Weder die Entscheidung der Yale University Press noch die öffentliche Debatte darüber können ernsthaft überraschen, wenn man sich den eigentlichen Anlass, eben den Karikaturenstreit, vor Augen führt (Rosiny 2007). Auch damals ging es schließlich weniger um die historisch fassbare Gestalt des islamischen Propheten als vielmehr um das Bild, das sich die Gläubigen *heute* von ihm machen und das sich augenscheinlich bestens dazu eignet, für alle möglichen Zwecke instrumentalisiert zu werden. Diese Erkenntnis ist alles andere als neu. Schon die Entstehung der nach dem Koran zweitwichtigsten religiösen Literaturgattung des Islam, der Prophetenüberlieferung (Hadith), hatte deutlich gemacht, in welchem Maße die Erinnerung an die islamische Frühgeschichte und die Sehnsucht nach ihrer steten Vergegenwärtigung und Verlebendigung das reale Geschehen und die greifbare Person Muhammads überformt hat (siehe auch den Beitrag von Motzki in diesem Buch). Man mag durchaus so weit gehen und, wie Tilman Nagel das getan hat, von einer regelrechten „Vernichtung der Geschichte“ sprechen (1994: 118ff.). Auch die Vorstellung, die sich die Gläubigen von ihrem Glaubensverkünder machten, ist von manch tiefgreifendem Wandel nicht verschont geblieben; wie sonst wäre es zu erklären, dass es beispielsweise auch innerhalb der islamischen Kultur im Laufe der Geschichte zahlreiche Muhammad-Portraits und bildliche Darstellungen seines Lebenswegs gegeben hat? (Ali 2001; siehe auch Nagel 2008) Zu sehen ist das zuletzt in dem jüngst erschienen (und dezidiert positiv gemeinten) *Koran für Kinder und Erwachsene* (Kaddor/Müller 2008), der seinen Bearbeiterinnen ob ihrer Beifügung historischer Miniaturen inklusive eines Konterfeis Muhammads diverse Proteste seitens orthodoxer Kräfte eingebracht hat (FAZ, 18.9.08).

Nun ist es durchaus so, dass sich auch die westliche Historiographie der letzten dreißig Jahre keineswegs über die Person und die Taten dessen einig ist, der da im siebten Jahrhundert als arabischer Prophet einer neuen Religion auftrat. Die Rolle Mekkas als vor- und frühislamisches Handelszentrum – ein Dreh- und Angelpunkt der traditionellen Geschichtsschreibung – wurde in Frage gestellt (Crone 1987), und einzelne Autoren gehen sogar so weit, die schiere Existenz Muhammads zu leugnen. Selbst dort, wo die Bilderstürmerei nicht solche Ausmaße annimmt, herrscht heute Skepsis, und die Figur des Propheten bleibt eher schemenhaft (Nagel 2008a: 835ff.; Crone: 2006; Peters: 1991; Sivers 2003). Das liegt in erster Linie natürlich daran, dass man gelernt hat, die verfügbaren Quel-

len weitaus kritischer zu lesen und in ihrer Vertrauenswürdigkeit zu beurteilen, als das frühere Muhammad-Biographen von Frants Buhl (1961) oder William Montgomery Watt (1953; 1956; 1961) getan hatten, deren Bücher lange Zeit als Standardwerke galten. Die vormalige Bereitschaft, aus den Quellen mehr oder weniger all das zu akzeptieren, was nicht mit hinreichendem Grund zurückgewiesen werden konnte, ist dem umgekehrten Argwohn gewichen, alles zurückzuweisen, für dessen Akzeptierung kein hinreichender Grund besteht (Cook 1996: 67). Denn die Crux ist und bleibt, dass die älteste erhaltene zusammenhängende Biographie aus der Feder eines muslimischen Autors, die berühmte *Sîra* des Ibn Ishâq (gestorben etwa 767), erst über ein Jahrhundert nach den Ereignissen, die sie beschreibt, verfasst worden ist; zudem ist sie nicht im Original überliefert, sondern lediglich in der wiederum ein halbes Jahrhundert späteren Bearbeitung von Ibn Hishâm, der 830 nach der Zeitenwende starb (englische Übersetzung bei Guillaume 2006). Die gesamte frühislamische Geschichte, mit-samt allen angeblichen oder tatsächlichen Begebenheiten, die das Erscheinungsbild des Islam und das Selbstverständnis der Muslime bis auf den heutigen Tag entscheidend bestimmen – man denke nur an das grundlegende Schisma der Gemeinde in Sunniten und Schiiten (Brunner 2004, 1-24) –, liegt mithin hinter einem dicken Schleier zumeist tendenziöser Historiographie *post festum* verborgen, der nur mit viel Geduld und (jedenfalls bislang) mit keinen eindeutigen Ergebnissen zu lüften ist.

Diese Tendenz zum Bildersturm manifestiert sich nicht minder in bestimmten Teilen der jüngeren Koranforschung. Bereits Ende der siebziger Jahre erregte John Wansbrough einiges Aufsehen mit der These, der Koran sei keineswegs ein Produkt aus der Zeit Muhammads, sondern vielmehr erst im Laufe eines langen Redaktionsprozesses entstanden, der kaum vor dem Beginn des 9. Jahrhunderts abgeschlossen gewesen sei (1977; siehe auch Berg 1997). Ähnlich spektakulär sind die Thesen des unter Pseudonym schreibenden Christoph Luxenberg, der dem Koran eine „syro-aramäische Lesart“ christlichen Hintergrunds abtrotzt und dem Propheten damit gewissermaßen den muslimischen Boden unter den Füßen wegzieht (2004; siehe auch Burgmer 2007). So umstritten diese Behauptungen auch innerhalb der Fachwissenschaft sein mögen (Hopkins 2003 versus Gilliot 2003), haben sie doch das Interesse einer breiten Öffentlichkeit erregt. Während Wansbroughs Wirkung seinerzeit kaum über die wissenschaftliche Debatte im engeren Sinne hinausreichte, wurde Luxenberg zu einer in der *New York Times* (2.3.03) und im *Guardian* (12.1.02) besprochenen Berühmtheit.

Das Neue daran ist nicht, dass in dieser Beschäftigung mit Koran und Muhammad immer wieder deutlich wird, dass westliche und muslimische Auffassung auf keinem Gebiet so sehr auseinanderklaffen wie bei der Beurteilung der frühislamischen Geschichte. Respektlose Muhammad-Biographien und despektierliche populäre Verzerrungen hatte es schon früher gegeben – man denke nur

an Aloys Sprengers kritische Darstellung (1861ff.; siehe dazu Nagel 2008a: 911f.), von der mittelalterlichen Polemik ganz zu schweigen. Neu ist, dass die Beschäftigung mit dem frühen Islam aus der Studierstube heraus ins Scheinwerferlicht der Medien getreten ist und in langen Titelgeschichten in Nachrichtenmagazinen verhandelt wird (*Der Spiegel*, 2.6.01; 22.11.07; *Geo*, 4/09). Neu ist schließlich und vor allem auch, dass die Muslime als letztendlicher Gegenstand dieser Forschungen mittlerweile ein fester Bestandteil der westlichen Gesellschaften geworden sind, dass also eine kontroverse Behandlung – ob wissenschaftlich oder nicht – von muslimischen Glaubensgewissheiten automatisch ein erhebliches innergesellschaftliches Konfliktpotential entfaltet. Die Affäre um Salman Rushdies Roman *The Satanic Verses* hatte vor 20 Jahren erstmals schlagartig klargemacht, welche Reaktionen eine angeblich respektlose Behandlung Muhammads und des Korans in Europa auslösen kann – und wie leicht sich diese Empfindlichkeiten von einschlägig interessierter politischer Seite in der islamischen Welt instrumentalisieren lassen (Malik 2009). Erinnerung sei auch an den späteren deutschen Seitenableger dieser Affäre, die hitzige Diskussion über Annemarie Schimmel und ihre in der Tat mehr als unglücklichen Bemerkungen zur Causa Rushdie im Zusammenhang mit der Zuerkennung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 1995 an sie (Wild 1996). Bei alledem geht es nicht nur um den „richtigen“ oder „respektvollen“ Umgang mit der Geschichte, sondern letzten Endes um das, was „Identitätspolitik“ zu nennen man sich angewöhnt hat. In einer Zeit, da über die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, den Bau von Moscheen oder die besonders heikle Frage des Kopftuchs gestritten wird, kann das medial vermittelte Muhammad-Bild nicht ohne Einfluss auf diese Debatten bleiben.

Umgekehrt ist jedoch nicht minder zu beobachten, dass die wachsende Präsenz von Muslimen im Westen und die sich daraus ergebenden Konflikte Auswirkungen auf das Bild haben, das manche Autoren von der Gestalt Muhammads zeichnen. Zwei aufschlussreiche Beispiele dafür, die im Folgenden etwas eingehender besprochen werden sollen, sind die beiden Muhammad-Biographien von Hans Jansen (2008) und Tariq Ramadan (2007). Beides sind nicht unbedingt Autoren, deren Namen man auf diesem Gebiet selbstverständlich erwartet hätte. Jansen, Arabist und Islamwissenschaftler in Utrecht, ist bislang mit mehreren Monographien in Erscheinung getreten, die der modernistischen Koranauslegung in Ägypten sowie der Genese des islamischen Fundamentalismus und der Gedankenwelt einiger seiner Protagonisten gewidmet waren (1974; 1986; 1997). Ramadan wiederum, der 1962 in der Schweiz geborene und mittlerweile international tätige Intellektuelle und Enkel des Gründers der Muslimbruderschaft, Hasan al-Bannâ (siehe auch den Beitrag von Abu Zayd in diesem Buch), hat zahlreiche programmatische Schriften über die Situation der Muslime in Europa vorgelegt, in denen es ihm zuvorderst darum geht, seinen Glaubensbrüdern einen

Weg zu einem islamkonformen Leben in einer nichtmuslimischen Umgebung zu weisen (1999; 2004; zuletzt 2008). Spätestens seitdem er vom *Time Magazine* in der Ausgabe vom 19. April 2004 zu den einhundert einflussreichsten Personen der Gegenwart gewählt worden war, ist seine Stellung als wichtiger Vordenker des Islam in Europa nicht mehr wegzudiskutieren, auch wenn das Echo, das er auslöst, außerordentlich kontrovers ist (sehr kritisch zum Beispiel Ghadban 2006, schwärmerisch dagegen Fürstenberg 2008; siehe auch Brunner 2005). Auf den Feldern der inzwischen hochspezialisierten Hadith-, Korangene- oder Leben-Muhammad-Forschung haben sich weder Jansen noch Ramadan bislang hervorgetan, und auch diese beiden Bücher sind durchaus nicht in diesem Sinn intendiert. Vielmehr sind sie dezidiert aus demselben Blickwinkel auf den Islam heraus geschrieben (und verfolgen dieselbe Absicht), den die Autoren bereits in ihren früheren Werken erkennen ließen.

Jansen hatte bereits bei seiner Beurteilung des islamischen Fundamentalismus mit seiner Meinung nicht hinter dem Berg gehalten, und erklärt, dieser sei „gleichermaßen in vollem Umfang Politik und in vollem Umfang Religion“. Zugleich legte er sich mit der „akademischen Gedankenpolizei in Europa und Amerika“ an, die im Namen politischer Korrektheit den Islam gern vom Fundamentalismus geschieden sähe (1997: 1, 11). In seiner Muhammad-Biographie nun legt er Hand an die Wurzeln des Islams, an den Propheten selbst. Dabei geht es ihm allerdings, wie er selbst einräumt, weniger um eine Rekonstruktion der eigentlichen Vita Muhammads, von der er mehrfach betont, sie stehe auf recht schwachen Füßen. Stattdessen nimmt er sich die Hauptquelle – die erwähnte Biographie von Ibn Ishâq – vor, die er nachdrücklich mit den Augen eines Historikers des 21. Jahrhunderts liest und nach allen Regeln der Kunst auseinandernimmt. Sämtliche bisherigen Lebensbeschreibungen Muhammads von westlichen Autoren, so Jansen, seien praktisch nichts anderes als getreue Nacherzählungen oder Umarbeitungen Ibn Ishâqs, unter gezielter Weglassung all jener Dinge, die nicht in das Konzept oder das Weltbild des jeweiligen Autors passten, insbesondere der Wundererzählungen und der Geschichten, die Muhammad in einem ungünstigen Licht erscheinen lassen (S. 21ff., 57, 64f., 141f. und öfter). Durch diese Ignorierung des Wunderwirkens des Propheten aber unterscheidet sich das Bild Muhammads bei Muslimen und Nichtmuslimen grundlegend (S. 345f.). In besonderem Maße trifft sein Bannstrahl die Arbeiten William Montgomery Watts, den er mehrfach der Verharmlosung der Taten Muhammads zeicht (S. 186, 311, 360, 471; siehe auch Crone 1987: 220, 231ff.). Geradezu lustvoll, ja mitunter sarkastisch (S. 262f., 340) geht Jansen den umgekehrten Weg und referiert immer wieder all das Wundersame, die Engel und *just-on-time*-Offenbarungen, die Ibn Ishâq eben auch ausbreitet.

Seine Absicht ist erkennbar eine zweifache: zum einen soll Ibn Ishâqs Opus als halbwegs verlässliche Quelle gründlich in Misskredit gebracht werden, weshalb er immer wieder die Existenz Mekkas als Handelsstadt in Frage stellt (S. 49, 97, 101, 179ff., 352), auf die Wahrscheinlichkeit der Erfindung von Nachrichten im Zuge späterer Abbasiden-Propaganda sowie generell der nachträglichen Legitimierung späterer historischer Figuren durch eine prominente Platzierung in der *Sîra* verweist (S. 273, 290, 293, 347). Vor allem aber will er den Lebensweg Muhammads als wie auch immer geartete Blaupause für die heutige Zeit unbrauchbar machen. Diesem Ansinnen dienen nicht nur die wiederholten Hinweise auf islamistische Gewalttäter des 20. und 21. Jahrhunderts und deren Inanspruchnahme des prophetischen Vorbilds – Sayyid Qutb (S. 92f.), die Sadat-Attentäter (S. 116f., 280f.), die holländische Hofstad-Gruppe (S. 198f.), die Erinnerung an Khaybar bei den Palästinensern heute (S. 356, 365) oder der Mord an dem niederländischen Filmemacher und Islamkritiker Theo van Gogh im November 2004 (S. 443) –, sondern in erster Linie die nahezu stereotype Betonung, dass „moderne und areligiöse Leser“ oder schlicht „ein moderner Mensch“ mit derlei Wundergeschichten und Gewaltberichten nichts mehr anzufangen wüssten (S. 12, 48, 51, 52, 98, 133, 197 und öfter). Auch „moderne kritische Wissenschaftler“ werden des Öfteren als Zeugen aufgerufen (S. 36, 74, 136, 147f., 178, 233, 424). Nicht ganz einsichtig ist allerdings, wieso „modern und areligiös“ beständig in einem Atemzug genannt wird. Die Meinung, der moderne Mensch stehe dem Phänomen der Religion automatisch ablehnend, skeptisch oder wenigstens kritisch gegenüber, ist eine These, die vorwiegend von modernen und religionskritischen Menschen vertreten wird. Nun schreibt Jansen nicht ausschließlich mit diesem zu erwartenden westlichen nichtmuslimischen und religionskritischen Leser vor Augen; mehrfach appelliert er auch an „moderne Muslime“, darüber nachzudenken, ob sie wirklich einem solchen Vorbild folgen möchten (S. 40, 285, 309, 360, 386, 450f.). Ob diese sich auf sein Buch allerdings überhaupt einlassen werden, darf man wohl mit einigem Recht bezweifeln, zumal er am Schluss deutliche Sympathie für die Thesen der Extrem-Zweifler um Luxenberg und den Saarbrücker Theologen Karl-Heinz Ohlig erkennen lässt (S. 445ff.), die den Namen „Muhammad“ als arabische Bezeichnung für den „Gepriesenen“, das heißt für Christus, auffassen und ihn damit als real existierende Person aus der Geschichte eliminieren wollen. Diese These wird nicht unbedingt wahrscheinlicher dadurch, dass Ohlig förmlich stolz darauf ist, *kein* Arabisch zu lesen, um sein Urteil nicht durch Quellenlektüre zu gefährden (dazu Nagel 2008a: 838f.).

Nimmt man daraufhin Tariq Ramadans Buch in die Hand, stellt man bereits in dessen Einleitung fest, dass der Unterschied zwischen beiden Werken größer nicht sein könnte. Ramadan schreibt unter der Prämisse „man versteht nur, was

man liebt“ (2007: 12), mit dem vorhersehbaren Ergebnis einer religiösen Erbauungsschrift. Wo man sich bisweilen an Jansens hemdsärmeligem Stil reiben kann, wird man angesichts des süßlichen Kitsches, der Ramadans Buch überzieht, alsbald verzweifeln. Dass er seine Darstellung – von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen – auf nichts weiter als den Koran, die Hadith-Sammlungen von Bukhârî und Muslim sowie Ibn Ishâq stützt und auch die leiseste Quellenkritik vermissen lässt, darf man ihm nicht ankreiden; das liegt in der Natur von Erbauungsschriften. Ramadan trägt mit seiner Betonung der „*Milde, Achtsamkeit und Liebe*“ – so eine Kapitelüberschrift (S. 169) – des Propheten allerdings so dick auf, dass er sich mitunter hart am Rande der unfreiwilligen Komik bewegt: So erfährt der Leser, dass Muhammad einen seiner Gefährten ermahnt habe, ein Vögelchen, das dieser aus einem Nest genommen hatte, wieder zurückzulegen (S. 203f.), dass er im Haushalt mitgeholfen und seine Kleider und Schuhe geflickt habe (S. 254), und Ramadan wird auch nicht müde, die „Pädagogik der Milde“ (S. 35) oder die „tiefe Spiritualität, die strikte rationale Kohärenz, die außergewöhnliche Intelligenz und das strategische Genie des Propheten“ (S. 236) zu preisen. Mit den Wundererzählungen hat Ramadan dementsprechend kein größeres Problem, wenngleich mit einer interessanten Einschränkung: Er referiert nämlich nur jene Wunder, die dem Propheten angeblich *geschahen*, sei es, dass Engel (zumeist Gabriel) zu ihm sprachen oder sich Träume oder andere Zeichen, jenseits seiner Einflussnahme, ereigneten: etwa die Geschichte der Brustöffnung, (S. 31ff.), oder die Nachtreise ins Paradies, die einer angeblichen Mehrheit der Exegeten zufolge „eine gleichermaßen physische wie spirituelle Reise“ war (S. 51f., 61, 110ff.). Solche Wunder hingegen, die Muhammad selbst *bewirkt* haben soll – etwa ein Speisewunder und eine Felsspaltung im Zusammenhang mit dem Grabenkrieg, was bei Ibn Ishâq durchaus eine gewichtige Rolle spielt und bei Jansen erwartungsgemäß ausführlich behandelt wird (2008: 307f.) –, kommen bei Ramadan nicht vor. Sein Prophet ist Gegenstand von Wundern, nicht deren Akteur; wäre er Wundertäter, würde ihn das über die Sphäre des Menschlichen allzu weit hinausheben und ihn für Ramadans zentrales Anliegen unbrauchbar machen (2007: 8f.).

Denn auch Ramadan hat – wenngleich in ganz anderem Sinn als Jansen – durchaus heutige Leser vor Augen, nämlich die Muslime in Europa. Ihnen soll der Prophet erzieherisches Vorbild sein, so wie Gott das für den Propheten war – weshalb er die arabische Gottesbezeichnung *rabb* nicht nur als „*seigneur/Herr*“, sondern über weite Strecken auch als „*éducateur/Erzieher*“ übersetzt und – etymologisch unsinnig – mit dem arabischen Wort für „Erziehung“ (*tarbiya*) in Verbindung bringt (S. 27 und öfter). Dementsprechend wird er nicht müde, das Vorbild des Propheten für alle Zeiten und alle Orte zu betonen, vor allem mit Blick auf das Verhältnis von Muslimen und Nichtmuslimen (S. 40f., 97f., 118ff.,

150, 177, 285f.), die Stellung der Frau und die Gleichbehandlung von Jungen und Mädchen (S. 125, 179ff., 188, 257, 298, 304, 324), bis hin zur beständigen Sorge um Umwelt- und Tierschutz (S. 29, 173, 192, 199, 306ff.). In einem solchen Szenario aber wären Wunder ebenso kontraproduktiv wie Anfechtungen, weshalb etwa die berühmte Episode der „satanischen Verse“, die der Teufel anstelle des Erzengels Gabriel Muhammad eingeflüstert haben soll, ebenfalls kurzerhand unter den Tisch fällt. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich Ramadans Muhammad-Biographie daher als nahtlose Fortsetzung seiner bisherigen Bücher, mit denen er ja auch quasi im Alleingang eine Reform des Islam für Muslime in Europa hatte bewerkstelligen wollen. So wie er dort die Muslime immer wieder dazu aufrief, sich in Europa niederzulassen, aber zugleich ihren Glaubensfundamenten nicht untreu zu werden (1999: S. 199ff.; 2004: S. 62ff.), beschreibt er hier die nach Medina kommenden „Auswanderer“ (*muhâjirûn*) als Muslime, die sich in einer mehrheitlich nichtmuslimischen Umgebung zurechtfinden und dabei manch liebgewordene, aber nur kulturell bedingte Angewohnheit aufgeben müssen; am Ende ist Muhammad so gut integriert, dass er auch nach der Eroberung von Mekka nicht mehr dorthin zurück will (2007: 128ff., 281); die hier durchscheinende Scheidung zwischen der akzidentiellen Kultur und den unveräußerlichen und unveränderlichen religiösen Grundlagen ist ein wiederholtes Motiv auch seiner früheren Bücher (2004: 214ff.).

Dieser Ansatz macht es geradezu notwendig, dass Ramadan weniger positive Bestimmungen etwa zur Stellung der Frau unterschlägt, oder dass er den Jihad ausnahmslos als ein Weg zum Frieden und als Verteidigungsmaßnahme begreift, zu der Muhammad lediglich durch die Feindseligkeit seiner Gegner gezwungen wurde (S. 83ff., 149ff., 282f.; zum Jihad siehe auch den Beitrag von Reichmuth in diesem Buch). Nirgends wird diese Apologie deutlicher als in dem Kapitel mit der bezeichnenden Überschrift „*Verschlagenheit und Verrat*“, das Muhammads Umgang mit den jüdischen Stämmen Banû Nadîr und Banû Qurayza zum Gegenstand hat. In einer geschickt komponierten Abfolge werden die positiven Charaktereigenschaften und Angewohnheiten des Propheten strikt alternierend mit der Niedertracht seiner Feinde kontrastiert, die sich ihr Schicksal schlussendlich selbst zuschreiben haben (S. 195ff.): Auf den Verrat der Banû Nadîr reagiert Muhammad mit einzigartiger Gnade, die von den Gegnern mit neuer Feindschaft vergolten wird. Deren drohender Angriff schweißt die muslimische Gemeinde beim Aushub der Verteidigungsanlagen emotional zusammen. Nach dem Abzug der Feinde wird der Verrat der Banû Qurayza offenbar, die daraufhin ihrer gerechten Strafe zugeführt werden. Der von Muhammad konsultierte Sa’d Ibn Mû’âdh entscheidet auf Tötung der Männer und Versklavung der Frauen und Kinder, was Muhammad akzeptiert (sic!) und in den folgenden Tagen ausführen lässt. Den wiederum positiven Abschluss des Kapitels bildet die Episode um

Muhammads Tochter Zainab, deren (noch) heidnisch gebliebenem Mann der Prophet ebenfalls mit großer Güte begegnet. Jansen meldet dagegen Zweifel an der Historizität der Geschehnisse gerade um die Ausrottung der Banû Quraiza (über die es überdies keine außermuslimischen Überlieferungen gebe, auch und erst recht nicht in jüdischen Quellen) an und insinuiert, die entsprechenden Berichte könnten später mit der Absicht in Umlauf gebracht worden sein, um potentielle Gegner der muslimischen Eroberer abzuschrecken (2008: 294ff.; siehe auch Nagel 2008a: 369f.).

Die Bücher Jansens und Ramadans berichten von zwei vollkommen verschiedenen, miteinander inkompatiblen Personen. So konsequent ersterer sich auf die kriegerischen und gewalttätigen Aspekte konzentriert und Muhammad am Ende etwa 80 Meuchelorde zur Last legt (Jansen 2008: 443), so unablässig ist letzterer bemüht, das Bild eines naturverbundenen und grundgütigen Weisen zu zeichnen, der seinesgleichen nicht hat. Es wäre müßig, die Frage zu stellen, wie viel die hier entworfenen Bilder mit der realen Figur Muhammads zu tun haben, auch wenn Jansen mit seiner Darstellung, die wichtige Fragen aufwirft und so manche allzu große Leichtgläubigkeit hinsichtlich der Quellen unterminiert, sicherlich weit näher an der Realität ist als Ramadan. Dessen sentimental weichgezeichnete Kritiklosigkeit muss hier versagen und enttäuscht auch nach den Maßstäben einer mit gläubiger Feder geschriebenen Biographie. Aber um eine Muhammad-Biographie im engeren Sinne geht es beiden Autoren gar nicht in erster Linie. Ihr eigentlicher Gegenstand sind die Präsenz und die Rolle des Islams in Europa; Jansen möchte, zumal nach dem Mord an Theo van Gogh, mit Hilfe von Muhammads Kriegslust Europa vor den Islamisten warnen, Ramadan möchte mit Muhammads Friedfertigkeit den Islam für die Muslime europakonform darstellen. Letztlich betreiben beide ein *preaching to the converted*, und es ist kaum anzunehmen, dass sie im jeweils anderen Lager auf sonderliche Gegenliebe stoßen werden. Dass die Gestalt Muhammads schon früh unter ihrer Wirkungsgeschichte begraben und zu einer Projektionsfläche für alles Mögliche umgedeutet wurde, hat, wie eingangs bereits festgestellt, die Entstehung des Hadith und seine Kanonisierung im neunten Jahrhundert gezeigt; insofern ist es nur folgerichtig, dass der Prophet nunmehr auch im Europa des 21. Jahrhunderts angekommen ist. Das eine wie das andere Buch lässt sich darum auch als eine Antwort auf den Karikaturenstreit lesen, und beide Autoren steuern dazu – wengleich eher indirekt – wichtige Erkenntnisse bei: Tariq Ramadan zitiert den angeblichen Ausspruch Muhammads: „Der wahrhaft Starke ist der, der seinen Zorn im Griff hat“ (2007: 156), während Jansen zu der Einsicht gelangt: „Jede Religion ist im Prinzip das, was ihre Anhänger daraus machen.“ (2008: 450). Wer möchte da schon widersprechen?

## Literatur

- Ali, Wijdan (2001): „From the literal to the spiritual. The development of the prophet Muhammad's portrayal from 13th century Ilkhanid miniatures to 17th century Ottoman art“, in: *Electronic journal of Oriental studies* 4/7(2001), S. 1-24.
- Berg, Herbert (Hrsg.) (1997): *Islamic origins reconsidered. John Wansbrough and the study of Islam*. Berlin.
- Brunner, Rainer (2004): *Islamic ecumenism in the 20th century. The Azhar and Shiism between rapprochement and restraint*. Leiden.
- Brunner, Rainer (2005): „Zwischen Laizismus und Scharia. Muslimische Stimmen zum Leben in Europa“, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 20(2005), S. 8-15.
- Buhl, Frants (1961): *Das Leben Muhammeds*. Darmstadt [1. Aufl. 1903].
- Burgmer, Christoph (Hrsg.) (2007): *Streit um den Koran. Die Luxenberg-Debatte. Standpunkte und Hintergründe*, 3. Aufl., Berlin.
- Cook, Michael (1996): *Muhammad*. Oxford [1. Aufl. 1983].
- Crone, Patricia (1987): *Meccan trade and the rise of Islam*. Oxford.
- Crone, Patricia (2006): „What do we actually know about Mohammed?“, in: *Open democracy*, 31.8.2006 [[opendemocracy.net](http://opendemocracy.net)].
- Fürstenberg, Nina zu (2008): *Wer hat Angst vor Tariq Ramadan? Der Mann, der den Islam reformieren und die westliche Welt verändern will*. Freiburg.
- Gilliot, Claude (2003): Rezension zu Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. 2004, in: *Arabica* 50(2003). S. 381-393.
- Ghadban, Ralph (2006): *Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas*. Berlin 2006.
- Glagow, Rainer (2005): „Die ‚Islamische Charta‘ des Zentralrats der Muslime. Eine kritische Würdigung“, in: Hans Zehetmair (Hrsg.): *Der Islam im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Wiesbaden, S. 334-352.
- Guillaume, Alfred (2006): *The life of Muhammad. A translation of Ibn Ishaq's Sirat rasul Allah*, 20. Aufl., Oxford. [1. Aufl. 1955].
- Hopkins, Simon (2003): Rezension zu Christoph Luxenberg: *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. 2004, in: *Jerusalem studies in Arabic and Islam* 28(2003), S. 377-380.
- Hitchens, Christopher (2009): „Yale surrenders“, in: *slate.com*, 17.8.2009.
- Jansen, [Hans] Johannes J.G. (2008): *Mohammed. Eine Biographie*. München 2008 [Originalausgabe in zwei Bänden: *De historische Mohammed. De Mekkaanse verhalen*. Antwerpen 2005; *De verhalen uit Medina*. Antwerpen 2007].
- Jansen, Johannes J.G. (1974): *The interpretation of the Koran in modern Egypt*. Leiden.
- Jansen, Johannes J.G. (1986): *The neglected duty. The creed of Sadat's assassins and Islamic resurgence in the Middle East*. New York.
- Jansen, Johannes J.G. (1997): *The dual nature of Islamic fundamentalism*. Ithaca.
- Kaddor, Lamy and Rabeya Müller (2008): *Der Koran für Kinder und Erwachsene*, 2. Aufl., München.
- Luxenberg, Christoph (2004): *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, 2. Aufl., Berlin.

- Malik, Kenan (2009): *From fatwa to jihad. The Rushdie affair and its legacy*. London.
- Nagel, Tilman (1994): „Hadith – oder: Die Vernichtung der Geschichte“, in: Cornelia Wunsch (Hrsg.): *XXV. Deutscher Orientalistentag, vom 8. bis 13.4.1991 in München. Vorträge*. Stuttgart, S. 118-128.
- Nagel, Tilman (2008): *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*. München.
- Nagel, Tilman (2008a): *Mohammed. Leben und Legende*. München.
- Peters, Francis Edward (1991): „The Quest of the Historical Muhammad“, in: *International Journal of Middle East Studies* 23(1991), S. 291-315.
- Ramadan, Tariq (1999): *Être musulman européen. Étude des sources islamiques à la lumière du contexte européen*. Lyon [deutsche Übersetzung: *Muslimsein in Europa. Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext*. Marburg 2001].
- Ramadan, Tariq (2004): *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford.
- Ramadan, Tariq (2007): *Muhammad. Vie du prophète. Les enseignements spirituels et contemporains*. Paris [englische Übersetzung: *In the footsteps of the prophet. Lessons from the life of Muhammad*. Oxford 2007; deutsche Übersetzung: *Muhammad. Auf den Spuren des Propheten*. München 2009].
- Ramadan, Tariq (2008): *La réforme radicale. Éthique et libération*. Paris [deutsche Übersetzung: *Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft*. München 2009].
- Rosiny, Stephan (2007): „Der beleidigte Prophet. Religiöse und politische Hintergründe des Karikaturenstreits“, in: Bernhard Debatin (Hrsg.): *Der Karikaturenstreit und die Pressefreiheit. Wert- und Normenkonflikte in der globalen Medienkultur*. Berlin u.a., S. 103-115.
- Sivers, Peter von (2003): „The Islamic origins debate goes public“, in: *History Compass* 1(2003) [<http://www3.interscience.wiley.com/journal/118899969/abstract>].
- Sprenger, Aloys (1861ff.): *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, 3 Bde., Berlin.
- Wansbrough, John (1977): *Quranic studies. Sources and methods of scriptural interpretation*. Oxford.
- Watt, William Montgomery (1953): *Muhammad at Mecca*. Oxford.
- Watt, William Montgomery (1956): *Muhammad at Medina*. Oxford.
- Watt, William Montgomery (1961): *Muhammad. Prophet and statesman*. Oxford.
- Wild, Stefan (1996): „Der Friedenspreis und Annemarie Schimmel. Eine Nachlese“, in: *Die Welt des Islams* 36(1996), S. 107-122.
- Yale UP (2009): „Statement by Yale University Press“, in: [yalepress.yale.edu](http://yalepress.yale.edu), 14.8.2009.

# Ewig wahre Quellen? Wie glaubwürdig sind die Hadithe?

## Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht moderner Wissenschaften

*Harald Motzki*

### 1 Die Hadithe als Quelle des Gesetzes

Mit dem arabischen Begriff *ahādīth* (Singular: *hadīth*, das heißt Bericht, Überlieferung) bezeichnen die Muslime Überlieferungen über die Sunna (den Brauch) des Propheten Muhammad, also über das, was er getan, gesagt oder stillschweigend geschehen ließ. Früher wurde der Begriff auch für Überlieferungen über Auffassungen oder Handlungsweisen der Prophetengefährten (*sahāba*) und deren Nachfolgenerationen (*tābi ūn*) gebraucht; im Prinzip treffen die Ausführungen dieses Beitrags auch auf diese Überlieferungen zu. Die Ahadith sind für die Muslime nicht nur Texte, an denen sie sich in ihrer persönlichen Frömmigkeit orientieren können, wie das auch in anderen Religionen mit den Überlieferungen über ihre Religionsstifter der Fall ist. Die Überlieferungen über die Sunna des Propheten Muhammad haben darüber hinaus eine normative Funktion. Sie sind in der islamischen Theorie der Gesetzesgelehrtheit (*usūl al-fiqh*) nach dem Koran die zweite grundlegende Quelle, aus der die Gesetzesgelehrten (*fuqahā*) die Scharia, das göttliche Gesetz, entwickelt haben. Die Sunna gilt wie der Koran als göttliche Offenbarung (*wahy*), allerdings nicht buchstäblich wie das göttliche Wort des Koran, sondern nur inhaltlich. Die folgende Beschreibung und Erörterung des Hadith und der Hadith-Kritik bezieht sich auf die Auffassungen der sunnitischen Gelehrten.

Angesichts der zentralen Bedeutung der Sunna als Quelle der Scharia ist es nicht überraschend, dass sich die Theoretiker der islamischen Gesetzesgelehrtheit mit der Frage befassten, wie die Echtheit der Sunna festgestellt und begründet werden konnte. Die Worte und Taten des Propheten lagen ja nicht als Autographen von Augenzeugen vor, sondern in schriftlichen Sammlungen, die anderthalb oder mehr Jahrhunderte nach dessen Tod zusammengestellt worden waren. Der Gefahr, dass Überlieferungen im Lauf dieser langen Zeit fehlerhaft weitergeben oder verfälscht wurden, waren sich die Gesetzesgelehrten bewusst. Sie lösten das Problem mit Hilfe des *isnād*, der jedem ordentlichen Hadith vorangestellt ist. Der *isnād* ist eine Besonderheit der islamischen Überlieferungen. Er besteht aus einer Aneinanderreihung von Namen von Überlieferern, die an-

geblich den betreffenden Hadith, sowohl den Text als auch die genannten Tradenten, weitergegeben haben. Der *isnād* beginnt mit dem oder den Informanten des Autors der Sammlung und endet bei der Person, die etwas über den Propheten berichtet. Die Gesetzesgelehrten waren nur dann bereit, einem Hadith das Prädikat authentisch zu geben, wenn dessen Überliefererketten (*asânîd*) zwei Bedingungen genügten. Sie mussten erstens ununterbrochen (*muttasîl*) sein, das heißt jeder Überlieferer musste die Überlieferung von seinem angeblichen Informanten tatsächlich oder wahrscheinlich gehört haben. Zweitens war verlangt, dass in jeder Tradentengeneration mehrere Personen – das Minimum sind fünf, je mehr desto besser –, denselben Hadith unabhängig voneinander inhaltlich identisch weitergegeben haben. Eine solche Überlieferung nannte man dann „häufig belegt“ (*mutawâtîr*). Hadithe, die diese beiden Bedingungen erfüllen, sah man als Quelle sicheren Wissens über die Sunna des Propheten an, da durch diese Bedingungen fehlerhafte Überlieferung oder Fälschung praktisch ausgeschlossen waren.

Die Zahl der Überlieferungen, die diesen Anforderungen genügte, war allerdings gering. Bei den meisten Hadithen finden sich am Ende ihrer Überliefererketten, meist bei den letzten drei Tradentengenerationen vor dem Propheten, dieselben Namen. Das bedeutet, dass die meisten Hadithe in der Generation der Prophetengefährten (*sahâba*) und in beiden folgenden Generationen (ältere und jüngere *tâbi'ûn*) nur von einer oder sehr wenig Personen überliefert sind. Die muslimischen Gelehrten trugen dieser Situation Rechnung und akzeptierten notgedrungen auch diese Hadithe, vorausgesetzt ihre Überliefererketten waren lückenlos. Sie stufte die Echtheit dieser Hadithe jedoch nur als mehr oder weniger wahrscheinlich ein. Da in diesen Überlieferungen, die in einer oder mehreren Generationen nur von einer einzigen Person weitergegeben wurden (*hadîth al-âhâd, khabar wâhid*), die überlieferten Informationen nicht durch mehrere Personen bestätigt werden, hängt die Wahrscheinlichkeit, dass sie wirklich inhaltlich korrekt auf den Propheten zurückgehen, von der Sorgfältigkeit der betreffenden Tradenten ab. Daraus ergab sich die Forderung, bei dieser Sorte von Hadithen die Zuverlässigkeit der Überlieferer sehr genau unter die Lupe zu nehmen. Die Überlieferer sollten auf folgende Kriterien geprüft werden: Rechtgläubigkeit, Alter beim Erhalt und der Weitergabe des betreffenden Hadith, intellektuelle Fähigkeiten, persönliche Integrität und Genauigkeit bei der Weitergabe von Überlieferungen (die Ausführungen dieses Abschnitts stützen sich auf Hallaq 1997: 58ff.; 1990; Krawietz 2002: 115ff.; siehe auch Motzki 2009a).

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass schon die Theoretiker der klassischen islamischen Gesetzeswissenschaft erkannten, dass die Echtheit der Überlieferungen über die Sunna des Propheten nur in seltenen Fällen mit Sicherheit feststellbar ist und dass man sich daher im Allgemeinen mit einer mehr oder

weniger wahrscheinlichen Glaubwürdigkeit begnügen müsse. Viele Muslime glauben, dass die Hadithe wie der Koran ewig wahre Quellen sind. Nach Auffassung der islamischen Gesetzesgelehrten sind sie es nicht. Die relative Glaubwürdigkeit der Hadithe im Einzelfall zu prüfen, war die Aufgabe der Hadith-Spezialisten.

## 2 Die Hadithe in der klassischen islamischen Hadith-Kritik

Zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert nach der Zeitenwende verständigten sich die Hadith-Gelehrten (*muhaddithûn*) auf bestimmte Regeln, die bei der Überlieferung von Hadithen einzuhalten waren, und sie legten Kriterien fest, die es ermöglichen sollten, eine Überlieferung über den Propheten auf einer Glaubwürdigkeitsskala einzuordnen. Dieses Kriterien- und Regelwerk nannten sie Hadith-Wissenschaft (*ilm al-hadîth*), in der westlichen Islamwissenschaft spricht man meist von Hadith-Kritik. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter war Ibn al-Salâh al-Shahrazûrî (gestorben 1245), der ein Standardwerk dazu verfasst hat, das die Grundlage der folgenden Skizze dieser Wissenschaft ist.

Die Hadith-Gelehrten teilen die Hadithe in drei Kategorien ein: glaubwürdig (*sahîh*), gut (*hasan*) – diese mittlere Kategorie kann auch mit dem Wort „akzeptabel“ umschrieben werden – und schwach (*da'îf*). Eine als glaubwürdig oder authentisch eingestufte Überlieferung muss die folgenden Bedingungen erfüllen: 1. Ihr *isnâd* muss lückenlos sein. 2. Von jedem Überlieferer innerhalb der Kette muss sowohl seine persönliche Integrität (*âdâla*) als auch seine Genauigkeit (*dabt*) beim Überliefern entweder durch entsprechende Überlieferungen über ihn oder durch allgemeinen Konsens feststehen (Ibn al-Salâh 2006: 5, 81).

Ein Hadith zweiten Grades, der jedoch noch als „gut“ akzeptiert wird, muss ebenfalls einen lückenlosen *isnâd* haben. Er darf jedoch einen problematischen Überlieferer enthalten, zum Beispiel jemanden, dessen Integrität oder Genauigkeit nicht sicher feststeht, von dem aber auch nichts Gegenteiliges bekannt ist, oder eine Person, die zwar als integer gilt, doch dessen Überlieferungsgenauigkeit zu wünschen übrig lässt. Die Überlieferung eines in diesem Sinn problematischen Überlieferers wird aber nur dann akzeptiert und als „gut“ eingestuft, wenn es parallele Überlieferungen von anderen Überlieferern gibt, die seine Hadith-Version bestätigen. Alle Überlieferungen dagegen, die nicht den Anforderungen der ersten beiden Kategorien genügen, werden als „schwach“ eingestuft und sind damit als Quellen des Gesetzes disqualifiziert (Ibn al-Salâh 2006: 18, 25).

Ibn al-Salâh macht allerdings darauf aufmerksam, dass diese Kategorisierung von Überlieferungen keinen Absolutheitsanspruch erhebt. Die Tatsache, dass ein Hadith als „glaubwürdig“ (*sahîh*) eingestuft wird, bedeutet nicht notwendigerwei-

se, dass er wirklich glaubwürdig ist, sondern lediglich, dass er es aufgrund der zugrunde gelegten Kriterien ist. Wirkliche Glaubwürdigkeit könnten nur Hadithe beanspruchen, die lückenlos *und* in jeder Generation von vielen Personen überliefert sind. Letzteres jedoch ist keine Bedingung für das Prädikat „glaubwürdig“. Sogar ein als „schwach“ eingestuftes Hadith, kann in Wirklichkeit inhaltlich durchaus glaubwürdig sein und nur wegen eines fehlerhaften *isnâds* oder eines inakzeptablen Überlieferers disqualifiziert sein (Ibn al-Salâh 2006: 5).

Wie definieren die Hadith-Gelehrten die drei Kriterien, mit Hilfe derer sie echte Hadithe von weniger glaubwürdigen unterscheiden? Das Kriterium des lückenlosen *isnâds* bedeutet, dass jeder Überlieferer in einer Überlieferungskette den damit verbundenen Hadith tatsächlich oder wahrscheinlich von der Person gehört haben muss, die in der Kette vor ihm als Informant genannt ist. Das muss durchgehend der Fall sein bis zum Endpunkt des *isnâds*, also im Fall der Propheten-Hadithe bis zum Propheten selbst (Ibn al-Salâh 2006: 29; zur Frage, wo ein *isnâd* beginnt und endet, siehe auch Motzki 1996: 51). Von den beiden Kriterien, die sich auf die Glaubwürdigkeit der Überlieferer im *isnâd* beziehen, bedeutet „Integrität“ (*ʿadâla*),<sup>1</sup> dass der Überlieferer beim Akt der Überlieferung die folgenden Anforderungen erfüllen muss: Er muss Muslim sein, erwachsen,<sup>2</sup> vernunftbegabt, frei von sündhaften Neigungen und von Charakterschwächen. „Genauigkeit“ (*dabt*) heißt, dass der Überlieferer wachsam und sorgfältig sein muss; wenn er aus dem Gedächtnis überliefert, muss er mit gutem Erinnerungsvermögen ausgestattet sein, und wenn er von einer schriftlichen Vorlage überliefert, muss er dabei genau sein. Wenn er einen Hadith nicht wörtlich überliefert, sondern ihn nur paraphrasiert, muss er in der Lage sein, sicher zu stellen, dass sich dadurch der Inhalt nicht verändert (Ibn al-Salâh 2006: 81).

Wie wird der Grad der Glaubwürdigkeit eines Überlieferers festgestellt? Die Hadith-Gelehrten sehen zwei Möglichkeiten vor: eine ausdrückliche Erklärung seiner Integrität und Genauigkeit durch einen Hadith-Gelehrten oder die allgemeine Anerkennung seiner Qualitäten in Form eines Konsenses. Letzteres trifft auf zwei Gruppen von Tradenten zu: die Prophetengefährten (*sahâba*) und berühmte beziehungsweise allseits geschätzte Überlieferer. Die Prophetengefährten gelten alle ohne Ausnahme als integer. Das wird durch Koranverse, Hadithe und den Konsens (*ijmâ*) der muslimischen Gemeinschaft begründet (Ibn al-

---

1 Das Substantiv *ʿadâla* und das Adjektiv *ʿadl* werden oft auch mit „Unbescholtenheit“ und „unbescholten“ übersetzt. Das ist nicht falsch, doch deckt sich der Bedeutungsinhalt der deutschen Begriffe nicht ganz mit dem der arabischen. Siehe zu diesen Begriffen Tyan 1960.

2 Der arabische Begriff *bulûgh* entspricht inhaltlich etwa dem deutschen Begriff volljährig, jedoch ist das Erreichen dieser Rechtskapazität in erster Linie an das Erreichen der Geschlechtsreife gekoppelt, nur im Zweifelsfall an feste Lebensjahre; siehe Motzki 1985: 481ff.

Salâh 2006: 212f.).<sup>3</sup> Auch die Glaubwürdigkeit berühmter und geschätzter Tradenten wird nicht mehr in Frage gestellt.

Wie kamen die kritischen Hadith-Gelehrten an Informationen über die Integrität und Genauigkeit von Hadith-Überlieferern? Solche Informationen zirkulierten in Gelehrtenkreisen und wurden dort weiterüberliefert. Von der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts an wurden sie in speziellen biographischen Sammlungen zusammengestellt, auf die man später zurückgreifen konnte. Im Lauf der Zeit wurden diese Sammlungen umfangreicher und die darin enthaltenen Informationen vielfältiger (zu diesen Werken siehe Juynboll 1995). Der Grad der Genauigkeit eines Überlieferers konnte außerdem durch Vergleichen seiner Hadithe mit ähnlichen Hadithen anderer, für ihre Genauigkeit bekannte Überlieferer ermittelt werden, wobei nicht unbedingt wörtliche Übereinstimmung gefordert war. Inhaltlich durften sie jedoch keinesfalls abweichen (Ibn al-Salâh 2006: 81). Undeutlich bleibt, ob die Prophetengefährten von einer Prüfung ihrer Überlieferungsgenauigkeit ausgenommen sind, wie das bei ihrer Integrität der Fall ist.

Eine ausdrückliche Feststellung der Glaubwürdigkeit eines Tradenten (oder des Vorliegens einer der beiden Bedingungen seiner Glaubwürdigkeit) braucht nicht begründet zu werden. Wird die Glaubwürdigkeit eines Überlieferers jedoch bezweifelt, sind die Gründe dafür anzugeben. Auch wenn ein Gelehrter keine Gründe für die Einschränkung oder Verneinung der Glaubwürdigkeit eines Tradenten nennt, gilt dieser als Zweifelsfall. Wenn andere Gelehrte, die Zweifel ausräumen können, zum Beispiel wenn al-Bukhârî (gestorben 870) oder Muslim (gestorben 875) Hadithe des Betroffenen akzeptieren, dann ist dieser Überlieferer trotz einer gegenteiligen Erklärung eines anderen Gelehrten als glaubwürdig einzustufen. Die Hadith-Sammlungen von al-Bukhârî und Muslim gelten Ibn al-Salâh als die glaubwürdigsten Bücher nach dem Koran (2006: 8, siehe auch seine Einleitung S. 1). Wird ein Tradent von einigen Gelehrten als glaubwürdig akzeptiert, von anderen nicht, so hat er als unakzeptabel zu gelten (ebd. S. 81f.).

Die Beurteilungskriterien, welche die Hadith-Gelehrten bei der Kategorisierung der Überlieferungen zugrunde legen, beziehen sich also in erster Linie auf die Qualität der *asânîd* und der darin vorkommenden Überlieferer. Daraus ist

---

3 Unter dem Konsens der Gemeinschaft der Muslime versteht Ibn al-Salâh den Konsens der dafür qualifizierten Muslime, das heißt der Gesetzes- und Hadith-Gelehrten. Diese Auffassung wurde nicht allgemein geteilt (siehe Bernand 1971 und Krawietz 2002: 182ff.). Die shī'itischen Gelehrten betrachten die Prophetengefährten nicht insgesamt als integer. Die *imâmi shī'â*, auch Zwölfer-Shī'a genannt, unterscheidet zwischen drei Gruppen: a) aufrichtigen, b) nicht aufrichtigen Prophetengefährten und c) Heuchlern und Apostaten (siehe *A Shi'ite Encyclopedia*, Kapitel 4, *al-islam.org/encyclopedia*). Die Gelehrten der *zaydī shī'â* sind unterschiedlicher Meinung über diejenigen Prophetengefährten, die 'Alī's Anspruch auf das Kalifat nach dem Tod des Propheten nicht unterstützt haben. Ihre Positionen liegen in einem Feld zwischen denen der sunnitischen und der *imâmi-shī'itischen* Gelehrten (Kohlberg 1976).

jedoch nicht zu folgern, dass die Texte (*mutân*) der Hadithe bei der kritischen Beurteilung überhaupt keine Rolle spielen. Wie erwähnt, kannten die Hadith-Gelehrten die Möglichkeit, die Genauigkeit eines Überlieferers durch Vergleich mit den entsprechenden Traditionen anderer Überlieferer festzustellen. Auch die schon genannte Regel, dass selbst der Hadith eines problematischen Überlieferers akzeptiert werden kann, wenn andere Überlieferungen seine Version bestätigen, erfordert einen Vergleich seines Textes (*matn*) mit dem anderer. Am deutlichsten wird die Rolle des Textes bei der kritischen Beurteilung von Überlieferungen in der Kategorie der „schwachen“ Hadithe. Die Schwäche kann sich nämlich nicht nur im *isnâd* oder bei einem Überlieferer finden, sondern auch im Text des Hadith (Ibn al-Salâh 2006: 71f.).

Gibt es noch weitere Standards, an denen sich die Beurteilung von Überlieferungen orientieren muss? Ibn al-Salâh zufolge ist es nicht mehr erlaubt, aufgrund der genannten Kriterien selbstständig ein Urteil darüber zu fällen, ob ein Hadith, als „glaubwürdig“ (*sahih*) oder „gut“ (*hasan*) einzustufen ist. Man muss sich vielmehr auf die *Sahîhân*, die beiden Sammlungen glaubwürdiger Hadithe von al-Bukhârî und Muslim, oder auf die Urteile anderer anerkannter Hadith-Koryphäen verlassen, deren Textbestand gesichert und weit bekannt ist. Ibn al-Salâh begründet das mit dem niedrigen Niveau der Hadith-Gelehrtheit seiner Zeit. Al-Bukhârîs und Muslims Version eines Hadith sind aus seiner Sicht als das Original (*asl*) anzusehen, wenn andere Sammlungen den gleichen Hadith mit einem etwas abweichenden Text bieten (Ibn al-Salâh 2006: 12). Den höchsten Grad an Glaubwürdigkeit besitzen für ihn Hadithe, die sowohl in al-Bukhârîs als auch in Muslims Sammlung zu finden sind. Eine Stufe darunter stehen Überlieferungen, die nur in einer der beiden Hadith-Werke zitiert werden. Da die Gemeinschaft der Muslime über die Glaubwürdigkeit der in diesen zwei Sammlungen enthaltenen Hadithe einer Meinung sei, verdienen diese Überlieferungen den Status „sicheren Wissens“, das heißt ihre Glaubwürdigkeit sei nicht nur hypothetisch oder wahrscheinlich (ebd. S. 15).<sup>4</sup> Ibn al-Salâhs Begründung dafür ist, dass die Gemeinschaft der Muslime in Dingen, über die sie Konsens (*ijmâ*) erreicht hat, nicht irren kann (ebd.).

Zusammenfassend kann man sagen, dass die islamische Hadith-Kritik der klassischen Periode weitgehend rationale Methoden einsetzt, um die glaubwürdigen und akzeptablen Hadithe aus der Masse der Überlieferungen herauszufiltern. Sie unterzieht primär den *isnâd* und die darin genannten Überlieferer der Texte kritischer Überprüfung. Das ist naheliegend, da dieser Bestandteil eines

---

4 Die führenden Vertreter der theoretischen Gesetzeswissenschaft (*usûl al-fiqh*), aber auch anerkannte Hadith-Gelehrte wie al-Nawawî (gestorben 1277) sind da anderer Meinung. Sie sehen auch das nur als wahrscheinliche Glaubwürdigkeit (siehe Hallaq 1999: 82, 85 und passim). Ibn al-Salâh scheint ursprünglich auch dieser Meinung gewesen zu sein.

Hadith gerade die Funktion hat, den Überlieferungsprozess zu dokumentieren. Man kennt die Methode, Texte und *asânîd* paralleler Überlieferungen miteinander zu vergleichen, um die Genauigkeit der Tradenten zu evaluieren. In der Praxis stützt man sich jedoch vor allem auf die Informationen, die über die Überlieferer gesammelt wurden und in speziellen biographischen Kompendien (*tabaqât*) zugänglich waren. Die klassische Hadith-Kritik bewegt sich auf einem hohen theoretischen Niveau bei der Frage, ob sicheres Wissen durch die hadith-kritischen Methoden erlangt werden kann, macht jedoch gelegentlich aus pragmatischen Gründen Konzessionen, die „theologisch“ begründet werden, zum Beispiel durch den unfehlbaren Konsens der islamischen Gemeinschaft.

### 3 Die klassische islamische Hadith-Kritik im Licht der westlichen Islamwissenschaft

Die von Nicht-Muslimen getragene westliche Islamwissenschaft des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts war in der Frage der Glaubwürdigkeit des Hadith meist sehr kritisch. Ignaz Goldziher und Joseph Schacht, die beiden einflussreichsten Gelehrten auf diesem Gebiet, sprachen den Hadithen – auch denen, die in den kanonischen Sammlungen (al-Bukhârî, Muslim und anderen) enthalten sind – pauschal jede Glaubwürdigkeit ab.<sup>5</sup> Sie äußerten sich auch kritisch über die klassische islamische Hadith-Kritik und warfen ihr vor, dass sie sich meist nur an formalen Gesichtspunkten wie der Zuverlässigkeit der Überlieferer und der Lückenlosigkeit der *asânîd* orientiere und den Inhalt der Texte vernachlässige. Aus ihrer Sicht ist die islamische Hadith-Kritik für die Aufgabe, die sie eigentlich leisten soll, nämlich die echten von den falschen Überlieferungen zu scheiden, ungeeignet (Goldziher 1890: 138ff.; Schacht 1979: 4). Diese negative Einschätzung der Glaubwürdigkeit des Hadith und der Effizienz der islamischen Hadith-Kritik hat dazu geführt, dass man in der westlichen Islamwissenschaft eigene Methoden zur Beurteilung und Datierung von Überlieferungen entwickelte und der islamischen Hadith-Kritik kaum Aufmerksamkeit schenkte. Kritische Untersuchungen der islamischen Hadith-Kritik sind daher Mangelware. Publikationen von James Robson sind die Ausnahme (siehe auch Motzki 2004: li-lii), allerdings beginnt sich die Situation dank der Studien von Eerik Dickinson (2001), Scott C. Lucas (2004) und Amin Kamaruddin (2005) langsam zu bessern. Die folgenden kritischen Anmerkungen zur islamischen Hadith-Kritik be-

---

5 Goldziher 1890: 5 und passim; 1904: 302; Schacht 1949; 1979: 4, 149 und passim; für eine kritische Auseinandersetzung mit Goldzihers und Schachts Thesen aus westlicher islamwissenschaftlicher Perspektive siehe Motzki 2005: 206ff., 214f., 219ff.; 2004: xvii-xxiii; 1991: 22ff., 262ff. und passim.

ruhen deshalb größtenteils auf meinen Erfahrungen im Umgang mit Hadithen und auf eigenen Überlegungen.

Beginnen wir mit Ibn al-Salâhs Forderung, dass ein islamischer Gelehrter nicht mehr selbständig einen Hadith auf seine Glaubwürdigkeit beurteilen darf, sondern sich auf das Urteil vorzugsweise von al-Bukhârî und/oder Muslim oder eines anderen Autors einer anerkannten Hadith-Sammlung verlassen muss (S. 62) Was hier verlangt wird, ist der Verzicht auf eine eigene intellektuelle Lösung eines Problems, das heißt die ungeprüfte Übernahme (*taqlîd*) der Lösung, die eine frühere Autorität gefunden hat (siehe dazu auch die Beiträge von Poya und Wenzel-Teuber in diesem Buch). Aus der Sicht westlicher Wissenschaftsprinzipien ist das nicht akzeptabel, da es die Freiheit des einzelnen Gelehrten einschränkt, neue wissenschaftliche Erkenntnisse verhindert und auf längere Sicht zur Abnahme der intellektuellen Fähigkeiten der Gelehrten führt. Aus der Begründung Ibn al-Salâhs, dass das Niveau der Hadith-Studenten seiner Zeit so niedrig sei, dass man selbständige Forschung nicht mehr zulassen könne, ist zu folgern, dass diese *taqlîd*-Forderung eigentlich nur solange Gültigkeit hat, wie dieser Zustand andauert, und dass hervorragende Hadith-Gelehrte daran nicht gebunden sind. Doch wer entscheidet darüber?

Ibn al-Salâh spricht den Hadithen, die in den Sammlungen al-Bukhârîs und Muslims zu finden sind, höchste Glaubwürdigkeit zu. Er begründet das mit dem Konsens (*ijmâ'*) der Gemeinschaft der Muslime, insbesondere der Hadith-Gelehrten. Dieser Konsens könne nicht irren (S. 62). Der Konsens ist also unfehlbar, ein Zeichen göttlicher Beglaubigung. Abgesehen von den theoretischen und praktischen Problemen, die dabei auftauchen und schon von den islamischen Gelehrten diskutiert wurden – wer stellt den Konsens fest? Muss er einstimmig sein oder reicht eine Mehrheit? Wer hat eine Stimme? (siehe Bernard 1971; Krawietz 2002: 182ff.) –, ist das Konzept des unfehlbaren Konsenses aus Sicht der westlichen Wissenschaft ein theologisches, kein empirisch-wissenschaftliches. Die menschliche Erfahrung lehrt, dass erstens der Konsens von Menschen über einen Sachverhalt nicht notwendiger Weise bedeutet, dass sie Recht haben, und zweitens ein einmal bestehender Konsens nicht ewig währt.

Problematisch bei dieser Erhebung der beiden Hadith-Sammlungen in den Status absoluter Glaubwürdigkeit ist auch, dass sie dadurch gegen wissenschaftliche Kritik immunisiert werden und sich derjenige, der einen Hadith aus einer der beiden Sammlungen anders beurteilt, sich also gegen den Konsens stellt, der Gefahr aussetzt, als Ungläubiger oder vom Glauben Abgefallener betrachtet und behandelt zu werden (siehe den Beitrag von Badry in diesem Buch).

Aus historisch-kritischer Sicht ist die Erhebung al-Bukhârîs, Muslims und anderer anerkannter Autoren von Hadith-Sammlungen zu unangreifbaren Autoritäten auch aus folgenden Gründen fragwürdig. Wir wissen in den meisten Fällen nicht, worauf sich ihre Urteile über die Lückenlosigkeit der *asânîd* und die

Glaubwürdigkeit der Überlieferer, die darin vorkommen, stützen. Wo haben sie ihre Informationen über die Überlieferer her? Wie zuverlässig sind diese Informationen und ihre Informanten? Haben sie das geprüft oder verließen sie sich auf ihren Eindruck oder die Meinungen anderer? Haben sie systematisch die Hadithe eines Überlieferers mit Parallelversionen anderer Überlieferer derselben Generation verglichen? Hadith-Gelehrte wie Ibn al-Salâh unterstellen, dass die Autoren der Sammlungen ihr Bestes getan haben, um zu ihren Urteilen zu kommen. Vermutlich haben sie mit dieser Annahme recht. Jedoch ist es unwahrscheinlich, dass zum Beispiel al-Bukhârî und Muslim, die in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts lebten, als die kritische Hadith-Wissenschaft noch in den Kinderschuhen stand, schon all die Standards gebrauchten, welche die späteren Hadith-Gelehrten wie Ibn al-Salâh als notwendig erachteten. Außerdem ist nicht auszuschließen, dass die Autoren der ersten kritischen Hadith-Sammlungen Fehler gemacht, Informationen subjektiv bewertet, fehlende Informationen durch eigene Vermutungen ersetzt oder bei einem problematischen Überlieferer schon mal ein Auge zuge drückt haben, wenn sein Hadith im Großen und Ganzen akzeptabel oder aus inhaltlichen Gründen beachtenswert erschien. Sie waren auch nur Menschen und sie waren eine Minderheit von Gelehrten, die für ihre Vision der islamischen Gemeinschaft gegen alle möglichen intellektuellen und religiösen Strömungen ihrer Zeit kämpften (einen guten Überblick über diese Strömungen im 8. bis 10. Jahrhundert bietet Hodgson 1974: Bd. 1, S. 315ff.). Dazu kommt noch, dass die Informationen über einzelne Überlieferer in der Zeit al-Bukhârîs und Muslims nicht für jedermann verfügbar waren. Die beiden Gelehrten mussten mit den Nachrichten auskommen, die sie von ihren eigenen Lehrern und Informanten gehört hatten. Das Wissen anderer, das möglicherweise ihr Urteil beeinflussen konnte, findet sich erst in den großen biographischen Werken, die in späteren Jahrhunderten zusammengestellt und damit weiten Gelehrtenkreisen zugänglich wurden. All das sind gute Gründe, auch die Urteile al-Bukhârîs, Muslims und anderer anerkannter Sammler von glaubwürdigen und akzeptablen Hadithen auf den Prüfstand zu stellen.

Beim Thema „Informationen über Überlieferer“ tauchen noch weitere Fragen auf. Die islamische Hadith-Kritik hat hohe Standards gesetzt, denen Hadithe genügen müssen, um als glaubwürdig oder akzeptabel gelten zu können: Lückenlosen *isnâd* und glaubwürdige Tradenten in der Kette. Bei den Informationen über die Überlieferer jedoch gelten diese Standards nicht. Die meisten Nachrichten über Tradenten der ersten beiden islamischen Jahrhunderte haben entweder keinen oder nur einen unvollständigen *isnâd* und die Glaubwürdigkeit der Überlieferer solcher biographischer Nachrichten ist selten deutlich. In den meisten Fällen war sie wohl auch nicht mehr festzustellen. Die vielen widersprüchlichen Nachrichten etwa über Lebensdaten, Herkunft, Aufenthalt, Charakterzüge, Religiosität, Überlieferungsmethoden, Lehrer oder Schüler der Überlieferer vor al-

Bukhârî und Muslim zeigen, auf welch unsicheren Füßen die klassische Hadith-Kritik steht. Ein systematischer Vergleich der Überlieferungen (*isnâd* und Text) eines Überlieferers mit Parallelversionen von anderen kann zwar in einigen Fällen mehr Sicherheit über die Überlieferungsqualitäten einzelner Überlieferer bringen, doch inwieweit die Autoren der Sammlungen solche Vergleiche für jeden einzelnen Überlieferer systematisch durchgeführt haben, wissen wir nicht.<sup>6</sup> Die Nachrichten über das Leben des Überlieferers und seine Eigenschaften sind somit kaum zu kontrollieren. Es sind meist singuläre Nachrichten, die nur durch eine Person überliefert sind und von denen Varianten, anhand derer man den Wahrheitsgehalt absichern könnte, fehlen. Das macht sowohl die Feststellung der Lückenlosigkeit der Überlieferung (Hat der Überlieferer seinen Hadith tatsächlich von der vor ihm im *isnâd* stehenden Person gehört?), als auch die Beurteilung der Integrität (*adâla*) eines Tradenten zu einer unsicheren Angelegenheit. Die Lehrer- und Schülerlisten in den späten biographischen Sammlungen wie dem *Tahdhîb al-kamâl* von al-Mizzî (gestorben 1341) scheinen hauptsächlich auf der Basis der bekannten *asânîd*, nicht aufgrund von Überlieferungen über ein tatsächliches Lehrer-Schüler-Verhältnis erstellt worden zu sein. Persönliche Feindschaften zwischen Überlieferern derselben Generation oder zwischen Schüler und Lehrer können für negative Informationen über deren Integrität und Genauigkeit verantwortlich sein. Dogmatische Überlegungen über die Unerstlichkeit der Überlieferungen eines Überlieferers können für positive Urteile gesorgt haben.

Diese Unsicherheiten, die das biographische Quellenmaterial enthält, müssen den Forscher nicht davon abhalten, dieses Material zu benutzen. Er muss sich nur darüber klar sein, was das Material hergibt und was nicht. Die Situation des islamischen Hadith-Kritikers gleicht hier der des modernen Historikers, der eine historische Person untersucht, um deren Biographie zu schreiben. Beide versuchen, sich aus dem Wirrwarr von Informationen mit bestem Wissen und Gewissen ein Bild von einer nicht mehr lebenden Person zu machen. Das Bild, das sie rekonstruieren, kann der Person gerecht werden, aber auch nicht. Sicher wissen können beide das nicht.

Ein letztes Problem, das hier angesprochen werden soll, ist die nicht zweifelbare Glaubwürdigkeit berühmter und geschätzter Überlieferer, insbesondere die kollektive Integrität der Prophetengefährten. Wie oben erwähnt, postuliert Ibn al-Salâh, dass die Integrität und Überlieferungsgenauigkeit berühmter und geschätzter Überlieferer, nicht mehr überprüft oder in Frage gestellt werden darf, da sie die allgemeine Anerkennung der Hadith-Gelehrten genießen (S. 60). Abgesehen von der schon erörterten Konsensproblematik (S. 64), stellt sich die

---

6 Für eine systematische vergleichende Untersuchung von *asânîd* und den dazugehörigen Texten, um die Genauigkeit der Überlieferer festzustellen, plädiert folgerichtig Zaman 1994.

Frage, ob dieses Pauschalurteil adäquat ist. Die Feststellung, dass ein Überlieferer *meist* korrekt überlieferte, lässt nicht die Schlussfolgerung zu, dass er es immer tat. Irgendwelche Umstände können dazu geführt haben, dass er sich irrte, Fehler machte, etwas vergaß, seine Aufzeichnung nicht mehr lesen konnte und so weiter. Selbst bei so berühmten Überlieferern wie Mâlik ibn Anas (gestorben 795) hat man Abweichungen zu Paralleltexten mehrerer anderer Überlieferer seiner Generation gefunden, Abweichungen, die Mâlik anzulasten sind und ihm auch von muslimischen Gelehrten angelastet wurden (Ibn al-Salâh 2006: 64; Motzki 1996: 194ff., 206, 211, 223f.) Auch wenn es dabei nicht um Fälschung, sondern nur um Fehler geht, welche die Glaubwürdigkeit des betreffenden Überlieferers nicht notwendigerweise antasten, so zeigen solche Beispiele doch, dass auch die Überprüfung der Hadithe berühmter Überlieferer sinnvoll ist.

Das gilt auch für die Prophetengefährten. Nach Auffassung der muslimischen Hadith-Gelehrten sind sie alle ohne Ausnahme integer (*ʿadl*, Plural *ʿudûl*). Darüber besteht Konsens in der islamischen Gemeinschaft (S. 60). Das bedeutet nicht nur, dass man sie allesamt für glaubwürdige Überlieferer hält, sondern auch, dass ihre Handlungen, ihr Lebenswandel, religiös und moralisch einwandfrei waren und keinerlei Anlass zu Kritik liefern. Solch eine persönliche Integrität ist auch die Voraussetzung für jeden Muslim, der ein öffentliches Amt bekleidet oder als Zeuge vor dem Richter zugelassen wird. Er darf zum Beispiel nicht der Lüge oder des falschen Zeugnisses überführt sein, keinen Diebstahl oder ein sonstiges Verbrechen begangen haben, religiöse Normen nicht nachweislich verletzt haben (beispielsweise Wein getrunken haben) oder keine „häretischen“ Auffassungen geäußert haben.<sup>7</sup> Die Prophetengefährten werden also kollektiv jeder Kritik und jeden Zweifels entzogen. Ihre Integrität braucht und darf auch nicht überprüft werden, wie das bei allen anderen Tradenten der Fall ist. Bekannte Schwächen eines Prophetengefährten, sowohl beim Überliefern als auch im Lebenswandel, sind zu ignorieren (siehe Ibn al-Salâh 2006: 213; Kamaruddin 2005: 44f.). So ist es zum Beispiel unerheblich, wenn ein jüngerer Prophetengefährte wie Ibn ʿAbbâs etwas vom Propheten erzählt, was er selbst nicht gesehen oder gehört haben kann, ohne seine Quelle dafür anzugeben (Ibn al-Salâh 2006: 41). Selbst Hadithe, in denen im *isnâd* anonym auf einen Prophetengefährten als Quelle verwiesen wird, werden aus diesem Grund akzeptiert (Kamaruddin 2005: 45); alles Dinge, die bei anderen Überlieferern nicht hingenommen würden.

---

7 Dazu seien hier der Kürze halber auch „Neuerungen“ (*bidaʿ*) gerechnet, das heißt religiöse Ideen und Gebräuche, die nicht konform sind mit denen, die von der islamischen Gemeinschaft allgemein anerkannt, also durch Koran, Sunna und Konsens gestützt sind. Die islamischen Gelehrten unterscheiden zwischen „Neuerung“ (*bidʿa*) und Häresie (Robson 1960).

Die Fragwürdigkeit des Konsenses (*ijmâ*) wurde schon erwähnt. Ob die Koranverse und Hadithe, die zur Stützung des Konzepts der kollektiven Integrität der Prophetengefährten angeführt werden, dieses Verständnis wirklich intendieren, sei dahingestellt. Es liegt aber nahe, anzunehmen, dass das Konzept der kollektiven Integrität der Prophetengefährten entwickelt wurde, um die Generation der Augenzeugen des prophetischen Schalten und Waltens vor Kritik und Zweifel abzuschirmen. Diese Generation steht am Anfang aller Hadithe über den Propheten – letztlich auch in den Überlieferungen, in denen der Augenzeugenüberlieferer im *isnâd* fehlt (*marâsil*) – und hat dadurch eine Schlüsselfunktion in der Überlieferung des Hadith. Außerdem ist ein und derselbe Hadith meist nur von einem einzigen Prophetengefährten überliefert. Das erklärt, warum die muslimischen Gelehrten ihnen eine Sonderstellung unter den Überlieferern einräumten. Vom Gesichtspunkt der historisch-kritischen Wissenschaften betrachtet, ist dieses Konzept jedoch fragwürdig. Es ist ein theologisches Konstrukt, das dazu dient, die Lückenlosigkeit der Überlieferung bis zum Propheten zu gewährleisten. Die Prophetengefährten waren Menschen mit Schwächen wie andere Menschen auch. Es ist unwahrscheinlich, dass die rund 1000 Prophetengefährten, die als Überlieferer in den kanonischen Sammlungen genannt sind, alles ‚brave Schäfchen‘ waren. Die biographische und historische Literatur ist voll von Berichten, welche die Sünden, Fehler und Schwächen der Prophetengefährten nicht verschweigen.

Es ist ebenso unwahrscheinlich, dass sich ein Prophetengefährte Jahrzehnte nach dem Tod Muhammads noch genau an einen Ausspruch und eine Handlung erinnern konnte, die dieser in dessen Beisein gesagt oder verrichtet hatte, ohne dass die Situation, die einen Prophetengefährten zur Mitteilung des Hadith veranlasste, oder die turbulente Geschichte der islamischen Gemeinschaft nach dem Tod des Propheten, oder auch nur der Zahn der Zeit seine Spuren im Gedächtnis des Prophetengefährten hinterließ. Oft geht es in den Überlieferungen ja um kleine Dinge des alltäglichen Lebens, keine großartigen Ereignisse, die eher im Gedächtnis haften bleiben. Es überrascht daher nicht, dass es Überlieferungen gibt, die berichten, dass schon einzelne Prophetengefährten Zweifel an der Glaubwürdigkeit oder Korrektheit von Hadithen anderer Prophetengefährten geäußert haben (siehe al-Zarkashî 1939). Einer der kritisierten Prophetengefährten ist Abû Huraira. Er ist eine Ausnahmeerscheinung unter den Tradenten. Der Überlieferung über ihn zufolge bekehrte er sich drei Jahre vor dem Tod Muhammads und hatte erst danach häufig Kontakt zu ihm. Von Abû Huraira sind in den kanonischen Sammlungen mehr als 3300 Hadithe enthalten, ‘Â’isha oder ‘Umar jedoch, die viel länger mit dem Propheten zusammen waren, kommen nur auf jeweils knapp 2000. Kritische Bemerkungen von Prophetengefährten über Abû Huraira finden sich in Ahmad Ibn Hanbals *Musnad* (Goldziher 1896: 91f.;

zur modernen innermuslimischen Diskussion über Abû Huraira siehe Juynboll 1995: 62ff.).

Zum Abschluss dieses Paragraphen sei betont: Die kritischen Anmerkungen – es konnten nur einige der Punkte angesprochen werden, die aus der Sicht der westlichen Hadith-Forschung problematisch sind (für weitere Forschungsprobleme siehe Motzki 2004) – sind nicht in der Absicht gemacht, die Anstrengungen und Leistungen der klassischen islamischen Hadith-Kritik herabzusetzen. Schachts Vorwurf, dass sie zu ihrer Aufgabe ungeeignet sei (S. 63), wird ihr nicht gerecht. Dieser Vorwurf ist anachronistisch, da er die moderne historisch-kritische Forschung als Maßstab für die Beurteilung einer „theologischen“ Disziplin nimmt, die sich mehr als 1000 Jahre früher entwickelt hat. Ihre Aufgabe war es in erster Linie, die Sunna des Propheten als zweite Quelle der Scharia zu sichern. Das taten die Hadith-Gelehrten mit den Mitteln und den Quellen, die ihnen zur Verfügung standen, und das erstaunlich rational. Über weite Strecken gingen sie vor wie moderne Historiker (siehe auch Noth 1991). Lediglich an einigen problematischen Punkten, an denen ihre Aufgabe zu scheitern drohte, haben sie sich mit Hilfe des Konsenskonzepts dogmatische Brücken gebaut, um ihr Ziel zu erreichen. Schließlich haben die Hadith-Gelehrten versucht, ihre Errungenschaften zu konsolidieren, indem sie an einigen Stellen Schilder mit der Aufschrift „Betreten verboten!“ aufrichteten und diese dogmatisch absicherten. Aus der Sicht des modernen Historikers, haben sie ihre Aufgabe durchaus erfolgreich gelöst.

Die moderne historische Wissenschaft, die sich in Europa im Lauf von Jahrhunderten aus der Vormundschaft von Religion und Theologie befreit hat, versteht die Beschäftigung mit der Vergangenheit nicht mehr so wie die Religionsgelehrten früherer Zeiten. Sie sieht ihre Aufgabe nicht mehr darin, religiöse Doktrinen zu historisieren und durch die Vergangenheit zu legitimieren. Sie will ein Stück Vergangenheit erforschen und sich ein neues Bild davon machen, das die Bilder, die sich frühere Generationen von diesem Stück Vergangenheit gemacht haben, ersetzt. Sie untersucht die früheren Bilder daher mit kritischem Blick, um die Ideen zu entdecken, die diese Bilder strukturieren, um das Material zu sichten, das sie benutzten, und um festzustellen, was davon für eine neue Sicht auf die Vergangenheit brauchbar ist.

Der historisch-kritische Islamwissenschaftler, der sich mit den Anfängen des Islam und damit notwendigerweise mit den Quellen, den Überlieferungen über diese Anfänge, befasst (siehe auch den Beitrag von Kiltz in diesem Buch), wird sich daher hüten, die dogmatischen Brücken zu betreten, welche die muslimischen Hadith-Gelehrten gebaut haben, und er ignoriert auch ihre Verbotsschilder. Ansonsten geht er nicht viel anders vor als die muslimischen Gelehrten. Er prüft das Quellenmaterial, das vorhanden ist, akribisch auf seine Tauglichkeit

für *seine* Zielsetzung, die lautet: unabhängig von religiösen Befindlichkeiten und theologischen Prämissen herauszufinden, wie es wirklich gewesen ist – frei nach dem großen Historiker Leopold von Ranke (1795-1886). Dabei orientiert er sich weniger an den Überliefererketten und Tradenten, sondern untersucht den Zusammenhang zwischen Überliefererketten und den damit verbundenen Texten, um festzustellen, in welchem Umfang ein Überlieferungsprozess überhaupt nachweisbar ist. Er achtet auch mehr als die muslimischen Gelehrten auf den Inhalt der Überlieferung und auf mögliche Anachronismen. Im Zentrum der historisch-kritischen Untersuchung des Hadith steht die Datierung der Überlieferungen, also die Frage, wie dicht an den darin angesprochenen Ereignissen die Überlieferungen stehen, weniger die Frage der letztlichen Glaubwürdigkeit, die ja doch nur selten beantwortet werden kann. Daher verlagert sich der Schwerpunkt der Untersuchung stärker auf die Überlieferungsgeschichte der Hadithe. Im Gegensatz zu den muslimischen Gelehrten benutzt der Islamhistoriker die überlieferten Informationen über die Tradenten der Hadithe mit Vorsicht und Zurückhaltung, da diese Informationen weniger gut zu kontrollieren sind. Er versucht jedoch, auch diese Informationen zu überprüfen, indem er sie mit den Ergebnissen der Hadith-Analyse vergleicht. Das ist zumindest die von mir und anderen erprobte Vorgehensweise (siehe auch Motzki 2002: 245ff.; 1996; 2000; und die Arbeiten von Gregor Schoeler, Andreas Görke, Ulrike Mitter und anderen, zu finden in der Bibliographie von Motzki 2004a: Ivi, Iviii-lx). Im Übrigen schätzt der Islamhistoriker seine „Wahrheit“ ähnlich vorsichtig ein wie die klassischen muslimischen Theoretiker der Gesetzeswissenschaft und begnügt sich mit einer mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit oder einem hypothetischem Status seiner Darstellung.<sup>8</sup>

## Literatur

- Abbas, Ali (Hrsg.) (2001): „A Shi‘ite encyclopedia“, in: *al-islam.org/encyclopedia*, Version 2.0, Oktober 1995, revised January 2001.
- Bernand, M. (1971): Art. „*Idjmā‘*“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 3, Leiden, S. 1023-1026.
- Dickinson, E. (2001): *The development of early Sunnite ḥadīth criticism. The Taqdimā of Ibn Abī Ḥatim al-Rāzī*. Leiden.
- Goldziher, I. (1890): „Über die Entwicklung des *Ḥadīth*“, in: ders.: *Muhammedanische Studien*, Bd. 2, Halle, S. 1-274.

---

<sup>8</sup> Unter den westlichen Islamwissenschaftlern gibt es allerdings unterschiedliche erkenntnistheoretische Auffassungen über die Brauchbarkeit bestimmter historischer Quellentypen und über die Möglichkeiten historischer Rekonstruktion. Zu der Hadith-relevanten Diskussion darüber siehe Motzki 2003; 2009. Allgemein zu dieser Problematik siehe Schölller 2000.

- Goldziher, I., (1904) „The principles of law in Islam“, in: *The historians history of the world*, Bd. 8, London, S. 294-304.
- Goldziher, I. (1896) „Neue Materialien zur Litteratur der Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50(1896), zit. n. dem Wiederabdruck in ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. J. Desomogyi, Bd. 4, Hildesheim 1970, S. 67-110.
- Hallaq, W.B. (1990): „On inductive corroboration, probability and certainty in *Sunnī* legal thought“, in: N. Heer (Hrsg.): *Islamic law and jurisprudence. Studies in honor of Farhat J. Ziadeh*. Seattle u.a., S. 3-31.
- Hallaq, W.B. (1997): *A history of Islamic legal theories. An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*. Cambridge.
- Hallaq, W.B. (1999): „The authenticity of prophetic Ḥadīth. A pseudo-problem“, in: *Studia Islamica* 90 (1999), S. 75-90.
- Hodgson, M.G.S. (1974): *The venture of Islam. Conscience and history in a world civilization*, Bd. 1: *The classical age of Islam*. Chicago.
- Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī (1990): *Muqaddimat Ibn al-Ṣalāḥ wa-maḥāsin al-iṣṭilāḥ [Kitāb maʿrifat ʿilm al-ḥadīth]*, hrsg. v. ʿĀʿisha ʿAbd al-Rahmān, 2. Aufl., Kairo [1. Aufl. 1974].
- Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī (2006): *An Introduction to the Science of Ḥadīth*, übers. v. E. Dickinson. Reading [*Kitāb maʿrifat ʿilm al-ḥadīth*].
- Juynboll, G.H.A. (1969): *The authenticity of the tradition literature. Discussions in modern Egypt*. Leiden.
- Juynboll, G.H.A. (1995): Art. „Ridjāl“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 8, Leiden, S. 514-519.
- Kamaruddin, A. (2005): *The reliability of ḥadīth-transmission. A re-examination of ḥadīth-critical methods*. Bonn [Diss.].
- Kohlberg, E. (1976): „Some Zaydī views on the companions of the prophet“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 39,1(1976), S. 91-98.
- Krawietz, B. (2002): *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*. Berlin.
- Lucas, S.C. (2004): *Constructive critics. Ḥadīth literature, and the articulation of Sunnī Islam. The legacy of the generation of Ibn Saʿd, Ibn Maʿīn, and Ibn Ḥanbal*. Leiden.
- Motzki, H. (1985): „Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im frühen Islam“, in: E.W. Müller (Hrsg.): *Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung*. Freiburg i. Br. u.a. S. 479-550.
- Motzki, H. (1991): *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts*. Stuttgart.
- Motzki, H. (1996) „Quo vadis Ḥadīth-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G.H.A. Juynboll: ‚Nāfiʿ the mawlā of Ibn ʿUmar, and his position in Muslim ḥadīth literature““, in: *Der Islam* 73 (1996), S. 40-80; S. 193-231.
- Motzki, H. (2000): „Der Prophet und die Schuldner. Eine Ḥadīth-Untersuchung auf dem Prüfstand“, in: *Der Islam* 77 (2000), S. 1-83.

- Motzki, H. (2002): *The origins of Islamic jurisprudence. Meccan fiqh before the classical schools*. Leiden. [verbesserte Neuausgabe von *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*].
- Motzki, H. (2003): „The question of the authenticity of Muslim traditions reconsidered. A review article“, in: H. Berg (Hrsg.): *Method and theory in the study of Islamic origins*. Leiden, S. 211-257.
- Motzki, H. (2004): „Introduction“, in: ders. (Hrsg.): *Ḥadīth. Origins and developments*. Aldershot, S. xiii-lxiii.
- Motzki, H. (Hrsg.) (2004a): *Ḥadīth. Origins and developments*. Aldershot.
- Motzki, H. (2005): „Dating Muslim traditions. A survey“, in: *Arabica* 52 (2005), S. 204-253.
- Motzki, H. (2010): „The origins of Muslim exegesis. A debate“, in: ders.: *Analysing Muslim traditions. Studies in legal, exegetical and maghāzī Ḥadīth*. Leiden.
- Motzki, H. (2009a): „Islamic law. Transmission and authenticity of the reports from the prophet“, in: Stanley N. Katz (Hrsg.): *The Oxford international encyclopaedia of legal history*, Bd. 3, Oxford, S. 330-333.
- Noth, A. (1991): „Gemeinsamkeiten muslimischer und orientalistischer Ḥadīṭ-Kritik. Ibn al-Ġauzīs Kategorien der Ḥadīṭ-Fälscher“, in: U. Tworuschka (Hrsg.): *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag*. Köln u.a., S. 40-46.
- Robson, J. (1960): Art. „Bid‘a“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 1, Leiden, S. 1199.
- Schacht, J. (1949): „A revaluation of Islamic tradition“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 49 (1949), S. 143-154.
- Schacht, J. (1979): *The origins of Muhammadan jurisprudence*, 5. Aufl., Oxford [1. Aufl. 1950].
- Schöllner, M. (2000): *Methode und Wahrheit in der Islamwissenschaft. Prolegomena*. Wiesbaden.
- Tyan, E. (1960): Art. „‘Adl“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 1, Leiden, S. 209-210.
- Zaman, I., (1994) „The science of rijāl as a method in the study of Ḥadīths“, in: *Journal of Islamic Studies* 5 (1994), S. 1-34.
- Zarkashī, Badr al-Dīn al- (1939): *al-Ijāba li-irād mā ‘stadrakat ‘Ā’isha ‘alā l-saḥāba*. Damaskus.

# Plädoyer für ein aufgeklärtes Islamverständnis in Zeiten der Islamkritik

*Ömer Özsoy und Serdar Güneş*

Es gibt viele Islamwissenschaftler und Islamkritiker, die mit ihren Äußerungen den Anschein erwecken, es gebe eine Art islamische Essenz, die in einer fundamentalistischen Koraninterpretation zu finden sei und nur mehr oder weniger konsequent verwirklicht werde. Der zentrale Beleg für diese These ist die Vorstellung von der göttlichen Herkunft des Koran. Aus ihr folgt der Fehlschluss, die heiligen Texte nicht in ihrer historischen Bedingtheit entsprechend kritisch zu analysieren und zu re-kontextualisieren. Allerdings wird sich bei genauerer Betrachtung herausstellen, dass sogenannte Orthodoxe und Extremisten „ihren“ Koran so wörtlich auch wieder nicht nehmen. Dazu reicht ein Blick in die islamische Geschichte oder in die zeitgenössischen Schriften von islamischen Gelehrten und Muslimen, die sich mit ihrer Religion auseinandergesetzt haben.

Es geht in diesem Beitrag nicht darum, religiöse Gebote als Bestätigung der Rückständigkeit des Islam zu benutzen oder umgekehrt, die gelebte Realität von Islaminterpretationen einer scheinbaren Authentizität des Islam entgegenzustellen, um letztere vor jeder Kritik zu immunisieren. Um ein solches Vorgehen zu verhindern, ist aber ein Blick auf die Entstehungsbedingungen des Islam notwendig, der leider von vielen Islamkritikern und Extremisten nicht geleistet wird. Hieraus entstehen zwei Positionen: einmal die ablehnende Haltung, fern von analytischer Schärfe, bei der mit Scheinargumenten attackiert wird, um fragwürdige Beweisgründe zu verteidigen, und einmal eine sehr apologetische Haltung, die sich wiederum aufklärerisch dünkt. Auch wenn zwei konträre Positionen vertreten werden, so gleichen sie sich doch hinsichtlich ihrer Argumentation und deren innerer Logik. Meist werden dichotomische Bilder entworfen, die differenzierte Erklärungen verdrängen, weil ihr ideologischer Inhalt sich jeglicher empirischer Erkenntnis entzieht und die eigene Erklärung als zeitloses und unkritisierbares Gefüge hingestellt wird. Der Anspruch auf Authentizität ist so groß, dass jegliche Hinterfragung als feindliches Vorhaben aufgefasst wird und demnach konspirative Geisteshaltungen implizieren muss.

Man kann von Glück sprechen, dass in den letzten Jahren Forschungsberichte und Publikationen entstanden sind, die diese Schwarz-Weiß-Malerei etwas auflockern. Somit ist es möglich, dass sich eine muslimische Auffassung nicht

unbedingt auf eine der beiden Positionen reduzieren muss. Zugegebenermaßen ist es schwer mit Begriffen wie „Islam“, „Moderne“ und „islamische Zivilisation“ umzugehen, weil sie aufgrund ihres inflationären Gebrauchs und dadurch entstehender Aushöhlung ihrer Bedeutung, eine präzise Anwendung nur bedingt zulassen. Eine Schwierigkeit des Begriffs „Islam“ etwa zeigt sich darin, dass er in der politischen und sozialen Realität als Singular beziehungsweise als Bezeichnung für einen Glauben allein nicht existiert, sondern ebenso Geschichte, Kultur und Traditionen umfasst. Aus Gründen der Praktikabilität wird der Begriff aber weiterhin in diesem Beitrag benutzt.

Es bestand schon immer ein Zusammenhang zwischen religiöser Praxis und der Interpretation der religiösen Quellen. Solange ein Text primär aufgrund der Annahme seiner göttlichen Herkunft und Wahrheit aufbewahrt und tradiert wird, wird auch die Interpretation dieses Textes auf dieses Merkmal hin angelegt sein oder dieses als Sinn und Bedeutung des Textes zum Ausdruck bringen. Das hermeneutische Dilemma begann schon zu Muhammads Lebzeiten. Alle Koranverse wurden zwar schon damals aufgeschrieben, doch die ersten Koranmanuskripte wiesen aufgrund der Unterentwicklung der arabischen Schrift einen kaum einheitlich lesbaren Text auf, der lediglich als Gedächtnisstütze zur mündlichen Tradierung bzw. zum Rezitieren der Verse dienen sollte. Erst später initiierte der dritte Kalif Uthmân eine kanonische Fassung des Offenbarungsbuchs, die die Chronologie der offenbarten Verse nicht beibehielt. Der dialogische Charakter des Koran – die Offenbarung vollzog sich auf eine diskursive und argumentative Weise – trat damit in den Hintergrund und kommt nur noch bei einer genauen linguistischen Analyse der einzelnen Suren zum Vorschein.

Die islamische Frühzeit war dadurch gekennzeichnet, praktische Mechanismen auszufeilen, um Koranverse zu verstehen und konkret auf Situationen anwenden zu können. Koranexegese (arabisch *tafsîr*) konzentrierte sich im Unterschied zur christlichen Bibelexegese auf die jeweilige ursprüngliche Bedeutung und somit auf den „äußeren Sinn“ (Literalsinn) und weniger auf den inneren Sinn (allegorische Exegese). Von der zweiten Generation der Muslime an, die nicht mehr Augenzeugen der Offenbarung waren, diente sie der Erklärung einzelner Wörter und Sätze: Oftmals lautete die zentrale Frage zunächst nicht, welche Bedeutung eine koranische Aussage hat oder haben könnte, sondern welche Aussage überhaupt vorliegt. In den ersten Jahrhunderten herrschte folglich eine glossierende Exegese vor, die lediglich kurze Erklärungen gab. Es wurden Synonyme genannt oder Passagen paraphrasiert. Daneben entstanden Lexika, die sich mit dem schwierigen Vokabular des Koran beschäftigten.

Bis heute steht die Interpretation des Literalsinns im Fokus, obwohl dogmatische Verengung und nachlassende sprachliche Kompetenz oft dazu führten, dass weniger genau und unbefangen mit dem Text umgegangen wurde. Jahrhundertlang war die Koranexegese als fortlaufender Kommentar vorherrschend: Ein

oder mehrere Verse wurden im Wortlaut zitiert, anschließend folgten die Erläuterungen. Bis in die Moderne gab es keine Schriften, die den Koran nach thematischen Gesichtspunkten kommentierten. Allerdings wurden schon im ersten Jahrhundert Angaben über Offenbarungszeiten (mekkanische und medinensische Passage des Koran) sowie über „Gründe der Offenbarung“ (arabisch *asbâb al-nuzûl*) gesammelt, das heißt Überlieferungen aus den Zeugen der Offenbarung, die von den Ereignissen berichten, die zur Offenbarung von Koranversen veranlasst hatten. Diese Überlieferungen geben Hinweise darauf, was in einem Vers konkret gemeint gewesen ist; die meisten von ihnen sind Teil der Sunna und der Prophetenbiographie. Das erklärt auch die Tendenz der Muslime, die Quellen über das Leben Muhammads kritisch zu untersuchen (siehe die Beiträge von Motzki und Elger in diesem Buch), denn die Preisgabe der Prophetenbiographie hätte indirekt zur Folge, dass der koranische Wortlaut an vielen Stellen unklar bliebe. Die exegetischen Techniken waren jedoch lange Zeit unsystematisiert. Erst ab dem 14. Jahrhundert nach der Zeitenwende wurden Handbücher der Koranexegese und Koranwissenschaft verfasst, etwa *al-Burhân fî ulûm al-Qur'ân* von al-Zarkaschî, (gestorben 1392) und später Ende des 15. Jh. *al-Itqân fî ulûm al-Qur'ân* (*Die Vollendung der Koranwissenschaften*) von al-Suyûtî (gestorben 1505), die bis heute als Standardwerke gelten (Neuwirth 1987).

Viele Sparten der Koranexegese dienen spezifischen Bedürfnissen, zumal das Material von einzelnen Gelehrten kaum zu überschauen ist. So kommentierten manche nur diejenigen Verse, die im Recht von Bedeutung sind. Daneben gibt es mystische Korankommentare, die dem Literalsinn wenig Beachtung schenkten und sich der Aufdeckung des inneren Sinns (arabisch *bâtin*) widmeten. Zudem wurden die „Gründe der Offenbarung“ (arabisch *asbâb al-nuzûl*) gesammelt, das heißt Überlieferungen, die von den Ereignissen berichten, die zur Offenbarung von Koranversen geführt hatten. Diese Überlieferungen geben Hinweise darauf, was in einem Vers konkret gemeint ist; die meisten von ihnen sind Teil der Sunna und der Prophetenbiographie. Das erklärt auch die Abneigung der Muslime, die Quellen über das Leben Muhammads kritisch zu untersuchen (siehe die Beiträge von Motzki und Elger in diesem Buch), denn die Preisgabe der Prophetenbiographie hätte indirekt zur Folge, dass der koranische Wortlaut an vielen Stellen unklar bliebe.

Eine weitere Disziplin im Bemühen, den Intentionen des Koran und der Tradition des Propheten gerecht zu werden, ist – wie oben schon angedeutet – die islamische Jurisprudenz. Das islamische Recht beinhaltet zwei Wissenschaften, die eine nennt sich *usûl al-fiqh*, die andere *furû' al-fiqh*. Die *usûl*-Wissenschaft lehrt die Methode zur Ableitung von Vorschriften aus den Quellen des islamischen Rechts unter Berücksichtigung bestimmter Kriterien. *Furû'* sind die entsprechend dieser Vorgaben von den rechtswissenschaftlichen Quellen abgeleiteten Regeln, die in *al-ibâdât* (Gebete/Gottesdienste/rituelle Vorschrif-

ten) und *al-mu ʿamalât* (wie z.B. familien- und sachrechtliche Vorschriften) unterteilt werden; am Anfang wurden die beiden Zweige des islamischen Rechts nicht getrennt verhandelt. Als erstes *usûl*-Werk wird allgemein *al-Risâla* von al-Schâfiʿî (gestorben 819) angesehen. Das heißt allerdings nicht, dass die *usûl*-Wissenschaft des islamischen Rechts erst zu dieser Zeit entstanden wäre, sondern lediglich dass sie in diesem Buch erstmals systematisiert dargelegt wurde.

## 1 Wie den Koran deuten? Das moderne Verstehen

Die besagten islamischen Wissenschaften sind die Grundpfeiler gewesen, auf denen man versucht hat, den Koran, die Sunna und auch das kosmische Gefüge zu verstehen. Eingebettet war dies meist in einen sozialen, politischen und kulturellen Kontext; man war nicht unbeeindruckt von der Vormachtstellung des Islam. Allerdings hat sich das Blatt mit der Zeit gewendet. Obwohl das islamische Auslegungsgeschäft schon immer im Spannungsfeld von Offenbarung und Realität agierte, ist mit dem politischen Niedergang der islamischen Reiche eine Erschütterung eingetreten, die sich auch in den religiösen Disziplinen zeigte. Mit dem Einbruch der Moderne, dem Kolonialismus und den immer stärker werdenden abendländischen Einflüssen zeichnete sich Ratlosigkeit im Erklären der Gründe ab. So fühlte sich die muslimische Welt seit dem 18. Jahrhundert mehr und mehr in ihrer Identität bedroht, denn diese definierte sich in nicht geringem Maß durch politische Macht. Mit dem damals immer deutlicher werdenden Verlust der Vormachtstellung muslimischer Gesellschaften geriet die durchaus auf dem Koran basierende Theologie des diesseitigen Erfolgs in eine tiefe Krise, ohne dass diese Erfahrung je seriös theologisch aufgearbeitet worden wäre (Siehe auch den Beitrag von Abu Zayd in diesem Buch). Im 20. Jahrhundert resultierten aus diesem Bewusstsein dann auch verschiedene Reformbestrebungen.

Im 19. Jahrhundert traten zwei Persönlichkeiten hervor, die in dieser Misere einen Ausweg finden wollten: Jamâl al-Dîn al-Afghânî (gestorben 1897) und Muhammad Abduh (gestorben 1920). Al-Afghânî war ein politischer Aktivist und islamischer Theoretiker, der vor allem im Iran, in Afghanistan, Ägypten und im Osmanischen Reich des 19. Jahrhunderts wirkte. Er gilt als einer der geistigen Begründer der Salafiya-Bewegung des späten 19. und 20. Jahrhunderts. Seine Anliegen waren die islamische Einheit und der Ruf nach einem reformierten und modernisierten Islam, der sich westliche Technologie und Wissenschaft zu eigen macht, um sich damit gegen die politische und wirtschaftliche Abhängigkeit vom Westen zu wehren. Zeit seines Lebens agitierte al-Afghânî gegen die Briten, die Ägypten und Indien kolonialisierten und die dortigen Muslime unterdrückten. Den Grund für die Schwäche der Muslime sah er in ihrer fehlenden Einigkeit sowie in der orthodoxen Form des Islam, wie er von den Rechtsgelehrten und

Philosophen des 19. Jahrhunderts gepredigt wurde. Nach Meinung der Orthodoxie blieben Moderne, also Wissenschaft und technischer Fortschritt, und Islam unvereinbar. Al-Afghânî verwarf diese Ansichten: Islam, moderne Technik und Wissen seien selbstverständlich verträglich, alte Vorstellungen müssten aufgebrochen, der Islam modernisiert werden (Keddie 1968).

Muhammad Abduh war ein Schüler al-Afghânîs. Er wurde durch seinen Lehrer für die Probleme Ägyptens sensibilisiert. Sein Ziel war es, Ägypten durch höhere Bildung und richtig gelebte Religiosität in die Moderne zu führen. Er verfasste eine Reihe theologischer, juristischer und philologischer Schriften und begann außerdem die Arbeit an einem umfassenden Korankommentar, der auch in einer Zeitschrift veröffentlicht wurde (Kügelgen 2008). An seinen exegetischen Lektüren, die zum größten Teil im Kommentar seines Schülers Raschîd Ridâ (*Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* bzw. *Tafsîr al-Manâr*) zu finden sind, erscheinen seine Ideale ganz offensichtlich. Fast alle reformistischen Richtungen im 20. Jahrhundert, sowohl die liberalen als auch die islamistischen, verdanken ihre Grundgedanken mittelbar oder unmittelbar Abduh. Er ist derjenige, der den Koran zum ersten Mal im modernen Sinne kritisch zu behandeln versuchte, selbstverständlich mit dem Ziel, die göttliche Rechtleitung (*hidâya*) in ihm zu rechtfertigen. Seine ideologischen Ansichten wurden von seinen Schülern islamistischer Neigung weiterverfolgt, u. a. wie von Raschîd Ridâ (1865-1935) und später Hasan al-Bannâ (1906-1949), dem Begründer der Bewegung „Muslim Brüder“. Aber auch die Liberalen, sowie die Linken engagierten sich für seine methodologischen Ansätze, wie Amîn al-Khûlî (1885-1966) und später Tâhâ Husain (1898-1973) etc. (Ahmad 1963)

Während diese islamischen Reformer noch in einem klassischen Rahmen agierten, kamen im Laufe des 20. Jahrhunderts Denker zur Geltung, die auch die Lektüre von westlichen Werken genossen. Sowohl in der Natur- als auch in der Geistes- und Literaturwissenschaft haben westliche Theorien und Schulen muslimische Ideologen und Intellektuelle beeinflusst und ihre Sicht der religiösen Quellen bestimmt (Kurzman 1998).

Im Gegensatz zum westlichen spricht man im islamisch-religiösen Kontext von Reformen eher als „Rückbesinnung“ denn als „Fortschritt“. Islamische Reformbemühungen der letzten eintausend Jahre waren vor allem darauf ausgerichtet, jene alten Werte wieder herzustellen, die in ihren Augen im Laufe der Jahrhunderte „verfälscht“ wurden beziehungsweise „verloren“ gegangen sind, und neue Einflüsse zu beseitigen, die ihnen als „unislamisch“ galten. Im Zuge dessen wurden westliche Begrifflichkeiten, Theorien (Demokratie, Sozialismus und so weiter) oder Technologien analysiert und entweder in andere, bessere – weil „islamische“ – Theorien eingearbeitet oder komplett verworfen. Was die islamischen Reformdiskurse so schwierig macht, ist die anfangs erwähnte Zersplitterung und teilweise völlig gegensätzliche Auffassung, kombiniert mit dem religiös begründeten Anspruch einiger Strömungen, den „einzig wahren“ Islam zu vertreten – und durch-

setzen zu müssen. Es haben sich für das Verständnis des Koran bestimmte Tendenzen entwickelt. Zu nennen wären die „objektivistische“ und „subjektivistische“ Position (vgl. Syamsuddins 2009).

Die erste Sichtweise beruht auf der Annahme, dass die ursprüngliche Bedeutung des Korantextes erkannt werden kann. Von daher sei es die Aufgabe der Exegese, nach ihr zu forschen. Der „objektivistischen“ Position zufolge liegt die Richtigkeit einer Exegese darin, dass diese im Einklang mit dem steht, was die erste Generation des Islam verstanden hat. Diese Position wird von Philologen und Wissenschaftlern des traditionell-klassischen Islam vertreten, der auch heute noch sehr stark ist und von der Mehrheit der Gelehrten vertreten wird.

Der „subjektivistischen“ Position zufolge besteht die exegetische Aufgabe nicht darin, die ursprüngliche Textbedeutung zu entdecken, sondern zu erläutern, welchen Sinn der Text hat, wenn der Leser ihn liest. Von daher sei die Interpretation ein Ergebnis der lebendigen Kreativität des Interpretieren.

Die „objektivistische“ Position lässt sich noch unterteilen in eine traditionalistische und eine modernistische „quasi-objektivistische“ Position. Letzterer gehören Wissenschaftler an wie zum Beispiel Amîn al-Khûli (1885-1967), Fazlur Rahman (1911-1988; siehe auch Saeed 2006), Muhammad al-Tâlibî (geboren 1921) oder Nasr Hamid Abu Zayd (geboren 1943; siehe auch Kermani 1999; Abu Zayd 2009). Besonders Fazlur Rahman nimmt hier eine besondere Rolle ein. In seinem Buch *Islam and Modernity* (1982) hat er versucht, anhand einer hermeneutischen Theorie der „Doppelbewegung“ die koranischen Normen in der Moderne zu aktualisieren. Dieser Vorschlag, der viele gegenwärtige Denker beeinflusst hat, beruht einerseits auf dem Glauben an die Ewigkeit der koranischen Botschaft, die sich nicht immer in der wörtlichen Bedeutung der Vorschriften findet, und andererseits auf der Notwendigkeit einer Verschmelzung der koranischen Weltanschauung mit den Werten der Moderne. Fazlur Rahman betont hier die moralischen Werte, die als Rechtsgründe (*rationes legis*) der konkreten koranischen Vorschriften zu betrachten seien (Syamsuddin 2009: 50).

Die „subjektivistische Position“ wird auch von islamischen Denkern vertreten wie dem afrikanischen Wissenschaftler Farid Esack, der in seinem Buch *Qur'an, Liberation and Pluralism* eine „Hermeneutik der Befreiung“, eine Art islamische Befreiungstheologie vertritt (1997), und dem Ingenieur Muhammad Shahrûr, dessen Herkunft aus der Naturwissenschaft sich in seinen Methoden der Koranexegese niederschlägt, wie man in seinem Werk *al-Kitâb wa al-Qur'ân* (1990) beobachten kann.

Aber nicht nur im arabisch-islamischen Raum gibt es Reformbewegungen. Auch die aus der Türkei stammende „Schule von Ankara“, die international wahrgenommen und diskutiert wird, publiziert zum Thema Koranhermeneutik. Seit einigen Jahren hat sich dieser innerislamisch-theologische Diskurs durch einige Publikationen und Übersetzungen sowie den Dialog der Theologien ein

beachtliches Gehör in Deutschland verschafft. Einen guten Einblick in diese Denkrichtung liefert Felix Körners Doktorarbeit aus dem Jahr 2005 und der von ihm herausgegebene Sammelband mit den wichtigsten Texten der Ankaraner Schule (2006; siehe auch Körners Beitrag in diesem Buch). Neuere deutschsprachige Publikationen über zeitgenössische muslimische Koranhermeneutik sind allerdings durch die Schwäche gekennzeichnet, die existenzielle Dimension auszublenden. Aus dieser Blindheit heraus liegt ihre Problematisierung in der Überbetonung des europäischen Gehaltes, dessen Aufklärungsmomente nicht selten christlich-theologisch monopolisiert werden. Nicht nur wurde ihre bisherige Erkenntnisleistung dem Wesenskern der Problematik nicht gerecht, mehr noch drohen sie die Legitimitätsbasis gegenständlicher historischer Ansätze selbst bei Muslimen zu entkräften (Özsoy-Sahin 2010).

## 2 Angst vor dem Relativismus

Der gläubige Muslim ist vor eine Auswahl an Bestrebungen gestellt, die das Verständnis des Islam in dieser Zeit sicherlich nicht leichter machen. Denn die ganze Geschichte zeigt uns nur, wie sehr das Verstehen im Mittelpunkt dieser Religion liegt und dass die Hermeneutik-Debatte heute keine künstliche ist, sondern eine notwendige Reflexion der eigenen Verstehenskultur. So stellt sich natürlich die Frage, ob Hermeneutik im abendländischen Diskurs überhaupt Relevanz für die islamische Auslegungskultur besitzt? Die Tatsache, dass dieser Diskurs der Hermeneutik und der historisch-kritischen Methode in einem anderen Kulturkreis entstanden ist, mit Bezug auf die Bibel, die sich vom Koran literarisch unterscheidet und theologisch anders gewichtet ist, wird gerne als Argument benutzt, um diese Relevanz abzustreiten. Wie können Methoden und Auslegungskonzepte dem Koran als Gottes Wort gerecht werden, wenn sie diese Tatsache relativieren, indem sie den Koran bloß als Ergebnis menschlicher Tätigkeit auffassen und sich dem Koran mit denselben Maßstäben und Methoden nähern wie anderen historischen Quellen auch?

Jeder hermeneutische Ansatz, der Bedeutung durch Rückführung auf einen historischen Kontext und Verstehensrahmen rekonstruiert, bestreitet, dass sich solche Inhalte ohne weiteres in einen anderen Kontext übertragen lassen. Die Bedeutung, die etwa ein historischer Text in einem neuen Kontext bekommt, liegt eben nicht, wie der naive Objektivismus meint, als „die“ Bedeutung des Textes in ihm selber, sondern lässt sich gleichermaßen auch dadurch prägen, mit welchen Fragen und unter welchen Gesichtspunkten er rezipiert wird. Es ist naiv, mit „historischen“ Methoden die „richtige“ oder „wahre“ und zugleich für „uns“ heute relevante Bedeutung herauszudestillieren, eine Bedeutung, die im Text verborgen ist und nur darauf wartet, gefunden zu werden. Genauso naiv ist, die

Alternative dazu in der explizit rezipientorientierten Lesung finden zu denken, die Beliebigkeit nicht ausschließt.

Daraus ergibt sich, dass der Text offen ist, jedenfalls offener, als es vielen Muslimen lieb ist. Aber was ist daran so schlimm und beängstigend? Für die Frage nach der Hermeneutik hat das bloß zur Folge, dass im Hinblick auf den Begriff selbst deutlich unterschieden werden muss zwischen Hermeneutik als Lehre vom „Verstehen“ und Hermeneutik als Kunst des „Übersetzens“, also zwischen dem Herausarbeiten von *meaning* und der Reflexion von *relevance*, zwischen der Frage nach der historischen „Bedeutung“ des Textes und der nach seiner heutigen „Bedeutsamkeit“ für den jeweiligen Leser, zwischen (wissenschaftlicher) „Exegese“ und „Applikation“.

Applikation ist ein Merkmal der *usûl al-fiqh*, die wiederum eine Art juristische Hermeneutik ist. Ihre Aufgabe besteht darin, Regeln des kunstgemäßen Deutens darzustellen. Die reichhaltige juristische Literatur mit all ihren ausgefeilten Techniken zeugt davon. Was uns aber heute verstört, ist die Thematisierung einer Hermeneutik, die sich mit den Bedingungen des Verstehens und der Bewältigung von existenziellen Nöten beschäftigt. Außerkoranische und außerislamische Impulse spielen eine viel größere Rolle im heutigen Weltbild vieler Muslime als man sich häufig bewusst ist. Auch wenn Muslime den Anspruch haben, sich vorwiegend über den „Islam“ zu definieren, ertappen sie sich oft dabei, dass sie ziemlich „modern“ denken und leben. Zudem merken sie, dass ihnen ein gutes Leben im „Westen“ mehr ermöglicht als eines in vielen nominell islamischen Ländern, deren politische und ökonomische Situation dies nicht zulässt. Es ist gerade die nicht-islamische Umgebung, die ihnen die Möglichkeit eröffnet, mehr über ihre Religion zu erfahren, frei zu forschen und ohne Angst vor Zensur und Repressalien Meinungen zu äußern – eine paradoxe Situation.

Die islamische Theologie stagniert in diesen Zeiten, weil sie durch mangelnde Relevanz gekennzeichnet ist. In arabischen Ländern ist sie immer mehr zum Instrument von politischen Mächten verkommen. Wissenschaftliche Diskurse und Weiterentwicklungen spielen keine Rolle mehr oder sind technischnaturwissenschaftlichen Motivationen untergeordnet. Das existenzielle Band, das der Koran im Islam darstellt, wird überlagert durch einen verknöcherten Formalismus der Interpretation. Die Hermeneutik-Diskussion kann hier durch das Reflektieren der eigenen Lebensbedingungen und die dadurch entstehende Verknüpfung mit dem Koran Abhilfe schaffen. Zu erwähnen sind die Überlegungen, islamisch-theologische Lehrstühle an deutschen Universitäten einzurichten (siehe auch den Beitrag von Ceylan in diesem Buch). Das zwingt Muslime, über Inhalte nachzudenken, die den institutionellen Gegebenheiten der Universität entsprechen. Ein langwieriger Prozess, der aber für eine Wiederbelebung islamischer Theologie sorgen wird.

## Ausblick

Nun geht es nicht darum, alte (!) Methoden durch neue zu ersetzen, sondern um das Bewusstwerden der eigenen Verstehenskultur. Im Grunde drehen sich die meisten Debatten eher um erkenntnistheoretische Reflexionen, die unbedingt nötig sind. Die islamische Auslegungskultur mit all ihren Exegesemechanismen ist selbst Ergebnis einer Bemühung, den Text in Bezug zur Realität zu setzen und ihn lebendig zu machen. Sei es um die historische Kontingenz zu bewältigen oder auch nur um praktische Belange einzulösen, die einer Handlungsmotivation geschuldet sind. Insofern unterscheiden sich abendländische Impulse nicht von denen des islamischen Raums. Ihre Ausgestaltung aufgrund andersartiger literarischer Gattungen und Typen bedeutet hier nur einen graduellen Unterschied und keinen vollständigen. Sie haben alle etwas gemein: Ihnen geht die *conditio humana* voraus. Insofern sind Diskussionen über Historizität, Hermeneutik, historisch-kritische Methode ein Symptom des Bedürfnisses nach erkenntnistheoretischer und existenzieller Klärung. Hermeneutik ist daher immer ein Generalschlüssel, sei es nun um sich dem Zeitgeist anzupassen oder um Problemlösungen zu ermitteln. Die Geschichte des Islam zeigt die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit auf, mit denen diese Religion von Anfang an zu kämpfen hatte. Sie gehören zum Wesen dieser Religion. Entgegen vieler Meinungen, dass der Islam nicht reformfähig sei, zeigt uns die Geschichte eindrucklich, wie sehr der Islam eine immerwährende Reform ist. Es wäre falsch zu denken, dieses beständige Reflektieren und Erneuern sei irgendwann zu einem Abschluss gekommen. Die Dynamik hat aufgrund der Krisen und Herausforderungen immer mehr zugenommen.

Verspricht das nun schnelle Lösungen auch für die heutige Zeit? Nein, leider liegt die islamische Welt in einer Starre, abhängig von anderen Ländern und unfähig die eigenen geistigen Ressourcen zu aktivieren. So wie es aussieht, hat der Islam aber eine Zukunft im Westen. Impulse und Provokationen aus „dem“ Westen sind mitunter verstörend und unerhört, doch sie tragen ein Potenzial in sich, das über das der Empörung hinausgeht. In dem Bestreben, sich anzupassen, sich rechtfertigen zu müssen oder Anschluss zu finden, suchen die Muslime nach Anknüpfungspunkten in der eigenen Tradition. Dabei kommen sie oft zu einem für sie selbst überraschendem Ergebnis: Ihre historische Tradition ist existenziell mit der des Abendlands verbunden, beide haben sich gegenseitig befruchtet. Das, was uns als fertiges Produkt der islamischen Tradition vorliegt, ist gewachsene Interaktion mit dem Abendland. Daher zeichnet die Debatte um Hermeneutik ein hoffnungsvolles Bild. Die Diskussion ist zwar noch am Anfang, doch es ist bereits ein wichtiger Schritt, die heiligen Schriften mit den Erzeugnissen der Menschheitsgeschichte nochmals aus anderer Perspektive zu betrachten.

Ist das für den Islam etwas Neues? Nein, es ist eine Rückbesinnung auf seine Wurzeln. Diese waren niemals ganz unbeeinflusst durch andere Religionen und Kulturen. Von daher ist es wichtig, sich der eigenen Tradition bewusst zu werden, um sie weiterzuentwickeln. Denn wie bereits Thomas Morus sagte: „Tradition ist nicht das Halten der Asche, sondern das Weitergeben der Flamme.“

## Literatur

- Abdelhamid Muhammad Ahmad (1963): *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten von Muhammad Abduh bis zur Gegenwart*. Hamburg.
- Abu Zayd, Nasr Hamid (2009): *Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran*, ausgew., übers. u. komm. von Thomas Hildebrandt. Freiburg i. Br.
- Esack, Farid (1997): *Qur'an, liberation and pluralism*. Oxford.
- Keddie, Nikki (1968): An Islamic response to imperialism. Political and religious writings of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani. Berkeley.
- Kermani, Navid (Hrsg.) (1999): *Nasr Hamid Abu Zaid. Ein Leben mit dem Islam*. Freiburg i. Br.
- Körner, Felix (2005): Revisionist Koran hermeneutics in contemporary Turkish university theology. Rethinking Islam. Würzburg.
- Körner, Felix (2006): „Alter Text – Neuer Kontext. Koranhermeneutik in der Türkei heute.“ Freiburg i. Br.
- Kügelgen, Anke von (2008): Art. „Abduh, Muḥammad“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 3. Aufl., Bd. I., Leiden, S..
- Kurzman, Charles (1998): „Liberal Islam and its Islamic context“, in: ders. (Hrsg): *Liberal Islam*. New York.
- Neuwirth, Angelika (1987): „Koran“, in: Helmut Gätje (Hrsg.): *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. II.: Literaturwissenschaft. Wiesbaden, S. 120-126.
- Özsoy, Ömer, Ertugrul Sahin (2010): Existenzielle Voraussetzungen der Koranhermeneutik und soziale Komponenten ihrer Etablierung in Deutschland. Göttingen.
- Rahman, Fazlur (1982): *Islam and modernity. Transformation of an intellectual tradition*. Chicago.
- Saeed, Abdullah (2006): „Fazlur Rahman. A framework for interpreting the ethico-legal content of the Qur'an“, in: Suha Taji-Farouki (Hrsg.): *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*. New York, S. 37-65.
- Shahrūr, Muhammad (1990): *al-Kitāb wa-l-Qur'ān. Qirā'a mu'āsira*. Damaskus.
- Syamsuddins, Sahiron (2009): *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren. Eine kritische Untersuchung*. Wiesbaden.
- Ucar, Bülent (2005): *Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen*. Würzburg.

# Ijtihad, Scharia und Vernunft<sup>1</sup>

*Abbas Poya*

Die in den heutigen Diskursen oft dichotom verwendeten Begriffe ‚Scharia und Vernunft‘, ‚Islam und Moderne‘ oder ‚Islam und Demokratie‘ zählen in vielen wissenschaftlichen Publikationen, die sich mit ‚Islam‘ oder ‚Muslimen‘ in der Gegenwart beschäftigen, zu den Standardthemen (zum Beispiel Heller 1998; Stauth 1998; Krämer 1999; Mernissi 2002; Hunter 2005; Abed al-Jabri 2009). Allein die Tatsache, dass in neuester Zeit so kontrovers und fast inflationär über das Verhältnis von ‚Scharia und Vernunft‘ oder ‚Islam und Moderne‘ diskutiert wird, ist zwar kein Beweis eines evidenten Widerspruchs zwischen den beiden Größen, zeigt aber auf, dass eine gewisse Unvereinbarkeit oder Trennung angenommen wird, was das Verhältnis der islamisch geprägten Kulturen zu modernen Lebensvorstellungen angeht. Ein solcher Diskurs, in dem die Begriffe ‚Scharia‘ und ‚Vernunft‘ oder ‚Islam‘ und ‚Moderne‘ in eine gewisse dichotome Assoziation zueinander gestellt werden, ist in der islamischen Geistesgeschichte nicht zu finden. Dies ist ein moderner Diskurs, der sich in der postkolonialen Zeit und im Zuge des allseitig vorherrschenden Rationalismus und des damit begründeten Konzepts der Menschenrechte auch den MuslimInnen aufzwingt, sodass seit Jahrzehnten die Frage thematisiert wird, wie das Verhältnis ihrer ‚Religion‘ zur ‚Vernunft‘ sei.

Traditionell geht ein/e Muslim/in davon aus, dass es keine Diskrepanz zwischen *shar‘* und *‘aql*, das heißt zwischen Scharia-Bestimmungen und Menschenerkenntnissen gibt. Die Scharia gilt ihnen als etwas, das in Übereinstimmung mit der menschlichen Vernunft beziehungsweise der Natur steht. Dabei wird oft der Koranvers 30 in Sure 30 zitiert, in welchem zum Propheten Muhammad gesagt wird: „Richte nun dein Antlitz auf die (einzig wahre) Religion, die die natürliche Art ist, in der Gott die Menschen erschaffen hat“ (alle Koranzitate dieses Beitrags folgen der Übersetzung von Rudi Paret). Die Übereinstimmung zwischen ‚Scharia‘ und ‚Vernunft‘ wird auch in dem folgenden rechtstheoretischen Grundsatz hervorgehoben: „Alles, was die Vernunft bestimmt, bestimmt auch die Scharia und alles, was die Scharia bestimmt, bestimmt auch die Vernunft“ (Falaturi 1959: 371). Für Mus-

---

1 Der Text ist die überarbeitete und erweiterte Fassung meines Aufsatzes „Zum Verhältnis von Scharia und Vernunft am Beispiel des Ijtihad in der Moderne“, erschienen in Fikrun wa Fann, Januar 2009, Goethe-Institut e.V. (<http://www.goethe.de/ges/phi/ffs/srg/de4545593.htm>)

limInnen steht somit jede Handlung Gottes *per definitionem* mit der Vernunft im Einklang, denn Gott ist nach ihrer Überzeugung der Weise und der Allwissende, dessen Werke eine vernünftige und nachvollziehbare Absicht verfolgen – und damit auch die Scharia-Bestimmungen.

Trotz dieses Selbstverständnisses sind seit Jahrzehnten kontroverse Diskussionen über ‚Menschenrechte und Islam‘, ‚Demokratie und Scharia‘, ‚Toleranz und Islam‘ oder zusammengefasst ‚Moderne und Scharia‘ zu beobachten. Solche Themen werden nicht nur in den westlichen Ländern und nicht nur von nicht-muslimischen WissenschaftlerInnen diskutiert. Bücher über diesen Themenkomplex zählen zu den Dauerbrennern in den islamischen Gesellschaften. Offensichtlich wird ein Spannungsfeld zwischen modernen Denk- und Lebenskonzepten wie dem Konzept der Menschenrechte und dem traditionellen Schariaverständnis festgestellt. Als einer der zentralen Aspekte dieser Auseinandersetzung gilt die Frage nach der Kompatibilität von Meinungs- und Religionsfreiheit mit der Scharia. Religionsfreiheit gehört heute zu den Selbstverständlichkeiten, auf die die moderne Gesellschaft ausgerichtet ist. Mittlerweile ist vielen bewusst geworden, „dass die Religionsfreiheit kein Akt der Menschenliebe und keine Geste der Toleranz gegenüber irrenden Personen ist. Sie ist fundamentales Recht eines jeden Menschen. Es für sich selbst einzufordern heißt *eo ipso*, bereit zu sein, es auch für den anderen zu fordern.“ (Talbi 1993: 70). Auf der anderen Seite ist die offizielle und von der Mehrheit der Gelehrten getragene Meinung, dass nach der Scharia das Abfallen vom Islam (*irtidād*) strikt untersagt sei. Hier geht es nicht um rechtsrelevante Einzelheiten wie die Art der Strafe für einen Abtrünnigen, die nicht im Koran, sondern in der Sunna bestimmt wurde und sich von Fall zu Fall und von Rechtsschule zu Rechtsschule in kleinen Details unterscheidet (siehe auch den Beitrag von Badry in diesem Buch). Es geht hier um das grundsätzliche Recht, seine – in diesem Fall islamische – Überzeugung zu ändern. Dieses Recht wird auch an einer Stelle im Koran (2:217) in Abrede gestellt: „Und diejenigen von euch, die sich von ihrer Religion abbringen lassen, und als Ungläubige sterben, deren Werke sind im Diesseits und im Jenseits hinfällig. Sie werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin weilen“.

Die Meinungs- und Glaubensfreiheit stellt aber den Dreh- und Angelpunkten der modernen Lebensvorstellung dar, an der in ‚westlichen‘ Diskursen die ‚islamischen‘ Länder stets abgemessen werden. Insofern kann die Thematisierung der Frage aus ‚islamischer‘ Sicht auch eine Form epistemischer Dekolonisierung bedeuten. Hinzu kommt – und dies ist ein ebenso wichtiger Grund: Solange der Absolutheitsanspruch auf die Wahrheit in dieser Frage nicht aufgegeben wird, können auch Ausgrenzung von Andersdenkenden und sogar Gewalttaten gegen sie religiös legitimiert werden (siehe auch den Beitrag von Bobzin in diesem Buch). Hans Küng stellt in diesem Zusammenhang richtig fest:

„Wenn Gott selbst ‚mit uns‘ ist, mit unserer Religion, Konfession, Nation, unserer Partei, dann ist gegenüber der Gegen-Partei, die dann ja logischerweise des Teufels sein muß, alles erlaubt. Dann darf sogar im Namen Gottes hemmungslos verletzt, verbrannt, zerstört und gemordet werden“ (Küng/Kuschel 1993: 23). Dass auch ein fanatisches Islamverständnis durchaus zu brutalen Aktionen führen kann, lässt sich angesichts unzähliger Vorfälle dieser Art in der jüngsten Geschichte kaum bestreiten. Hinter den Gewalttaten der Taliban, al-Qaida und vielen islamistisch motivierten Einzelaktionen in Europa oder gegen anders denkende SchriftstellerInnen und Intellektuelle in islamischen Ländern werden zu recht weltpolitische und wirtschaftliche Missstände und Beweggründe vermutet. Andererseits werden sie von deren Befürwortern aber auch als ‚islamisch‘ angesehen, mit religiösen Texten belegt und damit gerechtfertigt. So dass auch auf dieser Seite des Binarismus ein Widerspruch zwischen bestimmten Vorstellungen von ‚Scharia‘ und dem modernen, menschenrechtsorientierten Verständnis von Lebensgestaltung gesehen zu werden scheint.

Angesichts dieser Problematik ist auch eine rege Bemühung unter den muslimischen DenkerInnen zu beobachten, im Rahmen des ‚eigenen‘ geistigen Erbes nach Lösungswegen aus der gegenwärtigen intellektuellen Sackgasse zu suchen. Bei diesen Bemühungen spielt der Begriff Ijtihad eine zentrale Rolle. Bevor im Folgenden auf diese Lösungswege eingegangen wird, soll eine kurze Erläuterung der zentralen Begriffe dieses Diskurses, ‚Scharia‘ und ‚Vernunft‘ vorangestellt werden.

Mit großer Wahrscheinlichkeit ist der Begriff ‚Scharia‘ (arabisch *sharīʿa*) heute eines der meistgebrauchten Schlagwörter, wenn über den Islam diskutiert wird. Es gibt allerdings keine einheitliche Definition für den Begriff. Ursprünglich meint der arabische Begriff einen Pfad in der Wüste, der zur Wasserquelle führt. In diesem Sinne ist die Scharia der Wegweiser, der den Menschen zu Gott, seiner Quelle, führen soll. So unspezifisch wird der Begriff auch im Koran und in den Hadithen verwendet: Im Koran kommt der Begriff ‚Scharia‘ als solcher nur einmal vor: „Dann haben wir dich in der Angelegenheit auf eine eigene Scharia festgelegt. Folge nun ihr, und nicht den Neigungen derer, die kein Wissen haben.“ (45:18) An zwei weiteren Stellen im Koran wird das von derselben Wurzel stammende Verb verwendet (42:13, 21). Hierbei wird der Begriff im Sinne von ‚verordnen‘ verwendet. In den Hadithwerken kommen ‚Scharia‘ und die entsprechenden Verbformen ebenfalls an einigen Stellen vor und weisen auch hier allgemein auf die islamisch-kultische Ordnung hin (siehe etwa Ibn Hanbal, Bd. 2, S. 189; Bd. 5, S. 374f.).

In der Fachliteratur wird ‚Scharia‘ unterschiedlich definiert: religiöses Gesetz, Rechts- und Lebensordnung oder sakrale Gesetzgebung des Islam. Gleichzeitig wird zum einen darauf hingewiesen, dass die Scharia eine Idealvorstellung vom göttlichen Gesetz sei, die alle Lebensbereiche regeln solle, und zum ande-

ren, dass das angewandte Gesetz durchaus von diesem Ideal abweichen könne. Es kann also behauptet werden, die Scharia stellt das Gesetz in seiner weitesten Form dar, das heißt die Gesamtheit der kultischen, ethischen, sozialen und rechtlichen Normen, welche im Koran und der Prophetentradition enthalten sind (eine eingehende Untersuchung des Begriffs hat Popal 2006). Dennoch gab es nie ein einheitliches Schariaverständnis. Vielmehr existierten immer genau so viele unterschiedliche theologische Standpunkte wie es auch divergente Rechtsschulen gab. Während viele Rechtsgelehrte das Gewicht auf das Kultische und das Äußerliche legten, war für einige andere Gelehrte das innere Verhältnis zu Gott wichtig. Über fast alle politischen, theologischen, kultischen und rechtlichen Fragen gab es Meinungsverschiedenheiten (*ikhtilâfât*, Singular *ikhtilâf*): von der Nachfolgerschaft des Propheten bis zur Determinationsfrage, von der Erschaffenheit des Koran bis zur Frage der richtigen Form der rituellen Waschung. Diese Meinungsverschiedenheiten wurden grundsätzlich positiv konnotiert und als Ergebnis des geistreichen Bemühens um die Wahrheitsfindung betrachtet. Sie stellen daher die Anwendung der Vernunft in sämtlichen juristischen und juridischen Angelegenheiten dar. Denn, dass die „wahre“ Scharia nur die eine sein kann, wird von allen behauptet. Erst der Versuch, kraft des eigenen Verstands an sie heranzutreten, zeigt, dass es divergierende Schariavorstellungen gibt. Somit stellt das verstandsgelitete Suchen nach Wahrheit einen integralen Bestandteil der Geschichte der Scharia dar.

Der arabische Terminus *ʿaql* wird sowohl mit dem in der Neuzeit vielfach belegten, für das europäische (philosophische) Selbstverständnis nahezu identifikationsstiftenden und in postkolonialen Diskursen umkämpften Begriff Vernunft als auch mit dem Begriff Verstand wiedergegeben. ‚Vernunft‘ und ‚Verstand‘ beschreiben im Allgemeinen die menschliche Fähigkeit zu denken, zu erkennen und zu entscheiden. Während in der deutschen Umgangssprache die beiden Begriffe nicht streng voneinander getrennt werden, wird in der Fachliteratur versucht, die Unterschiede herauszuarbeiten. Diese sind teils komplementär und teils konträr. So wird hier von ‚Vernunft‘ gesprochen, wenn es sich um das Erkennen komplizierter Sachverhalte und Verhältnisse handelt. Wenn es um das Begreifen von weniger komplexen Zusammenhängen geht, wird der Begriff Verstand gebraucht. Mit ‚Vernunft‘ als europäischem philosophischem Fachbegriff bezeichnet man demnach wiederum die Fähigkeit des menschlichen Geistes, universelle Zusammenhänge in der Welt und ihre Bedeutung zu erkennen und danach zu handeln. In Abgrenzung dazu taucht der Begriff Verstand immer dann auf, wenn ein Phänomen abgetrennt von einem größeren Zusammenhang betrachtet wird. Zugleich halten aber auch viele WissenschaftlerInnen nicht viel von einer solchen Unterscheidung. In zahlreichen philosophischen Texten beispielsweise werden ‚Vernunft‘ und ‚Verstand‘ häufig synonym verwendet (für einen historisch-philoso-

phischen Überblick siehe die entsprechenden Lemmata in Ritter u.a. 2001, Bd. 11, S. 748ff.). Ohne sich nun in philosophischen Diskussionen darüber verlieren zu wollen, was angemessener ist, halten wir zusammenfassend fest, dass der arabische Begriff *ʿaql* beziehungsweise seine deutschen Entsprechungen das menschliche Denkvermögen und die menschliche Denkfähigkeit umschreiben.

Wie verhält sich nun die Scharia gegenüber der Vernunft und den Vernunft-erkenntnissen? Zunächst ist zu konstatieren, dass es zahlreiche Aufforderungen im Koran und in den Überlieferungen gibt, vom Verstand Gebrauch zu machen. In vielen Koran- beziehungsweise Hadithstellen begegnen wir Begriffen wie *ʿaql* (Verstand) und *fikr* (Denken) und von ihnen abgeleiteten Formen. Im Koran wird immer wieder dazu aufgerufen, über die Natur, die Geschichte, andere Traditionen, das Diesseits und das Jenseits, die eigenen Handlungen und ihre Konsequenzen nachzudenken. In einigen Hadithkompendien gibt es sogar eigene Kapitel über ‚Vernunft‘ und ‚Wissen‘. Historisch gesehen kann im Koran oder Hadith selbstverständlich nicht der moderne philosophische Vernunftbegriff gemeint sein, der seine eigene Geschichte hat. Der Koran und die Überlieferungen stellen im engeren Sinne keine philosophischen Texte dar und sind in einer anderen Zeit entstanden, in der eine Vernunft im modernen Sinne nicht diskutiert wurde. Es ist aber wichtig und für die Praxis der MuslimInnen richtungweisend, dass die Textquellen diese Begriffe erwähnen und ganz allgemein zum Nachdenken auffordern.

Als Praxis im Bereich des Rechts ist die Anwendung rationaler Überlegungen deutlich verankert. Hier stellt die Anwendung der Vernunft einen wichtigen Bestandteil des Rechtsfindungsprozesses dar. Dabei ist der Begriff Ijtihad von zentraler Bedeutung. In der Konsequenz und ohne auf spitzfindige Fachdefinitionen einzugehen bedeutet Ijtihad die qualifizierte Anwendung des Verstandes bei der Ermittlung der Scharia. Die Gelehrten bestätigen, dass hinter der Praxis des Ijtihad eine rechtspragmatische Überlegung steckt: Es sei schließlich klar, dass sich bei „profanen“ wie auch „sakralen“ Angelegenheiten immer wieder aufs Neue Fragen ergeben und dass nicht alle diese Fragen durch den Koran oder die Sunna beantwortet werden können. Daher habe man es für wichtig und sogar notwendig erachtet, qualifizierten Sachkundigen die Möglichkeit einzuräumen, gemäß neuer Gegebenheiten und Umstände zu neuen praktischen Urteilen zu kommen, eben Ijtihad zu praktizieren (al-Shahrastâni, Bd. 1, S. 199; Ibn Khaldûn 1981: 1062).

Wiederholt bekräftigten muslimische Gelehrte bis in die heutige Zeit, dass die Bestimmungen im Koran oder in der Sunna gemäß den zeitlichen und räumlichen Veränderungen verstanden werden müssten. Daher wird zum Beispiel auch von der „Veränderung religiöser Vorschriften gemäß Zeit- und Ortsveränderungen“ (*taghayyur al-ahkâm bi-taghayyur al-azmina wa-l-amkina*) gesprochen – eine These, die der hanbalitische Rechtsgelehrte Ibn Qayyim al-Jawziyya

(gestorben 1350) ausführlich diskutierte (1955: Bd. 3, S. 14f.). Ähnliches ist bei anderen Gelehrten zu beobachten, wenn sie etwa vom *maslahah*-Prinzip sprechen. Dieses Prinzip wurde insbesondere vom schafitischen Gelehrten Abû Hâmid al-Ghazâlî in seinem *usûl*-Werk *al-Mustasfâ* erörtert (1995). Bei den Schiiten wiederum werden die meisten Erneuerungen im Bereich des Rechts ganz allgemein unter dem Grundsatz der „Änderung der Bestimmung durch Änderung des Sachverhalts“ (*taghayyur al-hukm bi-taghayyur al-maudû*) subsumiert (Poya 2003: 21f., 102ff.). Die Gelehrten plädieren also geradezu für die Pluralität der Meinungen, da sie zu freien Gedanken, zur Erweiterung geistiger Perspektiven und zur Öffnung des Blickwinkels führe (Abu Zahra o.J.: 7ff.), beschränken diese allerdings auf die kultischen und rechtlichen Aspekte.

Die zentrale Frage ist indes eine andere, nämlich wie mit dem offensichtlichen Widerspruch zwischen einigen Schariabestimmungen etwa zur Apostasie und dem modernen, im Konzept der Menschenrechte verankerten Gebot der Meinungs- und Religionsfreiheit zu verfahren ist. Gewöhnlich bejahen die Gelehrten die Glaubensfreiheit. Dafür führen sie auch einige Stellen im Koran an (al-Nabahân 1974: 233ff.). Der bekannte Koranvers „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (2:256) gehört zu den gängigsten Beweisen für die Glaubens- und Religionsfreiheit im Islam. Darüber hinaus heißt es in einem anderen Koranvers: „Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn und streite mit ihnen auf eine möglichst gute Art“ (16:125). Ein weiterer Vers, der in diesem Zusammenhang oft zitiert wird, besagt: „Und streite mit den Leuten der Schrift auf eine möglichst gute Art“ (29:46). Trotzdem halten viele Gelehrte paradoxerweise das Untersagen des Abfallens vom Islam und sogar die Bestrafung des Betroffenen für richtig und *vernünftig* (siehe auch den Beitrag von Badry in diesem Buch). Ein Paradebeispiel stellt die Haltung des bedeutendsten Gelehrten der al-Azhar-Universität, Muhammad al-Ghazâlî (1917-1996) im Fall Faraj Fawdah (auch Farag Foda, 1946-1992) dar. Fawdah war ein ägyptischer Publizist, Intellektueller und politischer Aktivist, der sich öffentlich von der Scharia distanziert hatte. Er hatte sich in vielen Zeitungsartikeln kritisch mit der islamistischen Ideologie beschäftigt und die Meinung vertreten, dass die Scharia bei der Lösung heutiger Probleme in keiner Weise weiterhelfe. Am 8. Juni 1992 wurde Fawdah in seinem Büro von Mitgliedern der Gruppe al-Jamâ'a al-Islâmiyya erschossen. Vor seinem Tode war er von hohen Geistlichen der al-Azhar-Universität als Apostat (*murtadd*) und Feind des Islam bezeichnet worden. SchariavertreterInnen erklärten ihn dadurch bereits für vogelfrei. Nach Fawdahs Tod erklärte Muhammad al-Ghazâlî vor Gericht: „Derjenige, der öffentlich gegen die Durchsetzung der Scharia Gottes spricht, ist ein Ungläubiger, ein Apostat. Es ist eine Pflicht, ihn zu töten, und den Täter darf man nicht bestrafen“ (mehr zu diesem Fall unter [web.amnesty.org](http://web.amnesty.org), 29.10.07).

Solche Haltungen sind nur im Rahmen einer Denkweise vertretbar, die Menschen nach ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Glaubensrichtungen hierarchisch kategorisiert – eine Denkweise, die mit einem Absolutheitsanspruch einhergeht, den theologisch eigentlich nur Gott beanspruchen kann, und eine Haltung, die die Menschen trennt – auch vor Gott.

Diese Problematik wurde inzwischen von vielen muslimischen DenkerInnen erkannt. Sollte es mit der Meinungs- und Religionsfreiheit ernst gemeint sein und sie konsequent vertreten werden, muss ihnen zufolge das Gebot der Vernunft auch in dieser Angelegenheit befolgt und dabei eine Re-Interpretation der Scharia, ein Ijtihad vorgenommen werden. Dies habe, wie der iranische Reformdenker Sorousch es fordert, nicht nur im Bereich der Rechtsfragen (*furû'*) zu geschehen, sondern auch im Bereich der Grundfragen (*usûl*). Sorousch macht in seinen Ausführungen deutlich, dass es ihm nicht um Fragen aus dem kultischen (*ibâdât*) oder aus dem zivilrechtlichen Bereich (*mu'âmalât*) geht. Derartige Fragen können seines Erachtens noch im Rahmen der Scharia und mit den herkömmlichen Methodenansätzen gelöst werden. Es geht ihm um grundsätzliche Fragen, um das Glauben und Nichtglauben, um das Recht, seine religiöse beziehungsweise islamische Überzeugung ändern zu dürfen (2003).

Auch der marokkanische Philosoph Mohammed Abed al-Jabri, einer der bedeutendsten arabischen Intellektuellen der Gegenwart, lehnt sich gegen den eindimensionalen und von den Dogmatikern gepflegten Vernunftbegriff auf. Er argumentiert in seinen Werken rigoros für eine individuelle und rationale Interpretation religiöser Schriften. So versucht er, sie vom Interpretationsmuster der klassischen islamischen Zeit, das noch immer von den Gelehrten gepflegt wird, zu befreien und gesteht der rationalen Urteilskraft eines jeden Einzelnen die Fähigkeit zu, diese Texte auszulegen. Gleichzeitig wehrt er sich gegen die „Polemik“, dass individuelle Vernunftanstrengung und Bereitschaft zu Widerspruch und Kritik von westlichen Denktraditionen übernommen worden seien und die muslimische Kultur untergraben würden. Al-Jabri plädiert dafür, die Idee der Einheit (*tauhîd*) außerhalb des religiösen Bereichs aufzugeben. Nach ihm kann sich die nötige Dynamik für Fortschritt erst dann entfalten, wenn die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen, sich widersprechenden Theorien und TheoretikerInnen zugelassen werden (2009; siehe auch den Kommentar zu seinem Buch bei Hegasy 2009).

Tatsächlich wurde die Meinungs- und Religionsfreiheit auch in dieser Dimension schon früh in der islamischen Geistesgeschichte im Rahmen des Ijtihad diskutiert und dabei der Satz geprägt, dass „jeder Sachkundige Recht hat“ (*kull mujtahid musîb*). Dieser philosophische Satz bietet die Möglichkeit, Meinungsverschiedenheit nicht nur im Bereich des Rechts, sondern auch in theologischen Fragen zu legitimieren. Als Urheber dieser Formulierung ist Ubaidallâh Ibn al-Hasan al-'Anbarî (gestorben 785) in die Geschichte eingegangen. Er stammte aus

einer etablierten Familie in Basra und galt als Rechtskenner (*faqih*) und zuverlässiger Hadithkenner (*thiqa*). Er übernahm in der Zeit der Abassidenkalifen al-Mansūr und al-Mahdī vom Jahre 774 bis 784/785 das Amt des Kadis in Basra. Zugleich hatte er die wichtige Aufgabe inne, am Freitag die *khutba* (Predigt) zu halten – eine Aufgabe, die nicht nur für sein rhetorisches Geschick, sondern auch für seinen politischen Einfluss spricht (zu seiner Lebensbeschreibung siehe al-Wākiʿī Bd. 2, S. 88ff.) Al-ʿAnbarī's Zeit war geprägt von rechtlichen Meinungsverschiedenheiten, aber vor allem von blutig ausgetragenen machtpolitischen Auseinandersetzungen, die theologisch legitimiert wurden. Es liegt nahe, daraus zu schließen, dass er mit seiner Aussage „*kull mujtahid musīb*“ auch die divergenten Meinungen in Bezug auf theologische Fragen zu rechtfertigen suchte. Al-ʿAnbarī bekräftigte die vorhandene Vielfalt an theologischen und anders begründeten Meinungen seiner Zeit und legitimerte die Auslegungen der unterschiedlichsten Gruppierungen: die Meinung der Anhänger der Willensfreiheit (*ahl al-qadar*) wie auch die der Deterministen (*ahl al-jabr*), die Ansicht derjenigen, die den Ehebrecher (*zāni*) als Frevler (*fāsiq*) oder Heuchler (*munāfiq*) oder Ungläubigen (*kāfir*) oder gar als Polytheist (*mushrik*) für strafwürdig erklärten, wie auch die derjenigen, die ihn noch als Gläubigen (*muʿmin*) ansahen, den Standpunkt der Anhänger ʿAlis bei der Kamelschlacht wie auch der seiner Gegner (Ibn Qutaiba 1908: 55ff.). Die logische Konsequenz dieser These wäre also, dass jeder, der um das Finden der Wahrheit *bemüht* ist, akzeptiert werden muss, auch wenn er dabei zu einer abweichenden Überzeugung gelangt.

Um dieses Anliegen in der Gegenwart zu verwirklichen, versuchen nicht nur die Intellektuellen, sondern auch einige Geistliche, das Instrumentarium Ijtihad zu reaktivieren und zwar auf einer breiten Ebene, die bisher von den dogmatisch eingestellten Rechtsgelehrten nicht zugelassen wurde. Zu diesen Geistlichen gehört Mohammad Mojtahed Shabestari, der inzwischen seinen geistlichen Ornat – wahrscheinlich aus Protest gegen die herrschenden Umstände in Iran – abgelegt hat.

Das Hauptthema Shabestaris in seinen letzten Veröffentlichungen ist – ähnlich wie bei Soroush und al-Jabri – das Spannungsverhältnis, das zwischen Religion und Moderne vielfach gesehen wird. Nach seiner Meinung gibt es zum Verhältnis von Moderne und islamischer Scharia drei mögliche Auffassungen: 1) Der Ijtihad der vergangenen Zeiten ist völlig ausreichend, und es bedarf keines neuen Ijtihads beziehungsweise keiner Veränderung des tradierten Schariaverständnisses. Mögliche neue Schlussfolgerungen aus der Scharia werden demnach als zweifelhaft und verwerflich betrachtet. 2) Nur eine dezidiert islamische Weltanschauung wird akzeptiert, innerhalb derer vor allem die Scharia auch in der Moderne eine wichtige Rolle spielt. 3) Angesichts der Tatsache, dass die religiös-kultischen Vorschriften auf islamischen Grundlagen basieren und dass

die Moderne ihre speziellen Anforderungen mit sich bringt, wird anerkannt, dass der kontinuierlich andauernde Ijtihad unverzichtbar ist, um die Grundlagen der Scharia zeitgemäß zu verstehen und damit die Fragen der Moderne zu klären.

Den Ausführungen Shabestaris ist zu entnehmen, dass er selbst den dritten Weg gewählt hat, und in diesem Zusammenhang sowohl Vernunft und Religion als auch Wissenschaft und Scharia verbindet (2000: 92f.). Shabestaris Anliegen ist, dass die religiösen Gelehrten von überholten Vorstellungen abkommen, ihre Ansichten über die wissenschaftlichen Herangehensweisen und die moderne Philosophie explizit darlegen und die Frage des Verhältnisses zwischen Religion und Moderne auf befriedigende Art und Weise lösen. Seiner Ansicht nach können durch die Klärung dieser Aspekte und Verhältnisse die gedanklichen Verwirrungen und Unklarheiten, die nach dem Aufkommen der modernen Philosophie und Wissenschaft in der islamischen Welt in Erscheinung traten, beseitigt werden (ebd. S. 90f.). Mit Blick auf die Diskussion in muslimischen Kreisen über das Verhältnis von Religion und wissenschaftlichen oder philosophischen Theorien erläutert er, sobald die Sprache auf eine Unvereinbarkeit komme, stellten manche einen doppelten Widerspruch fest, nämlich zwischen dem, was der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft versteht, und dem, was Gott gesagt hat; infolgedessen behaupteten sie ohne Zögern, wenn ein Widerspruch bestehe, müsse sich der Mensch selbstverständlich zurücknehmen und das als richtig erachten, was Gott vorgibt. Shabestari konstatiert hier einen Denkfehler: Es liege kein Widerspruch zwischen Mensch und Gott vor, sondern bloß zwischen den Theorien einiger Menschen und den Theorien anderer Menschen. Schließlich wende sich der Mensch den religiösen Texten zu. Sobald er sie verstehe und daraus Schlussfolgerungen ziehe, sei er es, der religiöse Theorien verkünde und behaupte, diese seien göttlichen Ursprungs. Anschließend sei es wiederum der Mensch selbst, der den vermeintlichen Widerspruch zu wissenschaftlichen oder philosophischen Theorien feststelle (ebd. S. 233). Damit bleibt Shabestari dem bekannten Grundsatz in den Rechtswerken treu: „Alles, was die Vernunft bestimmt, bestimmt auch die Scharia, und alles, was die Scharia bestimmt, bestimmt auch die Vernunft“. Allerdings betont er hierbei den ersten Teil dieses Axioms, während sich die Geistlichkeit bevorzugt auf den zweiten Teil stützt.

In seiner Argumentation bleibt Shabestari konsequent und bekräftigt, dass die Demokratie die bessere Regierungsform und das Konzept der Menschenrechte der Garant eines friedlichen Zusammenlebens sind. Im Gegensatz zu vielen anderen islamischen ReformdenkerInnen ist er der Meinung, dass weder die Demokratie noch das Konzept der Menschenrechte aus dem Koran oder anderen religiösen Quellen abzuleiten seien. Sie sind nach Shabestari geistige Errungenschaften der gesamten Menschheit, die sich historisch entwickelt haben und für alle gelten. Es sieht folglich auch keinen Bedarf, eine eigene islamische Konzep-

tion der Menschenrechte zu entwickeln. Für ihn ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die 1948 von der UNO verabschiedet wurde, maßgeblich (*emruz.net*; abg. 15.6.09).

Abschließend ist festzuhalten: Die gegenwärtigen Diskurse in den islamisch geprägten Kulturen sind gekennzeichnet durch ein Spannungsverhältnis zwischen den Textquellen und der Vernunft. Es gibt in der islamischen Geistesgeschichte zahlreiche Beispiele dafür, wie die Schariabestimmungen neu verhandelt und re-interpretiert wurden. Die Gelehrten bestätigten immer wieder, „dass derjenige, der nur anhand des Überlieferten in den Büchern Rechtsentscheidungen für die Menschen trifft, ohne die Unterschiede in ihren Bräuchen, Gewohnheiten, Zeiten, Orten, Zuständen und Zusammenhängen zu berücksichtigen, sich irrt und andere in die Irre führt“ (al-Nimr 1986: 70).

Beim Thema einer „modernen“ Lösung bestimmter Fragen wie der der Apostasie beziehungsweise der Religions- und Meinungsfreiheit plädieren viele dafür, diese Tradition fortzusetzen und eine weitere Dimension der Ijtihad-Praxis zu öffnen beziehungsweise diese wiederzubeleben, nämlich den Ijtihad in den Grundfragen (*usûl*). Nur so lasse sich die Pluralität von Meinungen in allen Bereichen des menschlichen Denkens und Handelns legitimieren. In welche Richtung diese Diskussionen weiter verlaufen werden, hängt sicher auch von den globalen politischen Machtstrukturen und Entwicklungen ab – jede Vorausschau wäre somit spekulativ.

## Literatur

- Abed al-Jabri, Mohammad (2009): *Democracy, human rights and law in Islamic thought*. London.
- Abu Zahra, Muhammad (o.J.): *al-Imâm al-sâdiq. Hayâtuhu wa-‘asruhu, âthâruhu wa fîqhuhu*. Kairo.
- Falaturi, Abdoljawad (1959): „Die Vernunft als Letztbegründung des Rechts in der schiitischen Lehre“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 45(1959), S. 369-388.
- Ghazâlî, Abû Hâmid al- (1995): *al-Mustasfâ min ilm al-usûl*, 2 Bde., Beirut.
- Heller, Erdmute (Hrsg.) (1998): *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*. München.
- Hunter, Shireen T./Huma Malik (Hrsg.) (2005): *Modernization, democracy, and Islam*. Westport.
- Hegasy, Sonja (2009): „Porträt des Philosophen Mohammed Abed al-Jabri. Kritik der arabischen Vernunft“, in: *de.qantara.de*; abg. 15.6.09.
- Ibn Hanbal (1998): *Musnad al-imâm Ahmad Ibn Hanbal*. Beirut.
- Ibn Khaldûn, ‘Abd al-Rahmân M. (1981): *al-Muqaddima*, hrsg. v. ‘Ali ‘Abd al-Wâhid Wâfi. Kairo.
- Ibn Qayyim al-Jauziyya (1955): *Ilâm al-muwaqqi ‘în ‘an rabb al-‘âlamîn*. Kairo.

- Ibn Qutaiba al-Dīnawarī (1908/1326 h.): *Kitāb ta'wīl mukhtalif al-hadīth*. Kairo.
- Jabri, Mohammed Abed al- (2009): *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*. Berlin.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*. Baden-Baden.
- Küng, Hans und Karl-Josef Kuschel (Hrsg.) (1993): *Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus Weltreligionen*. Hamburg.
- Mernissi, Fatima (2002): *Islam und Demokratie. Die Angst vor der Moderne*. Freiburg.
- Nabahān, Muhammad Fārūq al- (1974): *Nizām al-hukm fī l-islām*. Kuwait.
- Nimr, 'Abd al-Mun'im al- (1986): *al-Ijtihād*. Beirut.
- Popal, Mariam (2006): *Die Scharia, das religiöse Recht – ein Konstrukt? Überlegungen zur Analyse des islamischen Rechts anhand rechtsvergleichender Methoden und aus Sicht post-kolonialer Kritik*. Frankfurt a.M.
- Poya, Abbas (2003): *Anerkennung des Ijtihād. Legitimation der Toleranz. Möglichkeiten innerer und äußerer Toleranz im Islam am Beispiel der Ijtihād-Diskussion*. Berlin.
- Ritter, J./K. Gründer und G. Gabriel (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel.
- Shabestari, Mohammad Mojtahed (2000): *Hirminūtik, kitāb wa-sunnat*. Teheran.
- Shahrastānī, M. Abū l-Fath al- (o.J.): *al-Milal wa-n-nihal*. Beirut.
- Sorousch, Abdolkarim (2003): „Feqh dar tarāzu“, in: Sa'id 'Adālatnežād (Hrsg.): *Andar bāb-e ijtihād. Dar bāre-ye kārāmād-ye feqh-e eslāmi dar donyā-ye emruz*. Teheran, S. 15-34.
- Stauth, Georg (Hrsg.) (1998): *Islam. Motor or challenge of modernity*. Hamburg.
- Talbi, Mohamed (1993): „Religionsfreiheit. Eine muslimische Perspektive“, in: Johannes Schwartländer (Hrsg.): *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*. Mainz, S. 53-71.
- Wākī'ī, Muhammad Ibn Khalaf al- (o.J.): *Akhbār al-quddāt*. Beirut.

# Von Wurzeln, Ästen und Bäumen – Kasuistik im sunnitisch-islamischen Recht

*Thomas Eich*

Im Jahr 632 nach der Zeitenwende starb in Medina auf der arabischen Halbinsel Muhammad, der von seinen Anhängern, den Muslimen, als Prophet Gottes erachtet wurde und wird. In dieser Betrachtungsweise hatte Muhammad bis zu seinem Tod circa 20 Jahre lang Offenbarungen erhalten, die das durch den Erzengel Gabriel wörtlich übermittelte Wort Gottes sind. Diese Offenbarungen wurden in den Jahrzehnten nach Muhammads Tod gesammelt und nach einem komplexen Redaktionsprozess als Koran zusammengeführt. Da die Botschaft des Koran erstens beansprucht, das *verbatim* inspirierte Wort Gottes zu sein und somit, zweitens, überzeitlichen Geltungsanspruch zu haben, wurde der Koran bald zur Rechtsquelle für das im Lauf der ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte sich entwickelnde islamische Recht. Jedoch ist der Koran kein Gesetzbuch und nur eine kleine Zahl an Versen behandelt unmittelbar Fragen des Rechts oder des religiösen Rituals. Aus diesem Grund wurden die Taten (*sunna*) und Aussprüche (*hadith*) des Propheten sowie seiner als vorbildliche Muslime erachteten ersten Anhänger – ab hier der Einfachheit halber als Sunna bezeichnet – zur zweiten Quelle des islamischen Rechts. Die Überlieferungen der Sunna wurden in einem über etwa 300 Jahre gestreckten Prozess zunehmend verschriftlicht und schließlich in Sammlungen kodifiziert.

## Entstehung unterschiedlicher Rechtstraditionen

Eng verknüpft mit diesem Prozess war die Entstehung verschiedener Denkschulen des islamischen Rechts, die etwa ab dem 8. Jahrhundert einsetzte. Hierbei spielten vor allem zwei Schulen eine große Rolle, die in Medina sowie dem Südirak (Kufa und Basra) entstanden und sich später zu den zwei Rechtsschulen der Malikiten und der Hanafiten – benannt nach den zwei großen Rechtsgelehrten Mâlik Ibn Anas (gestorben 795 in Medina) und Abû Hanîfa (gestorben 767 im Irak) – entwickelten.

Das Problem, vor dem die Gelehrten des islamischen Rechts standen (und bis heute stehen), ist, dass weder Koran noch Sunna für jede denkbare rechtliche

Frage eine sich unmittelbar erschließende Auskunft geben, wie konkret zu verfahren oder zu urteilen sei. Das bedeutet, dass verschiedene Aussagen von Koran und Sunna miteinander verknüpft werden mussten, um entweder direkt zu einem Urteil zu kommen oder aber die Ausgangsbasis für einen Analogieschluss zu schaffen, der dann eine Beurteilung des Sachverhaltes ermöglicht. In anderen Worten: Menschen mussten die Texte und Überlieferungen interpretieren, die für sich eine – im Falle des Koran direkte, im Falle der Sunna indirekte – göttliche Legitimierung beanspruchten. Die Prinzipien und Methoden dieses Interpretationsprozesses wurden jedoch erst in dessen Verlauf festgelegt, nicht an seinem Anfang. Daher entwickelten sich regionale Unterschiede, die sich in weiten Teilen dadurch erklären lassen, dass die Menschen, die das Recht auslegten, in sich regional unterscheidenden Gesellschaftsstrukturen sozialisiert worden waren und sich der Prozess der Rechtsauslegung auf unterschiedliche soziale Realitäten bezog. Medina unterschied sich dabei vom Südirak zum Beispiel dadurch, dass seine Bevölkerung rein arabisch und in hohem Maße muslimisch dominiert war. Kufa und Basra befanden sich demgegenüber in einer Region, die von den muslimischen Arabern erst nach dem Tode Muhammads erobert worden war. Deswegen herrschte hier eine arabisch-muslimische Minderheit über eine überwiegend persische Bevölkerung, die stark von den Religionen des Zoroastrismus, Manichäismus sowie des Juden- und Christentums geprägt war. Das bedeutete, dass die arabischen Muslime des Südirak während der ersten 200 Jahre nach dessen Eroberung sich allein schon aus verwaltungspragmatischen Gründen viel stärker auf Nicht-Araber und Nicht-Muslime stützen mussten, als dies in Medina der Fall war. Erst nach diesem Zeitraum stieg der muslimische Bevölkerungsanteil signifikant an. Daher entstanden im dort sich entwickelnden Recht Konzepte, die neben religiösen auch stark auf sozio-ökonomische Kategorien zurückgriffen. Ein prominentes Beispiel hierfür ist das Konzept der Ebenbürtigkeit (*kafā'a*) im Eherecht, demzufolge bei der Eheanbahnung darauf geachtet werden soll, dass die Partner gemäß bestimmter Kriterien auch zueinander passen. Im Kriterienkatalog der aus der südirakischen Denktradition entstandenen Hanafiten findet sich dabei das Kriterium des Wohlstands: Reiche sollten möglichst nur Reiche heiraten. Bei den Malikiten findet sich dieses Kriterium nicht, vielmehr heißt es nur, die Ehepartner sollten hinsichtlich ihrer Frömmigkeit einander entsprechen (Coulson 1964:49, 94; für ein weiteres Beispiel aus dem Prozess- und Strafrecht siehe Fierro 2007). Ein weiterer, rechtsmethodisch äußerst bedeutsamer Unterschied zwischen Medina und dem Südirak lag darin, dass man in Medina die vor Ort übliche, allgemeine Praxis in seine Rechtsüberlegungen einbeziehen konnte. Denn es lag ja erstens nahe zu vermuten, dass die lokale Praxis stark durch das Wirken des Propheten und seiner Anhänger geprägt sei und dass sich Muhammad und die ersten Muslime, zweitens, in vielen Aspekten des Alltagslebens wie

alle anderen Mitglieder der Gesellschaft, in der sie lebten, verhalten hätten. Denn Muhammad und seine Gefährten waren zwar einerseits über weite Strecken des religiösen Wirkens des Propheten Muslime in einem mehrheitlich nicht-muslimischen Umfeld gewesen, andererseits waren sie aber auch Araber in einem arabischen Umfeld. Deswegen konnte man in Medina bei der Interpretation von Koran und Sunna den lokalen Usus in das Rechtsdenken mit einbeziehen, im Südirak nicht (Wheeler 1996:17ff.).

### Unterschiedliche Wege der Herleitung von Normen

In den frühislamischen Rechtskompendien finden sich zwei Formen, ein Rechtsproblem zu durchdenken, nebeneinander: die kasuistische Form, in der verschiedene Einzelinformationen nebeneinander gestellt werden, sowie die Form, in der Kategorien gebildet werden, für die die Einzelteile beispielhaft sind. Dies kann in vielen Fällen ein Reflex historischer Entwicklung des Rechtsdenkens vom Einzelfall zur Kategoriebildung sein, jedoch scheinen die zwei Formen des Rechtsdenkens eng verwoben miteinander existiert zu haben. Als illustrierendes Beispiel soll die Frage gelten, ob Wasser dadurch rituell verunreinigt werde, dass ein Tier davon trank. Wenn dem so ist, kann das Wasser nicht mehr für die so wichtige rituelle Reinigung (*wudû'*) für das islamische Gebet verwendet werden. Der hanafitische Gelehrte al-Shaybani (gestorben 805) überliefert zu dieser Frage einen Dialog mit seinem Lehrer Abu Hanifa:

Ich sagte: wenn ein Vogel, ein Schaf, eine Kuh, ein Kamel, ein Pferd oder ein Arbeitspferd oder irgend[ein Tier], dessen Fleisch gegessen wird, aus einem Behältnis Wasser trinkt, kann man dann mit dem übrigen Wasser *wudû'* durchführen?

Er sagte: Ja, darin liegt kein Schaden.

Ich sagte: Und wenn [ein Tier], dessen Fleisch nicht gegessen wird, wie etwa ein Esel oder ein Maultier oder Ähnliches, das Wasser trinkt?

Er sagte: Dann führt man nicht *wudû'* damit durch.

Die unterschiedliche Behandlung des Wassers in den zwei Fällen wird also dadurch begründet, dass die jeweiligen Tiere sich in dem Punkt unterscheiden, dass ihr Fleisch im einen Fall von Menschen gegessen werde und im anderen Fall nicht. Dies konstituiert dann eine Regel, die die Kategorien „Tiere, die man isst“ und „Tiere, die man nicht isst“ zugrunde legt. Die von der medinensischen Schule geprägten Denker sahen dies anders:

Ibn Wahb überlieferte von Amr ibn al-Harith, der von Yahya ibn Sa'id und Bakir ibn Abdallah überlieferte; sie sagten: Es liegt kein Schaden darin, wenn ein Mann

die rituellen Waschungen mit Wasser vollzieht, das Esel oder Maultiere *oder andere Reittiere* benutzt haben.

Die unterschiedliche Bewertung der konkreten Frage der rituellen Verunreinigung von Wasser durch Esel oder Maultiere resultiert also aus unterschiedlichen Kategorien, für die die beiden Denkschulen Esel und Maultiere als beispielhaft erachten. Die Hanafiten sahen in ihnen Tiere repräsentiert, die man nicht isst, die Malikiten Tiere, auf denen man reitet. Die Malikiten führten für ihre Kategorie noch einen Koranvers an: „*Und die Pferde, die Maultiere und die Esel [hat Gott für euch erschaffen], damit ihr auf ihnen reitet.*“ (Koran 16:8, Übersetzung Hans Zirker)

Diese frühislamischen Rechtstexte sind dabei als Dokumente eines überregionalen Diskutierens und manchmal auch Streitens von Religionsgelehrten über rechtliche Themen zu sehen. Das heißt, dass diese aus dem irakisch-hanafitischen und dem medinensisch-malikitischen Umfeld stammenden Texte miteinander kommunizieren und aufeinander reagieren, wobei nur noch bedingt zu rekonstruieren ist, welche jeweilige Aussage in Medina als Reaktion auf eine Diskussion im Südirak entstand und umgekehrt (siehe hierzu Calder 1993:1ff., wo sich auch die Zitate mit Belegstellen finden). Ganz deutlich wird dieser Diskussionsprozess in einem Genre, das sich bald während dieser ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte unter den Gelehrten zu entwickeln begann: dem so genannten *ikhtilāf*-Genre. Darin wurden die Unterschiede der Rechtsschulen zusammen mit den Widerlegungen der Positionen und Argumente der jeweiligen Gegenseite niedergelegt. Immer wieder ging es dabei um die Frage, wie ein bestimmter Koranvers oder ein Prophetenspruch zu interpretieren sei, welches Grundprinzip sich daraus also ableiten lasse.

Zur Illustration ein Beispiel aus der Abtreibungsdebatte: Der Prophet hatte die Strafe für die Verursachung eines Abortes, die als *ghurra* bezeichnet wird, nach allgemeiner Meinung mit 50 Dinar veranschlagt. Die Frage war nun, wie Muhammad zu genau dieser Summe gekommen sei, welches Prinzip ihn dabei geleitet habe. Und hier setzte der Interpretationsprozess ein, ein Diktum des Propheten mit anderen Rechtssätzen zu verknüpfen, um schließlich ein Prinzip zu formulieren. Die Malikiten stellten fest, dass 50 Dinar ein Zehntel der Strafe darstellten, die für die Tötung einer erwachsenen Frau (die sogenannte *diya*) veranschlagt wurde, und formulierten das Rechtsprinzip, dass die *ghurra* für einen abgetriebenen Embryo ein Zehntel der *diya* der Mutter des Embryos betrage und somit auch nicht nach dem Geschlecht des Embryos zu unterscheiden sei. Die Hanafiten widersprachen. Sie stellten fest, dass 50 Dinar ein Zehntel der *diya* für eine Frau und ein Zwanzigstel der *diya* für einen Mann seien und formulierten das Prinzip: bei weiblichen Feten beträgt die *ghurra* zehn Prozent des Betrags, der für die Tötung des Kindes nach dessen Geburt fällig gewesen wäre,

und bei männlichen Feten eben fünf Prozent (al-Shaybânî 1968: Bd. 4, S. 285ff.). Malikiten und Hanafiten unterschieden sich also nicht in dem Strafmaß für eine Abtreibung, das sich auf Muhammads Präzedenz stützte und in jedem Fall 50 Dinar betrug. Sie unterschieden sich aber völlig in ihrer Urteilsbegründung und somit den aus Muhammads Aussage abgeleiteten Prinzipien und Kategorien. Bloße Haarspalterei? – Mitnichten. Denn im Kern dieser Kontroverse stand eine der Kernfragen der Abtreibungsdebatten des 20. Jahrhunderts: Ist ein Embryo rechtlich als ein Körperteil der Schwangeren einzustufen oder aber eine gegenüber dem Mutterleib eigenständige Entität? Die Malikiten stellten sich auf den ersten Standpunkt, die Hanafiten auf den Zweiten.

### **Entstehung einer eigenen Disziplin: der *fiqh***

Die vorangegangenen Beispiele greifen bei der Autorisierung einer Rechtsmeinung auf drei unterschiedliche Quellen zurück: den Koran, die Sunna und die Autorität bestimmter, großer Gelehrter. Die ersten fünf Jahrhunderte der islamischen Rechtsgeschichte (also bis circa 1100) können als ein Prozess gesehen werden, in dem das Verhältnis dieser drei Quellen zueinander etabliert wurde. Von entscheidender Bedeutung war dabei die Autorisierung der letzten beiden Quellen, da der Koran ja wie gesagt nur wenige konkrete rechtliche Aussagen enthält. Deswegen kristallisierte sich das Konzept heraus, dass die Sunna den Schlüssel zur Interpretation der göttlichen Offenbarung darstelle. Denn Muhammad habe sich nicht nur der exoterische Gehalt des Korantextes erschlossen, sondern auch der esoterische, die tieferen Prinzipien, die ihm zugrunde lagen. Diese hätten sich darum in seinem Verhalten niedergeschlagen, weswegen die Aufzeichnungen seiner Taten und Worte einen Schlüssel zur Dechiffrierung der tiefer liegenden Bedeutungsebenen des Korantextes darstelle. Dieser Prozess der endgültigen Etablierung der Sunna als Rechtsquelle vollzog sich etwa im 9. Jahrhundert und wird in der Forschung in der Regel mit dem Oeuvre des Muhammad Ibn Idrîs al-Shâfi'î (gestorben 820) in Zusammenhang gebracht. In der Zeit des 10. und 11. Jahrhunderts dann wurden die Rechtsmeinungen einzelner großer Rechtsgelehrter wie etwa Mâlik Ibn Anas und Abû Hanîfa als vorbildliche Interpretationen der göttlichen Offenbarung durch die Auslegung von Koran und Sunna kanonisiert (Wheeler 1996). Dies war ein entscheidender Schritt für die Etablierung der oben erwähnten Rechtsschulen. Damit wurde erstens eine ganze Reihe von konkreten Urteilen und Rechtsmeinungen („Esel und Maultiere machen Wasser für rituelle Waschungen unbrauchbar oder nicht“) festgelegt. In diesem Zuge etablierten sich aber auch zweitens prinzipielle Grundannahmen, für die die einzelnen Rechtsschulen nun standen („ein Embryo ist als Körperteil

einer Schwangeren zu betrachten“ *versus* „der Embryo ist ein eigenständiges Wesen“). Das kasuistische Fällen von Urteilen also vollzog sich parallel zu einem Prozess, allgemeine Prinzipien aus diesen Einzelfällen zu deduzieren.

Dieser gesamte Prozess kann als die Entstehung einer eigenen Disziplin bezeichnet werden, des *fiqh*, also einer islamischen Jurisprudenz. Damit ging eine zunehmende Loslösung des *fiqh* von der Theologie (*kalâm*) einher, die etwa ab dem 11. Jahrhundert endgültig wird. *Fiqh* und *kalâm* unterscheiden sich danach in mehrerlei Hinsicht. Der *fiqh* begreift sich als eine Disziplin zur Herleitung von handlungsleitenden Normen aus autoritativen Quellen, von denen schließlich vier allgemeine Anerkennung finden: Koran, Sunna, Gelehrtenkonsens (*ijmâ'*) und Analogieschluss (*qiyâs*). Dem *qiyâs* kommt dabei für die dynamische Fortentwicklung des islamischen Rechts eine besondere Bedeutung zu, da sich die anderen drei Rechtsquellen ab einem je nach Quelle unterschiedlichen Zeitpunkt der islamischen Geschichte kaum oder gar nicht mehr verändern. Auch aus diesem Grund betrachten diejenigen, die *fiqh* betreiben (sogenannte *fuqahâ'*), ihre Tätigkeit als fehlbar. Ganz explizit wird damit Meinungspluralismus als ein Wesensmerkmal des *fiqh* festgeschrieben: zwar sind Vertreter einer bestimmten Rechtsschule natürlich der Meinung, dass ihre jeweilige Ansicht korrekt ist, sie akzeptieren aber ausdrücklich, dass die Positionen anderer Rechtsschulen ebenso für sich Korrektheit beanspruchen dürfen. Hier liegt ein entscheidender Unterschied zum *kalâm*, der zum Beispiel Fragen nach der Natur Gottes oder der Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen auf dem Wege der rationalen Spekulation nachgeht. Dementsprechend kritisiert der *kalâm* den Analogieschluss als Erkenntnisquelle. Ebenso wenig formuliert er Meinungspluralismus als eines seiner Wesensmerkmale. Vereinfacht gesagt etabliert sich damit eine Arbeitsteilung, in der *fiqh* sich mit Dingen auseinandersetzt, die sich beweisen lassen, und *kalâm* mit Fragen, die nur rationaler Spekulation zugänglich sind. Konkret bedeutet das, dass der *fiqh* bei der Beurteilung der Frage, ob beispielsweise ein durchgeführtes Gebet gültig sei, sich auf die äußerliche, beobachtbare Korrektheit dieses Vorgangs bezieht. Zwar kann konstatiert werden, dass für die Gültigkeit des Gebets auch die rechte innere Überzeugung essentiell sei. Da sich innere Überzeugungen aber nicht beweisen lassen – es sei denn, jemand versichert eidesstattlich, dass ihm diese fehle – kann sie im *fiqh* in der Urteilsbildung nicht berücksichtigt werden. Die innere Überzeugung des Gläubigen, die Wahrhaftigkeit seines Glaubens und somit auch ethische Fragen geraten bis zum 11. Jahrhundert somit zunehmend aus dem Fokus des *fiqh* und werden zu einem Hauptthema im *kalâm* (Johansen 1999:1ff.).

## ***Fiqh* und historischer Wandel**

Innerhalb des *fiqh* etablierte sich im Zuge seiner Entstehung als eigener Disziplin die Unterteilung in die *usûl* (wörtlich „Wurzeln“) und die *furû‘* (wörtlich „Zweige“). Die *usûl* beschäftigen sich mit den Methoden und Erkenntnisquellen des *fiqh*, während die *furû‘* die Anwendung dieser Methoden darstellen, also die Beurteilung von konkreten Handlungen oder Rechtskonstellationen. Längere Zeit herrschte in der Forschung die Ansicht vor, dass auf eine Phase dynamischer Weiterentwicklung des Rechts (etwa bis zum 11. Jahrhundert) eine lange Phase weitgehender Erstarrung gefolgt sei. Seit etwa 30 Jahren wird diese These nicht mehr vertreten (siehe zum Beispiel Hallaq 1984). Eine ganz wesentliche Fortentwicklung im Bereich der *usûl* vollzog sich zum Beispiel im 14. Jahrhundert in Spanien und ist mit dem Namen des Abû Ishâq al-Shâtibî verknüpft, dessen Akzeptanz als eines der größten Rechts-theoretiker der islamischen Geschichte so allgemein ist, dass er üblicherweise als al-Imâm al-Shâtibî tituiert wird. Al-Shâtibî (gestorben 1388 in Granada) lebte zur Zeit der Reconquista, in deren Verlauf Länder, die zwischenzeitlich von Muslimen regiert wurden, wieder unter christliche Herrschaft fielen. In dieser Zeit nun gab es religiös-politisch die unterschiedlichsten Konstellationen: Muslime, die unter christlicher Herrschaft und in christlichen Mehrheitsgesellschaften lebten – ein in der Geschichte bis dahin eher neues Phänomen; Konvertiten in die eine oder andere Richtung (inklusive Konversionen von Juden); Christen, die unter muslimischer Herrschaft lebten und so weiter. Oft wanderten Muslime bei christlichen Eroberungen in muslimisch beherrschte Gebiete aus. Oft aber auch nicht.

Der Name al-Shâtibîs ist heutzutage mit einem ganz zentralen Konzept der Scharia verknüpft, dem der *maqâsid al-sharî‘a*, kurz der *maqâsid* (Opwis 2005:187ff.). Dieser Begriff bedeutet „Ziele, Intentionen“. Er wurde entscheidend durch Abû Hâmid al-Ghazâlî (gestorben 1111 in Tus) geprägt, der argumentierte, dass das Ziel der göttlichen Offenbarung das menschliche Wohl gewesen sei, arabisch *maslaha* (Gegenbegriff ist *mafsada*, das Schädliche/Schlechte). Das menschliche Wohlergehen werde durch die Bewahrung der fünf Elemente Religion, Leben, Ratio, Nachkommenschaft und Besitz sichergestellt.

In al-Ghazâlîs Denken hinsichtlich des Rechtsfindungsprozesses durch Analogieschluss gehörte *maslaha* auf die Ebene, die nach dem Grund für eine bestimmte Regelung fragt, um dann in einem zweiten Schritt aus diesem Grund eine generelle Regel abzuleiten. Die Frage hierbei ist natürlich, wie man im Falle von Normenkollision vorgehen soll. Al-Ghazâlî deklinierte dies am Beispiel der Frage durch, was zu tun sei, wenn Angreifer auf die islamische Gemeinde muslimische Geiseln genommen haben und diese als menschliche Schutzschilde verwenden. Darf man die Geiseln töten, wo doch eigentlich durch Koran 6:151

die Tötung unschuldiger Glaubensgenossen verboten ist? Um ein klares Gebot oder Verbot von Koran oder Sunna aushebeln zu können, muss laut al-Ghazālī eindeutig feststehen, dass *maslaha* vorliege. Im konkreten Fall bedeutet dies, dass al-Ghazālī sagte, man dürfe die muslimischen Gefangenen nur töten, wenn absolut sicher sei, dass sie nicht zu töten, die Gesamtheit der muslimischen Gemeinde universell in ihren grundlegenden Elementen gefährden würde – wobei diese grundlegenden Elemente eben Religion, Leben, Intellekt, Nachkommenchaft oder Besitz waren. Nur dann liege eine dringende Notwendigkeit oder Notlage (*darûra*) vor, die es gestatte, eine klare, eindeutige Aussage von Koran oder Sunna auszuhebeln. Die *maqâsid* sind in diesem Beispiel also ein untergeordnetes Element, das in den Prozess der Urteilsfindung zur Bestimmung von *maslaha* und *mafsada* herangezogen wird, um diese gegeneinander abwägen zu können.

Al-Shâtibî ging hier anders vor. Bei ihm waren die *maqâsid* keine untergeordnete Kategorie, sondern das übergeordnete Ziel des Rechtsfindungsprozesses. Dieses Konzept bettete er in eine grundlegende Neuausrichtung der Koranexegese ein. Die Kapitel des Korans (sogenannten Suren) werden in zwei Gruppen eingeteilt, je nachdem, ob sie offenbart wurden, als Muhammad noch in seiner Geburtsstadt Mekka lebte, oder nach seiner Auswanderung ins nördlich gelegene Medina. Diese Auswanderung stellt in der islamischen Offenbarungsgeschichte einen grundlegenden Einschnitt dar, was sich auch in den Offenbarungsinhalten niederschlug. Als Faustregel kann man sagen, dass in Mekka vor allem die großen Themen wie Einheitsbekenntnis oder Gericht am Tag der Auferstehung im Zentrum standen, während in Medina sich verstärkt Regelungen des sozialen Zusammenlebens finden. Nun ist es so, dass gelegentlich koranische Verse einander zu widersprechen scheinen. Ein Beispiel hierfür ist das Alkoholverbot, das sich in unterschiedlichen Ausprägungen an unterschiedlichen Stellen im Koran findet (4: 43, 2: 219; 5: 93-4). Nicht an allen diesen Stellen werden alkoholische Getränke verboten, sondern es wird zum Beispiel gesagt, man solle nicht betrunken zum Gebet erscheinen. In der Geschichte der islamischen Koranexegese setzte sich mehrheitlich die Ansicht durch, dass in solchen Fällen spätere Verse frühere abrogieren, also etwa medinensische Verse gegebenenfalls mekkanische rechtlich gesehen gewissermaßen egalisieren. Im konkreten Beispiel bedeutete dies, dass der Vers, der Wein generell verbietet, als letzter offenbart worden sei und somit die anderen, früheren Verse abrogiere.

Al-Shâtibî nun drehte die Abrogationslehre um. Er sagte, dass die mekkanischen Suren die generelle Botschaft des Islam beinhalteten und dort die universellen Quellen des Gesetzes niedergelegt seien. Die medinensischen Suren und die Sunna wiederum beinhalteten demgegenüber die Einzelregelungen, die die großen Linien in den früheren Suren ergänzten, erhellten und spezifizierten. Al-Shâtibî zufolge sind dabei die großen Linien anders als die Einzelregelungen

unwandelbar und sicher. Die *maqâsid* gehörten für ihn zu den großen Linien, sie waren eine Quelle des Rechts – und eben nicht wie bei al-Ghazâlî ein untergeordneter Aspekt im Verlauf des Schöpfens aus den Rechtsquellen, zu denen die *maqâsid* für al-Ghazâlî gerade nicht gehörten. Somit waren die *maqâsid* gewichtiger als bestimmte eindeutige Regelungen in Koran oder Sunna und konnten also herangezogen werden, um diese zu ändern – von einigen Ausnahmen wie zum Beispiel den Gebetshandlungen abgesehen. Die Bewertung von Handlungen erfolgt bei al-Shâtibî demnach mit Blick auf die *maslaha*, die durch diesen Akt erreicht wird oder nicht, und nicht mehr mit Blick auf die rein äußerliche Korrektheit oder Inkorrektheit des Aktes selber im Lichte von expliziten Regularien von Koran und Sunna. Auf diese Weise schuf al-Shâtibî ein System, das es den Rechtsgelehrten erlaubte, das Recht an radikal veränderte Umstände anzupassen – also genau die Situation im Spanien des 14. Jahrhunderts, in dem al-Shâtibî lebte.

### **Scharia in der Moderne: von Wurzeln, Zweigen und Bäumen**

Die Geschichte des islamischen Rechts im 20. Jahrhundert wird in der Regel als ein Suchen muslimischer Intellektueller nach Wegen beschrieben, wie die Scharia in Zeiten rapider politischer, ökonomischer und sozialer Veränderungen gesellschaftliche Relevanz als System zur Herleitung handlungsleitender Normen behalten und in die vielfältigen Prozesse der Veränderung eingreifen kann. Denker unterschiedlichster Couleur, Prägung und Herkunft werden üblicherweise hier als Kronzeugen benannt, so wie etwa Muhammad Abduh (gestorben 1905), Rashid Rida (gestorben 1935), Fazlur Rahman (gestorben 1988) oder Nasr Hamid Abu Zayd (geboren 1943; siehe auch seinen Beitrag in diesem Buch). Ein Name, der in diesen Aufzählungen immer wieder genannt wird, ist der des Sudaneseen Mahmud Muhammad Taha, der 1985 nach einem Aufsehen erregenden Apostasie-Prozess in Khartum hingerichtet wurde (siehe Oevermann 1993). Die Anklage bezog sich hierbei auf sein Buch *Die zweite Botschaft des Islams*, das er bereits in den 1960er Jahren geschrieben hatte. Die Kritiker Tahas stehen seinem Werk distanziert gegenüber, da sie darin eben das Gedankengut eines Apostaten vermuten oder zumindest die Schriften eines stark durch westliche Ideologien geprägten rechtswissenschaftlichen Laien – Taha war gelernter Ingenieur und sozusagen islamrechtlicher Autodidakt. Die Befürworter Tahas schätzen sein Oeuvre als einen bahnbrechenden Versuch ein, rechtsmethodisch den Weg für eine Harmonisierung von Scharia und Moderne frei zu machen, der allerdings zu randständig gewesen sei, um breitere Wirkung zu entfalten. Was beide Seiten übersehen und erst vor kurzem von der Forschung aufgedeckt wurde: Tahas Ausführungen in

seiner *Zweiten Botschaft* decken sich konzeptionell teilweise bis ins Detail mit denen al-Shâtibîs – allerdings ohne ihn zu zitieren (siehe auch Opwis 2005). Wenn man so möchte, liegen also beide Seiten falsch: weder war Tahas rechtstheoretisches Konzept primär vom Westen inspiriert noch war es randständig. Vielmehr war er ein muslimischer Denker des 20. Jahrhunderts, der sich bei der Suche nach Antworten auf die drängenden Fragen seiner Zeit von einem Großintellektuellen der Geschichte seiner Religion hatte inspirieren lassen; ganz ähnlich tat es übrigens auch der pakistanische Gelehrte Muhammad Khalid Masud in seiner Doktorarbeit *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (1995; siehe sein Vorwort zur zweiten Auflage). Tahas Werk zielte somit darauf, gelebten Islam nicht primär als eine Observanz und Kontrolle äußerlich-formal korrekt durchgeführter Handlungen aufzufassen, sondern den Blick auf die Verinnerlichung der großen Prinzipien wie etwa Gleichheit und Freiheit zu lenken, die seiner Auffassung nach eine Kernbotschaft des Koran darstellten. Hiermit steht er keineswegs allein. Ganz ähnliche Ansichten – wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen – finden sich auch bei dem nordamerikanischen Denker Ebrahim Moosa oder dem Iraner Mohammad Mojtahed Shabestari, um nur zwei zu nennen (Moosa 2008:170ff.; Shabestari 2008). In gewisser Weise, stellen die Vorstöße dieser und anderer Intellektueller auch einen Versuch dar, der oben kurz skizzierten „Arbeitsteilung“ von *fiqh* und *kalâm* entgegenzuwirken und ethische Fragen wieder verstärkt in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen.

Dieser Strömung im zeitgenössischen Islam steht eine zweifellos größere gegenüber, die den Ansatz favorisiert, in erster Linie korrekt gelebten Islam als die formal korrekte Observanz handlungsleitender Vorschriften zu verstehen, wobei die Frage der inneren Überzeugung natürlich nicht ausgeklammert wird, letztendlich aber in den Hintergrund tritt. Vielleicht das Flaggschiff dieser Herangehensweise ist *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* (im arabischen Original *al-Halâl wa-l-harâm fi-l-Islâm*), ein in den 1960er Jahren geschriebenes Buch des inzwischen weltberühmt gewordenen Ägypters Yusuf al-Qaradawi, der regelmäßig im Satellitenfernsehen einem Millionenpublikum unter anderem Auskunft darüber erteilt, wie sich ein Muslim in ganz konkreten Alltagssituationen zu verhalten hat (2003; siehe zu al-Qaradawi auch den Beitrag von Wenzel-Teuber in diesem Buch). Hierbei handelt es sich um ganz klare, kurze Antworten in einem Ja-nein-Schema, die auf den Punkt gebracht eine bestimmte Handlung als erlaubt oder verboten kategorisieren, oft ohne den Grund für diese Einschätzung (ausführlicher) zu besprechen. Diese kasuistische Herangehensweise wirkt auf viele Menschen einladend und hat heute eine breite Popularität entfaltet. In ihrem schlichten Schwarz-weiß-Denken ist sie auch für religiös eher unkundige, aber interessierte Menschen leichter nachvollziehbar als die bisweilen mühsame Frage nach den großen Prinzipien hinter den Koranversen. In Ländern muslimi-

scher Mehrheitsbevölkerungen wie auch unter jungen Muslimen, die im westlichen Kulturkreis leben, branden immer wieder Diskussionen auf, in denen nach Erlaubtem und Verbotenem im Islam gefragt wird. Häufig werden diese Debatten in Internetforen geführt. Einige Themen sind regelrecht zu einem Topos solcher Erörterungen geworden, so zum Beispiel der Meinungsaustrausch über die islamische Bewertung von Fruchtsäften, Süßigkeiten und Medikamenten mit geringsten Alkoholanteilen oder von Gummibärchen. Für die Herstellung letzterer wird in der Regel Gelatine verwendet, die in Europa zumeist aus Tierhäuten und Tierknochen von Schweinen entsteht. Deren Genuss ist Muslimen nach herrschender Lehre bekanntlich untersagt. In der Vergangenheit beschäftigten sich auch diverse Rechtsgelehrte mit diesem Thema. Ein Teil von ihnen weist darauf hin, dass die tierischen Bestandteile durch den Herstellungsprozess chemisch derart umgewandelt worden seien, dass man Gelatine als *halâl*, also erlaubt betrachten könne; im islamischen Recht spricht man vom Prinzip des *tahwîl*, der Überführung einer Substanz vom ursprünglichen Zustand in einen anderen, wobei die Essenz erhalten bleibt. Andere lehnen ein solches Vorgehen in diesem Fall ab. Die unterschiedlichen Standpunkte der Gelehrten heizen die Wortgefechte unter den Laien weiter an.

Man kann darüber diskutieren, ob al-Qaradawî oder Tahas Herangehensweise größeres Potenzial hat, dauerhafte, konstruktive Beiträge zu einem Leben als muslimisch-religiöser Mensch in der Moderne zu liefern. Authentisch jedoch, genuin islamisch, sind beide. Der stark kasuistische Ansatz al-Qaradawîs findet sich in autoritativen frühislamischen Quellen genauso wie der Ansatz von Taha und anderen, die nach den Begründungsprinzipien und Möglichkeiten einer Herleitung fragen. Wenn man das Bild der beiden Unterdisziplinen des *fiqh*, der „Wurzeln“ (*usûl*) und der „Zweige“ (*furû'*), bemühen möchte, so kann man Denker wie al-Qaradawî eher bei den *furû'* verorten und Intellektuelle wie Taha eher bei den *usûl*. Wenn man sich diesem Bild folgend „den gelebten Islam“ als einen Baum denkt, wird deutlich, dass zu einem Baum eigentlich beides gehört, Zweige genauso wie Wurzeln. Je nach Sympathie ließen sich einem Baum dann Wurzeln abschneiden oder Zweige, ohne ihn dabei notwendigerweise ganz zu zerstören. Das funktioniert in der Regel allerdings so, dass der Baum nachher neue Wurzeln und neue Zweige austreibt. Ganz ohne das eine oder das andere wird es also auf Dauer nicht gehen. Die Frage eines möglichen Beitrags der Scharia in der Moderne ist somit weniger als ein „entweder oder“ zu sehen, sondern eher als eine Diskussion darüber zu verstehen, welcher der beiden Unterdisziplinen des *fiqh* man größeres Gewicht geben will. Versuche aber, jeweils eine der beiden Herangehensweisen einfach als „unislamisch“ beziehungsweise „nicht wahrhaft islamisch“ wegdefinieren zu wollen, sind intellektuell nicht tragfähig – und oft genug auch unredlich.

## Literatur

- Calder, Norman (1993): *Studies in early Muslim jurisprudence*. Oxford.
- Coulson, N.J. (1964): *A History of Islamic Law*. Edinburgh.
- Fierro, Maribel (2007): „Idra’û l-hudû bi-l-shubuhât. When lawful violence meets doubt“, in: *Hawwa* 5, 2-3(2007), S. 208-238.
- Hallaq, Wael B. (1984): „Was the gate of ijtiḥad closed?“, in: *International Journal of Middle East Studies* 16,1(1984), S. 3-41.
- Johansen, Baber (1999): *Contingency in a sacred law. Legal and ethical norms in the Muslim fiqh*. Leiden u.a.
- Moosa, Ebrahim (2008): „Die Nahtstelle von Naturwissenschaft und Jurisprudenz. Unterschiedliche Blickwinkel auf den Körper in der modernen muslimischen Ethik“, in: Thomas Eich (Hrsg./Übers.): *Moderne Medizin und Islamische Ethik*. Freiburg i. Br.
- Opwis, Felicitas (2005): „*Maslaha* in contemporary Islamic legal theory“, in: *Islamic law and society* 12,2(2005), S.182-223.
- Oevermann, Annette (1993): *Die Republikanischen Brüder im Sudan. Eine islamische Reformbewegung im Zwanzigsten Jahrhundert*. Frankfurt a.M. u.a.
- Qaradawi, Yusuf al- (2003): *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*, 4. neubearb. Aufl., München.
- Shabestari, Mohammad Mojtahed (2008): „Islam, Demokratie und Menschenrechte“, Vortrag gehalten am 27.9.2008 in Freiburg (siehe webdoc.urz.uni-halle.de/)
- Shaybânî, Abû Abd Allâh Muhammad Ibn. al-Hasan al- (1968): *Kitâb al-hujja alâ ahl al-madîna*, hrsg. v. Mahdî Hasan al-Kaylânî und Abû al-Wafâ’ al-Afghânî, 4 Bde., Haydarabad.
- Wheeler, Brannon M. (1996): *Applying the canon in Islam. The authorization and maintenance of interpretive reasoning in Hanafi scholarship*. Albany.

# **Muslim sein – eine Frage der Person**

## **Gedanken zum Aspekt der Individualität im Islam**

*Harry Harun Behr*

### **Die pädagogische Situation**

Die Schülerinnen und Schüler im Islamischen Religionsunterricht in der zehnten Jahrgangsstufe einer bayerischen Realschule wollten es unlängst genau wissen. Ausgelöst wurde die Anfrage durch eine Diskussion um den Stellenwert der Freiheit mit Blick auf die Religion, durch die sich Menschen „in die Bindung nehmen“ lassen. Gefragt wurde, ob Muslim zu sein mehr eine Sache zwischen dem Einzelnen und Gott oder zwischen dem Einzelnen und seinen Mitmenschen sei. Diskutiert wurde auch, ob jemand Muslim sei, weil er das selbst so wolle, weil Gott das so wolle oder weil andere das so entschieden hätten. In diesem Zusammenhang ging es dann auch um die Frage, was der Mensch an sich selbst verändern könne und was ihm so mitgegeben worden sei, dass es gleichsam unverrückbar festliege. Derlei Fragen bestimmen das Klima eines Religionsunterrichts, der diskursiv angelegt ist, ohne dabei seine normative Rückbindung an das Gefüge religiöser Weltdeutung aus dem Auge zu verlieren. Sie verweisen auf die wohl bekannte Neugier junger Menschen an existenziellen Themen, welche die Theologie zur orientierungs- und prinzipienwissenschaftlichen Disziplin für das pädagogische Handeln machen.

Hinzu kommen die sozialisierungstheoretischen Aspekte: Heranwachsende Menschen eignen sich von frühester Stunde ihres irdischen Daseins „die Welt“ aktiv an; sie nehmen sie für sich in Besitz und geben sie in veränderter Gestalt wieder frei. Die dafür notwendigen Kompetenzen, die sich zum Beispiel in der Krise bewähren müssen, werden vorrangig in der Krise erworben. Die Phase des Lebens zwischen Zehn und Zwanzig hält solche krisenhaften Erfahrungen bereit. Sie ist gekennzeichnet von grundlegenden Bewältigungsaufgaben. Für diejenigen jungen Menschen, die aus Familien mit Migrations- und Heterogenitätserfahrung stammen, kann sich das um Grade verschärfen. Gerade deshalb sind junge Musliminnen und Muslime auf der Suche danach, sich in sinnstiftende Systeme einordnen zu können, von denen sie sich Führung, aber auch Entlastung versprechen. Sie meinen, den Islam dazu zur Verfügung zu haben, misstrauen ihm aber: Sie fürchten, durch den Islam zusätzlich belastet zu werden, und haben nicht die Erfahrung gemacht, dass er sie entlasten kann. Zugespitzt formuliert stehen muslimische Jugendliche nicht selten vor der Frage, ob sie weiterhin

Muslime sein wollen oder nicht. Das erschreckt natürlich denjenigen, der mit islamischem Religionsunterricht romantische Vorstellungen verbindet.

Vereinfacht ausgedrückt stehen zwei Wege offen, damit umzugehen; beide werfen auch ein Licht darauf, wie der Koran gelesen wird, von dem das Fachprofil des Islamischen Unterrichts der höheren Jahrgangsstufen an den öffentlichen Schulen in Bayern sagt: Das Sinn stiftende Schriftverstehen hat Vorrang vor dem literalen Schriftverständnis. Der eine Weg nimmt seinen Ausgangspunkt von der Idee, der Koran sei darauf aus, alle Menschen sollten Muslime sein. Er führt die Welt an den Koran heran. Der andere Weg nimmt seinen Ausgangspunkt von der Idee, der Koran sei darauf aus, alle Muslime sollten Menschen sein. Er führt den Koran an die Welt heran.

Es geht nicht darum, dass der eine der falsche und der andere der richtige Weg sei, sondern: Die pädagogische Herausforderung besteht darin, dass beide Wege ihre jeweils richtige oder ihre falsche Wendung nehmen können. Das innere Spannungsverhältnis dieser wechselseitigen Bezogenheit spiegelt sich bereits in dem Begriff „Religions-Pädagogik“ wider. Wesentliche Teilkompetenzen des islamischen Religionsunterrichts wie die religiöse Sprachfähigkeit, die Befähigung zu Religion und Glauben, aber auch die Bereitschaft zum nachspürenden Perspektivenwechsel können nur aus der Moderation zwischen den Wegen erwachsen. Diese Moderation, und nicht die Wegentscheidung an sich, ist Gegenstand des Unterrichts. Damit verbundene Wert- und Normentscheidungen des jungen Menschen gründen damit letztlich in der Haltung der Person, mithin in der Frage: Wer will ich sein und woran möchte ich glauben?

## Die Frage der Person

Weitere identitätstheoretische Exkurse entfallen jetzt – ihre Kenntnis sei vorausgesetzt. Hier soll vielmehr in den Blick genommen werden, was der kritischen Betrachtung normativer Rückbindungen des islamischen Religionsunterrichts dient. In aller gebotenen Kürze, versteht sich, geht es um einen kleineren schrift-hermeneutischen Impuls im Rahmen theologischen Nachdenkens.

Der Koran spielt in vielerlei Hinsicht eine zentrale Rolle für den islamischen Religionsunterricht – sei er mehr kundlich oder verkündigend angelegt: Er ist „Schrift“ im Sinne der Quelle spiritueller und religiöser Erkenntnisse und Erfahrungen. Er ist aber auch „Text“ insofern, als er ein historisches Diskursdokument darstellt, in dessen Textur spirituelle und religiöse Erkenntnisse und Erfahrungen aus einer anderen Zeit und einem anderen kulturräumlichen Gefüge geronnen sind. Wer den Koran liest, erfährt etwas über andere Menschen, die vor langer Zeit gelebt haben, und wer ihm zuhört, erfährt etwas über sich selbst.

Im Zentrum des Koran steht für den Interpreten also weniger Gott als vielmehr der Mensch, der sich in Beziehung zu Gott gestellt sieht. Das ist die tiefere Erkenntnis aus dem überraschenden Befund, dass sich die Aussagen des Koran in seinen ersten Versen an den Menschen wenden. Wer erwartet, vielleicht inspiriert aus der Leseerfahrung mit der Bibel, dass der Anfang der Welt folglich auch den Anfang der Schrift bildet, lernt Neues kennen: Der Koran entwirft die Welt zuerst als psychologischen Raum (ich, andere, oben, unten, vorne, hinten, neben, hell, dunkel, weit, eng, begrenzt, gestern, heute, morgen ...). Die schöpfungstheologischen und kosmologischen Bildwelten entfalten sich erst ab Vers 30 der zweiten Sure. Sie werden in den Kontext der anthropologischen Eröffnung des Koran gestellt. Somit geht es um den Menschen in seiner Rolle als Person. Der Koran nimmt ihn sowohl als Subjekt als auch als Mitglied mitmenschlicher Gemeinschaft wahr und ernst. Das folgt aus der Idee der „Würde“ des Menschen, die darauf zurückzuführen ist, dass Gott den Menschen „freigesetzt“ und ihm die Entscheidung, wie er sich binden möchte, in letzter Konsequenz übertragen hat (Koran 17:70; vgl. auch Behr 2007: 2ff.). Das satanische Moment, dies in Klammern hinzugefügt, nimmt seinen Ausgangspunkt genau in der Infragestellung dieser Würde (Koran 17:62; vgl. auch Behr 2009).

Folgend werden drei Verhältnisbestimmungen beschrieben, wie sie sich aus solchen theologischen und anthropologischen Grundlinien für die Inblicknahme des Menschen als Person erschließen: Der Mensch in seiner Beziehung zu den Mitmenschen, der Mensch in seiner Beziehung Gott, und der Mensch, der dabei auch irgendwie mit sich selbst zurechtkommen muss.

### *Mensch und Mitmensch*

Eine in Freitagspredigten in der Moschee viel zitierte Verbindung der beiden Sphären Person und Gemeinschaft kommt in Koranversen wie 8:53 oder 13:11 zum Ausdruck:

إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم

Frei übertragen: „Gott ändert die Lage solcher Leute nicht, die sich selbst nicht verändern“. Mit Veränderung ist Verbesserung gemeint, wenn die Lage schlecht ist, oder Verschlechterung, wenn die Lage gut ist – der klassische Korankommentar (arabisch *tafsîr*) deutet in beide Richtungen. Die Vokabel *qaum* wird auch mit „Volk“ übersetzt; hier wurde „Leute“ bevorzugt, um nicht versehentlich der irreführende Idee des Nationalstaatlichen in der Religion ein Tor zu öffnen (Missbräuche dieser Art hat es schon gegeben).

Wichtiger ist hier vielmehr das Wort „sich selbst“ (*anfusihi*), das zurückgeht auf das arabische Verb *nafasa*. Die Wurzel scheint in einem Lexem zu liegen, das ähnlich dem griechischen *nephos* oder dem hebräischen *nefes* so viel wie „Atem“ bedeutet (nicht zu verwechseln mit *nafatha* für „ausblasen“, „spucken“; vgl. dazu Koran 113:4). In der arabischen Literatur ist der Begriff vielschichtig: Seele, Geist, Blut, Absicht, Wunsch, Stolz, Bauch, Ding an sich, Herz, Leben, Körper, Gedanke, Idee, Größe, Substanz ... Gemeint ist das, was die Person eines Wesens ausmacht, das in der Lage ist, die Perspektive des „Ich“ von der Wahrnehmung eines „Du“ zu unterscheiden (dementsprechend: das Konkrete von seiner Idee, das Exemplarische von der Gesamtheit, die Tat von ihrer Handlungsabsicht, das Innere vom Äußeren ..., gerade so als sei mit der griechischen Vokabel auch ein Teil des antiken neuplatonischen Weltbildes transportiert worden). Es steht eben nicht für die „Seele“, mit dem es in Koranübersetzungen gelegentlich übersetzt wird, sondern für das, was das Stoffliche und das Nicht-Stoffliche miteinander verbindet: *anima*, *persona* und *intelligentia*. „Wesen“ wäre hier eine alternative Übersetzung (vgl. die Koranübersetzung von Houry 2004 zu Sure 4:1 oder von Paret 2001). Der Koran macht das mit Blick auf eine Dimension besonders deutlich, die ansonsten in den Bereich des Nicht-Stofflichen delegiert würde: Die Auferweckung des Menschen nach seinem Tode ist zuerst ein physischer Vorgang; „die Knochen werden zusammengefügt“ (Koran 2:259, 23:14, 23:82), der Mensch in seiner wesenhaften Ganzheit, in seiner Identität („Fingerspitzen“; 75:4) wiederhergestellt.

### *Mensch und Gott*

In anderen Texten stellt der Koran den Menschen in die Beziehung zu Gott (2:86):

لا يكلف الله نفسا إلا وسعها

Frei übertragen: „Gott lastet keinem an, was er nicht tragen kann“. Hier tritt Gott gleichsam als „Person“ dem Menschen gegenüber. Diese Beziehung hat Auswirkung auf die Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen: Ist sie intakt, strahlt sie in die zwischenmenschlichen Domänen hinein; ist sie beschädigt, kann auch die soziale Beziehung in Mitleidenschaft gezogen werden, was an anderer Stelle des Koran so formuliert wird (3:103, vgl. auch 3:112):

واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا

Frei übertragen: „Haltet gemeinsam fest an Gott und trennt euch nicht voneinander“, was gelegentlich auch mit „spaltet euch nicht“ übersetzt wird. Die Frage der religiösen Lebensgestaltung wird deshalb von Musliminnen und Muslimen nicht als die alleinige Angelegenheit des Individuums gesehen, sondern auch als eine Frage der Gemeinschaft. Dieser Aspekt schwächt nicht die Rolle des Subjekts, sondern stärkt sie, denn: Die freiwillige Selbstbindung des Subjekts an Gott (arabisch *islām*) befähigt es erst zu der Art von Freiheit, welche die Freiheit des anderen ebenso achtet und schützt – ein Grundsatz der Parität. Der Koran legt damit eine Art Gesellschaftsvertrag zugrunde, aus dem sich vor allem die sozialetischen Maßgaben ableiten, wie sie zum Beispiel in Koran 17:22-39 formuliert werden (vgl. dazu auch 2. Buch Mose 20 und 3. Buch Mose 19).

### *Mensch und Selbst*

Neben der Beziehung des Menschen zu Gott und zu seinen Mitmenschen kommt nun eine dritte Kategorie ins Spiel, die bereits zum pädagogischen Denken überleitet. Es geht um die Beziehung des Menschen zu sich selbst und damit um die besondere Art seiner Wahrnehmung von Welt. Diese nämlich ummantelt die Wahrnehmung seiner selbst. Der Mensch ist gleichsam in der Lage, aus sich selbst herauszutreten und sich selbst zum Gegenstand seiner Betrachtung und seines Nachdenkens zu machen. Dazu benötigt er die Welt als Raum, in den hinein er treten kann. Heraustreten und eintreten kann er nicht von selbst, sondern dazu sieht er sich von Gott in den Stand gesetzt (Koran 2:31). Zu dieser Grundlegung wäre noch viel zu sagen; hier soll es bei der Frage nach dem Zweck bleiben, die der Koran an vielen Stellen bearbeitet, an einer besonderen aber mit der Verwendung der hier in Rede stehenden Vokabel *nafs* in ihrer Bedeutung des „Selbst“ (Koran 91:7-10).

و نفس و ما سواها ﴿٧﴾ فالهمها فجورها و تقواها ﴿٨﴾ قد أفلح من زكاهها ﴿٩﴾ و قد خاب  
من دساها

Khoury überträgt in seiner Übersetzung des Koran so: „Und bei der Seele und dem was sie zurechtformt und ihr ihre Lasterhaftigkeit und ihre Frömmigkeit eingibt! Dem wird wohlgehen, der sie läutert, und der wird enttäuscht sein, der sie mit Missetaten überdeckt.“ Für das Verb „zurechtformen“ steht im arabischen Text die Vokabel *sawīya*, die diese Übersetzung zwar gestattet, aber unter erheblichem Informationsverlust für die gesamte Aussage dieser Verse. Das wird negativ verstärkt durch die unglückliche Begriffsverwendung von „Seele“ für *nafs*. Nimmt man indes den Personenbegriff in den Blick und berücksichtigt, wie

der Koran weiter vorne im Text den Menschen entwirft, ergibt sich gleichsam ein anderer Grundton: Unter *tasáwin*, einem abgeleiteten Verbalsubstantiv, ist nicht das Ausgeliefertsein des Menschen an seine Vorformung zu verstehen, sondern seine Fähigkeit, hinzusehen, zu vergleichen, Ungleichheiten festzustellen und daraus abzuleiten, was er tun muss, um Gleichheiten zu erzielen. Mit Gleichheit ist hier die Übereinstimmung von Selbstwahrnehmung und Selbstentwurf angesprochen, oder einfacher: Zwischen Wirklichkeit und Anspruch. Die gesamte Anrede des Koran hinsichtlich seiner Anrathungen an den Menschen bedient sich immer dieses Ansatzes: Schau selber hin, vor allem schau dahinter, vergleiche und ziehe deine Schlüsse. In Anlehnung an das berühmte arabische Sprichwort mit dem Esel und dem Brunnen: Ich kann es dir nur anbieten – zugreifen musst du selbst.

Die Semantik dieser Begriffe weist darauf hin, dass der Mensch vergleicht, um zu wissen, wo er steht und wo er hingehört. Deshalb können die Verse dieser Sure auch in Gestalt folgender Kommentierung wiedergegeben werden: „Und beim Menschen und dem, der er ist und der er sein will, und bei seiner Achtsamkeit und seiner Achtlosigkeit: Erfolg hat, wer sich zum Besseren verändert, und wer sich aufgibt, hat verloren.“ Damit wäre der Regelkreis von „Änderung des eigenen Lebens“ und „Verbesserung für alle“, wie er oben angezeichnet wurde, geschlossen.

### **Die pädagogische Handlungsstrategie**

Um die eingangs aufgeworfenen Anfragen der muslimischen Jugendlichen bearbeiten zu können, muss verstanden werden, dass der islamische Religionsunterricht nicht zum Ziel haben kann, sie zum Glauben zu erziehen. Ziel ist vielmehr, sie zum Glauben zu befähigen. Schon in der klassischen Literatur zur religiösen Erziehung im Islam wird einem dazu ein Dreischritt ans Herz gelegt, der im weitesten Sinne an die drei Bereiche des kognitiven, haptischen und emotionalen Lernens erinnert, also an Kopf, Herz und Hand. Die Rede ist von *ta<sup>c</sup>lím* (wörtlich „Kenntnis haben von“) als der Bereitstellung von Informationen über die Lehre, von *ta'díb* („von urbaner Kultur sein“) als das Einüben von Verhalten und von *tazkiyya* („im Inneren gut sein und wachsen“) als die innere Führung. Es geht darum, Haltungen der Person zu unterstützen, die zum guten Handeln befähigen. Unter *tazkiyya* ist demzufolge auch zu verstehen, Schülerinnen und Schüler sowohl führen als auch loslassen zu können. Sie sollen in die Lage versetzt werden, ihr eigenes Leben selbstverantwortet religiös zu gestalten – mit allen Risiken der Freiheitlichkeit, die Pädagoginnen und Pädagogen, wie übrigens die Eltern auch, zu tragen imstande sein müssen. Der damit verbundene Anspruch an das pädagogische Personal wurzelt im koranischen Begriff der „Weisheit“ (arabisch *hik-*

ma; vgl. Koran 31:12 oder 16:125), der mit Blick auf Weisheit als göttliche Gabe an die Propheten und Gottgesandten auch einem Dreischritt unterliegt: den Islam kennen, nach dem Islam leben und andere dazu anleiten.

Muslim zu sein ist also immer eine Sache der Entscheidung. Zu verstehen, warum man Muslim ist, wird dabei zu einer Sache der Abklärung. Was daran veränderbar ist, bleibt eine Sache der Verhandlung – zwischen dem Einzelnen und sich selbst, seinen Mitmenschen und Gott. Der gelegentlich bemühte Begriff der „Selbstverwirklichung“ erhält eine präzisere Signatur, nimmt man ihn als die „Verwirklichung des Selbst“ im Lichte dessen, was im Islam zum Begriff des Personseins entworfen wird, sowie im Lichte dessen, was im Islam unter Wirklichkeit verstanden wird: Wirklichkeit ist, was wirksam ist, und dabei geht es um die Wirksamkeit der drei oben beschriebenen Beziehungen.

### Der persönliche Handlungsplan

Was nützt das jungen Musliminnen und Muslimen? Das Bemerkenswerte am menschlichen Leben scheint in seiner Planbarkeit zu liegen. Grundlage ist die Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung, die Erfahrung von Begrenzung und die Lust, eben solche Begrenzungen zu überschreiten. Insbesondere der Aspekt der Begrenzungserfahrung eröffnet das Potenzial des Menschen zur Entgrenzung; der Horizont lockt – ein Thema, das der Koran insbesondere mit dem Bild von „Meer“ und „Land“ entwirft (arabisch *barr*: „Land als Gegensatz zum Meer; das Festland“; *barrî*: „irdisch, wild“; *barrîya*: „weites Land, Steppe, Wüste“; *barrânî*: „außen, fremd“; vgl. im Koran 5:96, 6:59, 6:63, 6:97, 10:22, 17:67, 17:68, 17:70, 27:63, 29:65, 30:41, 31:32). Andere Verse des Koran gehen deutlicher auf die Möglichkeit der Überschreitung ein (55:33 oder 65:12). Der Mensch „geht auf der Erde herum“, wie es der Koran ausdrückt, und folgt dabei „Spuren“, „Pfad“ und „Wegen“. Das Motiv des Wegs als „Wegentscheidung“ des Menschen hin zu seinem Ursprung bei Gott, mithin zu seiner Bestimmung, kommt in bestimmten Begriffen zum Ausdruck, wie zum Beispiel *sirât* (vgl. im Koran 1:6-7; eventuell ein aus dem Persischen stammendes Wort, das mit Vokabeln wie *strada* oder *Straße* verwandt ist), *sabil* („Weg“, „Ausweg“; vgl. im Koran 40:11), *khatâ* („voranschreiten“; vgl. im Koran 2:208) oder *wijha* („Richtung“, „Wendung“, „innere Ausrichtung“; vgl. im Koran 2:148). Das Bild der Wegbeschreitung steht damit auch für den „Lebens-“ und „Zukunftsentwurf“, die Planung des eigenen Tuns. Dass derlei Planbarkeit überhaupt möglich ist, setzt voraus, dass der Mensch vorwegdenkt, welches Handeln sich wie auf die Umwelt und damit auch auf sein eigenes Leben auswirkt. Voraussetzung für diese Inblicknahme des Selbst ist das innere Abbild von sich selbst, die kognitive Re-

präsentanz. Dieses Abbild hat eine episodische Gestalt, das heißt: Es wird hergestellt aus bildhaften und sprachlichen Erinnerungen, die in erinnerte Ereigniszusammenhänge eingebettet sind. Dies wiederum gestattet im Umkehrschluss die Planung und Umsetzung komplexer Visionen als Gegenstand menschlichen Kulturschaffens. Viele koran-arabische Wendungen deuten auf diesen Zusammenhang von Erinnerung (subjektiver, kollektiver) und Vision (Hoffnungen und Ängste, Handlungsplan) hin.

Dabei stellt sich allerdings die Frage, wie zuverlässig die Ergebnisse dieser Selbstbetrachtung sind, denn: Der Koran weist auch darauf hin, dass die Erkenntnisfähigkeit des Menschen hinsichtlich seiner selbst vergleichsweise beschränkt ist (35:38). Der begreifende Zugriff der Person auf ihr Selbst dergestalt, wie sie eigentlich und in Wirklichkeit ist, wird verschleiert durch drei fundamentale Brechungen der Wahrnehmung: Die Person und wie sie gerne wäre, die Person und was sie über sich selbst von anderen erfährt sowie die Person und wie sich selbst einschätzt.

Dabei handelt es sich um Brechungen, die potenziell konfliktär zueinander stehen. Sie werden vor allem im Jugendalter intensiv wahrgenommen und unterliegen manchmal schnellen Veränderungen, die für die Betroffenen die Annullierung des Kontrollverlustes mit sich bringen können. Andererseits hält gerade dies eine besondere Lernwirksamkeit bereit, was vermittels des kognitiven und emotionalen Konflikts eine sozial produktive Größe darstellt. Gemeint ist die subjektive und soziale Rekonstruktion, die aus der Veränderung resultiert. Der Ausgleich der Spannung zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung kann ja auch dadurch bewerkstelligt werden, dass sich Veränderungen im sozialen Umfeld durchsetzen, und nicht nur dadurch, dass sich die jungen Menschen, wie ihnen oft eingeredet wird, anpassen müssen. Hier gründet eben nicht nur das therapeutische, sondern auch das emanzipatorische Potenzial des islamischen Religionsunterrichts. Es besteht in der Freisetzung des Menschen durch die Religion, und es geht unter mit der übergriffigen Inbesitznahme durch das religiöse System. Das wäre dann eine Anregung für die Fortschreibung, aber ein neues Thema, nämlich die Sache mit der theologischen Reform.

## Literatur

- Behr, Harry Harun (2007): „Die Menschenwürde im islamischen Diskurs“, in: *Zeitschrift für die Religionslehre des Islam* 2,1(2007) [izir.de].
- Behr, Harry Harun (2009): „Der Satan und der Koran. Zur theologischen Konstruktion des Bösen im Islam und dem therapeutischen Ansatz im Islamischen Religionsunterricht“, in: Klaus Berger, Harald Herholz und Ulrich Niemann (Hrsg.): *Das Böse in der Sicht des Islam*. Regensburg: Friedrich Pustet.

Khoury, Theodor Adel (2004): *Der Koran. Arabisch-Deutsch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Paret, Rudi (2001): *Der Koran*, 8. Aufl., Stuttgart: Kohlhammer.

# Das Instrument der Verketzerung, seine Politisierung und der Bedarf nach einer Neubeurteilung der „Scharia“ und der Apostasiefrage im Islam

Roswitha Badry

In den beiden vergangenen Jahrzehnten sind prominente liberale Intellektuelle in der muslimischen Welt, Männer wie Frauen, wiederholt Opfer von Hetzkampagnen geworden. Konservative und fundamentalistische islamische Kreise beschuldigten sie der Verbreitung ketzerischen Gedankengutes, des Glaubensabfalls oder der Blasphemie. Einige der Betroffenen mussten ihre Freimütigkeit mit dem Leben bezahlen, andere sich vor Gericht verantworten oder wegen der Gefahr gewaltsamer Übergriffe seitens fanatisierter Muslime unter Personenschutz gestellt werden, und wiederum andere zogen es vor, zumindest für eine Weile ein sicheres Exil aufzusuchen. Die spektakulärsten Fälle, darunter der sudaneseische Reformler Mahmūd Muhammad Tâhâ (nach Schauprozess hingerichtet am 18. Januar 1985; siehe auch den Beitrag von Eich in diesem Buch), der indomuslimische Schriftsteller Salmân Rushdie (Khomeini-Fatwâ von 1989), säkulare Publizisten, Literaten, Wissenschaftler oder Feministinnen wie die Ägypter Farag Foda (ermordet 1992), Nagîb Mahfûz, Nasr Hamid Abu Zayd (siehe auch seinen Beitrag in diesem Buch) und Nawâl as-Sa'dâwî, sind auch von westlichen Medien aufmerksam registriert worden, deuteten die Vorfälle doch erneut auf die Grenzen der Religions- und Meinungsfreiheit in weiten Teilen der islamischen Welt hin.<sup>1</sup> Die Verleumder bedienten sich bei ihren Angriffen eines längst tot geglaubten, aber altbewährten Instruments: des *takfir* („Für-ungläubig-Erklären“), kurz der Verketzerung. Bis ins 18. Jahrhundert war der *takfir* wiederholt dazu genutzt worden, kriegerische Auseinandersetzungen zwischen islamischen Rei-

---

1 Zu Tâhâs Reformansatz und den Apostasieprozessen gegen ihn siehe ausführlich Oevermann (1993), zur Kritik an Rushdie und Mahfûz zum Beispiel Shepard (1992), zu Rushdie speziell Mozaffari (1990), zu Mahfûz speziell Najjar (1998). Zu Farag Foda und dem Prozess gegen die Attentäter einschließlich einer detaillierten Analyse der Argumentation eines „Gutachters der Verteidigung“, des Azhar-Gelehrten Mazrû'a, siehe Hasemann (2002), zu Abu Zayds Fall Bälz (1997), zu Abu Zayd und seinen Vorläufern im Umgang mit dem Korantext (neuere literaturwissenschaftliche und hermeneutische Ansätze) Wielandt (1996). Zum Apostasievorwurf an Sa'dâwî 2001 und 2007 siehe Abou El-Magd (2001) und Whyatt (2008). – Zu weiteren Fällen, darunter verketzerten Staatschefs, siehe Saeed/Saeed (2004: 107, Kap. 7). – Es sei angemerkt, dass in diesem Aufsatz eine vereinfachte Umschrift des Arabischen/Persischen verwendet wird.

chen zu legalisieren sowie Einzelne oder Kategorien von Einzelpersonen, die zumindest dem Anschein nach der islamischen Gemeinde angehörten, zu diffamieren. Weil es im Islam, von wenigen Konfessionen abgesehen, für Exkommunikation keine Instanz gibt, kam die Aufgabe desjenigen, der den Vorwurf des Unglaubens aussprach (*mukaffir*), in der Regel religiösen Gelehrten zu, die im Auftrag, mit Unterstützung oder mit Duldung der lokalen Machthaber aktiv wurden (Kruse 1984: 426ff.). Der ‚Erfolg‘ des *takfir* war demnach abhängig von einer (zumindest zeitweiligen) Kooperation zwischen religiöser und politischer ‚Elite‘. Auch wenn der in der theologischen Polemik oft verwendete *takfir* meist ohne juristische Folgen blieb, so konnte er doch unter Umständen für den Beschuldigten Vogelfreiheit und in letzter Konsequenz Bestrafung wegen Apostasie (*irtidâd*), also Hinrichtung bei fehlender Reue (*tauba*) bedeuten; in der Regel galt die Bestimmung, den Apostaten mindestens dreimal vor seiner Hinrichtung zur Reue aufzufordern, ausgenommen im Fall eines *zindîq* (ursprünglich Manichäer, Gnostiker, also „Dualisten“, später auch Freidenker unterschiedlicher Couleur; siehe auch Griffel 2000: 83ff., *passim*), bei Blasphemie (Propheten- wie Gotteslästerung) und wiederholtem Glaubensabfall (Saeed/Saeed 2004: 55). Deswegen haben kritische Geister zu allen Zeiten vor den unabsehbaren Gefahren eines solchen Gesinnungsterrors gewarnt. Der Philosoph und Literat Abû Haiyân at-Tauhîdî aus dem 10. Jahrhundert wird zum Beispiel mit folgenden Worten zitiert:

„Viele Theologen sind, wie ich sehe, schnell bei der Hand damit, Glaubensbrüder (...) für ungläubig zu erklären. Dieses Vorgehen hat meines Erachtens gefährliche Folgen und ist auch schon im voraus zu tadeln. Denn wie sollte jemand den Rahmen einer Religion verlassen (können), wenn diese viele (verschiedene) Urteile in sich faßt? Man kann sich mit vielen Dingen von ihr schmücken, die (dennoch) bei ihr keineswegs irrig sind, und wenn jemand dem anderen vorhält, ein Ungläubiger zu sein, so ist er selber mit Bezug auf das Anhängen dieses Etiketts auch nicht besser dran (...).“ (Zitiert nach van Ess 1997: 675)

Wie das Zitat andeutet und die historischen Vorfälle belegen, lieferte der *takfir* immer schon ein fragwürdiges, aber probates Mittel, um unliebsame Querdenker einzuschüchtern oder sich ihrer zu entledigen. Dabei ging es weniger um tatsächliche Apostasie, vielmehr spielten für die Drahtzieher Beweggründe politischer, ideologischer oder persönlicher Natur (Neid, Rivalität oder Ähnliches) die maßgebliche Rolle. In dieser Hinsicht ergeben sich erstaunliche Parallelen zu den eingangs erwähnten rezenteren Fällen: Auch hier hatten sich die Denunzierten nie ausdrücklich vom Islam losgesagt, sich aber mit ihrer offenen Kritik an gesellschaftlichen Strukturen, Denkmustern und Missständen, ihrer nonkonformistischen Sicht zu einer grundlegenden Reform in Religion, Staat und Gesellschaft und ihrem Eintreten für einen säkularen, freiheitlich demokratischen Staat

nicht nur in diversen religiösen Kreisen unbeliebt gemacht. (Weitere Beispiele von Missbrauch aus Pakistan haben Saeed/Saeed 2004: 101f.)

Im Unterschied zur vermeintlichen Apostasie ist demonstrative Abkehr vom Islam in Form von Konversion zu einer anderen Religion oder Abschwören vom Glauben weiterhin ein zahlenmäßig zu vernachlässigendes Phänomen. Einen Sonderfall stellen lediglich die aus dem Islam im 19. Jahrhundert entstandenen, missionierenden Religionen (vor allem Baha'i, Ahmadiyya) dar, welche nach herkömmlicher Mehrheitsmeinung nicht anzuerkennen sind, weil sie das ‚Dogma‘ von Muhammad als dem „Siegel der Propheten“ (im Sinne von „letztgültigem“, nicht – wie wohl ursprünglich – die früheren Offenbarungen „bestätigendem“ Gesandten Gottes) verletzt hätten. In Indien oder Südostasien mögen in der jüngeren Vergangenheit einige Übertritte zum Christentum vorgekommen sein (Saeed/Saeed 2004: 100). In den meisten muslimischen Mehrheitsgesellschaften ist Missionstätigkeit seitens nichtislamischer religiöser Gemeinschaften, analog zu Apostasieverbot oder Einschränkungen der Religionsfreiheit für Muslime, untersagt (Tellenbach 2006: 13f., Krämer 2005: 1125), nicht zuletzt deswegen, weil sie seit der Kolonialzeit als eine Form des Kulturimperialismus wahrgenommen wird. Ob es solcher Präventivmaßnahmen bedarf, ist mehr als fraglich, denn die wenigen Einzelfälle von Religionswechsel, die bekannt werden, erwecken kaum den Eindruck, als könnten sie das gesellschaftliche System erschüttern, zumal Angst vor sozialer Ausgrenzung und Repressalien in der Regel die Re-Konversion oder Migration nahe legt.<sup>2</sup> Etwas anders steht es mit einer Reihe erklärter „Ex-Muslime“, die sich seit einigen Jahren im westeuropäischen Exil formieren. Mit ihrem provokanten Schritt, sich öffentlich zu ihrem Austritt aus dem Islam zu bekennen, mögen sie zu Recht auf die fortwährende Brisanz der Religions- und Meinungsfreiheit in ihren Herkunftsländern hinweisen. Die Aktionen und Verlautbarungen der „Ex-Muslime“ tragen jedoch nicht zur Lösung, sondern eher zur Verschärfung des Problems bei, weil sie mit ihrer medienwirksamen Polemik anti-islamischen Tendenzen in die Hände spielen. Beispiele hierfür markieren unter anderem die zahlreichen Internetbeiträge zu einer Person, die unter dem Pseudonym „Ibn Warraq“ publiziert, oder der deutsche „Zentralrat der Ex-Muslime“, der im Januar 2007 in Köln gegründet worden war und bald in verschiedenen westeuropäischen Ländern Nachfolgeorganisationen gefunden hat (siehe *ex-muslime.de*).

---

2 Über die Rekonversion eines Schiiten aus Kuwait, der zeitweilig zum Christentum übergetreten war, berichtet Raciuc (1999). Zu aktuelleren Beispielen und zu Reaktionen darauf, inklusive einer modernistischen Sicht zum Glaubensabfall (Jamal Badawi), siehe zum Beispiel <http://worldmuslimcongress.blogspot.com/search/label/Apostasy> (abg. 5.12.08). Sieben von insgesamt 57 islamischen Staaten sehen noch die Todesstrafe bei Apostasie vor (ebd.).

Um einer Lösung näher zu kommen, ist meines Erachtens zumindest zweierlei erforderlich:

1. eine systematische historische Aufarbeitung der komplexen Hintergründe für die fortbestehende Relevanz des *takfir* und des Apostasieverbots für Muslime in den meisten muslimischen Mehrheitsstaaten und
2. die Infragestellung der Rechtmäßigkeit des im klassischen islamischen Recht (*fiqh*) vorgesehenen Apostasieurteils durch eine Neuinterpretation der Rechtsquellen und das Forcieren eines entsprechenden Gegendiskurses.

Dass der *takfir* noch heute zu machtpolitischen Zwecken oder persönlichen Zielen instrumentalisiert werden kann und Apostasie vom Islam strafrechtliche oder zivilrechtliche Konsequenzen nach sich zieht, hat mehrere Ursachen, von denen das Erstarken des islamischen (besonders des militanten) Fundamentalismus seit den 1970er Jahren zwar die offensichtlichste, nicht aber die einzige ist. Zweifellos hat die Ideologisierung des Islam eine weitere Politisierung der Apostasiefrage bewirkt, und ohne Frage sind die Apostasie-Kampagnen als Indiz für die sich verhärtenden Fronten zwischen säkularen Reformern beziehungsweise Modernisten zum einen und konservativen Traditionalisten und Islamisten zum anderen zu werten. Der zweiten Gruppe geht es aber nicht in erster Linie um Apostasie, sondern um die Bewahrung überkommener Normen- und Autoritätsgefüge und damit um die Sicherung ihrer eigenen Positionen und Einflussmöglichkeiten. In diesem Punkt haben sie etwas mit den politischen Entscheidungsträgern gemein, die mit ihren Versäumnissen und Verfehlungen in der Politik der vergangenen Jahrzehnte nicht unbeträchtlich zur gegenwärtigen Konstellation beigetragen haben. Ungeachtet der landes- und regionalspezifischen Faktoren lassen sich eine Reihe allgemein gültiger Determinanten für das heutige Dilemma benennen. Diese sollen im Folgenden skizziert und an dem wohl am besten erforschten und zugleich besonders aufschlussreichen Beispiel Ägypten, wo es in den letzten Jahren geradezu zu einer *takfir*-Inflation gekommen ist, konkretisiert werden. Im Unterschied zu anderen islamischen Staaten, deren Rechtssystem noch oder wieder auf „der Scharia“ basiert, wie Saudi-Arabien und Iran, oder in denen in den 1980er/1990er Jahren durch Islamisierung des Strafrechts Apostasie und Blasphemie erneut unter Höchststrafe gestellt wurden, wie im Sudan, in Mauretanien oder Pakistan, gilt dies für Ägypten nicht. Trotz dahingehender Vorstöße islamistischer Kreise ist das Rechtssystem, abgesehen vom Personalstatut, weitgehend vom französischen Recht geprägt. Deswegen kann Apostasie durchaus familien- und erbrechtliche Folgen haben. Warum islamische Aktivisten dennoch nicht davon ablassen, die Todesstrafe für Apostasie zu fordern, hängt mit ihrer partiellen Ermächtigung seit Mitte der 1970er Jahre zusammen. Seitdem setzte

die ägyptische Regierung – mit zeitweiliger Unterbrechung – auf die verstärkte Kooperation mit moderat wirkenden islamischen Kräften (Azhar-Universität, Muslimbrüder und andere) – zunächst, um die Gefahr linkspolitischer Opposition einzudämmen, und später, um eine breite Front gegen religiöse Militanz herzustellen. Azhar und Muslimbruderschaft nutzten die neue Abhängigkeit des Staates für ihre eigenen Interessen, die nicht unbedingt mit denen der Regierung übereinstimmten. Seit Mitte der 1990er Jahre versuchte jene deswegen wieder die Karte der Dominanz zu spielen (Moustafa 2000), doch die zunehmende Islamisierung der Gesellschaft hatte bereits Früchte getragen. Es ist bezeichnend, dass an den angedeuteten Apostasie-Kampagnen Studierende und Gelehrte der Azhar neben fundamentalistisch beeinflussten Medien, Predigern, Rechtsanwälten und Richtern maßgeblich beteiligt waren.

Generell sind die Ursachen für die Eskalation der Gewalt gegen Andersdenkende im Namen der Religion in langfristigen strukturellen Entwicklungstendenzen und in der dem islamischen Recht eigenen Problematik zu suchen. Was die Neuzeit angeht, so sind alle zu nennenden Faktoren eng mit der Inkohärenz der Transformationsprozesse verknüpft, welche seit dem 19. Jahrhundert unter europäischem Druck eingeleitet wurden.

Erstens ist auf die unvollendete Säkularisierung zu verweisen. Die große Zahl der mehrheitlich von Muslimen bewohnten Staaten hat sich nicht zu dem pejorativ besetzten Säkularismus bekannt, sondern sich in ihren Verfassungen in mehr oder weniger klarer Hinsicht als islamisch definiert, wie Ägypten (Artikel 2) durch die Festlegung des Islam als Staatsreligion und „der Scharia“ als der (vor 1980 „einer“) Grundlage der Gesetzgebung. Dieser Rechtsdualismus führt unweigerlich zur Vermischung von Moral und Recht, zu ambivalenten Formulierungen und Widersprüchen im Rechtssystem, die ihrerseits Optionen zur Instrumentalisierung von Religion eröffnen. Im ägyptischen Zivil- und Strafgesetzbuch oder Parteigesetz finden sich darüber hinaus mehrfach Pauschalverweise auf das Allgemeinwohl, den *ordre public*, die Prinzipien „der Scharia“ oder „die guten Sitten“, die der Justiz beträchtlichen Ermessens- und Auslegungsspielraum lassen (Forstner 1991). Gleichwohl haben sich die muslimischen Staaten in ihren Verfassungen und in mehreren UN-Konventionen im Prinzip zum Gleichheitsgrundsatz sowie zur Meinungs-, Gesinnungs-, künstlerischen und Religionsfreiheit bekannt, allerdings oft unter Vorbehalt. Menschenrechtsverletzungen sind an der Tagesordnung, ebenso die Infragestellung der universalen Gültigkeit der Menschenrechte unter Berufung auf die Unverletzlichkeit der Bestimmungen der Offenbarung, auf kulturellrelativistische Ansätze oder auf Kollision mit höherstehenden kollektiven Rechten (Badry 2004). So behelfen sich ägyptische Befürworter der Todesstrafe bei Glaubensabfall einer islamisierten Form des aus dem französischen Recht übernommenen Prinzips des Schutzes des *ordre public*:

Definierte man Islam und „Scharia“ in Artikel 2 der Verfassung als wesentliche Bestandteile der Staatsordnung, so würde Apostasie (unter Umständen) einen Angriff auf die Integrität und den Bestand der öffentlichen Ordnung darstellen und demnach unter „Hochverrat“ fallen.<sup>3</sup> Seit dem Fall Abu Zayd bedienten sich dubiose Shaykhs, Rechtsanwälte und Richter darüber hinaus einer Rechtslücke, des im Personalstatut verankerten *hisba*-Prinzips, um selbst gegen den Willen der Eheleute eine Scheidung zu erzwingen, sollte bei einem der Ehepartner Glaubensabfall vom Islam vermutet werden. Das *hisba*-Prinzip bezeichnet zum einen das koranische Gebot des „Aufrufens zum Guten und Ablassens vom Verwerflichen“, zum anderen die mittelalterliche Institution des „Marktaufsehers“, der auch für die Einhaltung der Moral in der Öffentlichkeit verantwortlich war. In der Argumentation der Verleumder berechtigt es jeden Bürger, „zum Wohl der Gemeinschaft“ Klage zu erheben, auch ohne persönlich involviert zu sein. Um der Flut zivilrechtlicher Beschwerden Einhalt zu gebieten, wurde zwar Ende 1995 ein neues Gesetz verabschiedet, das die Erhebung derartiger Klagen in die Hände des Staatsanwalts legt, der allerdings auch erst nach Eingaben seitens Dritter tätig wird. Das letztgültige Urteil steht dann dem Generalstaatsanwalt zu (Nispen 1997; Bälz 1997). Dass das Problem damit nicht behoben war, zeigten die nachfolgenden Fälle (Abou El-Magd 2001).

Zweitens ist das Phänomen der partiellen Modernisierung zu nennen, das trotz zahlreicher äußerer Anzeichen von Fortschritt die (neo-)patriarchalen gesellschaftspolitischen Strukturen weitgehend unangetastet ließ (zum Neo-Patriarchat beziehungsweise zum Neo-Patrimonialismus siehe Sharabi 1988; Pawelka 1985). Die Werte und die Philosophie, welche den Unterbau der Moderne bilden, waren nicht Plan staatlicher Modernisierung. Anerkennung und Förderung der Meinungsp pluralität und des Individuums als autonomes Subjekt waren selten im Sinne der maßgeblichen politischen Akteure. Autonome zivilrechtliche Organisationen haben es bis heute schwer, sich gegen staatliche Bevormundung und Übergriffe durchzusetzen. Entgegen den Forderungen und Hoffnungen vieler Menschenrechtsaktivisten brachte zum Beispiel das neue ägyptische Verbändegesetz vom Mai 1999 (auch kurz „NGO-Gesetz“ genannt, also eigentlich nicht-regierungsgebundene Organisationen), welches das aus dem Jahre 1964 ablöste, keine Lockerung, sondern eine Festigung staatlicher Kontrolle und Interventionsmöglichkeiten. Es erlaubt der Regierung, einen ihrer Repräsentanten im Vorstand jeder NGO einzusetzen. Die NGOs müssen sich registrie-

---

3 Bezeichnend ist bei dieser Argumentation der Paradigmenwechsel, weil die Höchststrafe für Apostasie nicht mehr allein mit der Verletzung eines Gottesrechts unter Berufung auf Koran und vor allem Sunna gerechtfertigt wird, sondern mit dem Kollektivrecht der Gesellschaft auf Integrität. Es sei allerdings daran erinnert, dass sich der ägyptische Gesetzgeber bereits 1960 beim Verbot der Baha'i auf die Basis des *ordre public*, den Islam, berufen hatte.

ren und ihre Finanzierung aus dem Ausland genehmigen lassen. Eines der ersten Opfer dieser restriktiven Bestimmungen war der renommierte Soziologe Sa'd ad-Dīn Ibrāhīm, das von ihm gegründete Ibn Khaldūn-Zentrum und die von diesem herausgegebene Zeitschrift *Civil Society*; in anderen arabischen Ländern ist der Trend zur Schaffung so genannter GoNGOs (Governmental NGOs) oder RiNGOs (Royal NGOs) zu verzeichnen.

Dass die religiöse Tradition verstärkt als politisches Instrument genutzt werden konnte, hängt drittens mit dem Prozess der Objektivierung des Islam zusammen, der seit dem 19. Jahrhundert allmählich die Vorstellung vom Islam als kohärentem System von Glaubenssätzen und Glaubenspraktiken beförderte. Diese künstliche Vereinheitlichung<sup>4</sup> mag angesichts der Herausforderungen durch den westlichen Kolonialismus einst sinnvoll erschienen sein, eröffnete aber langfristig der Staatsführung sowie unterschiedlichen Interessengruppen die Chance, den neuen synoptischen und systematisierten Islam für strategische und utilitaristische Ziele zu nutzen. Dieser Prozess der Funktionalisierung manifestierte sich in der Nutzung der Religion zu nationalen Zielen, als Symbol der nationalen Einheit und zur sozialen Kontrolle über staatliche Institutionen wie das Bildungssystem oder „Staatsmuftis“. Die Propagierung einer verkürzten und apologetischen Sicht des Islam über Schulbücher, Medien und religiös-politische Rhetorik staatlicher und oppositioneller Akteure begünstigte mancherorts eine zunehmende Islamisierung der Gesellschaft. Die Funktionalisierung wurde erleichtert, weil der Rahmen, welcher der oberflächlich reformierte Islam vorgab, je nach Interessen, mit unterschiedlichen Versatzstücken aus dem Repertoire der islamischen Tradition aufgefüllt werden konnte.

Das größte Unheil hat wohl der Pauschalverweis auf „die Scharia“ angerichtet, denn welche Quellen (abgesehen vom Koran) und Inhalte damit genau gemeint sind, ist umstritten. Der Slogan von „der Scharia“ vermittelt fälschlicherweise den Eindruck von einem einheitlichen und sakrosankten, unveränderlichen Gesetz, wobei die Vielfalt der Deutungsmöglichkeiten ebenso unterschlagen wird wie die im populären Diskurs übliche Vermengung von Scharia und *fiqh*, göttlichem und von Menschen (den islamischen Gelehrten) gesetztem Recht. Als besonders fatal erweist sich ein solches Vorgehen bei Delikten, für welche das vor-moderne islamische Recht (*fiqh*) – nicht der Koran – die Höchststrafe vorsieht – neben Apostasie (vgl. Hallaq 2001) betrifft dies Ehebruch und Homosexualität.

---

4   Erinnert sei in diesem Zusammenhang an die Warnungen eines der wichtigsten islamischen Reformdenker des 20. Jahrhunderts, Fazlur Rahman (gestorben 1988): Ohne die vorherige Festlegung einer genauen Methodologie zum Verständnis und zur Deutung des Koran sei kein systematischer islamischer Modernismus möglich. Nur so könne die Gefahr der Projektierung subjektiver Ideen in die Offenbarungsschrift verringert, wengleich nicht vollkommen ausgeräumt werden. Zu Fazlur Rahmans Beurteilung verschiedener Ansätze siehe beispielsweise seinen Aufsatz (1970).

Wie schnell der in den vergangenen Jahrzehnten verbreitete Ruf nach Einführung „der Scharia“ zu einem Generalverdacht führen kann, wird daran deutlich, dass seither die folgende Frage in den Mittelpunkt der Diskussion über Glaubensabfall gerückt ist: Wird jemand zum Apostaten, wenn er „die Scharia“ offen ablehnt, sie nicht anwendet, positive Gesetzgebung oder den Säkularismus bevorzugt, weil er „die Scharia“ für unzeitgemäß hält? Im 20. Jahrhundert haben offensichtlich erstmals der ägyptische Muslimbruder ‘Abd al-Qâdir ‘Auda (1960: 708) und die in allen islamischen Ländern verbotene militante „Islamischen Befreiungspartei“ (Kruse 1984: 428) solches Verhalten mit Apostasie gleichgesetzt. Unter radikalen Fundamentalisten (so genannte Qutbisten, Neo-Wahhabiten oder Dschihadisten) hat sich diese Ansicht durchgesetzt. Sie leiten daraus das Recht auf Bekämpfung der Ungläubigen, die entweder mit dem Herrscher und seinem unmittelbaren Umfeld oder mit der gesamten islamischen Gemeinde identifiziert werden, ab. Aufrufe zu Selbstjustiz lassen sich ebenfalls mit Hilfe von ‘Auda und seinem weithin als Handbuch des islamischen Rechts geltenden *opus magnum* rechtfertigen (1963: 534ff.; zu Vorläufern im klassischen islamischen Recht vgl. Saeed/Saeed 2004: 56). ‘Auda selbst wurde zwar 1954 nach einem Schauprozess wegen Hochverrats hingerichtet, sein Hauptwerk wurde aber auch in den darauf folgenden Jahren in Ägypten ungekürzt mehrfach neu aufgelegt. Der Apostat, so die zentrale Passage bei ‘Auda, sei vogelfrei. Erfülle die Obrigkeit ihre Verpflichtung zur Ahndung der Apostasie nicht, so obliege die Vollstreckung jedem einzelnen Muslim. Sehe das ägyptische Strafgesetzbuch im Gegensatz zum Zivilrecht keine Bestrafung vor, so bedeute das noch lange nicht, dass Glaubensabfall erlaubt sei. Komme in diesem Fall ein aufrechter Muslim seiner individuellen Verpflichtung nach und töte den Abtrünnigen, so habe er sich keinesfalls strafbar gemacht. Ganz ähnlich argumentierten der Azhar-Gelehrte Mazrû‘a und der ehemalige Muslimbruder Muhammad al-Ghazâlî (gestorben 1996) im Prozess gegen die Foda-Attentäter als Sachverständige der Verteidigung. Die Attentäter wurden dennoch hingerichtet (vgl. Hasemann 2002).

An der Diskussion über „die Scharia“ zeigt sich ganz deutlich das Versäumnis früherer Jahrzehnte, der grundlegenden Neu-Beurteilung und Interpretation der islamischen Rechtsquellen nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt zu haben, um so einer religiösen Begründung der „anerkennenden Toleranz“ und Gleichheit vor dem Gesetz Vorschub zu leisten (zu diesem Begriff, im Unterschied zur „duldenen Toleranz“ oder „pragmatischen Duldung“, siehe Krämer 2005: 1119f.). Säkularen Muslimen mag der Verweis auf UN-Menschenrechtskonventionen genügen; der breiten Mehrheit aber, die sich noch primär über den Islam definiert, wird ein solcher Hinweis nicht ausreichen. Reformatorische Ansätze zur Infragestellung des klassischen Apostasieurteils gibt es durchaus. Allerdings dominieren unter den islamischen Gelehrten weiterhin die vormodernen traditionellen, zum

Teil unwesentlich modifizierten Sichtweisen.<sup>5</sup> Sie besitzen ungleich mehr Möglichkeiten, ihre Version publik zu machen und den öffentlichen Diskurs zu prägen. So werden in zeitgenössischen islamischen Rechtshandbüchern (zum Beispiel Mausû'at 1990) noch immer die traditionellen Lehrmeinungen unkommentiert aufgelistet, ohne dass die Rechtsentwicklung historisch kritisch hinterfragt wird, die Minderheitenmeinungen berücksichtigt werden und auf die Unvereinbarkeit mit geltendem Recht hingewiesen würde. Die Argumentation liberaler muslimischer Reformdenker (Rahman 1996; Shafaat 2006; Saeed/Saeed 2004: 93ff., Kap. 13; vgl. Peters/de Vries 1976: 14ff.) sieht dagegen etwa wie folgt aus:<sup>6</sup>

1. Das Erkennen der absoluten Wahrheit ist Gott vorbehalten. Das Göttliche, Transzendente, Übernatürliche kann vom Menschen nicht erfasst werden. Religiöse Erkenntnis von Menschen ist demnach immer relativ und fehlbar. Das allgemein gehaltene koranische Postulat „Kein Zwang in der Religion“ (Koran 2: 256) und die Anerkennung der Vielfalt der Religionszugehörigkeit in der Offenbarungsschrift sind als fundamentale Prinzipien anzusehen. Individueller Glauben ist eine Gewissensfrage und sollte auf Freiheit und Überzeugung basieren. Ein Blick in die islamische Geschichte und Literatur belegt die häufig geübte pragmatische Toleranz und die Pluralität der Islam-Deutungen wie des Muslimseins.
2. Weder für den Glauben noch für die Schwelle zum Unglauben und zur Apostasie wurden je einheitliche Kriterien festgelegt. Eine Gegenüberstellung der im Zuge der rechtlichen und theologischen Auseinandersetzungen beträchtlich angewachsenen Glaubenskataloge beziehungsweise „Apostasielisten“ (vgl. Saeed/Saeed 2004: 44ff.) macht deutlich, dass „Orthodoxie“ je nach Zeit und Raum anders definiert wurde, wobei jede Gruppierung selbstherrlich von sich behauptete, den einzig wahren Glauben zu vertreten (siehe hierzu auch den Beitrag von Birnstiel in diesem Buch). Willkür und Missbrauch waren theoretisch keine Grenzen gesetzt, da neben Tatsünden auch Gedankenünden, nicht nur explizite, sondern ebenso implizite Hinweise auf Glaubensabfall zur Verketzerung ausreichen konnten. Vage Begriffe und Formulierungen taten ihr Übriges. Würden solche Glaubenskataloge oder Listen heute zum Maßstab der Rechtgläubigkeit gemacht, könnten alle Muslime zu Apostaten erklärt werden. So spielt in der heutigen Zeit

---

5 Vgl. Saeed/Saeed (2004: 88ff., *passim*), die darauf hinweisen, dass die modifizierte Version der traditionellen Deutung das Apostasieurteil an das Verratsdelikt bindet, ohne jedoch zu klären, was genau darunter zu verstehen sei.

6 Die folgende Auflistung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Zudem ist zu betonen, dass die Argumentation der diversen Reformdenker keineswegs einheitlich ist, wengleich alle die Hierarchisierung und Kontextualisierung der islamischen Rechtsquellen als unabdingbar ansehen.

beispielsweise die Anerkennung der Lehre über die göttlichen Attribute oder die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Rechtsschule keine entscheidende Rolle mehr. Zahlreiche Muslime gehören dem Islam nur nominell an, praktizieren ihn aber nicht, und diejenigen, die ihn praktizieren, verfahren dabei ganz unterschiedlich. Die klassischen Apostasiegesetze sind demnach als unrealistisch und überholt anzusehen.

3. Die Neuinterpretation der islamischen Rechtsquellen setzt ihre Hierarchisierung und Kontextualisierung voraus. Dem Koran kommt als göttlicher Verbalinspiration absolute Priorität zu, die Sunna („Tradition“, Überlieferung) des Propheten kann nicht denselben Stellenwert in Anspruch nehmen. Der Prophet war laut Koran nur ein Mensch, der als Warner auftrat. Zudem wurden ihm viele Aussprüche in den Mund gelegt, deren Authentizität zweifelhaft ist. Grundsatzfragen, wie das Verhängen der Todesstrafe, können nicht allein mit Rückgriff auf die Sunna oder gar die Mehrheitslehre (den „Konsens“) der Rechtsgelehrten früherer Jahrhunderte entschieden werden. Der Koran sieht für kein Verbrechen explizit die Todesstrafe vor. Glaubensabfall wird zwar mehrfach erwähnt und als schweres Vergehen verurteilt, aber nur jenseitige Strafen werden angedroht. Angeblich eindeutige prophetische Äußerungen, wie „Wer seine Religion wechselt, den tötet“, gelten als schwach, isoliert und zu allgemein. Eine sorgfältige Analyse der Sunna und der Beispiele aus der frühen Gemeinde belegt, dass Apostasie allein nicht die Todesstrafe begründen konnte, sondern vielmehr die Bekämpfung der Muslime voraussetzt. In der Konsolidierungsphase des Islam, in der sich die neue Religion zahlreicher Anfeindungen widersetzen musste, handelte es sich um eine Überlebensfrage. Wenn dagegen heute behauptet wird, Apostasie an sich bedrohe die Integrität und Stabilität der Gemeinschaft, dann ist das ein vorgeschobener Grund. Die Infragestellung früherer Auslegungen und Rechtsurteile ist, da es sich dabei um von fehlbaren Menschen gesetztes Recht handelt, erlaubt und wegen veränderter Bedingungen notwendig. Auch in anderen Fragen hat man sich über den „Konsens“ hinweggesetzt (Sklaverei, Kalifat). Mit Blick auf das klassische Apostasieurteil ist es zudem nicht ausgeschlossen, dass sich die Rechtsgelehrten wie auch in anderen Fragen an vor-islamischem Recht (byzantinischem, sasanidischem oder tribalem) orientiert haben (zu solchen Vermutungen siehe Griffel 2000: 67f., Anm. 2). Denn zumindest für die Anfangsphase sind Rechtsmeinungen belegt, die sich von der nachsichtigen Haltung des Koran inspirieren ließen und dem Apostaten lebenslang die Chance einräumten, zum Islam zurückzukehren (zu ihnen Saeed/Saeed 2004: 85; Friedmann 2003: 129, 194).
4. Die vorbehaltlose Anerkennung der Religionsfreiheit einschließlich des Rechts auf Religionswechsel und freier Wahl der Weltanschauung stellt für

den Islam als einer der am schnellsten wachsenden Religionen keine Gefahr dar. Ungleich größeren Schaden richtet es an, wenn die Zugehörigkeit zum Islam mit Zwang verbunden wird, denn so wird vielleicht Glaubensabfall vermieden, aber Heuchelei Auftrieb gegeben. Zudem mag das Apostasieverbot potentielle Konvertiten von einem Übertritt abhalten. Nicht gerechtfertigt ist darüber hinaus, dass Muslime für sich das Recht auf Missionierung in Anspruch nehmen, es aber Andersgläubigen verwehren.

Mit den genannten Punkten sind die Optionen für eine Hinterfragung des vormodernen Apostasieurteils sicherlich noch nicht ganz ausgeschöpft. Hinsichtlich der Blasphemie wäre zum Beispiel zu fragen, warum für die Mehrzahl später Rechtsgelehrter die Prophetenlästerung schwerer wog als die Schmähung Gottes. Zudem: Warum wurde das Delikt der Blasphemie später auf weitere Personengruppen (Ehefrauen und Gefährten des Propheten, schließlich sogar religiöse Gelehrte) ausgedehnt? War die Überhöhung des Propheten (Lehre von seiner Unfehlbarkeit) nicht eine Folge später theologischer Diskussionen? Entzieht sich nicht grundsätzlich der Vorwurf der Beleidigung einem objektiven Maßstab?

Es bleibt abzuwarten, ob sich die modernistischen Positionen in Zukunft mehr Gehör verschaffen können. Immerhin nehmen heute mehr Muslime denn je für sich das Recht in Anspruch, den Koran selbst auszulegen (siehe etwa den Beitrag von Kaddor in diesem Buch). Besonders erwähnenswert sind die Bemühungen gläubiger Musliminnen, mit ihrer feministischen Koranexegese dem über Jahrhunderte von männlichen Gelehrten monopolisierten Islam-Diskurs eine alternative, nicht-patriarchalische Lesart entgegen zu setzen (siehe den Beitrag von Müller in diesem Buch). Dennoch ist zu vermuten, dass Andersdenkende es auf kurze Sicht schwer haben werden, Verleumdungen und Morddrohungen zu entgehen – zumindest solange es im gemeinsamen Interesse autoritärer Regime und traditioneller wie fundamentalistischer Kreise liegt, die offene pluralistische Gesellschaft und die Mündigkeit der Bürger/innen zu unterbinden.

## Literatur

Abou El-Magd, Nadia (2001): "The price of freedom", in: *Al-Ahram weekly online*, Nr. 536, 31.5-6.6.01 (abg. 12.1.09).

‘Auda, ‘Abd al-Qâdir (1960/1963): *at-Tašrî‘ al-ġinâ‘î al-islâmî muqâranan bil-qânûn al-wad‘î* [Das islamische Strafrecht im Vergleich zum positiven Recht], 2 Bde., Kairo: Dâr maktabat al-‘urûba, Bd. I (1963, 3. Auflage), Bd. II (1960).

Badry, Roswitha (2004): „Zwischen Selbstbehauptung und Selbstverteidigung. Zur Menschenrechtsdebatte unter Muslimen“, in: Monika Rappenecker (Hrsg.): *Das Recht, Rechte zu haben. Menschenrechte und Weltreligionen*. Freiburg i.Br.: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg, S. 47-79.

- Bälz, Kilian (1997): "Submitting faith to judicial scrutiny through the family trial", in: *Die Welt des Islams* 37(1997), S. 135-155.
- Ess, Josef van (1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin u.a.: de Gruyter 1991-97, hier Bd. 4 (1997).
- Forstner, Martin (1991): „Das Menschenrecht der Religionsfreiheit und des Religionswechsels als Problem der islamischen Staaten“, in: *Kanon* (Wien) 10(1991), S. 105-186.
- Friedmann, Yohanan (2003): *Tolerance and coercion in Islam. Interfaith relations in the Muslim tradition*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, bes. Kap. 4, 6.
- Griffel, Frank (2000): *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Gazâlîs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktion der Philosophen*. Leiden u.a.: Brill.
- Hallaq, Wael (2001): Art. "Apostasy", in: Jane Dammen McAuliffe (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur'ân*, 6 Bde., Leiden u.a.: Brill 2001-06, hier Bd. 1, S. 119-122.
- Hasemann, Armin (2002): „Zur Apostasiediskussion im modernen Ägypten“, in: *Die Welt des Islams* 42(2002), S. 72-121.
- Krämer, Gudrun (2005): „Islam und Toleranz“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9(2005), S. 1119-1129.
- Kruse, Hans (1984): „*Takfîr* und *ġihâd* bei den Zaiditen des Jemen“, in: *Die Welt des Islams* 23-24(1984), S. 424-457.
- [Mawsû'at] Arabische Republik Ägypten, Auqâf-Ministerium, Hoher Rat für Islamische Angelegenheiten (Hrsg.) (1990): *Mausû'at al-fiqh al-islâmî* [Lexikon des Islamischen Rechts], Kairo, hier Bd. IV, Eintrag zu „irtidâd“, S. 252-273.
- Moustafa, Tamir (2000): "Conflict and cooperation between the state and religious institutions in contemporary Egypt", in: *International Journal of Middle East Studies* 32(2000), S. 3-22.
- Mozaffari, Mehdi (1990): "The Rushdie affair. Blasphemy as a new form of international conflict and crisis", in: *Terrorism and Political Violence* 2(1990), S. 415-441.
- Najjar, Fauzi M. (1998): "Islamic fundamentalism and the intellectuals. The case of Naguib Mahfouz", in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 25 (1998), S. 139-168.
- Nispen, Christian van, S.J. (1997): "Qânûn al-hisba al-ġadîd fî misr: madlûluhu, itârûhu, iltibâsâtûhu" [La nouvelle loi sur la hisba en Egypte: son sens, son contexte, ses ambiguïtés], in: *Al-Machriq* (Beirut) 71(1997), S. 135-142.
- Oevermann, Annette (1993): *Die „Republikanischen Brüder“ im Sudan. Eine islamische Reformbewegung im zwanzigsten Jahrhundert*. Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
- Pawelka, Peter (1985): *Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten. Ägypten*. Heidelberg: Müller, Juristischer Verl.
- Peters, Rudolph und Gert J.J. de Vries (1976f.): "Apostasy in Islam", in: *Die Welt des Islams* 17(1976-77), S. 1-25.
- Racius, Egdunas (1999): "Limits of application of the šarî'a in modern Kuwait. The case study of apostasy of Husayn Qambar 'Alî, a convert from Islam to Christianity", in: *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* (Warschau) 7(1999), S. 5-21.
- Rahman, Fazlur (1970): "Islamic modernism. Its scope, method and alternatives", in: *International Journal of Middle East Studies* 1 (1970), S. 317-333.
- Rahman, S.A. (1996): *Punishment of apostasy in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1. Aufl., 1978.

- Saeed, Abdullah und Hassan Saeed (2004): *Freedom of religion. Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate, bes. Kap. I und III von A. Saeed.
- Shafaat, Ahmad (2006): "The punishment of apostasy in Islam. Part I: The Qur'anic perspective", in: *Islamic perspectives, Q & A*, February (2006) [<http://www.islamicperspectives.com/Apostasy1.htm> (abg. 7.1.09)].
- Sharabi, Hisham (1988): *Neopatriarchy. A theory of distorted change in Arab society*. New York u.a.: Oxford University Press.
- Shepard, William (1992): "Satanic verses and the death of God. Salmân Rushdie and Najîb Mahfûz", in: *Muslim World* 82 (1992), S. 91-111.
- Tellenbach, Silvia (2006): „Die Apostasie im islamischen Recht“, in: *gair.de* (abg. 5.12.08), ital. Orig. 2001].
- Whyatt, Sara (2008): "Silenced voices. Nawal El Saadawi", in: *Glimmer train stories* 65(2008), S. 120-123 [<http://lib.store.yahoo.net/lib/glimmertrain/censoredwritb10.pdf> (abg. 12.1.09)].
- Wielandt, Rotraud (1996): „Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext“, in: Stephan Wild (Hrsg.): *The Qur'an as text*. Leiden u.a.: Brill, S. 257-282.

# Warum das islamische Kopftuch obsolet geworden ist Eine theologische Untersuchung anhand einschlägiger Quellen

*Lamya Kaddor*

Machen Sie in Deutschland eine Umfrage, fragen Sie nach den Assoziationen zu „Islam“! Unter den ersten Begriffen finden Sie garantiert das Stichwort: Kopftuch. Das gilt sowohl für Nicht-Muslime, als auch für Muslime selbst. Das Kopftuch ist zum Dreh- und Angelpunkt geworden, von dem Wohl und Wehe der gesamten Religion und Kultur des Islam abzuhängen scheinen. Als ob der Weg zu einer guten Muslima einzig und allein bedeckten und der Weg zu einer guten Deutschen einzig und allein baren Hauptes beschritten werden könne, verbeißen sich Befürworter und Gegner in das Stückchen Stoff. Mit welcher Berechtigung?

Das Kopftuch hat eine theologische Grundlage im Koran. Aus einem traditionellen Verständnis heraus, ist das Verhüllen des Haares beziehungsweise des Gesichts für Frauen ein religiöses Gebot. Die Religionsgelehrten der vergangenen Jahrhunderte haben dieses Dogma mehrfach untermauert. Vor diesem Hintergrund gilt es zunächst einmal zu akzeptieren, wenn sich eine Frau für ein Kopftuch beziehungsweise für einen Schleier entscheiden will.

Wenn man trotzdem bereit ist, die Frage der weiblichen Verhüllung neu aufzurollen und die islamischen Quellen noch einmal danach zu befragen, dann ist es theologisch aber ebenso gerechtfertigt, zu einem anderen Schluss zu kommen. Diese Möglichkeit will ich im Folgenden aufzeigen und begründen.

## Ein Zeichen von Ehre

Den Schleier, nennen wir den Stoff einmal so, ohne dass jemand genau weiß, in welcher Gestalt man sich dieses Tuch zu welcher Zeit an welchem Ort im Lauf der früh-islamischen Geschichte wirklich vorstellen muss. Das Arabische kennt zahlreiche Begriffe für verschiedene Varianten der Verschleierung des (weiblichen) Körpers. Die wichtigsten und gebräuchlichsten acht sind *hijâb*, *jilbâb*, *khimâr*, *‘abâya*, *qinâ*, *burqu*, *niqâb*, *lithâm*. Im Koran kommen allerdings nur die ersten drei Begriffe vor.

Zu Lebzeiten Muhammads war das Tragen eines Gesichtsschleiers beziehungsweise das (partielle) Verdecken des Gesichts ein Zeichen des gehobenen

gesellschaftlichen Standes. Nur wenn eine Frau eine entsprechende soziale Stellung einnahm und als ehrenwert galt, durfte sie eine derartige Verhüllung anlegen. Ibn Kathîr, der bedeutende Koranexeget aus dem 14. Jahrhundert nach der Zeitenwende, der bei dem Theologen und Rechtsphilosophen Ibn Taymîya gelernt und einen der wichtigsten Korankommentare vorgelegt hat, berichtet über den Kalifen ‘Umar: „Er sah eine Magd, die einen Gesichtsschleier [*qinâ*] trug. Da schlug er sie mit einem Ochsenziemer und sagte: ‚Willst Du dich mit den freien Frauen gleichsetzen?‘“ (zitiert nach Fischer 2005:117). Der Schleier durfte zur damaligen Zeit nicht von jeder Frau getragen werden – unabhängig von der Religion. ‘Umars Anekdote lässt die Interpretation zu, dass jene Magd sich offenbar hinter den Schleier verborgen hatte, um davon zu profitieren. Der Profit dürfte derart gewesen sein, dass sich die Frau auf der Straße, wo ‘Umar sie erblickte, entweder durch den Schleier ungestört bewegen oder ihr Selbstwertgefühl damit aufbessern konnte beziehungsweise sich Respekt erheischen oder einen höheren sozialen Stand vortäuschen wollte. Auch in Abû Tammâm (gestorben 845) berühmter Anthologie arabischer Dichtung vom beginnenden 6. bis zum ausgehenden 8. Jahrhundert, der *Hamâsa*, ist die Unterscheidung zwischen Mägden und ehrbaren Frauen mittels des Schleiers belegt. Im Zusammenhang mit der damals verbreiteten Sitte, den Schleier in Gefahrensituationen durch Angriffe feindlicher Stämme abzulegen, vermutlich um im Falle einer Gefangenschaft die hohe gesellschaftliche Stellung zu verbergen, dichtete ein altarabischer Poet in der deutschen Übertragung von Friedrich Rückert: „... Als in Bestürzung ihr Gesicht bloß gaben eure Frauen / gleich Mägden, und die Mägde gleich den Freiinnen zu schauen.“ (Nr. 55). Der Historiker al-Wâqidî lässt Safiyya Bint Huyayy, Tochter eines jüdischen Stammesführers und eine der Ehefrauen Muhammads, in seinem berühmten *Kitâb al-maghâzî* (Das Buch der Feldzüge) berichten: „Als wir nach Medina aufbrachen, liess er [Muhammad] mir einen Schleier [*hijâb*] geben und ich verhüllte mich; daraus nahmen die Muslime an, dass ich seine Ehefrau und nicht seine Beischläferin [*surriyya*] sei.“ (Bd. 2., S. 136.; zitiert nach Wellhausen 1882:279).

### Nächtliche Gefahren auf den Straßen

Gewöhnlicher Weise sicherten sich die Frauen der gehobenen Gesellschaftsschicht mit Hilfe des Schleiers die Gewissheit zu, von der Männerwelt in Ruhe gelassen und respektiert zu werden. Auf genau dieses Verhalten nimmt auch der Koran Bezug. In der deutschen Übersetzung von Rudi Paret heißt es in Sure 33, Vers 59:

„Prophet! Sag deinen Gattinnen und Töchtern und den Frauen der Gläubigen, sie sollen (wenn sie austreten) sich etwas von ihrem Gewand (über den Kopf) herunterziehen. So ist es am ehesten gewährleistet, daß sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden.“

Ibn Sa'd, der frühe arabische Historiker aus dem 8./9. Jahrhundert und Schüler von al-Wāqidi, erläutert in seinem *Kitāb al-tabaqāt al-kabīr* den Grund für die Offenbarung dieses Verses (Bd. 8: 126f., zitiert nach Walther 1997:58). Er sei herab gesandt worden, schreibt er, weil Muhammads Gegner dessen Frauen immer wieder behelligten, wenn sie des Nachts auf die Straße gingen. Weil sie unverhüllt waren, hielt man sie laut Ibn Sa'd für Mitglieder der unteren Gesellschaftsschichten. Ibn Kathīr erläutert ebenfalls, wenn die Frauen der Forderung des Koran nachkommen, wird die Außenwelt erkennen, dass sie frei und ehrenwert und keine Sklavinnen, Dienerinnen oder Huren sind (1981: Bd. 2, S.114). Ähnliches liest man bei al-Tabarī, dem 923 in Bagdad verstorbenen persischen Korankommentator und Historiker (1994: Bd.6, S. 200).

Wie man sich die eigentliche Handlung, sich etwas von seinem Gewand (über den Kopf) herunterzuziehen, genau vorstellen muss, ist nicht ganz klar. Das Verb, das hier im Arabischen gebraucht wird, *yudnīn*, ist eine Ableitung von *danā/yadnū*, genauer gesagt, handelt es sich um den IV. Verbalstamm. Es kommt in dieser Form kein weiteres Mal im Koran vor. Im Deutschen trägt das Wort vor allem in Kombination mit Stoffen wie einem Schleier oder einem Vorhang die Bedeutung „etwas herunterlassen“. In diesem Zusammenhang ist insbesondere das Herunterlassen zum Zweck der Verhüllung gemeint. Edward William Lane führt als Beleg für das Wort in seinem bedeutenden *Arabic-English Lexicon* die hier untersuchte Koranstelle an und übersetzt, die Frauen sollen „einen Teil“ ihres äußeren Gewandes, mit dem sie sich eingehüllt haben, über ihr Gesicht herunterlassen (1968:921).

Das entscheidende Wort aber, um das es in diesem Koranvers geht, ist „belästigen“; arabisch *adhiya/ya'dhā*. Es trägt im hier passivisch benutzten IV. Wortstamm die Bedeutung „von jemandem geschädigt werden“, „Leid zufügt bekommen“, „Unrecht erfahren“ – allerdings in einem verhältnismäßig geringen Ausmaß. Die Konnotation des Verbs zielt eher in Richtung Beleidigen, Verspotten als in Richtung materiellen Schaden verursachen. Das Wort ist in diesem Sinn auch in Vers 53 derselben Sure belegt. Danach soll man nach einer Einladung zum gemeinsamen Essen mit dem Propheten zügig auseinandergehen, ohne sich mit geselligem Treiben aufzuhalten, denn das füge dem Propheten Muhammad „immer wieder Ungemach“ zu, heißt es. Gemeint ist hier nach Ibn Kathīr, dass Muhammad sich aus seiner Höflichkeit und seiner Gastfreundschaft heraus genierte, die Gäste herauszubitten, obwohl ihm danach der Sinn stand. Durch dieses persönliche Dilemma „leidet“ der Prophet Unbehagen (Bd.3, S. 109).

Auch Koran 61:5 belegt diese Bedeutung, wenn sich der Prophet Moses angesichts der Widerspenstigkeit seines Volkes beklagt: „Und (damals) als Mose zu seinen Leuten sagte: ‚Leute! Warum fügt ihr mir Ungemach zu, wo ihr doch wißt, daß ich von Gott zu euch gesandt bin?‘“ In diesem Sinn zielt der Koran also vor dem Hintergrund der vor 1400 Jahren auf der arabischen Halbinsel herrschenden gesellschaftlichen Bedingungen darauf ab, den Frauen der Gläubigen eine Verbesserung ihrer Lage zu verschaffen, indem er versucht, sie vor „Ungemach“ zu schützen und sie aufzuwerten (siehe auch den Beitrag von Müller in diesem Buch).

Obwohl es vielen Frauen nach der damaligen Ständeordnung offenbar nicht zustand, sollten sie dem Koran zufolge also einen Schleier tragen, um – ganz so wie es üblich war – von der Umwelt als ehrenwerte, freie Frauen erkannt und demgemäß behandelt zu werden. Da sie direkt angesprochen werden, wurde auch den Frauen des Propheten dieses Privileg von der alten Gesellschaft zunächst offensichtlich nicht zugestanden. Koran und Sunna basieren auf der gesellschaftlichen Praxis der Alten Araber. Traditionen und Bräuche werden kommentarlos übernommen beziehungsweise als bekannt und gegeben vorausgesetzt (Fischer 2005:173). Die islamischen Quellen widersprechen nur, wenn die althergebrachten Verhaltensweisen im Sinne Gottes abgeschafft oder modifiziert werden sollen – eben da, wo sie Frauen entgegen der alten Ordnung den Schleier zubilligen beziehungsweise gebieten, oder dort, wo sie den Genuss von Wein oder das Glücksspiel untersagen.

### **Ein echter Schutz**

Dass der Schutz durch den Schleier ein echter Schutz war, der bei Verstoß gegen die Regeln böse Folgen nach sich ziehen konnte, belegt eine überlieferte Episode aus vorislamischer Zeit, in der eine Schleier tragende Frau von jungen Männern geneckt wurde – mit dem Ergebnis einer handfesten Auseinandersetzung der zugehörigen Familien im Anschluss: „Auf dem Marktplatz der altarabischen Stadt Ukas sollen einmal einige kesse junge Burschen mit einem jungen Mädchen aus einem anderen Stamm als dem ihren gesessen haben. Die junge Dame war verschleiert und trug ein Gewand mit einer Schleppe. Voller Bewunderung baten sie sie, ihr Gesicht zu entschleiern, doch sie tat ihnen den Gefallen nicht. Da trat einer von hinten an sie heran und befestigte, ohne dass sie es merkte – vermutlich verwickelten die Übrigen sie in ein Gespräch –, ihre Schleppe mit einer Nadel am Halsausschnitt ihres Kleides. Als sie aufstand, bot sich so unabsichtlich der losen Schar den Anblick ihrer entblößten Kehrseite. Die Tunichtgute lachten schadenfroh und höhnten: ‚Sie wollte uns ihre Sicht nicht zeigen, nun

können wir sogar ihren Rücken sehen.‘ Diese ehrenrührige Behandlung einer jungen Frau [mit Schleier] wurde Ursache für den Ausbruch einer blutigen Fehde.“ (zitiert nach Walther 1997:57) Der Schutz wirkte sich also insofern aus, als dass derjenige, der eine „ehrenwerte“ Frau belästigt, sich gewahr werden musste, einen Streit um Leben und Tod mit ihrer Sippe zu provozieren.

### Tücher über Tücher

Wie an anderer Stelle noch zu sehen sein wird, ist die Bedeckung des Haupts lange vor der Offenbarung des Koran eine übliche Bekleidung für Frauen gewesen. Vielleicht wird es auch deshalb im Koran nicht für nötig befunden, einen eindeutigen Vers über die Verschleierung beziehungsweise die Art, sie anzulegen zu übermitteln. Da der Koran wie erwähnt auf den gesellschaftlichen Gegebenheiten der damaligen Zeit basiert, wäre es letztlich überflüssig gewesen, etwas darzulegen oder zu erläutern, was für die Menschen, an die er sich gewandt hat, sowieso Usus war. Versuchen wir uns dennoch, die im Koran erwähnten Bekleidungsstücke in der Schleierfrage kurz bildlich vorzustellen. Grundlage der Verschleierung ist der *khimâr*. Unter *khimâr* verstehen die Leute laut Ibn Kathîr (1981: Bd. 3, S. 114) etwas, mit dem man den Kopf verhüllen kann. Fürs Genauere beruft er sich auf Sa‘îd Ibn Jubayr, einem der *tâbi‘ûn*, der Nachfolger des Propheten. Dieser habe ergänzt, der *khimâr* werde zudem um den Hals und über die Brust geworfen, so dass man davon nichts mehr sehen kann (Bd. 2, S. 600; siehe auch Jalâlâyî 1977:353). Der österreichische Orientalist Aloys Sprenger, der zwar eine ziemlich despektierliche Muhammad-Biografie (1861) abgefasst hat, aber auch eine ziemlich reichhaltige Sammlung von Handschriften im 19. Jahrhundert zusammentrug, beschreibt den *khimâr*, den Paret in seiner Koranübersetzung übrigens als Schal bezeichnet, ähnlich als eine Art großflächiges Halstuch, das das Dekolleté, den Hals und das Kinn verdeckt. Nach seiner Kenntnis der altarabischen und frühislamischen Quellen soll ‘Â’isha den *khimâr* auf diese Art getragen haben, wenn sie das Haus verlassen hat. Er dürfte also locker über den Kopf geworfenen worden sein, so dass er das Haar nur zum Teil bedeckte und nicht so akkurat wie wir es heute kennen. Der *khimâr* wurde von allen Frauen, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Status oder von ihrer Religion getragen (Koran 24:31; siehe auch Fischer 2005:177).

Der *qinâ‘* wurde den beiden späteren Gelehrten al-Mahallî und al-Suyûtî zufolge – die ihr Kommentarwerk, bekannt als *Tafsîr al-Jalâlâyî* [weil beide den Namen Jalâl al-Dîn trugen], im ausgehenden 15. Jahrhundert sukzessive beendeten – über dem *khimâr* getragen. (1977:358) Wahrscheinlich muss man sich den *qinâ‘* nicht unbedingt als kleinen Gesichtsschleier vorstellen, der vor das Antlitz

gehangen wurde. Wie Georg Jacob, der deutsche Islamkundler und Turkologe des frühen 20. Jahrhunderts, schreibt, konnte der *qinâ* ebenfalls ein größeres Tuch sein, das das „Haupthaar verhüllte und meist über das Antlitz heruntergeschlagen war.“ (2004:46.) Dem vorislamischen Dichter Rabî'a Ibn Maqrûm zufolge war das Tuch vornehmlich weiß (1999:31). Der *qinâ* verdeckte also zugleich das Gesicht der Frau. Vielleicht gab er den Blick frei, vielleicht zwang er seine Trägerin auch dazu, seitlich, oben oder unten vorbei zu schielen. Vielleicht war sein Stoff aber auch so transparent, dass man hindurch blinzeln konnte. Klar ist, dass der *qinâ* seine Trägerin als Angehörige der Oberschicht auswies.

Ebenfalls über dem *khimâr* wurde der *jilbâb* getragen, ein Überwurf (Ibn Kathîr 1981: Bd. 3, S. 114). Sprenger stellte sich unter diesem *jilbâb* ein über Stirn, Kopf und Nacken gewickeltes Tuch vor, „welches über die Schultern bis auf die Brust herabfloss“ (1865: Bd. 3, S. 62). *Khimâr* und *jilbâb* dürften sich sehr ähnlich gewesen sein. In manchen Lexika werden beide Begriffe miteinander erklärt (siehe auch Fischer 2005: 184). Das bedeutet auch, dass das Gesicht beim *khimâr* und auch beim *jilbâb* prinzipiell frei blieb, sodass die Aufforderung in Koran 33:59, den *jilbâb* herunterzulassen, Sinn ergibt. Eine „ehrenwerte“ Frau zog sich also, wenn sie auf die Straße gehen wollte, möglicherweise zunächst den *khimâr* über Haupt und Oberkörper, legte anschließend den *qinâ* an und warf über allem einen *jilbâb*; dazu kamen freilich noch weitere verhüllende Kleidungsstücke für den Rest des Körpers, die aber für die Diskussion hier keine Rolle spielen.

Das Anlegen der Schleier ließ sich sehr gewissenhaft betreiben. Die wallenden Tücher boten aber auch die Möglichkeit, sie leger, luftig und freizügig zu tragen und so mit ihrer erotisierenden Komponente zu spielen. Entsprechend fordert etwa Koran 24:31: „[U]nd sie sollen [...] ihren Schal [*khimâr*] sich über den (vom Halsausschnitt nach vorne heruntergehenden) Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, niemand (w. nicht) offen zeigen.“ Oder Koran 33:33: „Und [...] putzt euch nicht heraus, wie man das früher im Heidentum zu tun pflegte“ (siehe auch weiter unten).

### Ein Stück Stoff mit langer Geschichte

Der Koran entwirft keine neue Kleiderordnung. Mit dem Entstehen des Islam ändert sich das Aussehen der Menschen im 7. Jahrhundert nicht grundlegend. Der Koran nimmt den bestehenden Bekleidungsstil der altarabischen Stammesgesellschaft als Basis und mahnt vor allem zu einem sorgfältigeren beziehungsweise sittsameren Umgang mit den einzelnen Kleidungsstücken. Es dürfte somit nicht mehr verwundern, dass der Schleier keine theologische Erneuerung durch das Aufkommen des Islam darstellt. Er ist seit Jahrtausenden vorhanden. Wie

auch aus Koran 24:31 hervorgeht, war eine generelle Verhüllung des Kopfes für Frauen unabhängig von Status oder Religion Grundbestandteil weiblicher Bekleidung. Ferner war die Verdeutlichung des Klassenunterschieds zwischen freien, ehrbaren Frauen und beispielsweise Sklavinnen durch Verhüllung im gesamten orientalischen Raum seit eh und je verbreitet. Eines der ältesten bekannten Rechtsdokumente zur Verschleierung der Frau stammt nach Alfred Jeremias aus dem altassyrischen Reich vor mehr als 3500 Jahren: „Verheiratete Frauen und Witwen müssen beim Aufenthalt auf freien Plätzen den Kopf verschleiern [...] Hingegen soll der Kopf der ‚Dirne‘ bei schwerer Strafandrohung ‚offen‘ sein, ebenso der der Sklavinnen.“ (1931:14) Bei den Alten Griechen war die Verschleierung ebenfalls ein vertrauter Alltagsanblick. Herakleides Kritikos schildert das Aussehen der Frauen im Theben des 3. Jahrhunderts: „Die Umhüllung mit Tüchern auf dem Kopf ist derart, dass das ganze Gesicht wie mit einem Schleier verdeckt zu sein scheint; nur die Augen blitzen durch. Die übrigen Gesichtspartien aber werden ganz im Stoff versteckt, den alle weiß tragen.“ (zitiert nach Arenz 2006:123) Im Christentum bestand dem evangelischen Theologen, Religionswissenschaftler und Iranisten Carsten Colpe zufolge von jeher die Sitte, sich irgendwie „das Haupt zu verhüllen“; und in vielen Regionen besteht sie in christlichen Gesellschaften noch heute (1989:121). Die Bedeckung des Kopfes ist laut Colpe in der Geschichte des Christentums oftmals ausdrücklich begründet oder gedeutet worden, „sogar theologisch“. Wichtigstes Zeugnis dafür ist ein Auszug aus einem Schreiben des Apostel Paulus im Neuen Testament (1. Korinther 11, Vers 7-10): „Denn der Mann freilich soll nicht das Haupt bedecken, da er Gottes Bild und Herrlichkeit ist; das Weib aber ist des Mannes Herrlichkeit. Denn der Mann ist nicht vom Weibe, sondern das Weib vom Manne [...] Darum soll das Weib eine Macht auf dem Haupte haben, um der Engel willen.“ (Elberfelder Bibel). Die Halacha, das jüdische Gesetz, verlangte ebenfalls, dass Frauen sich vor allem außerhalb ihres Hauses nur mit bedecktem Haupt bewegen dürfen – nach einigen strengen Auslegungen auch im Haus (Strack/Billerbeck 1979: Bd. 3, S. 427). Die Verhüllung bezog sich nicht nur auf das Haar, sondern auch auf das Gesicht. Laut dem berühmten und einem der maßgeblichen Talmud-Kommentatoren Rabbi Shlomo Ben Yizchak, genannt Raschi, gingen die „sittsamen“ und „zurückgezogen lebenden“ Frauen verhüllt und ließen dabei nur ein Auge unbedeckt, um sehen zu können (zit.n. Strack/Billerbeck 1979: Bd. 3, S. 427); interessanter Weise führt auch Ibn Kathîr, der fast 300 Jahre später lebte, die gleiche Vorstellung an: Er zitiert den Prophetengenossen Ibn Abbas, dem zufolge Frauen mittels des *jilbâb* ebenfalls ihr Gesicht so verdecken sollten, dass nur noch ein Auge zu sehen sei (1981: Bd. 3, S. 114). Als Sanktionierung drohte einer Ehefrau noch laut der letzten großen Kodifizierung des jüdischen Rechts im 16. Jahrhundert, dem *Schulchan Aruch*, im Falle einer wiederholten Zuwider-

handlung die Zwangsscheidung beziehungsweise die Verstoßung durch den Ehemann (Karo 1837: 1. Buch, S. 150). Auch heute noch nehmen fromme Jüdinnen das Gebot, ihre Haare zu verdecken, ernst – seit dem 19. Jahrhundert allerdings haben sie in der Regel den Schleier durch eine Perücke ersetzt.

Letztlich bemerkt auch Abû Hâmid al-Ghazâlî in dem wohl berühmtesten Werk der islamischen Theologie aus dem 11. Jahrhundert, der *Ihyâ' ulûm al-dîn*, mit einer Beiläufigkeit, die die Normalität verdeutlicht, dass „Frauen von jeher mit einem Schleier auf die Straße“ gingen. Al-Ghazâlî benutzt hier jedoch wieder ein anderes arabisches Wort für Schleier: *niqâb*: „*al-nisâ' yakhrujna muntaqibât*“ (1998: Bd. 2, S. 79). Das letzte Wort wird aus der Wurzel *n-q-b* gebildet, aus der sich auch *niqâb* ableitet. Somit heißt es hier wörtlich: „Die Frauen gehen verschleiert nach draußen“. *Niqâb* bezeichnet laut dem im 13. Jahrhundert kompilierten einschlägigen Wörterbuch der Arabischen Sprache, dem *Lisân al-'arab*, einen *qinâ'*, der bis zur Nase heruntergezogen wird (Ibn Manzûr 1988: Bd. 6, S. 698). *Niqâb* kennzeichnet ursprünglich also ebenfalls einen Gesichtsschleier für Frauen.

Die Quintessenz des bislang Dargelegten lautet somit: Frauen im Vorderen Orient haben sich schon immer traditionell das Haupt bedeckt. Sich etwas Zusätzliches über den Kopf/das Gesicht zu ziehen, machte die Besonderheit in der Gesellschaft der Frauen zur Zeit der Koranoffenbarung aus. Diese Sonderstellung greift Gott in Koran 33:59 auf. Den Grund für die Herabsendung (im Arabischen gibt es dafür einen feststehenden Begriff, der meist in der Pluralform verwendet wird: *asbâb al-nuzûl*; siehe auch den Beitrag von Özsoy/Güneş in diesem Buch), liefert der Koran gleich mit: „daß sie [...] nicht belästigt werden.“ Gott will also mit Hilfe einer Verschleierung die Frauen der Gläubigen schützen.

### **Sonne, Wind, Sand und böse Blicke**

Neben dieser spezifisch koranischen Überlegung gibt es eine Reihe weiterer Schutzfunktionen, die sich über die Religionsgrenzen hinweg und durch die Geschichte hindurch im Hinblick auf Kopf-/Gesichtsbedeckungen manifestiert haben (vgl. zu den nachfolgenden Erläuterungen auch Colpe 1989). Der wohl evidenteste und natürlichste Grund für eine Kopfbedeckung auf der arabischen Halbinsel ist sowohl für Mann und Frau der Schutz vor der Sonne, vor dem Staub und dem Sand. Das mag primitiv klingen, aber schon Carsten Colpe hat dazu ermuntert: „Nach solchen elementaren Dingen sollte man immer zuerst fragen, bevor man Ideologien bemüht – man wird sehr oft eine ausreichende Antwort finden.“ (Colpe 1989:111) Entsprechende Begründungen liest man dann

auch bei al-Ghazâlî – allerdings im Hinblick auf Kleidung im Allgemeinen (1998: Bd. 2, S. 215)

Eine relativ einfache Beobachtung ist ferner, dass bei Männern die Haare eher ausfallen und dass der Schopf eher ergraut als bei Frauen. Im Umkehrschluss beförderte dies den Gedanken, dass das Haar der Frau umso schützenswerter sei und deshalb abgeschirmt werden müsse. Mit diesem Aspekt korrespondiert die ebenfalls auf biologische Grundlagen fußende Überlegung, wonach der Gesichtsschleier bei der Frau die (Schutz-)Funktion übernimmt, die beim Mann durch den Bartwuchs gegeben ist – etwa Schutz vor Witterungseinflüssen, vor dem Inhalieren von Fremdstoffen, vor aufdringlichen Blicken, er verhüllt Narben, Runzeln, Akne etc. Laut den Märchen aus Tausend und eine Nacht bewahrt ein Bart sogar vor Mückenstichen: „Er hat mir gesagt, daß die Mücken jenes Saales bärtige Männer nicht belästigen, sondern sich nur bei bartlosen sammeln.“ (Littmann 1953: Bd. 6, S. 463)

Ein verbreiteter ideologischer Ansatzpunkt ist die geheimnisvolle mal positive, mal negative Kraft, die Haaren bereits in der Antike beigemessen wurde – man denke an die biblische Geschichte um Samson und Delila oder an die langhaarigen Götter und Helden der griechischen Mythologie. In diesem Fall sollen Kopfbedeckungen die verliehenen Kräfte, die man dem Haar zuschrieb, abschirmen. In Gesellschaften, in denen es den Glauben an Geister oder Dämonen gibt, sollte der Kopf – immerhin der Träger des Zentralorgans, des Großhirns, der Ort der wichtigsten Sinnesorgane Ohren, Augen und Nase, der Ausgangspunkt der Kommunikation, eines der Instrumente für das Liebesspiel (vgl. a. Kiener 1959:170) – vor bösen Einflüssen geschützt und zugleich eingehüllt werden, um möglicherweise schädlichen Zauber, der von ihm ausgehen konnte, in Schach zu halten. Rabbi Schimon Ben Yochai, genannt Raschbi, ein berühmter Mischna-Lehrer des 2. Jahrhunderts nach der Zeitenwende, erklärte: „Wenn eine Frauenperson sich mit entblößten Haaren zeigt, kommen die bösen Engel und setzen sich hinein, so daß alles, ihrem bösen Einfluss ausgesetzt ist, was im Hause ist.“ (zitiert nach Jeremias 1931:36) Demnach trägt man die Kopfbedeckung entweder präventiv oder aber konsequent im Zuge eines bereits erfolgten Übergriffs von Dämonen; für die Praxis heißt das ganz einfach, Frau trägt den Schleier eigentlich immer und zu jedem Zeitpunkt.

Verbreitet war und ist außerdem die Vorstellung, dass der Schleier Frauen in bestimmten Krisen behütet, in denen sie als besonders verletzlich gelten. Das bezieht sich auf die Übergänge in andere Lebensphasen etwa beim Einsetzen der Menstruation, also zu Beginn der Pubertät, in der Zeit als Braut oder beim Tod eines nahen Angehörigen – bis heute gehören Schleier in verschiedenen Kulturen zu diesen Lebensabschnitten dazu. Colpe spricht ferner von einem „moralischen Schutz“, wenn man Augen oder Lippen verdeckt, „um es nicht zu dem spontans-

ten, aus der Unverbindlichkeit zu jeder Vertiefung bereiten Kontakt kommen zu lassen, den man durch Blicke oder feinste Mundbewegungen zu einem Mitmenschen herstellen kann“ (Colpe 1989:114) – In arabischen Ländern kann man heutzutage beobachten, dass viele Frauen eine große, dunkle Sonnenbrille tragen. Im Grunde erfüllt diese exakt denselben Zweck.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen entfaltete das Haar schließlich noch seinen Reiz auf der sexuellen Ebene. Die Anziehungskraft des weiblichen Haares wurde in etlichen Liedern und Gedichten der alten Araber besungen. Das Haar galt zu Muhammads Lebzeiten und auch noch lange danach als besonderes Schönheitsideal. „Wenn die Schönheit wählen soll, wählt sie nur dich; wenn sie soll woanders werben, bleibt sie stumm. / Wenn uns in den West versetzt dein dunkles Haar, setzt dein Antlitz in den Ost uns wiederum“ (Ibn Durayd; *Hamâsa* Nr. 20) In diesem Zusammenhang sollte die Verschleierung die Fantasien der Menschen zügeln und unerlaubten Beziehungen vorbeugen.

All diese Aspekte der Verschleierung finden zwar im Koran keinen direkten Niederschlag, aber sie sind der ideelle Boden, auf dem auch das Schleiergebot des Koran entstanden ist. Die erwähnten Vorstellungen waren den historischen Quellen nach zu urteilen zur damaligen Zeit weitläufig bekannt. Sie galten als selbstverständlich und wurden daher nicht hinterfragt. Somit greift der Koran lediglich die Mode und den Zeitgeist im 7. Jahrhundert auf der arabischen Halbinsel auf und fordert eine ordentliche Verhaltensweise. Mode und Zeitgeist verändern sich. Sie haben sich bis zum 7. Jahrhundert verändert und seit dem verändern sie sich in einem fort. Mit der Veränderung der Ausgangspositionen, die der Mensch nicht aufhalten kann, müssen auch Gottes Absichten entsprechend andere Gestalt annehmen.

### **Ein steiniger Weg zur allgemeinen Schleierpflicht**

In der Realität der islamischen Welt der ersten Jahrhunderte wurde die Koranstelle 33:59 zunächst nicht für alle Frauen der Gläubigen umgesetzt. Die Schichtenunterschiede blieben erhalten und erwiesen sich beständiger als das koranische Gebot der Verschleierung als Schutz für alle Frauen. Die eingangs erwähnte Episode über den Kalifen ‘Umar und die Magd zeigt, dass nach dem Tod des Propheten längst nicht alle Frauen den Schleier tragen durften. Warum dies so war, kann zwei Ursachen haben: Entweder der Koranvers war als Gebot nicht bekannt beziehungsweise er wurde nicht entsprechend ausgelegt oder das Gebot konnte sich nur schwer etablieren, da die altarabischen Traditionen noch zu stark waren. Letzteres lässt sich auch beim Weingenuss beobachten, gegen den selbst der Koran nur bedingt etwas auszurichten vermochte – man denke nur an die drei

Stufen, die es benötigte, um das Wein- respektive das spätere Alkoholverbot durchzusetzen (Koran 4:43; 2:219; 5:93-4), und dennoch hoben namhafte Gelehrte wie Abû Zayd al-Balkhî noch rund 200 Jahre später die Nützlichkeit des Rebsafts hervor (1998) oder preisten Dichturfürsten wie Abû Nuwäs, ein Zeitgenosse des Kalifen Harûn al-Rashîd, dessen Köstlichkeit: „Holla! Bruder, gib mir Wein und spreche: ‚Das ist Wein.‘ / Heimlich schenk’ ihn mir nicht ein, wenn’s öffentlich kann sein. / Schmach nur ist es dann für mich, wenn ich mich nüchtern zeige: / Herrlicher Gewinn, wenn ich erhasch’ en Räuschelein.“ (1855:33) Erst in der Abbasidenzeit ab dem 9. Jahrhundert etwa setzte sich unter dem Einfluss der Perser das Verschleierungsgebot für alle Frauen allmählich durch (Stowasser: 1994:93; Enderwitz 1983:102ff.; Tworuschka 2008:187). Die Ausweitung der Verschleierung geht mit einer weitgehenden Verbannung der Frauen aus der Öffentlichkeit und der Etablierung des Harems einher. Genauere Informationen über den Ablauf liegen uns heute nicht vor. Wichtig an dieser Stelle ist, dass man bei der Bewertung der traditionellen Begründung der allgemeinen Schleierpflicht im Hinterkopf haben sollte, dass ein Großteil der Argumentationen nicht auf die Zeit des Propheten zurückgeht, sondern auf die (männliche) Gelehrtenwelt der Abbasiden-Zeit und später.

Im Lauf der islamischen Geschichte wurden auf dieser Basis meist vier weitere Koranabschnitte zur Beweisführung einer Schleierpflicht herangezogen: 24:31, 24:60, 33:33, 33:53. Sie beziehen sich aber entweder allein auf die Frauen des Propheten oder sie haben nur indirekt mit einer Verschleierung des Körpers zu tun. Die eigentliche Basis des koranischen Verständnisses vom Schleiertragen liegt somit im 59. Vers der 33. Sure. Er ist in diesem Zusammenhang die einzige Offenbarung, die alle (muslimischen) Frauen – die des Propheten und der gläubigen Männer – explizit anspricht, sie auffordert, ihren *jilbâb* herunterzulassen, und dafür eine konkrete Begründung liefert: den Schutz vor Belästigungen.

### **Schleier gleich Sittlichkeit?**

Dennoch überwiegt heute die Vorstellung, die Verschleierung garantiere vor allem die Sittlichkeit und kennzeichne eine im Sinne des Islam ehrbare, also gläubige Frau, die sich an alle Glaubensrituale hält. Damit überschätzt man die Kraft eines Stückchen Stoffs gewaltig. Zur Zeit des Propheten implizierte die Verschleierung zwar ebenfalls sittliches Verhalten – aber nur so, wie jedes andere Kleidungsstück auch. Erst nach dem Tod des Propheten wurde diese Funktion der Verschleierung betont. Im Koran gibt es keine Stelle, in der unmittelbar die Verschleierung des Haares mit der Sittlichkeit in Zusammenhang gebracht wird. Erst die Auslegung der im Folgenden zu besprechenden Koranverse, die mit der Ver-

schleierung des Hauptes eigentlich direkt nichts zu tun haben, führten in diesem Zusammenhang später zum Dogma: Schleier gleich Sittlichkeit. Maßgeblich für die Entwicklung und die Ausweitung der Verschleierung auf alle Frauen, egal welchen gesellschaftlichen Stand sie hatten, waren männliche Gelehrte.

Dazu gehört auch der große Abû Hâmîd al-Ghazâlî, dessen Frauenbild man schon für die damaligen Verhältnisse ruhigen Gewissens als frauenfeindlich bezeichnen kann. Hinter seinem Verständnis von der Schleierpflicht und dem seiner Zeitgenossen (wie der meisten nachfolgenden Generationen bis hin zu den Fundamentalisten unserer Zeit) stand und steht ein Menschenbild, das – pointiert – die Frau als böse Verführerin, als Männer fressende *femme fatale* und reines Sexualobjekt, den Mann entsprechend als geifernden Lüstling, als triebgesteuerten Rohling und zugleich willenloses Opfer der Begierde zeigt. „Wenn ein Weib kommt, so ist es, als ob ein Teufel käme. Wenn darum einer von euch ein Weib sieht und es gefällt ihm, so gehe er zu seinem Weibe“, heißt es in einem angeblichen Ausspruch des Propheten, mit dem al-Ghazâlî die Beziehung zwischen Mann und Frau charakterisiert (zitiert nach Bauer 2000: Heft 2, S. 27.). Die Frau ist seiner Ansicht nach nämlich „eigentlich eine Nahrung und ein Mittel, das Herz [des Mannes] reinzuhalten“ (ebd., S. 26). Aufgrund der psychischen Unterlegenheit des Mannes, muss er vor der Macht der Frauen geschützt werden. Aufgrund seiner physischen Überlegenheit sieht der Schutz so aus, dass die Frau die ‚erforderlichen‘ Einschränkung zu (er-)tragen hat – nämlich ihre Blöße zu verbergen. al-Ghazâlî schreibt in *Ihyâ’ ‘ulûm al-dîn*, genauer im Abschnitt über die Ehe: „Wenn sie [die Frau] aber ausgeht, muß sie vor den Männern die Augen niederschlagen. Damit meinen wir nicht, daß das Gesicht des Mannes für die Frau in demselben Sinne ‚Blöße‘ [*‘awra*] sei wie das Gesicht der Frau für den Mann. [...] Wäre [...] das Gesicht des Mannes für die Frau ‚Blöße‘, so müßten auch die Männer den Schleier tragen oder man müßte den Frauen das Ausgehen überhaupt verbieten außer für den Notfall.“ (zitiert nach Bauer 2000: Heft 2, S. 81f.) Grundlage für al-Ghazâlîs Haltung ist unter anderem die Koranstelle 24:31.

„Und sag den gläubigen Frauen, sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist (w. sie sollen ihre Scham bewahren), den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, nicht offen zeigen, soweit er nicht (normalerweise) sichtbar ist, ihren Schal [*khimâr*; Pl. *khumur*] sich über den (vom Halsausschnitt nach vorne heruntergehenden) Schlitz (des Kleides) ziehen und den Schmuck, den sie (am Körper) tragen, niemand (w. nicht) offen zeigen, außer ihrem Mann, ihrem Vater, ihrem Schwiegervater, ihren Söhnen, ihren Stiefsöhnen, ihren Brüdern, den Söhnen ihrer Brüder und ihrer Schwestern, ihren Frauen (d.h. den Frauen, mit denen sie Umgang pflegen?), ihren Sklavinnen (w. dem, was sie (an Sklavinnen) besitzen), den männlichen Bediensteten (w. Gefolgsleuten), die keinen (Geschlechts)trieb (mehr) haben, und den Kindern, die noch nichts von weiblichen Geschlechtsteilen wissen.“

Bezeichnender Weise ermahnt al-Ghazālī ausgerechnet in einem Abschnitt, der sich mit den Aufgaben des Mannes in der Ehe befasst, lediglich die Frauen zum Niederschlagen der Augen (1998: Bd. 2, S. 69ff.). Dabei heißt es im Koran nur einen Vers zuvor in 24:30: „Sag den gläubigen Männern, sie sollen (statt jemanden anzustarren, lieber) ihre Augen niederschlagen, und sie sollen darauf achten, daß ihre Scham bedeckt ist (w. sie sollen ihre Scham bewahren). So halten sie sich am ehesten sittlich (und rein) (w. das ist lauterer für sie).“

Der zentrale Hinweis in beiden Versen ist die Aufforderung zu sittemäßigem Verhalten an Männer und Frauen. Das bezog sich zunächst einmal ganz allgemein auf das alltägliche Leben und im Speziellen auf die Kleidung. Die damals übliche Tracht sollte entsprechend „ordentlich“ getragen werden. Im Fall der Frauen hieß es eben, den *khimâr*, so zurecht zu ziehen, dass er sowohl natürliche als auch künstliche Reize wie Gold- und Silberschmuck verbarg. Am Ende der Koranstelle wird Gottes Wohlgefallen für dieses Verhalten ausgedrückt („Und wendet euch allesamt (reumütig) wieder Gott zu, ihr Gläubigen! Vielleicht wird es euch (dann) wohl ergehen“, Vers 31), so dass die moralische Ebene zwar im Zusammenhang mit den Bekleidungs Vorschriften allgemein betrachtet werden muss – allerdings nicht zwangsläufig im Zusammenhang mit einem Schleier. Gott hält die gläubigen Frauen und Männer nur dazu an, sich nicht freizügig zu kleiden, denn: „Ihr Kinder Adams! Wir haben Kleidung auf euch herabgesandt, daß sie eure Scham verberge“ (7:26).

## Das große Rätsel um den *hijâb*

Eines der heutzutage am häufigsten benutzten Worte für den Schleier ist *hijâb*. Es kommt insgesamt sieben Mal im Koran vor. Dort aber hat es an keiner Stelle mit einem am Körper anliegenden Stück Stoff – also einer Bekleidung – zu tun (vgl. a. Bobzin 2001:80): zwischen den Bewohnern des Paradieses und der Hölle ist ein *hijâb* (7:46); zwischen Muhammad und den Ungläubigen ist ein *hijâb* (17:45; 41:5), die Sonne verbirgt sich hinter dem *hijâb* [der Nacht] (38:32), Gott redet nicht direkt zu den Menschen, sondern nur durch göttliche Inspiration, durch seine Gesandten oder hinter einem *hijâb* (42:51). Die sechste Stelle befindet sich in Sure 19, Verse 16-17. Rabeya Müller und ich übersetzen in unserem *Koran für Kinder und Erwachsene*: „Erwähne in der Schrift Maryam, als sie sich vor ihrer Familie an einen östlichen Ort zurückzog. Sie verbarg sich hinter einem Vorhang. Wir sandten unseren Geist“, mit dem Vers beginnt die Verkündigung der Geburt Jesu; mit dem Passus „an einen östlichen Ort“ ist laut Jalâlayn ein Platz in ihrem Haus gemeint (1977:306), nach Ibn Kathîr das Osttor der Moschee (des Tempels) von Jerusalem (1981: Bd. 2, S. 446); letzteres würde mit der frü-

hen jüdischen und christlichen Exegese von Ezechiel 44,1-3 im Alten Testament korrespondieren, wonach dieses Tor verschlossen bleiben müsse, denn „niemand soll durch dasselbe eingehen; weil Jehova, der Gott Israels, durch dasselbe eingezogen ist“. Bleibt noch als 7. Erwähnung Vers 33:53. Obwohl das Wort *hijâb* auch hier nicht im Zusammenhang mit Kleidung verstanden werden kann, ist vor allem dieser Vers in den Diskussionen der Gelehrten zu einem zentralen Hinweis für die Verschleierung aller muslimischer Frauen geworden – siehe etwa das Werk *al-Hijâb* des Pakistaners Abû I-A‘lâ I-Mawdûdî, einer der wichtigsten Vordenker des modernen Islamismus (1985). Der Koran fordert:

„Und wenn ihr die Gattinnen des Propheten (w. sie) um (irgend) etwas bittet, das ihr benötigt, dann tut das hinter einem Vorhang [*hijâb*]! Auf diese Weise bleibt euer und ihr Herz eher rein (w. Das ist reiner für euer und ihr Herz). Und ihr dürft den Gesandten Gottes nicht belästigen und seine Gattinnen, wenn er (einmal) nicht mehr da ist, in alle Zukunft nicht heiraten. Das würde bei Gott schwer wiegen (w. Das wäre bei Gott gewaltig).“

Einer von mehreren Gründen, die für die Herabsendung dieses Verses angeführt werden, ist laut dem Korankommentator al-Wâhidî (gestorben 1075) eine Begebenheit, die der bedeutendste Hadîth-Überlieferer al-Bukhârî berichtet. Danach saß Muhammad mit einigen seiner Gefährten beim Essen. Er beobachtete, wie einer von ihnen die Hand seiner Ehefrau ‘Â’isha streifte. Dieser Anblick versetzte den Propheten in Aufregung. ‘Â’isha spielte eine ganz besondere Rolle für Muhammad. Laut dem Korankommentator al-Tha‘labî, war Muhammad so verliebt in sie, dass er selbst in der Moschee seinen Kopf unter ihren Schleier steckte und sie liebkostete (2002: Bd. 2, S. 183). Um den Gemütszustand des Propheten zu schonen, offenbarte Gott mithin Vers 33:53. Laut anderen Kommentatoren wie Ibn Kathîr (1981: Bd. 3, S. 108) oder dem 1144 gestorbenen persischen Philologen und Korankommentator al-Zamakhsharî (1998: Bd. 3, S. 623) erfolgte die Herabsendung des Verses am Tag der Hochzeit von Muhammad und Zaynab Bint Jahsh, der Ex-Frau seines früheren Sklavens und späteren Adoptivsohns Zayd Ibn Hâritha. Der Prophet hatte aufgrund der familiären Verstrickungen lange auf den Tag warten müssen. Beim Hochzeitsmahl wurde er bald ungeduldig, weil seine Gäste zu lange in seinem Haus weilten. Es verlangte ihm danach, mit seiner Frau allein zu sein. Er ging rein und raus, doch die Besucher verstanden die Geste nicht. So wurde der Vers offenbart.

Vers 33:53 bezieht sich konkret auf die Frauen des Propheten und ruft dazu auf, einen gebührlchen Abstand – markiert durch einen Vorhang – einzuhalten, wenn man sich in einer Angelegenheit direkt an die Frauen des Propheten wenden muss; übrigens eine Vorstellung, die im Grundsatz auf viele Herrschergattinnen der Weltgeschichte zutrifft. Die Betrachtung dieser Textstelle samt ihrer

wichtigsten Erläuterungen liefert keinerlei zwingende Anhaltspunkte für die Ausdehnung der „Abschirmung“ auf andere Frauen. So unterstreicht auch Bobzin, dass dieser Schritt eine spätere Entwicklung im islamischen Recht darstellt, die erst durch Verknüpfung mit anderen Versen wie Koran 33:59 zustande gekommen ist (2001:80). Außerdem müsste man sich fragen, warum in Vers 59 explizit alle gläubigen Frauen angesprochen werden und warum das in Vers 53 nicht geschieht?

Die Wurzel *h-j-b*, aus der *hijāb* abgeleitet ist, taucht im Koran in der entsprechenden Bedeutung im Grunde noch ein achtetes Mal auf, nämlich in 83:15. Diesmal allerdings als Partizip. Mit einem Kleidungsstück hat das Wort aber auch hier nichts zu tun: „Nein! Sie [die Lügner und Betrüger] haben an jenem Tag [dem Tag des Jüngsten Gerichts] keinen Zugang zu ihrem Herrn (w. Sie sind an jenem Tag vor ihrem Herrn verhüllt).“

### „Und putzt euch nicht heraus“

Nur in einem entfernten Zusammenhang steht auch der immer wieder mit dem Schleiergebot in Verbindung gebrachte Vers 33:33. Dieser fordert die Frauen des Propheten auf, möglichst in ihren Häusern zu bleiben und sich nicht zum Zeitvertreib auf den Straßen aufzuhalten:

„Ihr Frauen des Propheten! [...] bleibt in eurem Haus [...], putzt euch nicht heraus [*wa-lā tabarrajna*], wie man das früher im Heidentum [*jāhiliya*] zu tun pflegte, verrichtet das Gebet, gebt die Almosensteuer und gehorcht Gott und seinem Gesandten!“

Das hier in der Verneinung benutzte Wort *tabarraja* hat nach Ibn Kathīr drei Bedeutungen (1981: Bd. 3, S. 94): 1. Wenn man provokativ (vielleicht sogar lasziv, sich zur Schau stellend) vor den Männern herging, wie es offenbar manche Frauen zur Zeit der Jahiliyya taten. 2. Wenn man sich kokettierend in den Straßen aufhielt. 3. Wenn man sich den *khimār* so lose über den Kopf gezogen hat, dass er trotzdem den Blick auf die weiblichen Reize freigab; in Anlehnung an Ibn Kathīrs Erläuterung zu Koran 24:31, ließen die Frauen in der Jahiliyya ihr Dekolletee und ihre Lenden ebenso unbedeckt wie ihre Nackenpartie, ihre Stirnlocken, ihre Haare und ihre Ohrringe (Bd. 2, 200). Es gibt mehrere Gründe für die Forderung, sich nicht „herauszuputzen“. Ein unüberlegtes Verhalten hätte unter den damaligen Umständen leicht zu einer Stammesfehde oder gar einem Krieg führen können. Zudem geziemte es sich für Frauen vom Rang einer Ehefrau des Propheten und Anführers nicht – ähnlich wie für die Frauen von sonstigen Herrschern und Würdenträgern –, sich in der beschriebenen Art zu verhalten. Ein weiterer Grund korrespondiert mit Koran 33:59, danach sollten die Frauen

des Propheten aufgrund ihrer besonderen Attraktivität vor Annäherungsversuchen fremder Männer abgeschirmt werden, zu ihrer eigenen Sicherheit aber auch, um zu vermeiden, dass der Prophet durch einen anderen Mann kompromittiert werden konnte.

Einen unmissverständlichen Hinweis auf die exponierte Stellung der Frauen des Propheten, der es wiederum theologisch äußerst schwer macht – wenn nicht sogar unmöglich –, eine unmittelbare Vorbildfunktion auf alle anderen Frauen zu übertragen, liefert Koran 33:32: „Ihr Frauen des Propheten! Ihr seid nicht wie (sonst) jemand von den Frauen.“ Die Frauen des Propheten haben in mehrerer Hinsicht einen herausgehobenen Stellenwert. So sind sie etwa die einzigen, die sich mit mehr als vier Personen einen Mann teilen dürfen. Die Frauen des Propheten mögen eine Orientierungshilfe bieten, ein Verständnis, wonach man ihnen nacheifern sollte – ähnlich wie der Sunna des Propheten – kann jedenfalls nicht als gegeben vorausgesetzt werden. Ein weiterer Hinweis auf die Absicht, die Prophetenfamilie [arabisch: *ahl al-bayt*] als etwas besonderes in der damaligen Gesellschaft herauszustellen, belegt die Fortsetzung von Koran 33:33: „Gott will (damit, daß er solche Gebote und Verbote erläßt) die (heidnische) Unreinheit von euch entfernen, ihr Leute des Hauses [*ahl al-bayt*], und euch wirklich rein machen.“ Ziel scheint es zu sein, dass die Prophetenfamilie besonders perfekt und erhaben ist.

Die bisherigen Anmerkungen zu Koran 33:33 folgen dem vorherrschenden Verständnis dieses Verses. Es wäre allerdings auch berechtigt, den Anfang „Halte euch in euren Häusern auf“ ganz anders zu übersetzen. Der Imperativ, der hier im Arabischen benutzt wird lautet: „*wa-qarna fi buyûtikunna*“ (Und verharret [ihr Frauen] in euren Häusern). Es ist aber grammatikalisch ebenso gut möglich an dieser Stelle „*wa-qirna fi buyûtikunna*“ zu lesen: „[Ihr Frauen], und verhaltet euch würdevoll in euren Häusern.“ Diese alternative Lesart bestätigen unter anderem die Kommentare der Jalâlayn (1977:422) und al-Tabarîs (2003: Bd. 22, S. 2f.). Ein solches Verständnis aber hätte dem Bestreben der Theologen ab dem 9. Jahrhundert, nämlich Frauen aus dem öffentlichen Leben möglichst fern zu halten, massiv entgegengestanden.

### Ein fast vergessener Koranvers

Fast überall lässt sich unter Musliminnen beobachten, dass insbesondere ältere Frauen ganz besonders sorgfältig auf ihre Verschleierung achten. Dabei ist es der Koran selbst, der sie in Vers 24:60 von dieser Verpflichtung unmittelbar befreit:

„Und für diejenigen Frauen, die alt geworden sind (w. die sich – zur Ruhe – gesetzt haben) und nicht (mehr) darauf rechnen können, zu heiraten, ist es keine Sünde,

wenn sie ihre Kleider ablegen, soweit sie sich (dabei) nicht mit Schmuck herausputzen. Es ist aber besser für sie, sie verzichten darauf (sich in dieser Hinsicht Freiheiten zu erlauben).“

Es handelt sich hierbei um einen relativ rätselhaften und in den theologischen Diskussionen oft wenig beachteten Vers. Die meisten Korankommentatoren haben zu dieser Stelle nicht sonderlich viel zu berichten. Und auch al-Wāhidī spart den Vers in seinem Buch über die Offenbarungsanlässe aus (1990). Eine erste Frage, die sich stellt: Was ist mit „Kleider“ gemeint. Im Arabischen steht das Wort *thiyāb*, die Pluralform von *thawb*. Den meisten Korankommentatoren zufolge handelt es sich in diesem Kontext um den *jilbāb* oder um einen vergleichbaren Überwurf namens *ridā'* (Ibn Kathīr 1981: Bd. 2, S. 618; al-Baydāwī 1955; Jalālayn 1977:358; al-Zamakhsharī 1998: Bd. 3, S. 289). Die Jalālayn subsumieren zudem den *qinā'* unter diesem Begriff (1977:358). Folgt man diesem Verständnis, dürften die Frauen also exakt die Verschleierung weglassen, die in Koran 33:59 noch ausdrücklich gefordert wird. Im allgemeinen Sprachgebrauch hat *thawb* allerdings eine sehr breitgefassete Bedeutung – im Sinne von Bekleidung. So bezieht sie sich nicht allein auf Frauen; auch der Kalif Uthmān trug „*thiyāb*“ (Sprenger 1861: Bd. 1, S. 414). Das heißt, die Wortwahl des Koran lässt Spielraum zur Interpretation des Begriffs und damit der Bedeutung dieses Verses.

Eine zweite Frage, die sich bei diesem Vers stellt, lautet: Was bedeutet die Formulierung „alt geworden“ oder „sich – zur Ruhe – gesetzt haben“? Die soeben zitierten Exegeten verstehen darunter Frauen, die keine Kinder mehr bekommen können. Der zweite Aspekt der Personenbeschreibung lautet „nicht (mehr) darauf rechnen können, zu heiraten“. Paret's Einschub, nicht „mehr“, stellt eine Interpretation dar, die mit Blick auf den ersten Aspekt der Personenbeschreibung auf ein höheres Alter der Frauen hinweisen soll. Das arabische Verb *rajā'/yarjū* beinhaltet die Formulierung „mehr“ aber nicht *per se*. Alternativ lässt sich die arabische Formulierung *allātī lā-yarjūna nikāhan* auch übersetzen als: „diejenigen, die nicht auf eine Hochzeit hoffen“ oder „die nicht erwarten zu heiraten“. Man könnte diese Textstelle damit so verstehen: Wenn eine Frau auf dem Heiratsmarkt keine Angebote mehr bekommt, braucht sie bestimmte Körperregionen nicht mehr zu bedecken. Der Passus schließt auch ein aktivisches Verständnis nicht aus: Wenn eine Frau weder geheiratet werden *will* noch *selbst* zu heiraten wünscht, kann sie ihre *thiyāb* ablegen.

Betrachtet man den gesamten Vers mit Hilfe dieser Erklärungen, bedeutet er nach meinem Verständnis, dass Frauen, die im Hinblick auf Sexualkontakte uninteressant für die Männerwelt sind, keines besonderen Schutzes vor Belästigungen durch einen *jilbāb/qinā'* oder einer entsprechenden Verschleierung bedürfen. Damit stützt Koran 24:60 die These, dass die *asbāb al-nuzūl* der Klei-

dungsvorschriften im Grunde auf die Abwendung von Schaden abzielen. Die Bestimmung dieses Verses bedeutet nicht, dass sie sich die angesprochenen Frauen nun freizügig kleiden dürften, sondern lediglich so, wie es in der damals vorherrschenden „Mode“ üblich war, ohne die neuen Bestimmungen des Koran. Diese Freiheit wird von den Kommentatoren allerdings unter die Prämisse gestellt, dass die Frauen keinen „auffälligen“ Schmuck (*zina*) anlegen (Halsketten, Armbänder, Knöchelringe; Jalālayn 1971:358), der ansonsten von der Kleidung bedeckt worden wäre; vermutlich mit der Absicht, Prunksucht zu vermeiden, was unter Umständen Raub, Diebstahl oder anderes gesellschaftsfeindliches Verhalten provoziert hätte. Schließlich meint Gott aber auch, es sei besser, wenn die älteren Frauen ihre Verhüllung nicht ablegen würden.

### Das Verständnis des Koran

In der rauen Welt der arabischen Wüste, im 7. Jahrhundert, in der die moralischen Vorstellungen und sozialen Gegebenheiten wohl kaum mit den heutigen zu vergleichen sind, verhalf der Schleier den Frauen zu einer gewissen Sicherheit. Von einem direkten Zwang zur Verhüllung kann also keine Rede sein, sehr wohl aber von einem indirekten Zwang, der aus den damaligen sozialen Gegebenheiten resultierte. Dieser Zwang war aber nicht auf Musliminnen beschränkt, sondern er galt für alle Frauen. Genau dies ist entscheidend. Die Schutzfunktion des Schleiers bezieht ihre Berechtigung aus nichts anderem als den damaligen sozialen Gegebenheiten. Das führt zu den Fragen: Wäre die Gesellschaft vor 1400 Jahren auf der arabischen Halbinsel eine andere gewesen, hätte Gott das gleiche oder dasselbe Verhalten gefordert? Hätte er dieselben Worte benutzt, die wir heute im Koran lesen – auch wenn sie niemand gekannt hätte? Hätte er Arabisch gesprochen, wenn man sich auf der arabischen Halbinsel auf Persisch verständigt hätte? Hätte er Verhaltensweisen verboten, die überhaupt niemand an den Tag legte? Hätte er vor Gefahren beschützt, die gar nicht bestanden? Die Ethik in Gottes Worten wäre selbstverständlich dieselbe gewesen, aber in einer anderen Gesellschaft oder auch in einer anderen Zeit hätte er sich anders ausdrücken müssen, um von den Menschen, den Adressaten seiner Wörter überhaupt verstanden zu werden. Der Koran ist damit ewig gültig, sein äußerer Wortsinn kann aber aufgrund der Beschränktheit des menschlichen Intellekts nur auf eine bestimmte Zeit bezogen sein (siehe auch den Beitrag von Poya in diesem Buch).

Die Koranexegese fragt nicht umsonst nach den *asbâb al-nuzûl* der einzelnen Verse. Es ist nach herrschender Lehre im islamischen Recht unbestritten, dass es Gründe für die Herabsendung von Koranversen gegeben hat. Diese Gründe können sich nur auf die sozialen und politischen Umstände beziehen, in

denen die Menschen, an die sich der Koran erstmals gewandt hat, geherrscht hatten. Aus diesem Grund kann man die Koranverse nur in ihrer historischen Dimension verstehen. Da sich die Umwelt der Menschen fortwährend verändert, verändern sich zwangsläufig auch die Rahmenbedingungen für die Koranverse. Nun gibt es drei Möglichkeiten, damit umzugehen:

1. Die Koranverse aufgrund der sich verändernden Rahmenbedingungen zu verwerfen.
2. Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen wieder so herzustellen, wie sie zu Zeiten des Propheten bestanden.
3. Die Koranverse losgelöst von ihrem historischen Umfeld nach ihren Absichten und ihrem Wesensgehalt zu befragen.

Punkt 2. ist angesichts der materiellen und ideellen Errungenschaften der Moderne nur mit Zwang und Unterdrückung möglich: siehe die afghanischen Taliban oder letztlich die Vorstellungen fundamentalistischer Gruppierungen im Allgemeinen. Punkt 1., die Koranverse zu verwerfen, ist theologisch unmöglich. Der Koran ist als ewig gültiges und unmittelbares Wort Gottes offenbart worden. Nur der Koran selbst kann einzelne Gebote/Verse abrogieren. Dass man Verse nicht für ungültig erklären kann, bedeutet jedoch nicht, dass sie auf ihrer historischen Ebene verharren und unabhängig von zeitlichen Veränderungen im Wortlaut Bestand haben müssen. Für den Umgang mit dem Koran plädiere ich somit schlussendlich für Möglichkeit 3. In diesem Sinn gibt es drei Typen von Koranversen:

- a. historisch unabhängige
- b. historisch abhängige, die für die Zukunft dennoch eine gesellschaftspolitische Bedeutung beinhalten
- c. historisch abhängige, die über den Moment der Offenbarung beziehungsweise der Partikularität der Situation hinaus keine weitere Bedeutung einzunehmen scheinen.

Unter die erste Kategorie fallen vor allem sämtliche Verse, die den Ritus betreffen. Unter b) fallen Verse wie die hier ausführlich besprochene Koranstelle 33:59, unter c) solche Verse, die sich zum konkreten Umgang mit Muhammad oder seinen Ehefrauen äußern wie 33:53, oder diejenigen, in denen Muhammad Anweisungen für bestimmte Situation im Krieg oder im Kampf gegen seine Feinde erhalten hat wie in 2:191: „Und tötet sie (d.h. die heidnischen Gegner), wo (immer) ihr sie zu fassen bekommt, und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben! [...] Jedoch kämpft nicht bei der heiligen Kultstätte (von Mekka) gegen sie, solange sie nicht (ihrerseits) dort gegen euch kämpfen!“. Mit der Bewältigung der Kriegssituation

oder mit dem Ableben der Ehefrauen des Propheten haben sich diese Koranverse zumindest als direkte Verhaltensaufforderung erschöpft. Die Möglichkeit einer exakten zeitlichen Begrenzung ist ein wichtiges Zuordnungskriterium für Typ b) und c). Im Hinblick auf Koran 33:59 kann man zum Beispiel nicht vorhersagen, an welchem Zeitpunkt sich die Schutzfunktion erübrigen wird, man kann lediglich feststellen, dass sie sich unter gewissen Umständen erübrigt hat. Mit Blick auf die Koranverse des Typs c) könnte man zu dem Schluss kommen, sie seien gänzlich überholt. Aber selbst wenn aus ihnen keine virulenten und zeitlich unabhängigen Gebote mehr abzuleiten sind, so sind sie für das Verständnis des Koran, für das Erfassen der von Gott erwünschten Ethik dennoch unerlässlich.

Dass eine solche historisierende Herangehensweise an die islamischen Quellen übrigens in der klassischen Lehre verankert und damit überhaupt nichts Neues ist, beweist unter anderem al-Ghazâlî in *Ihyâ' 'ulûm al-dîn* (siehe auch den Beitrag von Körner in diesem Buch). Auch für ihn war es ganz selbstverständlich, unter Hinweis auf sich ändernde Zeiten etwa Regeln des Propheten Muhammad zu ignorieren: „Der hochgebenedeite Gottgesandte hatte den Frauen erlaubt, die Moschee zu besuchen. Gegenwärtig ist es aber besser, es nur den alten Frauen zu gestatten, den übrigen aber [...] zu untersagen.“ (zitiert nach Bauer 2000: Heft 2, S. 81) Und als sich der Nachkomme des Kalifen 'Umar weigerte, den kanonischen Hadith: „Und verbietet nicht den Mägden Gottes den Eintritt in die Moscheen“ zu befolgen, rechtfertigt al-Ghazâlî dies mit den Worten: „Sein Sohn hatte [...] nur deswegen zu widersprechen gewagt, weil er wußte, daß die Zeiten sich verschlimmert hatten.“ (ebd.)

### **Kopftuch oder Rechtsstaatlichkeit – welcher Schutz ist effektiver?**

Wenn ich nunmehr als Muslima heute in Deutschland lebe, erfüllt die in Koran 33:59 geforderte zusätzliche Verschleierung des Kopfes noch ihren ursprünglichen Zweck? Meine Antwort darauf lautet: Nein. Im Deutschland der Gegenwart erfüllt die Verschleierung den ursprünglichen Zweck des Schutzes nicht mehr. Sie sorgt sogar eher für das Gegenteil dessen, was Gott beabsichtigt hat, indem sie ihre Trägerin Nachteilen etwa durch Diskriminierungen aussetzt. Statt des Schleiers in Zusammenspiel mit den damaligen Gesellschaftsregeln wird der intendierte Schutz vor „Belästigungen“ heute durch ein funktionierendes Rechtssystem gewährt. Der freiheitliche Rechtsstaat schützt eine Frau, indem er beispielsweise Angriffe auf ihre Person unter Strafe stellt.

Der Schutz gilt zwar in erster Linie der körperlichen Unversehrtheit, aber auch im Hinblick auf die moralische Unversehrtheit ist der Mensch angesichts der in einem modernen Rechtsstaat gewährten Freiheiten mehr denn je für sich selbst verantwortlich. Die Verschleierung kann mir diese Verantwortung nicht

abnehmen. Ich kann mich nicht hinter einem Stückchen Stoff verstecken. Der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat gewährt Rechte und legt zugleich Pflichten auf. In einer solchen Umgebung kann ich mich mit und ohne Schleier ehrenwert verhalten – oder auch nicht (siehe auch Kaddor 2010).

### **Kopfbehaarung allein löst kein unsittliches Verhalten mehr aus**

Dieser Argumentation folgend kann man sich also – auch mit Unterstützung von Sure 24, Vers 31 – der vom Koran für die altarabische Stammesgesellschaft geforderten zusätzlichen Verhüllung entledigen. Was damit zunächst bleiben würde, ist der *khimâr* beziehungsweise jene Kopf- und Oberkörperbedeckung, die zum Bekleidungsstil aller Frauen der damaligen Zeit gehörte. Der Koran spricht sich weder dagegen aus noch betont er diese Form der Bedeckung. Gott verwendet das Wort *khimâr* nur einmal im Koran (24:31). Das geschieht beiläufig im Zusammenhang mit einer grundsätzlichen Aufforderung zu sittlichem Verhalten. Wenn Gott eine spezielle Kopfbedeckung gewollt hätte, hätte er dies nicht explizit geäußert? Somit stellt der *khimâr* lediglich ein „Mode-Accessoire“ dar, das dem damaligen Zeitgeist entsprach.

Die im Lauf der Geschichte mit Kopfbedeckungen bewusst oder unbewusst in Verbindung gebrachten Funktionen wie Schutz vor Sand oder bösen Einflüssen sind aus rationaler Sicht heute allesamt überholt und haben ihre Geltung verloren.

Zudem hat sich die Vorstellungswelt der Menschen gewandelt. Im Deutschland des 21. Jahrhunderts – spätestens – wirken beispielsweise weibliche Frisuren allein nicht mehr erotisierend. Der bloße Anblick von Kopfbehaarung löst bei niemanden mehr sexuelle Fantasien und damit unsittliches Verhalten aus – mit Ausnahme von Fetischisten vielleicht. Wenn man durch die Fußgängerzone einer Stadt läuft, schaut einem niemand wegen einer normalen Frisur hinterher. Erst wenn man sich aufreizend oder besonders originell kleidet und sich entsprechend gebärdet, zieht man den einen oder anderen Blick auf sich. Zudem hat man es hier nicht mehr mit einer Männerwelt zu tun, die noch wie vor tausend und mehr Jahren denkt. Dank der Errungenschaften des freiheitlich demokratischen Rechtsstaats und dank des heute in Deutschland vorherrschenden Geschlechterverständnisses braucht man nicht mehr unbedingt eine Kopfbedeckung, um sittsam zu leben. Das Kopftuch ist obsolet geworden.

Die heutige traditionelle Auffassung von der Kopftuchpflicht basiert in erster Linie auf den Interpretationen von Gelehrten, die mehrere Generationen nach dem Propheten Muhammad gelebt haben. Ihren Urteilen kann man folgen, aber sie sind nicht sakrosankt. Als Menschen sind alle Gelehrten fehlbar. In konservativen und fundamentalistischen Kreisen wird stets betont, es gehe darum, unser

Verhalten dem Koran und dem Propheten anzupassen. Die Wortführer geben vor, sie hätten dabei unmittelbar die Lebzeiten Muhammads und die Zeit des Ur-Islam vor Augen. In Wahrheit gründet ihr Bild aber in erster Linie auf die Welt-sicht von Gelehrten, die rund 600 (!) Jahre später lebten. Gemeint sind Personen wie Ibn Qudâma (gestorben 1223), wie Ibn Taymîya (gestorben 1328) oder dessen Schüler Ibn Qayyim al-Jawzîya (gestorben 1350). Angesichts der patriarchalen Gesellschaftsstrukturen von damals ist es nicht verwunderlich, dass die Quellauslegungen zum Geschlechterverhältnis in der Regel zu Ungunsten von Frauen ausfallen – obwohl das dem eigentlichen Bestreben, das sich durch den gesamten Koran zieht, nämlich die Lage der Frauen in Relation zu ihrer damaligen Stellung zu verbessern, widerspricht. Diese Tendenz ist noch weniger verwunderlich, wenn man sich die Misogynie vieler islamischer Gelehrter in der Geschichte vergegenwärtigt. Die Verknüpfung von Scham und Kopftuch ist bei weitem nicht so evident, wie es scheint. Vers 24:30-31 fordert beide, Männer und Frauen, zum keuschen Verhalten auf. Betont wird in der koranischen Exe-gese aber bis heute lediglich das keusche Verhalten von Frauen.

### **Ausblick**

Der Gedanke nun aber, sich allgemein gesittet zu kleiden, bleibt insbesondere in Verbindung mit den übrigen erwähnten Koranversen eine religiöse Vorschrift, die man durch das Tragen ‚angemessener‘ Kleidung erfüllen soll. Aus Sicht einer gläubigen Frau bedeutet das, jene Bereiche des weiblichen Körpers, die hinsichtlich möglicher Sexualkontakte heutzutage elektrisierend wirken, nach wie vor ‚ordentlich‘ mit der heute üblichen Kleidung zu bedecken. Was wiederum ordentlich, angemessen oder anständig ist, ist der Vernunft jeder einzelnen mündigen Bürgerin unterworfen, da es für die Gegenwart keine konkreten Vorgaben seitens der islamischen Quellen gibt. Die vorherrschende Praxis, wonach zumeist ältere Männer – gelehrt oder ungelehrt –, die Bestimmungshoheit über das Aussehen einer Frau für sich beanspruchen, hat jedenfalls weder ein theologisch noch soziologisch begründbares Fundament. Ähnlich verhält es sich mit der Bewertung des Kopftuchs als Zeichen eines islamischen Bekenntnisses. Eine solche Funktion lässt sich in der Geschichte des Islam nicht nachweisen. Das Kopftuch zu einem verbindenden Element der muslimischen Gemeinschaft zu stilisieren, hat in der Geschichte des Islam keine Verankerung. Auch die heute so häufig zum Gegenstand der öffentlichen Diskussionen erhobene politische Symbolfunktion stellt eine historisch gegenstandslose Überhöhung des Kleidungsstücks dar (siehe auch Fischer 2005:173). Sie entstand erst in den vergangenen Jahrzehnten im Zuge des Aufkommens islamistischer Strömungen als Element

der Opposition gegen westliche Einflüsse in der islamischen Welt (siehe auch al-Mawdûdî 1985).

Im Rahmen dieses Beitrags habe ich zum einen eine Historisierung des Koran betrieben und zum anderen das, was man im islamischen Recht als Ijtihad bezeichnet – als eigenständiges, ergebnisoffenes Interpretieren der islamischen Quellen durch eine theologisch qualifizierte Person. Wenn man bereit ist, sich angesichts der Herausforderungen der Gegenwart von den sunnitisch-orthodoxen Dogmen zu befreien, die diesen Ijtihad untersagen und den Koran im Wortlaut als ewig gültig verstehen wollen, dann gibt es gute Gründe zuversichtlich zu sein. Dann kann es den Muslimen in der Tat gelingen, die Religion des Islam und die Moderne über kurz oder lang miteinander in Einklang zu bringen.

## Literatur

- Abû Nuwâs, al-Hasan Ibn Hânî (1855): *Diwan des Abu Nuwas. Des grössten lyrischen Dichters der Araber. Zum ersten Male deutsch bearbeitet von Alfred Kremer*. Wien: Wilhelm Braumüller.
- Arenz, Alexander (2006): *Herakleides Kritikos „Über die Städte in Hellas“. Eine Periege Griechenlands am Vorabend des chremonideischen Krieges*. München: Utz.
- Balkhî, Abû Zayd al- (1998): *Masâlih al-abdân wa-l-anfus*. Frankfurt a.M.: Ma'had târîkh al-'ulûm al-arabîya wa-l-Islâmiyya.
- Bauer, Hans (2000): *Islamische Ethik. Nach den Originalquellen übersetzt und erläutert*, 4 Hefte, Hildesheim u.a.: Olms.
- Baydâwî, Abdallâh Ibn 'Umar al- (1955): *al-Qur'ân al-karîm. Anwâr al-tanzîl wa-asrar al-ta'wîl*, 2. Aufl., Kairo: Sharikat maktaba wa-maṭba'a Mustafâ l-Bâbî l-Halabî.
- Bobzin, Harmut (2001): *Der Koran*, 4. Aufl., München: C.H. Beck
- Colpe, Carsten (1989): „Kopftuch und Schleier. Was verbergen sie, was sprechen sie aus?“, in: ders.: *Problem Islam*, Frankfurt a.M.: Athenäum, S. 105-125.
- Enderwitz, Susanne (1983): „Der Schleier im Islam“, in: *Feministische Studien* 2,2(1983), S. 95-112.
- Fischer, Wolfdietrich (2005): „Der Schleier der Frau in der altarabischen Stammesgesellschaft“, in: Thomas Bauer, Ulrike Stehli-Werbeck (Hrsg.) und Thorsten Gerald Schneiders (Mitarb.): *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur. Festschrift für Heinz Grotzfeld*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ghazâlî, Abû Hâmid al- (1998): *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, 5 Bde., Aleppo: Dâr al-wa'y.
- [Hamâsa] Abû Tammâm Habîb Ibn Aws (1846): *Hamâsa oder die ältesten arabischen Volkslieder. Gesammelt von Abû Temmâm*, übers. u. erl. v. Friedrich Rückert. Stuttgart: Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.
- Ibn Kathîr, 'Imâd al-Dîn (1981): *Mukhtasar tafsîr Ibn Kathîr*; 3 Bd., 7. Aufl., Beirut: Dâr al-Qur'ân al-karîm.
- Ibn Manzûr, Muhammed Ibn Mukarram (1988): *Lisân al-'arab al-muhîṭ*, 7 Bde., Beirut: Dâr lisân al-'arab.

- Ibn Sa'd, Muhammad (1904ff.): *Kitâb al-tabaqât al-kabîr*, hrsg. v. Eduard Sachau, 9 Bde., Leiden: Brill.
- Jacob, Georg (2004): *Altarabisches Beduinenleben. Nach den Quellen geschildert*, 2. Aufl., Hildesheim: Olms.
- [Jalâlayn] al-Mahallî, Jalâl al-dîn und Jalâl al-dîn al-Suyûtî (1977): *al-Qur'ân al karîm bi-l-rasm al-'uthmânî wa-bi-hâmishihi tafsîr al-Jalâlayn*. Aleppo: Dâr al-qalam al-'arabî.
- Jeremias, Alfred (1931): „Der Schleier von Sumer bis heute“, in: *Der Alte Orient*, Bd. 31, Heft 1/2, Leipzig.
- [Karo, Joseph] (1837): *Der Schulchan aruch, oder, ‚Die vier jüdischen Gesetzbücher‘*, übertr. v. Heinrich George F. Löwe, 4 Bücher, Hamburg: Perthes-Besser und Mauke.
- Kaddor, Lamya (2010): *Muslimisch, weiblich, deutsch. Mein Weg zu einem zeitgemäßen Islam*. München: C.H. Beck.
- Kaddor, Lamya und Rabeya Müller (Bearb.) (2008): *Der Koran für Kinder und Erwachsene*, 2. Aufl., München: C. H. Beck.
- Kiener, Franz (1959): *Kleidung, Mode und Mensch. Versuch einer psychologischen Deutung*. München u.a.: Ernst Reinhardt Verlag.
- Lane, Edward William (1968): *An Arabic-English lexicon. Derived from the best and the most copious Eastern sources*, 8. Teile, Beirut: Librairie du Liban [Nachdr. der Ausg. London 1863ff.].
- Littmann, Enno (Übers.) (1953): *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*, 6 Bde., Wiesbaden: Insel.
- Mawdûdî, Abû l-A'lâ l- (1985): *al-Hijâb*. Jidda: al-Dâr al-sa'ûdiyya li-l-nashr wa-l-tawzî'. Râbi'a Ibn Maqrûm al-Dabbî (1999): *Dîwân*. Beirut: Dâr sâdir.
- Sprenger, Aloys (1861ff.): *Das Leben und die Lehre Mohammads. Nach bisher grösstentheils unbenutzten Quellen*, 4 Bde., Berlin: Nicolai'sche Verlagsbuchhandlung.
- Stowasser, Barbara Freyer (1994): *Women in the Qur'an, traditions, and interpretations*. New York u.a.: Oxford University Press.
- Strack, Hermann Leberecht/Paul Billerbeck (1979): *Kommentar zum Neuen Testament. Aus Talmud und Midrasch*, 6 Bde., 9. Aufl., München: C.H. Beck.
- Tabarî, Abû Ja'far Muhammad Ibn Jarîr al- (1994): *Tafsîr al-Tabarî*, 7. Bde., Beirut: al-Mu'assasa al-risâla.
- Tha'labî, Ahmad Ibn Muhammad al- (2002): *Kitâb al-kashf wa-l-bayân. al-Ma'rûf tafsîr al-Tha'labî*. Beirut: Dâr ihyâ' al-turâth al-'arabî.
- Tworuschka, Monika (2008): „Sexualität im Islam. Der ‚Schleier‘. Symbol der Aufwertung und der Unterdrückung der Frau“, in: Renate-Berenike Schmidt und Uwe Siefert (Hrsg.): *Handbuch Sexualpädagogik und sexuelle Bildung*. Weinheim; Juventa
- Wâhidî, 'Alî Ibn Ahmad al- (1990): *Asbâb al-nuzûl*. Kairo: al-Halabî.
- Wâqidî, Muhammad Ibn 'Umar al- [1990]: *Kitâb al-maghâzî*. Beirut: Mu'assasat al-'alamî.
- Walther, Wiebke (1997): *Die Frau im Islam*, 3. überarb. Aufl., Leipzig: Ed. Leipzig.
- Wellhausen, Julius (Übers.) (1882): *Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*. Berlin: G. Reimer.

Menachem M. Brayer (1986): *The Jewish woman in Rabbinic literature. A psychosocial perspective*. Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House.

Zamakhsharî, Mahmûd Ibn ‘Umar al- [1998]: *al-Kashshâf. ‘An haqâ iq al-tanzîl wa-‘iyûn al-aqâwîl fi wujûd al-ta‘wîl*, 4 Bde., Kairo: al-Maktaba al-tawfiqîya.

# **Zum gegenwärtigen Umgang mit dem islamischen Erbe in Europa**

# Fundamentalismus<sup>1</sup>

## Von der Theologie zur Ideologie

*Nasr Hamid Abu Zayd*

Josef van Ess, ein geschätzter Kenner der frühislamischen Theologie, hat nachgewiesen, dass „Fundamentalismus“ mit einem ganz bestimmten theologischen Anspruch an Heilige Texte verknüpft ist. Für alle religiösen Erscheinungsformen des Fundamentalismus, ob jüdisch, christlich oder islamisch, machte van Ess die grundlegende Gemeinsamkeit aus, dass deren Vertreter Aussagen aus Heiligen Texten wortwörtlich nehmen und jeglichen Versuch unterlassen, die historische Kluft zwischen dem Moment ihres Eintretens in die Geschichte und den späteren Kontexten zu beachten. Sie alle glauben, dass diese Heiligen Texte eine göttliche Verbalinspiration darstellen und dass es keine menschliche Vermittlung zwischen dem Wort Gottes und der menschlichen Aufnahmefähigkeit gibt. „Ebenso wie der Protestantismus, der mit der Autorität der Kirche zugleich die Tradition entwertete, geriet auch das islamische Denken in Gefahr, der Schrift eine Eigendynamik zu gestatten“ (van Ess 1996: 149). Die Betonung der Unfehlbarkeit Heiliger Texte ist nichts anderes, als eine logische Schlussfolgerung, die aus der Vorstellung herrührt, dass der Text eine exakte Äußerung des Göttlichen daselbst ist. Aber während diese Vorstellung im Christentum, „in dem Theologie auf der Basis von vier Evangelien betrieben wird“ (ebd.: S. 192), eine Extremposition darstellt, bildete sie in der islamischen Theologie seit dem 3. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung und dem 9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung eine grundlegende Lehrmeinung.

Im Arabischen lautet die Entsprechung, die in jüngster Zeit für den Begriff Fundamentalismus geprägt wurde: *usūliyya*. Der Begriff leitet sich von dem Wort *‘asl* ab, das nach Hans Wehrs *Arabischem Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart* folgende Bedeutung hat: „Wurzel; Stamm (des Baumes); Ursprung, Quelle; Ursache, Grund; Herkunft (bes. Gute; edle Herkunft u. Eigenschaft); Grundstock, Grundlage; Original (z.B. e-s Buches)“. In der Verbalform bedeutet es: „fest verwurzelt werden od. sein; fest stehen; vornehmen Ursprungs sein“. Ein klassisch-arabisches Wort, das diesem westlichen Begriff entspricht, existiert nicht. Die Wörter, die ihm in der islamischen Terminologie noch am nächsten kommen,

---

1 Aus dem Englischen übersetzt von Thorsten Gerald Schneiders. Die Originalversion wurde für dieses Buch unter dem Titel: „Fundamentalism: from theology to ideology“ verfasst.

bezeichnen zwei Disziplinen im Bereich der Theologie sowie der Jurisprudenz: *usūl al-dīn* und *usūl al-fiqh*. Vertreter beider Disziplinen werden *al-usūliyyūn* genannt, weil sie sich mit den methodologischen Grundlagen für die Forschungsarbeiten in ihren jeweiligen Wissensgebieten beschäftigen. Der gegenwärtige Gebrauch des Worts *usūliyya* kann und sollte aber nicht mit der klassischen intellektuellen Aussagekraft verwechselt werden, die er im Kontext akademischer Diskurse transportiert. Van Ess unterstreicht wiederum: „Den Begriffen ‚Fundamentalismus‘ und ‚Verbalinspiration‘ ist gemein, dass sie nicht in die klassisch-arabische Sprache übersetzt werden können. Es ist interessant zu sehen, wie der Begriff *usūliyyūn* in der modernen Sprache der halbgelehrten Literatur aufgekommen ist – so als ob alle Fundamentalisten Experten für *usul al-fiqh* wären.“ (van Ess 1996: 178)

Betrachten wir die Frage einmal aus umgekehrter Richtung und verfolgen den Weg des Wortes zum Beispiel aus dem Englischen ins Arabische. Das Wörterbuch *al-Mawrid* erläutert *fundament* als „Basis; Prinzip“ und erklärt *fundamental* mit „vorrangig; ursprünglich“. Hinsichtlich des Begriffs *fundamentalism* bezieht sich die Erläuterung lediglich auf den protestantischen Fundamentalismus des frühen 20. Jahrhunderts in Nordamerika, wo man das wortwörtliche Verstehen der Bibel nicht nur in Fragen des Glaubens und der Ethik betonte, sondern in allen Wissensbereichen wie Geschichte, Geographie, Biologie und so weiter.

Die Frage der Anwendbarkeit des Begriffs Fundamentalismus bei islamistischen Bewegungen in gegenwärtigen islamischen Gesellschaften ist übrigens auch von Sâdik Jalâl al-Azm analysiert und beantwortet worden. Wirklich bedeutsam aus seiner Sicht ist „weder der Ursprung noch wie der Begriff in den heutigen arabischen Sprachgebrauch gelangt ist, sondern was er letztlich über jemanden aussagt und gegen jemanden bewirkt.“ (1997: 3) Wenn nunmehr der Begriff Fundamentalismus und sein arabisches Äquivalent *usūliyya* beinahe synonym sind, dann muss daraus geschlossen werden, dass sowohl die Bewegungen des amerikanischen Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts als auch der gegenwärtige Islamismus Gemeinsamkeiten aufweisen. al-Azm stößt tatsächlich auf diverse Ähnlichkeiten zwischen islamischem Fundamentalismus und islamischen Erweckungsbewegungen auf der einen sowie amerikanischem und europäischem Fundamentalismus auf der anderen Seite. „Wenn die Reformbewegungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts in der islamischen Welt von der europäischen Aufklärung und ihren Folgen wie Nationalismus, Sozialismus, Kommunismus, Rationalismus, Historismus und Szientismus beeinflusst und beflügelt worden sind, warum sollte der gegenreformatorische islamische Fundamentalismus kein reaktionärer Aufschrei gegen diesen Modernismus sein, mit dem Ziel, einen Weg zurück zu den ‚Prinzipien‘ und zur (Selbst-)Authentizität‘ zu finden – ähnlich der antimodernistischen Fundamentalismusbewegungen in Europa?“ (1997: 8)

Man sollte also berücksichtigen, dass die gemeinsame Grundlage, sprich das konstituierende Element beziehungsweise die konstituierende Doktrin, die Fundamentalismus auszeichnet – im Osten wie im Westen, im Islam, Christentum, Judentum wie im Buddhismus – die Betonung einer Unfehlbarkeit der wörtlichen Bedeutung Heiliger Texte ist. Sie sind absolut, „ohne Irrtümer in jeglicher Hinsicht, sowohl was die Glaubenslehre betrifft, als auch was die Geografie, die Wissenschaft, Historie und so weiter angeht.“ (ebd.: S. 25) Wie al-Azm darlegt, „waren dies die stereotypen fundamentalistischen Worte Ayatollah Khomeinis, Shukrî Mustafâs und Sâlih Sirriyahs, der Mörder von Ägyptens Präsident Sadat [1981], sowie der Führer jener Islamistengruppe, die 1979 die Große Moschee in Mekka besetzte; im Grunde aber sind es die Worte des berühmten und sehr einflussreichen amerikanischen Fundamentalistenführers Jerry Falwell.“ (ebd.)

Um den spektakulären Aufstieg der religiös-fundamentalistischen Bewegungen speziell in der islamischen Welt zu verstehen und zu erklären, muss man diverse Faktoren in Betracht ziehen. Zuvorderst gilt es, den Charakter der dogmatisierten Glaubensüberzeugungen zu betrachten, der im Lauf der Geschichte zur dominierenden und gängigen Ansicht geworden sind, während andere Auffassungen, die früher existierten, besiegt, marginalisiert und umgangen wurden. Zweitens muss der politische Faktor unter die Lupe genommen werden, solange mit seiner Hilfe bestimmte Denkrichtungen gegenüber anderen durchgesetzt werden sollen. Der dritte Faktor ist die internationale Politik gegenüber der so genannten Dritten Welt im Allgemeinen und der islamischen Welt im Speziellen, denn die innenpolitische Lage steht stets unter dem Einfluss der internationalen Politik.

## **Der Faktor Dogmatik**

Die Spuren der Verbalinspiration in der Geschichte des Islam lassen sich bis ins 9. Jahrhundert moderner Zeitrechnung zurückverfolgen. Damals wurde eine große theologische Debatte über die Natur des Koran geführt. Zwei konträre Hauptströmungen lagen miteinander im Clinch: Nach Meinung einer rationalistischen Gruppe von Theologen, genannt Mu'taziliten, wurde das Wort Gottes, der Koran, erschaffen. Eine konservative Gruppe, die später als Hanbaliten bezeichnet wurde, lehnte diese Lehrmeinung ab und insistierte auf der Auffassung, dass das Wort Gottes ebenso zeitlos ist wie Gott selbst.

Mitten in dieser Debatte griff der „Staat“ ein. Die Abbasidenkalifen schlugen sich auf die Seite der Mu'taziliten und unterstützten die Doktrin eines erschaffenen Koran gegen die konservative Doktrin von der Ewigkeit. Leider wandten sie dabei Zwang an; sie begründeten eine Art Inquisition, um die ratio-

nale Lehrmeinung durchzusetzen. Man bezeichnet diese Zeit als *mihna*-Periode (833-851). Sie endete mit einem Triumph der Konservativen und der weitgehenden Verdrängung der Ratio. Von da ab wurde die Doktrin vom ewigen Koran zur offiziellen Glaubensüberzeugung. Die Doktrin der Mu'taziliten indes wurde als Blasphemie und sogar als Häresie verdammt.

### **Der politische Faktor**

Dieses historische Ereignis führt zum politischen Faktor, der uns wiederum in die Lage versetzt, den Aufstieg des Fundamentalismus zu verstehen. Was wäre passiert, wenn der „Staat“ damals nicht in die Debatte eingegriffen, sondern den Dingen ihren freien Lauf gelassen und die Diskussionen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hätte? Das Einschreiten jeglicher politischer Macht mit dem Ziel, ein bestimmtes Denksystem oder eine bestimmte Ideologie gegenüber einem anderen System oder einer anderen Ideologie zu begünstigen und zu unterstützen, bewirkt bloß, dass das unterdrückte System in den Augen der Bevölkerung noch wertvoller wird. Die Menschen, die unter einem totalitären Regime leben, werden immer mit den Unterdrückten gegen das von den Herrschenden Favorisierte sympathisieren. Jegliche von oben erzwungene Erneuerung wird nicht von langer Dauer sein; es lässt sich dagegen leicht öffentlicher Widerstand organisieren.

### **Der dritte Faktor: die Moderne und der imperiale Zwang**

Wie an anderer Stelle dargelegt (Abu Zayd 2006), kam die Moderne durch die imperialen Mächte in die islamische Welt. Sie wurde folglich von oben erzwungen. Die Moderne erhielt somit den Anstrich einer fremden Macht, die von den Feinden gebracht worden war, um die islamische Identität zu zerstören. Der Fall Pakistan und der Fall Iran, wo der Eingriff fremder Mächte eine Identitätskrise erzeugte, sind Belege hierfür.

Das politische Europa – und bis zu einem gewissen Grad auch das intellektuelle Europa – trägt eine Verantwortung für das Entstehen der Krisen in der islamischen Welt. Neben der militärischen Kampfansage wurde dem islamischen Bewusstsein auch eine verstandesmäßige Herausforderung auferlegt. Letztere bestand darin, dass sich Europa der islamischen Welt mit der Ansicht genähert hat, deren Rückständigkeit sei eine Folge des Islam. In der Zeit von Anfang des 18. Jahrhunderts bis zum 20. Jahrhundert existierten eine Reihe von Schriften, in denen Politiker und manche Orientalisten solche Behauptungen aufstellten. Nun muss man Folgendes bedenken: In der Vorstellungswelt der

Muslimen wurde Europa stets mit dem Christentum assoziiert. Die Menschen werteten die europäische Herausforderung somit auch als eine religiöse. Das kollektive Gedächtnis wurde aktiviert und die Erinnerungen an die Zeit der Kreuzzüge wurden wieder wach. Ich glaube, die Parallelen zwischen der Situation im 18./19. Jahrhundert einerseits und der gegenwärtigen andererseits sind bemerkenswert.

## Wahhabismus

Bedenkt man diese drei verflochtenen Faktoren, die theologischen, die politischen und die internationalen, ist es einfach, die einzelnen Wellen des islamischen Fundamentalismus vom 9. Jahrhundert bis in die Gegenwart zu erklären. Schauen wir vor diesem Hintergrund zum Beispiel auf die Wahhabi-Bewegung im 18. Jahrhundert, die später zur Gründung des modernen Staates Saudi-Arabien geführt hat. Gründervater dieser Bewegung war Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhâb (1703-1792). Er träumte davon, einen theokratischen Staat zu errichten, in dem er selbst juristischer Berater sein würde. 1744 konnte 'Abd al-Wahhâb den Prinzen von *Dar'iyya*, Muhammad Ibn Sa'ûd von seiner Sache überzeugen. Sie gaben sich gegenseitig einen Treueeid (*bay'a*), um, wenn nötig auch mit Gewalt, ein Königreich zu errichten, in dem Gottes Wort herrscht. Dieser Pakt, den sie stets treu und ehrlich erfüllten, markiert den eigentlichen Beginn des wahhabitischen Staates (Laoust 1971: 678).

Anhand der Schriften 'Abd al-Wahhâbs ist es einfach, seine Abhandlungen als fundamentalistisch zu etikettieren. Sie spiegeln das strenge Festhalten an den Lehren Ahmad Ibn Hanbals (780-855) wider, so wie sie in den Schriften von Ibn Taymiyya (1263-1328) und Ibn Qayyim al-Jawziyya (gestorben 1350) propagiert und erläutert werden. Ibn Taymiyya entwarf sein Gedankengerüst im 14. Jahrhundert, als die islamische Welt von der Invasion der Mongolen bedroht war. Nach dem Fall Bagdads 1258 beeinflusste ihn vor allem die Lage in Syrien und Ägypten. Obwohl die neuen mongolischen Herrscher zum Islam konvertiert waren, befolgten sie weder in ihrem persönlichen Verhalten noch in ihren politischen Entscheidungen die Regeln der Scharia. Letztlich hielten sie an ihrem heidnischen Verhaltenskodex fest. Ibn Taymiyya und sein Schüler Ibn Qayyim al-Jawziyya betrachteten dies äußerst kritisch. Sie belebten vor diesem Hintergrund sowohl in theologischen wie auch in rechtlichen Fragen die Traditionen der hanbalitischen Rechtsschule und legten diese ihrer Umgebung dar. Kernpunkt war die Frage: Reicht es aus, wenn ein islamischer Herrscher, der nicht der Scharia folgt, von sich behauptet, ein richtiger Muslim zu sein? Es dürfte einem vermutlich nicht schwer fallen, die Frage selbst zu beantworten und sich anschließend vorzustellen, was die

Antwort für die Islamisten unserer Tage bedeutet, die gegen die westliche Säkularisierung kämpfen – die aus ihrer Sicht übrigens auch von den Regierungschefs in den islamischen Ländern repräsentiert wird.

Die Lehre der Hanbaliten, wie sie später von Ibn ‘Abd al-Wahhâb ideologisiert wurde, verkörperte sich in einer militanten Stammesgruppe unter dem Banner der Ikhwân-Bruderschaft. Ihnen gelang es, den Großteil der Arabischen Halbinsel unter die Herrschaft eines einzigen Imam zu bringen: Ibn Sa’ûd. In kriegesischen Auseinandersetzungen bezeichneten sich die Ikhwân selbst als ‚Ritter der Einheit Gottes und Brüder derjenigen, die Gott gehorchen‘. Sie huldigten dem Tod in ihren Kämpfen für den Glauben. Einer ihrer Schlachtrufe lautete: „Die Winde des Paradieses wehen. Wo seid ihr, die ihr euch nach dem Paradiese sehn?“ Als militante Organisation, die von jüngeren islamistischen Gruppierung in Teilen kopiert worden ist, gingen sie in ihren Auffassungen noch über die wahhabitische Doktrin hinaus. Alles, was nicht der Tradition entsprach, wurde von ihnen radikal als *bid’a*, als verbotene Erneuerungen gebrandmarkt. Elektrizität, die Licht ohne Öl und Wachs bringt, galt ihnen zum Beispiel als schändlich. Die Ikhwân zerbrachen Spiegel, weil sie die Bilder von Menschen reflektieren. Ihr persönliches Erscheinungsbild richteten sie nach dem vermeintlichen Aussehen des Propheten: Schnurbärte nur aus dem Sichtfeld schneiden und Bärte langwachsen lassen (siehe auch ‘Azmah 2000: 9ff., der eine Verbindung der Lehren ‘Abd al-Wahhâbs zur Besetzung der Großen Moschee 1979 in Mekka durch eine Fundamentalistengruppe unter Führung von Juhaymân al-‘Utaybî zieht).

Der Wahhabismus entwickelte sich niemals über die anfänglichen Grundideen seines Begründers hinaus. Die strenge Einheit von Dogma und politischem Regime erlaubte zu keinem Zeitpunkt eine politische Opposition jenseits eines Eintretens für noch radikalere und fundamentalistischere Ideologien. Dass dies auch heute noch dem saudi-arabischen System innewohnt, zeigen der Aufruhr radikaler und terroristischer Kräfte in den letzten zwanzig Jahren sowie deren jüngst entdeckte Verbindung zum Netzwerk al-Qaida.

### **Muslimbruderschaft**

Als das Kalifatsystem 1924 in der Türkei abgeschafft wurde, fühlte sich die islamische Welt, ihrer symbolischen Einheit entzogen, nackt. Die Kalifatfrage wurde überall zum meist diskutierten (theologischen) Thema. Die Verteidiger der Abschaffung suchten in den Heiligen Texten nach stichhaltigen Hinweisen auf ein anderes politisches System, doch sie entdeckten keine. Derweil fanden die Anhänger des Kalifats in den Traditionen ihren Beleg dafür, das Kalifat wieder neu

zu errichten. Zugleich war das Ende des Kalifats Teil des Modernisierungsprozesses in der Türkei, einem Phänomen, das damals in verschiedenen Abstufungen in allen Teilen der islamischen Welt stattfand. Die theologische und politische Ablehnung dieser Entwicklung bekam mit der Gründung der Muslimbruderschaft in Ägypten 1928 durch Hasan al-Bannâ (1906-1949) ein Gesicht. Die Bruderschaft wollte mit der Wiederherstellung einer islamischen Gesellschaft im Land am Nil ein Exempell *par excellence* statuieren, das von den anderen Teilen der islamischen Welt kopiert werden sollte. Der Neuaufbau sollte schrittweise, durch kleine soziale, ökonomische und politische Reformen erfolgen, die gegen die Verwestlichung der ägyptischen Gesellschaft gerichtet waren. Als reaktionäre Bewegung setzte die Bruderschaft die Wiederherstellung des Kalifats an die Spitze ihrer Agenda. Mit anderen Worten, sie repräsentierte den Aufbau eines Königreichs Gottes, mit dem Koran als Verfassung und dem Jihad als Mittel zur Realisierung der Ziele. Wie die Ikhwân-Bruderschaft im Wahhabismus vereinfachte al-Bannâ das Dogma der Wahhabiten und machte daraus eine zwingendere ideologische Basis für seine machtvollen Volksbewegung. Die zentrale Botschaft, wie sie vom Gründer selbst ausgedrückt wurde, kann wie folgt zusammengefasst werden:

- a. Islam ist ein System (*nizâm*), das seinesgleichen sucht, weil es von Gott offenbart wurde und dazu berufen ist, sämtliche Aspekte des menschlichen Lebens zu organisieren; es ist Dogma und Anbetung, Vaterland und Nationalität, Religion und Staat, Spiritualität und Handlung, Koran und Schwert. Dieses System gilt für alle Menschen zu jeder Zeit und in allen Ländern;
- b. Muslime sollten zurückkehren zum Glauben der ‚frommen Vorfahren‘, *al-salaf*. Der Glaube der Salafiten ist al-Bannâ zufolge frei von nicht-koranischen Einflüssen, die durch Theologie und Philosophie herbeigeführt wurden, und folglich vom Geist der Alten Griechen getränkt sind. Die griechische Philosophie ist dem ursprünglichen Islam, den sie in der Vergangenheit herausgefordert hat, fremd. In späterer Zeit förderte sie Spaltung und Sektierertum. Beides sind Hindernisse für die Einheit der Muslime, die so unverzichtbar für den Kampf gegen die ausländischen Imperialisten ist. Der Gläubige kann Gott nur durch die Beschreibung erfassen, die er selbst im Koran und durch die Worte seines Propheten offenbart hat. Später erarbeitete Sayyid Qutb (1906-1966), der Theoretiker des militanten Fundamentalismus, das Konzept vom Koran als ‚absolut reiner Quelle‘ des Wissens, an der jede Erkenntnis beurteilt und ausgewertet werden soll. Aus seiner Sicht ist jede Philosophie, jede Sozialwissenschaft und jedes politische System auf der Welt nichts weiter als eine unterschiedliche Ausdrucksform des Heidentums, der *jâhiliyya*, in der die

Souveränität in den Händen von Menschen anstatt bei Gott liegt. (Qutb 1982: 14f., 142ff.)

- c. In Ägypten bedarf es in allen Lebensbereichen, die durch westlichen Einfluss infiziert worden sind, einer Re-Islamisierung. Das umfasst nicht nur gesellschaftliche Gepflogenheiten wie Kleidung, Begrüßungen, den Gebrauch ausländischer Sprachen, Arbeitszeiten, Arbeitspausen, Kalender, Freizeitbeschäftigungen und so weiter, sondern ebenso die Institutionen der Erziehung und Bildung, des Rechtswesens und der Politik, ganz zu schweigen von den Vorstellungen und Ansichten. Selbstverständlich sind die Familienangelegenheiten und die Stellung von Frauen mit eingeschlossen. Einer der Kernforderungen im Programm der Muslimbrüder war die Abschaffung jener ägyptischen Gesetzbücher, die auf europäischen basierten, und der Aufbau einer Gesetzgebung, die auf der Scharia gründete. Als sie Anfang der siebziger Jahre mit dem Herrschaftsapparat unter Sadat zusammenarbeiteten, gelang es ihnen, in Artikel 2 der ägyptischen Verfassung eine Änderung einzuführen, wodurch die Grundsätze der Scharia von ehemals „einer Quelle“ zur *Hauptquelle* der Gesetzgebung werden sollten. Man sah darin einen vorbereitenden Schritt auf dem Weg zum eigentlichen Ziel: einen einzigen Staat mit einem Kalifen an der Spitze herzustellen, der alle islamischen Nationen der Erde umfasst (Delanoue 1971: 1069f.).

Moderne islamistische Bewegungen, die in öffentlichen Diskursen des Westens gewöhnlich als fundamentalistisch bezeichnet werden – wie Hizb al-tahrîr, al-Jihâd, al-Takfîr wa-l-Hijra oder Hamâs – sind übrigens alles Ableger der Muslimbruderschaft. Kann man nun sagen, dass Fundamentalismus eine Wiedergeburt traditioneller Formen von Religiosität ist? Ja, wir können das solange sagen, wie wir nicht vergessen, dass bei der Aktivierung solcher traditioneller Formen von Religiosität der Politikfaktor das dynamische Moment darstellt.

### **Schlussfolgerungen**

Die zentrale Frage lautet jedoch, wie geht man mit dem Fundamentalismus um, wenn er sich zum Terrorismus ausgestaltet? Analysiert man einige der Botschaften, die von Terrororganisation wie al-Qaida verbreitet werden, kann man in jeder Mitteilung zwei Aussagen unterscheiden. In ihnen spiegeln sich die zwei Faktoren wider, die uns in die Lage versetzen, den Fundamentalismus zu verstehen: Erstens, Terrorismus findet seine Rechtfertigung in der politischen Ungerechtigkeit der neuen Weltordnung. In dieser Beziehung macht es keinen Unterschied, ob der terroristische Akt von der IRA, der ETA oder von al-Qaida

verübt wird; Terrorismus ist eine politische Frage. Zweitens, spezifisch für muslimische Terroristen – wie auch für manche christlichen Kulte oder manche ultra-orthodoxen Gruppen des Judentums – ist, dass die Heilige Schrift, also der Koran zitiert wird. Man muss sich dabei jedoch bewusst werden, dass dies lediglich zu dem Zweck geschieht, den Terrorakt in den Augen der gewöhnlichen Muslime überzeugend zu rechtfertigen. Die Botschaft dient nicht dazu, den Feind, also in den Augen der Terroristen die Ungläubigen, anzusprechen; vielmehr geht es darum, die einfachen muslimischen Menschen zu erreichen. Gewöhnlich kämen sie nämlich nicht auf die Idee, an ihren Glauben, den Islam, als Einladung zum Töten unschuldiger Menschen zu denken. Die Absicht hinter solchen Zitaten ist es also, auf psychologischer und emotionaler Ebene die Unterstützung von Gläubigen zu gewinnen und möglicherweise einige von ihnen für die Sache zu rekrutieren.

Westliche Wissenschaftler sollten also aufpassen, dass sie nicht einfach dieselben Verse wie die Terroristen zitieren, um die Haltung des Koran und mithin die des Islam zu präsentieren. Leider wird man jeden Tag genau damit konfrontiert, und zwar in Form von Artikeln, Interviews oder Talkshows in den Massenmedien rund um den Globus. Solche Zugeständnisse an die Logik der Terroristen reduzieren das Problem auf eine theologische Frage. Dabei sollten wir aufmerksamer auf die politischen Rechtfertigungen hören, nicht um überzeugt zu werden, aber um in der Lage zu sein, bis zum Kern des Problems vorzudringen, statt nur an der Oberfläche zu kratzen.

Aus der Sicht der einfachen muslimischen Bevölkerungen mag die politische Rechtfertigung durchaus überzeugend klingen. Die Erinnerung an die Kolonialgeschichte mit ihren Ausbeutungen ist vielen ebenso präsent, wie das ungelöste Palästina-Problem. Nichtzuletzt hat sich ferner der „Krieg gegen den Terror“ nach Ansicht vieler zu einem Krieg gegen den Islam entwickelt. Der Diskurs der Terrorgruppen konnte den Aspekt der Politik erfolgreich in die Bedeutung des Koran integrieren. Er hat das schwarze Loch im kollektiven Gedächtnis bewusst und die Vergangenheit in der Gegenwart wieder lebendig werden lassen. Infolgedessen wurde auch die Erinnerung an die Kreuzzüge wieder wach. Das führte letztlich dazu, dass die im Lauf der Zeit entstandene Lücke zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart geschlossen werden konnte. Als Gelehrte muslimischen oder anderen Glaubens sollte es unsere oberste Priorität sein, Lehrer und Intellektuelle dazu zu bringen, diese Verbindung von politischen Themen und religiösen Forderungen auf analytischem Weg wieder zu trennen. Heilige Texte müssen vor dem Hintergrund ihrer historischen und kontextuellen Zusammenhänge gesehen und interpretiert werden, um solche Identifikationen der Vergangenheit und der Gegenwart zu verhindern. Jeder Heilige Text beinhaltet gewisse Elemente von Gewalt in seinen Lehren. Das hat einen einfachen Grund: Jede religiöse Gemeinschaft muss einen

historischen Prozess der Identitätsbildung durchlaufen. Die Gemeinschaft sieht sich stets der Gefahr der Vernichtung durch einen realen oder einen imaginären Feind ausgesetzt. Darüber hinaus muss man heute die gegenwärtige Islamophobie im Westen infolge der Anschläge vom 11. September, die sich zunächst in den USA und später über ganz Europa ausbreitete, sowie ihre spiegelbildliche Reflektion in der islamischen Welt als Phobie vor dem Westen berücksichtigen, die durch den andauernden Krieg gegen den Terror weiter aufrecht erhalten wird. Diese Zusammenhänge um die Phobien vor dem Islam und dem Westen sind der Boden, auf dem der Terrorismus wächst – ganz gleich, ob es sich um den Terror einer Supermacht oder versprengter Gruppen handelt.

Man sollte sich zudem vor Augen führen, dass sich der Terrorismus nicht nur gegen Menschen aus dem Westen richtet. Die Angriffe der Attentäter richten sich ebenso gegen Muslime. al-Qaida im Irak tötet Iraker, entführt und bringt Journalisten aus allen Nationen um, arabische und muslimische Diplomaten ebenso wie gewöhnliche Menschen aus dem Ausland. So etwas geschieht täglich. Terrorismus kann zwar einen religiösen Anstrich haben, aber er richtet sich gegen alle Menschen. Die alles entscheidende Frage lautet daher: Wie bewahrt man Muslime überall davor, sich wohlwollend am Diskurs der Terroristen zu beteiligen (sie auch den Beitrag von Schneiders in diesem Buch)? Die antimuslimischen und die antiwestlichen Reaktionen können dies nun wahrlich nicht, sie befördern vielmehr das Gegenteil. Wir müssen den Stimmen der Vernunft genauer zuhören und diese bestärken. Zudem müssen wir all den Stimmen der Scharfmacher, die nach Rache und Vergeltung schreien, eindeutig entgegentreten.

## Literatur

- Abu Zayd, Nasr (2006): *Reformation of Islamic thought. A critical historical analysis*, unter Mitarbeit von Katajun Amirpur und Mohamad Nur Kholis Setiawan. Amsterdam: University Press.
- Azm, Sâdik Jalâl al- (1997): *Islamic fundamentalis reconsidered. A critical outline of problems, ideas and approaches* [Nachdruck der Teile 1 und 2 aus *South Asia bulletin*, später: *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 13,1/2(1993), S. 93-121, und 14/1(1994), S. 73-98].
- ‘Azmah, ‘Azîz al- (2000): *Muhammad ibn ‘Abd al-Wahhâb*. Beirut: Riyâd al-rayyis li-l-kutub wa-l-nashr.
- Ess, Josef van (1996): „Verbal inspiration? Language and revelation in classical Islamic theology“, in: Stefan Wild (Hrsg.): *The Qur’ân as text*. Leiden, S.149.
- Delanoue, Gilbert (1971): Art. „al-Ikhwân al-Muslimûn“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. III, Leiden, S. 1069-1070.

Laoust, Henri (1971): Art. "Ibn 'Abd al-Wahhâb", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. III, Leiden, S. 677-679.

Qutb, Sayyid (1982): *Ma'âlim fî l-ṭarīq* [Meilensteine]. Kairo: Dār al-šurūq.

# Islamismus in Deutschland

## Einige Anmerkungen zum Thema

*Mathias Rohe*

### Was hat Islam mit Islamismus zu tun?

Wenn es um die Debatte über „Islamismus“ geht, kann man das Problemthema zunächst von den gängigen Schlagworten von der „Islamophobie“ auf der einen Seite und dem „Islamofaschismus“ auf der anderen Seite angehen. Auch wenn beide Begriffe in ihrer Vergrößerung mehr verdunkeln, als dass sie erhellen, so stoßen sie doch auch auf einen Kern Realität. Nicht wenige Muslime stören sich an dem Begriff des Islamismus und betonen, er schaffe einen generellen Verdacht gegen ihren Glauben und bewirke eine pauschale Brandmarkung von Muslimen. Man werde im Verhältnis zu anderen religiösen Extremisten ungleich behandelt, weil deren Ideologie nicht aus dem Namen ihrer Religion gebildet sei. Der Rechtswalt und Gründer der *Islamischen Zeitung*, Abu Bakr Rieger, meint beispielsweise: „Der unscharf gehaltene Begriff „Islamismus“ ermöglicht eine Art mediales Flächenbombardement auf alles Muslimische mit einer politischen Option.“ (*abubakrrieger.de*; 2.9.08) Solchen Warnungen vor dem Begriff ließe sich entgegenhalten, dass der allergrößte Teil der Muslime keinen extremistischen Ideen anhängt oder diese artikuliert. Das ergibt sich auch aus den Vorworten der einschlägigen Verfassungsschutzberichte in der Bundesrepublik Deutschland, und es gibt in aller Regel keinen Grund, den Autoren dieser Schriften Naivität zu unterstellen. Andererseits ist religiöser Extremismus im Namen des Islam ein schlichtes Faktum. Lässt man den Blick über die Welt schweifen, taucht er derzeit in diesem Spektrum vermutlich quantitativ sogar am häufigsten auf. Das heißt nicht, dass religiöser Extremismus unter Muslimen allein vorhanden sei; die Realität gilt es jedoch nüchtern zur Kenntnis zu nehmen. Muslimische Extremisten argumentieren nicht mit dem Kommunistischen Manifest, sondern mit dem Koran – in ihrer sicherlich sehr speziellen Auslegung. Die allermeisten Muslime werden diese Handlungsweise als Missbrauch ihrer Religion einschätzen. Diesen Eindruck teilen sie übrigens auch mit der übergroßen Mehrheit der Bevölkerung in der westlichen Welt.

Islam heißt „Hinwendung zu Gott, Unterwerfung unter Gott“. Die begriffliche Bedeutung hat nicht mit einer „gewaltsamen Unterwerfung anderer“ zu tun, wie aus einigen islamfeindlichen Ecken immer wieder zu hören oder zu lesen ist. Gemeint ist hier „Selbstunterwerfung unter die Gebote Gottes“. Damit ist die zweite Gruppe erwähnt, die den Begriff Islamismus ablehnt. Ihre Vertreter be-

haupten, zwischen Islam und Islamismus gebe es eigentlich gar keinen Unterschied, Islamismus sei schlicht die sichtbarste Form des Islam. Der deutsche „Islamkritiker“ Hans-Peter Raddatz, gern gesehener Gast bei rechtspopulistischen und rechtsradikalen Initiativen (siehe auch den Beitrag über ihn im Band *Islamfeindlichkeit*), spitzte es in der Schweizer Zeitschrift *Die Weltwoche* wie folgt zu: „Vereinfacht lässt sich sagen, ein Christ missbraucht seine Religion, wenn er Gewalt anwendet, und ein Muslim missbraucht seine Religion ebenso, wenn er Gewalt nicht anwendet.“ (15.4.04) Eine solche Aussage enthält undifferenzierte Hetze und blendet offenbar wissentlich die Realität aus. Gegen solche geistige Brandstiftung muss sich eine Gesellschaft sicherlich genauso wehren wie gegen politische Ideologien, die versuchen, sie selbst und die Fundamente ihres demokratischen Rechtsstaats zu unterminieren. Repräsentative Umfragen in Deutschland zeigen deutlich, dass Angst um sich greift, die einen erheblichen Anteil der Menschen zu bedenklichen Aussagen verleitet. Rund 40 Prozent stimmten beispielsweise im Mai 2006 laut einer Studie des Instituts für Demoskopie Allensbach im Auftrag der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* der Aussage zu: „Um zu verhindern, daß es zu viele radikale, gewaltbereite Moslems in Deutschland gibt, sollte man die Ausübung des islamischen Glaubens in Deutschland stark einschränken“. Sogar 56 Prozent waren mit der Forderung einverstanden: „Wenn es in manchen islamischen Ländern verboten ist, Kirchen zu bauen, sollte es bei uns auch verboten sein, Moscheen zu bauen.“ (*FAZ*, 17.5.2006) Angesichts solcher Zahlen sind Sorgen durchaus berechtigt, dass die Gewährung der verfassungsmäßig garantierten religiösen Rechte für Muslime in unserem demokratischen Rechtsstaat nicht mehr selbstverständlich erscheint. Gerichte sehen sich zusehends veranlasst, in einschlägigen Urteilen auf diese Selbstverständlichkeit hinzuweisen.

Trotz der genannten Einwände ist es meines Erachtens sinnvoll, den Begriff des Islamismus beizubehalten, solange hinreichend deutlich zwischen Islam und Islamismus unterschieden wird, ganz abgesehen davon, dass es ihn mittlerweile übrigens auch im Arabischen gibt. Die Wortwahl schützt Muslime in gewisser Weise sogar, wenn man darauf hinweist, dass Islam und Islamismus nach dem Selbstverständnis aller Nichtislamisten eben etwas Grundverschiedenes sind. Abzugrenzen gilt es den Islamismus insbesondere auch von Menschen, die eine traditionelle Religionsauffassung und Religionspraxis haben, welche sich beispielsweise an der Einhaltung von Speisegeboten wie dem Schächten, an religiös motivierter Bekleidung und nicht zuletzt an einem traditionalistisch-patriarchalischen Bild von Familie und Geschlechterverhältnis zeigt. Hier existieren zwar sehr wohl Überschneidungsbereiche, es wäre aber allzu vereinfachend zu sagen: „Jeder, der dieser traditionellen Auffassung anhängt, ist ein Islamist.“ Es mag sein, dass alle Islamisten das Kopftuch für die Frau fordern, aber nicht jeder, der das Kopftuch für die Frau fordert – im Sinne eines freiwilligen Tragen-Dürfens wohlgemerkt –, ist ein Islamist (siehe auch den Beitrag von Kaddor in diesem

Buch). Die Realität ist vielfältiger. So, wie es im Christentum, im Judentum oder in anderen Religionen unterschiedliche Richtungen gibt, ist selbstverständlich auch im Islam ein breites Spektrum anzutreffen.

Die Vielfalt des Islam muss auch in Deutschland als religiöse Normalität im Rahmen des geltenden Religionsverfassungsrechts anerkannt werden. Schritte auf dem Weg zur Errichtung einer religiösen Infrastruktur für die rund vier Millionen Muslime im Land sind etwa der Moscheebau, die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts nach Artikel 7, Absatz 3 des Grundgesetzes, die Zulassung eines fachgerechten islamischen Schlachtens und ähnliches mehr. Rechtlich unbeachtlich sind die gelegentlich geäußerten Warnungen nach dem Argumentationsmuster: „Jetzt fangen wir damit an, und wo landen wir morgen und übermorgen?“ oder: „Heute Kopftuch, morgen Burka?“ Die Trennlinien müssen nach den Spielräumen, die das Recht zulässt, gezogen werden. Der zulässige Gebrauch von Rechten darf nicht wegen der abstrakten Gefahr eines Rechtsmissbrauchs eingeschränkt werden. Das Stichwort „islamisches Wirtschaften“ veranschaulicht einleuchtend, dass gleiche Sachverhalte gleich behandelt werden müssen. Manchen wird es nicht gefallen, dass es mittlerweile *Islamic Banking* oder *Islamic Investment* (jüngst im *L'Osservatore Romano* als ernstzunehmendes Instrument gepriesen) auch in Deutschland gibt. Das Bundesland Sachsen-Anhalt hat beispielsweise eine islamische Anleihe aufgelegt, die über eine niederländische Holding angeboten wurde. Dergleichen ist prinzipiell unbedenklich, wenn die richtigen Akteure am Werk sind, die mit diesen Aktivitäten nicht andere bedenkliche Dinge vorantreiben wollen. Die Situation ist der des Öko-Banking vergleichbar. Ein anders gelagertes Beispiel ist eine gemeinsame Erklärung von Juden, Christen und Muslimen in Frankreich zum Thema Eherecht und Adoptionsbefugnisse für homosexuelle Paare (*l'express.fr*, 7.2.07). Diese Möglichkeiten werden darin scharf kritisiert, und dies muss man nicht gut finden. Wenn sich aber verschiedene Religionsgemeinschaften zusammentun, kann nicht behauptet werden, das, was die einen machen, sei Islamismus, und das, was die anderen machen, eine legitime Form der Religionsausübung. Nicht alles, was das Recht erlaubt, ist auch erwünscht, und umgekehrt darf nicht alles, was vielen unerwünscht ist, auch sogleich verboten werden.

### **Was ist Islamismus?**

Obwohl sich schon viele daran versucht haben, ist eine bündige Definition meiner Ansicht nach nicht möglich. Das Phänomen des Islamismus lässt sich lediglich beschreiben. Islamismus ist zunächst einmal eine Ideologie. Es existieren jedoch fast keine Informationen über genaue Zahlen von Menschen, die dieser Geisteshaltung anhängen. Ebenso wenig liegen Daten über die Mediennutzung

oder über die Einflussmöglichkeiten dieser Gruppe vor. Gewiss wurde in der Vergangenheit einiges an Informationen zusammengetragen, im Großen und Ganzen stochert die Wissenschaft allerdings noch einigermaßen im Nebel. Der französische Begriff des *intégrisme* scheint in diesem Zusammenhang nicht schlecht gewählt zu sein, da er die erstrebte Verbindung der Religion mit einem politischen Machtanspruch betont. Aus Sicht der Islamisten muss das Leben in Staat und Gesellschaft bis in alle Einzelheiten von den Geboten „ihrer“ Religion durchdrungen sein. Der Islam ist der Anker auch der politischen Macht. Entscheidend bei dieser Sichtweise ist der Umstand, dass ihre Vertreter für sich selbst die alleinige Deutungshoheit über die Ausprägung und Umsetzung dieser Durchdringung beanspruchen (siehe auch den Beitrag von Abu Zayd in diesem Buch). Man kann somit eine äußerlich sehr demutsvolle Haltung gegenüber einem Gott konstatieren, der nicht persönlich spricht, und zugleich eine dezidiert hochmütige Haltung gegenüber allen jenen beobachten, die mit ihren eigenen Ansichten nicht einverstanden sind. Islamisten geht es vor diesem Hintergrund also schlicht und ergreifend um die Macht für sich selbst. Bekämpft werden Nicht-Muslime, aber auch und besonders aggressiv andere Muslime, welche die Sicht der Islamisten nicht teilen. Zuletzt mehrten sich jedoch scharfe anti-christliche und anti-jüdische Äußerungen, die nicht mehr zwischen politisch ausgerichteter Kritik an einzelnen Phänomenen einerseits und der Religionszugehörigkeit der Agierenden andererseits unterscheiden. Zudem werden (nicht ausschließlich im Lager der Islamisten, aber gerade auch dort) ganz pauschale religiöse Vorurteile gepflegt, zum Beispiel unter Berufung auf die antijüdische Fälschung der so genannten *Protokolle der Weisen von Zion* (siehe auch den Beitrag von Wetzel in diesem Buch). In einem Flugblatt der mittlerweile verbotenen Organisation „Kalifatsstaat“ vom 13. November 1999 muss man unter der Überschrift *Man will die Muslime VERNICHTEN* Folgendes lesen: „[...] von außen betrachtet, dreht sich die Welt gegen den Islam [...]. Und dies ist eine Folge einer abgekarteten Sache! Eine bittere Folge eines Plans, der durch den Zionismus [...] geschmiedet wurde. Dieser Plan ist [...], einen Weltstaat zu gründen. [...] Und zwar wie folgt: 1- Sie führten das kommunistische System ein [...]. Jawohl! Der Jude hat systematisch versucht, durch diese Diktatoren die gläubigen Muslime zu unterdrücken [...]. 2- Was die islamische Welt betrifft [...], hat der Zionismus Mustafa Kemal über die Menschen gebracht. [...] Zusammengefasst können wir behaupten: Es gibt drei Hauptfeinde des Islams: Kommunismus, Kemalismus und Demokratie!“

Im Machtanspruch der Islamisten erscheint die Verbindung von Politik und Religion. Sie folgt der (neuzeitlichen) Parole, wonach der Islam Religion und Staat zugleich sei (*al-islâm dîn wa-dawla*). Dabei gilt es einerseits zwischen einer religiös motivierten Partizipation an der Gesellschaft, die durchaus positiv sein kann, und andererseits zwischen der aktiven Bildung und Propagierung

eines Gegenmodells zum demokratischen Rechtsstaat zu unterscheiden. Es ist nämlich durchaus bedenkenswert, dass wir uns um der Freiheit willen eine Verfassung gegeben haben, die ihre Voraussetzungen selbst nicht garantiert, kann wie es Ernst-Wolfgang Böckenförde einst in seinem vielstrapazierten Diktum aus dem in der Festschrift für Ernst Forsthoff 1967 erschienen Aufsatz „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ festgestellt hat. Diese Aufgabe muss folglich die Gesellschaft übernehmen. Die Freiheit muss von realen Menschen verteidigt werden, und dazu kann auch eine religiöse Motivation positiv beitragen, wie die Präambel der bayerischen Verfassung beispielhaft zeigt. Dort heißt es: „Angesichts des Trümmerfeldes, zu dem eine Staats- und Gesellschaftsordnung ohne Gott, ohne Gewissen und ohne Achtung vor der Würde des Menschen die Überlebenden des zweiten Weltkrieges geführt hat, in dem festen Entschlusse, den kommenden deutschen Geschlechtern die Segnungen des Friedens, der Menschlichkeit und des Rechtes dauernd zu sichern, gibt sich das Bayerische Volk, eingedenk seiner mehr als tausendjährigen Geschichte, nachstehende demokratische Verfassung.“

Auf der anderen Seite kann Religion in manchen Auslegungen und Ausprägungen destruktiv wirken – obschon die Begriffe, mit denen man arbeitet, bisweilen durchaus gefällig klingen können, wie zum Beispiel der Begriff der „gerechten Ordnung“. Doch nicht alles, was unter dieser Flagge der gerechten Ordnung segelt, ist mit dem demokratischen Rechtsstaat in Übereinstimmung zu bringen. Man denke beispielsweise an das gleichnamige Programm (*Adil düzen*) des türkischen Islamistenführers Necmettin Erbakan aus den frühen neunziger Jahren, in dem er unter anderem seine Idealvorstellungen von denen der so genannten „nichtigen Ordnung“ („batil düzen“) abgrenzt. Unter letzterer werden „nicht nur die westlich geprägte Verfassung und die Gesetze der Republik Türkei gefasst, gegen die sich Erbakans Bewegung zuvorderst wandte, sondern beispielsweise auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.“ Darauf haben zum Beispiel wiederholt die jährlichen Verfassungsschutzberichte des Landes Nordrhein-Westfalen (vgl. in diesem Fall den von 2005: 199) hingewiesen. Dies macht auch deutlich, dass die eingangs erwähnte Kritik am Islamismus-Begriff mit dem Vorwurf, damit einer allgemeinen Islamophobie Vorschub zu leisten, dafür missbraucht werden kann, den Blick von realen Gefahren abzulenken.

Der Einsatz für solche Ideen muss nicht zwangsläufig mit Gewaltanwendung verbunden sein, um unter den Begriff des Islamismus zu fallen. Was die gewaltbereiten Islamisten betrifft, so wurde für sie mittlerweile der speziellere Begriff des „Jihadismus“ geprägt. Was sich hinter dieser Richtung verbirgt, lässt sich durch eine Aussage aus dem Verfahren gegen ein Mitglied der Terrorgruppe al-Tawhid vor dem Düsseldorfer Oberlandesgericht im Jahr 2003 veranschaulichen. Der Beschuldigte äußerte in einem abgehörten Telefonat sein Ansinnen, er wolle den Ungläubigen „die Stirn in ihrem eigenen Hause bieten“ (*netzzeitung.de*,

23.3.04). Dafür sagte er dem internationalen Führer der Bewegung, Abû Mus‘ab al-Zarqâwî, zu: „Wenn du mir den Tod befehlst, dann töte ich.“ (ebd.) Dass die Gewaltbereitschaft von Islamisten in Deutschland nach wie vor real ist, beweisen auch die so genannten Koffer-Bomber, die im Juli 2006 Anschläge auf Regionalzüge im Rheinland geplant hatten, oder die so genannte Sauerland-Gruppe, die im Herbst 2007 Angriffe auf US-Bürger und US-Einrichtungen durchführen wollte. Einer der Angeklagten im Sauerland-Prozess erklärte später ebenfalls vor dem Düsseldorfer Oberlandesgericht auf die Frage, ob er zu seiner früheren Aussage stehe, so viele Ungläubige wie möglich töten zu wollen: „Ja, das stimmt so.“ Allah habe ihnen das Recht gegeben zu kämpfen. Ob er nach der Verbüßung einer Haftstrafe erneut in den bewaffneten Jihad ziehen wolle, ließ er offen: „Das weiß ich jetzt noch nicht.“ (*Süddeutsche Zeitung*, 20.8.2009)

Auch wenn der Fokus der Öffentlichkeit in der Regel auf solche Fälle gerichtet ist, die Zahl der Menschen unter den Islamisten, die für das Erreichen der gleichen politischen Ziele nicht gewaltbereit sind, ist wesentlich größer. Ein Hauptvertreter dieser Richtung ist die international agierende Befreiungspartei (Hizb al-tahrîr), eine Vereinigung, die mit intellektuellem Anspruch in Erscheinung tritt. „[E]s bedarf nicht der Kenntnis der arabischen Sprache, um sich zu deren Weltbild eine Meinung zu verschaffen“, urteilt Herbert L. Müller vom Landesamt für Verfassungsschutz Baden-Württemberg. „Es scheinen keine Verlierer innerhalb der europäischen ‚Ellenbogengesellschaften‘ zu sein, die in bestem Deutsch in einem ‚politische[n] Magazin für ein islamisches Bewusstsein‘ für einen Kalifatsstaat streiten, Demokratie als ‚unislamisch‘ beschreiben oder in immer neuen Wendungen das alte Bild des ‚europäischen Hasses auf den Islam‘ beschwören“, führt er in seinem Beitrag „Islamistische Organisation in Deutschland (I)“ für die Zeitschrift *Materialdienst der EZW* 10 (2001) aus (S. 325). Die Organisation selbst betonte auf ihrer Internetseite: „Hizb ut-Tahrir ist eine politische Partei, deren Ideologie der Islam und deren Ziel die Wiederaufnahme der islamischen Lebensweise ist. Dies soll durch die Errichtung des Islamischen Staates realisiert werden, der die Ordnungen und Systeme des Islam umsetzt und die islamische Botschaft in die gesamte Welt weiterträgt.“ (zitiert nach *Spiegel online*, 13.11.02) An anderer Stelle heißt es zum Thema Gewalt: „Obwohl die Partei in ihrer Vorgehensweise aufrichtig, offen und herausfordernd ist, hat sie ihre Tätigkeit auf die politische Arbeit beschränkt und ist nicht zu materiellen Handlungen gegen die Machthaber oder gegen diejenigen, die sich der Da‘wa [islamische Mission; Anmerkung des Verfassers] in den Weg stellen, übergegangen.“ (*hizb-ut-tahrir.org*; abg. 10.9.09) Inzwischen wurden die Aktivitäten der Organisation in Deutschland verboten, aber die Köpfe gibt es weiterhin.

## Wie zeigt sich der Islamismus konkret in Deutschland?

Islamismus in Deutschland ist nicht leicht zu fassen. Man trifft zunächst einmal auf ein Umfeld, von dem niemand so genau weiß, wie groß es ist. Dem Bericht des Bundesamts für Verfassungsschutz von 2008 sind beispielhaft einige Grunddaten (S. 180f.) zu entnehmen: Demnach gab es in dem Jahr 29 bundesweit aktive islamistische Organisationen. Verglichen mit dem Vorjahr stieg das „islamistische Personenpotenzial in Deutschland“ auf 34.720 Mitglieder/Anhänger leicht an; (2007 waren es noch 33.170). Eine organisatorische Anbindung deutscher Gruppierungen an ‚al-Qaida‘ ist laut dem Bericht „in den wenigsten Fällen“ gegeben. Zum Vergleich: Dem rechtsextremistischen Spektrum werden im gleichen Zeitraum 156 Organisationen sowie 30.000 Personen zugerechnet (S. 52). Solche Daten können einen ersten Anhaltspunkt bieten. Allerdings spiegeln sie nicht zwingend im Hinblick auf jegliche genannte Gruppierung die aktuelle Lage wider: Es ist legitime Aufgabe des Verfassungsschutzes, schon im Verdachtsfeld zu operieren und auf zunächst plausible Gefahren hinzuweisen, die sich nicht in jedem Fall als zutreffend erweisen müssen. Einzelne aktuelle Entwicklungen werden damit nicht immer eingefangen. Andererseits bilden sich neue bedenkliche Gruppierungen, die erst einmal aufgefunden gemacht werden müssen. Beispielsweise stehen noch wenige Informationen über die Tätigkeit von Wanderpredigern der ursprünglich indischen Bewegung Tablighi Jamaat zur Verfügung, die nach Informationen des Verfassers von Muslimen eine massiv anti-westliche und anti-christliche Propaganda betreiben und dadurch versuchen, insbesondere jüngere Muslime gegen die Gesellschaft aufzubringen, in der sie leben.

Was die Aktivitäten in puncto Islamismus im deutschen Alltag betrifft, können neben nicht oder nur lose organisierten kleinen Gruppen vorwiegend nur einzelne Moscheevereine ausgemacht werden, die extremistischen Vorstellungen anhängen und diese propagieren. Als Beispiel wäre die Berliner al-Nur-Moschee zu nennen, deren Gründer – dort immer noch hochverehrt – extreme Ansichten im Hinblick auf die von ihm propagierte Abschottung der Muslime von der umgebenden Gesellschaft vertritt. In seinem in Saudi-Arabien verlegten Buch über muslimische Minderheiten in Deutschland (Sâlim Ibn ‘Abd al-Ghanî al-Râfi‘î: *Ahkâm al-ahwâl al-shakhsîya li-l-muslimîn fî l-gharb*. Riyadh 2001) bezeichnet er Nicht-Muslime durchgehend als Ungläubige (*kuffâr*), deutsche Rechtsnormen beziehungsweise Gerichtsurteile als „Urteile des Unglaubens“ (*ahkâm al-kufr*; S. 618). Inhaltlich verwirft der Verfasser die westliche Gesellschaft als nur an Materielles, Macht und Fleischeslust glaubend (S. 146) und appelliert an die hier lebenden Muslime, sich stets an die familienrechtlichen Normen der (traditionellen) Scharia zu halten. Durchaus konsequent befürwortet er dann auch die Körperstrafe für (islam-rechtlich) unrechtmäßige Geschlechtsbeziehungen – nach

traditioneller Auffassung Steinigung beziehungsweise Peitschenhiebe – etwa für Musliminnen, welche Nicht-Muslime heiraten, selbst dann, wenn sie die „Strafbarkeit“ ihres Verhaltens nicht kennen (S. 394). Das deutsche Sozialversicherungssystem wird zunächst gepriesen, dann aber als Ursache des „Übels“ entlarvt, dass sich Frauen vom Gehorsam gegenüber ihren Ehemännern jederzeit abwenden könnten, weil sie nicht auf deren Unterhaltsleistungen angewiesen seien (S. 79). Dergleichen schreibt der Imam einer in Berlin gegründeten Moschee – und sein Gedankengut ist nicht die absolute Ausnahme unter Imamen in Deutschland, auch wenn die große Mehrheit dem sicherlich nicht folgen würde (siehe den Beitrag von Ceylan in diesem Buch). Erst jüngst geriet die Al-Nur-Moschee wieder in die Schlagzeilen, weil sie zu einem Vortrag von Pierre Vogel und Bilal Philips eingeladen hatte. Letzterer ist ein kanadischer Konvertit, der die Todesstrafe für Homosexuelle befürworten soll (*Der Tagesspiegel*, 11.6.09). Der Bundestagsabgeordnete von Bündnis 90/Die Grünen, Volker Beck, nahm den Vorfall zum Anlass, im Deutschen Bundestag eine Mündliche Anfrage zu stellen, die zum Inhalt hatte, warum die Einreise von Philips nach Deutschland nicht verhindert wurde, zumal in den USA bereits ein Einreiseverbot für ihn bestehe (*volkerbeck.de*; 12.6.09).

Neben solchen Fällen „innerer Mission“ gilt Deutschland insgesamt noch eher als eine Art Ruheraum. Abgesehen von den oben geschilderten Fällen konkreter Anschlagspläne, konzentriert sich Islamismus, insbesondere in seiner gewaltorientierten Variante, in Deutschland vorwiegend auf das Internet. Jeder, der sich über radikale Ideen eines religiösen Extremismus kundig machen möchte, wird dort schnell fündig. An meinem Lehrstuhl haben wir uns die Mühe gemacht, eine CD mit den schrecklichsten Dingen aus dem Dunstkreis des weltweiten Islamismus zusammenzustellen. Dabei haben wir vor allem danach geschaut, wie lange man braucht, bis man das entsprechende Material zusammen hat – zum Beispiel Videoaufnahmen von der Enthauptung eines Soldaten im Irak. Die Suche war in kürzester Zeit beendet. Das Internet gewinnt auch an Bedeutung für die Verbreitung terroristischer Drohungen gegen Deutschland wie jüngst im Zusammenhang mit dem deutschen militärischen Engagement in Afghanistan.

Der Bereich des Internets ist hinsichtlich des Islamismus noch wenig erforscht; Einblicke geben etwa einschlägige Arbeiten Rüdiger Lohlkers von der Universität Wien. Angesichts des besonders bedrohlichen Potenzials und des weltweiten Verbreitungsgrades muss auf dieses Segment in Zukunft ein ganz besonderes Augenmerk gelegt werden. Das Internet stellt insbesondere für Jugendliche – ob Muslim oder nicht – die primäre Informationsquelle dar. Im Verfahren gegen die schon genannten Attentäter auf die Züge im Rheinland ergab sich nach Kenntnis des Verfassers, dass sie sich auch im Internet kundig gemacht

hatten, ob es religiös zulässig sei, Anschläge auf Zivilisten zu verüben. Sie stießen auf das Gutachten (*fatwa*) eines geistigen Führers des islamistischen Terrorismus, das dies bejahte. Im Internet kann das Brutalste im Grunde fast sanktionslos weitergegeben werden, weil man die Hintermänner entsprechender Angebote kaum stellen kann. Die Aktivitäten im Internet reichen von Gewaltpropaganda einzelner extremistischer Organisationen bis hin zu Geldsammlungen für Extremisten in Herkunftsländern (siehe auch den Beitrag von Reichmuth in diesem Buch). Die einschlägigen Internetseiten richten sich mit ihren Gewaltaufrufen meistens noch nicht gegen Deutschland, sondern versuchen, ihre politische Ideologie in anderen Teilen der Welt durchzusetzen.

Des Weiteren werden extremistische Ideen in Vorträgen verbreitet und in Printmedien publiziert. Man kann Werke von Sayyid Abû l-A'lâ l-Maududî, Sayyid Qutb, Mohammed Rassoul oder auch Ahmad von Denffer lesen und problemlos erhalten; ihr Wirkungsgrad ist schwer abzuschätzen. Diese Publikationen enthalten mehr als nur zulässige Zivilisationskritik. Sie umfassen vielmehr die Propagierung einer Gegengesellschaft mit extremen Segregationstendenzen und sind entsprechend gefährlich. „Natürlich anerkennt jeder Mensch, der in Deutschland lebt, die Tatsache als Realität an, dass er hier in einer säkularen Demokratie lebt. Aber das bedeutet doch nicht, [...] dass damit diese Tatsache und Realität als begrüßenswert oder gar erstrebenswert anerkannt wird. Im Gegenteil ist diese Einsicht für die Muslime ein Ansporn, sich nach besten Kräften dafür einzusetzen, diese Gesellschaft in eine islamgemäße umzuwandeln“, schreibt von Denffer unverblümt in einem Kommentar mit dem Titel „Kritische Anmerkungen zu ‚Islamische Charta‘“ für das Vereinsorgan des Islamischen Zentrums München *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland* 2 (2002). Von Denffer wirkt seit Jahren für jenes Zentrum, welches wiederum Mitglied im Zentralrat der Muslime in Deutschland ist (ZMD). In dem zitierten Beitrag setzt er sich allerdings kritisch mit der im selben Jahr erschienenen Grundsatzklärung dieses Islamverbands zur Beziehung von Muslimen zu Staat und Gesellschaft auseinander (siehe auch den Beitrag von Khoury in diesem Buch). Derselbe Ahmad von Denffer hat zudem in seinem Artikel „Platz für das islamische Recht“ in der Zeitschrift *Die Gazette* von Juni 2004 (S. 65) bezogen auf Europa gefordert, dass die Grundsätze des islamischen Rechts Anwendung finden sollten, „wenn die Mehrheit der Menschen in dieser Gesellschaft sich dazu entschließen“. Die evidente Kollision einiger etablierter Interpretationen des islamischen Rechts vor allem im Bereich von Strafrecht, Familien- und Erbrecht sowie der Rechtslage von Nicht-Muslimen mit den mehrheitsfesten (!) Grundsätzen des Grundgesetzes und europäischer Verfassungen dürfte bekannt sein und lassen solche Äußerung in besonderem Licht erscheinen. Auch die immer wieder zu hörende Aussage, man dürfe die Scharia nicht auf ihre anstößigen strafrechtli-

chen Aspekte „reduzieren“, lässt noch unbeantwortet, wie man mit diesen eben auch vorhandenen Aspekten umgehen möchte.

Muhammad Ahmad Rassoul, dessen Werke in zahlreichen islamischen Buchhandlungen und Moscheen in westlichen Staaten vertrieben werden, wendet sich in seinem Buch mit dem Titel *Das deutsche Kalifat* (Köln 1993) scharf gegen Demokratie und Christen. In vulgärer Weise werden darin reale politische und gesellschaftliche Missstände gegen das Konzept der Demokratie als solches gewendet; ein einschlägiges Kapitel trägt die bezeichnende Überschrift „Vom Untergang der Demokratie“ (S. 81). Stattdessen propagiert der Verfasser die Einrichtung eines deutschen Kalifats. Der Kalif muss danach selbstverständlich unter anderem Muslim männlichen Geschlechts sein (S. 124). Ob die abschließend formulierte Sehnsucht des Autors, „die Herzen der Deutschen für den Islam schlagen zu lassen und das Kalifat [...] auf dem deutschen Boden als leuchtendes Beispiel für Europa und die übrige Welt entstehen zu lassen“, realistische Erfüllungschancen hat, muss hier offen bleiben.

Exemplarisch sei hier außerdem eine E-Mail zitiert, die am 12. Juni 2002 um 23.26 Uhr vom Server der Ruhr-Universität Bochum mit dem Betreff „Stellungnahme zur ‚Islamischen Charta‘ und Appell an alle Muslime“ versandt und von „Eine Gruppe von Muslimen“ unterzeichnet wurde: „Im Islam ist Allah die höchste Befehlsgewalt. Seine Autorität ist uneingeschränkt und nicht an irgendwelche Bedingungen geknüpft. In Demokratien dagegen verkörpert das Volk die höchste Gewalt. [...] Demokratien sind ein großes Hindernis für den Menschen, der seine Menschlichkeit zu finden versucht. [...] Muslime lehnen die Demokratie und die mit ihr eng verbundenen Begriffe Pluralismus und Menschenrecht ab.“

Islamisten propagieren in besonders scharfer Form eine Ablehnung der – sehr pauschal auf Libertinage, Sittenverfall, Materialismus und Heuchelei reduzierten – „westlichen“ Lebensform. Im „Westen“ plädieren sie für mögliche Segregation und den Aufbau von Parallelstrukturen (über die „normale“ Einrichtung einer religiös-sozialen Infrastruktur hinaus). Hierher gehören zum Beispiel Aussagen der türkischen Autorin Emine Şenlikoğlu. In ihrem Buch *Gençliğin imanını sorularla kaldılar – Man hat die Jugendlichen durch Fragen ihres Glaubens beraubt*, das zusammen mit ihren anderen Werken eine vergleichsweise hohe Verbreitung auch in diesem Lande gefunden hat, heißt es: „Jede Gesellschaft, in der der Islam nicht herrscht, ist zum Verfall verurteilt“; „Die westlichen Werte und der Koran sind unvereinbar“; „Auch wenn es teuer sein sollte, müsst ihr nur bei Muslimen einkaufen“; „Der Islam kann sich nicht jedem anpassen, jeder hat sich dem Islam anzupassen“ (S. 404ff.). Ihre Bücher findet man nach wie vor in der einen oder anderen Moscheebibliothek.

Demgegenüber ist es aber auch nicht von der Hand zu weisen, dass Muslime in Deutschland zugleich auf ein schwieriges Diskussionsklima treffen. Sie

sind eine Minderheit. Es gibt verbreitete diffuse Ängste, die auch den überwältigenden Anteil friedliebender Muslime belasten. Zudem wird auf sie ein erheblicher Argumentationsdruck beispielsweise aus Saudi-Arabien oder aus anderen Teilen der muslimischen Welt ausgeübt. Diese Stimmen fordern sie auf, sich nicht von der angeblich verderbten, morallosen westlichen Umgebung vereinnahmen zu lassen, möglichst wenig Kontakt mit Nicht-Muslimen zu halten und zu versuchen, sich möglichst separat zu halten, eigene Institutionen zu bilden, nicht die Urteile der „ungläubigen“ Richter zu akzeptieren und ähnliches mehr. Es war einer der prominentesten saudischen Muftis, Muhammad Ibn al-‘Uthaymîn, 2001 verstorben, der auf diese Art und Weise Propaganda machte, und dessen Werke und Rechtsgutachten (*fatâwâ*) in englischer Sprache auf der ganzen Welt zu lesen sind. So nimmt er beispielsweise zum Umgang mit nicht-islamischen religiösen Festen wie Weihnachten („Feste der Kuffar, Kafir-Feste“; arabische Bezeichnung für Ungläubige/Ungläubiger) Stellung. Danach darf man sie beileibe nicht anerkennen, ja nicht einmal den jeweiligen Religionsangehörigen dazu gratulieren, und möglichst auch den Rest „ihres Irrglaubens und ihrer Sünde“ keinesfalls akzeptieren. Der Mufti will den im Koran geforderten Respekt vor den *ahl al-kitâb* („Buchbesitzer“, wie Angehörige der Schriftrigionen, vor allem Juden und Christen, bezeichnet werden) nicht überbewertet wissen. Je mehr man sich von „den Leuten der Hölle“ unterscheidet, desto weniger begehe man ihre Taten. Äußerungen wie diese erzielen auch hierzulande ihre Wirkung: Eine in Berlin lebende Internet-Userin mit dem Pseudonym „Dua“ hat ein entsprechendes Fatwa von ihm mit Datum vom 1. Januar 2003 in das Online-Forum *islam-berlin.de* eingestellt. Dass Ibn al-‘Uthaymîns Anhänger nach wie vor Geld und genügend Manpower besitzen, zeigt sich auch daran, dass man mit ihnen in der Online-Enzyklopädie *Wikipedia*, die bekanntlich von jedem frei bearbeitet werden kann, einen „Editier-Krieg“ führen kann. In mehreren Sprachen findet sich das Lemma „Muhammad ibn al-Uthaymeen“. Bei dem von mir selbst unternommenen Versuch, darunter einen Satz hinzuzufügen, der in etwa zum Inhalt hatte, dass ‘Uthaymîn auch Gutachten für Muslime in Europa erstellt hat, die geeignet sind, massiv gegen die dortigen Gesellschaften zu hetzen, stand die Ergänzung meist nicht länger als ein paar Stunden auf der Seite, dann wurde sie von anderen Internet-Usern wieder gelöscht. Der Versuch, einen solchen Satz auf der Seite unterzubringen, wurde in größeren Zeitabständen mehr als zehnmal vergeblich wiederholt. Letztlich kann man daraus wohl den Schluss ziehen, dass es Leute gibt, die das Internet gezielt durchforsten, um ihre Ideologie weltweit durchzusetzen (siehe auch den Beitrag von Birnstiel in diesem Buch).

Insofern ist Deutschland selbstverständlich auch kein Ruheraum und die Beispiele zeigen an, dass die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Islamismus nicht nur für staatliche Behörden, sondern auch für muslimische Theo-

logen dringend geboten ist. Auf diesem Gebiet muss in Deutschland noch mehr passieren als bisher. Nur gemeinsam lässt sich die geistige „Schützenhilfe“ durchbrechen, in deren Schatten sich junge Menschen radikalisierten und zu menschenverachtenden Gedanken wie den folgenden kommen können. Die Aussagen stammen aus einer Online-Diskussion über die Seelennöte eines Mannes, der sich in eine Nicht-Muslima verliebt hat: „[...] dass diese Kuffar-Weiber richtig dreckig sind. [...] Sie sind in jeder Hinsicht dreckig“, oder: „Nenn mir bitte eine Kafir Dame, die sich mind. Einmal am Tag wäscht! Nenn mir bitte eine Kafir Dame, die nicht nach Schwein riecht!“, „Sieht ihr, sie sind kleine dreckige Ratten sogar!“, „[...] so wie ein Stück Kot...darin kann man sich doch nicht verlieben...nur weil Sahne und ne Kirche [gemeint ist wohl „Kirsche“, Anmerkung des Verfassers] auf diesem Stück Kot sind...“ (*muslim-forum.de/index.php?showtopic=4761*, abg. am 30.10.04).

So schockierend solche Äußerungen sein mögen, so dringend muss Versuchen, friedliche Muslime in Sippenhaft für Verbrechen und Radikalisierungen im Namen des Islam zu nehmen, entschieden entgegengetreten werden. Andernfalls setzt man ihr Vertrauen und ihre Kooperationsbereitschaft aufs Spiel. Und um die Sache weiter zu komplizieren: Es gibt in diesem Zusammenhang einige Begriffe, die vorschnell einen Islamismusverdacht auslösen können – beispielsweise „Jihad“ oder „Scharia“. Immer wieder werden mit ihnen allzu plakative Gegenüberstellung vorgenommen „Scharia und Grundgesetz“ oder „Scharia und demokratischer Rechtsstaat“ – etwa als Zeitungsschlagzeilen oder als Thema in öffentlichen Diskussionsrunden, aber auch in zu undifferenzierten Aussagen einzelner Verfassungsschutzberichte. Viele Muslime verstehen den Begriff der Scharia weit, im Sinne der Gesamtheit aller Normen und Auslegungsprinzipien des Islam, vom Bekenntnis zum einen Gott und dem Ritualgebet über Speisevorschriften bis hin zu Regelungen des Vertrags-, Familien- und Strafrechts. In der klassischen und zum Teil auch in der modernen Auslegung der so verstandenen Scharia gibt es einerseits sehr bedenkliche Anteile, nämlich zum Beispiel dort, wo an der Ungleichbehandlung der Geschlechter und Religionen und an der Verhängung drakonischer Körperstrafen festgehalten wird (es gibt auch andere Interpretationen). Andererseits stellt vieles auch aus Sicht eines demokratischen Rechtsstaats keinerlei Problem dar, wie die genannten religiösen Gebote. Es ist folglich wichtig, genau nachzufragen, was mit Scharia eigentlich gemeint ist.

Islamisten halten dem entgegen, der Islam vertrage sich nicht mit Demokratie. In erstaunlicher Überlegenheitshaltung beanspruchen deren selbsternannte Religionsgelehrte, gestützt auf die Ideologie al-Maududîs oder Sayyid Qutbs, deren Werke weite Verbreitung finden, für sich die politische Macht. Allen anderen machen sie den Platz in der Gesellschaft streitig – oder dulden sie allenfalls in Randpositionen. Beleg hierfür ist ein Buch aus dem geistigen Umfeld des

verbotenen Kalifatsstaats (Khilafet Devleti) namens *Die islamische Verfassung* von 1993, in dem man solche Äußerungen in aller Klarheit nachlesen kann. Es enthält Aussagen, die so weit gehen, dass den Ungläubigen eine spezielle Steuer (*jizya*) auferlegt werden soll, wie sie das islamische Mittelalter gekannt hat und wie sie in der Neuzeit nicht mehr vorkommt. Das sind Forderungen, die eine mehrheitlich nicht muslimische Gesellschaft nervös machen kann – ebenso wie die meisten Muslime, die derartiges hören. Kombiniert werden solche Forderungen in der Regel mit spezifischen, gelegentlich regelrecht obsessiven Vorstellungen von Geschlechterrollenverteilung und Geschlechtertrennung. Hierbei sind die Übergänge zu manchen traditionalistischen Auffassungen allerdings fließend und nur schwer abzugrenzen. Bloßer Traditionalismus ist jedoch quietistisch und beschränkt sich in der Regel auf die Aspekte der Scharia, die Fragen der Orthopraxie regeln (Rituale, Schächten, Bekleidung, Geschlechtertrennung, Ablehnung der Homosexualität). Aber darf beispielsweise gesagt werden, es sei besser, wenn die Frau zu Hause bleibt? Bis wohin ließe sich dies steigern? Muss man es überhaupt steigern, um es rechtswidrig zu machen? Wie geht man dann mit jemandem um, der vor der Bundestagswahl im bayerischen Fernsehen erklärte, bei einer Frau als Kanzlerin habe er schon Bedenken – allerdings war das kein Muslim, sondern ein Christ aus einer alteingesessenen niederbayerischen Familie. Es gibt gefährliche Ideologien, die geeignet sein können, Menschen gegen einen unerlässlichen Grundkonsens aufzubringen. Zugleich gibt es daneben ein breites Spektrum an Argumenten, Lebenshaltungen und Handlungsmöglichkeiten, die man aus guten Gründen ablehnen kann, die aber nicht die Schwelle rechtlicher Verbote erreichen. Viele Themen sind vor diesem Hintergrund in der gesellschaftlichen Diskussion besser aufgehoben, wo oft mehr Überzeugungsbildung stattfinden kann als mit den Mitteln des Rechts: Auch das Verbot einer Organisation löscht nicht die Gedanken der Anhänger aus.

Aus diesem Grund ist es so eminent wichtig, dass sich alle, die sich mit Bildung beschäftigen, von der Frage leiten lassen: „Was heißt Islam hier und heute für Muslime?“, und die Stimmen zu Wort bringen, die hilfreich wirken können. Wer hingegen Extremisten wie den oben beispielsweise genannten Personen durch Vorträge oder Publikationen Raum gibt, darf nicht überrascht sein, wenn er in Verdacht gerät.

Es gibt ein Gefahrenpotenzial, das sowohl die muslimische als auch die Mehrheitsgesellschaft nicht übersehen darf. Die Debatte über den Islam in diesem Land und in Europa wird sich nicht mehr ohne den Sicherheitsaspekt führen lassen, auch wenn dieser angesichts der übergroßen Mehrheit friedlich und offen gegenüber den Grundlagen dieser Gesellschaft lebender Muslime nicht dominieren darf. Es gibt keinen grundsätzlichen religiösen oder kulturellen Gegensatz zwischen Islam und demokratischem Rechtsstaat, und diejenigen, die ihn kon-

struieren wollen, begehen zumindest fahrlässig geistige Brandstiftung. Es geht alleine um konkrete Haltungen von Menschen zu der Frage, auf welche Weise sie ihre wie gearteten religiösen Vorstellungen in der Gesellschaft durchsetzen können. Wer sich innerhalb des vom deutschen Recht gesetzten Rahmens bewegt, hat Anspruch auf Respekt; die anderen haben Anspruch auf intensive Beobachtung. Um dies beurteilen zu können, bedarf es einer größtmöglichen Transparenz von allen Seiten. Angesichts der Bestrebungen islamistischer Kräfte in Deutschland ist es im Sinne der Muslime und Nicht-Muslime gleichermaßen, Verständnis dafür aufzubringen, dass die Sicherheitsbehörden lieber genauer und schneller hinschauen, auch wenn sich die zunächst gesehene Gefahrenlage später als nur scheinbare entpuppt. Das ist ein normaler Prozess. Das Polizeirecht spricht hier von Anscheinsgefahren oder Anscheinsstörern. Angebracht ist es dann aber auch, dass die entsprechenden Behörden die Souveränität entwickeln, die Öffentlichkeit davon in Kenntnis zu setzen, wenn sich ein solcher Anfangsverdacht nicht bestätigt. Nur so kann man dazu beitragen, einen Personenkreis, den man als Verbündete gewinnen sollte, nicht gegen sich aufzubringen.

Auf diese Art und Weise sollte man versuchen, genau zu sortieren: Wer hat Gefahrenpotenzial? Wer pflegt einen Lebensstil, den man zwar als rückständig oder merkwürdig empfinden mag, der aber zum normalen Spektrum einer freiheitlichen Gesellschaft dazu gehört? Welche Bestrebungen muss man indes mit allen rechtsstaatlichen Mitteln in ihre Schranken weisen? Für die Zukunft wird der Versuch wichtig sein – und dazu müssen alle Menschen in Deutschland ihren Beitrag leisten –, neu auszuloten, was der Grundkonsens dieser Gesellschaft sein könnte. Welches sind die Normen und Werte, die einen unerlässlichen einheitlichen Grundkonsens bilden? Wie viel Pluralität ist wünschenswert, vielleicht sogar notwendig, um das Land gemeinsam voranzubringen?

# Jihad – Muslime und die Option der Gewalt in Religion und Staat<sup>1</sup>

*Stefan Reichmuth*

Ist der Islam eine Religion des Friedens oder des Kampfes? Die Frage mag unangemessen sein. Die großen Religionen waren alle in ihrer langen Geschichte mit friedlichen wie kriegerischen Unternehmungen unterschiedlichster Staaten und Gemeinschaften aufs engste verflochten. Keine von ihnen dürfte sich auf diesen einfachen Nenner bringen lassen. Dennoch nehmen in der Glaubens- und Pflichtenlehre des Islam die Bestimmungen zum persönlichen wie gemeinschaftlichen kämpferischen Einsatz um der Religion willen neben vielerlei Mahnungen zur Friedfertigkeit einen unübersehbaren Platz ein. Durch die krisenhafte Entwicklung vieler islamischer Staaten und die Aktivitäten einer großen Zahl islamischer militanter Bewegungen in vielen Gebieten der Welt, vollends aber seit den Ereignissen des 11. September 2001 hat die Frage nach dem Umgang mit dem kämpferischen Erbe im Islam eine Dringlichkeit erhalten, der sich weder Muslime noch Nichtmuslime entziehen können.

Als Schlüsselbegriff für Einsatz und Kampf um der Religion willen steht der Jihad bis heute im Mittelpunkt der religiös-politischen Diskussion zum Islam. Das weite Feld seiner Bedeutungen reicht vom ethisch-moralischen Bemühen des Einzelnen bis hin zum Krieg des islamischen Staates gegen nicht-islamische Staaten und Gemeinschaften (für eine knappe Definition siehe Szyska 2001: 14 f.). Im Folgenden kann es nicht darum gehen, diese Lehren in ihrer klassischen wie neueren Entwicklung bis ins Einzelne nachzuzeichnen (Khadduri 1955; Kruse 1979; Peters 1979; 1996; Ende 1995). Gezeigt werden soll aber, dass die Optionen für friedlichen Einsatz oder Gewalt, die die Muslime in ihrer Geschichte verfolgt haben, von der koranischen Periode an durch konkrete historische Bedingungen und Herausforderungen geprägt waren, die sich nicht selten noch benennen lassen. Die aktuellen Entscheidungen hatten oft nachhaltigen Einfluss auf die weitere Entwicklung der religiösen Normen. Das Gewicht der politischen Interessen blieb auch in der Entwicklung der Lehre unübersehbar,

---

1 Überarbeitete Version meines Beitrags „Thema Jihad. Die Muslime und die Option der Gewalt in Religion und Staat“, in: Uwe Andersen (Hrsg.): Der Islam in der Politik. Eine Einführung. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag 2004, S. 9-30.

und die Optionen fielen keineswegs immer einhellig aus. Die Lehre selbst lässt bis heute sehr gegensätzliche Deutungen zu.

Unsere Betrachtung geht über drei Runden: Von der aktuellen Werbung für den kämpferischen Jihad schaut sie zurück auf einige wichtige Elemente der klassischen islamischen Lehre. Zuletzt geht es um die politische Bedeutung der Jihad-Doktrin für die muslimischen Staaten und Bewegungen im 20. Jahrhundert – bis in unsere Tage.

## **Runde 1: Aktuelle Werbung für den kämpferischen Jihad**

Anhand von aktuellen Texten, die zur Werbung für den kämpferischen Einsatz für den Islam im Internet verbreitet werden, erhalten wir ein Bild davon, was diese Werbung unter jüngeren, meist männlichen Muslimen in der Diaspora in Europa und den USA erreichen will, an welche Werte sie appelliert und an welchen Identitätskrisen sie ansetzt.

„*How can I train myself for Jihad*“ – *Wie kann ich mich für den Jihad fit machen*, so lautet die Überschrift einer sechsseitigen Anleitung zum persönlichen militärischen Training für junge Männer, die von der britischen Firma Az-zam Publications veröffentlicht und auf Internetseiten, die für den Kriegseinsatz im Kaukasus warben, in verschiedenen Sprachen, darunter zunächst auch in Deutsch, im Internet abgerufen werden konnte, ehe diese Internetseiten schließlich geschlossen wurden ([goqaz.co.zalhtmlarticlesjihadtrain.html](http://goqaz.co.zalhtmlarticlesjihadtrain.html); über die deutsche Version und die Internetseite siehe *Spiegel Online*, 13.9.01). Neben einer eingehenden Begründung einer islamischen Pflicht zur militärischen Ausbildung und zur Aufrichtigkeit auf diesem Weg werden ausführliche Hinweise zur körperlichen Fitness, zum Überlebenstraining im Freien und schließlich zum Training mit Feuerwaffen gegeben.

Jihad wird hier einfach als „Kampf gegen Unterdrückung“, als Akt zur Befreiung von der Tyrannei bestimmt. Die Unterstellung, es handle sich dabei um illegalen Terror gegen Unschuldige, wird entschieden zurückgewiesen. Religiöse Ziele als solche werden nicht benannt, der Appell richtet sich somit in erster Linie – wie früher bei den Befreiungsbewegungen der Linken – an den allgemeinen Sinn für Gerechtigkeit. Sehr wohl betont wird aber der absolut verpflichtende Charakter des Gebotes, sich für den Kampf zu rüsten. Hierfür dient der Koranvers 8:60: „Und rüstet für sie, soviel ihr an Kriegsmacht und Schlachtrossen (aufzubringen) vermögt, um damit Gottes und eure Feinde einzuschüchtern“. Die Bestimmungen werden aktualisiert: Statt Schlachtrossen können alle modernen Arten von Waffen gemeint sein. Jeder Muslim muss sich entsprechend seinen Kräften darin üben. Verweigert er die Kampfbereitschaft, läuft er Gefahr, als

Heuchler zu sterben. Wahrer Glaube findet seinen Ausdruck im Handeln. Doch die Absicht muss auf Gott, nicht auf menschlichen Ruhm gerichtet bleiben. Daher soll man beim Training die Gesellschaft anderer Menschen – etwa von Frauen – meiden und auch kein öffentliches Aufheben von seinen Aktivitäten machen.

Die Internetseiten von Azzam Publications bieten nicht nur religiöse Abhandlungen und aktuelle Berichte zum Jihad an, sondern enthalten unter dem Titel *Jihad stories. Stories of foreign Mujahideen killed in Jihad* (16.9.01) auch Biographien von Märtyrern, die als Glaubenskämpfer an den Kriegsschauplätzen wie Bosnien, Tschetschenien oder Afghanistan in den letzten Jahren gefallen sind. Ein Teil der Geschichten wird auch auf Audiokassetten, mit Tonaufnahmen der Stimmen der Gefallenen angeboten – etwa *In the hearts of green birds* und *Under the shades of swords*. Die größte Gruppe kommt aus den arabischen Ländern, besonders von der arabischen Halbinsel. Doch es sind auch drei Märtyrer aus England und einer aus Deutschland dabei. Deren Geschichten erscheinen aufschlussreich für unsere Frage: Sie handeln von jungen Männern, teils ethnisch gemischter Herkunft, teils von Geburt an muslimischen Glaubens, in Europa aufgewachsen, die sich erst verhältnismäßig spät einem islamischen Leben oder dem Islam selbst zuwandten. Der Weg zum Jihad wird als Prozess der Klärung und der Selbstfindung präsentiert, der Tod als heroische Erfüllung eines wechselvollen Lebens. Beide waren dabei nicht nur Kämpfer, sondern auch Reporter und Videofilmer, die bis zu ihrem Tod wesentlich zur Propaganda für den Jihad beitrugen.

Im Fall des Deutschen handelt es sich um einen jungen Mann türkischer Herkunft, genannt Abu Musa al-Almaani, gefallen 1995 als Kameramann der Mujahidin in Bosnien. Seine Geschichte wirkt in ihrem Anfang wie ein Kondensat dramatischer Motive der Selbstfindung: Geboren als Sohn türkischer Eltern in Deutschland, von seinen mittellosen Eltern an eine deutsche Familie verkauft (!), wuchs er als deutscher Nichtmuslim, zunächst als sehr braves Kind auf und war durch seine helle Hautfarbe von den übrigen Deutschen nicht zu unterscheiden. Mit 15 wurde er schwierig, zu Hause wie in der Schule, und ahnte, dass etwas mit ihm nicht so war wie bei den anderen. Im Streit mit seiner Mutter hielt sie ihm schließlich einmal vor, er sei gar nicht ihr Sohn. Als er danach von seinen wahren Eltern erfuhr, kehrte er zu ihnen zurück. Als er 21 Jahre alt war, entschloss er sich, nach Bosnien zu gehen. Als Video-Kameramann der Kämpfer wurde er bekannt für seine tollkühnen Einsätze an vorderster Front im Kampf gegen die Serben. Er fertigte Filme darüber an und schickte sie zurück, „an die anderen Muslime, die nichts vom Jihad wussten. So konnten sie sich den Jihad im Fernsehen anschauen und diese Pflicht kennen lernen, die die muslimische Welt vergessen hatte.“ Im Einsatz kam er mit vier türkischen Kameraden um.

Man mag sich fragen, welche Verbreitung diese Geschichten in der muslimischen Diaspora gefunden haben, und ob eine wahrnehmbare Wirkung von ihnen

ausgeht. Die Rubrik *Emails of Support* umfasst immerhin für den September 2001 Texte und Gedichte aus verschiedenen Ländern der westlichen Welt, mit dem Schwerpunkt USA, aber auch aus Großbritannien, Schweden und sogar Neuseeland. Was mittlerweile über die verschiedenen jungen Muslime und Konvertiten aus England, den USA und auch aus Deutschland bekannt geworden ist, die in Afghanistan als Kämpfer auf Seiten der Taliban gefangen genommen wurden, lässt darauf schließen, dass es in Europa und den USA sehr wohl muslimische Jugend-Milieus gibt, in denen die Jihad-Kämpfer ihre Bewunderer haben.

Die Internetseiten wie auch die fassbaren Sympathisanten-Profile erwecken den Eindruck, dass das Thema Jihad in den letzten Jahren in den europäischen und amerikanischen Milieus der muslimischen Migranten zu einem Bestandteil der subkulturellen Gewalt-Diskurse geworden ist. Auch die Texte der amerikanischen Hip-Hop-Gruppe „Soldiers of Allah“ sprechen in dieser Hinsicht mit Titeln wie *A message to the scholars, Staring into the kafir's [Ungläubiger] eyes, Bring Islam back, No Compromise* oder *1924* über das Ende des Kalifats eine deutliche Sprache (*soldiersofallah.com*). In einem der Songs heißt es „Von der Türkei bis nach Afghanistan, von Palästina bis zum Irak. Schafft islamisches Recht. Bekennt Farbe!! Allah verlangt es. Führt den weltweiten Jihad!! Holt unseren islamischen Boden zurück“. Auf der Internetseite ist zu lesen: „Jeder einzelne Muslim sollte ein Soldat Allahs sein.“ Stolz wird darauf verwiesen, dass die Songs nunmehr Platz vier unter den Musiktiteln der Internetseite *mp3.com* einnehmen: „Ladet die Songs weiter fleißig runter, dann haben wir bald Muslime an der Spitze der Charts stehen!“

## Runde 2: Jihad in Koran, Glaubenslehre und religiöser Gesinnung

Wie steht es nun aber um die Herkunft dieses Diskurses? Auf welche Lehren und Glaubensinhalte kann er sich im klassischen Islam stützen? Der arabische Begriff *jihād*, abgeleitet von dem Verb *jāhada* „sich ereifern, sich (einem anderen gegenüber) eifrig einsetzen, (jemandem) heftig zusetzen“ (siehe auch Paret 1980: 207, zu Sure 9:73), ist in seiner Grundbedeutung „Eifer, Anstrengung, Mühe“ im Koran von Anfang an mit dem Einsatz für die Religion verbunden. In den wenigen Belegen, die sich mit mehr oder weniger Sicherheit der mekkanischen Periode zuweisen lassen, ist diese allgemeine Grundbedeutung des Verbs noch eindeutig fassbar (Sure 25:52): Gehorche nun nicht den Ungläubigen, sondern setze ihnen damit (mit dem Koran?) mit großem Eifer zu! (*wa-jāhidhum bihî jihādan kabīran*) Sure 29:8; 31:15: Wenn sie (deine Eltern) dich aber bedrängen, du solltest mir etwas beigesellen, wovon du kein Wissen hast, dann gehorche ihnen nicht! (*in jāhadāka...*)

In den Suren der medinensischen Periode erhalten das Wort *jihād* wie auch das zugehörige Verb sehr bald eine kämpferische Präzisierung, die insbesondere in der *Verbindung jahāda/jihād fī sabil Allāh*, „sich (kämpferisch) auf dem Wege Gottes einsetzen“ zum Ausdruck kommt (etwa in den Suren 2:218, 5:54, 8:72, 8:74, 9:16, 9:20, 61:11). In manchen eher späten Belegen wird dabei deutlich, dass der Einsatz mit dem Leben wie mit dem Vermögen in gleicher Weise gemeint sind: zum Beispiel Sure 9:20: Diejenigen, die glauben und ausgewandert sind und sich mit ihrem Vermögen und ihrem eigenen Leben auf dem Wege Gottes eingesetzt haben, stehen bei Gott in höherem Ansehen (als die anderen).

*Jihād fī sabil Allāh* wird dabei zunehmend zu einem Synonym für den Krieg im Namen der Religion, der schließlich bei verschiedenen Gelegenheiten zu einer Verpflichtung für die Gläubigen erklärt wird (etwa in den Suren 2:216, 2:246, 3:167, 4:77, 8:65, 47:20; siehe auch Paret 1980: 98 f., zu 4:77). Diese begriffliche Entwicklung ist nicht zu trennen von der zunehmenden Feindschaft zwischen dem Propheten und den Mekkanern und dem Krieg, den er und seine Anhänger nach ihrer Vertreibung von Medina aus gegen Mekka begannen und der erst mit der Kapitulation Mekkas 630 seinen Abschluss fand. Auch in der Anspielung auf einen weiteren Feldzug des Propheten, der ihn bis nach Tabuk in das byzantinische Grenzgebiet führte (630), wird im Koran dieselbe Formulierung des „Einsatzes mit Vermögen und Leben“ verwendet (Sure 9:44), womit klar wird, dass die militärischen Unternehmungen des neuen Staatswesens auch für die Zukunft mit dem religiösen Einsatz der Gläubigen verbunden bleiben. Für den gläubigen Einsatz im Kampf wird bereits in einem Offenbarungstext von 628 irdischer Lohn in Form von Beute in Aussicht gestellt. Das geschieht zum Beispiel in den Suren 48:15f. und 18-21, wo sich die entsprechenden Verse auf den Zug des Propheten nach Mekka 628 beziehen, der bei Hudaibiyya zu einem Waffenstillstandsabkommen mit den Mekkanern führte, sowie auf den bevorstehenden Kriegszug gegen die von jüdischen Gruppen bewohnte Oase von Khaibar.

Auch die großen Eroberungszüge in den Jahrzehnten nach dem Tod des Propheten, die das islamische Weltreich begründeten, wurden von den Muslimen als Jihad angesehen. Zunächst weitgehend ungesteuert und unkoordiniert, gingen sie aus der institutionalisierten Form der Raubzüge („Razzia“ – arabisch *ghazwa*) hervor, wobei der islamische Staat erstmals eine territoriale Konsolidierung der Eroberungen und die zentrale Verteilung der Beute ermöglichte (Watt 1987: 14ff.). Darüber hinaus trug gerade die sehr persönlich gehaltene Werbung der koranischen Offenbarungen für den kämpferischen Einsatz offenbar nicht unwesentlich zum Erfolg der Eroberungen bei (Watt/Welch 1980: 151f.; Noth 1994: 69).

Die islamische Glaubens- und Rechtslehre, die sich in den ersten islamischen Jahrhunderten entwickelte, steht ganz im Zeichen des expandierenden islamischen Großreiches. Die Lehre vom Jihad entwickelte sich dabei in zwei

Richtungen weiter. Einerseits wurde sie zum Aufhänger für die Beschreibung des beispielhaften, aufopferungsvollen Einsatzes für Gott und den Glauben. Andererseits wurden die rechtlichen Bestimmungen und die Normen für Kriegführung, Beuteverteilung, Waffenstillstand und Frieden immer weiter ausgestaltet. In dem frühen Rechtswerk von Mâlik Ibn Anas (gestorben 796), *al-Muwatta'*, wird der Jihad gleich im Anschluss an die fünf „Säulen“ des Islam, unmittelbar nach der Pilgerfahrt behandelt. Dies unterstreicht den persönlichen Charakter dieser Lehre, die dem Kämpfer auf dem Wege Gottes den höchsten Rang unter den Gläubigen und im Falle des Todes das Paradies zuspricht (siehe die Übersetzung bei Peters 1996: 19ff.). Entsprechend schlossen sich in späteren Zeiten auch immer wieder freiwillige Jihad-Kämpfer den regulären Armeen an, die gegen ungläubige Feinde zogen.

Heroismus, Selbstüberwindung und Liebe zu Gott werden in der späteren religiösen Literatur zur allgemeinen Grundlage des religiösen Lebens bis hin zur Mystik. Die Jihad-Lehre begründete also ein persönliches religiöses Ethos, das über den militärischen Einsatz weit hinausging und vielfältige Wirkungen zeigte. Hieran knüpfte sich auch die Lehre vom „Großen Jihad“, der nach einem dem Propheten zugeschriebenen Ausspruch in erster Linie gegen die eigene Seele und ihre verderblichen Neigungen zu führen ist; der bewaffnete Kampf tritt im Vergleich dazu als „Kleiner Jihad“ zurück (Peters 1979: 118). – Diese Lehre, die bis heute sehr populär ist, wird übrigens von heutigen militanten islamischen Bewegungen entschieden abgelehnt.

Im islamischen Recht wurde der Jihad als kollektive Pflicht der Gläubigen bestimmt, die als erfüllt galt, wenn sie von einer ausreichenden Zahl ausgeübt wurde. Den Einzelnen verpflichtete sie nur dann, wenn niemand sonst sie wahrnahm (so genannt „Pflicht der Genüge“ – arabisch *fard kifâya*). Nach der vorherrschenden Lehre, wie sie etwa in den juristischen Schriften von al-Sarakhsi (gestorben 1090), Averroes (Ibn Rushd, gestorben 1198) und auch bei Ibn Taymiyya (gestorben 1328) zum Ausdruck kommt, hatte die islamische Gemeinschaft unter Führung ihres Imam demnach die Pflicht, die Polytheisten zur Annahme des Islam aufzurufen und diejenigen von ihnen zu bekämpfen, die die Annahme des Islam verweigern. Ebenso mussten die Anhänger der Buchreligionen (*ahl al-kitâb*) – in erster Linie Juden und Christen – vor die Wahl gestellt werden, entweder den Islam anzunehmen oder als „geschützte Bürger“ (*ahl al-dhimma*) die Herrschaft der Muslime durch Zahlung einer Kopfsteuer (*jizya*) anzuerkennen. Die Verpflichtung betraf sowohl den defensiven wie den offensiven Kampf für den Islam (Görgün 1998: 11f., 257 ff.; Peters 1996: 29ff, 43ff.; Wensinck/Kramers 1976: 112; Tyan 1965: 528ff.).

Zur Begründung dieser Lehre gehört die Auffassung, dass Gott in der Offenbarung des Koran den Propheten in seinem Umgang mit Polytheisten und

Schriftbesitzern zunächst zu friedlicher Ermahnung und Geduld anhielt, bis Er den Muslimen nach ihrer Vertreibung aus Mekka die militärische Verteidigung und schließlich auch den Angriff erlaubte und den Kampf zuletzt zur Verpflichtung erhob. Die Reihe der einschlägigen Verse sieht in manchen Darstellungen folgendermaßen aus:

- 15:85            Sei deshalb schön nachsichtig!  
 6:116            Wende dich von den Heiden ab!  
 16:125          Ruf (die Menschen) mit Weisheit und einer guten Ermahnung auf den Weg deines Herrn!

*Dann erfolgte die Erlaubnis zum Kampf*

- 22:39            Denen, die kämpfen (bekämpft werden?), ist die Erlaubnis (dazu) erteilt worden, weil ihnen (vorher) Unrecht geschehen ist (siehe Paret 1980: 350 f., zu Sure 22:39)  
 2:190            Wenn sie euch bekämpfen, bekämpft sie!  
 8:61             Sind sie aber zum Frieden geneigt, so sei auch du ihm geneigt!

*Schließlich der Befehl, mit dem Kampf selbst zu beginnen:*

- 2:191-193      Und kämpft gegen sie, bis niemand (mehr) versucht, Gläubige (zum Abfall) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird!

*Am Ende steht der so genannte „Schwertvers“, der alle vorangehenden Einschränkungen durch das bleibende Gebot zum Kampf ersetzen soll:*

- 9:5              Und bekämpft die Polytheisten, wo ihr sie findet!

*Auch der folgende Vers wird häufig in diesem Sinne gedeutet:*

- 2:216            Es ist euch vorgeschrieben, (gegen die Ungläubigen) zu kämpfen, obwohl es euch zuwider ist. Aber vielleicht ist euch etwas zuwider, während es gut für euch ist, und vielleicht liebt ihr etwas, während es schlecht für euch ist.  
 Gott weiß Bescheid, ihr aber nicht.

*Für das Verhältnis zu den Schriftbesitzern wurde das folgende Gebot als endgültig angesehen:*

- 9:29            Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben –, bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut (*jizya*) entrichten!

Die hier skizzierte Auffassung, die darauf beruhte, dass man die früheren, konzi-  
lianteren Gebote im Koran als „aufgehoben“ ansah (Burton 1993: 1009ff.), wur-  
de Bestandteil der Staatsdoktrin vieler islamischer Staaten des Mittelalters und  
der Neuzeit bis hin zum Osmanischen Reich. Die obersten osmanischen Rechts-  
gelehrten gingen bis ins 19. Jahrhundert hinein von der Rechtspflicht aus, das  
Gebiet des Islam durch Kriege zu vergrößern (Krüger 1978: 100f., 116ff). Ein  
Autor wie Ibn Taymiyya (siehe auch den Beiträge von Abu Zayd und Birnstiel in  
diesem Buch), der in Zeiten politischen Umbruchs und heftigster Konfrontation-  
en zwischen verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen lebte und an ihnen  
aktiven Anteil nahm, betonte darüber hinaus die Pflicht, auch gegen muslimische  
Rebellen und Sektierer wie zum Beispiel die Schiiten zu kämpfen und sie zur  
vollen Erfüllung des religiösen Gesetzes zurückzubringen (Peters 1996: 50ff.).  
Auch dies wurde von ihm als Bestandteil der Jihad-Pflicht angesehen.

Einschränkungen des Jihad-Gebotes ergaben sich aus dem Abschluss von  
Waffenstillstands- und Friedensverträgen mit nicht-muslimischen Gegnern und  
Staaten, die auch das islamische Recht anerkannte. Hierzu gehörten insbesondere  
seit alter Zeit die Sicherheitsversprechen (*amân*) für Nicht-Muslime, darüber  
hinaus aber auch regelrechte Abkommen zwischen muslimischen und nicht-  
muslimischen Herrschern und Gemeinschaften, die den Kriegszustand zwischen  
den Vertragsparteien beendeten und den wechselseitigen Aufenthalt im Partner-  
gebiet ermöglichten (Schacht 1960a; 1960; Khadduri 1997; Görgün 1998:  
263ff.). Grundsätzlich galten derartige Verträge meist als befristet, wurden aber  
häufig für unbestimmte Zeit aufrechterhalten.

Weitere Einschränkungen ergaben sich aus dem koranischen Gebot, dass es  
keinen Zwang in der Religion geben dürfe (*lâ ikrâha fî l-dîn*, Sure 2:256), das  
die meisten Gelehrten, auch der genannte Ibn Taymiyya, als weiterhin gültig  
ansahen (siehe auch den Beitrag von Poya in diesem Buch). Dies schloss  
Zwangsbekehrungen grundsätzlich aus – auch wenn sie gelegentlich durchaus  
vorkamen. Ebenfalls sahen die meisten Rechtsschulen im rechtlichen Sinne nicht  
den Unglauben, sondern vielmehr die Feindschaft und Feindseligkeit der Un-  
gläubigen als den eigentlichen Grund zum Kampf an; dies verbot für sie etwa das  
Töten von nicht wehrhaften Ungläubigen, Frauen, Kindern, Alten, bei manchen  
auch von Sklaven und bäuerlicher Bevölkerung im Krieg (etwa Averroes bei  
Peters 1996: 35f.; al-Zuhailî 1962: 89ff.).

Daneben gab es aber auch grundsätzlichere Einwände gegen die Annahme,  
dass die früheren Koranverse durch den Befehl zum Kampf gegen die Ungläubi-  
gen aufgehoben seien. So soll der prominente Jurist Sufyân al-Thaurî (gestorben  
778) den Jihad lediglich zur Verteidigung als Pflicht bezeichnet haben (Görgün  
1998: 260f., Anm. 766). Ebenso hielt der große ägyptische Gelehrte al-Suyûfî  
(gestorben 1505) die früheren Verse nicht für aufgehoben; vielmehr sei ihnen zu

folgen, wenn die Situation der Muslime derjenigen gleiche, für die diese Verse ursprünglich offenbart worden seien (al-Suyūṭī 1978: Bd. II, S. 28). Eine derartige Auffassung ließ beträchtlichen Spielraum bei der Bewertung der jeweiligen politischen Situation; sie zeigt, dass das islamische Recht bei allem Festhalten am Gebot zur Ausbreitung des Islam und zum kämpferischen Einsatz für den Glauben doch eine beachtliche Flexibilität im Verhältnis zu nicht-muslimischen Gemeinschaften und Staaten ermöglichte.

### **Runde 3: Die Jihad-Lehre im 20. Jahrhundert**

Für das 20. Jahrhundert muss man zunächst feststellen, dass die Lehre vom Jihad in den Nationalbewegungen wie in den Kriegen und Revolutionen, die den Aufbau der muslimischen Nationalstaaten begleiteten, nur eine sehr untergeordnete Rolle spielte. Dies überrascht nur dann, wenn man vergisst, wie sehr die islamische Gelehrtenschaft und die religiösen Schulen, Gerichte und Stiftungen bereits in den Monarchien des 19. Jahrhunderts unter zentrale staatliche und bürokratische Kontrolle gekommen waren. Die Verwaltungselite und die militärische Führung der neuen Staaten waren wie ihre Vorgänger in starkem Maße von der Auseinandersetzung, aber auch der Partnerschaft mit den europäischen Staaten geprägt. Unter den ideologischen Tendenzen, die die politischen und sozialen Bewegungen in muslimischen Staaten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmten, traten islamische Strömungen gegenüber den nationalistischen und sozialistischen Bewegungen, die sich weitgehend an europäische Vorbilder anlehnten, eher in den Hintergrund. Die muslimischen Regime selbst suchten die Autorität des Staates nach Kräften zu stärken und ordneten die Religion, ihre Repräsentanten und Institutionen den jeweiligen nationalen Interessen unter.

Mit dem Aufbau des staatlichen Rechtssystems und der Einbindung der Staaten der Muslime in internationale Allianzen und Verträge gab es starke Bestrebungen von muslimischen Juristen und religiösen Gelehrten, auch das islamische Recht für die neuen Verhältnisse auszulegen und nutzbar zu machen. Außerdem wollte man zeigen, dass die islamische juristische Tradition dem Völkerrecht vergleichbar und sogar überlegen sei und dass man sich auf die Muslime als Vertragspartner gerade von ihrer Religion her verlassen könne. Der friedliebende Charakter des Islam wurde dabei besonders herausgestellt, ebenso die Mahnungen im Koran zur Erfüllung eingegangener Verpflichtungen, Verträge und Eide, wie sie etwa in Sure 16:91, 17:36 und 9:4 vorliegen (Krüger 1978: 121, Anm. 513). Die Bestimmungen zum Jihad wurden im Rechtsvergleich an die völkerrechtliche Doktrin vom Gerechten Krieg angeglichen. Grundsätzlich konnten die Juristen und Gelehrten dabei auf die älteren Positionen innerhalb der

Lehrtradition zurückgreifen, die die Aufhebung der älteren, konzilianteren Koranverse durch einen späteren generellen Befehl zum Kampf gegen die Ungläubigen ablehnten (siehe auch Peters 1996: 60ff.; al-Zuhailf 1962). Ebenso betonten sie die Autorität des Herrschers und die in derselben Tradition vielfach betonte Gehorsamspflicht gegenüber „denen, denen der Befehl obliegt“ (arabisch *ûlû l-amr*, Sure 4:59) und ihren politischen Entscheidungen.

Das Aufleben der militanten Seiten der Jihad-Lehre, der wir in den Erklärungen Usama bin Ladens und in den Schriften der radikalen islamischen Bewegungen der Gegenwart gegenüberstehen, reicht bis in die späten siebziger Jahre zurück; unter dem *Eindruck* der Iranischen Revolution und im Zuge einer allgemeinen Islamisierung des öffentlichen Lebens haben derartige Bewegungen vielfach Aufmerksamkeit und Anhänger gefunden, auch wenn sie bei der Mehrheit der muslimischen Bevölkerung weithin auf Ablehnung stoßen. Das Interesse für die politischen islamischen Strömungen hing nicht zuletzt mit dem politischen Verfall der herrschenden nationalistischen und sozialistischen Bewegungen und Parteien zusammen. Es wurde mit der krisenhaften Wirtschaftsentwicklung gerade bei Zuwanderern in den wachsenden Großstädten verstärkt.

Die radikale Version der Jihad-Lehre, die auch die Herrschenden der derzeitigen muslimischen Staaten als Ungläubige bekämpft und die bleibende Pflicht zum militärischen Einsatz für den Islam betont, fand ihren klarsten Ausdruck in der Schrift von ‘Abd al-Salam Faraj, der im Zusammenhang mit der Ermordung des ägyptischen Präsidenten al-Sadat zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde. Er bezeichnete den Jihad als eine Pflicht der Muslime, die in Vergessenheit geraten sei. Ihr sei erneut Folge zu leisten, wenn die Muslime ihre Misere und ihre Ohnmacht überwinden wollten. Die Schrift fand großes Echo, und der Rektor der al-Azhar-Universität selbst widmete ihr eine ausführliche Widerlegung (Peters 1996: 149ff.; *FAZ*, 10.10.01).

Noch bedeutsamer für die Popularisierung der radikalen Jihad-Lehre war der palästinensische Shaykh ‘Abdullah ‘Azzam, der lange Zeit in Afghanistan und Pakistan tätig war und schließlich in muslimischen Gemeinschaften in der ganzen Welt als Agitator auftrat, bis er 1989 bei einem Bombenanschlag in Peshawar getötet wurde. Seine Schriften zum Jihad werden bis heute über die bereits erwähnte Internetseite der Azzam Publications in London und über andere islamische Server im Internet verbreitet. Auf ihn geht auch die erste größere Sammlung von Märtyrer-Biographien des Jihad zurück (*FAZ*, 10.10.01). ‘Azzams Schrift *Join the Caravan*, die 1987 erstmals in arabischer Sprache veröffentlicht wurde und später auch in Übersetzung erschien, bietet eine umfassende Werbung für den Jihad, die ausführlich religiöse und rechtliche Begründungen und Erörterungen mit vielen poetischen Zitaten aus der arabischen Dichtung zu einem sehr dichten, wirkungsvollen Text zusammenbringt – seine Wirkung dürfte er nicht

verfehlen. Eindringlich verweist er auf die weltweite Demütigung der Muslime und die vielfache Besetzung *islamischen Landes*. Diese erhebe den Jihad nach der allgemein verbreiteten Doktrin für alle Gläubigen von der kollektiven zur individuellen Pflicht (siehe auch Krüger 1978: 101; Peters: 1979: 90ff.; 1996: 55ff.). Die islamische Gemeinschaft wird als geographische wie emotionale Einheit beschworen. Solange Afghanistan, Palästina und andere Gebiete besetzt sind, ist nach dieser Auffassung jeder Muslim verpflichtet, seinem unterdrückten Glaubensgenossen tatkräftig beizustehen. Wer im Land der Ungläubigen verbleibt und nicht emigriert, um beim Jihad zur Verteidigung islamischen Landes und zum Schutz der unterdrückten und in ihrer Ehre bedrohten muslimischen Frauen mitzuwirken, dem droht nach den herangezogenen Korandeutungen und Überlieferungen die Hölle. Um diese persönliche Verpflichtung zu erfüllen, braucht ein Sohn seine Eltern, eine Frau ihren Mann nicht um Erlaubnis zu fragen. Wer sie nicht erfüllt, obwohl er dazu in der Lage wäre, muss mit der Strafe Gottes rechnen. Mit Leuten, die einen Muslim von seinem gefassten Entschluss abzuhalten suchen, soll er den Kontakt abbrechen. – Auf dieser Position beruhten im Übrigen auch die Aufrufe der Taliban im Krieg gegen die Amerikaner und die Nordallianz. Durch die individuelle Verpflichtung zum Jihad im besetzten islamischen Gebiet werden Friedensverträge ungültig, die der Herrscher geschlossen haben sollte. Dies betrifft auch Palästina, und jeder Vertrag, der den Verzicht auf islamisches Gebiet beinhaltet, wird als nichtig betrachtet. Ebenso darf Nicht-Muslimen nicht der Aufenthalt auf der arabischen Halbinsel oder gar der Bau von Kirchen in diesem Gebiet zugestanden werden. – Die amerikanische Präsenz in Saudi-Arabien war bekanntlich einer der Auslöser für die Jihad-Erklärung Usama Bin Ladens, der mit ‘Azzam lange Zeit eng zusammengearbeitet hatte.

‘Azzam betont den Vorrang des Herzens und der rechten Gesinnung vor allen rechtlichen Erwägungen. Der Kämpfer für den Glauben ist der religiösen Wahrheit am nächsten. Geradezu hymnisch sind seine Beschreibungen der Märtyrer als innerstem Kern der Elite der Muslime. Sie sind die Bausteine, aus denen Nationen und auch die islamische Umma errichtet werden. Geschichte wird nur mit Blut geschrieben, Ruhm und Ehre lassen sich auf nichts anderes gründen als auf Totenschädel, Krüppel und Leichname... (‘Azzam 2001). In diesen Beschreibungen tritt ein elitärer Todeskult zutage, der meines Erachtens den religiösen Rahmen sprengt. Er ruft Erinnerungen wach an ältere radikale linke und rechte Bewegungen, ist aber auch der heutigen Jugendkultur in Europa und den USA offenbar nicht ganz fremd. Usama Bin Laden selbst verweist in seiner ersten Jihad-Erklärung von 1996 voller Stolz auf die jungen muslimischen Kämpfer, die mit Enthusiasmus und Heldenmut zum Kampf gegen die Ungläubigen, besonders die USA, bereit sind; sie lieben den Tod mehr als ihr Feind das Leben. Dieselbe

Aussage findet sich übrigens auch in dem Liedtext von *Staring into the kafir's eyes* der Hip-Hop-Gruppe Soliders of Allah: „Siehst Du... / du liebst das Leben / so wie wir den Tod. / Du steckst uns besser in unsere Gräber / solange Du noch Zeit hast“, (*soldiersofallah.com*). Auch dieses Loblied auf die jungen Helden des Glaubens ist mit Zitaten aus der klassischen arabischen Dichtung unterlegt. Mit ‘Azzams und Bin Ladens Texten schließt sich somit der Kreis zur Jihad-Werbung in der muslimischen Diaspora, wie wir sie eingangs kennen lernten.

Der Weg über die drei Runden, den wir genommen haben, zeigt, wie eng die Lehre vom Jihad auf die politischen und sozialen Herausforderungen und Konflikte bezogen bleibt, mit denen die Muslime im Laufe ihrer Geschichte bis in die Gegenwart hinein konfrontiert waren. Gegenwärtig stehen sich die unterschiedlichen Optionen geradezu unüberbrückbar gegenüber. Koranverse, Prophetentraditionen und Rechtslehre dienen zum Ausdruck und zur Begründung staatlicher Autorität und vertragsmäßiger Partnerschaft mit Nichtmuslimen. Genauso aber dienen sie dem Aufruf zur entschiedenen Abkehr von der nichtmuslimischen Umwelt, zum Kampf gegen die eigenen Regierungen, gegen die internationale Hegemonie der USA oder gegen Israel. Beide Optionen können durchaus den Bezug zur religiösen Tradition für sich in Anspruch nehmen. Es ist dabei wichtig, sich klarzumachen, dass auch gläubigen Muslimen in der Gestaltung ihres individuellen wie gemeinschaftlichen Verhältnisses zur Umwelt beträchtlicher Spielraum bleibt, um ihren Einsatz für ihre Religion und für eine gerechtere Welt zu realisieren. Das islamische Recht wird in vielen Bereichen eher durch Alternativen als durch eindeutige Vorgaben bestimmt. Es bleiben trotz gegenteiligen Anscheins viele Möglichkeiten zur Gestaltung einer gemeinsamen Zukunft. Nicht zuletzt gilt es, Wege zu finden, die aus der gegenwärtig wachsenden To-deskultur in West und Ost herausführen.

## Literatur

- ‘Azzam, Shaykh ‘Abdullah (1987): „Join the caravan. al-Jihaad fesibillah. The forgotten obligation“, in: *religioscope.com*, abg. 13.8.2009.
- ‘Azzam, Shaykh ‘Abdullah (2001): „Martyrs. The building blocks of nations“, in: *religioscope.com*, abg. 13.8.2009.
- Burton, John (1993): Art. „naskh“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. VII, Leiden, S. 1009-1012.
- Ende, Werner (1995): *Schreckgespenst und reale Bedrohung. Der „Heilige Krieg“ der Fundamentalisten*. Köln.
- Görgün, Tahsin (1998): *Sprache, Handlung und Norm. Eine Untersuchung zu „Usûl al-Fiqh“ und „Kitâb as-Siyar“ des Shams al-A‘imma Muhammad b. Abî Sahl Ahmad as-Sarahsi (1009-1090 n. C)*. Istanbul.

- Khadduri, Majid (1955): *War and peace in the law of Islam*. Baltimore.
- Khadduri, Majid (1997): Art. „Sulh“, in: *Entyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. IX, Leiden, S. 845-846.
- Krüger, Hilmar (1978): *Fetwa und Siyar*. Wiesbaden.
- Kruse, Hans (1979): *Islamische Völkerrechtslehre*. Bochum.
- Laden, Usama bin (1996): „Declaration of war against the Americans occupying the land of the two holy places“, in: *mideastweb.org*, abg. 13.8.2009.
- Noth, Albrecht (1994): „Früher Islam“, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*, 3. Aufl., München.
- Paret, Rudi (1980): *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart.
- Peters, Rudolph (1979): *Islam and colonialism. The doctrine of jihad in modern history*. The Hague u.a.
- Peters, Rudolph (1996): *Jihad in classical and modern Islam*. Princeton.
- Schacht, Joseph (1960): Art. „‘Ahd“, in: *Entyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd I, Leiden, S. 255
- Schacht, Joseph (1960a): Art. „Amân“, in: *Entyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd I, Leiden, S. 429-430.
- Suyûti, Jalâl al-Dîn al- (1978): *al-Itqân fi ‘ulûm al-qu’ân*. Kairo.
- Szyska, Christian (2001): Art. „Jihâd“, in: Ralf Elger (Hrsg.): *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur*. München.
- Tyan, Emile (1965): Art. „Djihâd“ in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. II, Leiden, S. 538-540.
- Watt, William M. und Alford T. Welch (1980): *Der Islam I. Mohammed und die Frühzeit. Islamisches Recht, religiöses Leben*. Stuttgart u.a.
- Watt, William M. (1987): *Islamic political thought*. Edinburgh [1. Aufl. 1968].
- Wensinck, A. J. und J. H. Kramers (1976): *Handwörterbuch des Islam*. Leiden [1. Aufl. 1941].
- al-Zuhailî, Wahba (1962): *Âthâr al-harb fî l-figh al-islâmî*. Damaskus.

# **„Ihr seid die beste Gemeinde“ (3:110)<sup>1</sup>**

## **Zum Aspekt der Überlegenheitsansprüche am Beispiel der christlichen und islamischen Welt und wie wir damit umgehen**

*Hartmut Bobzin*

### **1**

Im Verhältnis zwischen Islam einerseits und Christentum (und Judentum) andererseits herrscht eine merkwürdige Asymmetrie. Sie ergibt sich zunächst aus dem zeitlichen Verhältnis: Der Islam ist später, das Christentum früher. Das ist von entscheidender Bedeutung für die jeweilige heilsgeschichtliche Einordnung, die für die Urteilsbildung über den je anderen von ganz großer Bedeutung ist (Zirker 1993: 33ff.).

Als der Islam im 7. Jahrhundert in Erscheinung trat, konnten die christlichen Theologen des Ostens ihn offenbar zunächst nicht als „Religion“ diagnostizieren; in eindrücklichen Dokumenten, griechischen wie syrischen Apokalypsen, werden die Araber beziehungsweise „Ismaeliten“ (verstanden im Sinne der Nachkommen Ismaels) in einen endzeitlichen Kontext gestellt (Suermann 1985: 1995); um ihre Funktion im System der Heilsgeschichte zu erkennen, werden solche biblischen Texte interpretiert, die für die eschatologischen Vorstellungen des Christentums konstitutiv sind, nämlich Daniel und die Apokalypse. Die Kategorie „Gegenwart“ wird also zunächst gewissermaßen ausgeblendet.

Sie kann im übrigen auch erst zu einem Zeitpunkt wahrgenommen werden, da auch nach außen hin die Konturen islamischer Lehre deutlicher werden. Zugleich mit der endzeitlichen Einordnung der arabischen „Wüstensöhne“, nämlich den Nachkommen der Hagar, wird die Erklärung für ihr Aufkommen in eigener Sünde und Zwietracht gesehen. Zu den wenigen zeitgenössischen Dokumenten, die diese Deutung illustrieren, gehört die frühe spanische Buchmalerei, deren wichtigstes Thema die Apokalypse und der dazu in Spanien selbst geschriebene Kommentar des asturischen Mönches Beatus von Liebana (etwa 705-799) ist (Stierlin 1981).

Mit zunehmender Etablierung des Islam im Orient wie in Spanien ergibt sich jedoch eine Ent-Eschatologisierung der Einstellung ihm gegenüber. Da er,

---

1 Überarbeitete Version meines Beitrags: „Vorurteile in der christlichen und islamischen Welt und wie wir damit umgehen“, in: Johannes Lähnemann (Hrsg.): *Interreligiöse Erziehung 2000. Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung*. Hamburg: E.B.-Verlag 1998, S. 158-164.

obwohl von Johannes von Damaskus (gestorben um 750) erstmals so bezeichnet (*De haeresibus*, cap. 100, Le Coz 1992), kaum auf Dauer als christliche Häresie verstanden (und noch weniger „bekämpft“) werden kann, gewinnt der oben schon angedeutete genealogische Aspekt – also die Araber als Nachkommen Ismaels – zunehmend an Bedeutung, denn er gestattet eine einigermaßen plausible heilsgeschichtliche Einordnung des Islam. Danach sind die „Ismaeliten“ zwar Kinder Abrahams, – aber eben hervorgegangen aus der illegitimen Verbindung mit Hagar, der Magd. Biblischer Grundtext für diese Anschauung ist Genesis 16, und daraus vor allem Vers 12: „Und er [Ismael] wird ein Mensch <wie> ein Wildesel ein; seine Hand gegen alle und die Hand aller gegen ihn, und allen seinen Brüdern setzt er sich vors Gesicht“ (Rotter 1986: 68ff.).

Um es kurz zusammenzufassen: christlicherseits gibt es eine endzeitlich und eine genealogisch akzentuierte Deutung des Islam. Für beide Deutungen gibt es biblische Bezugsstellen, die aber stets noch der Interpretation beziehungsweise der Aktualisierung auf den Islam/die Muslime bedürfen. Beide Deutungstypen sind übrigens äußerst langlebig; nicht nur, dass sie das mittelalterliche Feindbild Islam bestimmen, sie wirken über das Zeitalter der Reformation und der Türkenkriege hinaus noch weit hinein in die Neuzeit; ja man kann sogar noch in der Gegenwart Nachwirkungen dieser Deutungen finden.

Für das Christentum als frühere Religion ergaben sich unter den angedeuteten Umständen vor allem zwei wichtige Gesichtspunkte, die das Urteil über den Islam bestimmten:

- a. Muhammad als Prophet des Islam wird als der in der Apokalypse mehrfach genannte „Pseudoprophet“, vor dem schon in den synoptischen Evangelien gewarnt wird (Apk. 16, 13; 19, 20; 20, 10; Mat. 7, 15ff.; 24, 24 [= Mar. 13, 22]), betrachtet. Diese Einschätzung der Person Muhammads ist der Ausgangspunkt für all das, was in den folgenden Jahrhunderten christlicherseits über Muhammad gesagt, geschrieben, oder besser gesagt, gefabelt worden ist (Daniel 1992: 67ff., S. 100ff.; Ancona 1889/1994; Haas 1916).
- b. Der Islam ist „illegitim“ insofern, als er auf die Nachkommen Ismaels, die Araber, zurückgeht. Aber damit bleibt er im Horizont eines biblisch bestimmten Deutungsschemas, das die Tür zu einer positiven Revision dieses Urteils nicht von vornherein verschlossen hält.

Letzteres hat übrigens als erster in wünschenswerter Deutlichkeit Johann Adam Möhler (1796-1838) zum Ausdruck gebracht in seinem Aufsatz „Über das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mahommed und das Evangelium zum Islam steht“ (1830; Bobzin 1990).

## 2

Für den Islam war das Christentum, oder besser: die Christen, die Nazarener, wie sie im Koran genannt werden, eine von vornherein gegebene Größe. Das Urteil über sie ist bereits im Koran gefällt und bestimmt, mit nur geringfügigen Änderungen, das Bild von ihnen im Lauf der Geschichte. Allerdings sind die koranischen Äußerungen über die Christen durchaus ambivalent, das heißt, sie enthalten positive ebenso wie negative, kritische Elemente. Eines steht als Grundüberzeugung allerdings fest: Der Islam ist der legitime Erbe der göttlichen Verheißung (Busse 1988: 42). Judentum und Christentum sind damit „überholt“. Mit „ambivalent“ sind koranische Äußerungen wie die folgenden gemeint: „O, die ihr glaubt, nehmt euch nicht die Juden und Christen zu Freunden“ (5: 51); „Du wirst sicher finden, daß unter den Menschen diejenigen, die den Gläubigen am stärksten Feindschaft zeigen, die Juden und die ‚Polytheisten‘ sind. Und du wirst sicher finden, daß unter ihnen diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ‚Wir sind Christen‘“ (5:82).

Zur Auslegung des Koran/Islam – insbesondere aus einer orthodoxen oder fundamentalistischen Grundhaltung heraus (siehe auch Bobzin 2005) – gehört eine „dualistische“ Sicht, also eine scharf kontrastierende Gegenüberstellung von Anhängern und Feinden; diese Anschauungsweise ist dem Koran zwar nicht völlig fremd, aber ein Freund-Feind-Schema – „wer nicht für uns ist, ist gegen uns“ – lässt sich durch den Koran in dieser hölzernen Form nicht rechtfertigen. Zunächst ist zu beachten, dass es für die Anhänger beider Seiten jeweils nicht nur eine einzige Bezeichnung, sondern wichtige Differenzierungen gibt. Der Grundgegensatz ist der zwischen Glauben (*imân*) und Unglauben (*kufr*) beziehungsweise entsprechend zwischen Gläubigen (*mu'min*, Plural *mu'minûn*) und Ungläubigen (*kâfir*, Plural *kuffâr*) (siehe auch Ringgren 1951; Waldman 1968). Für Nichtgläubige kennt der Koran aber auch den schwer zu übersetzenden arabischen Terminus *mushrik*, Plural *mushrikûn*; so wird jemand bezeichnet, der dem einen Gott noch jemanden oder etwas „an die Seite stellt“ oder „beigesellt“. Wer dies tut, begeht „Beigesellung“, *shirk*, und *shirk* wiederum ist der kontrastierende Begriff zu *tauhid*, dem „Bekenntnis zur Einheit Gottes“. Zudem wird im Koran von einer dritten Gruppe gesprochen, nämlich den so genannten „Heuchlern“ (*munâfiqûn*), das heißt Menschen, die sich nur „äußerlich“ zum Islam bekennen, also Opportunisten, die ihr Fähnlein nach dem Winde hängen (zum Beispiel in 2:8-10).

Mit *mushrik*, das in zahlreichen Koranübersetzungen als „Heide“ (zum Beispiel bei Max Henning) oder „Polytheist“ (bei Adel Theodor Khoury) wiedergegeben wird, sind zunächst stets die Anhänger der altarabischen paganen Religion gemeint. Erst für eine spätere Zeit ist es zu belegen, dass unter diese Bezeichnung auch die so genannten „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitâb*) fallen, wie im enge-

ren Sinn vor allem Juden und Christen bezeichnet wurden; nach und nach wurde der Begriff Schriftbesitzer noch viel weiter gefasst, ja er wurde sogar auf die Hindus angewendet, die auf die Veden (und die nachvedische Literatur) als „Buch“ verweisen konnten. Dass Christen unter den Vorzeichen der *mushrikūn* stehen, hat selbstverständlich mit der Trinitätslehre zu tun, die als Götterdreiheit aufgefasst und im Koran an zahlreichen Stellen offen kritisiert wird, wie etwa in Sure 4, Vers 171: „Ihr Leute der Schrift! Treibt es in eurer Religion nicht zu weit und sagt gegen Gott nichts aus als die Wahrheit. Christus Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm. Darum glaubt an Gott und seine Gesandten und sagt nicht (von Gott, daß er in einem) drei (sei)! Hört auf (so etwas zu sagen)! Das ist besser für euch. Gott ist nur ein einziger Gott. Gepriesen sei er! (Er ist darüber erhaben) ein Kind zu haben. Ihm gehört, was im Himmel und auf der Erde ist. Und Gott genügt als Sachwalter“ (zitiert nach Rudi Paret). Freilich wurden die „Schriftbesitzer“ (ob im engeren oder im weiteren Sinne) in der Praxis auch immer wieder als „Ungläubige“ bezeichnet. Das gilt etwa für die muslimische historische Literatur der Kreuzfahrerzeit, wo von den Christen durchgängig als von den „Ungläubigen“ die Rede ist. Für die islamischen Herrscher in der Zeit der Vormoderne bestand allerdings im Prinzip kein Hindernis, mit Andersgläubigen äußerst pragmatisch umzugehen. Jedenfalls gibt es so gut wie keinen Beleg für die praktische Umsetzung streng dualistischer Auffassungen, das heißt einer scharfen Unterteilung in Gläubige (= Muslime) hier und Ungläubige (= Nichtmuslime) dort – sieht man einmal von Gruppierungen wie den Kharidschiten oder Almohaden ab (Bobzin 2005:83ff.), die aber in Bezug auf die Gesamtgeschichte des Islam eine Randerscheinung geblieben sind.

Dass der Begriff *mushrikūn* im Lauf der Geschichte immer weiter gefasst wurde, liegt schon im Koran selbst begründet. Es gibt darin nämlich keine vollkommen klare Bestimmung dessen, was unter dem Wort zu verstehen ist. Ein so einflussreicher Theologe der Mongolenzeit (ab 1258) wie der noch heute hochangesehene Ibn Taymiyya (1263-1328) kann den Vorwurf des Polytheismus an die Christen somit unwidersprochen machen (Memon 1976).

Ibn Taymiyya und sein Damaszener Schüler Ibn Qayyim al-Jauziyya (1292-1350) zählen zu den wichtigsten hanbalitischen Theologen der mongolischen Epoche. Im Denken der beiden spiegelt sich die grundsätzliche Bedrohung wider, der sich die islamische Welt durch die Herrschaft der Mongolen ausgesetzt sah. Die stetig expandierende islamische Gemeinde hatte nämlich bis dahin die Erfahrung von Fremdherrschaft respektive den Verlust muslimisch beherrschter Territorien nur an den Rändern der islamischen Ökumene (etwa in Spanien oder Sizilien) oder als gleichsam vorübergehendes Phänomen mit der Herrschaft der Kreuzfahrer über Palästina und einige benachbarte Gebiete machen müssen. Und so herrschte bei der Mehrheit der Muslime die Auffassung vor, anderen Religio-

nen beziehungsweise Kulturen überlegen zu sein – gestützt auf den 110. Vers der 3. Sure, wo es heißt: „Ihr seid die beste Gemeinde [*umma*], die je unter den Menschen hervorgebracht wurde. Ihr gebietet das Rechte, verbietet das Verwerfliche und glaubt an Gott. Wenn auch die Schriftbesitzer an Gott glauben würden, wäre es besser für sie. Zwar gibt es unter ihnen Gläubige, doch ihre Mehrheit gehört zu den Frevlern.“ Daher waren auch die religiös-rechtlichen Probleme, die für Muslime entstehen können, wenn sie unter einer Fremdherrschaft leben, nie ein Thema des islamischen Rechts (Meier 1991). Die Frage nun, warum Gott überhaupt eine Fremdherrschaft über seine Gemeinde, die Muslime, zulasse, beantwortete Ibn Taymiyya dahingehend, dass sich die Mehrheit der Muslime vom Kern der islamischen Botschaft, nämlich dem strengen „Bekenntnis zur Einheit Gottes“ (*tauḥīd*), abgewandt habe, und zwar durch den zunehmenden Einfluss aller nur möglichen Praktiken des Volksglaubens, bei denen man nicht nur Gott selbst zum Gegenstand der Verehrung machte, sondern im Gegenteil *shirk* betrieb. Dabei zielte er vor allem auf die in vielen Teilen der islamischen Welt äußerst populäre Heiligenverehrung ab (Memon 1976). Mit ihren Lehren wurden Ibn Taymiyya und Ibn Qayyim al-Jawziyya später zu „Gründungsvätern“ des modernen Fundamentalismus (siehe auch den Beitrag von Abu Zayd in diesem Buch; zu Ibn Taymiyya siehe Schöller 2008).

Christen wie Juden werden vor dem Hintergrund ihrer theologischen Einordnung schließlich auch als Objekt der Bekämpfung, zumindest aber – je nachdem wie man den koranischen Text auslegt – als „fluchwürdig“ betrachtet. In Sure 9, Vers 30 heißt es: „Die Juden sagen: ‚Esra ist der Sohn Gottes.‘ Und die Christen sagen: ‚Christus ist der Sohn Gottes.‘ Das ist es, was sie mit dem Munde sagen. Sie tun es denen gleich, die früher ungläubig waren. Gott bekämpfe sie! [= Gott verfluche sie, oder ähnlich]“ (9:30). Gerade dieser Koranvers ist nicht nur für etwaige islamische Überlegenheitsansprüche von Bedeutung, sondern er bildet auch die Fortsetzung jenes Verses, der als Begründung der Duldung von „Schriftbesitzern“ fungiert (9:29). In dem heißt es: „Kämpft wider jene von denen, welchen die Schrift gegeben ward, die nicht glauben an Gott und an den Jüngsten Tag und nicht verwehren, was Gott und sein Gesandter verwehrt haben, und nicht bekennen das Bekenntnis der Wahrheit, bis sie den Tribut aus der Hand gedemütigt entrichten.“ Am Rande sei bemerkt, dass der Vers eine Fülle schwierigster exegetischer Probleme enthält, die in der einschlägigen Literatur sehr kontrovers diskutiert werden (siehe die Beiträge von Rosenthal, Cahen, Bravmann und Kister in Paret 1975: 283ff.; Cook 2002: 168; Noth 1998: 90f.), was für den praktischen Gebrauch, also die Wirkungsgeschichte des Verses, jedoch kaum Bedeutung gehabt hat.

Wenn Ibn Taymiyya und andere den Christen den Vorwurf des *shirk* machen, können sie sich auf Koranstellen in Sure 5 berufen wie zum Beispiel: „Ungläubig sind die, welche sagen: Gott ist der Messias, der Sohn der Maria“ (5:17

= 5:72) oder „Ungläubig sind die, welche sagen: Gott ist der dritte von dreien“ (5:73; siehe auch Memon 1976). Nach ziemlich einmütiger islamischer Auffassung ist Sure 5 die vorletzte oder letzte medinensische Sure – also gewissermaßen das „letzte Wort“ des Koran zur Beurteilung der Christen. Um falsche Schlussfolgerungen zu vermeiden: Aus derselben Sure stammt auch die oben zitierte Aussage, dass die Christen diejenigen sind, die den Gläubigen, also den Muslimen, „in Liebe am nächsten stehen“. Dies und ihre Charakterisierung als „Ungläubige“ stehen also gleich nebeneinander. Nichts könnte die ambivalente Haltung zum Christentum also besser illustrieren.

Die grundlegenden Sichtweisen des jeweils anderen im Christentum und im Islam enthalten sowohl klar negative, ablehnende Elemente, als auch Ansätze zu einer positiven oder zumindest positiveren Betrachtungsweise. Hierbei zeigt sich nun, dass es das „Früher-Später“-Muster dem Islam zwar leicht macht, das Christentum einzuordnen, es erschwert aber zugleich, grundlegende, schon oder gerade im Koran erwähnte Urteile oder empfohlene Verhaltensweisen zu revidieren. In dieser Hinsicht hat es das Christentum leichter, – denn in der Bibel ist ja explizit (*sensu litterali*) nie vom Islam die Rede. Was also je an Urteilen über den Islam mit Hilfe der Auslegung biblischer Texte gefällt wurde, kann leicht als historisch bedingt erkannt und damit auch überwunden werden durch qualifiziertere Urteile; meines Wissens ist noch nie systematisch und umfassend untersucht worden, welche Bibeltexte in diesem Zusammenhang herangezogen wurden. Das heißt, die Beurteilung etwa von Muhammad als „Vorläufer des Antichrist“, wie sie Johannes von Damaskus in die Diskussion eingeführt hat, kann eine verantwortliche Exegese alttestamentlicher wie neutestamentlicher Texte heute in keiner Weise mehr vertreten.

Allerdings gibt es auch im Islam verschiedene Deutungsschemata, sodass eine Revision vorherrschender Lehren nicht grundsätzlich ausgeschlossen wäre. „Siehe, die Religion bei Gott ist der Islam“; so lautet der 19. Vers von Sure 3, wenn man ihn wörtlich übersetzt. Der bedeutende Islamwissenschaftler Rudi Paret (Bobzin 2001), dem eine philologisch sehr sorgfältige deutsche Koranübersetzung zu verdanken ist, gibt den Vers durch Hinzufügung einer erläuternden Klammer noch viel prägnanter wieder: „Als (einzig wahre) Religion gilt bei Gott der Islam.“ In engem Sinnzusammenhang zu dieser Aussage steht Vers 3 aus Sure 5, wo Gott die Muslime wie folgt anredet: „Heute habe ich euch eure Religion *vervollkommnet* und meine Gnade an euch *vollendet*, und ich habe daran Gefallen, daß *der Islam eure Religion* ist“. Liest man diese beiden Koranstellen, so könnte man aus ihnen durchaus den Schluss ziehen, dass „der Islam“ gleichsam mit der Verkündung des Korans als „Religion“ komplett vorläge. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Denn auch „der Islam“ verdankt seine ausgereifte, gleichsam fertige Form als religiöses System einer längeren Entwicklung. Man kann sagen, dass der sunnitische Islam seine noch heute verbindliche Form erst

im 9. und 10. Jahrhundert nach der Zeitenwende gefunden hat. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts formuliert al-Shâfi‘î (767-820), der Begründer einer der vier so genannten Rechtsschulen des sunnitischen Islam, in seinem berühmten Sendschreiben *al-Risâla* die Grundsätze der Rechtswissenschaft (*usûl al-fiqh*), welche bis heute für den traditionalistischen Islam Gültigkeit besitzen; bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts entstehen dann die maßgebenden Textsammlungen der Prophetenüberlieferung (*hadîth*), allen voran die *al-Jâmi‘ al-Sahîh* genannten Sammlungen von al-Bukhârî (810-870) und Muslim (817-875), die bis heute neben dem Koran eine nahezu kanonische Gültigkeit genießen (siehe auch den Beitrag von Motzki in diesem Buch); und schließlich wirkten in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts die Vordenker der beiden wichtigsten orthodoxen Richtungen der sunnitischen Theologie (*kalâm*), al-Ash‘arî (gestorben 935/936) und al-Mâturîdî (gestorben um 944).

Nun gilt der Wortlaut des Koran allerdings als unantastbare Offenbarung. Wie geht man damit um? Es ist unbestritten, dass der Koran in allen Phasen der Geschichte des Islam eine bedeutende Rolle gespielt hat. Die große Masse der Gläubigen hatte dabei aber nur einen indirekten und meist auch nur partiellen Zugang zum Koran, nämlich durch die Prediger und Koranglehrten, die zugleich auch eine Art Monopol hinsichtlich der Auslegung des Koran besaßen. Gewiss wurde der Koran häufig auswendig gelernt und war damit im Wortlaut stets in den Köpfen der Muslime präsent; damit war aber meist eine traditionelle Auslegung des Koran verbunden; man verstand ihn folglich im Sinne des innerhalb der *Sunna* entstandenen und weiterüberlieferten historisch-biographischen Interpretationsrahmens (*al-tafsîr bi-l-ma‘thûr*). Außerdem muss man sich vergegenwärtigen, dass die traditionelle Koranexegese durchaus pluralistisch war, das heißt, dass sie für viele Koranstellen mehr als nur eine Interpretation zuließ. Im Laufe der islamischen Geschichte kamen ganz verschiedene Deutungen der „unantastbaren“ Verse zustande, und das gilt selbstredend auch für den Umgang mit Christen.

Dadurch, dass der Koran seit Einführung des Buchdrucks in der islamischen Welt im 19. Jahrhundert und in jüngster Zeit auch infolge von Tonträgern sowie Fernsehen und Internet ganz neue Dimensionen seiner Verbreitung erfährt, haben viel mehr Leser beziehungsweise Hörer einen fortgesetzten Zugang zum Original. Und somit ist es nur folgerichtig, dass immer mehr „Laien“ eine eigene Deutung versuchen, die unter anderen „Laien“ ihre Anhängerschaft findet. Dies könnte man, analog zum Biblizismus – als einer in Amerika entstandenen Bewegung, welche einer „extremen Bindung an die Bibel als der einzigen Quelle und Norm von Wissen und Erkenntnis“ verpflichtet ist (Niewiadomski 1997: Sp. 435; Marquardt 1998: 1553f.) – als „Koranizismus“ bezeichnen. Es handelt sich also heutzutage bei manchen (mitunter durchaus populären) Sichtweisen um radikalen Vorstellungen verpflichtete geistige Strömungen, die auf theologisch

wenig fundierter Basis ruhen. Eine Revision solcher Ansichten wäre somit durchaus im Bereich des Möglichen. Allerdings ist ein solches Bestreben eine heikle Angelegenheit. Nicht nur der Wortlaut des Koran allein gilt in bestimmten – meist fundamentalistischen – Kreisen als unantastbare Offenbarung: Deutliche Vorbehalte gibt es selbst gegenüber den in der traditionellen Koranwissenschaft anerkannten sieben so genannten „kanonischen“ Lesarten (*al-qirâ'ât al-sab'*) des Koran. Auf der Basis des konsonantischen Textes des Koran ist es möglich, bestimmte Wörter auf verschiedene Weise zu lesen. Dabei handelt es sich jedoch nur um geringfügigere Bedeutungsunterschiede (Bobzin 2004: 104ff.; Cook 2002: 77ff.). Wenn sogar die unter den traditionellen muslimischen Korangelehrten übliche Diskussion über diese verschiedenen möglichen Lesungen abgelehnt wird, kann man sich leicht vorstellen, dass eine der Wortgläubigkeit verhaftete Einstellung den Weg zu einer historisch-kritischen Koranexegese (siehe den Beitrag von Körner in diesem Buch) erschwert. Der Fall des ägyptischen Gelehrten Nasr Hamid Abu Zayd ist dafür ein bezeichnendes Beispiel (Kermani 1997; Abu Zayd 1999). Als er für eine zeitgemäße Auslegung des Koran auf Erkenntnisse der Kommunikationswissenschaft zurückgriff (Abu Zayd 1996), stieß er damit in Kreisen fundamentalistisch gesinnter Gelehrter auf entschiedene Ablehnung. Diesen gelang es nicht nur, seine Ernennung zum Professor zu hintertreiben, sondern sogar einen Ehescheidungsprozess wegen Abfalls vom Glauben (siehe den Beitrag von Badry in diesem Buch) gegen ihn in Gang zu setzen, auf dessen Basis er dann 1995 vor einem ägyptischen Gericht „zwangsgeschieden“ wurde. Heute lebt Abu Zayd im niederländischen Exil (siehe auch seinen Beitrag in diesem Buch).

Die grundlegende Problematik in der gegenseitigen Wahrnehmung von Muslimen und der Christen lässt sich anhand einiger Beispiele konkret erläutern. Auch wenn im Folgenden dazu jeweils nur ein einziger Begriff gewissermaßen als Stichwort genannt wird, handelt es sich gleichwohl in jedem Einzelfall um ganze Vorstellungskomplexe, die von zentraler Bedeutung sind. Um sie kreisen entscheidende theologische Kontroversen, und in diesen Diskussionen werden die entscheidenden Aussagen getroffen, die für die Sicht des je Anderen konstitutiv sind. Die folgenden Überlegungen können freilich nur skizzenhaft sein. Ziel ist es lediglich, Diskussion anzuregen. Wegen seiner besonderen Schwierigkeit verzichte ich dabei allerdings auf das zentrale Problem „Monotheismus“ *versus* Trinität, (miss)verstanden als „Tritheismus“ (Zirker 1994).

### 3

#### 1. Gesetz

Das islamische Gesetz, die so genannte Scharia, ist keineswegs das, als was es von manchen Muslimen, aber vor allem von vielen Nichtmuslimen bis zum Überdruß diffamiert wird: „starr, unbeweglich, rückständig, mittelalterlich“ und so weiter. Die Scharia hat, ganz im Gegenteil zu diesen Vorurteilen, in der langen Geschichte des Islam eine erstaunliche Flexibilität besessen, die es ihm erlaubte, sich in den unterschiedlichsten Regionen – von Südostasien bis Afrika – zu „akklimatisieren“ (Schacht 1980: Bd. II, S. 167ff.; Rohe 2009). Obwohl die Scharia im Kern göttlich begründetes Recht darstellt und im Koran eine unwandelbare Grundlage besitzt, ist sie grundsätzlich offen und niemals abgeschlossen. Das gilt auch dann, wenn in bestimmten Richtungen des Islam versucht wird – übrigens nicht erst in moderner Zeit –, die Scharia in einem sehr engen Sinn zu verstehen oder gar ganz auf koranische Rechtsvorschriften zu reduzieren. Jedenfalls zeigt der immer wieder zu hörende Slogan „mit der Scharia zurück ins Mittelalter“, dass derjenige, der ihn nachspricht, weder etwas von der Scharia noch etwas von Mittelalter (geschweige denn „islamischem“ Mittelalter!) versteht.

Die negativen Konnotationen des Begriffs „Gesetz“ (und das gilt für die Scharia übrigens genauso wie für die jüdische Thora) unter Nichtmuslimen haben meines Erachtens vor allem mit dem von Paulus ausgearbeiteten Gegensatz von „Gesetz und Evangelium“ zu tun. Für Christen (und ganz besonders für evangelische Christen!) mag es vielleicht schwer verständlich sein, wie man „Freude am Gesetz“ – so der Name eines jüdischen Feiertages (*simchat tora*), des letzten Tages des Laubhüttenfestes – haben kann! Vielleicht aber können Christen dann einen besseren Zugang zur Scharia finden, wenn sie sie als gewissermaßen angewandte Auslegung des Koran verstehen, die zeitlich wie regional bedingten Variationen unterliegt, also durchaus nicht „starr“, sondern entwicklungsfähig ist.

#### 2. Bild

Der Islam gilt als die bilderlose Religion *par excellence*. Gerade dem Protestantismus ist er darin aber nicht fremd, ebenso wenig dem Judentum. Muslime können sogar auf heftige Kontroversen verweisen, die innerhalb der Kirche geführt wurden: auf den Bilderstreit der Ostkirche zur Zeit der Entstehung des Islam (Irmscher 1980) und den Bildersturm im Zeitalter der Reformation in Deutschland (Feld 1990). Entspringt also die Ablehnung der Bilder im Islam nicht auch

einem „Vorurteil“? Lässt man sich auf die orthodoxe Begründung der Ikonen ein, so handelt es sich bei ihnen nicht primär um Kunstbilder, sondern um Kultusbilder, deren Bestreben darin besteht, „Transparenz“ herzustellen in Richtung auf ein Urbild, nicht ein Abbild. Die Ikone repräsentiert also immer „Transzendenz“ – als bloße „Darstellung“ wäre sie missverstanden. Das islamische „Vorurteil“ bestünde hier also darin, den „Sinn“ des Bildes misszuverstehen.

### 3. *Prophet und Prophetie*

Prophetie bedeutet für jede Religion etwas Beunruhigendes. Ähnlich wie es christlicherseits den schon erwähnten Gegensatz „Gesetz und Evangelium“ gibt, so auch den von „Priester und Prophet“. Der Priester als Garant von Tradition und festen Werten, der Prophet, wie gesagt, als Rebell, Unruhestifter, der gerade das Überlieferte in Frage stellt – und zwar bisweilen radikal. Schon im Alten Testament ist die Tendenz sichtbar, den Propheten zu bändigen – und ihn auf eine einzige Funktion festzulegen: nämlich Prediger des Monotheismus und Restaurator des alten „wahren“ Glaubens zu sein (Steck 1967; siehe auch Horowitz 1926). Genauso erscheinen auch die Propheten im Koran. Das gilt ebenso – in der Nachfolge von Mose (respektive Mûsâ, wie er im Koran heißt) und Jesus (‘Îsâ) – für Muhammad. Mit diesem schon in die jüdische Geschichte hineinragenden Prozess ist der interessante Gedanke verbunden, dass es einen „letzten“ Propheten geben kann. Jesus wird deshalb in christlicher Tradition (bei Tertullian) als „Siegel der Propheten“ bezeichnet und Muhammad bereits im Koran selbst (Colpe 1984; 1989). Damit ist aufs Engste der Gedanke der Exklusivität verbunden. „Prophetie“ hat etwas Ausschließendes; sie ist wahre oder falsche Prophetie (Quell 1952). Reformbewegungen im Islam (etwa die Baha‘i oder die Ahmadiyya) haben die Härte des mit „Prophetie“ verbundenen Absolutheitsanspruches von Seiten des orthodoxen Islam ebenso spüren müssen (Friedmann 1989), wie der Prophet des Islam die permanente christliche Abqualifizierung als „Pseudoprophet“. Denn „Prophetie“, noch im Korintherbrief oder der Didache als legitime Möglichkeit inspirierter Verkündigung anerkannt (1. Kor. 12, 10, 28f.; 13, 2; 14, 3, 26ff., Did. 11, 4ff.), war endgültig seit dem Ende des 2. Jahrhunderts mit dem Aufkommen des Montanismus – auch die „neue Prophetie“ genannt (Galling 1986: Bd. IV, S. 1117f.) – obsolet geworden. Auch wenn es in der Kirchengeschichte, vor allem im Mittelalter, immer wieder „Prophetie“ gegeben hat, gegen das „Priestertum“, das heißt gegen die verfasste Kirche, hatte sie nie eine Chance. Das Aufkommen des Protestantismus begünstigte zwar prophetische Bewegungen, aber sie vermochten kaum, der Stigmatisierung als Sektierer jemals zu entgehen. Hans Küng hat 1984 geschrieben: „Vom Neuen

Testament her gesehen muß man sich nicht von vornherein dogmatisch dagegen wehren, wenn sich Muhammad als ein echter Prophet nach Jesus verstand, der beanspruchte, mit ihm in grundlegender Übereinstimmung zu sein“ (S. 61). Tatsächlich gibt es meines Erachtens bei einer gründliche(re)n historischen Aufarbeitung des Phänomens nachchristlicher Prophetie gute Aussichten, vom christlichen Vorurteil „Muhammad als Pseudoprophet“ Abschied zu nehmen.

## Literatur

- Abu Zayd, N.H. (1996): *Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses*. Frankfurt a. M.
- Abu Zayd, N.H. (1999): *Ein Leben mit dem Islam*. Freiburg i. Br.
- Ancona, A. d' (1889/1994): *La leggenda di Maometto in Occidente [1889]. A cura di Andrea Borruso*. Rom.
- Bobzin, H. (1990): „Döllingers Sicht des Islam“, in: G. Denzler und E. L. Grasmück (Hrsg.): *Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Geburtstag Ignaz von Döllingers*. München, S. 459-75.
- Bobzin, H. (2001): „Rudi Paret (1901-1983)“, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 20, S. 64.
- Bobzin, H. (2004): *Der Koran. Eine Einführung*, 5. Aufl., München.
- Bobzin, H. (2005): „Gedanken zum Fundamentalismus in der islamischen Welt“, in: H. Neuhaus (Hrsg.): *Fundamentalismus. Erscheinungsformen in Vergangenheit und Gegenwart. Atzelsberger Gespräche 2004*. Erlangen, S. 63-95.
- Bobzin, H. (2005a): „Das Siegel der Propheten“. Maimonides und das Verständnis von Mohammeds Prophetentum“, in: G. Tamer (Hrsg.): *Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*. Berlin u.a., S. 289-306.
- Busse, H. (1988): Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Darmstadt.
- Colpe, C. (1984): „Das Siegel der Propheten“, in: *Orientalia Suecana* 33-35(1984), S. 71-83.
- Colpe, C. (1989): *Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam*. Berlin.
- Cook, M. (2002): *Der Koran. Eine kurze Einführung*. Stuttgart.
- Daniel, N. (1992): *Islam and the West. The making of an image*, 2. Aufl., Oxford.
- Feld, H. (1990): *Der Ikonoklasmus des Westens*. Leiden.
- Friedmann, Y. (1989): *Prophecy continuous. Aspects of Alunadi religious thought and its medieval background*. Berkeley u.a.
- Galling, K. (Hrsg.) (1986): *Religion in Geschichte und Gegenwart [RGG]*, 7 Bde., 3. Aufl., Tübingen.
- Haas, H. (1916): *Das Bild Muhammeds im Wandel der Zeiten*. Berlin.
- Horowitz, J. (1926): *Koranische Untersuchungen*. Berlin u.a.
- Irmscher, J. (Hrsg.) (1980): *Der byzantinische Bilderstreit*. Leipzig.
- Kermani, N. (1997): *Offenbarung als Kommunikation*. Frankfurt a.M.
- Küng, H. u.a. (1984): *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*. München u.a.

- Le Coz, R. (1992): *Jean Damascène. Ecrits sur l'islam, présentation, commentaires et traduction*. Paris [= Sources Chrétiennes 383].
- Marquardt, M. (1998): Art. „Biblizismus“ in: H. D. Betz (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart* [RGG], 8. Bde., 4. Aufl., Bd. 1, S. 1553-1554. Tübingen.
- Meier, F. (1991): „Über die umstrittene Pflicht des Muslims, bei nichtmuslimischer Besetzung seines Landes auszuwandern,“ in: *Der Islam* 68(1991), S. 65-86.
- Memon, M. U. (1976): *Ibn Taimiya's struggle against popular religion*. The Hague u.a.
- Möhler, J.A. (1830): „Über das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mahommed und das Evangelium zum Islam steht“, in: *Theologische Quartalsschrift* 1830, S. 3-81.
- Niewiadomski, J. (1997): Art. „Biblizismus“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* [LThK], 3. Aufl., Bd. 1, Sp. 435.
- Noth, N. (1998): „Von der medinensischen ‚Umma‘ zu einer muslimischen Ökumene“, in: ders. u.a. (Hrsg.): *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*. Würzburg, S. 81-132.
- Paret, R. (Hrsg.) (1975): *Der Koran*. Darmstadt.
- Quell, G. (1952): *Wahre und falsche Propheten*. Gütersloh.
- Ringgren, H. (1951): „The conception of faith in the Koran“, in: *Oriens* 4(1951), S. 1-20.
- Rohe, M. (2009): *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*. München
- Rotter, E. (1986): *Abendland und Sarazenen. Das okzidentale Araberbild und seine Entstehung im Frühmittelalter*. Berlin u.a.
- Schacht, J. (Hrsg.) (1980): *Das Vermächtnis des Islam*. Zürich.
- Schöllner, M. (2008): „Ibn Taymiya und nochmals die Frage nach einer Reformation im Islam“, in: O. Jastrow, S. Talay und H. Hafenrichter (Hrsg.): *Studien zur Semitistik und Arabistik, Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, S. 363-384.
- Steck, O. H. (1967): *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*. Neukirchen-Vluyn.
- Stierlin, H. (1981): *Die Visionen der Apokalypse. Mozarabische Kunst in Spanien*. Zürich u.a.
- Suermann, H. (1985): *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypstik des 7. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.
- Suermann, H. (1995): „Muhammad als Vorläufer des Antichristen“, in: A. Zaborski (Hrsg.): *Islam et Christianisme*. Krakau, S. 321-334.
- Waldman, M. (1968): „The development of the concept of kufr in Qurʾān“, in: *Journal of the American Oriental Society* 88(1968), S. 442-455
- Zirker, H. (1993): *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*. Düsseldorf.
- Zirker, H. (1994): „Er ist Gott, der einzige – Gesellt ihm nichts bei!“, in: A. Bsteh (Hrsg.): *Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Mödling, S. 43-89.

# **Ibn Battûta, ein Ideal für Muslime heute?**

*Ralf Elger*

Wenn in einer Kultur oder Gesellschaft oder – neutraler formuliert – einem Kollektiv von Menschen die eigene Geschichte und große Ereignisse als nachahmenswert oder Gestalten der Vergangenheit als Vorbilder oder Ideale beschworen werden, kann dies ganz verschiedene Auswirkungen haben. Unter den denkbaren Varianten seien nur zwei genannt: Wenn die Angehörigen des Kollektivs sich gegenwärtig schwach wähen und keine rechte Perspektive für eine Besserung sehen, dann mögen sie in ihrer Geschichte Trost finden, über ihre einstige Größe kontemplieren, und sie hoffen vielleicht, dass diese irgendwann wiederkommt. Verharren sie in dieser nostalgischen Haltung, wird das der Kreativität bei der Überwindung der selbsterlebten aktuellen Krise hinderlich sein. Der Rückblick auf eine als besser empfundene Vergangenheit mag aber auch in eine andere Richtung wirken. Wenn sich Angehörige eines Kollektivs ohnmächtig oder zumindest in einer Krise fühlen, kann er Zukunftsperspektiven eröffnen. Man gewinnt daraus vielleicht Selbstbewusstsein, weil man meint, nicht von Natur aus unfähig zu großen Taten zu sein, da man dies ja in der Vergangenheit schon bewiesen habe. Wenn das Kollektiv zu der Ansicht kommt, dass es nur des Handelns im Geist der großen Vorfahren bedarf, um die Krise zu überwinden, dann dürfte das zu neuen Taten Anlass geben. Stolz auf die eigene Geschichte ist so betrachtet eine Kraft, die positiv und negativ wirken mag.

Der Blick von außen auf ein Kollektiv kann ebenfalls durch Bezüge zur Vergangenheit gelenkt werden. Ein Betrachter mag meinen, dass das Kollektiv an eine bestimmte Tradition gebunden ist, der es nicht zu entrinnen vermag. Auch hier wieder lässt sich grob eine positive und negative Weise unterscheiden. Manche Kollektive gelten als sympathisch, weil sie eine sympathische Geschichte haben. Andere stoßen ab, weil ihre Geschichte als abstoßend begriffen wird. Nun kann ein Betrachter auch der Auffassung sein, dass ein Kollektiv seinem historisch bestimmten Schicksal nicht unentrinnbar verfallen ist, dass es mit solcher Vergangenheit in einer oder der anderen Weise brechen kann. Schlechte Vergangenheit, so mag der Betrachter raten, soll zurückgewiesen werden, weil sie für den Aufbau einer positiven Zukunft hinderlich ist. Oder der Betrachter erinnert das Kollektiv an seine „gute“ Geschichte, die dieses tatsächlich oder vermeintlich vergessen hat, um ihm Wege in eine bessere Zukunft zu eröffnen.

Durch das Rückwärtsdenken werden Gesichtspunkte für die Zukunft gewonnen, die sich auf verschiedene gesellschaftliche Bereiche beziehen können, auf die wirtschaftliche Entwicklungsfähigkeit oder auch die wissenschaftliche und technische Kreativität. Da mag ein Angehöriger des Kollektivs oder ein Betrachter auf Taten oder Ideen der Erfinder, Entdecker und Forscher der Vergangenheit verweisen und so zu Kreativität und Leistung in diesen Feldern aufordern. Auch selbsterlebte oder von anderen gesehene moralische Defizite können durch den Rückblick behoben werden. Wenn man das Kollektiv als faul oder träge sieht, würde eine Neuorientierung aus der Geschichte gewonnen, indem etwa eine „fleißige Person“ daraus als Bezugspunkt gewählt wird.

Viele weitere Möglichkeiten lassen sich denken, aber jetzt ist erst einmal die Zeit für ein Beispiel gekommen. Unter den großen Figuren der Vergangenheit, die als Vorbild oder Abgrenzungspunkt in Frage kommen, sind etwa Feldherren interessant. Ein Kollektiv, das militärische Ambitionen hat, kann sich darauf berufen, eines, das pazifistische Ambitionen hat, wird sie ablehnen. Napoleon kann als genialer Feldherr und als moralische Größe gerühmt werden und insofern Stolz der Grande Nation sein. Die Nation mag Napoleon aber auch kritisieren, weil er Europa mit Kriegen überzog und die Republik abschaffte.

Es lässt sich noch diskutieren, inwieweit die Bewertung der Leistung einer Person und ihrer moralischen Qualität dem Wandel unterworfen ist. Im Zeitalter des Militarismus sind die Feldherren oft uneingeschränkt positiv gesehen worden. Im Lichte des Pazifismus des späteren 20. Jahrhundert werden sie dann vielleicht ganz abgelehnt oder höchstens zwiespältig betrachtet. Das schließt aber nicht aus, dass man sie später wieder ganz anders erinnert. Schließlich soll die Möglichkeit der selektiven Erinnerung erwähnt werden. Napoleon mag als großer Reformator, Erschaffer des Code Napoleon, erinnert werden, während die Nation seine militaristischen Eskapaden weitgehend aus dem Gedächtnis verdrängt.

Zu diesen und anderen Gesichtspunkten, unter denen man den Komplex der Erinnerung betrachten kann, gibt es recht viel Forschung, die um die Konzepte des „kulturellen Gedächtnis“ oder der „Erinnerungskultur“ kreist. Und das hat gute Gründe. Denn jedes Kollektiv hat wohl historische Bezugspunkte in seinem kollektiven Gedächtnis aufbewahrt, und jedes wird von außen mit verschiedenen Vergangenheiten identifiziert.

Das ist an sich nicht bemerkenswert und vor allem akademisch interessant, so dass in einem Buchprojekt, das sich um die Themen Islamfeindlichkeit und Islamverherrlichung dreht, dieses Thema als etwas abseitig erscheinen mag. Allerdings haben Erinnerung und die Bewertung von Vergangenheiten der Muslime eine große Bedeutung für jene Debatten. Wenn gefragt wird, was Muslime heute wollen, wie sie die Welt sehen beziehungsweise wie Muslime in Deutschland diese Gesellschaft und ihr Rechtssystem betrachten, ob sie sich integrieren

wollen oder das überhaupt können, dann wird immer wieder auch auf muslimische Vergangenheit verwiesen.

Ein Beispiel für „Islamkritik“ aus dem Geiste der Historie ist der FAZ-Artikel „Der Islam will die Welteroberung“ vom 16. September 2006, Untertitel: „Die Kriegsregeln sind flexibel, das Kriegsziel bleibt: Mohammeds kämpferische Religion“ von Egon Flaig. Darin heißt es, es bestehe „nach klassischer Lehre für die muslimische Weltgemeinschaft die Pflicht, gegen die Ungläubigen Krieg zu führen, bis diese sich bekehren oder sich unterwerfen.“ Die Erfüllung jener „Pflicht“ lässt sich in der islamischen Vergangenheit nachweisen, sagt Flaig: „Friedensverträge, welche islamische Herrscher mit nichtislamischen abschlossen, gelten nur als Waffenstillstände; deshalb wurden sie in der Regel für höchstens zehn Jahre abgeschlossen.“ Weiter erklärt Flaig zur frühen Geschichte des Islam: „Singular ist die enorme Geschwindigkeit, mit der binnen neunzig Jahren ein arabisches Großreich zwischen Südfrankreich und Indien entstand, ohne daß ein einzelner Eroberer die Expansion gelenkt hätte.“ In der Frühen Neuzeit blieben die militanten Tendenzen erhalten. Etwa in Afrika südlich der Sahara: „Wenn die Sklaven knapp wurden, führten Emire nicht nur Dschihads gegen nichtmuslimische Völker, welche zu versklaven geboten war, sondern immer häufiger auch gegen islamisierte Völker, unter dem Vorwand, es seien keine wahren Muslime.“ Schließlich kommt Flaig noch zu den Juden in islamischen Ländern: „Reden wir von Integration der Juden? Nirgendwo unter der Herrschaft des Islam, und auch nicht im spanischen Kalifat, waren Juden Bürger ihrer Stadt; sie blieben stets Unterworfenen. In manchen deutschen Städten – Worms, Augsburg und anderen – des Hochmittelalters waren die Juden Stadtbürger besonderen Rechts, sie hatten das Recht, Waffen zu tragen, und waren bessergestellt als ärmere christliche Einwohner. Sie waren bis ins vierzehnte Jahrhundert, als sich ihre Situation verschlechterte, weit besser integriert, als die Juden im muslimischen Spanien es jemals sein konnten. Wer die politische Integration für die wichtigste hält, kann nicht umhin, Augsburg über Córdoba zu stellen. All das ist seit über fünfzehn Jahren wissenschaftlich bekannt. Aber wer will es hören?“ Dann die Schlussfolgerung Flaigs mit einer Würdigung der möglichen Leistungen der Geschichtswissenschaft: „Seine Vergangenheit nicht zu kennen heißt, sie wiederholen zu müssen. Wer weiterhin das Märchen von der islamischen Toleranz verbreitet, behindert jene muslimischen Intellektuellen, die ernsthaft an jener Reform des Islam arbeiten, die im neunzehnten Jahrhundert so erfolgversprechend begann. Denn er beraubt sie der Chance, eine Vergangenheit zu überwinden, die ansonsten zur abscheulichen Gegenwart zu werden droht. Gelänge es den Reformern, den Islam radikal zu entpolitisieren, dann könnten die Muslime zu wirklichen Bürgern in ihren Staaten werden. Übrig bliebe jene hochgradig spirituelle Religion, die nicht nur Goethe fasziniert hat: Hegel nannte den Islam die ‚Religion der Erhabenheit‘. Dazu könnte er werden.“

Flaig versucht in seinem Artikel nachzuweisen, dass der Islam in der Vergangenheit die Weltherrschaft wollte, und folgert, dass dies in der Zukunft auch so sein wird – wenn dem nicht Einhalt geboten wird. Und er erklärt, dies sei möglich. Es ist nicht überraschend, dass Flaig heftige Antworten erhielt. Ein Leserbrief mehrerer Professoren der Islamkunde, auch in der FAZ abgedruckt (27.9.06), sagt: „Die Geschichte der drei großen monotheistischen Religionen ist immer mit Gewalt verbunden gewesen, doch sieht Egon Flaig diese Gewalt vorwiegend bei den Muslimen und beim biblischen Volk Israel. In religiösen Eroberungskriegen ist viel Blut geflossen, auch bei muslimischen Eroberungen. Die heiligen Texte von Juden und Muslimen enthalten gewalttätige Passagen, sie drohen unter bestimmten Umständen mit Gewalt – nach innen und nach außen. Der Christ hat das Glück, ein im ganzen friedlicheres heiliges Buch zu besitzen. Doch ist das die Theorie. Keine andere Kultur hat sich in den vergangenen Jahrhunderten so gewalttätig gezeigt wie die europäische, die sich auf ihr abendländisch-christliches Erbe beruft und die Prozesse der Aufklärung und Säkularisierung durchlaufen hat. Die Kolonialkriege des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts, die beiden Weltkriege, Holocaust und Gulag sind hierfür Zeugen.“

Die Verfasser argumentieren, dass weder Christen noch andere Religionsgemeinschaften in der Vergangenheit gefangen sind. Das hatte auch Flaig nicht behauptet. Der Unterschied liegt eher darin, dass die Leserbriefschreiber die islamische Geschichte nicht so negativ wie er sehen: „Die spanischen Juden, die im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert vor der katholischen Reconquista flohen, stimmten mit ihren Füßen ab: Die meisten wollten lieber als ‚Schutzbefohlene‘ unter der Herrschaft des osmanischen Sultans leben als sich in die Gewalt eines christlichen Herrschers begeben.“ Der Verweis auf die gastfreundlichen Osmanen zeigt die „gute Seite“ der islamischen Geschichte. Manche Autoren würden vielleicht hinzufügen, es ist die „wahre“ islamische Geschichte, und der Blick darauf gebe Anlass zu hoffen, dass auch die Zukunft so aussehen mag, wo doch die Gegenwart nicht recht (noch nicht recht) befriedigend erscheint.

Islamische Geschichte ist natürlich ein komplexes Thema. Und es wird ja mit Recht immer wieder und auch von den Autoren des Leserbriefes betont, dass man „differenzieren“ müsse. Nicht alles in der islamischen Geschichte verlief in eine Richtung, und nicht alle Muslime heute stehen gleich zu dieser Geschichte. Weiterhin ist ihr Verhältnis dazu dem Wandel unterworfen. Wenn man gar der Schule der Dekonstruktion folgt, dann gibt es überhaupt keine Geschichte, weder eine „böse“ des Kolonialismus noch eine „gute“ der toleranten Osmanen, sondern nur Sichten darauf, die eben „konstruiert“ sind. Solche Einsprüche, differenzierend und dekonstruierend, so berechtigt sie sind, lassen die Debatte, die um Islam und islamische Geschichte geführt wird, ziemlich ratlos zurück. So endet auch der Leserbrief nicht mit einem Hinweis darauf, wie man besser als

Flaig über islamische Geschichte sprechen könnte, sondern nur mit der Bekräftigung, dass man es so wie er nicht darf oder sollte.

Für das Thema dieses Buchprojekts über „Islamfeindlichkeit und Islamverherrlichung“ ist damit wenig gewonnen. Was also soll man tun? Es kann doch angenommen werden, dass einige oder viele Muslime heute klare, undifferenzierte Ziele haben, die sie tatsächlich umsetzen wollen. Die gilt es erstens herauszufinden und zweitens zu bewerten. Das erste geschieht durch Umfragen und andere Mittel der empirischen Sozialforschung oder durch Textanalyse. Die zweite Frage, wie die Ergebnisse zu bewerten sind, mag für viele schwierig erscheinen. In kulturrelativistischen Kreisen können auch Normen und Werte nicht der dekonstruktivistischen Betrachtung entgehen. Es gibt keine absolut gültigen Werte, sondern sie sind temporär von Menschen gemacht, so die Auffassung dort. Aber auch in dieser Frage ist die Dekonstruktion unbefriedigend und für Mitarbeiter einer Universität sogar unzulässig. Sie alle sind nämlich auf das Grundgesetz vereidigt und haben die dahinter stehenden Menschenrechte zu vertreten. Lässt man also das „Differenzieren“ und die „Dekonstruktion“ einmal beiseite, so bleiben einige recht solide Wege, mit islamischer Geschichte umzugehen. Ein Philologe nimmt Texte, liest sie und fragt dann, ob darin Werte propagiert werden, die mit den seinen übereinstimmen oder nicht. Das klingt methodisch konservativ und einfach, aber es sind viele Texte vorhanden, die noch einer solchen simplen Betrachtung harren. Und wenn die geleistet ist, mögen die Differenzierer und Dekonstruktivisten sich an die Arbeit machen.

Im Folgenden soll Ibn Battûtas Reisebericht aus dem 14. Jahrhundert untersucht werden. Dieser Text bietet sich aus mehreren Gründen als Fallbeispiel für die hier zu führende Diskussion an. Erstens ist er in islamischen Ländern und auch im Westen recht bekannt. Es gibt viel Literatur dazu, gedruckt und im Internet. Der Text wird in Debatten um die Zukunft des Islam gerne einbezogen. Kurz zum Inhalt: Berichtet wird von den langjährigen Wanderungen Ibn Battûtas, eines Berbers aus Tanger in Marokko, durch die islamische Welt und angrenzende Länder. Ibn Battûta stellt sich als guter Muslim und als Gelehrter dar. Er gibt oft Werturteile ab. Vielen gilt er als bewunderungswürdige Figur, als Entdecker und Forscher und Marco Polo der Araber.

Auf Ibn Battûta als Vorbild verweist eine muslimische Internetseite, auf der ein Autor namens A.S. Chughtai schreibt:<sup>1</sup> „Ibn Battûta, einer der bemerkenswertesten Reisenden aller Zeiten, besuchte China 60 Jahre nach Marco Polo. Insgesamt reiste er 75.000 Meilen, also wesentlich mehr als Marco Polo. Dennoch wird Ibn Battûta in den muslimischen Ländern in keinem Geografiebuch erwähnt, vom Westen ganz zu schweigen. Ibn Battûtas Beitrag zur Geografie ist

---

1 *Ummah.net/history/scholars/ibn\_battuta/*; dieses Zitat und auch mehrere der folgenden sind im Original auf Englisch verfasst worden. Sie wurden für diesen Beitrag ins Deutsche übersetzt.

zweifelsohne ebenso groß wie der eines jeden anderen Geografen, der Wert seiner Reisen ist allerdings außer für Experten nicht so leicht zugänglich. Das Aussparen von Bezugnahmen auf Ibn Battûta in Geografiebüchern ist kein Einzelfall. Alle bedeutenden Muslime, egal ob Ärzte, Astronomen, Naturwissenschaftler oder Chemiker müssen dieses Schicksal ertragen. Man kann nachvollziehen, warum bedeutende Muslime vom Westen ignoriert werden. Aber die Gleichgültigkeit der muslimischen Regierungen ist unbegreiflich. Um den Minderwertigkeitskomplex zu bekämpfen, der die islamische Umma quält, müssen wir die Beiträge von Muslimen in den Bereichen Naturwissenschaft, Medizin, Ingenieurwesen, Architektur oder Astronomie wiederentdecken. Es würde die heutige muslimische Jugend dazu animieren, sich auf diesen Gebieten anzustrengen und nicht in den Glauben zu verfallen, dass ein nennenswerter Erfolg außerhalb ihrer Reichweite liege.“

Man weiß oft nicht, wer sich auf solchen Internetseiten äußert und ob scheinbar muslimische Seiten wirklich von Muslimen betrieben werden. Aber in diesem Falle kann man wohl sagen, dass die Passage in gewisser Weise repräsentativ für muslimisches Denken heute ist. In gewisser Weise, muss betont werden. Denn der Wissensstand dieses Autors ist nicht allzu hoch. Natürlich wird Ibn Battûta in westlichen Geschichtsbüchern erwähnt und auch andere muslimische Figuren der Geschichte werden teilweise enthusiastisch gefeiert. Auch dass die „muslimischen Regierungen“ Ibn Battûta ignorieren würden, stimmt nicht. Man denke an die „Ibn Battuta Mall“, ein Einkaufszentrum in Dubai, oder den Flughafen von Tangerang oder eine Fähre über die Strasse von Gibraltar, die nach Ibn Battûta benannt sind. Auch ein Krater auf dem Mond trägt seinen Namen. Chughtai ist zwar ein Ignorant, aber er sagt auch Dinge, die man von anderen Muslimen ebenfalls hört. Selbst die falsche These, dass muslimische Figuren der Vergangenheit vom „Westen“ negiert werden, passt sich gut in den Komplex der Orientalismus-Kritik ein. Viele Muslime neigen dazu, dem Westen pauschal eine Nichtbeachtung oder Verachtung des Islam zuzuschreiben. Chughtai befindet sich also in guter Gesellschaft. Ebenfalls viel Zustimmung dürfte er für seine Reflexionen über den Minderwertigkeitskomplex von Muslimen bekommen und seinen Hinweis, wie junge Muslime ihn überwinden können.

Dass das obige Zitat repräsentativ ist, legt auch folgender Artikel von Sahar Moussa aus der *Kuwait Times* über einen Ibn Battûta-Film nahe.<sup>2</sup> Der Text beginnt so: „Nach den Anschlägen vom 11. September ist das Bild von der muslimischen Welt ziemlich verzerrt worden. Alle Muslime wurden über Nacht zu Terroristen, die dem al-Qaida-Netzwerk nahestehen – jedenfalls wenn man der Meinung vieler Menschen aus dem Westen folgt. Allerdings haben nicht alle diese Sichtweise. Geleitet von einer inspirierenden Vision und der tiefen Einsicht

---

2 [kuwaittimes.net/read\\_news.php?newsid=MTM2Njk0MTUyOQ==](http://kuwaittimes.net/read_news.php?newsid=MTM2Njk0MTUyOQ==).

in die Notwendigkeit, in Frieden zu leben und ein anderes Bild der tatsächlichen islamischen Lehre zu zeigen, arbeitet der englisch-amerikanische Filmmacher Taran Davis daran, die Balance wieder herzustellen. Davis, der einen christlichen (Anglikanische Gemeinschaft) Hintergrund hat, wird dabei unterstützt von Menschen, die an die Klarheit seiner Vision glauben, mit einem Film über Ibn Battûta, dem bedeutenden islamischen Entdecker, einen genuinen und authentischen Eindruck vom wahren Islam zu vermitteln.“

Der Film also zeigt den „wahren Islam“, und dies sei auch notwendig angesichts der – unberechtigten – Islamkritik im Gefolge von 9/11. Warum ist gerade Ibn Battûta der Held des Films?

„Die Reise nach Mekka‘ erzählt die Geschichte von Ibn Battûta (gespielt von Chems Eddine Zinoun), einem jungen Gelehrten, der 1325 von Tanger aus allein zu einer langen und abenteuerlichen Reise voller Gefahren aufbricht. Die Wanderung führt ihn von seiner Heimat Marokko in das rund 3.000 Meilen im Osten gelegene Mekka. Ibn Battûta wird auf seinem Weg quer durch die nordafrikanische Wüste von unzähligen Erschwernissen umlagert. Unterwegs trifft er einen merkwürdigen Fremden, den ‚Highwayman‘ (gespielt von Hassam Ghanicy). Zunächst als Beschützer angeheuert, wird er später sein Freund. Während der Reise wird Ibn Battûta von Banditen angegriffen, von Durst ausgezehrt, von Beduinen gerettet und gezwungen, einen Teil seiner Wegstrecke wieder zurückzugehen, weil das Rote Meer kriegsbedingt abgeriegelt ist. Für fast 30 Jahre sollte Ibn Battûta nicht mehr nach Hause zurückkehren. Er bereist mehr als 40 Länder und kommt noch fünfmal nach Mekka, um die Pilgerfahrt zu absolvieren. Insgesamt sollte er drei Mal weiter reisen als Marco Polo. Sein späteres Vermächtnis ist einer der umfangreichsten Reiseberichte, die jemals aufgezeichnet wurden.“ Ibn Battûta steht für einen „guten“ Islam, für Initiative und Pflichterfüllung. Und er soll die Zuschauer dazu bringen, „ihre islamischen Pflichten neu zu überdenken“. Gemeint ist wohl nicht allein die Pflicht des *hajj*, die in dem Film dargestellt wird, sondern auch andere.

Eine Zeitschrift aus Saudi-Arabien hebt in einem Artikel Ibn Battûtas gelehrte und moralische Qualifikationen hervor:<sup>3</sup> „Reisende haben viele Gründe für den Besuch fremder Länder. Marco Polo war ein Kaufmann, Columbus ein Abenteuerer. Ibn Battûta jedoch war ein Theologe, ein Poet und Gelehrter, ein Vertreter des Humanitätsgedankens in einer Zeit, in der ein Leben nicht viel wert war. Er verließ Tanger, um die heiligen Stätten seines Glaubens zu besuchen, und dabei wurde er neugierig auf die weite Welt und wollte immer mehr über diese erfahren.“

---

3 „Ibn Battuta, Traveler from Tangier“, in: *Saudi Aramco World*; 8./9.(1961), S. 14ff. [[saudi-aramcoworld.com/issue/196107/ibn.battuta.traveler.from.tangier.htm](http://saudi-aramcoworld.com/issue/196107/ibn.battuta.traveler.from.tangier.htm)].

Die „humanitäre“ Seite Ibn Battûtas ist ein Motiv, das sich ähnlich auf einer anderen Internetseite<sup>4</sup> findet: „Obwohl er die strenge Meinung seiner muslimischen Brüder gegenüber Ungläubigen teilte, weist ihn seine Darstellung des ‚zweiten Rom‘ [Konstantinopel; Anmerkung des Autors] als einen ziemlich toleranten Menschen mit blühender Neugier aus.“ Die Toleranz Ibn Battûtas wird auch in einer Rezension von Christina W. Michelmore über eine Anthologie aus den Afrika-Passagen aus Ibn Battûtas Bericht aufgegriffen:<sup>5</sup> „Wenn eine Überlieferung für sich spricht, erkennen wir am eindrucksvollsten, wovon sie eigentlich handelt. Aus diesem Grund ist es eine der wichtigsten und schwierigsten Aufgaben bei der Vermittlung von Weltgeschichte, entsprechende Originalquellen zu finden. *Ibn Battuta in Schwarzafrika* ist vor diesem Hintergrund eine herrliche Entdeckung. Abdallâh Ibn Battûta war einer der berühmtesten mittelalterlichen Reisenden. Seine *Rihla*, oder auch *Buch der Reisen*, berichtet detailliert von seinem Trip kreuz und quer durch Afrika, den Nahen- und Mittleren Osten, Russland, Zentralasien, Indien, Indonesien und China in der Zeit von 1325 bis 1355. Said Hamdun und Noel King haben jene Teile seiner *Rihla* übersetzt, die Ibn Battûtas Wanderungen nach Ostafrika 1329 oder 1331 und seinen ausgedehnten Aufenthalt in Westafrika von 1352 bis 1354 beschreiben. Obwohl es sich nur um einen kleinen Abschnitt der *Rihla* handelt, sind ‚seine Reisen nach Schwarzafrika diejenigen, die seine überragende Bedeutung untermauern‘, denn der Abschnitt ist die einzige Darstellung aus erster Hand, die wir von den ostafrikanischen Stadtstaaten oder dem Königreich Mali im 14. Jahrhundert haben. In dem 60-seitigen Auszug wird Ibn Battûta lebendig. Er hat seine Exzentrizitäten, Voreingenommenheiten und Dünkel, aber er ist auch ein Mann mit Mut, Neugier und eigenen Überzeugungen. Es liegt daran, dass Ibn Battûta ‚irgendwie echt und uns so ähnlich ist, dass wir alsbald immer tiefer in seine Erzählungen eintauchen und die Dinge durch seine Augen sehen‘. Was wir sehen, ist dann ein Fragment der afrikanischen Zivilisation vor dem Eindringen der Europäer. Selbst ein so flüchtiger Blick hilft, den Mythos der afrikanischen Rückständigkeit und Isolation zu zerstreuen. [...] Das Ausmaß und die Vertrautheit mit der Sklaverei in Afrika sowie das Benutzen der Hautfarbe als Trennungslinie zwischen weißer und schwarzer Bevölkerung werden sichtbar. Wir lernen etwas über den Reichtum afrikanischer Städte und die Ernährungsgewohnheiten ihrer Einwohner. Wir stoßen auf missbilligende Beschreibungen der Unanständigkeit malischer Frauen, die sich nicht verschleiern, männliche Freunde haben und sogar barbusig in der Öffentlichkeit herumlaufen. Auch die Verbindungen zwischen afrikanischem Gemeinwesen und dem Großraum der islamischen Welt treten deutlicher zu Tage. Die verfügbaren Güter bezeugen das Ausmaß der Handelsbeziehungen.

4 [Myarabicstory.org/marocco/ibn\\_battuta.htm](http://Myarabicstory.org/marocco/ibn_battuta.htm).

5 [Markuswiener.com/book\\_reviews.html?products\\_id=135&products\\_name=ibn](http://Markuswiener.com/book_reviews.html?products_id=135&products_name=ibn).

Indem Ibn Battûta die Menschen, die er trifft, dokumentiert, erhalten wir ein anschauliches Bild von der islamischen Welt als eine internationale, kosmopolitische und tolerante Zivilisation. [...] Das Buch ist eine wertvolle und eine vielseitige Ergänzung unseres Arsenal an Primärquellen für die Lehre sowohl afrikanischer, nah- und mittelöstlicher, islamischer und mittelalterlicher Geschichte wie der Weltgeschichte insgesamt. Durch sein lebendiges Bild von der afrikanischen und islamischen Zivilisation sowie dem globalen System, in dem beide wirkten, ist das Buch *Ibn Battuta in Schwarzafrika* „ein sicheres Gegenmittel für den Eurozentrismus der meisten amerikanischen und europäischen Mittelalterhistoriker“.

Christina Michelmores, Vorsitzende der Historischen Fakultät am Chatham College in Pittsburgh und Spezialistin für den Mittleren Osten, schreibt hier in einer Weise, die man wohl „differenziert“ nennen kann. Ganz im Geiste der „Post-Colonial Studies“ wird Ibn Battûta – trotz mancher Exzentrizitäten – als Beispiel für den Islam als „tolerante Zivilisation“ präsentiert. Wichtig ist Michelmores am Ende der Seitenhieb auf den westlichen „Eurozentrismus“, gegen den sie Ibn Battûtas „authentische Sicht“ Afrikas anführt.

Um nun einmal Ibn Battûta selbst zu Wort kommen zu lassen, sei etwas aus der Passage über den Sudan wiedergegeben, über die Michelmores spricht. Als Ibn Battûta sich in Mali aufhält, wird er einmal vom dortigen Sultan eingeladen und erhält ein Geschenk, das seine Gastgeber bedeutend finden, das ihm aber zu gering vorkommt. Seine Reaktion: „Ich lachte und war sehr überrascht über ihren schwachen Verstand. Und ihre übertriebene Meinung von etwas so Verächtlichem.“ (*The travels of Ibn Battûta, A.D. 1325-1354*, Bd. IV, London 1994, S. 957.) In Walata besucht er einen Kadi in seinem Haus und trifft ihn in Gesellschaft einer jungen Frau, die offenbar nicht mit ihm verheiratet oder verwandt ist. Der Kadi erklärt Ibn Battûta, es sei seine Freundin und niemand würde etwas dabei finden, wenn Freunde sich besuchten. Ibn Battûta tadelt den Kadi wegen seiner „Unmoral“ und sucht ihn danach nicht mehr auf (ebd. S. 952).

Auch in etlichen anderen Bemerkungen über „die Schwarzen“ lässt sich nicht gerade Toleranz des Reisenden erkennen. Und man kann auch nicht sagen, dass Ibn Battûta als Muslim und „Kind seiner Zeit“ eben derart strenge Moralbegriffe haben musste. Er kritisiert ja gerade Muslime seiner Zeit, die den Islam anders leben als er. Tolerant sind höchstens die Afrikaner, die sich von dem Marokkaner Beschimpfungen anhören, ohne ihm zu schaden.

Ähnlich verhält sich Ibn Battûta auf den muslimischen Malediven. Er beschwert sich, dass die Frauen ihr Haupt nicht bedeckten oder gar nur halb bekleidet gingen. Als er dort das Amt des Kadi ausübt, versucht er alles, die Frauen zum Tragen „züchtiger“ Kleidung zu bringen. Das gelingt ihm aber nur bedingt. Er erklärt, dass er nur ordentlich bekleidete Frauen in sein Gericht ließ. Ansonsten blieben sie ihren Kleidungssitten treu (ebd. S. 827f.)

Ibn Battûtas Vorbildcharakter für heutige Muslime gerät besonders bei der Lektüre seiner Anatolien-Passage ins Wanken. Einmal befindet sich der Reisende am Hofe des Sultans von Birgi in Westanatolien. Sie sitzen auf einer Art Bank, unterhalb auf einem Teppich einige Koranrezitatoren. Dann kommt ein älterer Mann, der den Sultan begrüßt und sich zu ihm auf die Bank setzt. Als Ibn Battûta erfährt, dass der Alte ein Jude ist, beschimpft er ihn: „Du verdammter Sohn eines verdammten Vaters, wie kannst du es wagen, hier oberhalb der Koranleser zu sitzen, wo du doch ein Jude bist? Der Sultan ist überrascht. Ein islamischer Gelehrter gratuliert Ibn Battûta zu seinen Worten: „Gut gesprochen. Gott segne dich. Niemand außer dir hätte so gewagt zu sprechen. Du hast ihn wissen lassen, was er ist.“ (*The travels of Ibn Battûta*, Bd. II, Cambridge 1962, S. 443) Die Stelle könnte man vielleicht als Argument in Debatten über die Geschichte des Antisemitismus im Islam hernehmen, das soll aber hier nicht getan werden (zum Thema Antisemitismus unter Muslimen siehe den Beitrag von Wetzel in diesem Buch). Es ist auffällig, dass Ibn Battûta nicht nur in Konflikt mit dem Juden steht, sondern wieder auch mit Muslimen. Denn in Anatolien war es anscheinend üblich, den Juden einen gewissen Respekt zu erweisen.

Was ist nun zu tun? Ibn Battûta als Vorbild in moralischer Hinsicht uneingeschränkt zu belassen, ist sicher nicht möglich für die „moderaten“ Muslime, die das harmonische Zusammenleben der Religionen und der verschiedenen islamischen Tendenzen befördern wollen. Taliban mögen Ibn Battûta angesichts dieser Stellen hingegen besonders schätzen.

Die oben zitierten Rezeptionen von Ibn Battûtas Buch sind ein Beispiel für selektive Lektüre. Diejenigen, die sich auf ihn als Vorbild beziehen, Chughtai, die Filmemacher und andere, kennen vielleicht die heiklen Passagen seines Berichts gar nicht und haben ein Bild von Ibn Battûta, das dadurch nicht getrübt wird. So kann man hoffen. Möglich ist aber auch, dass sie diese Stellen sehr wohl kennen, aber verschweigen. Warum, ist dann die Frage, die hier nicht weiter diskutiert werden soll. Abschließend sei nur gesagt, dass die Ibn Battûta Rezeption, Teil muslimischer Erinnerungskultur heute, an gewissen blinden Flecken leidet. Ob das gut ist oder schlecht, ob eine Revision der Ibn Battûta-Lektüre gefordert werden sollte, mag jeder selbst beurteilen.

# Gleich und doch nicht gleich

## Die Dimensionen der Frauenfrage im Islam

*Rabeya Müller*

„Muslimische Männer hören nicht auf zu wiederholen, dass der Islam den Frauen mehr Rechte gegeben hat als jede andere Religion. Sicher, wenn mit ‚Islam‘ der ‚Qur‘ânische Islam‘ gemeint ist, dann sind die Rechte, die die Frauen bekommen haben, beeindruckend (...)“

Dieser Satz der bedeutenden islamischen Theologin und Frauenrechtlerin Riffat Hassan trifft die Sachlage ziemlich genau. Die Äußerung zeigt allerdings nur die eine Seite der Medaille zu, denn die nichtmuslimische Seite trägt ebenfalls viel zur Ungleichheit muslimischer Frauen in der deutschen Öffentlichkeit bei.

### Frühislamische Dimensionen

Für MuslimInnen gilt das Leben des Propheten Muhammad und seiner Familie als beispielhaft. Weist man aber angesichts eines diskriminierenden Verhaltens auf die frauenfreundliche Haltung Muhammads hin, lautet die Entgegnung patriarchaler Kräfte, dass es sich beim Propheten um eine außergewöhnliche Persönlichkeit gehandelt habe. Es könne niemandem gelingen, ihn nachzuahmen. Für Frauen könne Muhammad deshalb nicht in seiner Eigenschaft als Mann relevant sein, sondern nur als Medium der Offenbarungsvermittlung. Vor diesem Hintergrund ziehen Frauen gerne die weiblichen Personen im Umfeld des Propheten als Beispiel für emanzipatorisches Wirken heran. Tatsächlich lassen sie sich ohne Weiteres als erste muslimische Frauenbewegung deklarieren. Dafür gibt es in der traditionellen Überlieferung diverse Beispiele. So durchbrachen sie etwa in vielerlei Hinsicht die noch heute verbreitete Vorstellung, dass Frauen in der Gegenwart familienfremder Männer nicht anwesend sein geschweige denn sprechen sollten. Muhammads Ehefrauen gelten zum Beispiel als „Mütter der Gläubigen“, was bedeutet, dass auch sie die junge Gemeinde unterrichteten und berieten. Besonders ʿAʿisha, die jüngste Prophetengattin, tat sich in dieser Beziehung hervor. Nach Muhammads Tod führte sie beispielsweise die so genannte ‚Kamelschlacht‘ gegen ʿAli mit an, was ihr allerdings in manchen muslimischen Kreisen nicht zum Ruhm gereichte – oft wird sie in diesem Zusammenhang sogar verschwiegen. Laut den islamischen Quellen forderte sie den Propheten auch zu sportlichen Aktivitäten auf und veranstaltete mit ihm Wettläufe. Umm Sala-

ma, eine weitere Ehefrau, spielte eine wichtige Rolle beim Vertragsabschluss von Hudaybiyya, dem Waffenstillstandsabkommen mit den Qurayschiten in Mekka im Jahr 628, bei dem Muhammad zusicherte, ein Jahr lang die Stadt nicht zu betreten. Hafsa bint 'Umar, ebenfalls eine Frau des Propheten, ist nicht mehr nur Überlieferin einer Reihe von Hadithen, sondern in ihrer Obhut befanden sich auch die ersten Manuskript des Koran, die für die spätere Revision des Textes durch den Kalifen Uthmân von zentraler Bedeutung waren. Zaynab bint 'Alî, eine Enkelin von Muhammad, hatte den Beinamen „Stellvertreterin des Imam“ und galt als Autorität in Rechtsfragen. Sie war bei der Tragödie von Kerbela dabei, wurde gefangen genommen und hielt vor dem Gouverneur in Kufa eine bis heute überlieferte mutige Rede: „Wehe Euch, Leute von Kufa! Weint ihr um unser Leid, die ihr doch mit angesehen habt, wie die wertvollsten unserer Brüder niedergemetzelt wurden? [...] Eure Tränen nützen nichts. Sie rechtfertigen nicht eure Tatenlosigkeit, eure Tränen dienen nur euch selbst zu eurer Selbstrechtfertigung. Mögen die Tränen in euren Augen nie trocknen. [...] Der Islam hat euch Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit gebracht, und ihr habt selbst diese Werte wieder aufgegeben...“. In einer weiteren Rede vor dem Herrscher selbst gelang es Zaynab, die öffentliche Meinung so weit für sich zu gewinnen, dass der Umayyaden-Kalif Yazîd sich schließlich gezwungen sah, die Gefangenen freizulassen. Sukaina, eine Ur-Enkelin des Propheten, begehrte gegen Rollenklischees auf und galt als streitbare Verfechterin von Frauenrechten; nach einer mündlichen Überlieferung soll sie sich beharrlich geweigert haben, bestimmte Bekleidungs-vorschriften zu befolgen.

Man kann angesichts dieser Beispiele zwar nicht von einer feministischen Theologie sprechen, aber eine frauenspezifische Sichtweise auf die Offenbarung und deren Medium ist die Lehre dieser Frauen durchaus – auch wenn männliche Islamvertreter relativieren, dass es sich dabei nur um die Wiedergabe des Prophetenlebens gehandelt habe. Nicht nur in der praktischen Umsetzung ihrer Vorstellung vom Frauenbild waren die frühislamischen Frauen Vorreiterinnen, sie treten durchaus auch im theologischen Diskurs auf. Ehezwistigkeiten wurden koranisch offen ausgetragen, das heißt sie wurden in der Offenbarung thematisiert und erhielten somit strukturellen Beispielcharakter, wie man an der so genannten „Halskettenaffäre“ sehen kann, bei der 'A'îsha eheliche Untreue vorgeworfen wurde. Nach einer kurzen Trennung wurde die Angelegenheit durch eine erneute Offenbarung geklärt: „Und wenn einige (von euch) ehrbare (Ehe)frauen (mit dem Vorwurf des Ehebruchs) in Verruf bringen und hierauf keine vier Zeugen (für die Wahrheit ihrer Aussage) beibringen, dann verabreicht ihnen achtzig (Peitschen)hiebe und nehmt nie (mehr) eine Zeugenaussage von ihnen an!“ (Koran 24:4)

Dem Patriarchat gelang es bis Ende der Abbassidenherrschaft die Diskriminierung und Einschränkung von Frauen zu verfeinern. Es entstanden diverse Regeln, die es Männern ermöglichten, Frauen unter Kontrolle zu halten (siehe auch die Beiträge von Kaddor und Charlier in diesem Buch). Aus vielen Kann-Möglichkeiten, nämlich, dass Frauen zum Beispiel nicht zwingend zum Lebensunterhalt beitragen müssen, wurden Muss-Vorschriften. Die Frauen wurden dahingehend „domestiziert“, dass man sie glauben machen wollte, sich um Haus und Familie zu kümmern, sei die einzige gottergebene Möglichkeit der Lebensführung. Der Harem blieb damit nicht der „geschützte Bereich“, sondern er wurde zur Abgrenzung im negativen Sinn. Ein Trend, der sich bis heute fortsetzt. Selbst kontextbezogene Aussprüche und Taten des Propheten Muhammad, die Frauen zum Vorteil gereichen sollten, wurden zu deren Nachteil ausgelegt. So mündete die wohlmeinende Äußerung des Propheten, dass Frauen nach Einbruch der Dunkelheit nicht ohne *mahram* (männlicher Verwandter ersten Grades) unterwegs sein sollten, noch im Jahre 1998 in der so genannten ‚Kamelfatwa‘. Sie untersagt Frauen, sich alleine mehr als 82 Kilometer von Zuhause wegzubewegen – die angenommene Strecke, die man pro Tag auf einem Kamel zurücklegen kann.

Schon sehr früh haben patriarchale Kräfte versucht, Frauen auch von der Schrift zu trennen. Ein Versuch, der vielen Frauen anderer Religionsgemeinschaften nicht ganz unbekannt sein dürfte: Dem Propheten wurde ein Hadith unterstellt, indem er gesagt haben soll, dass die Stimme der Frau *harâm* (=verboten) sei – so weit ist diese Behauptung nicht von dem Paulus Wort entfernt, wonach Frauen in der Gemeinde schweigen sollten (1. Kor. 14,34). Als der Hinweis auf diesen Hadith letztlich nicht die Wirkung erzielte, die sich bestimmte Kreise gewünscht hatten, wurde nach etwas mehr spezifisch Weiblichem gesucht, um Frauen zurückzudrängen. „Man(n)“ griff auf den Aspekt Reinheit zurück. Im Koran finden wir den Begriff *tahâra*, der auch die Vorstellung einer geistigen Reinheit/Aufgeschlossenheit beinhaltet, und den Begriff *hayd* (Menstruation). So steht in Koran 56:79 geschrieben: „Keiner kann diese Schrift berühren, außer den sich Reinigenden.“ Daraus wurde die Verbotsstrategie entwickelt, dass Frauen den Koran während ihrer Menses nicht anfassen dürften. Noch heute wirkt das bei vielen jungen Frauen und Mädchen nach; sie sprechen selbst davon, dass sie „krank seien“, wenn sie menstruieren und fühlen sich als unwürdig, den Koran zu berühren. Auch die Erleichterungen, die der Koran den Frauen in Bezug auf Gebet und Fasten ermöglicht (während dieser Zeit müssen sie weder das eine noch das andere tun), wurden aus dieser Vorstellung heraus wiederum zu Muss-Vorschriften umgeformt. Plötzlich durften sie während der Menses nicht mehr beten und fasten (ähnliche Parallelen finden sich auch im Judentum).

Diese Tradition wirkte sich für die Frauen selbstverständlich auch negativ auf die Übernahme von Ämtern und den damit verbundenen Machtfunktionen aus.

In den heutigen Diskussionen um den Islam werden viele der positiven Beispiele aus der Zeit des Propheten dazu genutzt, die Fortschrittlichkeit des Islam zu untermauern. Trotzdem war es offenbar nicht möglich, gerade diese Punkte theologisch so zu verfestigen, dass ihnen mehr als ein historischer Wert zukommt. Heute ist von der frühislamischen Zeit ein Frauenbild haften geblieben, das sich allein über die Rolle als Ehefrau oder Mutter beschreiben lässt. Das eigenständige Denken und Handeln wird nicht als erstrebenswert dargestellt und findet demzufolge wenig Niederschlag im gegenwärtigen Alltag muslimischer Frauen.

Auch in der nichtmuslimischen Gesellschaft werden die positiven Beispiele aus der Frühzeit des Islam gern verschwiegen, denn damit lassen sich althergebrachte Klischees über die Frau im Koran schlecht aufrecht erhalten.

### **Mystische Dimensionen**

Trotz des männlichen Widerstands verschafften sich immer wieder Frauen in der Geschichte des Islam sowohl in gesellschaftlicher als auch in theologischer Hinsicht Gehör und Achtung. Eine der bekanntesten von ihnen ist Râbi'a von Basra, auch Râbi'a al-'Adawiyya (gestorben 801 nach der Zeitenwende). Sie war auf vielfältige Weise eine herausragende Persönlichkeit. Sie hat nie geheiratet (sehr ungewöhnlich für ihre Zeit) und stets ihr Ziel vor Augen gehabt, das Erreichen der himmlischen Gnosis (*ma'rifa*). In den zahlreichen biographischen Werken der islamischen Geschichte ist nichts davon zu lesen, dass sie je von einem Shaykh oder Meister unterrichtet wurde. Die von ihr vertretene Lehre basierte folglich auf eigenem Wissen, das sie sich auf ihrem Weg angeeignet hatte. Râbi'a war unzweifelhaft die bedeutendste islamische Mystikerin, die vieles zur Entwicklung des Sufismus beigetragen hat. So führte sie beispielsweise das Element der wahren Gottesliebe in die islamische Mystik ein. Von ihr wird folgende Episode überliefert: Sie lief einen Weg entlang. In der einen Hand trug sie einen Eimer Wasser, in der anderen eine brennende Fackel. Jemand fragte sie nach dem Grund. Sie antwortete, sie wolle Wasser in die Hölle schütten und Feuer ans Paradies legen, denn niemand solle Gott aus Angst vor Strafe und in Hoffnung auf himmlischen Lohn anbeten, sondern ihn allein um Seinetwillen lieben.

### **Historisch-politische Dimensionen**

Der Islam ist seit rund 200 Jahren für die muslimische Gemeinschaft ein Identitätssystem, das im Grunde die Rolle einer Nation eingenommen hat. In zahlreichen

orientalischen Ländern wurde und wird die Religion mit dem Nationalismusgedanken so stark verknüpft, dass reformatorisches Denken in einem der beiden Bereiche einem Infragestellen des Gesamtkomplexes gleichkommt. Nimmt der Enthusiasmus für die nationale Identität ab, stellt der Nationalismus den Islam in seinen Dienst, indem er antinationale Haltungen mit Unglauben gleichsetzt.

Hinzu kommt die Prägung der muslimischen Gesellschaften durch ein altergebrachtes Stammesdenken, das jedwede Art islamischer Sichtweise in den Hintergrund drängt. So verdichtet sich etwa der Hort von Beständigkeit und Bewahrung von Werten im weiblichen Teil der muslimischen Gesellschaft. Beispielsweise sind das Abschließen eines Islamischen Ehevertrags und die damit verbundene Zahlung einer angemessenen *mahr* (Morgengabe) plötzlich nicht mehr so wesentlich, wenn sie den angestammten Bräuchen der entsprechenden Gruppe entgegenstehen. In manchen patriarchalen Gemeinschaften Indiens geht dies sogar soweit, dass die Eltern einer Braut, anlehnend an hinduistische Traditionen, die Morgengabe an die Familie des Bräutigams zahlen anstatt, wie es der Koran fordert, umgekehrt.

Die Struktur des Stammesdenkens und damit vor allem die Furcht vor dem Weiblichen – bei weitem kein islamisches Spezifikum – ist bis heute in vielen Köpfen erhalten geblieben. So ist die Lebensweise der Töchter für viele nach wie vor ausschlaggebend für das moralische Ansehen der gesamten Familie in der eigenen Gesellschaft (siehe den Beitrag von Toprak in diesem Buch). Auch in Deutschland werden nationale Identitäten vielfach mit einer islamischen gleichgesetzt, was dazu führt, dass nationale Traditionen als religiöse gepflegt werden. Ein Aufbegehren gegen solche Traditionen wird somit schnell als Aufbegehren gegen den Islam und als Verrat an der Nation gedeutet – ein scharfes Schwert bei der Bewahrung von Bräuchen.

Noch heute sprechen viele Gruppierungen den Frauen das Recht ab, sich scheiden zu lassen. Zwar sieht der Koran ein kontrolliertes Scheidungsrecht für Männer vor, das schließt allerdings nicht aus, dass Frauen ein solches nicht zugestanden werden kann. Ein anderes Beispiel: Wenn es um nationale Befreiungsbewegungen ging, war es muslimischen Frauen stets erlaubt, sich in der Öffentlichkeit zu versammeln. Trotzdem forderte Anfang des 20. Jahrhunderts der arabische Gelehrte Sulaymân al-Salîmî, Gründer des Magazin *al-‘Afaq*, dass zwar die formalen Rechte der Frauen gewahrt werden, die Männer aber die Entartung der Sitten bekämpfen und deren Einhaltung zu ihrer Lebensaufgabe machen müssten. Dazu gehöre zum Beispiel, die Entschleierung oder gemischtgeschlechtliche Zusammenkünfte als unzulässig anzuprangern. Diese Vorstellungen waren geprägt von einer gewissen Schizophrenie. Während es darum ging, politisch Freiheit für das Land einzuklagen, hatten Frauen große Schwierigkeiten, gleiches für den privaten Bereich einzufordern. Nach Meinung der Orthodoxie lag das daran, dass es sich

bei letzterem um „göttliches Recht“ handelte, also die Verordnung einer Instanz, die nicht infrage zu stellen sei. Es dauerte lange, bis die muslimischen Frauen realisierten, dass nicht diese Instanz angezweifelt wurde, sondern lediglich der Anspruch auf Deutungshoheit und damit eine irdische Macht. Besonders in Ländern des Maghreb wie etwa Algerien kam ein Aufbegehren gegen die männlichen Herrschaftsstrukturen in den Augen der muslimischen Männer einem Überlaufen zur Kolonialmacht und damit zum Feind gleich. Interessant ist in diesem Kontext, dass die reichsten Länder der „islamischen“ Welt, allen voran Saudi-Arabien, die reaktionärsten in der Frauenfrage sind.

Dabei wirkte der Islam einem solchen Frauenbild deutlich entgegen: Beispielsweise finden wir die Vorstellung vom „schwachen Geschlecht“ in der muslimischen Welt bis heute nicht. Das resultiert unter anderem daraus, dass die Vorstellung des so genannten „Sündenfalls“ im Koran nicht im biblischen Sinn existiert. Hier trifft den weiblichen Menschen keine Schuld der Verführung. Nach koranischer Auffassung waren Mann und Frau verantwortlich: „Und tatsächlich, Wir schlossen zuvor einen Bund mit dem Menschen, aber er vergaß (ihn); Wir fanden in ihm kein Ausharrungsvermögen.“ (Koran 20:115) Auch aus der Schöpfungsgeschichte des Koran lässt sich keine nachrangige Stellung der Frau ableiten (siehe weiter unten). Bemerkenswert hinsichtlich der Aufwertung von Frauen im Koran ist ferner, dass ihre Rolle dahingehend verändert wurde, dass sie ihre wirtschaftlichen Angelegenheiten selbstständig und unabhängig regeln konnte. Frauen wurden vom Rechtsobjekt zum Rechtssubjekt, das heißt, sie konnten zum Beispiel erben und vererben und zählten selbst nicht mehr zum Erbgut. Die Zahlungsverpflichtung im Rahmen der Almosengabe demonstriert zudem die Mündigkeit einer Frau in geschäftlichen Belangen.

Obwohl Männer das Raumnutzungsmonopol halten und sich die andere Hälfte der Bevölkerung zehn Prozent des vorhandenen Raums teilen muss, gab es immer wieder kleine Teilerfolge, die Frauen durchsetzen konnten: Die Reform islamischer Familiengesetze in Bangladesh 1961 etwa, die die willkürliche Koranauslegung durch das Patriarchat begrenzte. Hier wurde die Polygamie insoweit eingeschränkt, dass die Zustimmung der ersten Ehefrau zu einer weiteren Ehe zur Pflicht wurde. Auch die nach herrschender islamischer Lehre mögliche Scheidung durch den Ehemann, der lediglich die Worte: „Ich verstoße dich“ dreimal hintereinander aussprechen muss, wurde abgeschafft. Außerdem wurden Schiedsgerichte auf lokaler Ebene geschaffen, die zum Beispiel Konflikte zwischen Ehepartnern schlichten und die Unterhaltszahlungen für Frauen und Kinder sichern stellen sollten. Schon 1908 gab es auf den indischen Subkontinent eine muslimische Frauenorganisation (Anjumani Hawatini-Islam). Es war die erste Organisation dieser Art. Ihre Aktivitäten führten 1915 zur ersten gesamtindischen Konferenz muslimischer Frauen. 1954 gab es in Pakistan einen Verfas-

sungsentwurf der Abgeordneten Jehan Ara Shanawat zur Gleichberechtigung der Frau. Er sah unter anderem vor, Frauen den uneingeschränkten Zugang zu allen Bildungseinrichtungen und Lehrämtern zu gewähren. All diese Versuche, Entwürfe, Engagements wurden stets zweigleisig geführt: einmal mit der Berufung auf die Menschenrechte und einmal mit dem theologischen Nachweis, dass die Ansprüche mit dem Koran kompatibel sind. Und trotz des Widerspruchs der Geistlichkeit wurden in dieser Zeit gewisse Forderungen akzeptiert, denn sie passten in das Muster einer fortschrittlichen Islaminterpretation, was in den verschiedenen Regionen der islamischen Welt bisweilen durchaus *en vogue* war. Das heißt, wenn davon ausgegangen wurde, dass auch Männer – meist aus politischen oder tagespolitischen Gründen – eine solche moderne Sichtweise akzeptierten, wurde sie auch in begrenztem Maße für Frauen zugelassen.

Ende der sechziger Jahre machte in der Türkei der Fall Hatice Babacan Schlagzeilen. Sie studierte an der theologischen Fakultät Ankara und wollte während der Vorlesungen ein Kopftuch tragen. Das führte zu ihrem Ausschluss aus der Hochschule. Der Fall ereignete sich zu einer Zeit, als sich in der Gesellschaft ein Religionsverständnis entwickelte, demzufolge man sich zwar von den früheren Generation abgrenzte, aber zugleich dokumentieren wollte, dass auch religiös orientierte Frauen offen und gebildet sein können. Die Art und Weise, wie man das Kopftuch trug, sollte diese Einstellung veranschaulichen. Es entstand eine Art moderne „Kopftuchkultur“. Der Identitätsbildungsprozess, der dabei in Gang gesetzt wurde, stärkte die meist noch sehr jungen Frauen und im Zuge dessen kam es auch allmählich zu einer „anderen“ Sichtweise auf den Koran. Allerdings wird diese keinesfalls mit dem stark vorbelasteten Wort „feministisch“ verbunden; der Begriff steht in der Türkei zu eng mit dem laizistisch-republikanischen Staatsverständnis in Verbindung, weshalb religiös orientierte Frauen ihn als religionsfeindlich beziehungsweise areligiös ablehnen.

Die Vorstellungen in anderen Staaten wirken bis heute in die gesellschaftlichen Debatten in Deutschland hinein. Besonders unter dem Aspekt, dass der Islam keine Nationalitäten kennt, wäre es jedoch angebracht, in Deutschland ein islamisches Denken unabhängig von ethnischen Mehrheitsprinzipien zu entwickeln und zu fördern. Dadurch würde die Einmischung anderer Staaten entlarvt, und es ergäbe sich die Möglichkeit, in der Bundesrepublik einen lebhaften Islam zu etablieren.

## **Theologische Dimensionen**

Der Koran ist ein schwieriger Text, der vom Leser fordert, sich auf ihn einzulassen, damit ein Dialog entstehen kann. Er wurde zwar in eine bestimmte Gesell-

schaft hinein offenbart, doch er stellt auch allgemeine Forderungen auf, mit denen man sich stetig auseinandersetzen muss. In diesem Offenbarungsverständnis liegen Schwierigkeiten: Wenn Gott ohne Zeit und sowieso ohne jede Einschränkung ist, also ewig, ist dann sein Wort absolut endgültig? Oder gibt es noch andere Perspektiven? Bedeutet die Notwendigkeit der hermeneutischen Entschlüsselung eines gottgegebenen Textes in eine andere Zeit, ein Abweichen, einen Bruch mit dem Wort oder gerade das Gegenteil? Zielt ein Text, der sich als gottgegeben ausweist, nicht auch auf seine Anwendung in anderen Zeiten und unter anderen Umständen ab? Geht es um die wörtliche Bedeutung oder um den Geist des Textes? Darin sieht die heutige islamisch-feministische Theologie die Herausforderung. In reformerischen Kreisen geht die Entwicklung bis zu der Frage, ob Regeln, die sich im Laufe der Jahre als impraktikabel erwiesen haben, modifiziert werden sollten. Dabei wird auf ein ‚Instrument‘ hingewiesen, das der Koran selbst anbietet: den so genannten Ijtihad (siehe den Beitrag von Poya in diesem Buch). Grundsätzlich wird die Struktur des Koran gewiss ihre Gültigkeit behalten, aber der Kontext ihrer Entstehung muss berücksichtigt werden, so dass zeitbedingte Vorstellungen in der islamischen Theologie sehr wohl abrogierbar sind (siehe unter anderem die Beiträge von Bobzin, Khoury und Körner in diesem Buch). Denn hier entscheidet sich die Frage, ob traditionelle Überlieferungen eine Grundlage oder einen Käfig darstellen.

Die Antwort wird sich aber nicht leichter geben lassen, wenn neben der muslimischen Opposition auch seitens der Theologie anderer Religionsgemeinschaften immer wieder die Behauptung aufgestellt wird, dass MuslimInnen noch nicht so weit seien, um Antworten zu geben, weil sie keine „Aufklärung“ gehabt hätten. Solche „kritischen Stimmen“ zeugen nicht nur von Arroganz, sondern sie gehen auch von einem globalen Machtanspruch in Bezug auf die Entwicklung und Struktur der eigenen Theologie und Philosophie aus. Zudem bleibt dabei ungeachtet, dass diese geistigen Strömungen von einer anderen Historie ausgehend ganz andere Kriterien entwickelt haben können. Wenn gleichzeitig noch betont wird, Islam und Feminismus seien unvereinbar und als praktizierende Muslimin könne *frau* nicht feministisch denken, sehen sich die Betroffenen vollends im Kreuzfeuer der Totschlagargumente.

Im heutigen theologischen Kontext ist zu beobachten, dass die meisten muslimischen Frauen, die sich an feministisch-theologische Themen heranwagen, zunächst stets die Gleichheit der Menschen auf der Ebene der Geschöpflichkeit betonen und oft erst in einem zweiten Schritt daraus ableitend die Gleichheit der Geschlechter behandeln. Das ist im Grund eine logische Denkweise, denn die Botschaft des Koran bezieht sich nicht nur auf den Weltfrieden, sondern auch auf den Geschlechterfrieden. Um diesen zu erreichen, werden wir nicht umhin kommen, Quellen, die lange als elementarer Teil der Religion betrachtet wurden, zu hinterfragen.

Als am 18. März 2005 die Muslimin und Professorin für islamische Theologie, Amina Wadud, ein Freitagsgebet für Frauen und Männer leitete, war die Reaktion in der „islamischen“ Welt heftig und sehr unterschiedlich. Während der Shaykh der al-Azhar-Universität, al-Tantâwî, das Gebet für ungültig erklärte, meinte Jamâl al-Bannâ, Bruder des Gründers der Muslimbruderschaft in Ägypten, dass im Islam das theologische Wissen und die Frömmigkeit für die Wahl eines Imam beziehungsweise einer Imamin ausschlaggebend seien (siehe auch den Beitrag von Amirpur in diesem Buch). Bemerkenswert ist dabei, dass sich also die altehrwürdige Instanz in Kairo als durchaus traditionell und nicht im Gender-Main-Streaming befindlich erwiesen hat, während al-Bannâ, der durch seine verwandtschaftlichen Hintergründe stets in „Sippenhaft“ genommen wird, durchaus liberal argumentiert. Merkwürdig in diesem Zusammenhang mag es auch erscheinen, dass dieses Ereignis in deutschen „Dialogveranstaltungen“ und Gesprächen über den Islam, wenn überhaupt nur von einigen wenigen muslimischen Frauen thematisiert wurde. Ist Amina Wadud der westlichen Welt und den Islamverbänden in Deutschland zu fortschrittlich? Wird hier blockiert, um Diskussionen in den eigenen Reihen nicht wieder aufkeimen zu lassen? Wenn praktische Entwicklungen oder theologische/wissenschaftliche Ergebnisse nicht ernst genommen und somit nicht diskutiert werden, nur weil sie von Frauen stammen oder weil sie Frauenfragen thematisieren, wird das Forschungsinteresse sowohl auf muslimischer als auch auf nicht-muslimischer Seite versiegen. Theologisches Argumentieren scheint insbesondere auf dem Gebiet der Gender-Thematik schon heute nur noch gebetsmühlenartig zu erfolgen. Die gegenseitigen Positionen sind bekannt und werden bloß immer wieder neu vorgetragen. Augenscheinlich dient dies allein dazu, dass auch der/die letzte Zuhörer/in dieselben Argumente erfährt. Dabei wäre eine gemeinschaftliche Orientierung, die auf Problemlösungsstrategien zum Wohle – in diesem Fall – der Frauen ausgerichtet ist, dringend erforderlich.

### *Die Chance der Hermeneutik*

Was bedeutet für die Menschen ein Text, der vor mehr als 1400 Jahren entstanden ist? Welche Möglichkeiten ergeben sich durch die Schilderungen des Koran, eine Methode zu identifizieren, die in anderen Kontexten und Zeiten Probleme deutlich macht und Lösungsstrategien ermöglicht? Im Grunde liefert der Ist-Zustand einer Gesellschaft das Material für die Anwendung eines Textes. Trotz des gesellschaftsrelevanten Bezugs ergeben sich in der Struktur kontextunabhängige Elemente, die eine Transformation in jeweils andere Zusammenhänge ermöglichen. Wenn orthodox Denkende die Zustände des 7. Jahrhunderts durch eine wortgetreue Anwendung zu reproduzieren glauben, stellt dies eine Ein-

schränkung der Dynamik des Koran dar (siehe auch den Beitrag von Bobzin in diesem Buch). Wir sprechen vom so genannten *rūh al-tashrī'* (vom Geist der Gesetzgebung/Schrift) oder anders gesagt von einem Textkern im „Gewand“ seiner Zeit. Hierbei gibt es eine durchaus traditionelle Vorgehensweise, um diese Transformation zu ermöglichen und den *rūh al-tashrī'* herauszufiltern: Zunächst wird das „Gewand“ um den konstituierenden Kern analysiert und die Struktur ausfindig gemacht. Danach kann die Struktur übertragen und mit einem anderen „Gewand“ versehen werden. Da im jeweiligen Zustand der Gesellschaft grundsätzlich eine vielfache Deutung möglich ist, ist es obligat, einen Konsens zu suchen, der näher an der Gerechtigkeit und am Nutzen für die Gemeinschaft ist. Wesentlich für den (inner-)islamischen Diskurs ist, was Prinzip und was Kontext darstellt und wer dies definiert. Die besten Voraussetzungen hierfür sind unter anderem ein gutes geschichtliches Wissen und eine reale Kenntnis über gesellschaftsrelevante Zusammenhänge. Diese konkreten Bezugspunkte – *asbab al-nuzūl* (Gründe für die Herabsendung eines Koranverses) – sind ein wichtiges Instrument zum Verstehen eines Textes. Bereits die Frage nach dem Anlass zeigt deutlich, dass beim Koranverständnis ein Kontext zugrunde gelegt wird. Dabei verstellt uns Menschen die stark linear geprägte Denkweise oft die Sicht – zum Beispiel für die Frage, in welcher Zeit ein Text offenbart wurde –, und es ergeben sich Schwierigkeiten, die Abrogation von Koranversen zu akzeptieren. Eines der meist genutzten Beispiele dafür, dass die Aufhebung oder Modifizierung älterer Koranverse durch neuere gängige Praxis ist, ist die etappenweise Einführung des Alkoholverbots im Koran. Es wird im islamischen Rechtsdenken oft angeführt, um den prozesshaften Charakter zu unterstreichen. Insofern birgt die Struktur der arabischen Fassung des Koran den Ewigkeitscharakter, der nicht abschließbar ist. Die Offenbarung, also das Kundtun dieser Fassung indes ist ihrem Text nach sehr wohl abgeschlossen, da es nach Muhammads Tod keine weiteren Gottesworte für den Koran gab.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass das Ergebnis jeder hermeneutischen Herangehensweise an einen Text vom Exegeten beeinflusst wird. Die Subjektivität kann somit nicht ausgeschlossen werden. Dem wurde in frühislamischer Zeit durchaus Rechnung getragen, zum Beispiel bei der Schlacht von Siffin. Als beim Schiedsgericht auf den Koran geschworen werden sollte, um den Streit endgültig beizulegen, soll der Kalif 'Alī folgendes gesagt haben: „Wie sollte ich es ausschlagen, wo ich doch weiß, dass der Prophet gesagt hat, wenn es ein Problem gibt, dann bring es vor den Koran, aber ich weiß auch, dass der Koran nur ein *mushaf* [eine – von Menschen – angeordnete Sammlung von Offenbarungen] ist, in dem die Menschen lesen.“ Ferner ist von ihm die Aussage überliefert: „Dieser Text [der Koran] ist zunächst einmal nicht mehr als eine Sammlung von Buchstaben und Worten zwischen zwei Buchdeckeln. Es sind die Menschen, die den Text lebendig werden lassen“. Den besten Beweis für die Vielschichtigkeit des

Koran liefert dieser jedoch selbst: „Er ist es, der dir das Buch herabgesandt hat. Darin sind eindeutig klare Verse – sie sind die Grundlage des Buches – und andere, die verschieden zu deuten sind. Doch diejenigen, in deren Herzen (Neigung zur) Abkehr ist, folgen dem, was darin verschieden zu deuten ist, um Zwietracht herbeizuführen und Deutelei zu suchen, (indem sie) nach ihrer abwegigen Deutung trachten. Aber niemand kennt die Deutung außer Allah. Diejenigen aber, die ein tiefbegründetes Wissen haben, sagen: ‚Wir glauben wahrlich daran. Alles ist von unserem Herrn.‘ Doch niemand bedenkt dies außer den Einsichtigen.“ (Koran 3:7) Der Vers sagt uns ganz klar, es gibt sowohl eindeutige als auch mehrdeutige Verse, nur verrät uns der Text nicht, welche eindeutig und welche mehrdeutig sind. Die eher konservative Lesart besagt: Sure 3, Vers 7 bestätigt, dass es nicht erlaubt ist, die Schrift eigenständig auszulegen, sondern dass dies nur einer bestimmten Gruppe, in diesem Fall den Gelehrten, zusteht. Eher liberale islamische Kräfte sehen es wie folgt: Wesentlich ist, dass niemand die letztendliche Bedeutung der mehr- und eindeutigen Verse beziehungsweise deren Differenzierungen kennt außer Gott selbst. Nur diejenigen versuchen eine einzige allgemeingültige Interpretation bestehen zu lassen, die ihre „abwegige Deutelei“ durchsetzen wollen. Erst wenn man um die subjektive Deutung weiß und die unterschiedlichen Interpretationen daher nebeneinander duldet, gesteht man die alleinige und letztliche Deutungshoheit dem Autor zu – nämlich Gott. Übrigens ist das ein Grundsatz, den auch kluge Fatwa-Geber wie al-Shâfi‘î in der islamischen Frühzeit berücksichtigt haben, indem sie zum einen erklärten, dass ihre Fatwas spätestens mit ihnen sterben werden und dass sie zum anderen unterschiedliche Fatwas zu ein- und demselben Vers und Thema zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten verfasst haben.

### *Normative Texte*

Koranische Entscheidungen sind Mindeststandards, die in der jeweils gegebenen Zeit in entsprechender Form eingesetzt werden konnten. Ein gutes Beispiel, um das zu verdeutlichen, ist das Sklavenrecht. Ein Hadith besagt: „Niemand kann gläubig sein, der seine Eltern in der Sklaverei belässt!“ Damit wird eine deutliche Absage an diesen Status des Menschen erteilt, weil er sich anscheinend mit der Menschenwürde nicht vereinbaren lässt. Trotzdem wurde die Sklaverei durch den Koran nicht verboten – wahrscheinlich hätte es die damalige Gesellschaft zerbrochen. Stattdessen wurden aber Standards eingeführt, damit möglichst viele Menschen einen Weg aus der Sklaverei finden können oder zumindest ihr Leben vereinfacht wird, etwa durch Vorgaben, dass SklavInnen wie Brüder und Schwestern zu behandeln seien, oder indem Strafen mit der Freilassung von SklavInnen verbunden wurden oder indem mit Freilassungen Versäumnisse im

Gottesdienst ausgeglichen werden konnten. Wenn tatsächlich die Auffassung gelten würde, bei koranischen Regeln gibt es prinzipiell keine Änderungen, müsste die Sklaverei befürwortet und umgehend wieder eingeführt werden. Nahezu alle MuslimInnen würden dies als absurd betrachten. Die Regeln entbehren folglich der *ratio legis*. Die Sklaverei ist abgeschafft, somit kann das Gemeinwohl auch nicht mehr mit ihr realisiert werden. Im Zweifel, ob ein konkreter Sachverhalt den Anwendungsbereich einer Norm betrifft, hat ja auch ein Richter die Möglichkeit, bei seiner Entscheidung zu beachten, was der Gesetzgeber mit dem Gesetz bezweckt hat.

Wir müssen beim Lesen der Regeln fragen, wohin führt die Tendenz beziehungsweise die Richtung, die in den Versen angelegt wurde? Wie können wir diese Tendenz fortdenken? Das hermeneutische Gepäck ist geprägt sowohl von der Frage an den Text als auch der Antwort aus dem Text. So ist das bei alltäglichen Problemstellungen – zum Beispiel im wirtschaftlichen Bereich – unproblematisch. Wenn eine Familie für einen Hauskauf einen Kredit aufnehmen muss, wird häufig sowohl die Problematik des Zinsverbots nicht mehr orthodox interpretiert als auch die Arbeitsaufnahme der Frau nicht mehr als verpönt angesehen. Auf anderen Gebieten erfolgt dies leider nicht, besonders beim Thema Gender-Gerechtigkeit, und dies in zweierlei Hinsicht: nämlich in Bezug auf die Verse, die Frauen betreffen, als auch in Bezug auf die Deutungshoheit. Ausgehend von einem vernunftbedingten Gerechtigkeitsbegriff im Koran steht einer geschlechtergerechten Les- und Deutungsweise des Koran eigentlich nichts im Wege – die Realität sieht jedoch anders aus.

### *Eine geschlechtergerechte Auslegung als Gleichheitsprinzip*

Was ist Gerechtigkeit? Und vor allem – wer definiert sie? Das islamische Gemeinwesen baut auf dem Gerechtigkeitsgedanken auf (siehe auch den Beitrag von Amirpur in diesem Buch). Er ist bereits im islamischen Rechtsinstrument, der so genannten *maslaha* (das, was der Gemeinschaft insgesamt nützt), niedergelegt. Nun entscheidet aber in der Regel die patriarchalen Lesarten der normativen Texte über die Ausprägung von Gerechtigkeit und die Anwendung der Rechtsinstrumente. Darunter leidet freilich der Aspekt der Stellung der Geschlechter zueinander ganz besonders. Diese Missachtung der ontologischen Gleichheit lässt sich sogar nachweisen. So wird etwa der Koranvers 4:1, der sich mit der Schöpfung des Menschen befasst, häufig wie folgt übersetzt: „O ihr Menschen, fürchtet euren Herrn, der euch erschaffen hat aus einem einzigen Wesen; und aus ihm erschuf Er seine Gattin, und aus den beiden ließ Er viele Männer und Frauen entstehen...“. Abgesehen davon, dass in der islamischen Schöpfungsgeschichte nirgends die Rede von einer Rippe des Mannes ist, aus

der die Frau erschaffen wurde, spiegelt die reine Übersetzung bereits die persönlichen Auffassungen der Übersetzer wider, wonach er aus „ihm“ eine „Gattin“ entstehen ließ. Nach einer genaueren sprachlichen Analyse lässt sich Vers 4:1 aber auch wie folgt übersetzen: „Ihr Menschen, fürchtet euren *rabb*, der euch erschaffen hat aus einer einzigen Substanz und daraus das entsprechende Partnerwesen und daraus ließ er viele Männer und Frauen entstehen...“.

Interessant ist ferner der Umgang mit dem arabischen Wort *rabb*, das üblicherweise mit „Herr“ wiedergegeben wird. Darin liegt aber schon eine missverständliche Deutung. Die Übersetzung stellt die Bedeutung des arabischen Worts nicht exakt dar. *Rabb* leitet sich vom Verb *rabbâ* ab und das bedeutet so viel wie „sorgen für“, „erziehen“, „aufziehen“. Es ist ein auf Gott bezogenes Eigenschaftswort. In dem deutschen Begriff ‚Herr‘ kommt die Eigenschaft Fürsorge aber nicht zum Ausdruck. ‚Herr‘, im Sinne von Herrschaft, drückt nur Macht und Gewalt aus, und das ist wiederum nur ein Teil der Bedeutung von *rabb*. Damit lässt sich vielleicht auch erklären, wie wesentlich es für die MuslimInnen ist, den Originaltext in arabischer Sprache zu haben. Würde nur eine deutende Übersetzung vorliegen, wäre eine andere Interpretation oder Lesart nicht möglich. Erst langsam regt sich Widerstand gegen die männliche Deutungshoheit, speziell der so genannten Frauenverse. Eine gesellschaftliche Anerkennung der geschlechtergerechten Übersetzung ist aber (selbst unter Frauen) meist nur dann gegeben, wenn sich die HerausgeberInnen auch auf männliche Gelehrte berufen können.

Von der männlich dominierten, islamtheologischen Seite kommen jedoch eher Versuche, geschlechtergerechte Deutungen wieder zu entwerten. So werden die Ansätze immer wieder als „interessengeleitete Auslegung“ – in dem Fall zum Nutzen der Frauen – abqualifiziert – was man beispielsweise auf so mancher Tagung zur Koranexegeese in den vergangenen Jahren erleben konnte. Ähnlichen Vorwürfen sahen sich 2007 übrigens auch die ÜbersetzerInnen der *Bibel in genderer Sprache* ausgesetzt. Nur, kommt denn die Exegese derjenigen, die solche Vorhaltung äußern, ohne persönliche Interessen aus?

Ein Teil der nichtmuslimischen Öffentlichkeit, der den Islam gern weiter als ‚frauenfeindlich‘ und intolerant abstempeln will, hat diese Argumentation ebenfalls aufgegriffen, um den Ansatz einer geschlechtergerechten Sichtweise auf den Koran im Keim zu ersticken. Das macht es muslimischen Frauen gleich mehrfach schwer, aus den jahrhundertealten Strukturen auszubrechen.

## Aktuelle Dimensionen

Um sich nicht dem Vorwurf des Fundamentalismus auszusetzen, vertreten viele muslimische Verbandsfunktionäre eine Art „Doppelwert“-Begriff. Sie versuchen, die Wertvorstellungen in innerislamische Sichtweisen, die sie für die Mus-

limInnen allerdings als verbindlich deklarieren möchten, und in gesamtgesellschaftliche verfassungsmäßige Grundwerte der Bundesrepublik zu trennen. Richtig ist aber, dass diese in vielerlei Hinsicht als durchaus kompatibel miteinander gelten können. Die Frage lautet nur, warum diese Kompatibilität in den islamischen Gemeinden, also an der Basis keinen Niederschlag findet?

Es scheint der nichtmuslimischen Öffentlichkeit allerdings auch auszureichen, wenn auf muslimischer Funktionärsseite Lippenbekenntnisse zur Gleichstellung der Frau formuliert werden. Die Besprechung der Situation von Frauen wird jedenfalls den so genannten IslamkritikerInnen überlassen, deren Meinung jedoch nicht als „Stimme“ der MuslimInnen schlechthin gewertet werden kann. Konservative wie liberale Gläubige können sich kaum von Menschen vertreten fühlen, die nur im Islam die Ursache für etwaige Missstände sehen.

Wie stellt sich die nichtmuslimische Welt aus Sicht muslimischer Frauen in Deutschland dar? Vielfach wird für sie eine Hierarchisierung der verschiedenen Religionsgemeinschaften deutlich. Trotz des Gleichbehandlungsgebots im Grundgesetz ist immer wieder die Rede von christlich-abendländischen Werten. Darunter werden dann allgemeingültige Vorstellungen gefasst, die nicht mehr einer einzigen Religion entstammen, sondern eine Auslese aus dem Besten bilden, was zum Beispiel das Christentum und die Aufklärung hervorgebracht haben. Diese Kombination gilt dann als universeller Maßstab, mit dem die Fundamente islamischer Werte als religiöser Fundamentalismus eingestuft werden.

Die Vorstellung, dass die Offenbarung uneingeschränkte Geltung habe, bedeutet noch lange nicht, dass sie im zeitlichen und örtlichen Kontext nicht der kritischen Vernunft unterliegen könne. Das ist im islamtheologischen Sinn jedenfalls kein Widerspruch. Fundamentalistisch wird die Sache erst, wenn nur von einer Interpretation als dem „wahren Islam“ gesprochen wird. Gegen dieses Verständnis gab es allerdings in der islamischen Geschichte stets Widerstand. So entstand eine große Vielfalt an Deutungen von ein und denselben islamischen Quellen, die sowohl dem patriarchalen Rollenverständnis in die Hände spielen, als auch zu einer selbstbestimmten Geschlechterdifferenzierung führen konnten. Wesentlich bleibt, dass die Fähigkeit, Unsicherheit zu ertragen, Grundlage für Offenheit ist. Es geht also darum zu lernen, mit Unsicherheiten zu leben. Offenkundig ist es so, dass, wer miteinander redet, unsicher wird. Daher sei die Frage erlaubt, ob viele Männer sich deshalb scheuen mit Frauen zu reden oder gar zu diskutieren. Häufig neigen sie jedenfalls dazu, sich die Exklusivität ihrer Überzeugungen zu sichern, und diesen mit Hilfe ihrer körperlichen oder politischen Macht Geltung zu verschaffen; Politik hat zu allen Zeiten auch der Durchsetzung religiöser Ziele gedient (siehe den Beitrag von Abu Zayd in diesem Buch). Religiöse Gemeinschaften werden als Kartell betrieben, obwohl die einzelnen Institutionen eher der Pluralität zuträglich wären. Erich Fromm hat einmal den Fundamentalismus als Flucht vor der Freiheit bezeichnet. Durch Orientierungslosigkeit

und häufige Ablehnung (vor allem von nichtmuslimischer Seite) erscheint die Chance, zumindest in einer Gruppe dazuzugehören verlockend – auch wenn sie fundamentalistisch ist. Es geht also darum, eine religiöse und kulturelle Binnenvielfalt zu stärken und Religionen einen Beitrag zur individuellen Lebensgestaltung zu ermöglichen.

Die unterschiedlichen Seiten sollten allerdings nicht in eine neue Halsstarre verfallen, indem sie sich wechselseitig als fundamentalistisch bezeichnen. Dabei könnte ein prozessorientierter Aufbau bildungs- und integrationspolitischer Strukturen im Rahmen einer interdisziplinären Zusammenarbeit hilfreich sein. Wenn Bildung ein Prozess ist, der sich am respektive im Menschen vollzieht, können wir sie nicht darauf reduzieren, dass die Veränderungen beziehungsweise dieser Prozess immer im traditionellen Rahmen vor sich geht. Das bedeutet, dass Prozesse grundsätzlich als Bildungsvorgang zu verstehen sind und es nicht möglich ist, zwischen gewünschten und unerwünschten Prozessen zu unterscheiden.

Durch einen gewissen öffentlichen Druck haben sich konservative Gruppierungen innerhalb der islamischen Gemeinschaft dazu durchgerungen, von einer Gleichwertigkeit der Frau zu sprechen und „nur“ noch die Gleichberechtigung abzulehnen. Dabei wird stets hervorgehoben, dass Gleichwertigkeit ja einen viel höheren Rang habe. Wenn aber der Begriff „gleich“ *per se* als Wert betrachtet wird, kann dessen vollständige Bedeutung nicht ohne Gleichberechtigung umgesetzt werden. Worin soll sich der gleiche Wert äußern, wenn nicht auch in den gleichen Rechten für beide? Dabei wird die Zuweisung der Rechte keineswegs daran gemessen, ob auch von allen die gleiche Leistung erbracht wird. Das wäre eine altertümliche Rückführung auf das Prinzip des griechischen Staatsmannes Solon, wonach derjenige, der dem Staat viel gibt, auch viele Rechte erhalten soll. Es ist an der Zeit, klar zu stellen, dass die Forderung nach weiblicher Teilhabe an der gesellschaftlichen Gestaltung, also auch an der Macht weder etwas Unislamisches, noch etwas Unmoralisches ist. Die Intensität aber, mit der dies muslimischen Kindern und Jugendlichen näher gebracht wird, ist enorm ausgeprägt. So bestand beispielsweise eine nichtmuslimische Ethiklehrerin in einem nördlichen Bundesland darauf, dass ihre muslimischen SchülerInnen bestimmte Koranverse in einer Klausur frauenfeindlich auslegen sollten, obwohl die Mädchen und Jungen dagegen protestierten und glaubhaft versicherten, dass sie dies in der eigenen Familie wie in der Moschee anders gelernt hätten und anders lebten. Zur Sicherung der Abschlussnote wurde der Vorgabe der Lehrerin dennoch eine entsprechend patriarchale Interpretation vorgenommen. Die Schäden, nicht nur für die muslimischen SchülerInnen, sind vorprogrammiert.

Der Koran hat den Frauen alle Rechte gegeben – und diese gehen weit über das hinaus, was viele unter Gleichwertigkeit verstehen. Wieso war und ist es also möglich, dass die Musliminnen eine so große Angst davor haben, ihr religiöses

Recht zu diskutieren und weiter zu entwickeln? Wieso ist es möglich, nicht auch nur annähernd die Flexibilität aufzuweisen, die islamische Rechtsgelehrten in der frühislamischen Zeit ohne Probleme aufbrachten? In dieser Dynamik liegt die Größe islamischen Denkens, nur dadurch waren die Veränderungen möglich und die jeweilige Anpassung an die verschiedenen Welten zwischen den Pyrenäen und dem Indus, nur dadurch gab es unterschiedliche Rechtsschulen und eine Pluralität im innerislamischen Denken. Es geht die Angst um, das Prinzip ‚Fortdenken im Guten‘ umzusetzen. Zu groß ist die Furcht, gegen göttliches Recht zu verstoßen. Da verharren die meisten lieber auf einem 1400 Jahre alten Standpunkt.

Der Mensch wurde mit einem Rechtsbewusstsein ausgestattet. Die damit verbundenen Emotionen müssen zugelassen und auch verbalisiert werden. Das Gefühl ungerecht behandelt zu werden, darf geäußert werden. Frauen sollten sich nicht mit fadenscheinigen halbtheologischen Erklärungen stumm schalten lassen. Es ist ein koranisches Prinzip, Unrecht nicht zuzulassen. Selbst wenn das Unrecht nicht unmittelbar abgeändert werden kann, sollte man zumindest die Möglichkeit haben, es zu benennen und zu diskutieren. Dazu gehört auch, dass sich Frauen die Auslegung des Koran nicht nehmen lassen. Die Deutungshoheit steht allein Gott zu, daher ist es nicht möglich, jemand anderem die eigene Deutung aufzuzwingen. Die MuslimInnen haben kein Lehramt wie die katholische Kirche in Person des Papstes. Das bringt viel Freiheit, die niemand missen will, weil sie der Ansporn zum eigenständigen Denken schlechthin ist. Für alle Zeiten und Menschen muss dieser offene Mechanismus beibehalten werden. Die Deutung des jeweiligen Gegenübers muss ebenso diskutierbar sein, wie die eigene – zumindest ist sie respektvoll zu behandeln, soweit sie Begründungsrealitäten hat. Leider zählt heute weniger das Argument, sondern vor allem die Frage: Wer hat es vorgebracht?

# **Iranische Geistliche als Vorbild? Warum nicht!**

## **Wenn Großayatollahs fortschrittlicher denken als Vertreter deutscher Islamverbände**

*Katajun Amirpur*

Eher indirekt wird in diesem Beitrag auf den Titel des Bandes *Islamverherrlichung – Wenn die Kritik zum Tabu wird* Bezug genommen. Es soll hier gezeigt werden, wie weit der Reformdiskurs in der schiitischen Welt fortgeschritten ist, um damit einen Hinweis darauf zu geben, wie viel Anpassung an das deutsche Rechtssystem und an die Forderungen der deutschen Mehrheitsgesellschaft theoretisch möglich wären, wenn der echte politische Wille auf Seiten der Muslime dazu vorhanden wäre – was er vielleicht auch ist, das soll hier gar nicht in Abrede gestellt werden. Der Text will zudem zwei Aspekte grundsätzlich verdeutlichen: Erstens, wie viel Reform im Islam mit welchen Argumenten möglich ist und zweitens, dass der Hinweis: „Das steht aber doch so im Koran“, mit dem meist ein unergiebiges Suren Ping-Pong eingeleitet wird, ein Scheinargument ist. Ziel ist, dem Einwand, „wir können nicht anders“, ein wenig Wind aus den Segeln zu nehmen. Denn es ist so, wie es der iranische Geistliche Mohammed Mojtabeh Shabestari (geboren 1936) auf den Punkt gebracht hat: „Die Frage ist nicht, ob der Islam und die Demokratie mit einander vereinbar sind, sondern ob die Muslime diese Vereinbarkeit entstehen lassen wollen.“ (*Der Tagesspiegel*, 2.10.07; siehe auch Seidel 2006a und den Beitrag von Poya in diesem Buch)

Von außen wird oft schmerzlich vermisst, dass es im Islam keinen Papst gibt. Während Muslime geradezu stolz darauf sind, dass es keinen Mittler zwischen ihnen und Gott gibt und das Verhältnis somit unmittelbarer ist, und dieses Charakteristikum außerdem schätzen, weil es dem Islam eine tendenziell eher basisdemokratische Struktur verleiht, wünscht sich die deutsche Mehrheitsgesellschaft zuweilen ein Wort *ex cathedra* – etwa wenn es um Fragen geht wie die Verurteilung des Terrorismus oder ob muslimische Mädchen an Klassenfahrten teilnehmen dürfen. Anders als der sunnitische Islam, dem 90 Prozent der Muslime angehören, kennt der schiitische Islam jedoch eine klerikale Hierarchie. Zudem zählt es zu den Grundlagen des schiitischen Glaubens, dass sich jeder Gläubige eine so genannte „Quelle der Nachahmung“ suchen muss, deren Anweisungen er Folge zu leisten hat. Shaykh Ansari, der 1864 starb, war die erste allgemein als oberste Autorität anerkannte „Quelle der Nachahmung“. Er war es auch, der das zugrunde

liegende Prinzip dieses Systems formulierte: Ohne den Akt der Nachahmung sei die religiöse Praxis des schiitischen Gläubigen ungültig. Damit begründete Ansari die Machtposition der schiitischen Geistlichkeit. In der Folgezeit rivalisierten zwar häufig mehrere Geistliche um die Position der absoluten „Quelle der Nachahmung“, der Idealfall, dass eine „Quelle der Nachahmung“ unter allen anderen herausragte, trat aber in den letzten 180 Jahren nur drei Mal ein. Selbst neben dem iranischen Revolutionsführer und Staatsgründer Ayatollah Khomeyni (1902-1989) gab es eine Reihe anderer hoher Autoritäten. Doch selbst wenn es ihrer mehrere gibt und keiner es an die absolute Spitze schafft, können schiitische Geistliche eine weit größere Wirkmächtigkeit entfalten als sunnitische, die nicht in diesem Sinne über eine Anhängerschaft verfügen.

Ein Beispiel: Der Tabakboykott des Jahres 1891. Weil der damalige Herrscher Naser ad-Din Schah (1831-1896) der britischen *Imperial Tobacco Company* ein Monopol auf den Tabakverkauf gewährt hatte, erstellte Ayatollah Muhammad Hasan Shirazi (1815-1895) aus Protest gegen den Ausverkauf des Landes an eine ausländische Macht ein Rechtsgutachten, das den Tabakgenuss verbot. Die Iraner stellten daraufhin das Rauchen ein; sogar die Frauen des Schahs folgten dem Aufruf – und der Schah musste schließlich  *nolens volens*  den Verkauf widerrufen.

Dem schiitischen Islam wohnt also möglicherweise durch die Autoritätsgläubigkeit, die er postuliert, ein größeres Potenzial zur Modernisierung und Progressivität inne als dem sunnitischen Islam, der solche Autoritäten nicht kennt. Die Schia hat mehr Möglichkeiten, Veränderung von oben durchzusetzen. Allerdings können diese auch rückwärtsgewandter Natur sein, denn die Bandbreite der Auslegungsmöglichkeiten ist groß. Um das Beispiel Frauenrechte zu nehmen (siehe auch den Beitrag von Müller in diesem Buch): Am absolut konservativen Ende des Spektrums findet sich Ayatollah Kho‘i, der 1992 starb. Er erklärte, dass der Islam es Frauen aufgrund ihres Unvermögens, vernünftig Denken zu können, nicht gestatte, als Politikerinnen und Richterinnen tätig zu werden. Kho‘i war auch Befürworter der Komplettverschleierung von Frauen, schlug aber jenen Frauen, denen dies zu extrem war, vor, Khomeyni nachzuzufolgen. Khomeyni verlangte nur die Verschleierung des Körpers und der Haare. Der schiitische Islam hält also ein Schlupfloch bereit, wenn ein Gläubiger sich unter keinen Umständen dem Diktat seiner Quelle der Nachahmung unterwerfen möchte: Er darf sich dann eine andere suchen, und er darf die Quelle der Nachahmung sogar von Frage zu Frage wechseln. Das hat klare Vor- wie auch Nachteile (zum Aspekt der Nachahmung siehe auch den Beitrag von Wenzel-Teuber in diesem Buch).

Khomeyni nahm in Bezug auf Frauenrechte eine Mittelposition ein: Er meinte wie Kho‘i, dass Frauen nicht Staatspräsidentin oder Richterin werden sollten, gestand ihnen aber ansonsten das passive Wahlrecht zu. Wem dies zu wenig war, der dürfte sich Muhammad Fadlallah unterstellt haben. Der 1935

geborene, im Libanon lebende Geistliche gilt in Bezug auf Frauenrechte als das andere Extrem unter den schiitischen Gelehrten. Fadlallah ist der Ansicht, auch Frauen sollten leitende politische Funktionen übernehmen. Außerdem leugnet er, dass sie intellektuell minderwertig seien, denn schließlich sage schon der Koran, dass Frauen und Männer für einander Beschützer seien.

### **Großayatollah Ali al-Sistani**

Als erstes Beispiel für eine sehr weitgehende theoretische Anpassungsmöglichkeit an das säkulare Recht wird aber absichtlich nicht ein ausgewiesener Reformdenker vorgestellt, sondern ein eher konservativer. Es dürfte ersichtlich werden, warum. Denn selbst er – die Rede ist hier von Ali al-Sistani (geboren 1930) – betreibt weit gehende Rechtsanpassung. Der im irakischen Nadschaf residierende Großayatollah ist neben dem kürzlich gestorbenen Hossein Ali Montazeri (geboren 1922, gestorben 2009), der im iranischen Ghom lebte, die vermutlich bedeutendste schiitische Autorität der Gegenwart und verfügt über die wohl größte Anhängerschaft unter Schiiten weltweit. Sein Wort gilt vielen Millionen Schiiten als ähnlich weisungsstark wie das eines Papstes. Ein gutes Beispiel für die theoretische Anpassungsfähigkeit des schiitischen Rechts ist die Rechtsfortbildung, die er betreibt. Ali Sistani hat eine interessante Position zum säkularen Recht entwickelt.

Historisch betrachtet ist auch die Bandbreite der Positionen, die hierzu eingenommen werden können, groß. Shaykh Fazlollah Nuri (gestorben 1909) beispielsweise, einer der wichtigsten Geistlichen der iranischen Konstitutionellen Revolution der Jahre 1905 bis 1911, meinte, dass es grundsätzlich kein von Menschen gemachtes Recht geben könne. Deshalb hielt er die iranische Verfassung von 1906 für *bid'a*, also eine unerlaubte Neuerung (siehe auch die Beiträge von Abu Zayd und Birnstiel in diesem Buch). Ayatollah Khomeyni berief sich Jahre später auf diese Meinung und meinte, dass ausschließlich das islamische, göttliche Recht angewandt werden dürfe. Ein Parlament sei keine gesetzgebende Instanz, so sagte er, sondern nur dazu da, sich mit den banalen Fragen zu beschäftigen, zu denen sich das göttliche Recht nicht geäußert habe – der Straßenverkehrsordnung zum Beispiel.

Aufgrund praktischer Notwendigkeiten hat im Iran von heute zwar dennoch eine starke Säkularisierung des Rechts stattgefunden, aber während hier notgedrungen einem gewissen Pragmatismus Raum gegeben wurde, hat Ali al-Sistani wirklich neue Wege beschritten. Sein wirkungsmächtigstes Buch ist *al-Fiqh li-l-mughtaribin* (1998), ein rechtswissenschaftlicher Leitfaden für Muslime im Westen. Der Leitfaden genießt hohe Verbreitung, er findet sich übersetzt in verschiedene Sprachen, unter ihnen Deutsch und Englisch, auf verschiedenen Homepages

(*shiamasjid.net*; *coej.org*; *shiaislam.wordpress.com*). Sistani gestattet es den ihn Nachahmenden hier, sich einer vollständig säkularen und un-islamischen Gesetzgebung zu unterstellen und verpflichtet zu fühlen. Während älteren Gelehrten schon die Reise in ein Land, das nicht unter muslimischer Herrschaft steht, als eine der größten Sünden galt, geschweige denn unter nicht-muslimischer Herrschaft zu leben, erklärt Sistani, dass ein Muslim, der sich in einem nicht-muslimischen Land aufhält, an die Gesetze des Landes halten muss. Denn wer mit einem Visum in ein Land gelange, habe sich vertraglich verpflichtet, sich an diese Gesetze zu halten. Diese Haltung ist innovativ, denn andere Geistliche argumentieren, ein Muslim sei eben gerade nicht verpflichtet, sich an nicht-islamisches Recht zu halten und dürfe es, wann immer möglich, umgehen. Doch laut Sistani sind nicht nur Gesetzesbrüche wie Diebstahl und Versicherungsbetrug tabu. Bei Sistani heißt es, und interessant ist hier seine Detailversessenheit und Ausführlichkeit: „Es ist niemandem erlaubt, etwas auf der Straße in einem muslimischen oder nicht-muslimischen Land zu hinterlassen, das den Fußgängern oder anderen schaden könnte. Es ist einem Moslem nicht erlaubt, Plakate an Wände, die jemand anderem gehören, zu kleben oder sie zu beschreiben.“<sup>1</sup>

Sistani ist also offensichtlich kein Anhänger der Idee, dass dem Gläubigen unter nicht-muslimischer Herrschaft die Verstellung (*taqiyya*) und damit die Umgehung der herrschenden Gesetze, wann immer dies möglich ist, erlaubt sei. Die Praxis der schiitischen *taqiyya* entwickelte sich bereits im 9./10. Jahrhundert als Reaktion auf die Verfolgung durch die sunnitische Mehrheit und gilt vielen Schiiten seither als gängig (Goldziher 1906). Der Koran gesteht in Notsituationen nämlich nicht nur die Verheimlichung oder gar Verleugnung des Glaubens zu – solange man innerlich glaubt (Sure 16: 106) –, sondern auch die vordergründige Freundschaft mit Feinden des Islam (3: 28) und den Genuss verbotener Speisen (6:119). Sistani verlangt nun aber von einem Gläubigen, dass er sich an sämtliche Gesetze und Anordnungen zu halten habe: *pacta sunt servanda* – Verträge sind einzuhalten. Einmal geschlossene Verträge stehen für ihn sogar in der Hierarchie der einzuhaltenden Gebote noch über dem islamischen Recht. Der Muslim, der eigentlich nur Gottes Gesetz untersteht, wird hier also in die Pflicht genommen, sich ebenso an von Menschen gemachte Gesetze zu halten.

Damit geht Sistani weiter als beispielsweise einer der vier großen deutschen Islamverbände: der Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V. (ZMD). Nach dessen Verständnis vom islamischen Recht sind Gläubige „in der Diaspora“ laut Artikel 10 seiner 2002 veröffentlichten *Islamischen Charta* nur dazu verpflichtet, „sich *grundsätzlich* an die lokale Rechtsordnung zu halten [Hervorhebung durch die Autorin]“ (*zentralrat.de*; siehe auch den Beitrag von Khoury in diesem Buch). Demnach kann es anscheinend aus Sicht des ZMD durchaus Situationen

1 Sistani 1998, unter der Rubrik *al-Ta'āmul ma'a al-qawānīn al-nāfida fī dūwal al-mahjar*.

geben, in denen man sich nicht an die lokale Rechtsordnung halten muss, sondern in denen das islamische Recht übergeordnet ist. Was jedoch über das „Grundsätzliche“ hinausgeht, also wo es Ausnahmen geben könnte, wird nicht weiter erläutert. Als einzuhaltende „Verträge“ werden in Artikel 10 der Charta, die als Grundsatzerklärung zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft gilt, lediglich folgende Punkte explizit genannt: Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung. Dieser Unterschied, der sich zwischen einem iranischen Großayatollah und einem deutschen Islamverband ausmachen lässt, ist in mancher Hinsicht bemerkenswert – insbesondere wenn man sich Ali al-Sistani etwas näher anschaut.

Dass Sistani so deutlich dafür plädiert, dass Muslime sich an alle Gesetze des Landes, in das sie immigriert sind, halten müssen, lässt ihn als Modernisten erscheinen, der das islamische Recht fortentwickelt und den Gegebenheiten der Welt von heute anpasst. Demgegenüber gibt Sistanis Rechtsgutachten zur Homosexualität beispielsweise wiederum Anlass, daran zu zweifeln. Es weist ihn nicht gerade als Anhänger eines anspruchsvollen Demokratiebegriffes aus, der auch Minderheitenrechte wie die der Homosexuellen respektiert. So rieben sich westliche Medienvertreter und Politikberater verwundert die Augen, als sie erkannten, dass Sistani in vielen Fragen keineswegs der Liberale ist, für den sie ihn gehalten hatten. Andrew C. McCarthy, ein amerikanischer Ex-Staatsanwalt und Mitarbeiter der neokonservativen Washingtoner Denkfabrik „Foundation for the Defense of Democracies“, berichtet völlig entsetzt über Sistanis Website, auf der der Großayatollah aus seiner Abneigung gegenüber Homosexuellen keinen Hehl macht. McCarthy schreibt, dafür habe es sich nicht gelohnt, das Blut amerikanischer Soldaten zu vergießen (McCarthy 2006). Auf der Internetseite Sistanis, auf die sich McCarthy bezieht, heißt es:

**Frage:** Wie lautet ihr Urteil zur Homosexualität?

**Antwort:** Verboten. Die, die in den Akt involviert sind, sollten bestraft werden. Sie sollten auf die schlimmstmögliche Art getötet werden.<sup>2</sup>

Der Islamwissenschaftler Faleh Abd al-Jabar fürchtet vermutlich zu recht: „Eine logische Konsequenz der Demokratie, die von Islamisten gewöhnlich übersehen wird, ist der Pluralismus – nebst Bürger- und Menschenrechten.“ (2003: 21). Hier ist auch Sistani keine Ausnahme. Allein, dass Sistani nicht nach einer Herrschaftsform iranischer Prägung strebt, hat bei vielen Beobachtern den Eindruck geweckt, er sei ein Liberaler im westlichen Sinn. Und seine Darstellung in Opposition zu Khomeyni veranlasste viele zu meinen, er sei „in seinem Herzen ein

2 [Sistani.org/html/ara/main/index-istifta.php?page=4&lang=ara&part=4](http://Sistani.org/html/ara/main/index-istifta.php?page=4&lang=ara&part=4); die Seite kann zurzeit nicht geöffnet werden, abg. 16.10.08.

Demokrat“ (Moubayed 2005), was sie allein an der Tatsache festmachten, dass er an das Recht des Volkes zu wählen glaube. Doch kann man dies nur aus der Tatsache, dass Sistani für Wahlen ist, wohl kaum schließen. Sistani vertritt einen Demokratiebegriff, der mit unserem nicht deckungsgleich ist, und in vielen Bereichen höchst bedenkliche und konservative Ansichten. Dennoch belegt sein Beispiel, dass es grundsätzlich die Instrumentarien zur Modernisierung des islamischen Rechts gibt. Die Durchführung scheidet meistens an der Weltanschauung der Autoritäten, die über diese Instrumentarien verfügen.

All dessen ungeachtet ist für unseren Zusammenhang entscheidend, welches Verhalten Autoritäten wie Sistani von ihren Gläubigen erwarten und fordern, wenn diese nicht unter einer islamischen Rechtsordnung leben, die sich vermutlich zu einer Frage wie der Homosexualität anders stellen würde als eine westliche, sondern eben gerade in einer westlichen. Denn da muss selbst nach Auffassung von Sistani der Gläubige akzeptieren, dass dieses westliche Rechtssystem seinen Bürgern die Freiheit zur Homosexualität lässt.

Werfen wir zum Abschluss dieses Abschnitts noch einen genaueren Blick auf den Online-Bereich „Fragen und Antworten“ zu Sistanis Buch *al-Fiqh li-l-mughtaribin*. Dieser Teil der Homepage erscheint zum einen hinsichtlich seiner Antworten sehr aufschlussreich, vor allem aber auch hinsichtlich der Fragen, die offenbar die Gläubigen umtreiben:<sup>3</sup>

**Frage:** Wenn ein Muslim versucht, Geld von einem Bankautomaten zu ziehen und es kommt mehr Geld heraus, als er wollte, darf er dieses Geld dann behalten?

**Antwort:** Das ist nicht erlaubt.

**Frage:** Ist es erlaubt, Wasser- oder Gaszähler in nicht-muslimischen Ländern zu manipulieren?

**Antwort:** Das ist nicht erlaubt.

Grundsätzlich ist jede Art von Betrug verboten:

**Frage:** Ist es erlaubt, in den Schulexamina zu fuschen?

**Antwort:** Das ist nicht erlaubt.

Alle Gesetze, des Landes, in dem man lebt oder in das man eingereist ist, gilt es zu beachten.

**Frage:** In manchen Transportmitteln befinden sich Schilder mit der Aufschrift „Rauchen verboten“. Ist es erlaubt, diese zu ignorieren?

**Antwort:** Das ist nicht erlaubt.

---

3 Die Fragen und Antworten finden sich im englischsprachigen Teil der Homepage: [sistani.org/local.php?modules=nav&nid=2&bid=53&pid=2788](http://sistani.org/local.php?modules=nav&nid=2&bid=53&pid=2788); abg. 9.10.08.

## Großayatollah Yusuf Sane'i

Wenden wir uns einem weiteren Beispiel zu. Seit rund drei Jahren gibt es in Iran die so genannte Eine-Million-Unterschriften-Kampagne. Deren Ziel ist es, innerhalb von zwei Jahren eine entsprechende Anzahl an Unterschriften für die Verbesserung von Frauenrechten zu sammeln, denn dann müsste sich laut Verfassung auch das iranische Parlament damit beschäftigen. Vorbild ist eine Aktion in Marokko: Dort verfügte König Hassan II. im Jahr 2004 die rechtliche Gleichstellung der Frau, nachdem innerhalb von zwei Jahren eine Million Unterschriften gesammelt worden war. Erstmals beteiligen sich Frauenaktivistinnen verschiedener politischer Couleur gemeinsam an einer Aktion. Säkulare und Religiöse, Linke und Rechte zielten auf die Schaffung eines landesweiten Netzwerks ab. Frauen aller gesellschaftlichen Schichten sollen miteinander in Kontakt gebracht werden.

Shirin Ebadi (geboren 1947), die Juristin und Friedensnobelpreisträgerin, will im Anschluss an die Sammlung der eine Million Stimmen die Aufgabe übernehmen, die Forderungen der Frauenrechtlerinnen in einen Gesetzesentwurf zu gießen (zur ihrer Person siehe Amirpur 2003; 2006a). Wenn zwei Drittel der Abgeordneten zustimmen, könnte danach in einem Volksentscheid darüber abgestimmt werden. „Es gibt in der iranischen Verfassung Bestimmungen über einen Volksentscheid und über Gesetzesänderungen, Reformen sind nicht unmöglich“, erklärt die Juristin (*Die Zeit*, 28.2009). Der Frauenbewegung geht es um zweierlei: um die Veränderung des Rechts, das Frauen benachteiligt, und um die Veränderung kultureller Traditionen, denn die diskriminierenden Gesetze spiegeln diese konservativen, traditionellen Ansichten und Lebensgewohnheiten wider und finden dort ihren Rückhalt. Die Kampagne Eine-Million-Unterschriften setzt also auf einen doppelten Wandel: von Recht und Bewusstsein. In der Verlautbarung der Kampagne heißt es:

„Alle Gesetze im Iran betrachten die Frauen als ein zweitrangiges Geschlecht und diskriminieren sie. Dies geschieht in einer Gesellschaft, in der mehr als 60 Prozent der immatrikulierten Studenten weiblich sind. In vielen Gesellschaften glaubt man, dass das Gesetz immer ein Schritt weiter sein müsse als die Kultur, damit die gesellschaftliche Kultur wachsen könne. Im Iran hinken die Gesetze jedoch hinter der Kultur und der Lage der Frauen hinterher.“

Dieses Projekt soll auf einer breiten gesellschaftlichen Basis einen positiven gesellschaftlichen Wandel herbeiführen. Das Ziel dieser Bewegung ist deutlich definiert und es ist berechtigt. Das Ziel ist, die frauendiskriminierenden Gesetze abzuschaffen.<sup>4</sup>

In ihrem Aufruf benennen die Urheber die rechtlichen Ungerechtigkeiten mit deutlichen Worten:

---

4 [We-change.org/english/spip.php?article40](http://We-change.org/english/spip.php?article40).

„Laut Gesetz ist ein neunjähriges Mädchen vollständig strafmündig. Wenn das Mädchen eine Strafe begeht, die mit der Todesstrafe geahndet wird, kann das Gericht die Todesstrafe verhängen. Wenn eine Frau und ein Mann auf der Straße einen Unfall verursachen und beide gelähmt werden, bekommt die Frau nach dem geltenden Gesetz nur halb so viel Schmerzensgeld wie der Mann. Wenn sich etwas vor den Augen einer Frau und eines Mannes ereignet, wird die Zeugenaussage einer Frau alleine nicht akzeptiert, die Zeugenaussage eines Mannes hingegen schon. Nach dem Gesetz kann der Vater seine 13-jährige Tochter an einen 70-jährigen Mann verheiraten. Laut Gesetz darf die Mutter nicht die finanzielle Verantwortung für ihre Kinder übernehmen. Die Mutter darf nicht über den Wohnort, über die Ausreiserlaubnis und noch nicht einmal über die Heilungsmaßnahmen ihrer Kinder Entscheidungen treffen. Laut Gesetz dürfen die Männer mehrere Frauen haben und ihre Frauen verstoßen, wann sie es wollen. [...] Entsprechend der genannten Probleme fordern wir, die Unterzeichner dieser Erklärung, die Abschaffung der Diskriminierung von Frauen auf allen Ebenen des Gesetzes und fordern von den Gesetzgebern die herrschenden Gesetze zu überdenken und diese gemäß der internationalen Verpflichtungen der Regierung zu revidieren.“<sup>5</sup>

Um später einmal konkrete Vorschläge für Gesetzesänderungen einbringen zu können, sind neben dem Sammeln der Unterschriften, das aus dem Begehren ein Volksbegehren macht, einige Vorarbeiten nötig. So müssen die Frauenrechtlerinnen in dieser Gesellschaft, in der alles eine islamische Legitimation haben muss, den Nachweis erbringen, dass ihr Begehren nicht gegen den Islam gerichtet ist. Das ist der Vorwurf, der ihnen am häufigsten gemacht wird und der am gefährlichsten für sie ist. Immer wieder weisen sie daher in Interviews darauf hin, dass auch religiöse Autoritäten erklärt hätten, die Frauen betreffenden Gesetze könnten geändert werden.<sup>6</sup>

Die iranischen Frauenrechtlerinnen sind für ihre Zwecke bei Großayatollah Yusuf Sane'i (geboren 1937) fündig geworden. Sane'i, auch er eine der angesehensten Autoritäten des schiitischen Islam in Iran, war einst Teil der klerikalen Machtelite des Landes und gehörte lange zu denjenigen, die vom System profitiert und es als Mitglied des Wächterrats und als Oberster Richter mitgestaltet haben. Heute wird er den Reformern zugerechnet.

Seine Argumentation für eine Änderung der Gesetze leitet Sane'i aus dem besonders in der Schia wichtigen Prinzip der Gerechtigkeit ab:

„Das ist ein großer Fehler, dass wir über etwas, das mit der Gerechtigkeit nicht in Einklang zu bringen ist, sagen, gut, dann stimmt es eben nicht überein; aber nun wo die Religion es gesagt hat, akzeptieren wir es. Wir müssen die Gesetze, denen wir begegnen, mit der islamische Gerechtigkeit abwägen und schauen, ob sie sich mit

---

5 Ebd.

6 Siehe beispielsweise [we-change.biz/english/spip.php?article111](http://we-change.biz/english/spip.php?article111).

der islamischen Gerechtigkeit vereinbaren lassen oder nicht. Sind sie gleich zu setzen mit Ungerechtigkeit? Wenn sie ungerecht sind, müssen wir über sie neu nachdenken und zu einer Auffassung finden, deren Grundlage die Gerechtigkeit ist. Obwohl die Gerechtigkeit zu den Prinzipien unserer Religion zählt, wird zuweilen beim Verstehen der Gesetze der Gerechtigkeit keine Beachtung geschenkt.<sup>7</sup>

Diese Aussage, sowie die folgenden finden sich auf Sane‘is Homepage unter der Rubrik *hoquq-e zan*, Rechte der Frau – wobei schon die Existenz einer solchen Rubrik aufschlussreich ist. In dieser Rubrik hat er verschiedene Interviews zusammengestellt, die er im Laufe der Jahre gegeben hat.

Auf die konkreten Ungerechtigkeiten, die Frauen im herrschenden Recht Irans betreffen, angesprochen, sagt Sane‘i, dass er nur im theoretischen, rechtswissenschaftlichen Bereich bleiben und nicht auf die konkreten Gesetze eingehen, aber seiner Meinung nach gibt es keinen Unterschied zwischen Mann und Frau. Und dann wird er doch sehr konkret – etwa hinsichtlich des „Blutgeldes“ (persisch *dive*): Unter dem so genannten Blutgeld beziehungsweise Schmerzensgeld versteht man die finanziellen Abfindungen, die der Verursacher im Fall eines Unfalls oder einer vorsätzlichen Tat an das Opfer oder dessen Familie zu zahlen hat. Das Blutgeld für Mann und Frau sei das gleiche oder genauer gesagt, müsse das gleiche sein, denn die Summe für das Leben einer Frau beträgt in Iran heutzutage halb so viel wie für das eines Mannes. Sane‘i beruft sich dabei auf Moqaddas Ardabili (gestorben 1585). Ardabili ist eine der wichtigsten schiitischen Autoritäten, bekannt für seine Frömmigkeit und für Studien der schiitischen Rechtswissenschaft. Ihm soll der Überlieferung nach der Mahdî, der Verborgene respektive der 12. Imam, erschienen sein. Im schiitischen Recht ist es üblich, die Äußerungen der zwölf Imame als Beweise (*hojjat*) für die eigene Argumentationsführung anzuführen und diese damit zu unterlegen. Sane‘i weist nun darauf hin, dass Ardabili keine Überlieferung der Imame habe finden können, die etwas anderes behauptet. Sane‘i schreibt, er habe sich selber darüber gewundert, aber nach eingehender Prüfung festgestellt, dass Ardabili richtig liege. Außerdem haben Frauen auch das Recht, Staatspräsident, „Quelle der Nachahmung“ und sogar, *horrible dictu*, Oberster Rechtgelehrter (*vali-ye faqih*) – also potentielle Nachfolger von Ayatollah Khomeyni und Ayatollah Chamene‘i – zu werden. Frauen bräuchten auch nicht die Erlaubnis ihres Vaters zur Heirat und könnten sich ebenso aus eigener Entscheidung heraus scheiden lassen, sagt Sane‘i.

Auch hier bietet sich ein kurzer Vergleich mit dem Zentralrat der Muslime an, der die konservative Argumentation vertritt, wonach Mann und Frau im Koran zwar als gleichwertig betrachtet würden, aber unterschiedliche Aufgaben von Gott

7 [Saanei.org/page.php?pg=showzanan&id=3&lang=fa](http://Saanei.org/page.php?pg=showzanan&id=3&lang=fa); 5.7.1380 [iranischer Zeitrechnung].

bekommen hätten. So publiziert die Organisation 2006 zum Stichwort Familie: „Während der Mann für den Unterhalt verantwortlich ist, ist die Frau bemüht, ihre Kinder in einer Atmosphäre der Fürsorge und Liebe zu erziehen, und das Haus zu einem Hort der Geborgenheit zu gestalten.“<sup>8</sup> Das dem ZMD angeschlossene Islamische Zentrum München führt aus: „Dem Mann obliegt es, die Familie zu versorgen (Koran 4:34). Er ist vor Gott verantwortlich für das Wohlergehen seiner Familie. Eine Familie braucht Führung [...] Der Frau obliegt es, ihren Mann zu beraten und zu unterstützen, um gemeinsame Entscheidungen zu fällen. Die Frau [...] trägt die Hauptverantwortung für das Wohl der Kinder. Dies ist ihre wichtigste Aufgabe.“<sup>9</sup> Ein ähnliches Frauenbild propagiert auch der größte deutsche Islamverband, die DITIB (siehe auch den Beitrag von Kiefer in diesem Buch). In einem von der so genannten Predigtkommission der Organisation genehmigten Text, der am 7. März 2008 beim Freitagsgebet an die „verehrten“ (männlichen) Gläubigen gerichtet wurde, heißt es: „Die Frauen [...] sind unsere Ehefrauen, die Allah uns anvertraut hat, unsere Töchter, mit denen er uns beglückt hat, oder die Frauen, die unser erster, ja sogar unser lebenslanger Zufluchtsort sind, unsere Mütter. [...] Als Ehepartner sind Frauen unsere Freunde fürs Leben. Mit ihrer Hilfe meistern wir die Probleme des Lebens, Trauer und Leid. Sie sind unsere treuen Freunde, mit denen wir unser Leid teilen.“<sup>10</sup> Mit einer unverdeckt zur Schau getragenen Bigotterie wird die Frau hier auf die Rolle der freundlichen Beigabe des Mannes reduziert. Dass die Verfasser dieser Predigt die Möglichkeit ins Auge fassen könnten, dass eine Frau Staatspräsidentin werden oder eine islamische Gemeinschaft führen könne, erscheint beim Lesen dieser Zeilen völlig abwegig zu sein. Kehren wir wieder zurück zu Großayatollah Sane’i.

In einem anderen Interview, hier mit der Frauenzeitschrift *Zanan*, erläutert Sane’i, warum er sich überhaupt mit Fragen wie etwa des Blutgeldes befasst habe. Er erwidert, der schiitische Islam kenne das Instrumentarium des Ijtihad, der qualifizierten Auslegung islamischer Quellen zur Ermittlung der Scharia (siehe auch den Beitrag von Poya in diesem Buch), das den Gelehrten von den Imamen an die Hand gegeben worden sei. Die Gelehrten des islamischen Rechts seien damit aufgerufen, auf das zu reagieren, was die Imame vorausgesehen hätten. Nämlich darauf, dass die Menschheit sich in Richtung Fortschritt bewege. Dieser Tatsache müsse durch eine Anpassung der Gesetze an die Erfordernisse der heutigen Zeit Rechnung getragen werden.<sup>11</sup>

8 [Web.archive.org/web/20060907144234/http://www.islam.de/72.php](http://www.islam.de/72.php) (für die aktuelle Version der Homepage wurden diese und andere Passagen gestrichen).

9 [Islamisches-zentrum-muenchen.de/html/islam\\_-frau\\_und\\_familie.html#01](http://Islamisches-zentrum-muenchen.de/html/islam_-frau_und_familie.html#01).

10 [Ditib.de/media/Image/hadis/hutbe\\_07032008\\_de.pdf](http://Ditib.de/media/Image/hadis/hutbe_07032008_de.pdf).

11 [Saanei.org/page.php?pg=showzanan&id=4&lang=fa](http://Saanei.org/page.php?pg=showzanan&id=4&lang=fa), 12.9.1381.

Wo er allerdings keine Gesetzesänderung unterstützt, ist im Erbrecht. Es sei ungerecht, wenn Mädchen mehr erben würden als Jungen, wie der Koran dies bestimmt und das iranische Gesetz es bis heute festschreibt. Aus demselben Grund dürfte Frauen nicht derselbe Erbteil zugestanden werden wie Männern. Auch hier also argumentiert Sane'i mit der Gerechtigkeit. Denn da der Mann der Frau die so genannte *mehr*, die Brautgabe, zu zahlen habe und sogar dann, wenn die Frau selbst arbeitet, den kompletten Lebensunterhalt der Frau bestreiten müsse, sei es ungerecht, wenn der Mann nicht mehr erben würde als die Frau. Sane'i beharrt darauf, dass die Frau das von ihr selbst verdiente, das ihr als Brautgabe zugestandene und das ererbte Vermögen nicht zum gemeinsamen Lebensunterhalt aufwenden sollte. Das mag unrealistisch und etwas weltfremd sein, aber wenn so praktiziert, verfügt die Frau tatsächlich über höhere Vermögenswerte als der Mann, der nicht nur vollständig für sie, sondern auch für beider Kinder aufkommen muss und sogar nach islamischem Recht verpflichtet ist, ihr Stillgeld zu zahlen. Sane'i schlussfolgert: „Die Gleichberechtigung ist hier also gewahrt. Und eigentlich müssten die Männer gegen das Erbrecht protestieren und sagen, wieso habt ihr unseren Anteil auf das doppelte festgelegt; ihr müsst unseren Anteil höher festlegen. Nominell ist er [der Anteil der Männer am Erbe] doppelt so hoch, aber der Tradition nach ist er [dem der Frauen] gleich.“<sup>12</sup>

Sane'i argumentiert nicht mit dem Korantext und nur selten mit der einen oder der anderen Überlieferung der Imame. Er nutzt vor allem das, was letztere den Rechtsgelehrten nach seiner Auffassung aufgetragen haben: mittels Ijtihad die alten Gesetze an die neuen Erfordernisse und Umstände anzupassen – und zwar so, dass sie zu den wichtigsten Grundsätzen und dem letztendlichen Ziel des schiitischen Glaubens nicht im Widerspruch steht, nämlich dem der Gerechtigkeit und der Vernunft:

„Wir müssen den Islam mit der Vernunft abwägen (*bayad eslam-ra ba aql besanjim*). Es darf nicht so sein, dass wir unseren Islam der Vernunft diktieren. Die Vernunft ist die Grundlage des Verstehens des Islam (*adl zir bana-ye fahm-e eslam ast*).“

## Gerechtigkeit und Vernunft als oberstes Ziel

Neben der Gerechtigkeit, der gegenüber jedes Gesetz abgewogen werden muss, ist also die Vernunft ein Kriterium für das Gesetz. Es ist Konsens in der Schia, dass der Vernunft allergrößte Bedeutung zukommt. So wird beispielsweise argumentiert, dass Lügen nicht deshalb schlecht und verboten sei, weil die Religi-

---

12 Ebd.

on dies sagte, sondern dass die Religion dies sage, weil Lügen schlecht und verboten sei. Kriterium ist hier also die Vernunft, nicht die Religion. Das ist allerdings nicht historischer Konsens in der islamischen Theologie: Während die Schule der Aschariten formulierte, dass unsere Vorstellung von Gerechtigkeit von den religiösen Texten abhängt – was immer sie als gerecht erachten, ist gerecht und kann nicht in Frage gestellt werden – befanden die Mu‘taziliten (und die Schiiten heute), dass der Wert der Gerechtigkeit unabhängig von den religiösen Texten existiere. Unser Sinn und unsere Definition der Gerechtigkeit werde bestimmt durch Quellen außerhalb der Religion, sie seien angeboren und hätten eine rationale Basis. Dieser Ansatz wird heute weiterentwickelt von iranischen Reformdenkern wie beispielsweise dem 1945 geborenen Abdolkarim Soroush (Seidel 2006, Amirpur 2003). Seiner Meinung nach, akzeptieren wir die Religion, weil sie gerecht ist. Jeder religiöse Text und jedes Gesetz, das unserem Verständnis von Gerechtigkeit widerspricht, sollte demnach neu interpretiert werden – und zwar im Licht der ethischen Prinzipien der Religion.

Es sei nebenbei die These gewagt, dass diese Bewegung für Frauenrechte nicht nur trotz des Islam existiert, sondern gerade wegen des Islam. Frauen in der islamischen Welt lehnen sich schon lange gegen ungerechte Geschlechterverhältnisse auf. Doch das Aufkommen eines heimischen Feminismus, eines islamischen Feminismus, ist ein Phänomen der jüngeren Vergangenheit (siehe den Beitrag von Müller in diesem Buch). Diese Verspätung mag zurückgehen auf das schwierige Verhältnis zwischen der Forderung von Frauen nach gleichen Rechten und der antikolonialen, nationalistischen Bewegungen ihrer Länder. Zu einer Zeit, in der der Feminismus sowohl als Bewusstsein als auch als Bewegung in Europa und den Vereinigten Staaten geboren wurde und sich formte, wurde er auch benutzt, „um die Angriffe auf die einheimischen Gesellschaften moralisch zu rechtfertigen und die Ansicht von der universellen Überlegenheit Europas zu fördern“, wie Leila Ahmed gezeigt hat (1992:154). Deshalb mussten muslimische Frauen, die ein feministisches Bewusstsein hatten, ihre Bestrebungen nach Gleichberechtigung oft den antikolonialen und nationalen Prioritäten unterordnen. Zudem liefen sie sonst Gefahr, dem kolonialen Feind in die Hände zu spielen oder zumindest als Bewegung angesehen zu werden, die diesem Feind in die Hände spielt. Zu beobachten ist dieses Phänomen teilweise noch heute und es ist der Grund, warum auch heute noch viele Frauenrechtlerinnen in Iran es bevorzugen, nicht Feministinnen genannt zu werden. Und während westliche Frauen das Patriarchat im Namen von Modernität, Liberalismus und Demokratie kritisieren konnten, waren diese Ideologien in den Augen östlicher Männer und Frauen zu negativ besetzt und diskreditiert. Oder, um es mit den Worten Ali Shariatis (1933-1977), der einer der wichtigsten Ideologen der iranischen Revolution war, zu sagen:

„Welcher Denker, Humanist, gar Sozialist und Kommunist hat in Europa protestiert, als der Kolonialismus und der Kapitalismus unter der Maske der Demokratie und des Liberalismus solch ein Feuer in der ganzen Welt entfacht hatten, als Millionen wehrloser Muslime und Inder, schwarze und gelbe Völker ausgeplündert und vernichtet wurden. Ich kann es Marx, Engels, Proudhon und anderen Sozialisten und Revolutionären nicht verzeihen, dass sie im Westen nur für die gerechte Verteilung dessen eintraten, was im Osten geplündert wurde – gerechte Verteilung unter Kapitalisten und Arbeitern. Das nannten sie dann das Recht der Arbeiter, ihr Recht auf die Ware, die sie produzierten. Marx nannte die westliche Ware konzentrierte Arbeit. Ich als Orientale konnte beobachten, dass sie konzentrierte Verbrechen und konzentrierter Raub waren.“ (1981: 19)

Für säkulare Intellektuelle und Modernisierer war das islamische Recht die Verkörperung eines zurückgebliebenen Systems, das im Namen des Fortschritts zurückgewiesen und abgelehnt werden musste. Und für Antikolonialisten und Nationalisten war der Feminismus ein kolonialistisches Projekt, dem es galt sich entgegen zu stellen. Vielen muslimischen Frauen blieb daher nur die Wahl, wie Ahmed es ausdrückt zwischen „Verrat und Verrat“. Sie mussten wählen zwischen ihrem Glauben und ihrem neuen feministischen Bewusstsein. Paradoxiere Weise führte das Aufleben des politischen Islam in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts dazu, dass sich für Frauen eine Arena öffnete, „innerhalb welcher Musliminnen ihren Glauben und ihre Identität durch den Kampf für Gleichstellung der Geschlechter wieder zusammenführen konnten.“ (Mir-Hosseini 2006: 639). Dies geschah sicher nicht, weil die Islamisten eine gleichberechtigte Vision der Geschlechterverhältnisse angeboten hätten. Stattdessen provozierte ihre Agenda, die so genannte Rückkehr zur Scharia, und ihr Versuch, die patriarchalischen *Gender*-Vorstellungen in Gesetze zu übersetzen, zu einer Kritik dieser Vorstellungen. Eine immer größer werdende Zahl von Frauen kam aber darauf, keinen Zusammenhang zwischen den islamischen Idealen und dem Patriarchat zu sehen und keinen Widerspruch zwischen dem islamischen Glauben und dem Feminismus. Und befreite sich so von der Zwangsjacke des antikolonialistischen und nationalistischen Diskurses. Die Sprache des politischen Islam benutzend, konnten sie eine Kritik an den Ungerechtigkeiten des islamischen Rechts in Bezug auf *Gender* formulieren, wie es ihnen vorher nicht möglich war.

Wesentlich in dieser Sprache ist die Betonung der Gerechtigkeit – das wurde gezeigt. Sie ist es auch, mit der heute in Iran auch die Argumentation für die Demokratie geführt wird. Mohsen Kadivar (geboren 1959), einer der wichtigsten iranischen Reformdenker, beispielsweise schreibt:

„Da die Gerechtigkeit der Maßstab für die Religion ist, und nicht die Religion der Maßstab für die Gerechtigkeit, und da die Vernunft der Maßstab im Bereich der gesellschaftlichen Belange ist, kann man schließen, dass die rechtswissenschaftlichen

Verordnungen so lange, wie sie der Gerechtigkeit entsprechen und dem Konsens der Vernünftigen nicht widersprechen, Gültigkeit und Beweiskraft haben. Kann man in einer gerechten Religion die dem Konsens der Vernünftigen zuwider laufenden und gegen die Kriterien der Gerechtigkeit aufgestellten Verordnungen als religiös und dem religiösen Gesetz entsprechend bezeichnen?<sup>13</sup>

Und sein Lehrer, Hossein Ali Montazeri, berief sich ebenfalls auf die Gerechtigkeit, als er in seiner sicherlich historisch zu nennenden Fatwa vom Juli 2009 die Niederschlagung der damaligen Proteste in Iran kritisierte und die Iraner aufforderte, sich gegen die Ungerechtigkeit aufzulehnen. Blicken wir zunächst aber etwas näher auf die Person Montazeri.

### Großayatollah Hossein Ali Montazeri

1989 nannte Khomeyni den britischen Schriftsteller Salman Rushdie in einer Fatwa einen Ketzer. Dieses Rechtsgutachten, das einem Mordaufruf gleichkam, wurde seinerzeit von Hossein Ali Montazeri, der damals als Nachfolger Khomeynis vorgesehen war, heftig kritisiert: Man solle das Buch verurteilen, aber seinen Verfasser dürfe man nicht zum Apostaten erklären. Als er dann auch noch in einer Stellungnahme meinte: „Die Welt gewinnt den Eindruck, als seien wir in Iran nur damit beschäftigt, Menschen umzubringen“ (*The New York Times*, 29.3.1989), und damit auf die Massenhinrichtungen in den iranischen Gefängnissen des Jahres 1989 anspielte, wurde Montazeri aller Ämter enthoben. Ungeachtet seiner oppositionellen Haltung genoss er zeit seines Lebens jedoch als Theologe – wie oben angedeutet – weiterhin das höchste Ansehen unter allen Klerikern Irans. Zudem gilt er als eigentlicher Erfinder der *velayat-e faqih*, der Herrschaft des Rechtsgelehrten, der offiziellen Staatsdoktrin der Islamischen Republik.

Prinzipiell gehen Schiiten davon aus, dass bis zur Wiederkehr des 12. Imam jedwede Herrschaft illegitim ist. Aus dieser Haltung folgte eine weitgehende Abstinenz der schiitischen Geistlichkeit von der Politik. Allerdings gab es selbst für viele quietistische Theologen einen Punkt, an dem sie sich verpflichtet fühlten, politisch aktiv zu werden: Wenn die Ungerechtigkeit des Herrschers offenkundig geworden ist. Weltliche Herrschaft ist zwar nicht legitim, aber sie ist akzeptabel, solange sie gerecht ist. Ist sie nicht gerecht, dann ist sie Usurpation und Verrat an Gott, den Imamen und dem Volk. Zwei Begriffe, die hier von Montazeri und grundsätzlich immer im schiitischen Herrschaftsdiskurs einander gegenübergestellt werden, sind *adl*, Gerechtigkeit, und *jaur*, Unterdrückung. Dass Gerechtigkeit herrschen muss, ist fast die einzige Norm, die die schiitische

---

13 Amirpur (2009), 100-101.

Herrschaftstheorie aufgestellt hat. Sie folgt damit dem, was Imam Ali, der Vetter und Schwiegersohn des Propheten Muhammad und der Begründer ihrer Glaubensrichtung, im siebten Jahrhundert verkündet hat. In einem Schreiben, das heute als Charta der schiitischen Regierung gilt, teilte er seinem Gouverneur in Ägypten mit: „Sei gerecht gegenüber Gott und dem Volk. Wer immer die Diener Gottes unterdrückt, macht sich Gott zum Feind und ebenso jene, die er unterdrückt hat.“ Das Schlimmste, was einem Volke widerfahren kann und was den Zorn Gottes unwiderruflich hervorruft, seien Unterdrückung und Tyrannei über die Geschöpfe Gottes. Hinzu kommt: Der Gründungsmythos der Schia ist der Kampf gegen die ungerechte Herrschaft, gegen diejenigen Muslime, die sich nach Auffassung der Schiiten durch Lug und Betrug der Herrschaft bemächtigt haben. Jedem Schiiten ist in diesem Zusammenhang der Kampf des Propheten-enkels Hussein Ibn Ali gegen die Übermacht des Kalifen Yazid präsent (Halm 1994: 15ff.).

Aus Anlass der angespannten Situation im Iran des Sommers 2009, der sich zu dem Zeitpunkt kein Iraner entziehen konnte, aber auch weil die Betonung der Gerechtigkeit das Argument und die Grundlage für eine sehr weitreichende Reform der Gesetze sein kann, sei hier zum Schluss ein Auszug aus Montazeris Fatwa nach der Übersetzung von Armin Eschraghi zitiert:

„Die Ungerechtigkeit ihrer Herrschenden wird von einer Gesellschaft deutlich wahrgenommen. Und jeder Mensch hat angesichts von Tyrannei und Unterdrückung, seinen Fähigkeiten und seinem Wissen entsprechend, eine Verantwortung. [...] Es ist nicht denkbar, dass es jemanden nach Gerechtigkeit verlangt, er aber nichts unternimmt, um ihr Geltung zu verschaffen; dass er etwa Angst hat, zögert und die Dinge vor sich herschiebt, oder sich und andere mit der eigenen Ohnmacht herausredet. Angst vor einem Geschöpf zu haben, bedeutet Gott etwas zur Seite zu stellen. Zu zögern oder Ausflüchte zu suchen, bedeutet (vom Geraden Pfad) abzuirren und andere in die Irre zu führen. Das Leben der Heiligen Imame bestand im Einsatz für gesellschaftliche Gerechtigkeit. Hätten sie sich ausschließlich mit den religiösen Pflichten des Einzelnen befasst, wäre ihnen nicht so viel Unrecht widerfahren. Gott hat mit den Gelehrten, insbesondere mit den Religionsgelehrten einen festen Bund geschlossen, dass sie niemals im Angesicht von Ungerechtigkeit schweigen dürfen. Diese Pflicht zu erfüllen, bringt großen Lohn, fordert aber auch einen hohen Preis.“<sup>14</sup>

## Literatur

- Amirpur, Katajun und Ludwig Ammann (Hrsg.) (2006): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg.
- Amirpur, Katajun (2006a): „Schirin Ebadi. Mit dem Koran für gleiche Rechte“, in: dies. und Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt*. Freiburg, S. 190-198.
- Amirpur, Katajun (2003): *Gott ist mit den Furchtlosen. Schirin Ebadi und der Kampf um die Zukunft Irans*. Freiburg.
- Amirpur, Katajun (2003): *Die Entpolitisierung des Islam. Abdolkarim Sorushs Denken und Wirkung in der Islamischen Republik Iran*. Würzburg: Ergon.
- Amirpur, Katajun (Hg.) (2009): *Unterwegs zu einem anderen Islam. Übersetzungen iranischer Reformdenker: Mohammad Mojtahed Shabestari, Mohsen Kadivar, Hasan Yusefi Eshkevari*, Freiburg.
- Ahmed, Leila (1992): *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*. New Haven.
- Faleh, Abdul-Jabar (2003): *The Shi'ite movement in Iraq*. London.
- Goldziher, Ignaz (1906): „Das Prinzip der Takijja im Islam“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 60(1906), S. 213–226.
- Halm, Heinz (1994): *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. München
- McCarthy, Andrew C.: (2006): „Sistani and the democracy project. A useful measure of the divide between ‚To hell with them‘ and ‚anything goes‘“, in: *National Review Online*, 20.3.06.
- Mir-Hosseini, Ziba: „Muslim women’s quest for wquality. Between Islamic law and feminism“, in: *Critical inquiry* 32(2006), S. 629-645.
- Moubayed, Sami (2005): „Coming to terms with Sistani“, in: *Asia Times*, 10.2.05.
- Schariati, Ali (1981): *Zur westlichen Demokratie*. Bonn.
- Seidel, Roman (2006): „Mohammed Motschtahed Schabestari: Die gottgefällige Freiheit“, in: Katajun Amirpur und Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt*. Freiburg, S. 73-81.
- Seidel, Roman (2006): „Abdolkarim Sorusch: Viele Wege zur Wahrheit“, in: Katajun Amirpur und Ludwig Ammann (Hrsg.): *Der Islam am Wendepunkt*. Freiburg, S. 82-90.
- Sîstânî, Alî l- (1998): „al-Fiqh li-l-mughtaribîn“, in: *najaf.org*, abg. 9.10.08.

# Auf dem Weg zu einem zeitgemäßen Islam

## Erinnerungen an Abdoldjavad Falaturi

*Udo Tworuschka*

Am Nachmittag des 10. Juni 2005 standen meine Frau und ich in Isfahan/Iran vor dem Grab unseres Freundes, Lehrers und ehemaligen Kollegen Abdoldjavad Falaturi. Traurig, nachdenklich, aber auch dankbar.

Die mehr als eineinhalb Millionen Einwohner zählende Stadt Isfahan wurde von Schah Abbas I. nach den Paradiesvorstellungen des Korans Ende des 16. Jahrhunderts zu einer modernen Stadt umgebaut. Isfahan entwickelte sich zu einem wichtigen Handelszentrum mit Religion und Wirtschaft als tragenden Säulen. Der Königsplatz Medan-e Schah spiegelt diese Verbindung von Geistigem und Weltlichen, von Glauben und Architektur wider: Moschee und Basar stehen einander gegenüber. Seine 500 Meter Länge machen den Königsplatz zu einem der größten der Welt. Auf dem „Rosengarten der Märtyrer“, einem Friedhof aus dem Krieg mit dem Irak, fand einer der bedeutendsten islamischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts seine letzte Ruhestätte. In langen Reihen sind dort die Toten des Krieges gegen den Irak begraben. Die Gräber sind meist mit einem Bild des Gefallenen geschmückt. Falaturis Grab gehört nicht zu diesen Reihengräbern, sondern ist auf dem Fußweg eingelassen.

*Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident:* Unter diesem Titel – Goethes freie Übersetzung des 115. Verses der 2. Sure des Koran – habe ich 1991 die Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zu seinem 65. Geburtstag herausgegeben. 15 Jahre lang habe ich mit meinem ehemaligen Kölner Kollegen und späteren väterlichen Freund zusammengearbeitet, zusammengelebt. Überall wo wir hinkamen, war mein Freund um Gastlichkeit bemüht. Dann gingen unsere Wege – es war um 1992 herum – auseinander. Ihn zog es nach Hamburg, mich nach Jena. Einmal nur sah ich ihn wieder: am Krankenbett in der Berliner Charité, wenige Wochen vor seinem Tod. Ein kaum spürbarer Händedruck war wohl das Erkennungszeichen.

Falaturis Erbe, seine weiterführenden Gedanken für die Gegenwart und Zukunft, leiten sich aus seinen großen wissenschaftlichen Lebensthemen ab. Ich erinnere mich noch recht gut an meinen ersten Besuch Anfang der 1980er Jahre bei ihm in der eben erst gegründeten „Islamischen Wissenschaftlichen Akademie“ in Köln. Wir kamen sehr schnell in ein fruchtbares Gespräch. An dessen Ende stand die vage Idee eines Forschungsprojektes über das Islambild in deut-

schen Schulbüchern. Aus diesem Gedanken wurde bald Wirklichkeit. Am Ende unserer eineinhalb Jahrzehnte dauernden freundschaftlichen Zusammenarbeit mit rund 40 Fachwissenschaftlern und Fachdidaktikern, nach vielen Symposien und Reisen konnte sich das Ergebnis sehen lassen: die im Georg-Eckert-Institut für Internationale Schulbuchforschung in Braunschweig erschienene, von Falaturi herausgegebene siebenbändige Reihe *Der Islam in den deutschen Schulbüchern* (1986-90). An dieses heute noch viel beachtete nationale Projekt schloss sich seit 1988 ein internationales Forschungsvorhaben an: „Islam in Textbooks“ – eine Untersuchung des Islambildes in den westeuropäischen Schulbüchern. Dieses Projekt konnte nur zu einem Teil abgeschlossen werden. Untersuchungen aus sieben Ländern liegen vor: Dänemark, Finnland, Frankreich, Griechenland, Niederlande, Österreich, Schweden.

Unser gemeinsamer Leitfaden *Der Islam im Unterricht. Beiträge zur interkulturellen Erziehung in Europa* (Braunschweig, 3. Auflage, 1996) hat sich längst erfolgreich durchgesetzt. Wir nannten die Texte intern immer die „Eifeler Papiere“, weil sie entweder bei mir zu Hause in Bad Münstereifel oder in Falaturis Ferienhaus am herrlichen Freilinger See (bei Blankenheim/Nordeifel) bedacht und formuliert wurden. Es gibt englische, französische, niederländische und türkische Übersetzungen dieser kleinen Schrift. Als sich Falaturi schließlich nach seiner Pensionierung gen Hamburg aufmachte, tat er dies auch mit dem Ziel, eine islamische Akademie zu gründen. Die Hauptaufgabe dieser Einrichtung sollte die Ausbildung von Fachlehrer für einen Islamunterricht an den deutschen Schulen sein.

Abdoldjavad Falaturi wies gern darauf hin, von Kindheit an „zwei Seelen“ in seiner Brust zu haben. Sie ließen ihn zu einem idealen Vermittler zwischen Islam und Abendland werden. Geboren wurde Falaturi am 19. Januar 1926 in Isfahan – nach einem persischen Sprichwort *nesf-e jehan*, die „Hälfte der Welt“. In dieser Stadt mit ihrer langen multikulturellen Vergangenheit wuchs er auch auf, legte 1943 an einer deutsch-persischen Schule sein Abitur ab. Anschließend durchlief er zwei völlig verschiedenartige Studiengänge. 13 Jahre lang studierte er *Islamische Wissenschaften* (arabische Literatur, islamisches Recht, islamische Geschichte, Theologie, Logik und Philosophie) an Medresen. Zwei Jahre lang studierte er in Isfahan, zwei weitere in Teheran, sechs in Maschhad, die letzten drei wieder in Teheran. 1950 schloss er seine Studien mit dem *igtiḥad*-Grad ab. Seine philosophischen und theologischen Studien beendete Falaturi mit der Lehrerlaubnis für verschiedene islamische Philosophierichtungen durch namhafte Autoritäten seines Faches, unter anderem Mahdi Ashtiani.

Seit 1954 lebte Abdoldjavad Falaturi in Deutschland. Hier nahm er das Studium der Philosophie, Vergleichenden Religionswissenschaft bei Gustav Mensching (1901-1978) und Psychologie an den Universitäten Mainz, Köln und Bonn auf. Falaturi und ich haben also um Jahre versetzt bei ein und demselben religionswissenschaftlichen Lehrer studiert. 1962 promovierte Falaturi bei dem

Bonner Kantianer Gottfried Martin mit einer Arbeit über die *Interpretation der Kantischen Ethik im Lichte der Achtung*. Kant blieb immer sein Lieblingsphilosoph. Falaturis Kölner Habilitation beschäftigte sich mit der *Umgestaltung der griechischen Philosophie durch die islamische Denkweise* (1973).

Inzwischen zum Professor ernannt, gehörte Abdoldjavad Falaturi zu den Mitgründern der Islamischen Wissenschaftlichen Akademie. Seit 1978 leitete er sie mit großem Einsatz, Geschick und Fortune. In ihrer Satzung wird Falaturis großes Lebensthema formuliert, das gerade heute wieder oben auf der Agenda steht. Um nicht weniger ging es Falaturi als um „eine Neuordnung und neue Sinnggebung des Islams“. „Wege und Methoden“ sollten überprüft werden, „die es ermöglichen, im Interesse beider Kulturen, der Überforderung bzw. der Entfremdung der Muslime entgegenzuwirken, und die bestehenden gegenseitigen Vorurteile und Missverständnisse abzubauen.“

Falaturi ging von der Erkenntnis aus, dass die Gemeinsamkeiten größer sind als meist angenommen.

„Beide Kulturen haben ihre Wurzeln in einem griechisch-abendländischen und einem morgenländisch-semitischen Geist. Jahrhunderte lang liefen die beiden Strömungen sowohl in der christlichen als auch in der islamischen Tradition in einer abgewogenen Stärke nebeneinander her.“

Im Lauf der Entwicklung gewann im christlichen Abendland das griechisch-abendländische, im islamischen Bereich dagegen das semitische Element die Oberhand. Falaturi plädierte für eine intensivierete Besinnung auf diese historischen Entwicklungen. Die vor allem auch den Muslimen nützt.

„Wenn diese sich z.B. bei ihrer neuen Begegnung mit dem Westen [...] an die gemeinsamen Wurzeln erinnern und sich dieser Wurzeln im einzelnen bewusst werden, so haben sie viel deutlichere Anschlussmöglichkeiten an ihre eigene Tradition. Das kann sie vor jeder Art kultureller Verzerrtheit, wie es leider heute der Fall ist, bewahren. Es hätte sie in der Vergangenheit bereits davor bewahren können, wenn die Verantwortlichen in diesen Ländern bei der mangelhaften Übernahme des westlichen Geistes daran gedacht hätten.“

Seitdem er in Deutschland war, verschrieb sich Falaturi dem Dialog der „abrahamitischen Religionen“. Falaturi vertrat diesen Gedanken schon zu einer Zeit, als in Deutschland daran noch kaum jemand dachte. Bereits 1955, kaum drei Monate nach seiner Ankunft in der Bundesrepublik Deutschland, engagiert er sich – in vordialogischer Eiszeit – im Gespräch mit Christen. Bei seinem Vortrag vor Dozenten und Studierenden der evangelischen Theologie im Albert-Schweitzer-Haus in Mainz ging es ihm um das, was man mit dem philologisch falschen, mittlerweile etablierten Begriff „Trialog“ benennt: das Gespräch zwi-

schen Judentum, Christentum und Islam. Die Einsicht, auf die Falaturi damals vor staunenden Hörerinnen und Hörern aufmerksam machen wollte, nämlich der gemeinsame Kern des Glaubens an den EINEN Gott, hat innerprotestantisch noch viele Jahre benötigt, um ernst genommen zu werden. Anerkannt ist diese Auffassung bis heute nicht. Von Anfang an war Falaturi an der Dialogarbeit der Stiftung Oratio Dominica beteiligt. Eine Reihe der dort erschienenen Dialog- und Trialog-Bände sind inzwischen in verschiedene Sprachen übersetzt worden. Alle Bände wurden von ihm mit herausgegeben, zu allen steuerte er bedeutsame Beiträge bei. Zum Beispiel über die Möglichkeit menschlicher Gotteserfahrung trotz des strengen islamischen Monotheismus, über das islamische Zeit- und Geschichtsverständnis, über die Sicht des Koran von Tod, Gericht und Auferstehung, über das Bild des durch und durch barmherzigen islamischen Gottes.

Abdoldjavad Falaturi wurde von den beiden Großkirchen als islamischer Ansprechpartner geschätzt: aufgrund seiner Beharrlichkeit, kritisch-philosophischen, vom Koran inspirierter Frömmigkeit. Man muss den hochgelehrten und weltoffenen Falaturi erlebt haben, wie er sachkundig und klug die wesentlichen Glaubensinhalte seiner Religion darlegte. Und dabei selbst übereifrige, ja missionarische Gegner überzeugte. Unabhängig davon, wie kritisch und kontrovers so manche Debatte begonnen wurde – im Lauf des Gesprächs entstanden dank Falaturis pazifizierender Ausstrahlung – gepaart mit großem Fachwissen – Verständigung, ja sogar spätere Freundschaft mit dem ursprünglichen Kontrahenten.

Falaturi liebte die Öffentlichkeit, die Rundfunkmikrofone und die Fernsehkameras. Er hatte Spaß an kontroversen Diskussionen. In der Menge wollte er baden – nicht (nur) aus Eitelkeit, sondern um der Sache willen, um der guten humanen Traditionen des Islam willen. Es war ihm ein großes Anliegen, das von Vorurteilen verzerrte abendländische Bild des Islam zurechtzurücken. Im Rückgriff auf Koran und Sunna gelang es ihm immer wieder, diese human-humanistischen Elemente des Islam in das rechte Licht zu rücken.

Der Gelehrte und Hochschullehrer Falaturi war zugleich ein politischer Mensch. Nicht im Sinne der Tagespolitik, in die er sich vernünftigerweise im Allgemeinen nicht hineinziehen ließ. Er betrachtete die Begegnung von Abendland und Islam, den christlich-islamischen Dialog, nicht nur als eine Angelegenheit von Einzelpersonlichkeiten sozusagen im luftleeren Raum. Denn dieser Dialog war eingebunden in große politisch-wirtschaftliche Zusammenhänge. Dies erfüllte ihn auch mit großer Skepsis.

„Diese belastende Skepsis wird auch solange bestehen bleiben, solange die islamischen Länder als Objekt der Politik und Wirtschaft und nicht als gleichwertige Partner akzeptiert und behandelt werden.“

Ich habe öfter erleben müssen, dass Abdoldjavad Falaturi ziemlich enttäuscht und entmutigt von Dialogveranstaltungen kam. Doch niemals resignierte er; denn die große Hoffnung auf das gedeihliche Zusammenleben der Menschen unterschiedlicher Religionen beseelte ihn. Selbst schwierigsten, ausweglos scheinenden Situationen konnte er etwas Positives abgewinnen. Und mit dem für ihn gegenüber Freunden so typischen Augenzwinkern ging es dann wieder zur Sache: im akademischen Diskurs, bei der Lehrerfortbildung, in den Medien.

Falaturis philosophischen Tiefgang habe ich ebenso bewundert wie seine geistig-religiöse Weite. Ihm fehlte jede Engstirnigkeit. Fanatismus und Intoleranz verabscheute er. Mit Beharrlichkeit, ja mit der ihm eigenen zähen Nachhaltigkeit vertrat er eine klare, auf Koran und Sunna gegründete Position. Doch bei aller Verbindlichkeit bewies er immer ein klares islamisches Profil. Selten orientierte sich der große Korankenner Falaturi an der wissenschaftlichen Sekundärliteratur. Wichtiger waren ihm die Originalquellen. Immer wieder gewann er dem Koran originelle Züge ab, Gedanken, die weiterführten, Türen aufstießen. Der Koran war für ihn eine Quelle der Dynamik. Zu einem großen, von ihm jahrelang immer wieder angedachten Koran-Projekt ist es leider nicht mehr gekommen. In dem Satz des Koran, das Leben des einzelnen leichter zu gestalten, sah Falaturi eine wichtige Grundlage für die Weiterentwicklung des Islam. Falaturis wissenschaftliches Hauptziel besteht darin, den Islam in einer *zeitgemäßen Form* darzustellen und die Hindernisse, die seiner Zeitgemäßheit im Wege stehen, wissenschaftlich zu begründen (siehe auch den Beitrag von Kaddor in diesem Buch). Von den Modernisten unterschied sich Falaturi dadurch, dass er diese Korrekturen nicht in Form einer Ausklammerung der Probleme verfolgte. Mit Hilfe der Fachsprache und des Fachdenkens der Rechtsgelehrten versuchte er stattdessen, neue Prinzipien und eine neue Hermeneutik zu entwickeln.

Als herausragender Kenner der schiitischen Geisteswissenschaften und ihrer Quellen baute er die Kölner Schia-Bibliothek zu einer weltweit renommierten Institution aus. Auch Falaturis Schia-Forschung ist Ausdruck seines Wirkens für die *Einheit des Islam*. Sein Ziel bestand darin, die Streitigkeiten zwischen Sunniten und Schiiten beizulegen und die mehr als 80 Prozent ausmachenden Gemeinsamkeiten beider Richtungen wissenschaftlich zu dokumentieren. Im Lauf der Jahre entwickelte er sich zu einer innerislamischen Integrationsfigur ersten Ranges. Die sunnitische al-Azhar-Universität in Kairo, berief ihn, den Schiiten, zum Mitglied des höchsten Islamrates. Die Universität Isfahan ehrte ihn zum zweiten Jahrestag seines Todes mit einem internationalen Kongress unter dem Titel „Dialog der Religionen“. Zahlreiche einheimische und ausländische Wissenschaftler nahmen daran teil.

Seitdem der verehrte Kollege und gute Freund nicht mehr unter uns weilt, merken wir, wie sehr er uns fehlt – als sachkundiger, den Islam und seinen Humanismus weltoffen vertretenden Gelehrten.

# **Der Islam im europäischen Umfeld**

## **Muslime und ihr beschwerlicher Weg in die Zukunft**

*Adel Theodor Khoury*

Millionen Muslime leben in Deutschland und in den verschiedenen Ländern Europas. Ein Teil von ihnen stammt aus europäischen Ländern und zeugt von der historischen Tatsache, dass der Islam ein Bestandteil der Geschichte Europas ist und den regen kulturellen Austausch mit Europa Jahrhunderte lang mitgeprägt hat. Die meisten Muslime aber kommen aus verschiedenen Ländern der islamischen Welt und bringen mit sich die Probleme, mit denen sie in ihren ursprünglichen Ländern konfrontiert waren. Sie haben außerdem neue Probleme zu lösen, die ihnen aus ihrer Situation erwachsen in einem Europa, dessen kulturelle Wurzeln hauptsächlich in der christlichen Tradition verankert sind und dessen Geschichte im jüdisch-christlich-islamischen Austauschrahmen verlaufen ist. Ähnliche Probleme sind auszumachen bei denjenigen Ländern der islamischen Welt, die nach Europa drängen.

Aber die heute zu beobachtende zunehmende Politisierung des Islams in den meisten Ländern der islamischen Welt – was nicht ohne Wiederhall in den entsprechenden Gemeinden in Europa bleibt – ist zur Quelle vieler Unsicherheiten geworden, und auch bei vielen Gruppen in Europa und in Ländern der islamischen Welt zum Grund für zunehmende Militanz gegenüber einem Westen, den die islamistischen Gelehrten und Religionsführer ständig verurteilen und anprangern und auch als Gefahr für den Islam hinstellen.

So kann man verstehen, dass der Islam in seinem religiös begründeten politischen System manche Hindernisse in sich birgt, die eine Integration in Europa erschweren und den da und dort vorhandenen Integrationswillen zu blockieren drohen. Hier muss betont werden, dass nicht alle Länder der islamischen Welt nach islamischem Recht und Gesetz regiert werden, dennoch sind die islamistischen Bewegungen dabei, einen immer größer werdenden Einfluss zu gewinnen.

Wenn man außerdem bedenkt, dass im Bereich der islamischen Welt die dort entwickelte Kultur und das dort herrschende Lebensmodell nicht neben der Religion beziehungsweise gegen eine religiöse Bevormundung, sondern unter dem unmittelbaren Einfluss der Religion entstanden sind und weiter leben, dann kann man die berechnete Frage stellen: Welche Hindernisse stellt der Islam in seiner religiös sanktionierten politischen Gestalt für eine Integration von Muslimen respektive von Ländern aus der islamischen Welt in Europa dar?

Auf der Seite der Europäischen Union sind auch fundamentale Fragen zu klären:

- Welches sind die unverzichtbaren und nicht zur Disposition stehenden Grundwerte und Grundsätze der EU?
- Wie viel Unterschiede kann eine Gemeinschaft (hier die Europäische Union) verkraften, ohne eine Sprengung ihres Zusammenhaltes befürchten zu müssen?
- Wie viel Gemeinsamkeiten müssen vorhanden sein, damit nicht zwei Parallelgesellschaften entstehen und damit ein gedeihliches Zusammenleben und Zusammenwirken im Rahmen des Gemeinwesens gebildet werden kann?

In den folgenden Ausführungen sollen nun einige grundlegende Aspekte der komplexen angesprochenen Problematik in drei Hauptabschnitten näher behandelt werden:

1. Die Integrationsproblematik islamischer Gruppen beziehungsweise Länder in Europa.
2. Einige Beispiele aus der islamischen politischen Ordnung.
3. Anmerkungen zur Lösung der Grundprobleme.

## **Problematik der Integration von Muslimen**

Die Muslime, welche bereits beachtliche Minderheiten in Europa bilden, sehen sich zunehmend mit verschiedenartigen Problemen konfrontiert. Diese Probleme stammen auf der einen Seite aus einer belasteten Geschichte der Beziehungen zwischen Europa und der islamischen Welt. Sie hängen auf der anderen Seite mit ihrem Leben in einer Industriegesellschaft zusammen, einer Industriegesellschaft, die zudem aus einer anderen, christlichen Tradition beziehungsweise aus jüdisch-christlichen Wurzeln gewachsen ist. Darüber hinaus stellt sich den Muslimen die Frage nach der eigenen Identität in einer nicht-islamischen Gesellschaft mit zunehmender Schärfe.

## **Last der Geschichte**

### *Polemik*

Die Beziehungen zwischen islamischer und westlicher Welt standen bis in die jüngste Vergangenheit hinein vor allem unter dem Zeichen der gegenseitigen

religiösen Polemik, der militärischen Auseinandersetzungen und der politischen Spannungen.

Die Christen haben den Islam als eine Irrlehre diagnostiziert, die Christenheit hat das islamische Reich als einen politischen Gegner und einen militärisch aggressiven Staat erlebt.

Die Muslime ihrerseits haben im Christentum eine überholte Religion gesehen, die sich von der ursprünglichen Botschaft Jesu Christi, wie sie der Koran festlegt, eigenmächtig entfernt hat. Sie haben die Christenheit als einen Gegner erlebt, der Kreuzzüge gegen den Islam führte. Sie betrachten den in der christlichen Tradition verankerten Westen heute vor allem als Kolonialmacht und als einen bedrohlichen, nach Herrschaft über die Welt und nach Ausbeutung der übrigen Länder strebenden Imperialismus.

Es gab jedoch auch Zeiten, in denen weitsichtige Denker den religiösen und kulturellen Austausch zwischen der christlichen und der islamischen Welt suchten. Sie sind wohl als Vorreiter des religiösen und des politischen Dialogs zu bezeichnen. Aber die Tendenz zu harter Polemik, zur religiösen Verurteilung der jeweils anderen Religion und zur Zurückweisung ihrer Anhänger herrschte durchweg vor.

### *Entstehung einer „Gegeneinander-Identität“*

Der Islam hat in der Vergangenheit ein Toleranz-System entwickelt, das Minderheiten von Anhängern der Buchreligionen (unter anderem Juden und Christen) staatliche Toleranz zusicherte und sie gegen die Willkür der islamischen Mehrheit und die Übergriffe der Eiferer schützte. Diese Toleranz gründete auf der Achtung der Religionsfreiheit (Koran 2, 256) und der Berücksichtigung der gemeinsamen religiösen Elemente, die der Islam zum Beispiel im Christentum wahrnehmen konnte. Das Verbindende wurde leider in der Geschichte weniger beachtet als das Trennende in Bezug auf den spezifisch eigenen Charakter der jeweiligen Religion, hier des Christentums und des Islams. Denn die erste Sorge der Religionsgemeinschaften bestand darin, die Identität der eigenen Religion oder Richtung gegenüber anderen Religionen oder Richtungen und Bewegungen abzugrenzen. Dies lässt sich in der Geschichte des Christentums und des Islams feststellen.

Die weitere Entwicklung brachte im Islam wie im Christentum eine Verschärfung der Bestimmung der eigenen Identität: Diese wurde nunmehr gegen die anderen definiert. Dies besagt, dass die allgemeine Tendenz im Christentum und im Islam in Bezug auf ihre gegenseitigen Beziehungen eine Bewegung aufwies von der Toleranz zur Intoleranz, von der Suche nach Verstehen und Verständigung zur Verurteilung, vom Gemeinsamen zum Trennenden.

## Last der Gegenwart

### *Weiterwirkung der klassischen Grundsätze*

Je nach der Situation, dem Bildungsstand und der persönlichen Neigung treten bei den in Europa lebenden Muslimen verschiedene Reaktionen im Hinblick auf eine geforderte Integration zutage. Zwischen der Gleichgültigkeit und der Loslösung von der früheren Tradition bei den einen und der Entwicklung fanatischer Ablehnungshaltungen bei den anderen gibt es alle Schattierungen der Entfremdung gegenüber dem eigenen Normensystem und der Auflehnung gegen die Gesellschaft, in der sie gezwungen sind zu leben.

Außerdem hat der Islam in seiner Rechtstradition hauptsächlich nur ein Modell des Zusammenlebens von Muslimen und Nicht-Muslimen ausgearbeitet. Dieses traditionelle Modell geht davon aus, dass die Muslime die Mehrheit bilden und die Herrschaft im Lande ausüben, die Gesetzgebung gestalten und die Rechtsprechung nach islamischem Gesetz und Recht besorgen. In den europäischen Industriestaaten erleben die Muslime dagegen eine andere, bislang ungewohnte Welt. Hier bilden sie nur eine Minderheit, deren Einfluss in der Gesellschaft (vorerst) gering ist, die sogar von den mächtigeren Gruppen argwöhnisch beobachtet wird und die alle Mühe hat, sich zu behaupten und ihre eigene Identität zu wahren.

Aus dieser Situation erwächst den Muslimen eine Unsicherheit in der Einschätzung ihres Rechtsstatus aus islamischer Sicht. Sie fühlen sich ratlos vor der Notwendigkeit, umfassende Normen für ihr Zusammenleben mit Nicht-Muslimen zu entwickeln. So ist es nicht verwunderlich, dass die Muslime sich an Richtungen, Bewegungen, Gruppierungen, Vorstellungen und Verhaltensmustern orientieren, die sie in ihren Heimatländern kannten. Dies geschieht in zunehmendem Maße, denn die Muslime beispielsweise in der Bundesrepublik Deutschland erleben die Bildung von Gruppen und Bewegungen, die im Streit miteinander liegen und von denen jede mit Nachdruck zu bestimmen sucht, was islamischer Glaube sei und wie islamisches Leben in der Diaspora auszusehen habe. So erleben die Muslime in der Fremde dieselben Richtungskämpfe, die in den übrigen Ländern der islamischen Welt ausgetragen werden.

Eine dieser Richtungen setzt auf die vollständige Islamisierung der Gesellschaft und des Staatswesens und lehnt jede Gesellschaftsordnung, die nicht die islamische ist, ab. Sie lehnt folglich auch jede Art von Integration in eine nicht-islamisch gestaltete Gesellschaft ab. Diese Haltung verstärkt sich bei den Gruppen, die ihre Hoffnung auf die heutige Renaissance des Islams setzen und ihre Hauptziele vorbehaltlos übernehmen.

Eines dieser Hauptziele ist die Befreiung islamischer Gesellschaften von der Entfremdung, die während der Kolonialzeit herrschte. So gilt der Kampf des

wiedererwachten Islams der Befreiung von politischen Abhängigkeiten und von kultureller Bevormundung sowie von religiöser Entfremdung.<sup>1</sup> Der Islam will eine dominierende Rolle im persönlichen Leben, in Familie, Gesellschaft und Politik wiedererlangen.

Viele Muslime und muslimische Gruppen entwickeln heute aus diesem neuen Selbstbewusstsein heraus und aus Überreaktion gegen die Minderwertigkeitsgefühle der Vergangenheit nun übermäßige Überlegenheitsgefühle. Dies ist nicht nur in den alten Ländern der islamischen Welt, sondern auch bei muslimischen Minderheiten in nicht-islamischen Staaten feststellbar. Eine solche Überreaktion führt mancherorts zur Verhärtung der Positionen, sie bedingt eine gewisse Abkapselung der Muslime gegenüber der übrigen Bevölkerung und hier und dort auch die Neigung zu unversöhnlichem oder gar radikalem Auftreten.

Diese Neigung verstärkt sich bei denen, die heute noch beziehungsweise heute wieder am alten Grundsatz festhalten wollen: „Der Islam herrscht und wird nicht beherrscht.“ Dieses Ziel kann durch den Einsatz für die Ausbreitung des Herrschaftsbereiches des Islams erreicht werden. Nach den Vorstellungen des islamischen Mittelalters soll der Unglaube ausgerottet und die Ungläubigen als Gemeinschaft beseitigt werden. Ein Existenzrecht unter der Vorherrschaft des Islams erkennt das islamische Gesetz nur den Gemeinschaften zu, die nach seinem Verständnis den Glauben an den einen, einzigen Gott beibehalten oder eine Offenbarungsschrift erhalten haben, unter anderen den Juden und den Christen. Den Verfechtern dieses traditionellen Modells fällt es schwer, nun in umgekehrter Richtung eine Integration der islamischen Minderheit in eine nicht-islamische Gesellschaft zu befürworten, denn diese bringt am Ende eine Gleichstellung von Muslimen und Nicht-Muslimen mit sich.

Diese Haltung steht im Zusammenhang mit dem Universalitätsanspruch des Islams. Dieser Anspruch beinhaltet die Bemühung, alle Menschen dazu zu bringen, die Rechte Gottes uneingeschränkt zu respektieren und ihr Leben in all seinen Bereichen nach den Verordnungen des göttlichen Willens und den Bestimmungen des islamischen religiösen Gesetzes zu gestalten.

Neben diesem Universalitätsanspruch erhebt der Islam auch, wenigstens für seine Anhänger, einen Totalitätsanspruch; das heißt, dass der Islam den gesetzlichen Rahmen für den gesamten Lebensbereich festlegt und die Ordnung erlässt, an der sich das Familienleben, die Gesellschaft, die Struktur des Staates und die internationalen Beziehungen dieses Staates zu orientieren haben. Wo die islamische Religionsgemeinschaft als Staat etabliert ist, wird der Islam als „Religion und Staat“ zugleich bezeichnet. In diesem Sinn lehnt das islamische Gesetz eine Trennung zwischen Religion, Gesellschaftsordnung und Staat ab.

---

1 Siehe auch den Beitrag von Abu Zayd in diesem Buch.

Aus diesem Selbstverständnis heraus weisen strenggläubige Muslime auch jeden laizistischen Versuch zurück, den Islam aus der Gesellschaft und dem Staat zu verdrängen. Auch tun sich solche Gläubige deshalb mit den demokratischen Vorstellungen der pluralistischen Gesellschaft des Westens schwer. Denn der traditionelle Islam geht grundsätzlich von einer einheitlichen Gesellschaft aus, die unter dem Regiment der Religion und des religiösen Gesetzes steht, und er besteht darauf, das islamische Gesetz und die islamischen moralischen Werte und die sozialen Rechtsbestimmungen als den höchsten Maßstab für alle Bereiche des Lebens in der Glaubensgemeinschaft und in der Gesamtgesellschaft zur Anwendung zu bringen.

Traditionsgebundene Muslime, die solchen Vorstellungen weiterhin undifferenziert anhängen, sehen es als ein unlösbares Problem an, für sich und ihre Gemeinschaft einen rechten Platz in einer Gesellschaft zu finden, deren Mehrheit und Ordnungsvorstellungen nicht islamisch sind.

Ein weiteres Moment der heutigen Renaissance des Islams, das eine freie Reflexion über die Möglichkeit und den Charakter einer Integration in der Fremde erschwert, ist der mancherorts erhobene Anspruch, der Islam biete nunmehr eine Alternative zum demokratischen Modell des Westens. Denn, so lautet das Argument, dieses demokratische System habe es nicht geschafft, die Probleme der Menschen zu lösen. Zwar habe es den materiellen Wohlstand gebracht und wissenschaftliche und technische Errungenschaften erzielt, aber es habe auch eine Menge Probleme und Schwierigkeiten verursacht. Der Islam dagegen, der in seiner Wahrheit und in seiner Gesetzgebung die Religion sei, die der Natur des Menschen am besten entspreche (so der Koran 30, 30), sei imstande, den Menschen zu helfen und sie zu leiten „[...] zu dem, was richtiger ist [...]“ (Koran 17, 9).

Gegenüber solchen Gruppen und Bewegungen, die sich heute im Aufwind befinden, gibt es auf der anderen Seite eine Richtung, die jedoch hoffnungslos in der Minderheit steht oder sich kaum mehr laut artikuliert (außer im nicht islamischen Ausland). Diese Richtung will dem Islam im Kontext der Verhältnisse in der Weltgemeinschaft einen Weg eröffnen, der sich mit einer teilweisen Säkularisierung des Gemeinwesens verträgt. Diese Richtung wird hauptsächlich von Personen und Gruppen getragen, die mit der westlichen Kultur und Zivilisation nicht in Konflikt stehen, sondern sie in ihrer Grundgestalt als ein erwägenswertes Modell auch für muslimische Gemeinschaften ansehen.<sup>2</sup>

Die überwiegende Mehrheit der Muslime in der Bundesrepublik Deutschland und in Europa fühlt sich hin- und her gerissen zwischen verschiedenen Richtungen und sucht oft in ratloser Unsicherheit ihren Weg in eine ungewisse Zukunft.

---

2 Siehe auch den Beitrag von Kaddor in diesem Buch.

## Der Islam und der Westen

Eine Integration von Muslimen beziehungsweise von islamischen Ländern in Europa bedeutet in den Augen fundamentalistischer Bewegungen im Islam eine gefährliche Bedrohung für die Muslime.

### *Herausforderung an den Westen*

Die Ordnungsvorstellungen, die der Islam als Ausgestaltung des göttlichen Gesetzes ausgibt, haben in den Augen der gläubigen Muslime den unermesslichen Vorteil, dass sie in ihren Grundlagen nicht Menschenwerk, sondern eben göttliche Festsetzungen sind. Sie gelten für die Muslime und werden den Menschen in aller Welt präsentiert als die bessere Alternative zu den demokratischen Institutionen des Westens. Nach dem Urteil der Islamisten habe der Einfluss des Westens auf die islamischen Länder nichts gebracht, was man als einen unbedingten Fortschritt bezeichnen und bejahen könnte. Vielmehr habe er einen Identitätsverlust bei den Muslimen herbeigeführt, ohne deren Probleme gelöst zu haben. So seien die Muslime aufgerufen, ihren eigenen, besseren Weg zu gehen, ihre Kultur in Einklang mit der eigenen Zivilisation und ihren wirklichen Bedürfnissen entsprechend aufzubauen und zu erneuter Blüte zu bringen. So könne man die importierten Probleme vermeiden, ein gesundes Leben führen, eine blühende Gemeinschaft bilden unter der Rechtleitung Gottes und seines Gesetzes.

### *Hass auf den Westen und ungeduldige Militanz*

Was die militanten Islamisten betrifft, so empfinden sie die herrschaftsorientierte Politik mancher westlicher Länder sowie deren aggressiv betriebene Wirtschaftspraxis als eine ständige Bedrohung der Zukunftschancen der Muslime. Der Westen, so ihre Einschätzung der Lage in der Welt, lege ständig Hindernisse auf den Weg des Islams, so dass die Muslime in den verschiedenen Belangen ihrer Völker unterdrückt und jeder Chance beraubt würden, je an der Schaltstelle der internationalen Macht direkt mitwirken zu können.

Wenn, wie es bei ungeduldigen Militanten der Fall ist, – wenn diese Einschätzung der Lage des Islams gepaart wird mit einer überhöhten religiösen Selbstschätzung und einem akuten Bewusstsein der Ausweglosigkeit der eigenen Situation, dann führt dieses Gemisch unweigerlich zu einer Explosion, deren Folgen in den Anschlägen der jungen Vergangenheit ein Beispiel gegeben haben. Gerade dies ist dann ein kaum zu überwindendes Hindernis für eine geforderte oder angestrebte Integration in Europa.<sup>3</sup>

---

3 Siehe auch den Beitrag von Schneiders in diesem Buch.

## Beispiele aus der islamischen politischen Ordnung

### *Islamische Identität*

Die Muslime, die in Europa leben oder nach Europa wollen, sind darauf bedacht, ihre „islamische Identität“ zu wahren, damit sie nicht ständig mit einem schlechten Gewissen leben müssen. Aber wie wird „islamische Identität“ bestimmt? Es gibt bekanntlich eine maximale beziehungsweise in den Augen der Muslime optimale Identität, die erreicht werden kann, wenn sie in einem Land leben, dessen Bevölkerung mehrheitlich islamisch ist und dessen Gesetze den Vorgaben der islamischen, religiös bestimmten Rechtsverordnungen (*Scharia*) entsprechen. Es gibt aber auch eine Grundidentität, die erreicht wird, wenn Muslime in einem Land leben, das zwar kein islamisches Land ist, das ihnen aber Rechtssicherheit garantiert für ihr Leben, ihr Eigentum und ihre Religionsfreiheit – was der Fall ist in Deutschland und in den übrigen Ländern Europas. Sollten die Muslime in Europa beziehungsweise die Länder, die anstreben, der Europäischen Union anzugehören, auf einem Sonderrecht für sich bestehen, dann sind Konflikte vorprogrammiert oder es entsteht eine Parallelgesellschaft, die Probleme, wenn nicht Gefahren für die Gesamtgesellschaft in sich birgt. Es ist hilfreich, dies an einigen Bestimmungen der islamischen Scharia zu verdeutlichen.

### *Scharia und Demokratie*

Der Islam erhebt nach traditioneller Auffassung einen Totalitätsanspruch, das heißt, er beansprucht, Gottes Recht in allen Bereichen des Lebens durchzusetzen, und zwar im Hinblick auf die Einzelnen wie auf die Gemeinschaft und die Politik. Theologisch kennt der Islam keine Trennung von Religion und Staat, von Glaubensgemeinschaft und politischer Gesellschaft. Die islamische Gemeinschaft und auch alle Gemeinschaften, die im islamisch regierten Staat leben, stehen unter dem Gesetz Gottes und haben nach seinen Bestimmungen zu handeln. Gottes Recht dient als Richtschnur der politischen Entscheidungen der Regierung, als Grundsatzung staatlicher Institutionen und als Maßstab zur Bestätigung der Autorität des Staates oder zur Verurteilung seiner Abweichungen, seiner Willkür.

Das Gesetz Gottes, das im Koran grundgelegt ist und in der Überlieferung des Propheten Muhammad seine authentische Interpretation und vorbildliche Anwendung gefunden hat, ist das Grundgesetz des islamischen Staates. Legislative und Regierung haben sich daran zu halten und zu orientieren. Ihre Zuständigkeit und ihre Handlungsmöglichkeit bestehen lediglich darin, Anwendungsgesetze zur Regelung bestimmter Anliegen zu verabschieden, und zwar auch nur in solchen Fällen, in denen der Koran und die Überlieferung nicht schon konkre-

te Lösungen festgelegt haben. Desgleichen ist die Rechtsprechung an den Inhalten des Korans und der Überlieferung gebunden. Einen Ermessensspielraum hat auch der Richter nur dort, wo Koran und Überlieferung keine genauen Aussagen enthalten. Vor diesem Hintergrund übernehmen Rechtsgelehrte im islamischen Staat eine wichtige Funktion. Sie sind Berater, aber auch Kontrollinstanz für die verschiedenen Ämter in Staat, Verwaltung und Justiz. Aufgrund dieser Bindung des politischen Lebens in der islamischen Gesellschaft an dem von Gott in seiner Offenbarung erlassenen und von Muhammad in seiner Überlieferung zur Anwendung gebrachten und authentisch interpretierten Gesetz wird der islamische Staat als Theokratie bezeichnet.

Damit ist angedeutet, welche Unverträglichkeit zwischen der islamischen Theokratie mit Bildung eines Gottesstaates, dessen Autorität, Strukturen und Gesetze durch die Autorität Gottes, des Propheten Muhammad und der muslimischen Gelehrten sanktioniert sind, und dem demokratischen System Europas besteht.

### *Menschenrechte*

Ein besonders empfindlicher Punkt ist die Frage nach der Anerkennung und Durchsetzung der Allgemeinen Menschenrechte.

### Allgemeine Bemerkung

Da für den Islam das positive Recht der geschichtlichen Offenbarung Gottes die Bestimmungen und Vorschriften vorlegt, die zur Anwendung in der Praxis kommen sollen, kommt es da und dort zu einem Konflikt zwischen Gottesrechten (nach der positiven Offenbarung des Korans und den Bestimmungen der Überlieferung und der Scharia) und den Menschenrechten, und dies vor allem in Bezug auf die Religionsfreiheit, die Stellung der Frau und manche Bestimmungen des Strafrechts. Daher findet man in den verschiedenen Menschenrechtserklärungen, die bereits von islamischer Seite proklamiert wurden, immer wieder den Zusatz: „vorbehaltlich anders lautender Bestimmungen der Scharia“, was einer Relativierung der Menschenrechte und einer teilweisen Rücknahme der Anerkennung ihrer allgemeinen Gültigkeit gleichkommt.

### Religionsfreiheit im Islam

Für den Islam entsprechen der Glaube an Gott und der Gehorsam gegen seinen Willen der schöpfungsmäßigen Anlage des Menschen. Der Glaube ist jedem

Menschen zugänglich. Er ist von den Propheten der verschiedenen Völker verkündet worden. Endlich stellt der Islam selbst, wie er es in seinem Absolutheitsanspruch bekräftigt, die letztgültige Form des Monotheismus und des religiösen Gesetzes dar. So gibt es für keinen Menschen und unter keinen Umständen eine Entschuldigung für die Verweigerung des Glaubens sowie für die Abkehr und den Abfall vom einmal angenommenen Glauben.

Für den Abfall vom Glauben übergibt der Koran die Renegaten dem Zorn Gottes. Außer der jenseitigen Vergeltung und der gelegentlich auftretenden diesseitigen Strafe, die mit dem Zorn Gottes zusammenhängt, legt der Koran dafür direkt keine weitere Strafe fest. Die Rechtsgelehrten berufen sich jedoch auf die Koranstelle 4, 88-89, in der befohlen wird, irreführte Heuchler als Gefahr für die Gemeinschaft zu betrachten und, „wenn sie sich abkehren“, sie zu greifen und zu töten, wo immer die Muslime sie finden. Dieser Fall wird auf die Apostasie angewandt (siehe Zwemer; Rahman 1972; Khoury 1986: S. 110ff.).<sup>4</sup>

Auch Muhammad hat sich nach der islamischen Überlieferung in diesem Sinn geäußert: „Wer seine Religion wechselt, den tötet“ (in den Hadith-Sammlungen von al-Bukhari und Abu Dawud). Und: „Das Blut eines Muslims ist nur in drei Fällen freigegeben: bei Apostasie nach dem Glauben, bei Unzucht nach legitimer Eheschließung und bei einem nicht als Blutrache verübten Mord“ (in den Hadith-Sammlungen von al-Bukhari, Muslim und anderen).

So sind sich die Rechtsgelehrten über das Strafmaß für die Apostasie einig. Denn das islamische Gesetz hält den Abfall vom Glauben für die schwerste Sünde und darüber hinaus für eine direkte Gefährdung der Existenz der Gemeinschaft, so dass der Renegat gleich einem Kämpfer gegen die Muslime behandelt wird: Er soll hingerichtet werden.

Für die Muslime also, die den Status von Mitgliedern der Gemeinschaft besitzen, gibt es im Prinzip keine Religionsfreiheit. Der offizielle Islam billigt dem Muslim nicht mehr die Freiheit zu, den einmal angenommenen Glauben weiter zu behalten oder auch abzulegen.

Es gibt jedoch heute einige muslimische Denker, die sich kritische Fragen über die Gültigkeit solcher Bestimmungen in einer veränderten Situation stellen. Mahmud Shaltut, früherer Shaykh der Azhar-Moschee in Kairo und heute weiterhin eine anerkannte Autorität im Islam, wendet zum Beispiel ein: „Viele Rechtsgelehrte meinen, dass solche Strafen durch die Überlieferungen, die von einzelnen Gewährsmännern tradiert werden, nicht bestätigt werden können und dass der Unglaube allein kein Grund ist, das Blut (des Ungläubigen) freizugeben, sondern der Grund zur Freigabe des Blutes ist die Bekämpfung der Gläubigen, der Angriff gegen sie und der Versuch, sie von ihrem Glauben abzubringen.“ (1978: 281).

---

4 Siehe den Beitrag von Badry in diesem Buch.

## *Stellung der Frau*

In Bezug auf die Bestimmungen des Korans und der Scharia zur Stellung der Frau in Familie und Gesellschaft muss man zwischen dem religiösen und dem rechtlichen Bereich unterscheiden.

### Religiöser Bereich

Im religiösen Bereich geht der Islam von einer Gleichheit und Gleichstellung von Mann und Frau aus. Die Pflicht, zu glauben und das Gute zu tun, betrifft alle Muslime, und die Belohnung für die Treue sowie die Bestrafung für den Ungehorsam ist bei Gott für die Frauen wie für die Männer bestimmt (Koran 40, 40). Bei der Erfüllung der religiösen Pflichten (Glaubensbekenntnis, Pflichtgebet, Fasten, gesetzliche Abgabe, Wallfahrt nach Mekka) können jedoch der Frau Konzessionen gemacht werden, die mit ihrer biologischen Beschaffenheit oder mit ihrer sozialen Umwelt zusammenhängen. So werden die Frauen während ihrer Menstruation von der Erfüllung des Pflichtgebets befreit (wegen der Reinheitsvorschriften gelten die Frauen für die Dauer ihrer Regeln als kultunfähig, wie im Judentum und in anderen Religionen); Schwangere und stillende Frauen brauchen nicht zu fasten; die Frauen sind nur dann angehalten, die Wallfahrt zu leisten, wenn ihnen das nötige Geld und die nötige Begleitung bereitgestellt werden; die Frauen haben nicht die Pflicht, das Gemeinschaftsgebet in der Moschee zu verrichten (am Freitagsmittag), sie dürfen es aber tun, wenn sie es wollen.

### Rechtlicher Bereich

In vielen Punkten des rechtlichen Bereichs wird aber den Frauen die Gleichberechtigung vorenthalten. Das traditionelle Ehe- und Familienrecht im Islam sieht eine Vorrangstellung des Mannes vor: Polygamie, Mischehe, Recht auf Entlassung der Frau, Vollmacht über die Ehefrau mit Züchtigungsrecht (Koran 4, 34: „Die Männer haben Vollmacht und Verantwortung gegenüber den Frauen, weil Gott die einen vor den anderen bevorzugt hat und weil sie von ihrem Vermögen [für die Frauen] ausgeben [...] Ermahnt diejenigen, von denen ihr Widerpenstigkeit befürchtet, und entfernt euch von ihnen in den Schlafgemächern und schlägt sie. Wenn sie euch gehorchen, dann wendet nicht Weiteres gegen sie an“).

Heute versuchen Frauenorganisationen eine neue Deutung koranischer Stellen und traditioneller Aussagen zu erreichen. Sie sind bemüht, den Analphabe-

tismus in den Reihen der Frauen zu bekämpfen und die Gesellschaft für eine größere Beteiligung der Frauen an den gemeinsamen Aufgaben zu gewinnen.<sup>5</sup>

## Anmerkungen zur Lösung der Grundprobleme

### *Grundsätzliche Feststellungen*

Trotz all dieser Schwierigkeiten hat die islamische Diaspora eine echte Chance, eine für sich günstige und für den Islam im Allgemeinen wegweisende Richtung zu finden und einzuschlagen. Diese Chance besteht aber nur, wenn die Muslime die Herausforderung, die ihr Leben in der Fremde bedeutet, annehmen. Sie dürfen ihre für sie bislang ungewohnte Situation nicht als Alibi nehmen und ihr Heil in der Flucht in extremistische Bewegungen und in radikale Haltungen suchen. Sie müssen den Mut haben, ein Leben als Minderheit zu akzeptieren, und nach einer geeigneten Form des Zusammenlebens mit der Mehrheit einer Gesellschaft suchen, deren Wertsystem zwar christlich geprägt ist, die sich aber nicht mehr bewusst und betont an religiösen Vorstellungen und Normen orientiert.

Um ihre Chance in der Diaspora wahrnehmen zu können, muss die islamische Gemeinschaft das Land, in dem sie lebt, im Grundsatz bejahen und nicht als Feindesgebiet betrachten.

Diese Entfaltung des islamischen Lebens in einer nicht-islamischen Gesellschaft muss auf Lösungen beruhen, die die Diaspora-Situation der Muslime berücksichtigt. Dies gilt auch für Länder mit islamischer Bevölkerungsmehrheit, die eine Integration in die Europäische Union anstreben.

Hier ist festzustellen, dass nicht alle Muslime in Europa und in der Welt die Meinung und die Haltung der Islamisten und der Militanten teilen. Es gibt Ansätze einer Friedenstheorie und einer Reflexion über ein gedeihliches Zusammenleben mit den Anderen – etwa in Europa. Es ist auch festzustellen, dass das islamische Rechtssystem, auch in seiner klassischen Gestalt, eine von vielen verkannte Flexibilität und Offenheit aufweist. Gerade die Handhabung des Gesetzes im Sinne seiner Flexibilität und Offenheit bietet den Muslimen eine bislang kaum benutzte Chance. Diese Flexibilität und Offenheit zeigt sich zum Beispiel in folgenden Punkten.

- Die *Koranexegese* ist nicht so steif, wie man sie oft darstellt. Die muslimischen Interpreten weisen darauf hin, dass die rechtlichen Bestimmungen, die sich auf gesellschaftliche Verhaltensregeln beziehen, offensichtlich durch die Umstände der damaligen Zeit bedingt sind und daher auch relati-

---

5 Siehe auch den Beitrag von Müller in diesem Buch.

viert werden dürfen. Das bedeutet, dass sie in manchen Punkten anpassungsbedürftig sind, wenn neue Lebensumstände neue Lösungen erfordern. Die Rechtsgelehrten unterstreichen in diesem Zusammenhang die so genannten „Anlässe der Offenbarung“, ihren Sitz im Leben. Außerdem, so betonen einige Autoren, muss immer darauf geachtet werden, welcher eigentliche und tiefe *Grund* und welches Anliegen hinter den Vorschriften stecken. Es ist diese Intention der koranischen Bestimmungen, die es zu beachten und zu erfüllen gilt, und zwar manchmal über die konkreten Maßnahmen der Tradition hinweg. Endlich zeigt eine aufmerksame Lektüre des Korans, dass seine Bestimmungen aus verschiedenen Epochen stammen und eine Reaktion auf sehr unterschiedliche Situationen darstellen. Beim Eintreten neuer Situationen dürfen sich die Muslime wohl am Geist der koranischen Freiheit orientieren und für sich das Lebensmodell entwerfen, das der koranischen Intention entspricht.<sup>6</sup>

- Dieselbe Flexibilität zeigt sich in der Anwendung der *Überlieferungen*, die auf Muhammad, den Verkünder des Islam, zurückgehen. Die Autoren unterscheiden zwischen drei Kategorien von Traditionen, die nicht alle die gleiche Beweiskraft und Geltung besitzen. Daher ist ihre Verbindlichkeit in vielen Fragen des modernen Lebens nicht solcherart, dass sie flexible Entscheidungen unmöglich macht.
- Auch das *Rechtssystem*, das auf Koran und Überlieferung baut, weist dieselbe Flexibilität auf. Durch die Anwendung der Analogie, die Berücksichtigung des Gewohnheitsrechtes, die Bejahung des eigenen Urteils qualifizierter Gelehrter besitzen die Muslime einen ziemlich breiten Raum für neue Lösungen. Die Dimension dieses Freiraumes wird deutlicher, wenn man die geltenden Grundsätze für die Bildung des eigenen Urteils berücksichtigt.
- Neben den Grundsätzen des Glaubens und der gesunden Tradition darf der Rechtsgelehrte sich an folgenden Gesichtspunkten orientieren: das Interesse der Gläubigen, die Rechtssicherheit bei nicht eindeutiger Situation, seine Befürwortung einer Lösung, die Billigkeit und die Gerechtigkeit in den Entscheidungen, die Absicht des Gesetzes, Erleichterung für die Menschen zu bringen. Zurzeit ist eine heftige Diskussion in der islamischen Welt entbrannt, ob eine solche Methode, die der westlichen Hermeneutik ähnlich scheint, erlaubt oder nicht, nützlich oder eben gefährlich ist. Der politisierte Islam heute scheint diesen Weg blockieren zu wollen.

---

6 Siehe auch den Beitrag von Körner in diesem Buch.

### *Zur Islamischen Charta (2002)*

Ein begrüßenswerter Versuch, die islamische Position zur Integrationsproblematik der Muslime in Deutschland zu definieren, fand in der Veröffentlichung der *Islamischen Charta* des Zentralrates der Muslime in Deutschland im Jahre 2002 statt. Der Zentralrat ist einer der Verbände der Muslime in Deutschland. Die Frage nach seiner Repräsentativität für die muslimische Bevölkerung und nach dem Verbindlichkeitsgrad seiner Erklärungen soll uns hier nicht beschäftigen.

#### Positive Punkte und Ansätze

Positiv zu bewerten im Sinne des Anliegens unseres Themas sind folgende Punkte:

1. Auch wenn der Text nicht präzisiert, worin und auf welchem Gebiet die Gleichheit zwischen Mann und Frau besteht, ist es positiv zu bewerten, dass diese Gleichheit bejaht wird (2).
2. Absatz 10 enthält Sätze von grundlegender Bedeutung: „Muslime dürfen sich in jedem Land aufhalten, solange sie ihren religiösen Hauptpflichten nachkommen können. Das islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten“ (vgl. 13); die erwähnten Hauptpflichten werden in Absatz 7 genannt, es sind die fünf Säulen des Islams: das Glaubensbekenntnis, das Gebet, das Fasten im Monat Ramadan, die Pflichtabgabe (*zakat*) und die Pilgerfahrt nach Mekka.
3. Die Charta bejaht die demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich der Religionsfreiheit. Die Muslime akzeptieren daher „auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben“. In diesem Sinn wird das Wort des Korans gedeutet: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (2, 256) (11).
4. Die Charta zielt nicht auf Herstellung eines klerikalen „Gottesstaates“ ab. Sie akzeptiert, ohne sie zu nennen, die „säkulare“ Ordnung der Trennung von Religion und Staat, obwohl die Formulierung dies nicht ausdrücklich sagt, sondern nur die positive Seite des Systems erwähnt: „in dem Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen sind“ (12).
5. Dass der „Kernbestand der Menschenrechte“ bejaht wird, ist zu begrüßen. Besonders positiv ist zu beurteilen, dass die Charta ausdrücklich betont: „Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein“ (13).

## Klärungsbedarf

Es besteht Klärungsbedarf bei folgenden Punkten:

1. Gilt die Absage an der Absicht, einen klerikalen Gottesstaat herzustellen, *auf Dauer*, oder nur solange die Muslime nicht in der Lage sind, die säkulare Gesellschafts- und Rechtsordnung zu kippen? (12).  
Hier lohnt es sich, die Reaktion von Ahmed von Denffer (Islamische Gemeinde München) wiederzugeben (ohne Änderungen der Zeichensetzungen): „Niemand wird ernsthaft glauben, was der Zentralrat hier vorträgt. An der Forderung des Koran danach zu streben, daß nach Allahs Wort zu entscheiden ist (Koran 5:44-50 u.a), kann kein Zweifel bestehen. Mit seinem ‚Begrüßen‘ des Systems der Bundesrepublik Deutschland wo ‚Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen sind‘ rückt der Zentralrat aber eindeutig von dieser koranischen Maßgabe ab und stellt sich auf die Seite derjenigen, die mit dem ‚harmonischen Bezug‘ zwischen Religion und Staat die säkulare Gesellschaft meinen... Im Gegenteil ist diese Einsicht (*daß man in einer säkularen Gesellschaft lebt*) für die Muslime ein Ansporn, sich nach besten Kräften dafür einzusetzen, diese Gesellschaft in eine islamgemäße umzuwandeln“ (2002: 14).
2. Desgleichen gilt es zu klären, ob die Muslime *auf Dauer* den säkularen Staat bejahen, die grundsätzliche Trennung der Zuständigkeiten von Religion und Staat, und nicht nur die erwähnte positive Seite, bei der „Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen sind“ (12)? Oder enthält diese Formulierung einen Vorbehalt gegenüber dem Grundsatz der staatlichen Säkularität?
3. Wenn der Zentralrat das Recht akzeptiert, die Religion zu wechseln (11), gilt dies uneingeschränkt auch für Muslime? Gilt dies nur im nicht-islamischen Ausland oder auch für Länder mit muslimischer Mehrheit? Anders ausgedrückt: Ist es ein allgemeingültiger Grundsatz oder nur ein vorläufiger Kompromiss für die Diaspora-Situation?
4. Wenn gesagt wird, dass die Muslime verpflichtet sind, sich *grundsätzlich* an die lokale Rechtsordnung zu halten (10), dann erhebt sich die Frage nach den praktischen Anwendungen und den hier angedeuteten Ausnahmen.
5. Wenn gesagt wird, „es besteht kein Widerspruch zwischen der islamischen Lehre und dem *Kernbestand* der Menschenrechte“ (13), dann erhebt sich die Frage, wie dieser Kernbestand näher definiert wird, und auch wie der Islam zur universalen Allgemeine Erklärung der Menschenrechte steht.

## Schluss

Zum Schluss gilt es, an die Adresse der Europäischen Union und der Beitrittsbeziehungsweise Integrationswilligen Folgendes festzustellen.

1. Ob es in der EU gelingt, die Muslime oder Länder mit islamischer Bevölkerungsmehrheit zu integrieren, hängt weitgehend davon ab, ob es den Muslimen selbst gelingt, glaubwürdig Klarheit über ihre Grundsätze und ihre politischen Ziele zu schaffen, und dies auf Dauer.
2. Sollte nicht die EU helfen, dass im Islam die Gemäßigten aktiver werden und stärker Gehör finden? Man sollte ernsthaft darüber nachdenken, ob nicht ein Forschungsprojekt (in Zusammenarbeit mit Muslimen) eingerichtet werden sollte, das die Gestalt eines für die Moderne und die demokratische Zivilgesellschaft offenen Islams ausarbeitet – dies auf der Grundlage der Angaben des Islams selbst, damit die Ergebnisse auch Akzeptanz finden. Das würde helfen, viele Konflikte zu vermeiden.
3. Auch könnte man als ein gemeinsames Vorhaben die Geschichte der Freundschaften zwischen Europa und der islamischen Welt betrachten, und diese Geschichte als das angebrachte Modell zur Gestaltung der Beziehungen zwischen der islamischen Welt und Europa ansehen.
4. Entscheidend aber ist: Man muss integrationsfähig sein, damit die Integration gelingen kann. Und man muss erst die Integration wollen, um integrationsfähig zu werden.

## Literatur

- Denffer, Ahmad von (2002): „Kritische Anmerkungen zu ‚Islamische Charta‘“, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland* 2(2002), S. 14.
- Khoury, Adel Theodor (1996): *Toleranz im Islam*, 2. Aufl., Altenberge.
- Rahman, S. A. (1972): *Punishment of apostasy in Islam*. Lahore.
- Shaltut, Mahmud [ca. 1978]: *al-Islam. 'Aqida wa-shari'a*, 8. Aufl., Beirut o.J.
- Zwemer, S. M. (1924): *The law of apostasy in Islam*. London, deutsch: *Das Gesetz wider den Abfall vom Glauben*. Gütersloh 1926.

# **Verhalten und Eigendarstellung von Muslimen in Deutschland**

# Yûsuf al-Qaradâwî – Wenn ein arabischer Fernsehprediger das Denken übernimmt<sup>1</sup>

Wendelin Wenzel-Teuber

## 1

Das Phänomen des Fernsehpredigers, der Massen in seinen Bann schlägt und damit ein ganzes Imperium aufbaut und so schließlich Einfluss auf die öffentlichen Diskurse, manchmal sogar auf politische Entscheidungen gewinnen kann, scheint überall dort aufzutreten, wo die Religion große öffentliche Bedeutung besitzt. Das ist in der muslimischen Welt nicht anders als in den USA. Und hier wie dort sind solche Prediger meist Vertreter mehr oder weniger fundamentalistischer Richtungen.

Einer, der das hier liegende Potenzial früh erkannt und zielstrebig genutzt hat wie kein anderer islamischer Propagandist, ist der in Qatar lebende Ägypter Yûsuf al-Qaradâwî (geboren 1926). Seinem Werdegang und seinem geistig-ideologischen Hintergrund nach gehört er zur Muslimbruderschaft. Diese 1929 in Ägypten von dem Lehrer Hasan al-Banna gegründete religiös-politische Bewegung hatte sich bekanntlich der Durchdringung des gesamten (privaten, gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen, kulturellen) Lebens durch einen gereinigten Islam verschrieben (siehe auch den Beitrag von Abu Zayd in diesem Buch). Sie kann als Keimzelle aller derartigen Bewegungen in anderen arabischen Ländern gelten, wie etwa der FIS in Algerien oder der Hamas in Palästina. Und wie bei diesen gab es auch unter den Muslimbrüdern selbst schon früh gewaltbereite Tendenzen; so entstammten die Mörder Sadats 1979 oder die Verantwortlichen für die verschiedenen Anschläge auf touristische Einrichtungen in Ägypten letztlich ebenfalls diesem Dunstkreis. Yûsuf al-Qaradâwî war nun einer derjenigen, die solche Aktionen nicht für zielführend, geschweige denn für geboten hielten: Schon in den Siebzigern, der hohen Zeit islamistischer Gewalt in Ägypten, riet er eindringlich dazu, stattdessen die öffentlichen Diskurse zu besetzen und dazu insbesondere die modernen Massenmedien zu nutzen, von deren Einfluss er sich, damals freilich noch im negativen Sinn, überzeugt zeigte. Diesem Weg ist er selbst denn auch konsequent gefolgt, und für die „islamische

---

1 Dieser Aufsatz basiert auf meiner Erlanger Dissertation *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi*, 2000 (Hamburg 2005). Für Details, Belege und weiterführende Literatur sei hier pauschal auf diese Publikation verwiesen. Aktuelles Material von Yusuf al-Qaradawi finden des Arabischen kundige LeserInnen unter [qaradawi.net](http://qaradawi.net).

Sache“ hat er damit sicher mehr erreicht als viele andere – und ist darüber auch noch reich geworden.

Schon während seines Studiums an der Universität al-Azhar und verstärkt nach dessen Abschluss geriet er wegen seiner politischen Aktivitäten wiederholt in Konflikt mit der Staatsgewalt, wurde mehrfach inhaftiert, mit Publikationsverbot belegt und so weiter; so ließ er sich schließlich vom Emir von Qatar für den Aufbau des dortigen (religiösen) Bildungssystems gewinnen und lebt seither dort im Exil. Seit der Einrichtung des qatarischen Rundfunks hat er eine eigene Radiosendung, sogleich mit Einführung des Fernsehens ebendort war er darin vertreten, und seit der Gründung des Satellitensenders al-Jazeera, passenderweise ebenfalls in Doha, ist er ein fester, regelmäßiger und auch häufiger Bestandteil des Programms. Gleichzeitig hat sich sein Wirkungshorizont damit auf arabischsprachige Muslime praktisch weltweit ausgedehnt. Hinzu kommt ein unüberschaubar gewordener Ausstoß an gedruckten Publikationen, die in Übersetzungen auch Menschen in Pakistan, Indonesien oder der Türkei erreichen, und ein gut gepflegtes Internetportal – vom Sitz beziehungsweise Vorsitz in ungezählten Gremien ganz zu schweigen. Obwohl all dies in letzter Zeit, wohl altersbedingt, etwas nachlässt, bleibt es beeindruckend.

Solcher Erfolg verlangt neben Redegewalt auch ein passendes Image. Hier kommt al-Qaradâwî zugute, dass er als Absolvent von al-Azhar, dort auch *summa cum laude* promoviert, tatsächlich in Anspruch nehmen kann, in religiösen Fragen kompetent zu sein. Von seinen Eulogen wird er sogar gern als einer der größten Gelehrten unserer Zeit bezeichnet – was allerdings seine akademischen Kollegen wohl nicht ohne weiteres unterschreiben dürften... In jedem Fall erlaubt es ihm, mit der hohen Autorität eines Islamgelehrten im zunächst durchaus traditionellen Sinn zu sprechen. Wie noch genauer zu sehen sein wird, ist dies für seine Botschaft ganz zentral. Zusätzliche Authentizität verschafft ihm daneben seine Herkunft als Waise aus einfachen, ländlichen Verhältnissen, besonders jedoch seine Vergangenheit als islamistischer Aktivist in Ägypten, die ihm erlaubt, sich – vermutlich reichlich stilisiert – als aufrechten, opferbereiten Kämpfer für den Islam darzustellen; immerhin war auch er monatelang in dem berüchtigten Kriegsgefängnis inhaftiert, das viele seiner Gefährten (etwa der berühmte Sayyid Qutb) nicht lebend verlassen konnten. Freilich behauptet er nicht, damals eine besonders prominente Rolle gespielt zu haben, aber er war dabei und hat diese Zeit der Verfolgung und des Märtyrertums hautnah miterlebt. Und schließlich, in ganz anderer Richtung, zeigt er sich als Kenner und Liebhaber arabischer Kultur, insbesondere Literatur und Dichtung. Er hat selbst mehrere Bände mit eigenen Gedichten veröffentlicht. Das ist nicht zu unterschätzen, wenn man sich vor Augen hält, welch ungeheuren Stellenwert die arabische Sprache und Poesie nach wie vor einnehmen, dass sie als das eigentliche, nahezu geheiligte Herz der arabischen Kultur betrachtet werden, und dass eine gelungene Rezitation bei

vielen Arabern immer noch eine Verzückung hervorrufen kann, wie es hierzu-lande bestenfalls die Musik vermag. Ohne ihm also ehrliche Begeisterung für die Dichtkunst absprechen zu wollen: jedenfalls erhöht auch diese die Glaubwürdigkeit seines Engagements für die Rückkehr der arabischen/islamischen Welt zu ihren autochthonen Wurzeln und für die Abkehr von der blinden Nachahmung „des Westens“.

Gleichzeitig hilft sie ihm wohl bei der Komposition seiner Predigten. Insbesondere seine Freitagspredigten, selten unter einer Stunde lang, öffentlich gehalten, live ausgestrahlt und hernach im Internet als Podcast abrufbar, sind beeindruckende Beispiele arabischer Beredsamkeit allein durch ihre Sprachmacht. Gerne umkreist er sein Thema in bald enger, bald weiter geschwungenen Schleifen, die sich mitunter zu litaneiartigen Repetitionen verdichten; er durchsetzt seine Rede mit Zitaten aus dem Koran, der gelehrten Tradition und – auch hier – der Dichtung; er spricht mit ungeheurer Verve und moduliert dabei seine Stimme in allen Registern von väterlicher Güte bis hin zu machtvoller Bedrohlichkeit. Damit erzeugt er eine geradezu hypnotische Wirkung, der man sich auch als unbeteiligter Zuhörer kaum entziehen kann. Dieser mäandrierende, repetitive Stil erzeugt so nicht Langeweile, sondern Eindringlichkeit, und dieselbe Intensität, ein gewisser heiliger Eifer prägt auch seine kürzeren Statements – die aber nie wirklich kurz sind: Einmal angestoßen, ist sein Redefluss schier unerschöpflich.

Nun nutzt freilich die ausgefeilteste Rhetorik und die – despektierlich ausgedrückt – beste Show nichts, wenn das Publikum fehlt. Al-Qaradâwîs tatsächliche Zuschauerzahlen sind schwer zu ermitteln, dürften aber immer noch hoch sein, wenn auch nicht mehr ganz so wie ehemals; einige als topaktuell auf seiner Website stehenden Beiträge waren auch bereits in einer Publikation von 1971 nachzulesen. Allgemein wird jedoch seine Popularität nach wie vor als hoch eingeschätzt. Wer aber ist sein Publikum, und was scheint es in diesen Sendungen zu finden?

Der Blick auf eine Sendereihe mit dem Titel „Die Scharia und das Leben“ kann hier vielleicht weiterhelfen. Darin werden verschiedenste Themen behandelt, die aber immer wieder auf die Frage hinauslaufen: Was bedeutet Islam, was bedeutet Muslimsein in der heutigen Welt? Oft bespricht al-Qaradâwî hier auch konkrete Zuschaueranfragen, von denen einige zwar als bloße Stichwörter fingiert sein mögen, die meisten aber doch authentisch anmuten. In diesen Fragen nun scheint sich eine tiefsitzende Unsicherheit oder Verunsicherung der Muslime auszudrücken, was ihre Religion betrifft, denn eigentlich wollen sie wissen: Was soll ich glauben? Wie soll ich handeln, wie mich verhalten? Was ist die Haltung der Islam zu diesem oder jenem Sachverhalt? Wie es aussieht, lechzen viele nach religiösem Rat und geistlicher Führung unter den Bedingungen der Moderne oder zumindest der (wie unvollständig auch immer geratenen) Modernisierung; die nicht seltenen Zuschriften aus Europa beziehen sich meist auf das Leben in

einem nichtislamischen Umfeld. Dabei drängt sich der Eindruck auf, als würde die traditionelle Religion in diesem Punkt versagen und den Menschen nicht das geben können, was sie brauchen. Eine kurze, kursorische Auswahl solcher Anfragen mag das illustrieren:

„Was ist der Sinn eines frühen Todes?“ „Wie steht es um Gottes Gerechtigkeit, wenn es auf Welt so ungerecht zugeht?“ „Was soll ich mit Zinseinkünften tun, die ja nicht rechtmäßig, aber kaum zu vermeiden sind?“ „Dürfen wir für die Finanzierung unseres islamischen Zentrums auch Lose verkaufen?“ „Was ist vom Gebet während der Arbeitszeit zu halten?“ „Wie sind die sogenannte ‚Ehrenmorde‘ zu beurteilen?“ „Muss ich mich als Ehefrau mit der Missachtung durch meinen Ehemann abfinden?“ „Darf ein Vormund eine Frau an jemand verheiraten, den sie nicht liebt?“ „Welche Wege stehen einer Frau offen, sich von einem verhassten Ehemann zu trennen?“ „Wozu verpflichtet die Scharia, um der palästinensischen Sache zum Sieg zu verhelfen?“ „Waren die islamischen Eroberungen der Frühzeit nicht auch gewaltsame Besetzungen?“ „Ist es religiöse Pflicht, politische Korruption zu bekämpfen?“ „Wie steht der Islam zur politischen Betätigung von Frauen?“ „Erlaubt der Islam Demonstrationen?“ und so weiter.

Man sieht hieran auch, wie breit das Spektrum dieser „Fragen des Islam und der Zeit“ (wie der Titel einer Interviewsammlung lautet) ist: Es sind reine Glaubensfragen darunter, Rechtsfragen im engeren Sinne, Fragen des persönlichen Lebens, die mehr nach einem Seelsorger verlangen als nach einem Rechtsgelehrten, aber auch Fragen danach, wie eine politische Lage von Seiten der Religion, das heißt maßgeblich, zu beurteilen sei. Es ist also wohl nicht gerade ein Vakuum, aber deutliche Lakunen, zu deren Füllung der Fernsehprediger gerufen wird und in die er damit umso leichter vorstoßen kann. Wir wissen freilich nicht, wie genau die Ratsuchenden seine Antworten rezipieren und ob sie sich wirklich daran halten beziehungsweise wenn ja, inwieweit, wie sklavisch sie sie befolgen; bedenklich erscheint es allemal, wenn sie von ihm wissen wollen, was denn nun die richtige politische Meinung sei.

Damit nun sind wir bei der Frage angelangt: Was predigt er inhaltlich? Womit füttert er das Volk? Um dies beantworten zu können, werden wir auch auf solche Publikationen zurückgreifen müssen, die theoretischer gefasst sind als die Umsetzung in einem manifesten Fernsehbeitrag.

## 2

Wie bereits angemerkt, ist al-Qaradâwîs oberstes Anliegen, ganz in der Tradition der Muslimbrüder, dass die Muslime, jede(r) einzelne wie auch die Gesamtheit der islamischen „Gemeinde“ (die *umma*), sich wieder vollständig an der umfassenden göttlichen Rechtleitung orientiert. Zum ersten natürlich, weil sie das

Gebot des Schöpfers ist, der zu folgen die Pflicht des Geschöpfes ist: So hält es das gesamte Universum (in Form der Naturgesetze), und so lautet der „Urvertrag“ zwischen Gott und den Menschen, wie ihn der Koran darstellt: Gott spricht die unerschaffenen Seelen an und fragt: „Bin ich nicht euer Herr?“, worauf sie erwidern: „Jawohl, wir bezeugen es“ (Sure 7: 172). Zum anderen auch, weil sie nicht Gottes Willkür entspringt, sondern seiner Gnade, als Hilfestellung und Führung des Menschen zu einem guten Leben im Diesseits wie im Jenseits. Diese zu ignorieren oder sich ihr gar bewusst zu widersetzen wäre eine grobe Auflehnung gegen seinen Willen, eine krasse Undankbarkeit und mithin blanker Unglauben.

Damit hat er nun nicht nur ein Totschlagargument gegen alle Gegner von säkularistischer Seite an der Hand, die er kurzerhand des Abfalls vom Glauben bezichtigen kann; es führt ihn auch zu einem weiteren, mehr innerweltlich gelagerten Punkt: Dass nämlich die Rückkehr zum „wahren Islam“ die gegenwärtigen Probleme der islamischen Welt, wie Rückständigkeit, Armut, Despotie im Inneren und Machtlosigkeit nach außen, als einziges wirklich lösen könnte. Denn dies entspräche dem eigentlichen Wesen und Charakter der Muslime und der Araber ganz besonders, denn Arabertum ohne Islam ist für ihn undenkbar und schlicht sinnlos. Umgekehrt muss für ihn jede Abkehr vom Glauben notwendigerweise zu frevelhaften Abscheulichkeiten, über die er auch schon in geradezu alttestamentarischen Zorn geraten kann, und zu völliger moralischer Zerrüttung führen. Das trifft nach seiner Überzeugung sowohl für die *umma* als Ganzes zu, die nur durch den Islam zu alter Stärke zurückfinden könne, als auch und insbesondere für jede und jeden Einzelnen. Alle weltlichen Ideologien haben hier nicht nur versagt, sondern sind für ihn gerade die Wurzel allen eingerissenen Übels, eingeführt vom westlichen Imperialismus mit dem Ziel, die *umma* zu schwächen. Al-Qaradâwî treibt die einschlägigen Theorien einer weltweiten Verschwörung gegen den Islam nicht so weit wie manche anderen, denn er findet, dass man nicht immer nur die Schuld bei anderen suchen dürfe, sondern zuerst einmal an der eigenen Haltung und dem eigenen Handeln arbeiten müsse; auch sei der Westen nicht insgesamt und durch und durch böse und feindlich gesinnt (wie er zum Beispiel anhand der Großdemonstrationen gegen den Irakkrieg betont hat); aber insbesondere „den Zionisten“ beziehungsweise dem „Weltjudentum“ (*sic!*) traut er jede Perfidie zu, sein Antisemitismus ist schon fast pathologisch, und die Vernichtung Israels ist für ihn keine Option, sondern religiöse Pflicht (siehe auch die Beiträge von Wetzel und Schneiders in diesem Buch). Auch das ist immer wieder Bestandteil seiner Predigt.

Allerdings handelt es sich hierbei mehr um ein Fernziel, denn noch ist die Schwäche nicht überwunden, noch ist der Islam nicht wiederhergestellt und al-Qaradâwîs Idealbild von der islamischen Gesellschaft nicht verwirklicht. Hier-

für ist zunächst ein erneuertes und vertieftes Verständnis von dem zu vermitteln, was tatsächlich Gottes Willen ist und wie dieser in der heutigen Welt zu verwirklichen sei. Die Grundsätze, die dafür zu gelten haben, werden von al-Qaradâwî sowohl theoretisch ausgeführt als auch in seinen Statements und Rechtsauskünften in ihrer praktischen Umsetzung demonstriert.

Er beklagt und bekämpft zunächst die über die Jahrhunderte – seiner Meinung nach – eingerissenen Missstände, Fehltritte und Verirrungen, die den wahren Charakter des Islam verschüttet hätten: den Zustand der islamischen Rechtswissenschaft mit ihrem Rechtsschulwesen, das die Muslime trenne, nicht verbinde, und immer nur auf Erschwernis und Strenge setze; bestimmte Praktiken von Sufismus, Heiligenverehrung und der Volksreligion überhaupt; die Weltfremdheit derer, die nichts täten als von der Entwicklung längst überholte Urteile alter Autoritäten wiederzukäuen; die passive Haltung eines politischen Quietismus, anstatt gegen jede Tyrannei und stets für Gerechtigkeit einzustehen; *et cetera*.

Um alsdann den Islam statt dessen als befreiende, zukunftsweisende und mobilisierende Religion (oder auch Ideologie, wie er bisweilen selbst sagt) freizulegen, die auch um keine der echten Errungenschaften der Moderne verlegen sein muss, fordert er den direkten Rekurs auf die Primärquellen, also den Koran und die Sunna des Propheten als den autoritativen Grundlagen. Freilich nicht im Sinne derer, die jede aus dem Westen eingedrungene, abscheuliche Amoralität mit einem verdrehten Koranzitat rechtfertigen wollen, und auch nicht im Sinne derer, die ohne tieferes Verständnis der Zusammenhänge nur den blanken Wortlaut der Texte gelten lassen wollen. Die Überwindung des Traditionalismus kann nach seiner Auffassung keineswegs bedeuten, das Erbe über Bord zu werfen, und das Bemühen um zeitgemäßes Verständnis der Texte darf nicht die Regeln missachten, die von den Religionsgelehrten als maßgeblich erkannt wurden. Vielmehr geht es darum, den Korpus der religiösen Wissenschaften für die heutige Zeit nutzbar zu machen, zu sichten und anhand moderner Erkenntnisse und Erfordernisse neu zu bewerten, schließlich zu systematisieren und zu vereinheitlichen. Damit soll das alte System der Scharia für die heutige Welt anwendbar gemacht werden. In neu aufgetauchten Fragen, auf die die Alten natürlicherweise keine Antwort gaben, sind im Rahmen des Gesamtsystems neue Lösungen zu finden.

Kriterien für die Beurteilung sind natürlich wiederum die genannten Primärquellen Koran und Sunna. Hier lauern allerdings bereits mannigfache Schwierigkeiten und Fallstricke. So findet sich beispielsweise gerade in der Sunna viel Material, das nur unsicher verbürgt ist und deshalb nur eingeschränkt verwendbar ist, was man natürlich kennen und wissen muss; viele Bestimmungen sind überdies so allgemein gehalten, dass ihre konkrete Umsetzung unbestimmt bleibt, oder so speziell, dass ihre Übertragung auf andere, analog gelager-

te Sachverhalte zu überlegen ist; und selbst bei ganz unzweifelhaften Vorschriften wie etwa den harten Körperstrafen auf Diebstahl oder Unzucht ist zu berücksichtigen, unter welchen Umständen und Bedingungen sie überhaupt erst als gerechtfertigt gelten können. Aufgrund dieser komplexen und verwickelten Materie und der damit verbundenen hohen Verantwortung kann das nur eine Aufgabe für Spezialisten sein, die über das entsprechende hochentwickelte Instrumentarium verfügen, und das sind eben die Gelehrten – wie er selbst.

Wie die solcherart entwickelte islamische Ordnung konkret aussehen würde, soll hier nicht weiter ausgeführt werden. Grob gesprochen stellt er sich vor: ein Rechtssystem, das auf der Scharia beruht respektive aus ihr abgeleitet werden soll; eine in Ansätzen demokratische Staatsordnung mit freilich gravierenden Einschränkungen; eine auf Privateigentum beruhende Wirtschaftsordnung und ein umfassendes soziales Netz, das teils auf Subsidiarität, teils auf islamisch begründeten Sozialabgaben beruht; schließlich ein durchgehend islamisiertes Erziehungswesen und Kulturleben. Das klingt alles durchaus vage, doch mit voller Absicht. Al-Qaradâwî selbst lässt hier vieles offen, weil es für ihn zu dem Bereich gehört, den Gott für die Menschen freigelassen hat, damit sie ihn nach ihrem Wissen und ihren Erfahrungen ausfüllen können. Dies nun sieht er wiederum als Aufgabe der Politik oder der jeweiligen Fachleute und ihrer pragmatischen Entscheidungen, die freilich den allgemeinen Richtlinien des islamischen Systems nicht zuwiderlaufen dürfen. Unter dieser Voraussetzung ist es durchaus möglich, unter Umständen sogar verpflichtend, einzelne Errungenschaften der westlichen Moderne zu übernehmen, sofern sie sich dem Islam inkorporieren lassen, wie etwa die Institutionen einer parlamentarischen Demokratie. Dies festzustellen und die Grenzen jenes „offenen Bereichs“ zu definieren, muss freilich wieder Aufgabe der Gelehrten sein.

Bei all diesem, so sagt al-Qaradâwî, strebe er stets nach einer „mittleren Position“, die bewahren will, was bewahrens-wert ist, und modernisiert, wo es erforderlich ist, die stets auf Erleichterung, nicht auf Erschwernis bedacht ist, so frei wie möglich und nur so streng wie nötig, ewig in den Grundlagen und zeitorientiert in den Details. Dies sei die Haltung der ersten Generationen der Muslime gewesen, und deshalb ist auch stets von der Notwendigkeit ihrer „Wiederherstellung“ und einer „Rückkehr“ zu ihr die Rede. Im Allgemeinen lässt sich festhalten, dass al-Qaradâwîs Vorstellungen in vielen Punkten für einen Islamisten recht liberal sind. Insofern löst er seinen Anspruch einer „mittleren Position“ tatsächlich ein.

Nun kann aber diese angestrebte Ordnung nur funktionieren, wenn sie von überzeugten Individuen getragen wird. Dafür ist eine grundlegende Umorientierung jedes einzelnen notwendig. Folglich sieht er seine Aufgabe (wie die aller Massenmedien und auch jeder Bildung und Erziehung) vor allem darin, gläubige

Menschen mit ihren ganz besonderen Qualitäten heranzubilden, die dieses Verständnis von ihrer Religion verinnerlicht haben und sie somit nicht als stille Frömmigkeitsübung auffassen, sondern als dynamische, innerweltlich mobilisierende Kraft.

Al-Qaradâwî lehrt, das gesamte Leben als Gottesdienst zu betrachten und jede Handlung, die auf Gott und die Erfüllung seines Willens ausgerichtet ist, als verdienstvoll anzusehen, ob es sich um Arbeit und ehrlichen Broterwerb, um Studium, Kindererziehung oder die Ausübung einer öffentlichen Funktion handelt. In diesem Bewusstsein, so ist er überzeugt, werden die Gläubigen nicht in blinder, passiver Schicksalsergebenheit verharren, sondern wissen, dass Gott sie mit Verstand und Kraft begabt habe, damit sie sie nutzen, und ihnen Verantwortlichkeit übertragen, damit sie sie ausfüllen; sie werden sich dann erst richtig bemühen, stets unter Einbeziehung aller verfügbaren ideellen und materiellen Ressourcen das Bestmögliche zu erreichen, und sie werden voll Gottvertrauen, Zuversicht und Hingabe eine neue, solidarische und engagierte Gesellschaft aufbauen, die dann auch gegen den Westen (und Israel) bestehen und die ihr zukommende führende Stellung in der Welt einnehmen könne. Die Vermittlung dieser Ethik, die stark der weberschen „innerweltlichen Askese“ ähnelt, und des skizzierten dazugehörigen dynamischen Verständnisses vom Islam steht im Zentrum seiner Predigt.

### 3

Wir wollen uns hier nicht anmaßen zu beurteilen, ob al-Qaradâwîs Publikum sich tatsächlich in „selbstverschuldete Unmündigkeit“ begibt, ob also der Prediger wirklich „das Denken übernimmt“. Festzustellen bleibt, dass er es von ihm ein Stück weit verlangt. Schließlich soll sich das Publikum mit jeder Faser dem verschreiben, was die Religion von ihm fordert, doch wer kann ihm sagen, was das bedeutet? Nur die Autoritäten.

Halten wir zunächst fest, dass al-Qaradâwî sein erstes Ziel, nämlich die Diskurse in seinem Sinne zu bestimmen, offenbar bei einem guten Teil der Muslime längst erreicht hat. Offenbar empfinden viele die traditionellen Formen des Islam als nicht zureichend, wollen sich aber auch nicht auf kritische oder zeitgemäßere Neuinterpretationen einlassen (siehe hierzu auch die Beiträge von Kadzor und Tworuschka in diesem Buch), sondern folgen der selbstvergewissernden Linie des integristischen Mainstreams, welche da lautet: Der Islam ist die Lösung – wenn wir ihn nur richtig verstehen und anwenden. Dann wird freilich auch klar, woher die gleichzeitig zu konstatierenden Verunsicherungen kommen. Denn für ein Programm, das viele Aspekte der Tradition als Verirrung abtut,

kann diese keine Antworten parat haben. Die Deutungshoheit der Gelehrten, und auch hier nur der „verantwortungsvollen“ (also derer, die seinem Programm folgen), will al-Qaradâwî angesichts dessen absolut unangetastet wissen. Mehr noch, sie wird durch die Forderungen nach Neubewertung der Rechtsquellen oder nach Sichtung und Systematisierung der textuellen Tradition sogar noch ausgebaut. Er geht sogar so weit, ihnen besondere Gottesnähe und, als Mittler zwischen Gottes geoffenbartem Willen und den Gläubigen, einen geradezu sakralen Status zuzusprechen. Getragen wird diese Tendenz von einer damit einhergehenden Verrechtlichung der Religion, die den Islam als ein umfassendes System von Regeln und Vorschriften beschreibt, das selbst in Bereichen gelten soll, die es ausdrücklich nicht regelt – selbst wenn die urteilende Instanz das Gewissen der Gläubigen sein soll.

So etabliert al-Qaradâwî die Basis der überragenden Autorität seines Auftretens als Rechtsgelehrter. Wenn er erklärt, dass er und seinesgleichen als einzige zur fälligen Neuinterpretation der Texte befugt seien, eröffnet er sich damit auch gleich die willkommene Möglichkeit, dies in seinem Sinne zu tun. Dabei macht es dann auch wenig aus, wenn er nicht immer so ganz den etablierten Regeln der Rechtswissenschaft folgt, indem er etwa auch ausgesprochen schlecht verbürgte, obskure Äußerungen des Propheten zur Beweisführung heranzieht, wo es seinen Zwecken dient, oder auf Methoden der Urteilsfindung zurückgreift, die allgemein als umstritten oder gar unzulässig gelten, und Forderungen stellt, die die Konstruktion des ganzen Gebäudes untergraben. Wer von seinem Publikum sollte das wohl erkennen, wo er doch stets im Habitus des Gelehrten spricht und kraft dessen Autorität seine Ansichten als Forderung des „wahren“ Islam verkündet?

Dass aber seine Auskunft die Haltung des Islam darstellt, und dass die Haltung des Islam die höchste und unumstößliche Autorität zu beanspruchen hat, daran lässt al-Qaradâwî keinen Zweifel. Es scheint also, als sei der Bedarf an geistlicher Führung, den wir ausmachen konnten, zum guten Teil selbst herangezüchtet.

# **Die DITIB in der Zuwanderungsgesellschaft – Garant oder Hindernis der Integration?**

*Michael Kiefer*

## **Muslime in Deutschland – Zum Stand der Integration**

Seit der Einberufung der Islamkonferenz im Jahr 2006 werden zahlreiche Politiker aus Bund und Ländern nicht müde zu betonen, dass man den Islam nicht länger als eine Ausländerreligion ansehen dürfe. Angesichts des stetigen Wachstums des muslimischen Bevölkerungsanteils auf mittlerweile mehr als vier Millionen Menschen, könne man nicht umhin, zu konstatieren, dass der Islam zu einem festen Bestandteil der deutschen Gesellschaft geworden sei. Wichtig sei nun die gesellschaftliche Gleichstellung und Integration der zugewanderten Muslime, die in den nächsten Jahren von allen zivilgesellschaftlichen Akteuren gestaltet werden müssten. Diese erfreuliche Sicht der Dinge, die unisono von allen etablierten demokratischen Parteien geteilt wird, kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass von einer systematischen Gleichstellungs- und Integrationspolitik für Muslime, die alle Lebensbereiche umfasst, nicht die Rede sein kann.

Bereits ein kurzer Blick auf die Agenda der Islamkonferenz zeigt, dass in den vergangenen drei Jahren im Wesentlichen Anerkennungsfragen verhandelt wurden. Überaus deutlich wird dies beim Thema „islamischer Religionsunterricht“. Hierbei ging es trotz langjähriger Debatte nicht um die Gestaltung und Durchführung des Unterrichts, sondern stets um die Frage, wer auf muslimischer Seite als Ansprechpartner des Staates in Frage kommen könnte und welche Voraussetzungen er erfüllen muss. Dass die Gleichstellung und Integration von muslimischen Zuwanderern nicht besonders weit fortgeschritten ist, zeigt sich insbesondere im kommunalen Raum. Die Gestaltung des Zusammenlebens in den Wohnquartieren, insbesondere die Planung und Durchführung von Bildungs- und Jugendhilfaufgaben sowie der Sozial- und Gesundheitsfürsorge findet in den meisten Kommunen nach wie vor ohne muslimische Akteure statt. Ablesbar ist dieser Sachverhalt vor allem bei den Trägern der freien Wohlfahrtspflege, die mit erheblichen staatlichen Mitteln gefördert werden. Unter den Spitzenverbänden finden sich nur altbekannte Namen, die das weltanschauliche und religiöse Spektrum der fünfziger und sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts abbilden: Die Arbeiterwohlfahrt (AWO), der Deutsche Caritasverband, der Paritätische Gesamtverband, das Deutsche Rote Kreuz, das Diakonische Werk der evangelischen Kirche und schließlich die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutsch-

land. Sofern von Zuwanderern geführte Vereine mit gemeinnützigen Zielsetzungen im kommunalen Raum tätig sein sollten, firmieren diese zumeist unter dem Titel *Migrantenselbstorganisationen* (MSO). Die Wirkmöglichkeiten dieser Vereine, die sich mehrheitlich unter dem Dach des Paritätischen Verbandes zusammengefunden haben und die als ein Artefakt einer überholten Ausländerpolitik gelten können, sind jedoch sehr gering, da sie durchweg nur über geringe Finanzmittel verfügen.

## Gründe

Das Fehlen umfassender integrativer Anstrengungen in Bund, Ländern und Kommunen ist auf ein Bündel mannigfacher Ursachen zurückzuführen, die hier nur unvollständig angeführt werden können. Zunächst ist zu konstatieren, dass große Teile der Politik in Bund und Ländern für die unbefriedigende Sachlage verantwortlich zeichnen. Bis weit in die neunziger Jahre gingen viele Regierungen in Bund und Ländern von einer Rückkehrorientierung der Arbeitsmigranten aus. Die Zuwanderung wurde weitgehend als ein temporäres Phänomen angesehen, das man mit dem Instrumentarium der Ausländerpolitik zu regulieren versuchte. Überaus deutlich zeigte sich dies zum Beispiel in der Zuzugssperre für „überlastete Siedlungsgebiete“ (Hessen, Nordrhein-Westfalen, Bayern, Baden-Württemberg) von 1975 bis 1977, die einem Nachzug von Familienangehörigen ausländischer Arbeitnehmer entgegen wirken sollte. In den späten achtziger Jahren folgte dann eine sehr restriktive Asylpolitik. Eine umfassende gesellschaftliche Integration der Zuwanderer, der Zuzug weiterer Familienangehöriger und die Konsolidierung der Familien waren in dieser Phase offensichtlich nicht erwünscht (Reißbladt 2005).

Die unzureichende Integration der in Deutschland lebenden Muslime, insbesondere die Versäumnisse in den Wohnquartieren, im Sozial- und Bildungsbereich sind jedoch nicht alleine der Aufnahmegesellschaft und ihrer Administration anzulasten. Unterlassungen, erhebliche Ignoranz und Blockaden können auch in Deutschland tätigen islamischen Organisationen und Verbänden vorgehalten werden. Als durchweg problematisch erwies sich beispielsweise in der Vergangenheit der Umstand, dass Programmatik und Zielrichtung einiger großer Organisationen aus den Herkunftsländern übernommen wurden und diese in einem erheblichen Maße Interessenslagen aus den ursprünglichen Heimatländern widerspiegeln. Sehr deutlich zeigt sich dieser Sachverhalt bei der türkischen DİTİB, die als größter muslimischer Dachverband bei türkischstämmigen Muslimen einen erheblichen Einfluss ausübt.

## Das Fallbeispiel DİTİB

Die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*, abgekürzt DİTİB), die im Jahr 1984 gegründet wurde, ist die mit Abstand größte und wichtigste Organisation der Muslime in Deutschland. Nach Levent Teczan wurde der Dachverband von türkischer Seite im europäischen Ausland initiiert, um „bei der Befriedigung religiöser Bedürfnisse das Feld nicht den radikalen Organisationen zu überlassen“ (Teczan 2005). Wie bereits der türkische Vereinsname erkennen lässt, steht der Verband in enger Beziehung zum *Diyanet İşleri Başkanlığı* (kurz DİB oder Diyanet), dem Präsidium für Religionsangelegenheiten, das in direkter Linie der türkischen Ministerialbürokratie unterstellt ist (Lemmen 2002: 34). Diese bereits im Jahr 1924 gegründete Behörde kontrolliert in umfassender Weise die Ausübung der islamischen Religion in der Türkei. So ist sie zuständig für den Bau und den Erhalt von Moscheen und die Bestellung des notwendigen Personals, die Einrichtung von Korankursen, die Klärung theologischer Fragen und die religiöse Betreuung türkischer Staatsbürger im Ausland (ebd.). Der Präsident von Diyanet ist zugleich Vorsitzender des Vereinsbeirats der DİTİB. Der türkische Botschaftsrat für religiöse Angelegenheiten in Deutschland vertritt diesen vor Ort und wird auf der Konsulatebene von den Religionsattachés der Konsulate vertreten. Aufgrund der Weisungsgebundenheit der Organisationsspitze kann DİTİB nicht als eigenständiger beziehungsweise unabhängiger Dachverband angesehen werden (Seidel u.a. 2001). Vielmehr ist sie, wie Thomas Lemmen überzeugend ausführt, als eine unmittelbar vom türkischen Staat abhängige Organisation zu betrachten.

## „Gastarbeiter-Imame“ und integrationsfeindliche Sprachpolitik

Die direkte Abhängigkeit von der türkischen Ministerialbürokratie findet ihren deutlichen Niederschlag in der Organisation der Gemeinden, die in formaler Hinsicht als eigenständige Vereine geführt werden. Die etwa 685 Imame, die in den DİTİB-Moscheen ihre umfangreichen Dienste versehen, sind keine Angestellten der Moscheegemeinden sondern Beamte oder Angestellte von Diyanet, die für circa vier Jahre einer Moscheegemeinde zugewiesen werden. Dienstaufsicht und Bezahlung erfolgen durch die Konsulate. In der Regel verfügen die in Deutschland tätigen Imame über nur geringe Deutschkenntnisse (siehe auch den Beitrag von Ceylan in diesem Buch). Auf der Ebene der lokalen Moscheevereine gibt es aufgrund dieses Sachverhalts seitens der Imame große Kommunikationsprobleme mit dem Wohnumfeld der Gemeinden. Erschwert werden diese auch durch unzureichende Kenntnisse der deutschen Gesellschaft. Die Imame sind mit

der Lebenswelt und den Problemen ihrer Gemeindemitglieder nur unzureichend vertraut und besitzen keinerlei Kenntnisse über die komplexen sozialen, kulturellen und religiösen Gegebenheiten der Wohnquartiere. Hinzu kommt, dass die Imame turnusmäßig ausgetauscht werden (Şen/Aydın 2002: 53). Gerade diese Regelung verhindert im Sozialraum den systematischen Aufbau eines nachhaltig wirkenden gesellschaftlichen und interreligiösen Dialogs, der als grundlegende Voraussetzung für eine Integration der Moscheegemeinden im kommunalen Raum angesehen werden muss. Darüber hinaus blockiert der regelmäßige Austausch des Moscheepersonals eine eigenständige Weiterentwicklung der Moscheegemeinden, die die jeweils unterschiedlichen Bedingungen in den Wohnquartieren berücksichtigen kann.

Der unmittelbare Einfluss der Türkei auf die DİTİB führte auch lange Zeit zu einer eindeutig blockierenden Haltung in der Frage eines deutschsprachigen islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, der mittlerweile von allen großen muslimischen Verbänden gefordert und als unentbehrliches Instrument religiöser Bildung in einer wertepplural orientierten Gesellschaft angesehen wird. Die Einführung der Islamkunde (respektive islamischen Unterweisung) in Nordrhein-Westfalen im Schuljahr 1999/2000, die in deutscher Sprache erteilt wird, stieß zunächst auf schroffe Ablehnung. Bis zur Ministervereinbarung vom 11. Februar 2002 (Bostancıoğlu/Behler 2002: 83ff.) vertrat die türkische Regierung und die von ihr maßgeblich beeinflusste DİTİB in Nordrhein-Westfalen die Doktrin, der türkische Islam sei nur in türkischer Sprache korrekt zu vermitteln. Diese integrationsbehindernde Sicht der Dinge, die den Primat des Türkischen festschreibt, wurde jedoch nach der Ministervereinbarung nicht aufgegeben, sondern ist in den Beschlüssen des III. Religionsrates (September 2004) für die Auslandsorganisationen der Diyanet erneut explizit dargelegt: „Beim Religionsunterricht in den Moscheeräumlichkeiten sollte auf die Benutzung der türkischen Sprache Wert gelegt werden. Wenn am schulischen Religionsunterricht ausschließlich türkische Kinder teilnehmen, dann sollte die Sprache des Unterrichts nach Möglichkeit türkisch sein“ (zitiert nach Sahin 2004).

Die in diesen Beschlüssen vorgenommene enge Verknüpfung von türkischer Sprache und Religion kann aus integrationspolitischer Perspektive als hochproblematisch angesehen werden. Islam und islamische Bildung werden in vielen DİTİB-Gemeinden als eine rein türkische Angelegenheit verhandelt. Die Entwicklung eines hier beheimateten Islam, der in sprachlicher Hinsicht gesellschaftlich anschlussfähig ist, wird durch diese Praxis erheblich erschwert. Der Islam der DİTİB-Gemeinden wird nicht zuletzt aufgrund dieses Sachverhalts von vielen Nichtmuslimen des Wohnumfelds der Gemeinden als eine hier nicht beheimatete „Ausländerreligion“ wahrgenommen.

## Aktuelle Entwicklungen

Die enge Abhängigkeit von der Türkei und die damit einhergehende systematische Rückbindung der Gemeinden an türkische Interessenlagen, die unter anderem in der skizzierten Sprachpolitik ihren deutlichen Niederschlag fand, lösten in den vergangenen Jahren immer wieder Kritik von verschiedenen Seiten aus. Diyanet und DİTİB reagierten hierauf zunächst mit kleinschrittigen Modifikationen in der Imamausbildung. Mittlerweile erhalten alle Imame, die in deutsche Gemeinden entsendet werden, einen 600 Stunden umfassenden Deutschkurs, der auch landeskundliche Informationen beinhaltet. Das Bildungsangebot, das in Kooperation mit dem Goethe-Institut angeboten wird, gilt jedoch als nicht ausreichend. Darüber hinaus bietet DİTİB seit dem Jahr 2006 für rund hundert Stipendiaten, die unter anderem in Deutschland aufgewachsen sind, in Ankara oder Istanbul den Studiengang internationale Theologie an (Heimbach 2009). Die Absolventen sollen später als Imame in europäischen DİTİB-Gemeinden tätig werden. Erwähnt werden sollte auch, dass DİTİB an der Universität Frankfurt die Finanzierung von zwei Stiftungsprofessuren übernommen hat, die sich um die Etablierung einer islamischen Theologie in Deutschland bemühen.

Weitere wichtige Kritikpunkte betreffen die Außensteuerung von DİTİB. Rechtsexperten äußerten in der Vergangenheit wiederholt die Ansicht, DİTİB könne aufgrund ihrer engen Anbindung an den türkischen Staat in Sachen islamischer Religionsunterricht kein Kooperationspartner des Staates sein. Die Deutsche Islamkonferenz fand in ihrem Zwischenresümee im März 2008 klare Worte, in dem sie darauf hinwies: „Ein Religionsunterricht, dessen Grundsätze nicht Ausdruck religiöser Selbstbestimmung, sondern wesentlich durch einen anderen Staat beeinflusst sind, entspricht nicht dem Grundgesetz. Eine Gemeinschaft, die durch einen anderen Staat so beeinflusst wird, dass ihre Grundsätze nicht Ausdruck ihrer religiösen Selbstbestimmung sind, kann daher nicht Kooperationspartner der Länder beim Religionsunterricht sein.“ (DIK 2008: 25).

Um den Status eines staatlich anerkannten Kooperationspartners zu erlangen, bereitet DİTİB derzeit die Gründung von Landesverbänden vor, die den verfassungsrechtlichen Ansprüchen genügen sollen. Grundlage für diesen Schritt ist eine 25 Paragraphen umfassende Mustersatzung, die mir in unveröffentlichter Fassung aus dem Jahr 2008 als Word-Dokument vorliegt. Die dort vorhandenen Formulierungen lassen jedoch erkennen, dass der türkische Staat sich auch in den Landesverbänden einen maßgeblichen Einfluss sichern will. Unter Paragraph 12, der die Ausübung der Mitgliedschaftsrechte regelt, heißt es: „Der hauptamtlich tätige Imam einer Gemeinde ist geborener Delegierter.“ Diese Regelung führt dazu, dass die Imame als türkische Beamte – unter Auslassung eines demokratischen Wahlverfahrens – in der Mitgliederversammlung stimmberechtigt sind. Durch diesen

Passus hat die türkische Religionsbehörde als Dienstherrin der Imame erhebliche Mitspracherechte in allen Verbandsangelegenheiten (etwa bei den Vorstandswahlen). Weitere erhebliche Kontroll- und Einflussmöglichkeiten sind der Behörde indirekt über den in der Satzung vorgesehenen Aufsichtsrat gegeben, dem automatisch alle Vorstandsmitglieder der DİTİB angehören. Laut der Satzung hat der Aufsichtsrat das Vorschlagsrecht für mindestens zwei Vorstandsmitglieder, er „kontrolliert mindestens einmal im Jahr die Buchführung und die Aktivitäten des Verbands“ und er „berät den Vorstand und die Mitgliederversammlung im Bezug auf die Vertretung der Muslime im Tätigkeitsbezirk“.

Insgesamt betrachtet, vermitteln die derzeitigen Aktivitäten der DİTİB ein eher gemischtes Bild. Positiv hervorzuheben sind sicherlich einige Dialoginitiativen im kommunalen Raum, die mancherorts zu guten und belastbaren Beziehungen im Wohnumfeld der Moscheegemeinden geführt haben. Hervorzuheben ist hier die Duisburger Merkez-Moschee, die mit ihren vielfältigen Angeboten eine wegweisende Integrationsarbeit leistet. Gerade hier wird deutlich, dass Moscheegemeinden wichtige Integrationspotenziale mobilisieren können, die weit über religiöse Angelegenheiten hinausreichen. Kritisch zu sehen ist jedoch, dass die türkische Religionsbehörde im gegenwärtigen Formierungsprozess zur anerkennungsfähigen Religionsgemeinschaft erhebliche Mitspracherechte durchzusetzen versucht. Sollte die Türkei an ihren Ansprüchen festhalten, die in den Landessatzungen ihren deutlichen Niederschlag finden, bleibt den Moscheegemeinden auf lange Sicht eine eigenständige Entwicklung verschlossen.

## Fazit

Die Integration muslimischer Zuwanderer, die überwiegend aus der Türkei stammen, stellt ohne jede Frage eine der zentralen Aufgaben dar, die die Zuwanderungsgesellschaft in den nächsten Jahren bewältigen muss. DİTİB, als die mit Abstand größte Organisation in Deutschland, kann in diesem komplexen Prozess eine wichtige gestalterische Rolle übernehmen. Die Freisetzung der enormen integrativen Potenziale zahlreicher Moscheegemeinden ist jedoch erst dann möglich, wenn die Gemeinden in voller Souveränität eigenständige Entwicklungswegen beschreiten können. Mehr als 25 Jahre nach der DİTİB-Gründung ist ein Rückzug des türkischen Staates überfällig, denn der Islam in Deutschland braucht eine eigenständige Perspektive, die den hiesigen kulturellen und sozialen Gegebenheiten gerecht werden kann.

## Literatur

- Bostancıoğlu, Metin und Gabriele Behler (2002): "Bildung schafft Chancen in Gesellschaft und Beruf. Gemeinsamer Aufruf des Ministers für Nationale Erziehung der Republik Türkei Metin Bostancıoğlu und der Ministerin für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen Gabriele Behler vom 11. Februar 2002", in: Landesinstitut für Schule NRW (Hrsg.): Zweite Fachtagung ‚Islamische Unterweisung‘ als eigenständiges Unterrichtsfach in deutscher Sprache. 15. bis 16. November 2001 im Landesinstitut für Schule NRW. Soest.
- [DIK] Deutsche Islam Konferenz (2008): *Zwischen-Restümees der Arbeitsgruppen und des Gesprächskreises. Vorlage für die 3. Plenarsitzung der DIK*. Berlin.
- Heimbach, Marfa (2009): „Auf dem Weg in die deutsche Gesellschaft. Die Anforderungen an die muslimischen Verbände wachsen“, in: *Herder Korrespondenz* 4(2009), S. 189-193.
- Lemmen, Thomas (2002): *Islamische Vereine und Verbände in Deutschland*. Bonn.
- Reißlandt, Caroline (2005): „Von der ‚Gastarbeiter‘-Anwerbung zum Zuwanderungsgesetz. Migrationsgeschehen und Zuwanderungspolitik in der Bundesrepublik“, in: *bpb.de* (abg. 15.8.2009).
- Sahin, Ertugrul (Übers.) (2004): „Beschlüsse des III. Religionsrates vom 20.-24. September 2004“, in: *dekomnetz.de* (abg. 5.8.2009)
- Şen, Faruk und Hayrettin Aydın (2002): *Islam in Deutschland*. München.
- Teccan, Levent (2005): „DİTİB. Eine Institution zwischen allen Stühlen“, in: *migration-boell.de* (6.8.2009).

# **Imame in Deutschland**

## **Religiöse Orientierungen und Erziehungsvorstellungen türkisch-muslimischer Autoritäten**

*Rauf Ceylan*

### **1 Ausgangslage: Der Islam als Bestandteil der deutschen Gesellschaft**

„Der Islam ist Teil Deutschlands und Teil Europas, er ist Teil unserer Gegenwart und er ist Teil unserer Zukunft. Muslime sind in Deutschland willkommen. Sie sollen ihre Talente entfalten und sie sollen unser Land mit weiter voranbringen.“ Diese historischen Worte äußerte der frühere Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble im Rahmen der ersten Deutschen Islamkonferenz 2006. Die Frage nach Maßnahmen und Konzepten zur Anerkennung und Eingliederung des Islam – insbesondere die Frage nach einer islamischen Theologie – gewinnt vor diesem Hintergrund weiter an Aktualität (Beauftragte für Migration 2005; Köktas 2005: 151ff.). Der Fokus geht damit automatisch auf die zahlreichen Moscheegemeinden des Landes über, denn hier findet der größte Teil der Vereinstätigkeit von Muslimen statt. In Deutschland existieren etwa 2.400 Moscheegemeinden (Jessen 2006: 13). Die Anzahl der Moscheen – insbesondere der drei größten türkisch-islamischen Dachverbände DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği – Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion), IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüş) und VIKZ (Verband der Islamischen Kulturzentren) – unterstreicht die Zentralität der religiösen Einrichtungen.

Forschungsergebnisse und Publikationen zur Religiosität muslimischer Jugendlicher belegen, dass der Islam für sie einen identitätsstiftenden Charakter hat und eine wichtige Rolle in ihrem Alltag spielt (Ceylan 2006). In Zukunft wird ihre religiöse und politische Orientierung also maßgeblich den Integrationsprozess der Moscheen und mithin des Islam in Deutschland mitbestimmen. Die Frage, ob dieser Prozess erfolgreich verlaufen wird, ist von internen und externen Faktoren (Ressourcen der Moscheen, gesellschaftliche Öffnung, Anerkennung und so weiter) abhängig. Zu einem der wichtigsten internen Faktoren gehört die Rolle des Imam. Er übt einen entscheidenden Einfluss auf die Gemeinde aus. Seine pädagogische und theologische Qualifikation sowie religiöse und politische Orientierung wird diesen Integrationsprozess in Zukunft wesentlich mitbestimmen.

## 2 Imame: Schlüsselpersonen in der religiösen Sozialisation und im Integrationsprozess

Die Rolle des Imam ist im Lauf der frühislamischen Geschichte entstanden und hat sich in der weiteren historischen Entwicklung institutionalisiert. Als geistliche Autorität nahmen die Imame unter den jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen unterschiedliche Aufgaben wahr. Im sunnitischen Islam ist unter dem Terminus primär die Person zu verstehen, die die täglichen Gemeinschaftsgebete als Vorbeter leitet. Sie steht im Gottesdienst vor der Gemeinde und führt mittels Koranrezitationen und ritueller Bewegungsabläufe durch die Zereemonie. Anders als etwa beim Priesteramt in der Römisch-Katholischen Kirche, erfordert diese Aufgabe keine Weihe, so dass jeder reife, kompetente männliche Muslim die Aufgabe spontan übernehmen kann. Zu unterscheiden ist der Terminus vom schiitischen Verständnis, wonach der Imam ein direkter Nachfahre des 4. Kalifen Ali ist, Muhammads Vetter und Schwiegersohn, und nicht nur als religiöser, sondern ebenso als politischer Führer agiert (Elger 2002: 122). Als direkter Nachfahre des Propheten stellt er die einzig religiöse Autorität auf Erden dar. Nach schiitischer Lehre zeichnen sich die Imame durch die Eigenschaften aus, unfehlbar und sündenfrei zu sein. Zudem zählt das komplexe Netz von Doktrinen um das Amt des Imam zur *'aqīda*, den Glaubensgrundsätzen der Schiiten (Gordon 2005: 52).

Im Hinblick auf das moderne Amt eines angestellten Imam einer Moscheegemeinde sind die Anforderungen umfangreicher. Sie schließen neben der Leitung der Gemeinschaftsgebete Verpflichtungen wie Freitagspredigten, Totenfeiern, Korankurse, seelsorgerische Betreuung oder die Veranstaltung sozialer Aktivitäten ein. Das Amt erfordert daher eine besondere Qualifikation.

## 3 Imame in Deutschland – eine unbekannte Fallgruppe

Der empirische Kenntnisstand über die Rolle und Orientierungen der Imame in den Moscheegemeinden ist im Großen und Ganzen zu gering, um ein fundiertes und differenziertes Bild zu zeichnen. Trotzdem wird immer wieder in politischen, aber auch in wissenschaftlichen Debatten über den Einfluss der Imame diskutiert (vielmehr spekuliert). Der vorliegende Beitrag basiert auf einer aktuellen Untersuchung von mir, die mithelfen soll, diese empirische Lücke in der sozialwissenschaftlichen Forschung zu schließen. Ein Ziel der Studie ist es, Typologien zu konstruieren, um den Einfluss der Imame auf den Integrationsprozess zu analysieren. Wichtig ist mir dabei vor allem, auch die individuelle Perspektive der Imame einzubeziehen, um so ein gewisses Differenzierungsniveau bezüglich der verschiedenen Typen von Imamen zu erzielen.

Das Thema ‚Imame in Deutschland‘ ist ein „heißes Eisen“. Dementsprechend mühsam verlief die Erhebungsphase der Studie. Um offiziellen Zugang zu den einzelnen Imamen in den Moscheegemeinden zu bekommen, benötigt man in der Regel die Erlaubnis aus Köln, wo die meisten türkisch-islamischen Dachverbände ihre Zentrale haben. Bei dieser Vorgehensweise besteht allerdings die Gefahr, dass im Fall einer Ablehnung durch den jeweiligen Dachverband kein einziger Imam für ein Interview gewonnen werden kann. Ich habe mir daher über lokale Schlüsselpersonen einen informellen Zugang zu meinen Interviewpartnern verschafft. Das führt wiederum dazu, dass ich nicht nur die Namen der Imame anonymisieren musste, sondern auch die jeweiligen Städte, in denen die Interviews stattfanden.

#### **4 Qualifikationen, Orientierungen und Einstellungen türkischer Imame – erste Studienergebnisse**

Angesichts der schwierigen Ausgangslage für das Thema verfolgt meine Studie einen qualitativen Forschungsansatz – Interviews kombiniert mit teilnehmender Beobachtung. Der somit geringeren Auswahl an Interviewpartnern steht jedoch eine dichtere Beschreibung der komplexen Zusammenhänge gegenüber. Ich habe bislang 21 Tiefeninterviews mit Imamen durchgeführt und für die teilnehmende Beobachtung Korankurse und Freitagspredigten besucht. Weitere Tiefeninterviews sind in Planung, wobei ihre Anzahl zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht feststeht. Das Ziel der Typologisierung konnte bislang nur vorläufig realisiert werden, zudem ist der Abstraktionsgrad für diesen Beitrag noch relativ gering. Im Folgenden werden daher zunächst drei Imam-Typen vorgestellt: intellektuell-offensiv, traditionell-defensiv, neo-salafitisch. Drei ausgewählte Interviews sollen einen Einblick in deren Lebenswelt geben. Der thematische Schwerpunkt der Gespräche lag auf der beruflichen Qualifikation, der religiösen Orientierung sowie der Einstellungen zum islamischen Religionsunterricht an deutschen Schulen und zur Imam-Ausbildung in Deutschland. Darüber hinaus werden biografische Aspekte wiedergegeben. Die Interviews wurden in türkischer Sprache geführt und mussten ins Deutsche übertragen werden. Um eine bessere Lesbarkeit zu erreichen, wurden die Antworten für diesen Beitrag gekürzt und sprachlich überarbeitet. Obwohl der in der Kategorie „intellektuell-offensiv“ eingeordnete Imam die deutsche Sprache beherrscht, bevorzugte auch er das Türkische, weil er sich nach eigener Aussage darin besser artikulieren kann.

#### 4.1 *Neo-Salafitische Imame – Taner H.*

Der 36-jährige Taner H., der seit 1988 in Deutschland lebt, ist türkischer Kurde. Er gehört keinem der großen türkisch-islamischen Dachorganisationen an, sondern ist in einer unabhängigen Gemeinde aktiv. Taner kam im Zuge einer Familienzusammenführung nach Deutschland und lebte bis vor einem Jahr polygam. Seine erste Ehefrau, mit der er drei Kinder hat, verließ ihn jedoch, weil sie die polygame Ehe nicht weiter führen wollte. Zurzeit lebt er mit seiner zweiten Ehefrau und deren zwei Kindern zusammen. Sie war die Ex-Frau eines bekannten, in Ägypten polizeilich gesuchten, aber inzwischen verstorbenen Extremisten. Für Taner sei es – gemäß der sozialen Funktion der Polygamie in der frühislamischen Zeit – eine soziale Verpflichtung gewesen, sagt er, nach dem Krebs-Tod seines Glaubensbruders, dessen Gattin unter seine soziale und wirtschaftliche Obhut zu nehmen. Er begründet dies vor allem damit, dass seine Frau Asyl beantragt hatte und ihre zwei Kinder materiell und sozial kaum abgesichert waren.

Taner hat in der südostanatolischen Stadt Bingöl die Grundschule abgeschlossen. Eine weitere schulische Karriere in seinem Herkunftskontext blieb ihm aufgrund der sozialen und kulturellen Umstände, die seine Familie und sein Umfeld prägten, versagt, so dass er relativ früh Erfahrungen in der Arbeitswelt machte. Sein Vater emigrierte in den siebziger Jahren nach Deutschland und holte ihn und seine Geschwister im Laufe der Achtziger nach. Vor seiner Ankunft hatte Taner kaum Informationen über Deutschland, und da er erst mit 16 Jahren einreiste, wurde ein zweiter Bildungsweg auch hier von seinem Vater nicht gefördert. Taner konnte somit weder seine Deutschkenntnisse vertiefen, noch einen höheren Abschluss nachholen oder eine Ausbildung absolvieren.

„Mein Vater hat mich nicht dazu motiviert, weil er sich dachte: ‚Mein Sohn soll wie ich arbeiten und schnell Geld verdienen‘. Er schickte mich deshalb auch nicht in Deutschland zur Schule. Ich bin irgendwann mal zur Berufsschule gegangen, habe aber abgebrochen und leider auch keine Ausbildung angefangen. Später erkannte ich diesen Fehler und begann verschiedene Fortbildungen, war aber auch nicht erfolgreich. Ich versuchte es als Taxi-Fahrer, aber auch dort habe ich es nicht geschafft. Jetzt habe ich eine Fortbildung zum Fernfahrer gemacht, aber leider hat das auch nicht funktioniert, wegen meines Barts [wurde eine Anstellung abgelehnt; Anmerkung des Autors].“

In der Türkei war er Sympathisant der verbotenen kurdischen Arbeiterpartei PKK. Nach seiner Migration setzte er seine Aktivitäten für die Organisation in Deutschland fort. Seine Mitgliedschaft dauerte bis 1994 an. Dann geriet er in eine Sinnkrise und begann, sich religiös-philosophischen Fragestellungen zu widmen. Bis zu diesem Zeitpunkt beschreibt er sich als Marxist und Materialist.

In der Folge begann er sich nun durch ein intensives Selbststudium mit dem Islam auseinanderzusetzen, was schließlich zu seiner Konvertierung führte.

„Also bis 1994 habe ich mich wegen der staatlichen Politik gegen die Kurden der PKK angeschlossen. Als ich dann nach Deutschland kam – ich war in dieser Phase ja ziemlich unwissend, kannte die Gesellschaft nicht, die Sprache nicht und so weiter –, blieb ich weiterhin in der PKK aktiv und war überzeugter Sozialist. Irgendwann kam eine Phase, wo ich mich sehr einsam und allein fühlte. Ich zog mich zurück, war aber innerlich unruhig und habe oft geweint. Ich wusste nicht, warum ich in dieser Situation war. Zu der Zeit wurde ich in der Zeitung ‚Hürriyet‘ – damals habe ich nur die ‚Hürriyet‘ gelesen – auf die Werbung für einen Buchversand aufmerksam der türkische Koranübersetzungen anbot. Ich bestellte mit eine Ausgabe zusammen mit zwei anderen muslimischen Romanen. Dann begann ich den Koran zu lesen. Zu Beginn habe ich natürlich nichts verstanden, doch mit der Zeit, nach intensiver Auseinandersetzung, hat sich der Koran für mich immer mehr geöffnet. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte ich viel Haschisch und Kokain konsumiert, war oft in Diskotheken und hatte ein sehr intensives Nachtleben geführt, also ein sehr schlechtes Leben. Mit dem Lesen begann auch mein Interesse am Islam und so lernte ich zwei Personen kennen, die ich oft besucht habe. Durch sie habe ich die Rechtleitung bekommen. Bis 1994 war ich links und auch kurdisch-nationalistisch, danach habe ich aber – Gott sei dank – den wahren Weg gefunden.“

Die zwei Personen, die Taner damals kennenlernte waren nach eigener Aussage „Kaplancis“. So werden in der türkischen Community die Anhänger der im Jahre 2002 in Deutschland verbotenen, extremistisch eingestuften (türkisch dominierten) Organisation „Kalifatsstaat“ bezeichnet. Ihr Führer Cemalettin Kaplan (bekannt als „Khomeini von Köln“) spaltete sich in den achtziger Jahren von der Milli Görüş ab und gründete 1994 die genannte Organisation.

Taner hat keine theologische Ausbildung im herkömmlichen Sinn bekommen, sondern eignete sich sein religiöses Wissen autodidaktisch über ein Selbststudium an und wurde so zu einem „selbsternannten Imam“. Insbesondere das Treffen mit den Kaplancis führte dazu, dass er in dieser Phase sehr selektiv und reduktionistisch in seiner Literaturlauswahl vorging. Dies prägt bis heute seine religiöse Orientierung, was sich in allen ihm gestellten Fragestellungen widerspiegelt. Aus einer links-extremen wurde eine religiös-extreme Person.

Angesichts seiner eigenen spirituellen Karriere, in der er den Islam nicht als traditionelles Erbe von seinen Eltern, sondern infolge eigener Anstrengung und durch Gottes Rechtleitung erhalten hat, differenziert er zwischen einem traditionellen Islam und einem authentischen Islam. Ein Kind, das in einer traditionellen Familie aufwache, wird seiner Meinung nach ein Leben lang den Islam nur imitieren. Der traditionelle Islam beinhalte zwar einige Merkmale des „wahren“ Islam, sei aber in seiner Gesamtheit zu verwerfen. Er dagegen versuche als Imam,

den wahren Islam zu lehren. Um sich vom traditionellen Islam zu unterscheiden, betont er vor allem seine zeitgemäßen Erziehungsmethoden im Hinblick auf die Unterweisung von Kindern und Jugendlichen. Die Prügelstrafe sei beispielsweise strikt abzulehnen, weil sie nicht mit der Sunna (dem vorbildlichen Verhalten des Propheten Muhammad) vereinbar sei. Sie sei in der muslimischen Kultur, im traditionellen Islam verankert, nicht aber im authentischen Islam (siehe auch den Beitrag von Toprak in diesem Buch). Der Erziehungsprozess an sich beginnt für ihn jedoch viel früher, beim Zeugungsakt:

„Wir haben unseren Kindern – Gott sei Dank – zumindestens lehren können, was richtig und was falsch ist. Die Zukunft wird zeigen, wie erfolgreich unsere Erziehung war. Die Erziehung fängt bereits vor der Geburt des Kindes an. Wenn die Eltern ein Kind zeugen wollen, dann machen sie ein Bittgebet vor dem Geschlechtsverkehr. In dem Gebet bitten sie Gott, die eigenen Nachkommen vor dem Übel des Satans zu schützen. Für das ungeborene Kind, ist das schon ein Teil der Erziehung. Wenn das Kind auf die Welt kommt, dann sollte ein Muslim die Kinder nach dem Vorbild des Propheten erziehen.“

Taner weist in seiner Biographie zahlreiche Brüche auf. Zweifelsohne stellt seine Konvertierung zum Islam den größten Bruch dar. Im Interviewverlauf wird aber ferner deutlich, dass er auch als Muslim mehrfach die dogmatischen Strömungen gewechselt hat. Zunächst folgte er der schafiiitischen Rechtsschule, später der hanbalitischen. Danach wählte er für sich den streng-orthodoxen Salafismus, der heute vor allem in Saudi-Arabien verbreitet ist (siehe auch den Beitrag von Birnstiel und Abu Zayd in diesem Buch). Bezüglich seiner religiösen Orientierung fällt auf, dass er zunehmend sakrale Begriffe im Koran profanisiert und politisiert. So interpretiert er die Scharia als rein religiös-politisches Konzept, dessen Umsetzung die Diskriminierungen, den Imperialismus und den Nationalismus auf der Welt beenden würde. Seine politische Interpretation der Religion ist vor allem geprägt durch sein altes sozialistisches Weltbild. Diametral zur Scharia steht dabei die Demokratie, dessen negatives Bild seine eigenen Exklusionserfahrungen in Deutschland als Muslim, aber auch schon in seinem Herkunftskontext als Kurde prägten.

„Der Unterschied zwischen der Demokratie und der Scharia liegt darin, dass die Demokratie Menschenwerk ist, also von Geschöpfen mit begrenztem Verstand entworfen wurde: ein System, das Erlaubtes für verwehrt und Verwehrt für erlaubt erklärt und das Freiheiten einschränkt, zwischen der Hautfarbe der Menschen einen Unterschied macht. Im Islam gibt es all das nicht. Der Islam beruht auf göttliche Offenbarung. Die Scharia ist ein göttliches Rechtssystem. Die Demokratie ist ein System, das den Menschen von Gott trennt und die Menschen zu Sklaven von anderen Menschen macht. Wenn zum Beispiel der erhabene Gott etwas als verwehrt erklärt

hat, dann erklärt die Demokratie dies für erlaubt. Es gibt da sehr viele Unterschiede zwischen dem Islam und der Demokratie.“

Die Demokratie ist für ihn gleichbedeutend mit der Zeit der Jahiliyya, der Zeit der Unwissenheit, die im historischen Kontext vor der Offenbarung des Koran auf der arabischen Halbinsel herrschte. Der Begriff erlebte im 20. Jahrhundert durch den ägyptischen Vordenker des modernen Fundamentalismus, Sayyid Qutb, eine Uminterpretation und wurde auf alle Gesellschaften in der gegenwärtigen Zeit übertragen, die nicht nach dem „islamischen“ Staatssystem ausgerichtet sind. So versteht ihn auch Taner. Daher habe er noch nie an Wahlen in Deutschland teilgenommen. Ein von Menschen errichtetes Unrechtssystem könne er nicht unterstützen. Der Gang zur Wahlurne stellt für ihn nichts anderes dar, als ein heidnisches Ritual. In der islamischen Terminologie müsse man so etwas *shirk* (Polytheismus) bezeichnen, und *shirk* stelle die größte Sünde dar, die ein Muslim überhaupt begehen könne. So etwas sei unverzeihlich. Zwar könne man im „polytheistischen System“ Deutschlands seinen religiösen Praktiken bis zu einem bestimmten Grad nachkommen, dennoch würden die Muslime in ihren Rechten beschnitten. So könne er hier zum Beispiel seiner Sympathie für al-Qaida oder für die Taliban keinen Ausdruck verleihen.

„Wenn ich meine Sympathie für Bin Laden öffentlich machen würde, dann ..., also ich habe jetzt die deutsche Staatsbürgerschaft, wenn ich nur sagen würde, dass er im Recht ist und ein gerechter Mann, dann würde man mir meine Staatsbürgerschaft auf der Stelle entziehen und mich abschieben. Also wenn ich sagen würde: ‚Ich finde, dass die Taliban im Recht sind oder Bin Laden im Recht ist‘, das dürfte ich auf keinen Fall sagen. Ich finde aber, dass sie wegen der Unterdrückung, die Afghanistan erlebt hat oder jetzt der Irak, im Recht sind. Bin Laden ist wirklich ein gerechter Mann. Er ist kein Terrorist, wie im Westen oft zu hören ist. Das ist er nicht. Ganz im Gegenteil, er stellt sich dem Terror des Westens, versucht diesen zu bekämpfen. Für mich kämpft er für Gerechtigkeit, das ist meine Meinung.“

Sein polarisiertes Weltbild wird zum einen durch eigene Erfahrungen (Diskriminierungen) und zum anderen durch seine Wahrnehmung globaler Entwicklungen (Islamophobie) bestätigt. Aus seiner Sicht geht der Westen nicht nur im Irak und Afghanistan gegen den Islam vor, sondern führt zugleich einen „verdeckten Krieg“ etwa in der Wissenschaft, den Medien oder Geheimdiensten, um ihn zu schwächen. Vor diesem Hintergrund sieht Taner auch den geplanten islamischen Religionsunterricht in Deutschland als eine weitere Facette dieser Strategie in der Auseinandersetzung mit dem Islam. Seine oppositionelle Haltung gegenüber dem Staat und seinem politischen System führt insgesamt dazu, dass alle staatlichen Integrationsmaßnahmen für ihn bereits im Ansatz Teil jenes „verdeckten Krieges“ darstellen, um Muslime zu assimilieren.

„Für die Deutschen ist der Islam zu einer großen Bedrohung geworden, es macht ihnen Angst. Sie setzen den Islam mit Terrorismus gleich. Wenn sie den Koran und die Biografie des Propheten lesen würden, würden sie den Islam verstehen. Ihr Ziel ist es aber nicht, den Islam zu verstehen, sondern ihn auszumerzen und zu manipulieren. Im Grunde wollen sie den Islam stoppen und die Entwicklung unterbinden. Ihr wahres Ziel mit dem Islamunterricht ist es, die Unterweisung aus den Moscheevereinen herauszuholen und ihr dort ein Ende zu setzen. Man will sie kontrollieren. Vor einigen Jahren, betrug die Zahl der geborenen Muslime, also nicht Ausländer, sondern deutschstämmige Neugeborene über 200.000 und die Zahl nimmt weiter zu. Für die Deutschen ist das natürlich erschreckend, deshalb will man den Islam stoppen und den Kindern einen verfälschten, ihren Vorstellungen entsprechenden Islam im Unterricht vermitteln. Man denkt sich, dass dies eine mögliche Strategie wäre.“

Ähnlich verhält es sich für ihn hinsichtlich der Diskussion, Imame künftig in Deutschland auszubilden. Auch dies sieht er im Kontext vermeintlich feindlicher Politik gegenüber dem Islam:

„Für mich ist wichtig: Welche Gemeinde stellt einen Imam zur Verfügung? Wie sehen die Lehrinhalte aus? Ich möchte natürlich nicht eine dem Christentum ähnliche Religionsauffassung im Unterricht sehen. Abgesehen davon, für mich ist das letztlich kein Unterschied, ob mein Kind jetzt zu einer staatlichen DITIB-Moschee geht und von einem Imam unterrichtet wird oder an einer deutschen Schule von einem muslimischen Religionslehrer, das ist für mich das gleiche. Beide manipulieren die Religion. Wenn der deutsche Staat Imame ausbilden will, dann werden sie es nicht nach der muslimischen Religion, sondern nach ihren eigenen Interessen machen. Also, sie werden die Imame so ausbilden, wie die Gesellschaft sie haben möchte – Imame, die keinen Schaden für die Gesellschaft anrichten [diese nicht islamisieren].“

#### 4.2 Traditionell-defensive Imame – Muzaffer M.

Muzaffer M. (49 Jahre) hat in der Türkei eine Medrese-Schulung absolviert, also die klassische Ausbildung an einer islamischen Lehranstalt (arabisch *madrassa*). Die ersten Unterweisungen erhielt er bereits 1969 in seinem Heimatdorf Denizli. Später unterrichtete er lange Zeit in den Bildungszentren der Süleymancı (einer strengen Ordensgemeinschaft, die auch bei der Gründung des VIKZ in Deutschland eine Rolle spielt) und wechselte vor sechs Jahren als Imam in eine deutsche Milli Görüş-Gemeinde. Im Interview betont er, sein Wissen nicht wie in der heutigen Zeit üblich gelernt zu haben, sondern ganz nach „alter Tradition“. Ein Großteil seiner Ausbildung bildete das Auswendiglernen von Koransuren und religiösen Überlieferungen. Ferner ging es um das Erlernen der Batini-Lehre (der innerlichen Orientierung), das heißt der Erfassung des tieferen und geheimen

Sinns Heiliger Texte. Diese tiefere Kenntnis könnten sich nur eingeweihte und besonders ausgewählte Personen durch Inspiration aneignen. Dieses esoterische Verständnis bildet die Grundlage für seine weltliche und religiöse Orientierung. Rationalität und akademisches Wissen wertet er dagegen ab.

Seit 2002 lebt Muzaffer nun in Deutschland und versucht, seinen Koran-Unterricht in der Moschee ganz nach alter Medrese-Tradition zu organisieren. Dabei verfolgt er einen autoritären Erziehungsstil, mit dem er allerdings bei Kindern und Jugendlichen nicht erfolgreich zu sein scheint. Seine Misserfolge führt er vor allem auf zwei Faktoren zurück: zum einen spielen die Genealogie eine Rolle. Dabei unterstreicht er seine eigene Abstammung. Er rühmt sich mit seinem bekannten Ur-Großvater, einem ehemaligen Vorsitzenden des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten in der Türkei. Die Verhaltensweisen der Väter und Vorväter färbten sich auf den Charakter und die Moral der nachfolgenden Generationen ab, erklärt er. Zum anderen macht Muzaffer die anti-autoritären Erziehungsmethoden in den deutschen Schulen verantwortlich.

„Die Freiheit und die Liberalität gegenüber den Jugendlichen führen dazu. Also ich kann zum Beispiel im Koranunterricht keine Kinder oder Jugendlichen schlagen, weil die sonst sofort mit der Polizei ankommen. In der Türkei geht das zwar auch nicht einfach, aber wenn man mal einen Jugendlichen schlägt und er zur Polizei geht, dann würden die Beamten sagen: ‚Das haben sie gut gemacht, mein Hodscha. Hätten sie doch bloß etwas mehr zugehauen.‘ Hier drohen mir die Kinder und Jugendlichen: ‚Ich mach eine Anzeige, wenn du mich anfasst.‘ Ich habe noch eine andere Entdeckung gemacht, sie können es gerne auch veröffentlichen oder auch nicht, wie sie wollen, aber die Abstammung spielt eine wesentliche Rolle, ob jemand eine edle Herkunft hat oder nicht. Also in dieser Hinsicht sehe ich schwarz. Die erste Generation, die 1961 gekommen ist, hat kein religiöses Leben geführt. Ihre Kinder wiederum, die ab 1970 gekommen sind und die heute über 40 Jahre alt sind, die haben dann das Verhalten ihrer Eltern geerbt und es an ihre Kinder weitergegeben.“

Muzaffer akzentuiert bezüglich der religiösen Identität vor allem das Türkentum und hebt die türkische Nation in der muslimischen Gemeinde und in der Weltgeschichte hervor – vor allem durch ihren historischen Beitrag für den Islam im Osmanischen Reich. Die religiöse Identität wird mit der türkischen gleich gesetzt (siehe auch den Beitrag von Bozay in diesem Buch). Türken sind Muzaffer zufolge nicht nur automatisch Muslime, sie sind auch sozusagen das „auserwählte Volk“ Gottes. Zwar hätten die Araber die Offenbarung erhalten, aber das aus gutem Grund. Weil die arabische Halbinsel moralisch so verfallen gewesen sei, hätten sie die Offenbarung am nötigsten gehabt. Die Türken hätten der Religion dagegen verdienstvoll zum Ruhm verholfen und das ganz zum Unmut der Araber.

„Die Feindschaft der Araber gegenüber den Osmanen hat einen tieferen Hintergrund. In der 5. Sure steht geschrieben, dass Gott seine Religion von einem Volk wegnimmt, wenn es sich von ihm abkehrt. Gott sagt weiter, dass er ein anderes Volk erschafft, das ihm wirklich dient. Im 11. Jahrhundert, in einer ganz großen Schlacht, hat Gott die Führungsrolle im Islam von den Arabern weggerissen und sie den Türken gegeben: ‚Oh türkische Nation, eine Nation von adeliger Abstammung, du hast den Muezzinruf in Istanbul erschallen lassen, das Gebet bis nach Afrika geführt und wirst vor den Toren Wiens stehen. Ihr werdet nun die Führung haben, der Religion dienen.‘ Fatih Sultan Mehmet hat Istanbul erobert und Süleyman, der Prachtige, ist bis in den Sinai vorgedrungen und hat auch Mekka und Medina sowie Bagdad eingenommen. Sie haben Unmögliches vollbracht. Als Süleyman, der Prachtige, Bagdad erobern wollte, sandte er zunächst Kundschafter in das Land aus. Als sie ihrem Sultan Bericht erstatteten, warnten sie vor den Gefahren des Unternehmens, da sie einem starken, feindlichen Heer gegenüber stehen würden. Doch Süleyman ließ sich nicht davon beeindrucken und führte sein Heer in den Krieg. Als einer seiner Berater sah, dass der Sultan nicht wie seine Soldaten auf seinem Ross ritt, sondern zu Fuß ging, flehte er seinen Herrscher an: ‚Bitte, mein Gebieter, ihr habt noch einen langen Weg vor euch. Setzt euch doch auf euer Pferd.‘ Doch Yavuz [Beiname des Sultans] erwiderte: ‚Wie kann ich reiten, wenn doch der Prophet vor mir geht.‘ Der Prophet persönlich hatte Yavuz geführt und nur er konnte ihn sehen. Als sie dann die Wüste auf dem Sinai erreichten, hob der Prophet seine Hände und betete zu Gott, damit er Regen senden möge. In dem Moment regnete es in Strömen und die Wüste verwandelte sich in Asphalt. Diesen überquerten sie und eroberten Mekka und Medina.“

Die Interviewpassage spiegelt das Religionsverständnis Muzaffers wider, welches nicht nur mystische, esoterische und eschatologische Züge enthält, sondern auch viele Legendenbildungen. Die von ihm dargestellte Überlieferung von Yavuz will die besondere Rolle des türkischen Führers untermauern, der vom Propheten – als Heiligen-Erscheinung – persönlich geleitet wurde. Damit wurde auch das gesamte türkische Heer vom Propheten geführt. Diese und ähnliche Legenden über die osmanischen Sultane sind weit verbreitet und sollen vor allem die Frömmigkeit und somit die Legitimation der damaligen Herrscher untermauern. Allerdings beweist er auch sein geschichtliches Halbwissen. Süleyman, der Prachtige, hat zwar Bagdad erobert, nicht aber den Sinai oder Mekka und Medina. Diese Orte fielen bereits seinem Vater Selim I. zu. Dieser ist es auch, der anstelle von Süleyman den Beinamen Yavuz, der Grimme/der Gestrenge, trug.

Auffällig ist im Interview, dass Muzaffer immer wieder darauf zu sprechen kommt, dass die Menschheit sich in der Endzeit befindet. Alle die dafür sprechenden Merkmale wie Verfall von Moral und Sittlichkeit seien bereits eingetreten, auch im hochgelobten Heimatland, in der Türkei sei der Verfall überall zu sehen und zu erleben. Einen wichtigen Platz in seinem Religionsverständnis nimmt auch die Zahlen- und Buchstabenmystik ein. Mit ihrer Hilfe versucht er

den Koran zu interpretieren und führt in diesem Kontext weitere Hinweise auf die Besonderheit des Osmanischen Reichs auf, welches als das letzte große islamische Reich vor der Apokalypse gesehen wird. Politik spielt für ihn dagegen keine Rolle, da die Muslime den Gang der Geschichte sowieso nicht ändern könnten, weil nur der Mahdi beziehungsweise der Messias die Erde retten und den wahren Frieden bringen werde. Daher ist für ihn – ganz unabhängig vom Staatssystem – auch die politische Partizipation sinnlos und damit der Fatalismus konsequent.

„In einem sehr alten Tafsir [Auslegung des Koran] steht geschrieben, dass der Koran mit dem Buchstaben B beginnt und mit S aufhört. Beide Buchstaben bilden im Arabischen das Wort für ‚genügend‘ beziehungsweise ‚ausreichend‘, also damit ist gemeint, dass der Koran alles Wissen beinhaltet. Warum beginnt es nicht mit dem Elif [arabisch: ا]? Weil dieser Buchstabe langgezogen ist und sein Haupt hochträgt und das zeugt von Arroganz. Der Buchstabe B [arabisch: ب] dagegen ist wie eine Wagschale und demonstriert Bescheidenheit. Und warum endet er mit S [arabisch: س]? Weil die drei Zacken, die drei großen islamischen Reiche symbolisieren und prophezeien. Das erste Reich ist die Zeit des Propheten und der rechtgeleiteten Kalifen, das zweite Reich ist die Zeit der Abbasiden und Umayyaden, und das dritte Reich ist das Reich der Osmanen. So, jetzt die Frage: Kann in Zukunft ein Reich ähnlich wie das Osmanische entstehen? Auf keinen Fall, das ist nicht mehr möglich. Wissen sie auch, warum? Ein Gelehrter, Ismail Hakki Efendi, hat den Hadith: ‚Auf der Erde wird das Gute immer gegen das Böse, gegen das Unrecht kämpfen und das Gute wird immer den Sieg davon tragen‘ interpretiert. Er sagte, auf der Erde wird nach dem Osmanischen Reich nie wieder die Scharia herrschen. Die Macht wird nur bei einzelnen Gruppierungen liegen. Irgendwann wird dann der Mahdi erscheinen und auch der Dajjal [Anti-Christ]. Der Mahdi wird gegen den Dajjal 40 Jahre Krieg führen. Dann wird die Zeit von Jesus, des Messias, kommen und nach seiner Zeit auf der Erde kommt die Stunde des Engel Israfil, der in die Posaune bläst und somit das jüngste Gericht herbeiführen wird.“

Im Zentrum seiner religiösen Orientierung steht Abû Hanîfa (auch Imam Azam, der große Imam), der Gründer der hanafitischen Rechtsschule. Mit Legendbildungen wird seine hervorragende Stellung unter allen Rechtsschulen hervorgehoben. Denn die türkischen Muslime folgen überwiegend seiner Rechtsschule, so dass die logische Schlussfolgerung ist: Für das auserwählte Volk auch eine auserwählte Rechtsschule. An Abû Hanîfa und seinen – für Normalsterbliche eigentlich unerreichten – Fähigkeiten müssen sich nach Muzaffers Überzeugung die anderen Gelehrten messen lassen. Er habe nicht nur Gott über „tausend Mal im Traum gesehen“, sondern auch Gott habe ihn persönlich auf dem Weg der Inspiration versichert, die Anhänger seiner Rechtsschule zählten am Tag des Jüngsten Gerichts zu den Geretteten. Da Abû Hanîfa – mit übernatürlichen Fähigkeiten

und übernatürlichem Wissen ausgestattet – sogar noch in seinem Grab (!) dazu fähig sei, besonders heilige Personen zu inspirieren beziehungsweise zu unterweisen, sind alle Bestrebungen für eine Neuinterpretation der islamischen Quellen zum Scheitern verurteilt.

„Es wird nie wieder einen Imam wie Abû Hanîfa geben. Ich habe Folgendes von meinen Hodschas gelernt, und zwar, dass sogar der Hızır [arabisch al-Khidr; eine in der islamischen Legendenbildung heilige und überzeitliche Person, die in Not Geratenen hilft, aber auch in Menschengestalt – etwa als Bettler – Gläubige prüft] Gott um Erlaubnis gebeten hat, zum Grab Abû Hanîfas zu gehen und von ihm die islamische Rechtswissenschaft zu lernen. Es gibt Leute, die sagen, dass sogar der Messias, wenn er erscheint, der Rechtsschule von Abû Hanîfa folgen wird. Um ein wirklicher Gelehrter zu werden, müsste Gott mindestens 50.000 Schleier von einem Gelehrten entfernen. Aber in unserer Zeit ist es nicht mehr möglich. Ein wirklicher Mûctehid [arabisch *mujtahid*; Gelehrter, der die islamischen Quellen unabhängig interpretieren darf] wird nicht mehr kommen, um Ictihad [arabisch *ijtihâd*; Verfahren zur Rechtsfindung durch eigenständige Interpretation der islamischen Quellen] zu machen. Sehen sie, um ein Mûctehid zu sein, muss man mindestens wie Abû Hanîfa alle Hadithe in- und auswendig können, alle arabischen Terminologien, alle Koranwissenschaften sowie die sieben äußeren und die sieben verborgenen Bedeutungen der Koranverse kennen. Ansonsten, wenn Möchtegern-Mûctehids das machen wollen, ist es nur Verrat am Glauben.“

Dass Abû Hanîfa als Maßstab für einen Ijtihad (siehe auch den Beitrag von Poya in diesem Buch) gilt, erschwert also eine Neuinterpretation. Muzaffer kritisiert ferner die Rationalität an den Universitäten, die er nur als oberflächliche Wissenschaft sieht. Das tiefgründige und geheimnisvolle der islamischen Lehre könnten sie nicht lehren. Vor diesem Hintergrund bewertet er auch den Islamunterricht an deutschen Schulen als nicht authentisch und spricht sich dagegen aus. Wenn der Islam schon in den Moscheen nicht in traditioneller Weise erteilt werde, wie könne dies dann an deutschen Schulen möglich sein?

„Die Medrese-Ausbildung, die ich genossen habe, erfolgte in einer Atmosphäre wie zur Osmanischen Zeit, mit derselben spirituellen Kraft. Ich gebe ihnen mal ein Beispiel. Die Existenz und Expansion des Osmanischen Reichs ist der Medrese zu verdanken, in der die Muezzine, die Imame und die Şeyhülislamlar [Großmuftis] ihre Ausbildung genossen haben. In der islamischen Hochschullehre wird nur äußerliches Wissen, weltliches Wissen [arabisch *zâhir*; nur mit den fünf Sinnen erfassbares Wissen] gelehrt. In der Medrese dagegen hat man das tiefgründige Wissen [arabisch *bâtin*] durch Spiritualität, Mystik vermittelt bekommen – also, Wissen, das *batini* war. Diese osmanische Unterrichtstradition erfolgte kniend vor dem Lehrer und in einer sehr spirituellen Atmosphäre. Der Unterricht außerhalb der Medrese und die Menschen außerhalb der Medrese beschäftigen sich dagegen bloß mit dem, was man sehen und hören kann. Unser Hodscha sagte immer: ‚Dieses Zahiri-Wissen ist sehr

anfällig für Gift, die Menschen werden dadurch vergiftet.‘ Es gibt Muslime, die dieses rationale Wissen erworben haben und dann zu sagen beginnen: ‚Jeder kann Ictihad ausüben, jeder kann wie Imam Azam werden, den Koran verstehen und so weiter‘. Das ist ein Irrtum.“

Dementsprechend statisch und reduktionistisch interpretiert Muzaffer die Scharia:

„Sie wird sich nie ändern. Sie begann bei Adam und lebt bis heute fort. Diejenigen Gelehrten, die von Überarbeitung der Scharia sprechen sollten wissen, dass sich zwischen ihnen und Gott 70.000 Schleier befinden, und ein wahrer Mütchid muss mindestens 50.000 Schleier zwischen sich und Gott entfernen, damit er ein echter Mütchid sein kann.“

#### 4.3 *Intellektuell-offensive Imame – Abdullah H.*

Abdullah H. (33 Jahre) besuchte in der Türkei sieben Jahre ein religiöses Gymnasium und im Anschluss studierte er fünf Jahre Theologie. Nach seinem Studium absolvierte er in einem der Bildungszentren der Diyanet İşleri Başkanlığı (dem staatlichen Präsidium für Religionsangelegenheiten in der Türkei, kurz: Diyanet) ein fachwissenschaftliches Studium; innerhalb der Diyanet-Struktur gilt das als Promotion, der türkische Hochschulrat YÖK (Yükseköğretim Kurulu) erkennt es jedoch nicht als solche an. Nach dieser Phase begann er in einem Bildungszentrum im Südosten der Türkei als Lehrbeauftragter zu arbeiten. Seine Haupttätigkeit bildete dabei die Fortbildung von Imamen. In diesem Bildungszentrum hat Abdullah von der Stellenausschreibung als Imam in Deutschland erfahren und sich darum beworben. Hierfür musste er sich einer Prüfung unterziehen, die zum einen fachspezifisches Wissen abfragt und zum anderen die Befragung durch eine Kommission vorsieht. Vor seiner Einreise nahm er zusätzlich an einem intensiven Vorbereitungskurs für Deutschland teil – Sprache, Kultur, Geschichte und so weiter (siehe auch den Beitrag von Kiefer in diesem Buch).

Abdullah stammt aus einer traditionell-muslimischen Familie. Seine Sozialisation war religiös geprägt, reduzierte sich aber auf das Memorieren gewisser Koranpassagen und auf Erzählungen seiner Eltern, die stark mythisch geprägt waren. Im Jugendalter setzte bei ihm dann ein Reflexionsprozess ein:

„Es ging verstärkt in meiner Zeit auf dem Gymnasium los, dass ich angefangen habe, zu hinterfragen. Ich setzte mich detailliert mit der Religion auseinander, was sie eigentlich ist und was sie will. Diesbezüglich habe ich viele und unterschiedliche Bücher gelesen und studiert. Es kam oft vor, dass ich in Konflikt mit dem traditionellen Religionsverständnis geriet. Also, ich habe oft mit meinem Vater, mit anderen Erwachsenen oder mit meinen Dozenten an der Fakultät debattiert. Mit der Zeit, so

glaube ich, habe ich für mich die Religion wiederentdeckt und neu definiert. Die Menschen haben viel hinein interpretiert, obwohl die Religion eine ganz andere Auffassung hat.“

Die eingesetzte Reflexionsphase begleitete Abdullah durch sein Studium. Nicht nur seine kritischere Auseinandersetzung mit den islamischen Quellen, sondern auch die Offenheit gegenüber anderen Religionen markiert diesen Lebensabschnitt:

„Man lernt verschiedene Religionen, Interpretationen und Weltanschauungen kennen, wie andere Völker, Religionen die Gesellschaft betrachten. Das bringt eine Menge an Wissen und Erfahrung und eine neue Sichtweise. Das Alte und Neue Testament haben wir auch im Studium durchgenommen. Bei mir ist das heute so, dass ich zum Beispiel die Berichte über die Propheten im Koran mit den biblischen Erzählungen vergleiche. Dabei versuche ich nicht nur die Differenzen, sondern auch die Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten, denn Religionsgeschichte habe ich auch studiert.“

Diese universelle Orientierung des Imam spiegelt sich in der Interpretation islamischer Terminologien und Lehren wider. So stellt er beispielsweise klar, dass die traditionelle Aufteilung der Welt in *dâr al-harb* (Haus des Krieges; das vom „Islam“ noch zu erobernde Territorium) und *dâr al-islâm* (Haus des Islam; der Teil der Welt, in dem der Islam vorherrschender Glaube ist) nicht auf der Theologie des Islam beruhe, sondern den Geist der Vergangenheit widerspiegele. Den traditionellen Kräften müsse man die Frage stellen, wie man im Zeitalter der Globalisierung, die Erde in zwei Gebiete aufteilen will. Infolge der Globalisierung und der Wanderungsbewegungen seien neue Zustände und Herausforderungen entstanden, die eine neue Interpretation islamischer Lehren notwendig mache.

„Natürlich ist eine Neuauslegung der Quellen nach europäischen Lebensbedingungen erforderlich. Auf der Basis der Grundlagen des Islam müssen die islamischen Gelehrten Lösungen, neue Interpretationen für die gegenwärtige Situation finden. Nehmen wir beispielsweise das Phänomen der Versicherungen in modernen Gesellschaften. In der Vergangenheit existierten keine Versicherungen, aber heute gehören sie zum Leben. Sie sind nicht mehr wegzudenken. Natürlich kann es eine europäische Prägung der Scharia geben. Auf der Basis des Koran sind neue Interpretationen möglich, denn der Islam ist eine Religion, die man auf dem gesamten Globus leben kann. Sie ist nicht auf eine bestimmte Region, auf eine bestimmte Gesellschaft und ihre Traditionen beschränkt. Der Islam ist universell. Wie gesagt, auf der Grundlage des Koran kann es je nach Land, je nach Bedingungen neue Interpretationen geben, also, es müssen sogar neue Meinungen abgeleitet werden.“

Das politische System in Deutschland weist seiner Meinung nach viele Parallelen und Analogien zur islamischen Lehre auf. So sei Deutschland ebenso ein Sozialstaat, in dem Menschenrechte herrschten und Arbeiterrechte geschützt seien. Die Konformität mit dem Islam zeige sich auch darin, dass in Deutschland kaum Armut in seiner absoluten Form existiere, weil der Staat die Menschen absichere. Im Vergleich zu seinem Herkunftskontext hebt er besonders die Religions-, Denk- und Meinungsfreiheit hervor. Darüber hinaus sieht Abdullah das deutsche Grundgesetz und die dort erwähnte Verantwortung vor Gott als wichtige Grundlage für die Identifikation von Muslimen mit dem Rechtsstaat.

„Ja, ich habe die deutsche Verfassung gelesen. Das erste was mir sofort aufgefallen ist, dass das Grundgesetz mit dem Namen Gottes beginnt. Also, das ist mir beim ersten Lesen sofort aufgefallen. Ich war überrascht, weil ich ehrlich gesagt, so etwas überhaupt nicht erwartet hatte. Das finde ich sehr gut, denn vorweg wird mit etwas Heiligem, mit dem Respekt vor Gott angefangen. Das Grundgesetz und der Koran schließen sich nicht aus, denn die Verfassung ist ja in erster Linie dafür da, das konkrete Leben zu regulieren, zu bestimmen und Leitlinien für das Zusammenleben anzubieten.“

Abdullah betont, dass er als erste Maßnahme in Deutschland seine Sprachkenntnisse weiterentwickelt habe, indem er freiwillig Deutschkurse besuchte und deutsche Bücher las. Eine wichtige Motivation zu diesem Schritt seien die Kommunikationsprobleme mit den türkischen Kindern und Jugendlichen in seinen Korankursen gewesen.

„Weil die Kinder eine deutsche Bildung genießen, ist es natürlich von Vorteil, den Unterricht auf Deutsch zu gestalten. Das macht das Verstehen viel einfacher. Eine zweite Sache ist die, dass die Kinder ihre Religion den Mitmenschen so auch in der Sprache mitteilen können, die die Gesellschaft spricht. Die Muttersprache ist aber natürlich genauso wichtig, also den Islamunterricht in türkischer Muttersprache zu gestalten, das ist meiner Meinung nach auch ein wichtiger Punkt.“

Während in den meisten Moscheen nach wie vor in alter Medrese-Tradition Frontalunterricht gegeben wird, setzt sich Abdullah in seinen Korankursen für eine pädagogisch effektivere Unterrichtsform ein. Er bildet beispielsweise Kleingruppen, in denen das Auswendiglernen nur sekundär ist. Ferner kombiniert er seinen Unterricht mit Gesprächsabenden über diverse Themen, mit Fußballturnieren oder Filmabenden. In seinen Lehreinheiten setzt er technische Hilfsmittel wie Computer oder Videoprojektoren ein. Nach eigenen Angaben spricht er sich – auch aufgrund seiner eigenen Erfahrungen als Schüler – gegen einen rein autoritären Erziehungsstil aus. Er bevorzuge vielmehr einen autoritär-partnerschaftlichen Stil. Seine Vorgänger dagegen seien nicht nur streng gewe-

sen, sondern auch viel älter. Abdullahs Unterrichtsgestaltung stieß zu Beginn seiner Tätigkeit offenbar nicht immer auf Zustimmung.

„Also, am Anfang hat die Gemeinde meine Aktivitäten nicht gut geheißt, sogar komisch empfunden, denn ich passte nicht in das gewohnte Imam-Modell. Wenn ein Imam sich anders als die üblichen Geistlichen verhält, sind sie irritiert. Manchmal führt das zu unangenehmen Situationen, aber mit der Zeit gewöhnen sie sich daran, vor allem wenn sie die Erfolge der Arbeit sehen. Schließlich profitieren auch sie davon, wenn ihre Kinder und sogar Enkelkinder mehr vom Unterricht haben. Das führt dann zur Akzeptanz. Das führt sogar dazu, dass sie es unterstützen, weil es ja um ihre Kinder geht.“

In die Notwendigkeit einer Imam-Ausbildung an deutschen Hochschulen willigt er mit der Begründung ein, dass vor Ort sozialisierte und ausgebildete Imame den Islam adäquater repräsentieren könnten als Menschen, die aus dem Ausland kämen. Für das Studium fordert er zudem eine verpflichtende pädagogische Ausbildung im Nebenfach. Des Weiteren spricht sich Abdullah für die Einführung eines Islamunterrichts an deutschen Schulen aus, um, wie es heißt, kontraproduktive Entwicklungen in der muslimischen Community zu unterbinden.

„Also meine Zukunftsvorstellungen für Deutschland, ich wünsche mir, dass an deutschen Schulen Islamunterricht stattfindet. Ich glaube, dass es effektiv sein wird, einen systematischen, nach Lehrplan organisierten Unterricht zu erteilen. Ein Islamunterricht an deutschen Schulen wird auf jeden Fall nur Vorteile mit sich bringen. Diese Lücke muss gefüllt werden, ansonsten besteht die Gefahr, dass die Jugendlichen ihre Religion aus falschen Quellen lernen oder auf sonstigen Wegen. Um gefährliche Tendenzen zu vermeiden, ist meiner Meinung nach ein institutionalisierter, auf Wissenschaft und Quellenforschung beruhender Unterricht erforderlich.“

## 5 Vorläufiges Fazit

Die dargestellten Imam-Typen verdeutlichen die unterschiedlichen Orientierungen und Einstellungen einzelner Personen. Über die jeweilige Ausrichtung entscheidet ein Ursachenbündel aus biografischen, sozialen und politischen Aspekten. Obwohl das für die Studie bislang gewonnene Material nicht vollständig ausgewertet ist und noch weitere Interviews hinzukommen, wird die Vielfalt der Imam-Typen bereits deutlich. Speziell bei den Einstellungen zum islamischen Religionsunterricht an deutschen Schulen sowie zu einer Imam-Ausbildung in Deutschland lassen sich zum Teil diametrale Sichtweisen feststellen.

a) Der neo-salafitische Typ von Imamen versteht „Islam“ primär als politisches Konzept mit subversiven Zielen. Im Zentrum der Orientierung liegt die

Sehnsucht nach der *asr-saadet*, der Epoche des Propheten und der rechtgeleiteten Kalifen. Sie stellt den islamisch-authentischen Urzustand dar. Dieser Urzustand wurde durch die Einführung der Monarchie in der Zeit der Umayyaden und Abbasiden zerstört. Die gegenwärtige Misere der Muslime ist die Konsequenz des Bruchs mit dieser Epoche. Durch den Jihad, den so genannten Heiligen Krieg, soll diese „goldenen Vergangenheit“ wieder hergestellt werden (siehe auch den Beitrag von Reichmuth in diesem Buch). Staatliche Bemühungen zur Ausbildung religiöser Autoritäten und zur Einführung von islamischem Religionsunterricht werden vor diesem Hintergrund – sowohl in der Türkei, als auch in Deutschland – als feindselige Strategien betrachtet, die das revolutionäre Potenzial der Muslime zunichte zu machen sollen.

b) Traditionell-defensiv – Imame dieses Typs, zeichnen sich zwar ebenfalls durch eine Form nostalgisch-romantischer Orientierungen aus, aber sie sind nicht politisch. Zudem reduzieren sie diese Sehnsucht nicht nur auf die Zeit der rechtgeleiteten Kalifen, sondern auch auf das Osmanische Reich, das als letzte authentisch-islamische Epoche betrachtet wird. Die Imam-Ausbildung und der Koranunterricht in einer Medrese nach osmanischer Tradition werden als unabdingbar für religiöse Unterweisung angesehen, da der verborgene Sinn der Heiligen Schriften (*bâtin*) auf anderem Wege nicht vermittelt werden könne.

Die Imame in der Kategorie c) und d) wurden zwar hier nicht vorgestellt, dennoch sollen ihre Einstellungen zum besseren Verständnis kurz aufgeführt werden.

c) Es wird die Meinung vertreten, dass die Imam-Ausbildung nur in der Türkei stattfinden könne, denn dort beginne die Ausbildung nicht erst an einer theologischen Fakultät. So setze der Koranunterricht schon im Grundschulalter ein und führe im Anschluss weiter über die *Imam-Hatip* (ein religiöses Gymnasium). Eine vergleichbare Bildungskarriere sei in Deutschland nicht möglich. Es wird daher weiter für die Einreise von Imame aus der Türkei geworben.

d) Dieser Typ stimmt einer Imam-Ausbildung und einem islamischen Religionsunterricht in Deutschland unter Vorbehalt zu: Die Mitarbeit der islamischen Verbände müsse gewährleistet sein. Das gelte für die Konzipierung der Curricula, die Umsetzung und die spätere Auswahl potenzieller Lehrer und Imame. Es wird akzentuiert, dass grundsätzlich nur praktizierende Muslime als Religionslehrer eingestellt werden dürften. Für die Zeit der Berufstätigkeit wird ein regelmäßiger Austausch mit den Islamverbänden sowie eine permanente Evaluation durch diese vorausgesetzt.

f) Der Typ „intellektuell-offensiv“ gibt keine Widerstände gegen einen islamischen Religionsunterricht oder eine Imam-Ausbildung in Deutschland zu erkennen. Imame aus der Türkei sind nach dieser Auffassung für ihren Einsatz in Deutschland nicht ausreichend qualifiziert. Behelfsmäßige Maßnahmen wie

Sprachkurse oder Imam-Schulungen (etwa durch die Konrad-Adenauer-Stiftung) reichen für die Anforderungen der Arbeit nicht aus. Islamischer Religionsunterricht an Schulen wird nicht als Ersatz für den Koranunterricht in den Moscheen, sondern als komplementäre Ergänzung verstanden. Allerdings wird deutliche Kritik an der herkömmlichen Didaktik/Methodik geübt, die in vielen Moscheen immer noch praktiziert werde. Sie wird als unqualifiziert und kontraproduktiv bewertet. Beklagt wird zudem, dass viele Teile der muslimischen Community in diesem Kontext weiterhin mehr Wert auf Formalismus als auf religionspädagogische Konzepte legen. Die Qualität der Imame werde nach wie vor daran gemessen, ob Kinder und Jugendliche Koranpassagen und die Grundlagen des Islam auswendig könnten. Dies schränke die Handlungsfreiheit der Imame weiter ein. Man erhofft sich vom islamischen Religionsunterricht an deutschen Schulen auch Unterstützung, um diese Haltungen zu überwinden.

Nach der Auswertung aller Interviews werden vermutlich weitere Imam-Typen hinzukommen. Anhand der endgültigen Forschungsergebnisse wird es später möglich sein, ein differenziertes Bild von türkischen Imamen in Deutschland zu zeichnen und neue Impulse für deren Ausbildung sowie für die islamische Religionspädagogik zu gewinnen. Die muslimische Community aber auch staatliche Stellen können ferner Hinweise darauf entnehmen, wo die Herausforderungen liegen und wo es künftig Handlungsbedarf gibt. Auch wenn die Studie keine Aussagen über die zahlenmäßige Verbreitung der jeweiligen Imam-Typen geben kann – übrigens ein wichtiger Aspekt, den es zu bedenken gilt, um falsche Schlussfolgerungen zu vermeiden –, kann man sich doch vorstellen, welche Folgen ihr Einfluss auf die unmittelbare Umgebung haben kann. Erst durch eine kritische Wertschätzung der Arbeit von Imamen sowohl in den Moscheegemeinden als auch in der Öffentlichkeit wird sich ein Berufsstand entwickeln können, der seiner zentralen Bedeutung für die Zukunft des Islam (in Deutschland) gerecht werden kann.

## Literatur

- Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration (Hrsg.) (2005): *Islam einbürgern. Auf dem Weg zur Anerkennung muslimischer Vertretungen in Deutschland. Dokumentation der Fachtagung der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration 25. April 2005*. Berlin.
- Ceylan, Rauf (2006): *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden.
- Elger, Ralf (2002): *Islam*. Frankfurt a.M.
- Gordon, Matthew S. (2005): *Islam*. Köln.
- Hofmann, W. Murad (Hrsg.) (2007): *Der Koran. Das heilige Buch des Islam*, übers. v. Max Henning. München.

- Jessen, Frank (2006): „Türkische religiöse und politische Organisationen in Deutschland III“, in: *Zukunftsforum Politik* 72(2006).
- Kermani, Navid (2000): *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München.
- Köktaş, Emin (2005): „Islamische Theologie in Deutschland“, in: Konrad-Adenauer Stiftung (Hrsg.): *Multireligiöses Zusammenleben in der Türkei und in Europa. Gestern und Heute*. Ankara.
- Rüschhoff, Ibrahim S. (2001): *Zur Situation der psychosozialen Versorgung der Muslime in Deutschland*, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrags bei der Jahrestagung der Gesellschaft Muslimischer Sozial- und Geisteswissenschaftler an der Universität Kassel am 21.1.2001.
- Roy, Olivier (2006): *Der islamische Weg nach Westen*. München.
- Schäuble, Wolfgang (2006): „Deutsche Islam Konferenz. Perspektiven für eine gemeinsame Zukunft. Regierungserklärung des Bundesministers des Innern, Dr. Wolfgang Schäuble, zur Deutschen Islam Konferenz vor dem Deutschen Bundestag am 28. September 2006 in Berlin“, in: *deutsche-islam-konferenz.de* [abg. 3.8.2009].

# **Fatale Synthese**

## **Nationalistische Spuren im Islam am Beispiel türkischer Organisationen in Deutschland**

*Kemal Bozay*

Diskussionen und Konflikte um Islam, Kopftuch und Moscheebauten prägen heute die gesellschaftspolitische Agenda vieler Staaten. Häufig münden solche Auseinandersetzungen um Islamfragen in brisante Wahlkampfthemen und führen pauschal zu Widerstand und politischer Mobilisierung. Der Islam ist jedoch keine homogene Religionsgemeinschaft. Vielmehr ist davon auszugehen, dass er in den einzelnen Ländern und Regionen seines Verbreitungsgebiets eine in sich sehr heterogene Religion ist. Allein in der Türkei gibt es zahlreiche konfessionelle Gruppen, Ordensgemeinschaften und Sekten, die sehr unterschiedliche Positionen vertreten. Angesichts dessen wäre es fatal, von einem einheitlichen Islam mit einheitlichen Auffassungen und Aktionsformen zu sprechen. Fakt ist aber, dass sich der Islam im 21. Jahrhundert als beispielloses Erfolgsrezept der Politisierung kultureller Differenz erweist, auch wenn er an den unterschiedlichen Handlungsfeldern und Schauplätzen verschiedenartige Gesichter zeigt (vgl. Meyer 1998: 38).

Obwohl sich die islamischen Bewegungen und ihre Dependancen in Deutschland in vielfältigen Zusammenhängen als „supra-national“ darstellen, verbergen sich dahinter häufig nationale und nationalistische Motive. Ein wichtiges Beispiel dafür sind die türkisch-islamischen Strukturen und insbesondere die Verbände, die in ihrem Handlungsrahmen meist eine Synthese zwischen nationalen bis nationalistischen und islamischen bis islamistischen Elementen anstreben. Dahinter verbirgt sich auch die zentrale Frage nach dem ethnischen Abgrenzungsbewusstsein und der Re-Islamisierung innerhalb der islamischen Gemeinschaften und ihrer religiös-politischen Institutionen. Hinzu kommt, dass die islamischen Bewegungen den wachsenden Nationalismus in der Türkei weitgehend für ihre Re-Islamisierung nutzen. Das Regionalmachtstreben des türkischen Nationalismus fasziniert islamische Einrichtungen und Bewegungen. Deren panislamische Losungen fußen dann häufig auf dem Kernland Türkei, das gerne als hegemoniales Zentrum der islamischen Welt dargestellt wird. Die Glorifizierung der Osmanenzeit, die gegenüber dem Republikanismus beziehungsweise Laizismus hervorgehoben wird, spiegelt diese hegemonistische Utopie vielfältig wider (siehe auch den Beitrag von Ceylan in diesem Buch).

## Das Verhältnis zu den islamischen Gemeinschaften und Organisationen

Der in den sechziger, siebziger und achtziger Jahren in vielen bundesdeutschen Großstädten sich entfaltende „türkischzentrierte“ Islam und seine Organisationsformen entstanden von unten, aber kamen nicht aus dem luftleeren Raum. In der so genannten „Gastarbeiterwelle“ befanden sich unter den aktiven Gläubigen insbesondere auch Personen, die schon in der Türkei Mitglieder von islamischen Organisationen und Glaubensgemeinschaften waren, von denen einige in der Türkei teils innerhalb, teils außerhalb der Legalität operierten (Schiffauer 2000: 18). Zu den wichtigsten gehören die in der Türkei verbotenen islamischen Ordensgemeinschaften Süleymancı (in Deutschland bekannt unter dem Dachverband VIKZ – Verband der Islamischen Kulturzentren), Nurcus (Jama’at un Nur – Gemeinschaft des Lichts), ferner die islamistische Partei Necmettin Erbakans, die nach mehrmaligen politischen Verboten sich immer wieder unter einem neuen Namen (inzwischen bekannt als Saadet Partisi – Partei der Glückseligkeit – in Deutschland bekannt als IGMG – Milli Görüş/Nationale Sicht) konstituierte, die ultra-rechtsextremistische Partei der nationalistischen Bewegung (MHP – in weiteren Kreisen auch bekannt als Graue Wölfe) und später die Gruppe Fethullah Gülen (die in vielen Großstädten mit islamischen Bildungseinrichtungen agiert).

Nahezu alle diese Organisationen gründeten in den siebziger und achtziger Jahren Dependancen in Deutschland. „Einen vergleichsweise schlechten Start hatten die Gläubigen, die diese ‚Organisationen‘ als zu radikal ablehnten und sich in ihrer religiösen Praxis an dem ‚Präsidium für Glaubensangelegenheiten‘ orientierten, der staatlichen Behörde für Religion, die den offiziellen ‚gemäßigten‘ Islam in der Türkei vertritt und der in der Türkei alle Moscheen und islamischen Ausbildungsorte unterstehen. Erst in den achtziger Jahren sollte das Präsidium den Boden zurückgewinnen, den es in den siebziger Jahren an die ‚Organisationen‘ verloren hatte“ (ebd.: 18). So haben sich im Zuge der Einwanderungswelle in Deutschland auch politische Bewegungen – insbesondere auch islamistische Organisationen – etabliert, die hierzulande eine starke Logistik aufgebaut haben (Tibi 2002: 23). Bemerkenswerterweise siedelten alle Organisationen ihre Hauptquartiere in Köln an, womit Köln zur „islamischen Hauptstadt“ Deutschlands wurde.

Aus diesem Prozess entstand schließlich 1985 ebenfalls in Köln die DİTİB (Diyanet İşleri Türk İslam Birliği – Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion), die im Unterschied zu den anderen islamischen Organisationen (IGMG, VIKZ und anderen) keine Religionsgemeinschaft ist, sondern vielmehr eine staatliche Religionsinstitution. Sie hat zwar ein Vereinsstatut, ist aber faktisch dem Religionsministerium in Ankara und dem Amt für religiöse Angelegenheiten der türkischen Botschaft in Berlin untergeordnet (siehe auch den Bei-

trag von Kiefer in diesem Buch). Die türkische Regierung wollte durch die Gründung von DİTİB in erster Linie unerwünschten islamischen Strömungen entgegenwirken und ihre eigene Islamvertretung stärken. Mittlerweile ist die DİTİB einer der größten islamischen Dachverbände in Deutschland.

In der Genese der islamischen Vereinigungen in Deutschland kommt zum Ausdruck, dass es hierzulande weder den Islam noch den Islam türkischer Migrant(inn)en gibt. Was es eher gibt, ist eine Vielfalt von Ansichten und Organisationsformen, die beanspruchen, für den Islam zu sprechen; Stimmen und Meinungen, die miteinander darüber streiten, was der Islam ist und was man darunter verstehen muss. Werner Schiffauer konstatiert: „Man trifft also auf die, in der Postmoderne so nachdrücklich beschworene, Polyphonie. Aber die Stimmen stehen nicht einfach nebeneinander. Sie beziehen sich aufeinander und lassen sich nur von diesem Bezug her verstehen. [...] Da ist zum einen der Konflikt zwischen dem Lager, das die türkische Republik prinzipiell affirmiert (Präsidium für Glaubensangelegenheiten und Idealistenvereine/Graue Wölfe) und dem Lager der ‚revolutionären‘ Gemeinden, die eine andere Republik wollen. Beide Lager sind ideologisch klar voneinander geschieden“ (2000: 142). Allein diese Konfliktlinie zeigt, dass es keinen einheitlichen und homogenen Islam gibt, der von den Gemeinden und Organisationen gleichermaßen akzeptiert wird.

Eine andere Variante im türkisch-islamischen Lager bilden die ultrarechtsnationalistischen Organisationen und ihre Ablegerverbände in Deutschland. Sie zeichnen sich gegenwärtig durch einen emphatisch-irrational geprägten Islam-Nationalismus aus, der den Aufbau eines Großtürkischen Reichs von Südosteuropa bis nach Westchina anstrebt. Verbunden ist dieser Traum mit einem ausgeprägten Rassismus, der sich gegen alle nicht-türkischen Bevölkerungsteile richtet, vor allem gegen Kurden, Armenier und andere Minderheiten. Ihre Politik fußt auf den Ideologien der Nationalistischen Bewegungspartei (MHP – Milliyetçi Hareket Partisi), die in der Türkei den größten Teil der ultranationalistischen Graue Wölfe-Bewegung zusammenfasst. Gerade im Zuge der nationalistischen Mobilisierungskampagnen bemühen sich die Grauen Wölfe darum, den Islam als religiöses Abgrenzungskriterium wieder aufzuwerten. Durch die Wiederbelebung islamischer Traditionen und Riten soll das Nationalbewusstsein gefördert und gestärkt werden.

In Deutschland sind die Grauen Wölfe vor allem in der Föderation der türkisch-demokratischen Idealistenvereine in Europa (Avrupa Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu, ADÜTDF, kurz Türk Federasyon) organisiert. Diese wurde am 18. Juni 1978 gegründet. Ihr angeschlossen sind rund 200 Vereine, die überall in Deutschland als Kultur-, Eltern-, Jugend- und Sportvereine auftreten. Im Zentrum dieser Arbeit stehen Moscheen und Gemeinden. Ein klares Ziel besteht darin, die Ideologie des türkisch-islamisch geprägten Nationalismus unter der türkischsprachigen Bevölkerung zu verbreiten.

Eine Abspaltung der Türk Federasyon ist die Union der Türkisch-Islamischen Kulturvereine in Europa (ATİB – Avrupa Türk-İslam Birliği). Sie geht auf Auseinandersetzungen in den achtziger Jahren zurück, die mit der damaligen Islamisierung der MHP verbunden waren. Im Oktober 1987 spaltete sich eine Gruppe von der Türk Federasyon ab und gründete die ATİB. Diese propagiert den Islam als konstituierendes Element des Türkentums; ihr gehören rund hundert Vereine an. ATİB verfügt über gute Kontakte in die Unionsparteien und die FDP sowie zum Zentralrat der Muslime in Deutschland.

Auch die rechts-nationalistisch und islamistisch orientierte ANF (Avrupa Nizam-ı Alem Federasyonu – Föderation der Weltordnung in Europa), die seit Mitte der neunziger Jahre eine Abspaltung der MHP in der Türkei ist, hat in mehreren bundesdeutschen Großstädten Stützpunkte. Sie versucht gerade durch Bildungs-, Eltern-, Frauen- und Jugendarbeit eine starke Brücke zwischen dem Islam und dem türkischen (Rechts-)Nationalismus zu schlagen. Die Mutterpartei der ANF in der Türkei ist die BBP (Büyük Birlik Partisi – Große Einheitspartei).

Den Hintergrund für diese politisch-religiöse Mobilisierung bildet das Konzept des „Europäischen Türkentums“, welches sich auch eng mit islamischen Elementen verzahnt. Es zielt auf Migrant(inn)en ab, die ihren Lebensmittelpunkt in Europa haben, aber sich dennoch weiterhin einer türkisch-nationalistischen und islamischen Identität verbunden fühlen. Es geht darum, die Bindung der Migrant(inn)en an Werte und Institutionen der Türkei zu stärken und in Europa die Mobilisierbarkeit im Sinn einer türkisch-nationalistischen und islamischen Lobby stabil zu halten. Dabei fordern nahezu alle türkischen islamisch-nationalistischen Organisationen ihre Mitglieder auf, die deutsche Staatsbürgerschaft anzunehmen; sie sollen diese nutzen, um mit allen ihren Rechten für türkisch-nationale und islamische Interessen einzutreten, in politischen, sozialen und kulturellen Einrichtungen, besonders auch in Parteien.

Die Tatsache, dass manche islamische Gemeinschaften die Einwanderung im Rahmen religiöser Deutungsmuster wahrnehmen und somit selbst ethnisieren, gibt Anlass zu fordern, dass Vernunft und Glaube durch die Trennung von Religion und Politik versöhnt werden müssen. Wie gerade auch die Geschichte des Christentums gelehrt hat, führt die Verschmelzung von religiösen Glaubensgemeinschaften und staatlicher Macht zur Entfremdung religiös begründeter Praxis vom authentisch-inbrünstigen religiösen Gefühl.

### **Funktion und Bedeutung türkisch-islamischer und nationalistischer Organisationen**

Man kann den Einfluss der islamisch-nationalistischen Bewegungen nicht allein auf bundesdeutsche Rahmenbedingungen beschränken. Die Organisationsstrukturu-

ren dieser Gruppen sind zugleich von einer politischen Linie oder Ideologie geprägt, die oft nicht zuletzt im Mutterland „Türkei“ bestimmt wird. Die Gemeinden und Verbände fungieren als Zweigstellen von islamisch-nationalistischen Organisationen, Gruppen und Parteien aus der Türkei und präsentieren sich hier als auswärtige Vertreter dieser Richtungen. Es stellt sich somit die zentrale Frage, welche Faktoren bestimmen den Einfluss von Gemeinden in Deutschland auf die Bevölkerung aus der Türkei beziehungsweise auf türkische Jugendliche? Der Islam-Experte Udo Steinbach erkannte zu Recht: „Je mehr sich die innere Landschaft dort zerklüftet, bilden sich Verwerfungen auch unter den aus der Türkei kommenden Bürgern in Deutschland. Dort gewalttätig ausgetragene Konflikte werden auch hier gewalttätig ausgetragen.“ (1996: 1233) Immer wieder hat die soziale und politische Entwicklung in der Türkei die Haltung und Ausrichtung der türkischsprachigen Bevölkerung in Deutschland stark beeinflusst.

Die Funktion der islamisch-nationalistischen Organisationen besteht neben der politischen Profilierung in der Vertretung gruppenspezifischer Interessen. Nach Gabriel Sheffer wirken ethnische Organisationen und Netzwerke häufig auf „Diasporasegmente“ in verschiedenen Ländern. In der Wahrnehmung der ethnischen Interessen der Ursprungsbevölkerung in der Herkunftsregion funktionieren sie sowohl intrakommunal (Zielrichtung Aufnahmeländer) als auch extrakommunal (Zielrichtung Herkunftsländer). In beide Richtungen unterteilt Sheffer diese Funktionen in die Kategorien „Erhalten“, „Schützen“ und „Fördern“ (vgl. Sheffer 1993: 271). Die Kategorie „Erhalten“ bedeutet auf intrakommunaler Ebene die Unterstützung gemeinschaftlicher kultureller und sozialer Aktivitäten, ethnischer und religiöser Institutionen, Forschungs- und Bildungseinrichtungen, Aktivitäten im Gesundheits- und Wohlfahrtsbereich. Diese Unterstützung wird auf die speziellen Bedürfnisse der Angehörigen der jeweiligen Herkunftsländer zugeschnitten und erfolgt neben ehrenamtlicher Arbeit gewöhnlich auch durch organisiertes Aufbringen von Spendengeldern und Fördermitteln der öffentlichen Hand. Extrakommunal erfolgen diese Maßnahmen in Form von finanzieller Unterstützung der Ursprungsbevölkerung durch Spenden, private und organisierte Besuche der Herkunftsregion oder anderer Segmente sowie die Koordination sozialer, kultureller und politischer Aktivitäten.

Die Kategorie „Schützen“ dagegen kann intrakommunal physischen und politischen Schutz vor der Mehrheitsgesellschaft und Angehörigen anderer Gruppen bedeuten, während sie extrakommunal gewöhnlich konkrete Einmischung in internationale, politische Vorgänge bedeutet.

Die Kategorie „Fördern“ umfasst nach Sheffer schließlich aus intrakommunaler Sicht die Betreuung von Neuankömmlingen, auch im Sinn einer Anwerbung für die ethnisch-religiöse Bewegung. Dadurch werden neue Ressourcen finanzieller, moralischer und politischer Natur geschaffen. Hinzu kommt die

aktive Förderung ethnisch-religiösen Bewusstseins, Imagepflege im Sinne von Bemühungen, die Akzeptanz der Herkunftsgruppe im Aufnahmeland zu erhöhen. In extrakommunaler Richtung erfolgt Förderung auf ähnliche Weise, jedoch mit der Zielstellung, der gesamten Weltöffentlichkeit ein positives Bild der eigenen Gruppe zu vermitteln und ihr somit auf möglichst hoher Einflussebene eine günstige politische Atmosphäre zu schaffen (1993: 271ff.).

So kann man davon ausgehen, dass islamisch-nationalistische Organisationen im Rahmen der von Sheffer skizzierten Kategorien einerseits ihre eigenen Interessen vertreten; indem sie andererseits den klassischen Nationalstaat in Frage stellen, erfüllen sie aber auch Funktionen im internationalen System, dessen Interdependenz ständig wächst. Ihre Organisationen sind teilweise regierungsähnlich strukturiert. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, unterstützt die internationale Migration den weltweiten Trend hin zu einer transnationalen und multinationalen Struktur. Diese Organisationen stellen einen Faktor in der zunehmenden Bedeutung internationaler Regierungs- und Nicht-Regierungsorganisationen dar und sind Bestandteil eines Netzwerkes korrespondierender Interessenvertretungen an verschiedenen Standorten (Hammar 1990: 26f.).

### **Zum Begriff „Euro-Islam“**

Innerhalb der islamischen Kreise und Verbände hat der Begriff „Euro-Islam“ Hochkonjunktur. Die Entwicklung des „Euro-Islam“ und seine Ausrichtung in der Mehrheitsgesellschaft unterliegen seit mehreren Jahren unterschiedlichen Deutungsversuchen. Dabei wird „Euro-Islam“ oft als beliebig interpretierbarer Begriff aufgefasst. Er wird als Motivationsfaktor und identitätsstiftendes Merkmal für die in der Mehrheitsgesellschaft lebenden Muslime verstanden und von den hiesigen Moscheen als Instrument zur Verstärkung des islamischen Glaubens genutzt, jedoch auch bedingt als Gegenpol zu westlichen Einflüssen. Das Konzept vom Euro-Islam formuliert die Notwendigkeit der Glaubensbildung innerhalb der muslimischen Zielgruppe, wobei es sich zunehmend von der klassischen Ausprägung der Religiosität absetzt und stellenweise politische und gesellschaftliche Merkmale in sich ausbildet. In einigen wissenschaftlichen Diskussionen wird dem Euro-Islam und seiner Zukunftsperspektive im Migrationskontext mit Skepsis begegnet (Halm 2008: 119). Diese Skepsis zeigt, dass der von den islamischen Verbänden und Gemeinden in Deutschland vertretene Islam „als eine reine Reproduktion des Islams in den Herkunftsländern zu begreifen“ (ebd.: 121) ist.

Der Euro-Islam konzentriert sich hierbei vermehrt auf die Identitätsbildung seiner jeweiligen „Zielgruppe“. Dirk Halm konstatiert, dass die türkischen Mus-

lime dabei einen individualisierten Zugang zum Islam erleben (ebd.: 120). Eine andere Sichtweise entwickelt Nina Clara Tiesler, wenn sie hinter diesem Begriff eine kaum prüfbare Vereinheitlichung findet: „Wenn von ‚islamischer‘ oder ‚europäisch-islamischer‘ Identität gesprochen wird, so ist dies kein Zeugnis oder Gütesiegel islamischer Religiosität im europäischen Kontext, sondern es handelt sich um eine empirisch kaum prüfbare Vereinheitlichung auf der Basis einer säkularen Diskursprache, die in westlichen *academies* produziert wird.“ (2007: 30f.)

Wenn auch mit Skepsis, viele islamische Verbände und Gemeinden sehen im Begriff „Euro-Islam“ eine Antwort auf die Legitimationskrise, mit der ein Großteil der Muslime in Deutschland/Europa (insbesondere jüngere Generationen) konfrontiert ist. Auf Fragen wie: „Wer bin ich?“, „Was zeichnet meine islamische Religion in der Fremde aus?“ oder „Wie unterscheidet sich meine religiöse Identität von der der Mehrheitsgesellschaft?“ kommt gerne die Antwort: „Du bist Angehöriger des Euro-Islam“. Damit ist auch ein Legitimationsersatz für eine innerhalb vieler islamischer Einrichtungen diskutierte Identitätsfrage hergestellt.

### **Darstellungsmuster und Konstituenten türkisch-nationaler Elemente im „Euro-Islam“**

Die charakteristischen Merkmale und Darstellungsmuster türkisch-nationaler Elemente im „Euro-Islam“ sind vielfältig. Sie zeigen sich sowohl im Innenleben der islamischen-nationalistischen Gemeinden, Vereine und Moscheen als auch im öffentlichen Bewusstsein und Auftreten der Muslime in Deutschland. Eine Besonderheit zeigt sich konzentriert in der Euphorie zur Förderung des nationalen Selbstbewusstseins. Dies tritt insbesondere am Beispiel des aufstrebenden türkischen Fußballs oder anderer kultureller Erfolge deutlich hervor. Die Leistungen der türkischen Spitzenmannschaften wie *Galatasaray*, *Beşiktaş*, *Fenerbahçe* und *Trabzonspor* sowie die der türkischen Nationalmannschaft bei Welt- und Europameisterschaften, aber auch musikalische Erfolge beim „Grand Prix“, liefern vielseitige Möglichkeiten für eine Art „nationaler Ekstase“. Massen feiern nach jedem Spiel in den Großstädten und jeder Sieg wird zu einem nationalen Jubeltag.

Im Innenleben der Moscheegemeinden und -vereine zeigen sich die nationalen Konstituenten vor allem in der Rückbesinnung auf die traditionell türkischen Werte, Tugenden und Normen, die größtenteils auch konstruiert werden. Eine wichtige historische Epoche bildet dabei die osmanische Ära, zu der eine euphorische Verbundenheit gepflegt wird. Gerade für die islamische Kultur in der Türkei ist es charakteristisch, dass sie nicht von Texten, sondern von Traditionen dominiert wird. Für Ahmet Cığdem beruhen diese Traditionen „nicht auf Orthodoxie, sondern auf Orthopraxie. Die aus ihr hervorgehenden Deutungen sind

offen auch für jedweden Autoritarismus (populistische und reaktionäre Varianten) und müssen daher nicht notwendigerweise positiv ausfallen.“ (1998: 103) Gerade die Betonung osmanischer Elemente fließt auch in die Bildungsarbeit der Verbände und Gemeinden in Deutschland ein.

Ein weiteres Charakteristikum für die türkisch-islamischen Merkmale und Symbole im Innenleben der Moscheegemeinden ist häufig auch das übermäßige Herausstellen der türkischen Fahne. In einem großen Teil der von Türkeistämmigen gegründeten Moscheegemeinden hängt als Symbolik die türkische Fahne (meist zugleich auch in mehreren Räumlichkeiten). Viele türkisch-islamische Vereine, Dachverbände und Organisationen haben sogar die türkische Fahne in ihr Verbands- oder Vereinslogo integriert, so dass die Nähe beziehungsweise die Synthese zwischen nationalen und religiösen Elementen noch deutlicher wird. Hinzu kommen außerdem typische Merkmale wie die gezielte Ansprache in der Herkunftssprache (hier Türkisch); die Kommunikation in diesen Moscheegemeinden geschieht größtenteils auch auf Türkisch. Auch die Hinweise, Informationen, Vereinsregeln und ähnliches sind nach der Zielgruppe ausgerichtet und betonen verstärkt das Türkische. Eine wichtige Rolle übernehmen hier auch die islamischen Geistlichen (Imame und Hodschas), die größtenteils aus der Türkei rekrutiert werden und in ihrer Arbeit wenig Bezug zu den Werten und Lebenseinstellungen des Aufnahmelandes haben (siehe auch den Beitrag von Ceylan in diesem Buch). Sie predigen im Rahmen der Freitagsgebete größtenteils auf Türkisch und dominieren somit eine bestimmte Zielgruppe. Gerade diese Ausrichtung bewirkt eine verstärkte allumfassende Zementierung des Nationalverständnisses innerhalb dieser Gruppe, wodurch nicht-türkische Gruppen vom Besuch der Moscheen bewusst oder unbewusst ausgeschlossen werden.

Eine wichtige Charakteristik im institutionellen Rahmen bilden das Verteidigen und das Propagieren einer engen Verwandtschaft zwischen türkisch-nationalen und islamischen Elementen in Publikationen und Außendarstellungen der Dachverbände und Organisationen. Das fällt beispielsweise auch bei der Listenstellung für die Wahlen zu städtischen Ausländerbeiräten und Integrationsräten auf. Die Durchsicht der Kandidatenlisten zeigt, dass viele Vereinigungen die islamischen und türkischen Komponenten in ihren Namen hervorheben, wie zum Beispiel „Zusammenschluss Muslimischer Türken“, „Türkisch-Islamische Union“, „Zusammenschluss Türkisch-Islamischer Vereine“, „Türkisch-Islamischer Kulturverein“ und so weiter (Hocker 1998: 399f.). Diese häufig in Szene gesetzten Selbstdarstellungsformen stützen sich in bewusster politischer Absicht auf die konstruierte Synthese aus Nationalismus und konservativ ausgelegtem Islam. Programmatisch drückt sich das wie folgt aus: „Das Türkentum und den Islam als zwei voneinander getrennte und sich widersprechende oder sich feindlich gesonnene, unterschiedliche Wesen anzusehen, ist für das

Türkentum und den Islam schädlich.“ (Alparslan Türkeş, Nationalist und ehemaliger Vorsitzender der MHP/Graue Wölfe, zitiert nach Werle/ Kreile 1987: 92)

### **Die „Türkisch-Islamische Synthese“ als Scharnier zwischen Nationalismus und Islam**

Die türkisch-nationalistische und islamische Bewegung stützt sich ideologisch auf ein Konglomerat von verschiedenen Diskursen. Einen wichtigen Eckpfeiler bildet dabei das Konzept der „Türkisch-Islamischen Synthese“ – „*Türk-İslam Sentezi*“ (Arvasi 1991; Körber Stiftung 1998; 111; Zeller-Mohrlok 1992; Toprak 1989). Als gegenwärtiges Kernideologem des türkischen Islam-Nationalismus wurde sie in den siebziger Jahren zunächst im Umfeld der „Vereinigung für die Verbreitung von Wissenschaft“ (*İlim Yayma Cemiyeti*) und später des „Heims für Intellektuelle“ (*Aydınlar Ocağı*) entwickelt. Diese von offiziellen Kreisen in der Türkei unterstützten Zusammenschlüsse rechts-konservativer Wissenschaftler, Unternehmer und Publizisten verstanden sich im Rahmen des gesellschaftlichen Diskurses als ein Gegenpol zum Einfluss „linker“ Ideen. Die Kernimplikation der türkisch-islamischen Synthese ist die Vorstellung der Untrennbarkeit von türkisch-nationalen und islamischen Elementen in der türkischen Geschichte und Kultur. Ferner ist sie der Versuch, eine neue türkische Identität aufzubauen.

Die systematische Ausarbeitung dieses Konzepts basiert auf den Forschungen des Historikers İbrahim Kafesoğlu (1914-1984). Er entwickelte die Idee und These, dass bereits in der vorislamischen türkischen Kultur zentrale islamische Glaubenssätze angelegt gewesen seien. Demnach sei das türkische Volk geradezu prädestiniert, ein besonders intensives Verhältnis zum Islam zu entwickeln (1985: 73ff.). Dabei ist zu beachten, dass die türkisch-islamische Synthese nicht versucht, den Islam als die einzigartige Religion des Türkentums darzustellen, sondern es geht vielmehr darum, die Sonderrolle des Türkentums innerhalb der islamischen Welt herauszukristallisieren. Mit diesem Konzept sollte eine Verbindung zwischen 2500 Jahre Türkentum, 1000 Jahre Islam und 150 Jahre westlichem Denken hergestellt werden.

Der türkisch-islamischen Synthese kommt eine zentrale Bedeutung auf der politischen Diskursebene zu. Im geschichtlichen Verlauf fand in der Türkei eine Wandlung vom klassischen Laizismus hin zum Islam statt. In diesem Zusammenhang hat die Synthese innerhalb der konservativ-nationalen Bewegung, aber auch innerhalb der islamistischen Bewegung gegenwärtig einen hohen Stellenwert. Insbesondere in den siebziger Jahren fühlten sich die Regierungskabinette dem in der Synthese entworfenen Weltbild verpflichtet. Mit dem Militärputsch vom 12. September 1980 hat die türkisch-islamische Synthese einen offiziellen

beziehungsweise staatsideologischen Charakter angenommen. Um linken Einflüssen entgegenzuwirken, führte man unter ihrem Banner den Islam als politischen Faktor ins Feld. Die islamischen Bewegungen in den Achtzigern wurden schließlich von einer neuen Staatsideologie mitgetragen, die versucht, das islamische Zusammengehörigkeitsgefühl durch Aufnahme des Islam verbunden mit türkisch-nationalistischen Elementen wiederzubeleben.

In der türkisch-islamischen Synthese werden vor allem moralische Prinzipien hervorgehoben, an denen sich das Verhalten der Türken orientieren soll, um wieder eine starke politische Rolle zu spielen. Durch moralische Prinzipien sollen Tugend, Wahrheitsliebe und Gerechtigkeit ausgeprägt werden und zur Vaterlandsliebe, Gottesfurcht, Heiligkeit der Sitten und Gehorsam gegenüber der staatlichen Obrigkeit führen. Für das Erreichen dieser Ziele muss eine Besinnung zur eigenen türkisch zentrierten Kultur und Religion stattfinden, welche durch eine gezielte Unterrichtung in der Schule und durch Umerziehung in den Lebensgewohnheiten (kultureller und sozialer Art) stattfinden soll. Die ersten Schritte hierfür wurden nach 1980 realisiert, in dem man in den Schulen Fächer wie „Nationale Geschichte“, „Nationale Erdkunde“, „Nationale Literatur“ und dergleichen einführt.

Im kulturellen und sozialen Bereich fordert die Synthese, die Besinnung auf die „eigenen“ Werte. Dazu gehört, dass der Versuch unterlassen werden muss, eine kosmopolitische Gesellschaft aufzubauen, da die Meinung vertreten wird, dass nur eine homogene Gesellschaft Bestand haben kann. Denn eine „gesunde Gesellschaft“ (Nation) kann nur *eine* Kultur haben. Kriterien, wie zum Beispiel gleiche Abstammung, Sprache, Literatur, Musik, Moral (Sitten) bilden einen gemeinsamen Nenner, mit dem sich eine Gesellschaft identifiziert und mit dem sie ihren Zusammenhalt demonstriert.

### **Fremd- und Selbstethnisierung in einer negativen Wechselbeziehung**

Insbesondere mit der Zuspitzung sozialer und ökonomischer Probleme geht auch hierzulande eine Ethnisierung einher. Ethnische, religiöse und kulturelle Gruppenzugehörigkeiten werden aktiviert oder konstruiert, um sich Vorteile im sozialen und ökonomischen Verteilungskampf zu verschaffen. Im gegenwärtigen gesellschaftlichen Klima, das von Verteilungsproblemen und Konkurrenz, Deprivation und knappen Ressourcen geprägt ist, findet unter den in der Bundesrepublik Deutschland lebenden Gruppen – nichtdeutscher ebenso wie deutscher Herkunft – eine zunehmende Fremd- und Selbstethnisierung statt. Vor allem in Zeiten der Krise werden Zuwanderer und Flüchtlinge verstärkt für anstehende Probleme verantwortlich gemacht und somit gebrandmarkt. Frank-Olaf Radtke geht im Hinblick

auf die deutsche Mehrheitsgesellschaft noch weiter: „Deutsch sein“ heißt unter den Bedingungen des modernen Wohlfahrtsstaates, den eigenen Wohlstand verteidigen und Ansprüche anderer Gruppen zu delegitimieren und abzuwehren.“ (1996: 14) Unter Bezug auf die Aussage Radtkes drückt sich die Realität unter anderem in Ausgrenzung und Rassismus seitens der Mehrheitsgesellschaft sowie in Polarisierungen innerhalb verschiedener Migrant(inn)engruppen aus. Wo „deutsche Identität“ an Profil gewinnt, werden vorhandene Selbstethnisierungstendenzen unter Migrant(inn)en weiter verstärkt. Für letztere kann das mehrere Funktionen besitzen: Instrument zur Selbstorganisation im Kampf um kollektive Güter, aber auch Schutzreaktion auf Diskriminierung und Ausgrenzung (Bozay 2005: 125f.).

Zweifelsohne ist davon auszugehen, dass sich gerade in einem solchen „feindlichen Klima“ Fremd- und Selbstethnisierung als Negativspirale gegenseitig bedingen. Islamisch-nationalistische Vereinigungen profitieren von dieser Negativspirale und fühlen sich in ihrer Politik bestätigt, was wiederum die kritische Distanz seitens der Mehrheitsgesellschaft zu Migrant(inn)en und Muslim(inn)en fördert.

Dieser wechselseitige Prozess der Ethnisierung wird auch durch die Medienberichterstattung begünstigt. Sie trägt dazu bei, verschiedenen ethnisch definierten Bevölkerungsgruppen bestimmte Merkmale zuzuschreiben. Diese Merkmale verfestigen sich im öffentlichen Bewusstsein zu negativen Fremdbildern und werden als Klischees wahrnehmungs- und handlungsleitend (siehe den Band *Islamfeindlichkeit*). Dies spiegelt sich in der gegenwärtigen Debatte um den Islam ganz besonders deutlich wieder. Ein aktuelles Beispiel, an dem wir das erleben können, sind die polarisiert geführten Moscheedebatten in Köln und anderswo (Bozay 2008: 198ff.).

Dass Diskussionen um den Islam im Fokus der Ethnisierung geführt werden, ist im Grund nicht verwunderlich. Je mehr sich die ökonomische Konkurrenz im gesellschaftlichen Prozess verschärft, desto leichter lässt sich die kulturelle sowie religiöse Differenz zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft aufladen und instrumentalisieren. Gerade in diesem Zusammenhang fungieren ethnische und religiöse Minderheiten respektive Mehrheiten als Feindbilder, auf die sich Frustrationserfahrungen und Hassgefühle projizieren lassen. Die kulturelle und religiöse Identität wird dabei nach der Herkunft bestimmt, folglich entsteht ein Innen-Außen-Gegensatz zwischen Einheimischen und Migrant(inn)en. Gerade die Konstruktion von Feindbildern wie etwa der Islamophobie und die Instrumentalisierung von kulturell-religiösen Differenzen spielen bei den Moscheedebatten in Deutschland eine bedeutende Rolle. Am Beispiel der Islamfeindlichkeit entsteht ein Negativbild des Anderen durch die Betonung der Ungleichwertigkeit (Heitmeyer 2002: 17), Angst und die daraus abzuleitende Bereitschaft zur Diskriminierung von Muslim(inn)en aufgrund von faktischer, vermuteter oder zugeschriebener

Gruppenzugehörigkeit (ebd.: 15). Dies äußert sich vor allem durch ablehnende Einstellungen sowohl gegenüber Menschen mit muslimischem Glauben, als auch gegenüber Symbolen und religiösen Praktiken des Islam (Halm 2007: 15).

## Fazit

Schlussfolgernd ist zu sagen, im Zuge türkischer national-zentrierter Mobilisierungskampagnen wurde und wird die Religion – in diesem Fall der Islam – als Abgrenzungskriterium wieder aufgewertet. Durch die Betonung beziehungsweise Wiederbelebung der Kombination von religiösen und nationalen Traditionen, Werten, Riten soll das türkische Nationalbewusstsein gerade auch in der Migration gestärkt und gefördert werden. Die islamischen und nationalistischen Dachverbände betrachten diese Entwicklung als Chance, ihren Einfluss unter den Migrant(inn)en türkischer Herkunft zu verstärken. Damit erschweren sie sowohl das Zusammenleben von Mehrheits- und Minderheitsgesellschaften als auch den Integrationsprozess innerhalb der muslimischen Gemeinden.

## Literatur

- Ağüicenoğlu, Hüseyin (1997): *Genese der türkischen und kurdischen Nationalismen im Vergleich. Vom islamisch-osmanischen Universalismus zum nationalen Konflikt*. Münster.
- Arvasi, Ahmet S. (1992): *Türk-islam ülküsü* [Das türkisch-islamische Ideal]. Istanbul.
- Bora, Tanıl (1999): *Türk sağının üç hilali. Milliyetçilik, muhafazakârlık, islamcılık* [Die drei Halbmonde der türkischen Rechten: Nationalismus, Konservatismus und Islamismus]. Istanbul.
- Bozay, Kemal (2005): „...ich bin stolz, Türke zu sein!“ *Ethnisierung gesellschaftlicher Probleme im Zeichen der Globalisierung*. Schwalbach/Ts.
- Bozay, Kemal (2008): „Kulturkampf von rechts. Das Dilemma der Kölner Moscheedebatte“, in: A. Häusler (Hrsg.): *Rechtspopulismus als „Bürgerbewegung“*. Kampagnen gegen Islam und Moscheebau und kommunale Gegenstrategien. Wiesbaden, S. 198-212.
- Ciğdem, Ahmet (1998): „Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion“, in: Heiner Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion*. Frankfurt a.M., S. 91-108.
- Halm, Dirk (2008): *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland*, 2. Auflage, Wiesbaden.
- Halm, Dirk/Marina Liakowa und Zeliha Yetik (2007): „Pauschale Islamfeindlichkeit? Zur Wahrnehmung des Islams und zur soziokulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland“, in: Siegfried Jäger und Dirk Halm (Hrsg.): *Mediale Barrieren. Rassismus und Integrationshindernis*. Münster.

- Hammar, Tomas (1990): *Democracy and the nation state. Aliens, denizens and citizens in a world of international migration*. Aldershot.
- Heitmeyer, Wilhelm/Joachim Müller und Helmut Schröder (1997): *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Frankfurt a.M.
- Hocker, Reinhard (1998): „Islamistische Einflüsse in den Ausländerbeiräten des Bundeslandes Nordrhein-Westfalen“, in: Heiner Bielefeld und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion*. Frankfurt a.M., S. 395-417.
- Kafesoğlu, İbrahim (1985): *Türk-islam sentezi* [Die türkisch-islamische Synthese]. Istanbul.
- Körber Stiftung (Hrsg.) (1998): *Was ist ein Deutscher? Was ist ein Türke? Deutsch-Türkisches Symposium 1997*. Hamburg.
- Kreile, Renate und Rainer Werle (1987): *Renaissance des Islam. Das Beispiel Türkei*. Hamburg.
- Meyer, Thomas (1998): „Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik“, in: Heiner Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion*. Frankfurt a.M., S. 37-66.
- Radtke, Frank-Olaf (1996): „Fremde und Allzufremde. Prozesse der Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte“, in: Friedrich Ebert Stiftung (Hrsg.): *Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte*. Bonn, S. 7-17.
- Schiffauer, Werner (2000): *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt a.M.
- Sheffer, Gabriel (1993): „Ethnic diasporas. A threat to their hosts?“, in: Myron Weiner (Hrsg.): *International migration and security*. Boulder u.a.
- Steinbach, Udo (1996): „Europas Brücke zur islamischen Welt. Die Türkei auf Identitätssuche“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 10(1996), S. 1232-1241.
- Tibi, Bassam (2002): *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*. Stuttgart u.a.
- Toprak, Binnaz (1989): „Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat. Die Türkisch-Islamische Synthese“, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 2,1(1989), S. 55-62.
- Zeller-Mohrlok, Dagmar (1992): *Die Türkisch-Islamische Synthese. Eine Strategie zur Kanalisierung innen-politischer und wirtschaftlicher Konflikte der Türkei in den 80er Jahren*. Bonn.

# **Wie viel Islam steckt in einem islamistischen Selbstmordanschlag?**

## **Einige Überlegungen zur Positionierung gegenüber Gewaltakten**

*Thorsten Gerald Schneiders*

Spätestens seit der zweiten Intifada im israelisch-palästinensischen Konflikt ist die „Waffe“ der Selbstmordanschläge in der öffentlichen Wahrnehmung weltweit präsent. Diese spezielle Form der Gewaltanwendung ist in der Geschichte der Menschheit jedoch nichts Neues. Über das vielleicht erste Attentat dieser Art lässt sich schon in der Bibel nachlesen: Samson, der blinde Hüne, bittet Gott um die Kraft, die Arena, an deren Säulen er als Gefangener der Philister angekettet ist, zum Einsturz bringen zu dürfen, damit ihr Schutt ihn und die versammelten Feinde unter sich begraben konnte; „und es waren der Toten, die er bei seinem Sterben umbrachte, mehr als derer, die er in seinem Leben getötet hatte.“ (Buch der Richter Kapitel 16, Vers 30) Der Gewaltakt und seine frühen Vorläufer wie etwa die Martyriumssehnsucht finden sich bei den antiken jüdischen Sekten der Sikarier oder der christlichen Circumcellionen ebenso wie im Einflussbereich moderner fernöstlicher Geisteshaltungen oder säkularer politischer Ideologien im Westen. Die spektakulärste Aktion von Selbstmordattentaten führten die so genannten Kamikazepiloten der japanischen Armee im Zweiten Weltkrieg durch (Schneiders 2006: 133ff.)

Suizidanschläge sind also keine Erfindung von Muslimen, aber die meisten Angriffe dieser Art werden heute von Muslimen verübt – vor allem im Irak, in Afghanistan oder in Pakistan. Das ist ein Faktum, das es nüchtern zur Kenntnis zu nehmen gilt. Die Drahtzieher dieser Anschläge berufen sich ausdrücklich auf die Quellen des Islam und geben sich als „wahre“ Gläubige aus. Nun ließe sich gebetsmühlenartig betonen, dass es sich dabei um Islamisten handle, die mit dem eigentlichen Islam nichts zu tun hätten. Das mag durchaus sein, dennoch steht man aufgrund ihrer Äußerungen vor der Frage: Wie viel Islam steckt in islamistischen Selbstmordanschlägen? (zum Begriff Islamismus siehe den Beitrag von Rohe in diesem Buch)

## **Gott ist immer da**

Wie die Geschichte zeigt, gibt es keinen Fall von organisierten Suizidattentaten, der frei von politischen Zielen ist. Zugleich gibt es – anders als bei organisierten Ritualmorden, die nicht das Ableben der Delinquenten zur Folge haben wie bei den Thags in Indien – weder ein mir bekanntes historisches noch gegenwärtiges Beispiel, bei dem eine Reihe von Suizidattentaten allein aufgrund von spirituellen respektive religiösen Beweggründen organisiert wurde. Wie die Geschichte weiter zeigt, sind spirituelle Motive aber in den meisten Fällen von Bedeutung. Während politische Motive stets ein breites Fundament bilden, variieren die spirituellen Motive allerdings erheblich in ihrer Stärke. Das sieht man, wenn man Suizidattentäter von islamistischen Organisationen wie Hisbollah oder Hamas mit den japanischen Kamikazepiloten oder Suizidattentätern der marxistisch-leninistischen Kurdischen Arbeiterpartei (PKK) in der Türkei vergleicht. Während die spirituellen Motive bei ersteren deutlich zu Tage treten, muss man bei letzteren etwas genauer hinschauen. Wer aber die privaten Abschiedsbriefe und Testamente etwa der japanischen Kamikaze betrachtet, stellt fest, dass die Todeskandidaten zumeist nicht nüchtern, objektiv und rational gedacht haben. In den Briefen kommt Jenseitiges zur Sprache, Ängste und Hoffnungen finden ihren Ausdruck (Heinemann 1956). Andernorts spielen Heldenmystizismen, Verehrungskulte bis hin zur Apotheose eine Rolle. Im israelisch-palästinensischen Konflikt illustrieren Biografien von Tätern, dass die meisten zumindest kurz vor ihrer Tat eine wie auch immer geartete Verbindung zum Islam aufgebaut haben, auch wenn sie aus säkularen Elternhäusern stammten (Schneiders 2006: 213ff.). Das weite Feld der spirituellen Motive macht klar, politische Erwägungen allein reichen allem Anschein nach nicht aus, um den natürlichen Lebenswillen des Menschen zu überwinden. Wenn es zugleich keine organisierten Suizidanschläge gibt, die allein aus solchen Beweggründen heraus erfolgt sind, ergibt sich daraus: Die spirituellen Motive – und in dem Fall die Religion des Islam –, sind zwar nicht handlungsweisend, aber ihre Funktion besteht prinzipiell in der moralischen Legitimation und in der Bekräftigung eines persönlichen Tatentschlusses (ausführlicher dazu Schneiders 2006).

## **Die Abkürzung in den Himmel**

Jeder einzelne islamistische Attentäter vereint in der Praxis fast durchweg ein ganzes Motivbündel, das ihn zu seiner Entscheidung bringt (ebd.). Selbstmordanschläge, die allein von jenseitigen Interessen geleitet sind – etwa die Paradiesfreuden –, sind zwar im Einzelfall theoretisch möglich, in der Realität aber sehr unwahrscheinlich, da sie absolutes Gottvertrauen und zugleich absolutes Ver-

trauen in die entsprechende Auslegung der islamischen Quellen voraussetzen. Die strenge Reduktion der Motive auf den Islam ist daher meist ein Produkt der Propaganda (siehe Merari 1998: 199ff.). Für Islamisten ist die Annahme von allein religiös begründeten Anschlägen attraktiv, da eine solche wertrationale Handlung vermeintlich offenkundig belegt, welche Macht vom Islam auszugehen vermag und welche Kraft ein Muslim aus dem Glauben schöpfen kann, wenn er sich nur fest genug auf ihn stützt. Diesen Vorstellungen zufolge konzentriert sich der Attentäter ganz allein auf Gott. Wie im Mönchtum steht der Dienst an Gott aus dieser Perspektive über allem anderen in der Welt. Menschliche Bindungen, weltliche Freuden und dergleichen werden allesamt nachrangig.

Bei den meisten islamistischen Selbstmordattentätern treten solche Denkweisen – als Teil des Motivbündels – in abgestufter Form auf – eben zur Bekräftigung eines Tatentschlusses. Der Weg zu solchen Überzeugungen wird entweder durch wahrhafte Gottesliebe bereitet, durch die versprochenen Paradiesfreuden oder durch die Antwort auf die philosophischen Grundfragen: Woher kommen wir und wohin gehen wir? Menschen sind nach allgemein anerkannter islamischer Auffassung von Gott als Diener geschaffen worden. Koranisch gesehen ist der Mensch *'abd* = Diener. Ein Teil seiner Aufgaben sind die *'ibâdât*, die religiösen Pflichten als Dienst an Gott, zum Beispiel das fünfmalige Gebet am Tag. Die Worte *'abd* und *'ibâdât* leiten sich von derselben Wurzel ab. Ein anderer Teil seiner Aufgaben sind die *mu'âmalât*, die Pflichten im Umgang mit anderen Menschen, zum Beispiel das Verbot der Unzucht oder des Diebstahls. Wie in anderen Religionen dient das irdische Leben auch im Islam der Entscheidung, ob der Mensch am Tag des Jüngsten Gerichts in die Hölle oder ins Paradies eingehen wird. Aus sunnitisch orthodoxer Sicht wird zur Beantwortung dieser Frage das komplette menschliche Handeln in fünf Kategorien unterteilt: geboten, bevorzugt, indifferent, missbilligt und verboten. Welches Handeln Gott wie qualifiziert, ist in der Scharia manifestiert, die sich dem Menschen über das Studium unter anderem des Koran und der Hadithe erschließt. Scharia bedeutet im Arabischen auch „ebene Straße“, demnach führt sie die Gläubigen geradewegs durch das Diesseits ins Paradies, wenn sie das Gebotene und Bevorzugte einhalten und das Verbotene und Missbilligte unterlassen.

Der Sinn des Lebens besteht aus dieser simplifizierenden Sicht einzig und allein darin, ins Paradies zu gelangen. Um den Weg zu vollenden, bedarf es des Tods als Schwelle. Gläubige können sich nun nach herrschender Lehre selber „auf den Weg Gottes“ (*fi sabîl allâh*) begeben, um auf diesem gegebenenfalls den Tod als Märtyrer (*shahîd*; derjenige, der seinen Glauben mit seinem Blut bezeugt) zu finden. Erfolgt der Tod in dieser Form, gehen sie als so genannte Schlachtfeld-Märtyrer (arabisch: *shuhadâ' al-ma'raka*) gewiss und unmittelbar ins Paradies ein – der Tag des Jüngsten Gerichts findet für sie *quasi* nicht statt (Seidensticker 2002: 139). Der Tod im aufrichtigen Kampf für die Sache Gottes

sei der Höhepunkt in den Bestrebungen eines Gläubigen, erklärt der Islamwissenschaftler Etan Kohlberg, es sei der edelste Weg, aus dem Leben zu scheiden und eine Garantie für Gottes Anerkennung und Belohnung (1997: 205).

Die Voraussetzung, um auf diese Art zu sterben, ist der Eintritt in einen offiziellen Jihad (ebd.); der Begriff hat mehrere Bedeutungen, wovon nur eine die militärische Auseinandersetzung für die Religion bezeichnet, die hier gemeint ist (siehe Peters 1996; Noth 1966; den Beitrag von Reichmuth in diesem Buch). An dem Punkt nun, an dem ein Konflikt als Jihad und der Suizidangriff in dessen Rahmen als – zumindest indifferente – Handlung verstanden wird, läge somit der Schlüssel, um das Tor zum Paradies sozusagen aus eigener Kraft zu öffnen. Selbstmordanschläge wären damit die Abkürzung in den Himmel, die eine weitere Pflichterfüllung im Diesseits erspart und den Sinn des Lebens vorzeitig erfüllen würde.

### Jihad ist Pflicht

Nach einem weiteren – in der Realität aber ebenfalls eher konstruierten – Verständnis vom Islam, kann der Suizidanschlag als religiöses Gebot verstanden werden. Die Mutter eines Täters erklärte: „Der Jihad wurde uns als Vorschrift auferlegt, und dieses Gedankengut müssen wir in die Seelen unserer Söhne einimpfen“ (*al-Sharq al-Awsat*, 5.6.02). Nach klassischer Auffassung musste man einen Jihad zum Angriff und zur Verteidigung führen – aktiv, um den Glauben zu verbreiten, und passiv, um militärische Vorstöße von Nicht-Muslimen abzuwehren beziehungsweise die Inbesitznahme muslimischen Territoriums durch Nicht-Muslime zu verhindern. Darauf weist beispielsweise Ibn Juzayy hin, ein malikitischer Koran- und Rechtsgelehrter aus dem 14. Jahrhundert nach der Zeitenwende (1998). Der Jihad war in diesem Sinn tatsächlich Pflicht für Muslime. Im islamischen Recht gibt es unterschiedliche Auffassungen von Pflicht. Es gibt eine individuelle Pflicht: *fard ‘ayn*. Das Pendant heißt *fard kifāya* und bedeutet Pflicht der Gemeinschaft. Ein Alltagsbeispiel für *fard ‘ayn* ist das fünfmalige Gebet am Tag, das jeder einzelne Muslim zu verrichten hat. Ein Alltagsbeispiel für *fard kifāya* ist das Totengebet, das über den Leichnam eines Verstorbenen gesprochen werden muss. Das Gebot gilt als erfüllt, wenn ihm eine beliebige Anzahl von Muslimen nachkommt. Spricht niemand das Totengebet, verfällt die gesamte islamische Gemeinschaft (arabisch: *umma*) in Sünde. Für den Jihad heißt das nun, wenn ein Verteidigungsfall eruiert wurde, konnte er zur Pflicht für jeden einzelnen waffenfähigen Muslim werden, dem es erlaubt war, zu kämpfen. Wenn kein Verteidigungsfall vorlag, mussten nach der *fard kifāya*-Auffassung zu jedem Zeitpunkt irgendwo, irgendwelche Muslime stellvertretend für alle den Jihad zur Verbreitung des Wortes Gottes gegen Nicht-Muslime füh-

ren. Diese Bedingung wurde in der Praxis allerdings als im Grunde stets gegeben vorausgesetzt, so dass sich ein Muslim eigentlich immer von einer solchen Pflicht befreit sehen konnte. Es gibt zwar auch extreme Auffassungen, wonach der Jihad nicht nur im Verteidigungsfall, sondern grundsätzlich *fard 'ayn* sei (siehe etwa die Artikelserie „*Min fiqh al-muqâwama* [Über das islamische Widerstandsrecht]“ von Muhammad al-Kubaysî, Mitglied der irakischen *Hay'at al-'ulamâ' al-muslimîn* [Gesellschaft muslimischer Gelehrter, AMS], die ab dem 22. Februar 2005 in der jordanischen Zeitung *al-Sabil* erschienen ist: *assa-beel.net*). Diese Auslegung ist allerdings eher ein Phänomen moderner Islamisten und lässt sich in der Geschichte kaum ernsthaft belegen.

Diverse Religionsgelehrte haben die verschiedenen Konflikte in Afghanistan, im Irak oder im Nahen Osten zum Verteidigungsfall und somit den Kampf zur religiösen Individualpflicht erklärt – so geschehen etwa im Fall Israel durch das Oberhaupt der Islamischen Gelehrtenvereinigung in Palästina (*Râbita 'ulamâ' filastîn*, PSL; *rapeta.org*), Shaykh Hâmid al-Bitâwî, der eine entsprechende Fatwa verfasste (*al-Hayât*, 25.4.01); bereits 1988 schrieb sich die Hamas in Artikel 15 ihrer Charta diese Pflicht auf die Fahnen (Hamas 1988: 16ff.). So gern die Islamisten jedoch auf die klassischen Auslegungen verweisen, wenn es um die Begründung eines Jihad geht, so gern lassen sie dieselben Auslegungen außen vor, wenn es um die Art und Weise der Kampfführung geht. Betrachtet man die Praxis dessen, was Islamisten als Jihad bezeichnen, werden von den entsprechenden Geboten kaum welche eingehalten. Ibn Juzayy beispielsweise zählt sieben Punkte auf, die im islamischen Recht bis ins Detail geregelt sind: 1. Wer bekämpft werden darf (zum Beispiel keine Frauen, Kinder, Greise und so weiter), 2. dass vor dem Angriff ein friedlicher Aufruf, sich der islamischen Herrschaft zu beugen, erfolgen muss, 3. wen die Muslime im Kampf um Hilfe bitten dürfen, 4. mit wem sie ins Land des Feindes ausziehen beziehungsweise was sie dorthin mitführen dürfen, 5. die (erlaubten und verbotenen) Methoden des Kampfes, 6. wann man fliehen darf und 7. Verschiedenes wie die Attitüde oder die Absicht zum Kampf (1998: 168ff). Im Christentum mag es schwierig sein, einen „Heiligen Krieg“ theologisch zu legitimieren, dafür ist es aber umso einfacher, ihn später zu führen. Im Islam hingegen ist zwar die Begründung einfach, die Kriegsführung jedoch umso schwieriger.

Mit ihrer Inkonsequenz liefern die Islamisten selbst den deutlichsten Beweis dafür, wie wenig ihr Handeln auf dem Boden von Theologie fußt und wie sehr es stattdessen von politischen Erwägungen dominiert wird. Verdeutlicht wird das auch durch ein anderes Beispiel: Das Recht, einen Jihad überhaupt erst auszuführen, steht allein dem legitimierten religiösen Führer zu. Ibn Qudâma, hanbalitischer Rechtsgelehrter (gestorben 1223), schreibt in seinem berühmten Werk *al-Mughnî*: „Der Befehl zum Jihad ist dem Kalifen anvertraut und seinem redlichen Bemühen, den Willen Gottes bei seiner Entscheidung ergründet zu haben.“

(1985: Bd. 9, S. 166). Seit dem Ende des Osmanischen Reichs gibt es nun aber keinen Kalifen mehr. Wem steht also das Recht zu? Und steht es überhaupt jemandem zu? Ungeachtet solcher offenen Fragen beanspruchen Islamisten wie Usama Bin Laden dieses Recht jedoch ganz selbstverständlich für sich selbst (*al-Quds al-‘arabi*, 23.2.1998).

Nun bedeutet ein Jihad zwar noch nicht den Aufruf beziehungsweise die Verpflichtung zu Suizidattentaten – selbst wenn das einige „Theologen“ und Organisationen unter bestimmten Bedingungen so werten wollen (siehe weiter unten). Aber sollte die Pflicht zum Jihad erst einmal „eingimpft“ sein, wie es die Mutter des Attentäters im obigen Zitat ausgedrückt hat, dürften einige – insbesondere wenn in der Auseinandersetzung eine militärische Asymmetrie vorliegt – zumindest schon mal empfänglicher für die Möglichkeit werden, auf diese Art ‚kurzen Prozess‘ zu machen. Was dann nur noch ‚stört‘, ist das islamische Suizidverbot, das vor allem unter Hinweis auf die Hadithe theologisch völlig unumstritten ist (Rosenthal 1946; Krawietz 1991: 91ff.). Neben der Feststellung des Jihad muss somit das Weginterpretieren des Suizids ebenso integraler Bestandteil der islamischen Legitimierung von Selbstmordattentaten sein.

### **Die wohlverwahrte Tafel – bei Gott ist bereits alles festgeschrieben**

Die Hisbollah etwa versucht den Hinweis auf das Suizidverbot mit Hilfe der Prädestinationsvorstellung auszuhebeln: „Wir glauben, dass der Moment unseres Todes aufgezeichnet ist und von Gott festgelegt wurde.“ (Vizegeneralsekretär Na‘im Qasâm zitiert nach Jaber 1997: 86). Der Mensch kann den Zeitpunkt seines Todes also in keinem Fall selbst bestimmen, weil Gott Geburt und Tod eines jeden bereits vorab festgeschrieben hat. Dem Glauben nach existiert bei Gott eine so genannte „wohlverwahrte Tafel“ (*al-lawh al-mahfûz*), auf der einmal die Urschrift des Koran und einmal der Wille Gottes mit all seinen Entscheidungen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verzeichnet ist; alles, was geschrieben steht, ist auf Ewigkeit festgelegt. Wenn ein Mensch einen Suizidangriff an einem bestimmten Tag erfolgreich ausführt, dann ist sein Tod demnach für exakt diesen Tag vorherbestimmt gewesen, egal „ob er sich in einem Unterschlupf versteckt, über die Straße geht oder den Feind bekämpft, er wird sterben, wenn seine Zeit gekommen ist.“ (ebd.) Der Mensch kann vor diesem Hintergrund lediglich aus freiem Willen Einfluss auf die Art und Weise seines Todes nehmen: „Wenn sich ein Kämpfer anschickt, in den Jihad zu ziehen, glauben wir nicht [...], dass er den Moment seines Todes näher bringt. Denn alles, was er getan hat, ist zu wählen, auf welche Art und Weise er sterben wird.“ (ebd.)

Durch die Popularität, die die Selbstmordanschläge im Laufe der Zeit erfuhren, bedurfte es mitunter gar keiner ausgefeilten Beweisführung mehr. So argumentierte zum Beispiel der frühere Sprecher der Hamas, ‘Abd al-‘Azîz al-Rantîsî, den die israelische Regierung 2004 töten ließ, lediglich mit dem einfachen Grundgedanken: „Wenn sich der Märtyrer umbringen will, weil er das Leben satt hat, dann ist es ein Suizid. Möchte er jedoch seine Seele opfern, um den Feind zu treffen und um den Willen Gottes, nun, dann ist er ein Märtyrer.“ (*al-Hayât*, 25.4.01) Um diese Argumentation besser zu verstehen, hilft ein kanonischer Ausspruch des Propheten Muhammad: „Die Taten sind entsprechend den Absichten, und jedem Menschen (gebührt), was er beabsichtigt hat.“ (al-Bukhârî 1994: 3; zum Hadith siehe auch den Beitrag von Motzki in diesem Buch)

An dieser Stelle wird zum einen deutlich, wie Islamisten das klassische Verständnis verbiegen, um es für ihre Interessen einzusetzen. Zum anderen lässt sich aber kaum leugnen, dass ein gewisser Anteil islamischer Theologie in den islamistischen Suizidattentaten zu finden ist.

### **Viel Zustimmung in der Gelehrtenwelt**

Die Verknüpfung von Suizidanschlägen und Islam zeigt sich außer auf theologischer respektive theoretischer Ebene auch in der Praxis. Die Attentate werden nicht nur von gewaltbereiten Extremistenorganisationen verteidigt, sondern auch von führenden religiösen Persönlichkeiten, die in der Mitte der internationalen islamischen Gemeinschaft stehen. Zahlreiche Gläubige auf der Welt verehren sie und rufen sie bei Alltagsfragen mit der Bitte um religiösen Rat an. Bisweilen geschieht das auch mit der Frage, ob Suizidanschläge oder „Märtyreroperationen“, wie muslimische Befürworter sie nennen, im Islam erlaubt sind? In einer Resolution des Rates für Islamisches Recht (*fiqhacademy.org.sa*), das an die Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) angegliedert ist, zu der 57 Staaten der Erde gehören, heißt es dazu: „Dschihad und Märtyreroperationen, die verübt werden, um den islamischen Glauben, die Würde, die Freiheit und die Souveränität von Staaten zu verteidigen, sind nicht als Terrorismus zu betrachten, sondern eine grundlegende Form der notwendigen Verteidigung legitimer Rechte. Die unterdrückten Völker, die einer Besatzung ausgesetzt sind, haben das Recht, mit allen möglichen Mitteln ihre Freiheit zu erstreben.“ (zitiert nach Damir-Geilsdorf 2004) Der Beschluss wurde bei der Sitzung von 11. bis 16. Januar 2003 in Katar gefasst. Darüber hinaus unterstrich der Rat, dass „Märtyreroperationen“ nicht nur eine legitime Form des Jihad darstellten, sondern auch obligatorisch werden könnten, wenn sie die einzige Möglichkeit seien, den Gegner aufzuhalten (ebd., S. 85).

Auf einer der weltweit populärsten Internetseiten zum Thema Islam, *islam-online.net*, bekam ein User auf die Frage: „Sind Muslime, die bei Angriffen auf US-Militärbasen in der Golfregion sterben, Märtyrer?“, unter anderem die Antwort des palästinensischen Rechtsgelehrten Dr. Sâlim Salâma: „Ich komme nicht umhin zu sagen, der Jihad gegen die aggressiven amerikanischen Truppen ist wahrlich fard ‘ayn. Diese Soldaten mit all ihren Kampfflugzeugen, Panzern und Raketen sind nichts weiter als Imperialisten, die es auf die Besetzung unseres Landes abgesehen haben.“ (zitiert nach ebd.) *Spiritus rector* dieser Seite ist der Ägypter Yûsuf al-Qaradâwî, eine der bekanntesten Autoritäten unter den sunnitischen Gelehrten in der arabischen Welt, die der Muslimbruderschaft zugerechnet wird (siehe den Beitrag von Wenzel-Teuber in diesem Buch). 1996 erklärte al-Qaradâwî selbst, dass diese Operationen im israelisch-palästinensischen Konflikt keinen Suizid darstellten, sondern angesichts des dortigen Jihad zur Selbstverteidigung als Märtyrertaten zu verstehen seien (Kay 1999: 53). Seine Erklärungen und ebenso die Aussagen anderer, die sich zum Thema äußerten, verhalten zu dieser Zeit allerdings noch relativ ungehört in der Öffentlichkeit. Als der führende Mufti Saudi-Arabiens ‘Abd al-‘Azîz Âl al-Shaykh 2001 mit einer ablehnenden Stellungnahme zu den Taten Gehör fand (Memri 2001: Nr. 53), widersprach al-Qaradâwî umgehend. Mittlerweile durch seine dauerhafte Präsenz beim arabischen Nachrichtensender al-Jazeera einem breiten Publikum zugänglich, bekräftigte er sein Urteil von 1996: „Diese Operationen sind die höchste Form des Jihad für den Willen Gottes, und sie sind eine Art des Terrorismus, die nach der Scharia erlaubt ist. [...] Der Begriff Suizid-Operationen ist nicht korrekt und eine irreführende Bezeichnung, weil sie heldenhafte Taten des Martyriums sind und nichts zu tun haben mit Selbstmord. Die Mentalität derer, die sie ausführen, hat nichts mit der Mentalität desjenigen zu tun, der Selbstmord begeht.“ (ebd.) Von nun an entstand eine breite öffentliche Debatte. Viele namhafte Islamelehrte und Personen der Öffentlichkeit, die sich Gehör verschaffen konnten, kamen zum selben Urteil wie al-Qaradâwî – besonders in den besetzten Palästinensergebieten: neben dem erwähnten Hâmid al-Bîtâwî auch Ikrima Sabrî, Rechtsgelehrter der Palästinensischen Autonomiebehörde (Memri 2001: Nr. 65). Zwischen der verurteilenden und der zustimmenden Haltung versuchte das Oberhaupt der angesehenen ägyptischen al-Azhar-Universität Muhammad Sayyid al-Tantâwî eine „vermittelnde“ Position einzunehmen: „Suizid-Operationen gehören so lange zur Selbstverteidigung und zu einer Form des Martyriums, wie die Absicht dahinter steckt, die Soldaten des Feindes zu töten und nicht Frauen und Kinder.“ (Memri 2001: Nr. 53) Auf die Veröffentlichung der entsprechenden Fatwa, erklärte al-Qaradâwî, das Urteil des al-Azhar Oberhauptes träfe im Fall der Palästinenser nicht zu: „Israelis sind eine ‚Nation unter Waffen‘. In Israel sind alle Männer und Frauen Soldaten. Sie sind alle Besatzungstruppen.“ (*al-Ahram weekly online*, 13.-19.12.01) Später, als sich zunehmend auch Frauen

in die Luft sprengten, bekräftigte al-Qaradâwî noch einmal seine Auffassung: „Wenn der Jihad zur individuellen Pflicht eines Muslim wird, [...] erlangt eine Frau die Berechtigung neben Männern daran teilzunehmen. [...] Ich glaube, eine Frau kann nach ihren Möglichkeiten und ihrem Befinden ebenso an dieser Form des Jihad teilhaben. Zudem könnten die Organisatoren der Märtyreroperationen von einigen gläubigen Frauen profitieren, etwa indem sie sie dort zum Einsatz kommen lassen, wo es für Männer nicht möglich ist.“ (*islamonline.net*; 6.11.06) Man sieht an diesen Diskussionsbeiträgen, dass auch bedeutende religiöse Autoritäten Selbstmordanschläge verteidigen und damit durch ihre Person eine Verbindung zur – heutigen Erscheinungsform der – Religion markieren.

Ihre Ansichten sickern schließlich auf vielfältige Weise auch nach Deutschland ein, zum Beispiel mit Hilfe von Ahmad von Denffer (zu ihm siehe auch die Beiträge von Khoury und Rohe in diesem Buch). Der umtriebige deutsche Konvertit, Funktionär und Publizist, der unter anderem den Koran übersetzt hat und laut Verfassungsschutzbericht Niedersachsen ebenfalls „das Gedankengut der islamistischen Muslimbruderschaft“ vertritt (2004: 140), rekurrierte in einem Beitrag für die Internetseite der Islamischen Gemeinschaft Deutschland (IGD) auf al-Qaradâwîs Äußerungen zu Selbstmordanschlägen; offenbar erst als die IGD kritisch darauf angesprochen wird, wird der Text von der Seite entfernt (*Frankfurter Rundschau*, 14.4.05); von Denffer hat übrigens auch al-Qaradâwîs berühmte dogmatische Abfassung *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* ins Deutsche übertragen. In anderen Zusammenhängen liest man dann wiederum über von Denffer: „Ahmad von Denffer ist kein Islamist oder sonstwie Extremist. Das ist einfach nur Üble Nachrede.“ (Eintrag von „Thrand“ am 27. August 2008 im Chat des ZDF-Portals „Forum am Freitag“)

## Was geht mich das an?

Die übergroße Mehrheit der Muslime lehnt Suizidattentate und andere Gewalttaten im Islam ab (siehe Eposito/Mogahed 2008). Doch das wird in der globalisierten Mediengesellschaft unserer Tage nicht immer wahrgenommen. Islam verbinden viele in erster Linie mit Gewalt, weil die Berichterstattung über diese Religion vor allem im Zusammenhang mit solchen Themen erfolgt (siehe die Beiträge im Band *Islamfeindlichkeit*). Das Ansehen von Muslimen ist daher häufig von dieser spezifischen Sicht auf den Islam geprägt. Das wirkt sich wiederum maßgeblich auf das Alltagsleben von Muslimen rund um den Globus aus, denn das Ansehen entscheidet mit über Diskriminierung und Ausgrenzung; wie etwa am Beispiel der Schweizer Volksabstimmung zum Minarett-Verbot vom 29. November 2009 zu sehen ist. Sicherlich gilt es somit, aufklärerisch in Richtung der Mediengesellschaft zu intervenieren. Man darf dabei aber nicht verges-

sen, was der Ausgangspunkt für diese Zerrbilder ist: der Gewaltakt, der im Namen des Islam vollzogen wird. Selbstverständlich findet Vergleichbares in anderen Regionen der Erde und im Namen anderer Religionen ebenso statt, und in den deutschen Medien wird darüber wenig bis gar nicht berichtet: Man denke etwa an die Hindu-Nationalisten in Indien oder die Lord's Resistance Army (LRA), die seit Jahrzehnten den Norden Ugandas, den Nordosten der Demokratischen Republik Kongo und den Süden des Sudan im Kampf für einen christlichen Gottesstaat mit brutaler Gewalt überzieht. Man kann diese Ignoranz kritisieren, aber deswegen lässt sich trotzdem nicht darüber hinwegsehen, dass Gewalttaten in signifikantem Maß von bekennenden Muslimen begangen werden. Jeder dieser Gewaltakte verfestigt bei Nichtmuslimen das negative Bild vom Islam und verunsichert Muslime in Bezug auf ihren Glauben. Es dürfte somit nicht allein aus humanistischen Gründen im Interesse von Muslimen liegen, Gewaltakte im Namen des Islam einzudämmen und sich den damit verbundenen Verzerrungen ihrer Religion entgegenzustemmen.

Nun erheben Muslime zwar durchaus ihre Stimme gegen Gewalt – Beispiel: die gemeinsame Stellungnahme *Gegen Terror und Gewalt* des Islamrats und des Zentralrats der Muslime in Deutschland nach den Anschlägen auf Madrider Vorträge 2004 (*zentralrat.de*, 5.4.04); Beispiel: die Gründung der „Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus“ nach den Anschlägen auf Synagogen in Istanbul 2003 (*kiga-berlin.org*). Trotz solcher Maßnahmen wird aber im privaten Umfeld oftmals geschwiegen und wegen der politischen Umstände – der völkerrechtswidrige Krieg im Irak, die Besetzung palästinensischer Gebiete, Guantánamo, Abu Ghraib und so weiter – vielleicht sogar irgendwie Verständnis für die Taten eingebracht. Der Islamwissenschaftler, Publizist und Intellektuelle Navid Kermani weist im Hinblick auf die in Deutschland mit vorbereiteten Terroranschläge vom 11. September 2001 darauf hin: „Das Beispiel der Hamburger Terrorzelle um Mohammed Atta hat aufgezeigt, wie viele Muslime die Augen schließen vor den Gefahren des Extremismus. Atta und seine Gruppe fanden offenbar ein Umfeld, in dem sie zwar nur von wenigen direkt unterstützt, aber doch weitgehend geduldet wurden. Sie galten dann eben doch als Brüder im Glauben, deren Verhältnis zur Gewalt man zwar nicht teilte, die man aber auch nicht an die deutschen Behörden auslieferte.“ (2004) Eine solche indirekte Unterstützung, derer sich die Extremisten nicht bei der Mehrheit, aber doch bei einer gewissen Zahl von „Glaubensgeschwistern“ gewiss sein können, tragen dazu bei, die Option der Gewalt im Namen des Islam aufrecht zu erhalten. Denn die mit dem Koran geführte Argumentation richtet sich nicht etwa an die Gegner. Die Islamisten buhlen vor allem um Zustimmung anderer Muslime (siehe den Beitrag von Abu Zayd in diesem Buch). Rückendeckung ist ihnen demzufolge wichtig. Um Suizidanschläge und andere Gewaltakte im Namen des Islam somit nachhaltig zu verhindern, müssen zwar einerseits die

politischen Missstände beseitigt werden, andererseits aber muss den Islamisten der flankierende Schutz beziehungsweise der geistige Boden entzogen werden, in dem ihre Saat aufgeht. Das geht nur, indem man sich ihnen und ihren prominenten Vordenkern offen entgegenstellt. Es ist einfach, sich von extremistischen (Auslands-)Organisationen wie al-Qaida zu distanzieren – größer ist die Herausforderung im eigenen Umfeld.

Dabei geht es nicht darum, dass sich Muslime öffentlich von jedem Suizidanschlag, von jedem Gewaltakt auf der Welt distanzieren sollen; das machen Christen auch nicht, wenn irgendwo Extremisten im Namen ihrer Religion zu Felde ziehen. Dessen unbeschadet gibt es in Deutschland sowieso keine islamische Öffentlichkeit, die dies wirksam tun könnte. Es gibt weder eine dem Zentralrat der Juden, der Evangelischen Kirche in Deutschland und der katholischen Deutschen Bischofskonferenz vergleichbare Institution, noch etwas Ähnliches wie dem *Conseil français du culte musulman*, dem nationalen Islamrat in Frankreich. Die vorhandenen Verbände sind nicht repräsentativ, viele Gläubige sind nicht organisiert. Ferner stehen nur wenige muslimische Intellektuelle im öffentlichen Diskurs, und nicht selten wehren sie sich gegen die Vereinnahmung als Muslim. Navid Kermani betont: „Viel wichtiger als öffentliche Distanzierungsakte, wie sie jetzt allenthalben gefordert werden, ist [...] in Deutschland etwas anderes: dass die Debatte innerhalb der islamischen Gemeinden geführt wird.“ (2004) Während ihm zufolge in weiten Teilen der islamischen Welt bereits eine selbstkritische und offene Auseinandersetzung über Terrorismus geführt wird, reagieren hiesige „Imame oder muslimische Verbandsvertreter [...] in der Regel immer noch defensiv und verharren in der Opferrolle.“ Wenn sie jedoch betuern, „echte“ Muslime könnten keine Terroristen sein, sollten sie künftig strikt darauf achten, dass aus Muslimen keine Terroristen werden.“ (ebd.)

Statt sich aber mit solchen Aspekten intensiver auseinanderzusetzen, besetzen die deutschen Islamverbände lieber das andere Thema. So werden beispielsweise die Hintergründe des Tods der Ägypterin Marwa El-Sherbini, die aus rassistischen und islamfeindlichen Gründen am 1. Juli 2009 in einem Dresdner Gerichtssaal niedergestochen wurde, in aller Ausführlichkeit diskutiert, während der vor dem Oberlandesgericht Düsseldorf zeitgleich laufende Prozess gegen die so genannte Sauerland-Gruppe, die im Herbst 2007 aus islamistischen Beweggründen Anschläge auf US-Einrichtungen in Deutschland geplant haben soll, so gut wie keine Beachtung findet. Das belegt ein simpler Test: Wer am 9. September 2009 mit der Internetsuchmaschine Google auf der ZMD-Seite *zentralrat.de* nach dem Nachnamen der Ägypterin suchte, wurde 38 Mal fündig. Unter dem Stichwort „Sauerland-Gruppe“ oder unter den Namen der Angeklagten gab es indes keinen einzigen Eintrag! Auf der Seite der Milli Görüş (*igmg.de*) taucht das Stichwort „Sauerland-Gruppe“ immerhin 13 Mal auf, der Nachname der Ägypterin hingegen 307 Mal!

## Literatur

- Bukhârî, al- (1994): *Mukhtasar sahîh al-Bukhârî. al-Musammâ l-tajrîd al-sarîh*, 5. Aufl., [Damaskus u.a.]: al-Yamâma.
- Damir-Geilsdorf, Sabine (2004): „Krieg im Namen des Islam? Aushandlungen und Transformationen religiöser Konzepte am Beispiel der islamischen ‚Märtyreraktionen‘ im Palästina-Konflikt“, in: Ralph-M. Luedtke und Peter Strutynski (Hrsg.): *Mitten im Krieg. Perspektiven einer friedlichen Welt*. Kassel, S. 73-88.
- Espósito, John L./Dalia Mogahed (2008): *Who speaks for Islam? What a billion Muslims really think. Based on Gallup's world poll, the largest study of its kind*. New York.
- Hamâs (Hrsg.) (1988): *Mithâq haraka al-muqâwama al-islâmîyya (Hamâs)* [Charta der Islamischen Widerstandsbewegung (Hamâs)], Plästina.
- Heinemann, Klaus-R. (Übers.) (1956): *Sturm der Götter. Briefe und Tagebuchaufzeichnungen gefallener Japaner*. Wiesbaden.
- Kermani, Navid (2004): „Distanzierungszwang und Opferrolle. Warum Muslime in Europa erst jetzt dem Extremismus in den eigenen Reihen eine öffentliche Absage erteilen“, in: *Die Zeit*, 18.11.2004.
- Kohlberg, Etan (1997): Art. „Shahîd“, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 9., Leiden, S. 203-207.
- Ibn Juzayy, Muhammad Ibn Ahmad (1998): *al-Qawânîn al-fiqhîyya*. Beirut.
- Ibn Qudâma, Muwaffaq al-Dîn (1985): *al-Mughnî fî fiqh al-imâm Ahmad Ibn Hanbal al-Shaybânî*, 10 Bde., Beirut.
- Jaber, Hala (1997): *Hezbollah. Born with a vengeance*. New York.
- Kay, Shahar (1999): „Reality versus religious origins. Suicide and martyrdom in Islam“, in: *Journal of counterterrorism and security international* 6(1999), S. 50-56.
- Krawietz, Birgit (1991): *Die Hurma. Scharierechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des 20. Jahrhunderts*. Berlin.
- [Memri] The Middle East Media Research Institute (Hrsg.) (2001): „Debating the religious, political and moral legitimacy of suicide bombings“, in: *Inquiry and analysis* 53/54 u. 65/66(2001)
- Merari, Ariel (1998): „The readiness to kill and die. Suicide terrorism in the Middle East.“ In: Walter Reich (Hrsg.): *Origins of terrorism. Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, 2. Aufl., Washington u.a.
- Noth, Albrecht (1966): *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*. Bonn.
- Paz, Reuven (2001): „The Saudi fatwah against suicide terrorism.“ In: *Peacewatch* 323(2001).
- Peters, Rudolph (1996): *Jihad in classical and modern Islam. A reader*. Princeton.
- Rosenthal, Franz (1946): „On suicide in Islam.“, in: *Journal of the American Oriental society* 66(1946), S. 239-259.
- Schneiders, Thorsten Gerald (2006): *Heute sprengt mich in die Luft. Suizidanschläge im israelisch-palästinensischen Konflikt. Ein wissenschaftlicher Beitrag zur Frage des Warum*. Münster.
- Schneiders, Thorsten Gerald/Lamya Kaddor (Hrsg.) (2005): *Muslime im Rechtsstaat*. Münster.
- Seidensticker, Tilman (2002): „Die Transformation des christlichen Märtyrerbegriffs im Islam“, in: Walter Ameling (Hrsg.): *Märtyrer und Märtyrerakten*. Wiesbaden, S. 137-148.

# Gott als Lückenbüßer

## Wie der Islam für die eigenen Unzulänglichkeiten herhalten muss

*Ahmet Toprak*

### 1 Einführung

Seit mehreren Jahren werden die Themen Zwangsheirat, häusliche und sexuelle Gewalt sowie die so genannten Ehrenmorde in muslimischen Migrantenfamilien öffentlich thematisiert und diskutiert. Auf Initiative von Frauenrechtsorganisationen finden zahlreiche Diskussionsrunden und Tagungen statt. Die Bundesregierung setzte die Themen mit der Deutschen Islam Konferenz (Bundesinnenministerium) und dem Integrationsgipfel (Bundeskanzleramt) auf die politische Agenda. (Auto)-Biografische Werke, die das Thema Zwangsheirat und innerfamiliäre Gewalt aus der Betroffenenperspektive beschreiben, erhalten hohe mediale Aufmerksamkeit. Die Bücher von Seyran Ateş (*Große Reise ins Feuer*), Necla Kelek (*Die fremde Braut* und *Die verlorenen Söhne*) und Serap Çileli (*Wir sind eure Töchter nicht eure Ehre*) beispielsweise rückten die Diskussion um das Schicksal speziell türkischer Frauen in den Vordergrund. Ihre Werke geben zwar gute Einblicke in die Lebenssituation der Betroffenen, es muss aber auch hervorgehoben werden, dass sie nicht den geltenden methodisch-wissenschaftlichen Standards genügen. Daher lassen sich eigentlich auch keine allgemeingültigen Schlussfolgerungen und Handlungsoptionen daraus ableiten. Im Nachgang wurden ihre Aussagen aber dennoch in unzulässiger Weise pauschalisiert und miteinander vermischt. Gewalt gegen Frauen, Zwangsverheiratung oder Ehrenmorde wurden zum Beispiel allein mit dem Islam begründet (siehe den Band *Islamfeindlichkeit*). Zugleich kann man beobachten, dass Teile der muslimischen Migranten ihr Fehlverhalten ebenso mit der Besonderheit ihrer Religion, in dem Fall mit dem Islam, erklären (siehe zu diesem Aspekt auch den Beitrag von Uslucan in diesem Buch). Eine solche einseitige Verknüpfung entspricht in der Realität jedoch nicht dem wissenschaftlich nachweisbaren Ursachenbündel dieser Phänomene.

Gleichwohl besteht bei den Themen Zwangsverheiratung, innerfamiliäre Gewalt oder Ehrenmorde weiterhin enormer Forschungs- und Handlungsbedarf, da anzunehmen ist, dass es sich nicht nur um spektakuläre Einzelfälle handelt. Das legen diverse nicht repräsentative Untersuchungen und Nachfragen bei Beratungsstellen für Migrantinnen nah. Der folgende Beitrag versucht nun zu erläutern, warum Gewaltanwendung, Ehrendelikte und Zwangsheirat immer wieder

mit dem Islam beziehungsweise dem Koran begründet werden. Dazu blicken wir schlaglichtartig zum einen auf die Entstehungshintergründe dieser drei Aspekte und zum anderen auf die Handlungsmotive der Betroffenen. Die Darlegung meiner Argumentation erfolgt anhand von Untersuchungen über türkeistämmige Migranten. Ich konzentriere mich aus zwei Gründen auf diesen Bevölkerungsteil: Einerseits sind die Migranten aus der Türkei die größte muslimische Gemeinde in Deutschland, andererseits liegt mein Forschungsschwerpunkt auf dieser Zielgruppe.

## 2 Gewaltanwendung

In einer Untersuchung des Kriminologischen Forschungsinstituts Niedersachsen wurden Jugendliche der Jahrgangsstufe 9 danach gefragt, ob sie in den letzten zwölf Monaten Opfer von elterlicher Gewalt wurden. Es konnte eindeutig belegt werden, dass Jugendliche türkischer und ex-jugoslawischer Herkunft zwei bis drei Mal häufiger betroffen sind als andere Jugendliche. Das heißt: Gewaltanwendung in türkischen und ex-jugoslawischen Familien ist ein verbreitetes Mittel, um Kinder und Jugendliche zu „bändigen“ (KFN 2002). Mit einer eigenen qualitativen Untersuchung, in der ich acht türkische Elternpaare in Bezug auf ihren Erziehungsstil und ihre Bestrafungspraktiken befragt habe, konnte ich die Ergebnisse des Kriminologischen Forschungsinstituts entsprechend ergänzen (Toprak 2004). Auch eine repräsentative Untersuchung des Bundesministeriums für Frauen, Senioren, Familie und Jugend aus dem Jahr 2005 über Gewalt gegen Frauen in Deutschland bestätigte, dass die Gewaltanwendung in Migrantenfamilien aus der Türkei im Vergleich zu deutschen und russischen Aussiedlerfamilien überproportional hoch ist. Nach wie vor ist Gewalt in der Erziehung also ein gängiges Mittel, um Kinder und Jugendliche zu disziplinieren. Was sind nun aber die Gründe für diese erhöhte Gewaltanwendung? In der Literatur werden unter anderem das Niveau der Schul- und Berufsausbildung, die Erwerbstätigkeit/Arbeitslosigkeit, eigene Gewalterfahrung, Diskriminierungserfahrung oder die Wohnsituationen zur Begründung mit herangezogen. Die Erklärungsansätze sind sehr komplex und ich kann an dieser Stelle leider nicht näher darauf eingehen. Für den Kontext dieses Beitrags ist die Bedeutung traditioneller beziehungsweise kultureller Zusammenhänge entscheidend, daher will ich mich hier nur diesen widmen. Repräsentative Daten über die Kombination von Gewaltanwendung und religiösen Vorstellungen liegen übrigens nicht vor, auch die beiden oben erwähnten Befragungen haben dies nicht in Verbindung gesetzt – obwohl die öffentlichen Debatten über dieses Themen zum Zeitpunkt der Studien mehr oder weniger stark vom Islam geprägt waren, da es immer wieder einzelne Extremfälle unter Muslimen in die Medien „geschafft“ hatten.

### *Historisch-traditionelle Gründe*

Ursprünglich stammen viele Migranten aus türkischen Provinzen, die wirtschaftlich unterentwickelt waren und immer noch sind. Sie lebten meist mit Großfamilien in kleineren Dörfern im Südosten und im Norden des Landes oder in der Zentraltürkei. In diesen Gebieten hat die Tradition nach neueren Untersuchungen bis heute einen großen Stellenwert (vgl. Kağıtçıbaşı/Sunar 1997: 154). Nach wie vor prägen Massenarbeitslosigkeit, Armut, Analphabetismus und unterentwickelte Infrastrukturen das alltägliche Leben dort. Türkischen Studien zufolge ist die physische Bestrafung in traditionellen Familien stark ausgeprägt. In den seltensten Fällen diskutieren Eltern mit ihren Kindern, um sie argumentativ davon zu überzeugen, was richtig und falsch ist. Dieser Erziehungsstil führt dazu, dass das Kind von der Außenkontrolle der Mutter respektive anderer Erwachsener abhängig ist. Durch diesen Erziehungsstil wird das Kind dazu gebracht, die Kontrolle seines Verhaltens ständig anderen zu überlassen, und sich selbst nach den Maßstäben und Einschätzungen anderer zu bewerten. Die Selbstständigkeit des Kindes kann sich dadurch nur unzureichend entwickeln. Eigenschaften wie Gehorsam, Verlässlichkeit, Loyalität und Rücksichtnahme anderen gegenüber, die für das Funktionieren einer in so enger Verbindung miteinander lebenden Familiengruppe unerlässlich sind, werden männlichen und weiblichen Kindern gleichermaßen beigebracht. In diesem Erziehungskontext fallen zwei Komponenten ins Auge, die die Gewaltanwendung der Eltern begünstigen: restriktive Kommunikation und Bestrafung zum Disziplinieren.

### *Restriktive Kommunikation*

In der Erziehung beginnen – spätestens während der Adoleszenz – Aspekte wie Autorität und Respekt das Verhältnis der Kinder zu den Eltern, insbesondere zum Vater, zu prägen. Zornausbrüche ihm gegenüber aber auch gegenüber allen übrigen Respektspersonen – wie etwa Lehrern – werden in keiner Weise toleriert. In der Adoleszenz besteht fast immer eine merkbliche Distanz zum Vater; diese Distanz schlägt sich in der gegenseitigen Kommunikation nieder. Wenn die Kinder sich überhaupt einem Elternteil anvertrauen, dann mit hoher Wahrscheinlichkeit der Mutter. In der weiteren Entwicklung der Kinder übernimmt sie in der Regel eine Vermittlerrolle für deren Beziehung zum Vater. Die Mutter ist diejenige, die im Streitfall beim Vater ein gutes Wort für das Kind einlegt. Außerdem überbringt sie den Kindern Wünsche des Vaters, seine Anweisungen und sogar Strafen (vgl. Kağıtçıbaşı/Sunar, 1997: 155f.). Diese Art der Kommunikation verläuft nicht immer reibungslos, etwa wenn die Mutter die Wünsche des Vaters aus dessen Sicht falsch weitergibt oder falsch interpretiert. Mitunter ist diese

Kommunikation auch dadurch gestört, dass die Mutter die Kinder schützt und nicht alle Wünsche – vor allem aber die Strafen – des Vaters weitergibt. Wenn die Kinder die Weisungen des Vaters jedoch nicht befolgen, ist dessen Autorität beschädigt, was – in seiner Vorstellungswelt – oft erst mit physischer Bestrafung der Kinder wieder hergestellt werden kann.

Neben diesen traditionellen Kommunikationsschwierigkeiten gibt es noch einen Aspekt, der von immenser Bedeutung ist: Eltern in diesem Erziehungskontext sind aufgrund ihrer defizitären verbalen Fähigkeiten (mangelnde Schulbildung, geringe, einfache und überalterte Türkischkenntnisse) nicht in der Lage, ihren (modernen, gebildeten) Kindern Sachverhalte zu erklären und zu begründen. Zudem lesen beispielsweise viele Eltern selbst nicht und können somit auch ihre Kinder nicht zum Lesen motivieren; nur selten wird einem Kind vorgelesen. Altersgerechte Bücher oder auch Gesellschaftsspiele, die den Horizont des Kindes erweitern würden, werden nicht gekauft. Dabei lernen Kinder zunächst durch Beobachtung, dann durch direkte Imitation und später durch Nachspielen. Wenn die Kinder hartnäckig nach einer Begründung fragen, gar diese in Frage stellen, reagieren die Eltern aufgrund mangelnder Fähigkeiten beziehungsweise Fertigkeiten mit Schlägen, um „rebellierende“ Kinder zur Raison zu bringen oder zu disziplinieren.

### *Bestrafung zum Disziplinieren*

In einer weiteren Untersuchung aus der Türkei, bei der Mütter danach gefragt wurden, welche Verhaltensweisen ihrer Kinder sie begrüßen würden, wurden folgende Ergebnisse erzielt: Während die Indikatoren „Mit anderen gut auskommen“, „Gehorsam sein“ und „Nähe und Loyalität gegenüber den Eltern“ 80 Prozent der Antworten ausmachten, fanden die Eigenschaften „Individualismus“ und „Selbstbewusstsein“ nur bei 3,6 Prozent der Mütter Resonanz (vgl. Kağıtçıbaşı 1996). Im Kontext von Armut und materieller Abhängigkeit von der Gemeinschaft entwickeln sich Wertvorstellungen am besten, wenn die Familienmitglieder Loyalität, Gehorsam und eng geknüpfte interpersonelle Bande untereinander für wichtig erachten. Gegenseitige Unterstützung ist in traditionellen Familien die Norm, nicht die individuelle Fortentwicklung (siehe auch den Beitrag von Behr in diesem Buch). In der traditionellen Erziehung wird davon ausgegangen, dass sich gehorsame Kinder später ihren Eltern gegenüber eher loyal verhalten, als unabhängige Kinder, die stärker ihre eigenen Interessen im Auge haben werden, wenn sie erwachsen sind (vgl. Kağıtçıbaşı/Sunar 1997: 154).

Werden die oben angeführten Anforderungen von den Kindern in Frage gestellt und nicht befolgt, betrachten es insbesondere erwachsene Bezugspersonen

aus den sozio-ökonomisch schwachen Milieus als selbstverständlich, sie auch mit Hilfe von Schlägen belehren zu können, um Loyalität und Gehorsam zu erzwingen. Zwei türkische Sprichwörter veranschaulichen diese Ansicht: „*Evladını dövmeyen dizini döver* – Wer sein Kind nicht schlägt, hat später das Nachsehen“ und „*Öğretmenin vurduğu yerde gül biter* – Wo der Lehrer hinschlägt, da wachsen Rosen“. Gewaltanwendung seitens der Eltern oder Lehrer gilt in der Gesellschaft als „erlaubt“ und „rechters“, da beide Seiten in der Vorstellungswelt der Allgemeinheit nur das Gute für die Kinder wollen und auf das gewünschte Verhalten im Erwachsenenalter abzielen. Traditionell ist der Lehrer in der Türkei neben den Eltern die wichtigste Person bei der Erziehung eines Kindes. Eltern erwarten von Lehrern, dass sie ab dem Eintreten des Kindes in die Grundschule den Erziehungsauftrag übernehmen.

### 3 Ehre als Entschuldigung

Beim Begriff Ehre wird als Erklärungsansatz ebenfalls immer wieder der Islam oder der Koran als Grundlage angeführt. Ursprung dieser Vorstellungen kann der Islam aber schon deshalb nicht sein, weil sie in ähnlicher Ausprägung auch in älteren, nicht-muslimischen Kulturen vorhanden sind. Bei näherer Betrachtung stellt man zudem fest, dass auch Ehre in erster Linie als soziale Kontrolle im ländlichen Raum fungiert. In Großstädten und Gebieten, wo die Anonymität ausgeprägter ist und die soziale Kontrolle an Bedeutung verliert, verblasst der Begriff zunehmend. Dem türkischen Konzept von Ehre liegen nun im traditionellen Sinn, drei zentrale Begriffe zugrunde, nämlich *şeref*, *namus*, *saygı*.

**Şeref** = Ansehen: Beim Begriff *şeref* geht es darum, dass man gegenüber seiner Umwelt und seinen Mitmenschen gute Dinge vollbringt oder jemandem in Notzeiten zur Seite steht. In diesem Fall erhöht sich das Ansehen des Individuums. Menschen, denen solche Eigenschaften zugesprochen werden, werden *şerefli kişiler* (Menschen mit Ehr und Anstand) genannt. Diejenigen, die andere und deren Eigentum nicht achten, deren *namus* verletzen, sie belügen, bestehlen und schlecht über sie sprechen, nennt man *şerefsiz insanlar* – Menschen ohne Ehre, Ansehen (Pfluger-Schindlbeck 1989: 47f.) *Şeref* muss man sich also mühsam durch gute Taten erarbeiten.

**Namus** = Ehre: Werner Schiffauer unterteilt *namus* in zwei verschiedene Bereiche, Innen und Außen: „Dem Wert der Ehre (*namus*) unterliegt die Vorstellung einer klaren Grenze, die Innen, den Bereich der Familie, vom Außen, der – männlichen – Öffentlichkeit des Dorfes oder der Stadt, scheidet. Die Ehre eines

Mannes ist beschmutzt, wenn diese Grenze überschritten wird, wenn jemand von außen einen Angehörigen der Familie, womöglich eine der Frauen, belästigt oder angreift. Als ehrlos (*namussuz*) gilt der Mann, der dann nicht bedingungslos und entscheidend den Angehörigen verteidigt.“ (1983: 65f.) *Namus* bestimmt darüber hinaus auch das Verhältnis zwischen Mann und Frau. Es bedeutet allerdings für beide Unterschiedliches. Für die Frau heißt *namus*, dass sie bis zur Ehe ihre Jungfräulichkeit bewahren und während der Ehe treu bleiben muss. Der *namus* eines Mannes hängt in erster Linie vom Verhalten seiner Frau ab. Ehre im Sinne von *namus* impliziert ferner, dass die Männer die Sexualität ihrer Frauen (= Ehefrauen, Töchter und Schwestern) kontrollieren und diese Kontrolle sozial gerechtfertigt und anerkannt wird. Pfluger-Schindlbeck beschreibt die Beziehung folgendermaßen: „Von der Frau verlangt die *namus* korrekte Bekleidung, korrektes Verhalten im Umgang mit fremden Männern, keine vor- oder außereheliche Beziehungen usw. Handelt sie dem zuwider, so muß der Mann, um seine eigene Ehre wieder herzustellen, sie im äußersten Fall verstoßen.“ (1989: 63f.); ein Mann kann seine Ehre aber auch aus eigenem Verschulden verlieren, indem er, obwohl er Frau und Kinder hat, nach anderen (verheirateten) Frauen schaut.

In der türkischen Gesellschaft nimmt das Urteil von Verwandten, Bekannten oder Nachbarn eine zentrale Bedeutung im Leben ein. Deshalb wäre der Ehrbegriff unvollständig definiert, bliebe das Verhältnis zwischen Familie und sozialem Umfeld unberücksichtigt: „Die wesentliche Bedeutung für die Familienehre hat gerade nicht die innere Einstellung und Selbstbestätigung der einzelnen Familienmitglieder, sondern das von außen, d. h. von der sozialen Umwelt wahrgenommene Erscheinungsbild.“ (Özkara 1988: 29f.)

**Saygı** = Respekt, Achtung: In der Familienhierarchie werden ältere Brüder mit *ağabey* (großer Bruder; gesprochen *âbi*) und ältere Schwester mit *abla* (große Schwester) angesprochen. Schiffauer schreibt: „Der Sohn schuldet dem Vater, die Frau dem Mann, der jüngere Bruder dem älteren Achtung. Sie kann ganz unterschiedlich bekundet werden: Der Höherstehende darf nicht mit dem Vornamen angesprochen, ihm darf nicht widersprochen werden, in der Öffentlichkeit muß man in seiner Gegenwart schweigen, man darf nicht in seiner Gegenwart rauchen oder trinken.“ (1983: 67f.) Verwandte dürfen aber nicht nur nicht mit dem Vornamen angesprochen werden, sondern sie fordern zugleich eine ehrerbietige Anrede mit Onkel, Tante oder eben großer Bruder ein. Diese Bezeichnungen werden in der Regel auch für ältere, fremde, nicht der Familie angehörende Personen verwendet.

## 4 Zwangsheirat

Auch beim Thema Zwangsheirat kann man beobachten, dass die Religion zwar eine Bedeutung hat („Und verheiratet diejenigen von euch, die – noch – ledig sind“; Koran: Sure 24, Vers 32), aber diese nicht allein wesentlich ist. Das gilt zumindest für den Fall, dass der Sohn verheiratet wird. Die These möchte ich am Beispiel der arrangierten Ehe als „Disziplinarmaßnahme“ bei Männern vorstellen.

Im Diskurs der Zwangsverheiratung wird die Aufmerksamkeit in der Regel auf die Frau gerichtet, was auch berechtigt ist. Dennoch gibt es Indizien und Erkenntnisse, dass Männer einer Eheschließung ebenfalls nicht immer aus eigener Überzeugung zustimmen. In der Regel willigen sie allerdings ohne große Widerrede ein, denn die meisten sehen eine Eheschließung als gesellschaftliche Pflicht an und sind sich ferner im Klaren darüber, dass sie von einer Ehe erheblich profitieren dürften, da die administrativen Aufgaben und die Alltagslasten der Ehefrau zugesprochen werden.

Um die Kinder auf diese Zukunft vorzubereiten, werden sie im Elternhaus entsprechend diszipliniert. Konservativere Eltern teilen sich die Aufgabe in der Regel nach Geschlecht auf: Die Mutter unterweist die Töchter und der Vater die Söhne. Während der Vater auch die Töchter belehren kann und sie gehorchen müssen, haben Söhne durchaus die Möglichkeit, sich den Anforderungen der Mutter zu widersetzen.

### *Die Erziehung der Jungen*

Da sich ein Junge zunächst – bis zur Pubertät – in der häuslichen Umgebung aufhält, sind die wichtigsten Bezugspersonen die Mutter und gegebenenfalls die älteste Schwester. Bereits im Vorschulalter ist das Verhältnis eines Jungen zu beiden zwiespältig: Einerseits ist es noch von körperlicher Zuneigung und Zärtlichkeit geprägt, andererseits wird diese Form der Nähe von beiden Seiten abgelehnt. Eine ähnliche ambivalente Haltung spiegelt sich im Hinblick auf die Autorität von Mutter und Schwester wider. Aufforderungen der weiblichen Erziehungsberechtigten appellieren an seinen freien Willen. Der Junge soll ihnen zwar – schon aus Gründen des Respekts – nachkommen, aber er weiß auch, außer einem Tadel wird ihm nichts geschehen, wenn er sich verweigert. Die Mutter ermahnt ihn zwar, lässt ihn aber letztlich gewähren und setzt ihre Machtposition nicht durch. Dieses Gewähren lassen führt zu Verunsicherung hinsichtlich der Autorität weiblicher Bezugspersonen und auf der Handlungsebene zu Provokationen ihnen gegenüber. In dieser Situation beginnt der Vater seinen Sohn anzuleiten: Er weist ihn in die männlichen Aufgabenbereiche ein; er achtet auf sein Verhalten, bestraft und lobt ihn (siehe auch den Beitrag von Charlier in diesem Buch).

Jungen dürfen ab der Pubertät ihre Freizeit eigenständig organisieren, dürfen Tanzlokale und Kneipen aufsuchen, ohne von den Eltern reglementiert zu werden. Außerdem lässt man Jungen in der Jugend eher sexuelle Erfahrungen sammeln und sich mit dem anderen Geschlecht befreunden, selbst wenn sie nicht unbedingt heiraten wollen. Auch Rauchen oder Alkoholkonsum werden als männertypisches Verhalten in gewisser Weise geduldet.

### *Die Erziehung der Mädchen*

Mädchen halten sich ebenfalls in unmittelbarer Nähe der Mutter und gegebenenfalls einer älteren Schwester auf. Sie sind von Anfang an auch ihre Hauptbezugspersonen, doch anders als bei den Jungen wird sich daran in der Regel auch später nicht viel ändern. Ihr räumlicher Bezug ist das Haus und die nähere Umgebung. Ein Mädchen kommt mit anderen Haushalten und deren Familienmitgliedern nur dann in Kontakt, wenn die Mutter ihre Tochter zu einem Besuch mitnimmt. Im Gegensatz zum Jungen werden die Kontakte des Mädchens über die Mutter vermittelt und berühren primär Nachbarschaft und Verwandtschaft. Während die Mutter den Jungen bei der Orientierung am männlichen Geschlecht positiv und ohne Strenge begleitet, wird die Festlegung der weiblichen Geschlechterrolle beim Mädchen mit mütterlicher Rigidität geführt. Hier muss das Mädchen den Aufforderungen zu Hilfsdiensten Folge leisten. Die Autorität der Mutter ist unangreifbar, und die Mutter bestraft, wenn nicht pariert wird. Hinzu kommt die unantastbare Autorität des Vaters. Sie ist aufgrund der relativ großen sozialen Distanz und den Prinzipien der Achtung noch über die der Mutter gestellt. Daher droht die Mutter der Tochter in Konfliktfällen bisweilen auch mit dem Einschalten des Vaters. Die Disziplinierungsmaßnahmen überträgt sie aber letztlich doch nicht auf ihn, sondern nimmt sie selbst vor. Kommt es zu vernehmbaren Auseinandersetzungen zwischen Mutter und Tochter, schaltet sich oftmals der Vater ein, indem er den Streit durch einen lauten Befehl beendet. Da sich der Vater aus der Erziehung von Mädchen ansonsten weitgehend heraushält, ist die Vater-Tochter-Beziehung eher freundlich. Wenn zwischen Vater und Tochter direkte Interaktionen stattfinden, haben sie den Charakter von kleineren Dienstleistungen seitens der Tochter sowie von mildereren Korrekturen ihres Verhaltens seitens des Vaters.

Zusammenfassend ist Folgendes festzuhalten: Beim Jungen fällt ins Auge, dass er viele Freiheiten genießt. Ihm wird vieles nachgesehen und sein Fehlverhalten wird mit seiner Jugendlichkeit entschuldigt. Das heißt, ihm werden kaum Grenzen gesetzt und er erfährt weniger scharf die Übergänge von Kindheit über Adoleszenz zum Erwachsensein. Ferner wird ein Junge nicht seinem Alter ent-

sprechend behandelt. Stets wird betont, dass er gewisse Sachverhalte nicht wissen könne und gar nicht wissen müsse. Um pointierter zu argumentieren: Auch in der Zeit von der Adoleszenz bis zum Erwachsenenalter werden Jungen wie kleine Kinder behandelt und tragen für ihr Verhalten selten Verantwortung. Erst ab einem bestimmten Zeitpunkt müssen sie auf „Knopfdruck“, das heißt, ohne die Entwicklungsübergänge zu „erleben“, reif und erwachsen sein. Dieser Zeitpunkt tritt dann ein, wenn sie eine Familie gründen könnten. Verhalten sie sich dann nicht auf Anhieb entsprechend diszipliniert (haben weiterhin mehrere Freundinnen, kommen abends nicht nach Hause, werden strafrechtlich auffällig, missbrauchen Alkohol und so weiter), ergreifen die Eltern „Maßnahmen“, nämlich: Militärdienst in der Türkei, Heirat, Vaterschaft.

### *Militärdienst in der Türkei*

Viele Eltern erhoffen sich durch den türkischen Militärdienst eine Verhaltensänderung ihrer Söhne. Die Grenzsetzung, die sie selbst bei ihren Kindern nicht erreichen konnten, übertragen sie dem türkischen Militär, das für seine Rigidität bekannt ist. Inwieweit sich nach dem Militärdienst tatsächlich erwünschte Verhaltensänderungen bei den jungen Männern zeigen, kann man nicht genau sagen. Die Erfahrungen lassen eher vermuten, dass sich meist nur vorübergehende Disziplinierungen einstellen und die jungen Männer binnen kurzer Zeit wieder zu ihrem vorherigen Lebenswandel zurückkehren.

### *Die Heirat*

Ist die gewünschte Verhaltensänderung aus Sicht der Eltern nach dem Militärdienst nicht erfolgt, steht als nächste Maßnahme die Verheiratung des Sohnes an. Als verheirateter Mann soll er Verantwortungsbewusstsein und Eigeninitiative als Versorger, Ernährer und Oberhaupt einer Familie entwickeln. Im Zuge dessen soll er sich von seinem jugendtypischen Verhalten verabschieden, indem er seine Freunde seltener trifft, den Alkoholkonsum reduziert beziehungsweise einstellt und insbesondere ein geregeltes Sexualleben erfährt. Der Sohn wird jedoch auf diese Eheschließung weder vorbereitet noch wird mit ihm ausgelotet, warum eine Eheschließung ab einem bestimmten Alter wünschenswert ist. Es werden diesbezüglich keine Gespräche geführt. Statt zu reden, setzen die Eltern unbewusst auf das Prinzip „Lernen am Modell“. Der Sohn soll sich in seinem Umfeld selbst abgucken, wie sich wie ein verheirateter Mann zu verhalten hat. Ihm ist somit nicht unbedingt klar, dass sein abweichendes Verhalten die Eltern beunru-

higt und sie deshalb eine Heirat vorbereiten. Das Konzept, den Sohn mittels Verheiratung zu disziplinieren, geht folglich auch auf diesem Weg nicht immer auf und er genießt wie in der Phase der Kindheit und Adoleszenz weiterhin alle Freiheiten. Tritt dieser Fall ein, gibt es schließlich noch die Möglichkeit einer Vaterschaft.

### *Vaterschaft*

Das letzte Mittel, das Eltern zur Disziplinierung ihres Sohnes bleibt, ist, ihn Verantwortung für den eigenen Nachwuchs übernehmen zu lassen. Dazu wird die Braut seitens der weiblichen Familienmitglieder des Mannes dazu angehalten, ein Kind zu bekommen. Das Ableisten des Militärdienstes und die Eheschließung, die von seinen Eltern beschlossen werden, kann er als abstrakt empfinden. Mit dem Weg über eine Vaterschaft scheint man nun seine emotionale Seite anzusprechen, um das erwünschte Verhalten zu erzielen. Doch auch diese Maßnahme basiert lediglich auf dem Prinzip Hoffnung.

## **5 Schlussfolgerung**

Beim näheren Betrachten der drei Aspekte Gewaltanwendung, Ehre und Zwangsheirat wird deutlich, dass in erster Linie die soziale Lage der Betroffenen verantwortlich ist. Neuere Untersuchungen über Migranten zeigen, dass bei sozio-ökonomisch stärkeren Milieus (keine Arbeitslosigkeit, hohes Einkommen, gute Arbeitsbedingungen – in der Regel Angestelltenverhältnis – optimale Wohnsituation, Erwerb des deutschen Passes, Universitäts- beziehungsweise Fachhochschulstudium und dergleichen) die traditionellen Norm- und Wertvorstellungen, wie sie oben beschrieben wurden, nahezu verschwunden sind; nicht Loyalität und Gehorsam stehen im hier Mittelpunkt, sondern Individualität und Selbstverwirklichung (vgl. Toprak 2002; Boos-Nünning/Karakaşoğlu 2005).

Vielen Migranten ist der Unterschied zwischen Tradition, Religion und eigenem Handeln nicht klar. Um ihr Fehlverhalten oder die Gewaltanwendung zu rechtfertigen, berufen sich daher einige bewusst oder unbewusst auf die Religion. In einem meiner Interviews erklärte mir ein Mann namens Mehmet:

„Du musst das machen, das sagt der Koran, ne [...]“

Ja, wo steht das im Koran?

„Das weiß ich nicht, ich habe den Koran nicht gelesen. Das hat halt mein Vater gesagt. Der Mann muss das machen, ja, weil der Koran sagt, die Frau muss tun, was der Mann sagt [...]“ „Ich glaube, im Koran steht, der Mann muss die Frau oder die Schwester schlagen, wenn die Frau nicht anständig ist [...]“

„Nein, hab ich nicht gelesen. Das hat mir mein Vater gesagt. Oder mein Onkel und die Freunde haben auch gesagt. Du musst dann halt tun, du musst die Frau schlagen, wenn sie nicht ordentlich ist und so.“ (zitiert nach Toprak 2007)

Dieser exemplarische Interviewauszug zeigt nicht nur, dass sich Männer, wenn es um Geschlechterrollen und die Legitimierung von Gewalt innerhalb der Familie geht, irgendwie auf den Koran beziehungsweise den Islam berufen. Man kann darüber hinaus feststellen, dass sie gar nicht wissen, in welcher Form und wo diese Geschlechterrollen im Koran festgeschrieben sind. Das heißt, im Grund haben sie sich „theologisch“ nie ernsthaft mit solchen Themen befasst. Sie berufen sich lediglich auf eine Annahme, die offenbar in ihrem sozialen Umfeld allgemein gültig zu sein scheint. Mit dem Verweis auf religiöse Vorgaben wird zugleich die Aufmerksamkeit von den vorherrschenden patriarchalischen Strukturen und damit von einer Reflektion des eigenen Verhaltens abgelenkt. Männliche Vorbilder aus dem privaten Umfeld werden weiterhin undifferenziert imitiert, sodass sich wenn überhaupt nur schwerlich etwas ändert. Um die eigenen Defizite zu verbergen, verstecken sich diese Männer hinter Gott, denn mit der Berufung auf ihn beziehungsweise auf den Koran/Islam wird klargestellt, dass ihre Handlungsweise göttlichem Willen entspricht – und wie könnte man Gottes Willen ignorieren...!?

## Literatur

- Ateş, Seyran (2003): *Große Reise ins Feuer*. Berlin.
- Bundesministerium für Frauen, Senioren, Familie und Jugend (Hrsg.) (2005): *Lebenssituation, Sicherheit und Gesundheit von Frauen in Deutschland. Eine repräsentative Untersuchung zu Gewalt gegen Frauen in Deutschland*. Berlin.
- Boos-Nünning, Ursula und Yasemin Karakaşoğlu (2005): *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*. Münster.
- Çileli, Serap (2002): *Wir sind eure Töchter nicht eure Ehre*. Michelstadt.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem und Diane Sunar (1997): „Familie und Sozialisation in der Türkei“, in: Bernhard Nauck und Ute Schönpluf (Hrsg.): *Familien in verschiedenen Kulturen*. Stuttgart.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem (1996): *Insan, aile, kültür* [Mensch, Familie, Kultur], 3. Aufl., Istanbul.

- Kelek, Necla (2005): *Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland*. Köln.
- Kelek, Necla (2006): *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*. Köln.
- [KFN] Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen (Hrsg.) (2002): *Jugendliche in Deutschland zur Jahrtausendwende*. Baden-Baden.
- Özkara, Sami (1988): *Zwischen Lernen und Anständigkeit. Erziehungs- und Bildungsvorstellungen türkischer Eltern*. Frankfurt a. M.
- Pfluger-Schindlbeck, Ingrid (1989): „*Achte die Älteren, liebe die Jüngeren*“. *Sozialisation türkischer Kinder*. Frankfurt a. M.
- Schiffauer, Werner (1983): *Die Gewalt der Ehre. Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt*. Frankfurt a. M.
- Toprak, Ahmet (2007): *Das schwache Geschlecht. Die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre*, 2. überarb. Aufl., Freiburg i.Br.
- Toprak, Ahmet (2004): „*Wer sein Kind nicht schlägt, hat später das Nachsehen*“. *Elterliche Gewaltanwendung in türkischen Migrantenfamilien und Konsequenzen für die Elternarbeit*. Herbolzheim.
- Toprak, Ahmet (2002): „*Auf Gottes Befehl und mit dem Worte des Propheten ...*“ *Auswirkungen des Erziehungsstils auf die Partnerwahl und die Eheschließung türkischer Migranten der zweiten Generation in Deutschland*. Herbolzheim.

# **Macht und Ohnmacht**

## **Religiöse Tradition und die Sozialisation des muslimischen Mannes**

*Mahrokh Charlier*

„Tausend Jahre Tyrannei sind besser  
als ein Tag Anarchie.“

(Ibn Taymiyya, Theologe und Rechtsgelehrter, 1263-1328)

### **Einleitung**

Die Veränderungen der westlichen Gesellschaften durch die Immigration von Muslimen sowie internationale Spannungen zwischen der säkularisierten westlichen Moderne und den islamisch geprägten Gesellschaften haben Fragen nach dem Verhältnis von Tradition und Fortschritt, Religion und Rationalität in das Zentrum politischer und wissenschaftlichen Debatten geführt. Aus westlicher Sicht wird dabei insbesondere die Frage der gegenseitigen Toleranz diskutiert, aber auch, ob im Islam überhaupt ein Prozess der Reformation möglich, in islamisch geprägten Gesellschaften also eine Säkularisierung denkbar ist. Dieser Diskurs wird jedoch nur in einer Sprache geführt, nämlich der westlich-säkularen, der Sprache des Rationalismus. Sie betrachtet die westliche Tradition der Moderne mit ihrer Domäne der Rationalität und des technologischen Fortschritts als universal gültig und als einzig mögliche Form der zivilisatorischen Entwicklung. Fortschrittskritiker nicht nur aus dem islamischen Lager haben allerdings schon früh darauf verwiesen, dass Fortschritt hier quasi als säkulare Religion fungiert. Wissenschaft und Technologie entzaubern die Welt und werden gleichsam auf den leeren Thron Gottes gesetzt. Der sich ständig beschleunigende „göttliche“ Fortschritt geht mit einer zunehmenden Individualisierung einher, deren Kehrseite in Vereinzelung und einem Verlust überindividueller, gemeinsamer Werte besteht.

Trotz der humanistischen und poetischen Tradition der muslimischen Rationalisten im Mittelalter, die sich etwa in der theologischen Strömung der Mu'taziliten, seit dem 8. Jahrhundert nach der Zeitenwende zeigt, bei dem Dichter al-Ma'arrî, dem Philosophen Ibn Rushd alias Averroes und anderen ist die Sprache der muslimischen Zivilisation gegenwärtig eine andere. Sie hat im Gegensatz zur säkularen westlichen Moderne bis heute eine ausdrückliche religiöse Kodierung, die sich darüber hinaus bei genauerer Betrachtung trotz der gemeinsamen religiösen Wurzeln vom mosaischen und christlichen Monotheismus unterscheidet. Aus westlicher Sicht glaubt man häufig, die derzeitige Verfassung der islamischen Gesellschaften durch einen Rückgriff auf die eigene Vergangen-

heit erklären zu können. Mit der Vorstellung einer eigentlichen Parallelität beider Kulturen, deren Unterschiedlichkeit letztendlich nur in einer Art von Zeitverschiebung verstanden wird. Damit werden meines Erachtens wichtige Unterschiede übersehen, die auch aus Differenzen der zugrundeliegenden monotheistischen Religionen resultieren.

Aus der Position einer aus dem islamischen Kulturkreis stammenden Migrantin heraus und mit meiner klinischen Erfahrung als Psychoanalytikerin mit Patienten beider Kulturen, bin ich dazu angehalten, mich meinen Erfahrungen beider Kulturen sowohl als Subjekt wie auch als Objekt introspektiv zuzuwenden. Für beide Kulturen empfinde ich eine tiefe Verbundenheit, die mich zu einer intensiven Beschäftigung mit ihnen motiviert. Wie in jeder Beziehung sind auch hier Differenzen und Fremdheit unvermeidbar. Ich möchte mich der Einstellung des Psychoanalytikers Joachim Küchenhoff anschließen, dass wir uns darum bemühen sollten, nicht vor der Erfahrung von Differenzen und kulturellen Grenzen anzuhalten. Deshalb ist es wichtig weiterzugehen, weiterzufragen, neugierig zu bleiben, sich den eigenen Fragen anzuvertrauen. (Küchenhoff:2007)

Die Wahrnehmung und das Verstehen kulturspezifischer und religiöser Unterschiede zwischen der islamischen und der westlich säkularen Kultur sind meines Erachtens Voraussetzung eines Dialogs mit dem Ziel, eine Balance zwischen kulturellen Besonderheiten und universalen Prinzipien der Moderne zu finden. Um der religiös-kulturellen Kodierung der muslimischen Zivilisation und der psychischen Struktur der Muslime näher zu kommen, müssen wir in eine religiös strukturierte Zeit eintauchen. Während diese im Westen weitgehend der Vergangenheit angehört, besteht sie in islamischen Gesellschaften seit Muhammad (570-630) im Großen und Ganzen unverändert fort.

## **Säkularisierung und Aufklärung**

Der Historiker Dan Diner versteht Säkularisierung nicht nur unter dem Aspekt des Religiösen, sondern gibt ihr eine umfassende Bedeutung, weil sie eine Tendenz zur Verwandlung beinhaltet, die alle Lebensbereiche berührt. Säkularisierung meint, so Dan Diner, einen „nicht endlichen Prozess ständiger Interpretationen, Verhandlung und Verwandlung dessen [...], was entweder ins Innere der Person verlegt oder nach außen hin entlassen und durch etablierte Institutionen reguliert wird. Mit Säkularisierung ist auch die kognitive Durchdringung und intellektuelle Aneignung der Lebenswelten gemeint, die den Menschen ansonsten fremd und unverstanden gegenüberstehen.“ (2005: 34)

In der westlichen Kultur hat dieser Säkularisierungsprozess in der intensiven Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Ordnung in Renaissance, Reformation und Aufklärung begonnen. Die Auseinandersetzung galt nicht nur der Frage

der religiösen Fundierung, sondern umfasste alle Lebensbereiche, von der Pädagogik über die Politik bis hin zum Rechtswesen und so weiter, und führte zu gesellschaftlichen Umwälzungen und Demokratisierungsprozessen, die unter anderem Neubewertungen von gesellschaftlicher und familiärer Autorität und des Verhältnisses der Geschlechter nach sich zogen. Sobald wir uns aber von dem hiesigen und derzeitigen Stand der gesellschaftlichen Entwicklung weg bewegen, hinein in von patriarchalischer Autorität geprägte Gesellschaften, werden wir mit der Tatsache konfrontiert, dass die uns in westlichen Gesellschaften selbstverständlich gewordene Freiheit und Beweglichkeit des Denkens, die Allgegenwart von Veränderung alles andere als selbstverständlich ist. Der Begriff „Zeitgeist“ wird dort mit Sündhaftigkeit in Verbindung gebracht, und wir treffen auf eine Tradition, die nicht als Vorbild oder Abschreckung im Dienste der Vernunft wirkt, sondern als nackte Bewahrung der Vergangenheit, als unbedingte Unveränderbarkeit verteidigt wird. Für Lévi-Strauss ist das charakteristische traditioneller Gesellschaften, dass sie bemüht sind, gegen „jede Veränderung ihrer Struktur, die ein Eindringen der Geschichte ermöglichen würde, verzweifelt Widerstand zu leisten.“ Hierfür prägte er den Begriff der „kalten Gesellschaften“. (zitiert nach Erdheim 1984: 288)

Meine Frage lautet: Wie sind die psychischen Mechanismen des Patriarchats in islamisch-religiösen Gemeinschaften beschaffen, damit die Tradition der Unveränderbarkeit als eine feste Konstante von Generation zu Generation weiter gegeben und dadurch verewigt wird? Ist dies nur eine Folge traditioneller islamischer Theologie, die Unveränderbarkeit verlangt, oder geht es um die weitergehende Absicherung der Macht des Patriarchats – oder ein Zusammenwirken beider?

Der Sufi al-Qushayri (986-1072) schrieb einen Vers über die Versuchung Adams im Garten Eden: „Nachdem er den Einflüsterungen des Dämons erlegen war, sagte Adam wütend, weil in seiner Reinheit befleckt, zu ihm: Verfluchter, du hast mich in Versuchung geführt und ich bin nur Deinen Aufwiegelungen gefolgt. Darauf antwortet der Dämon: Gewiss Adam, ich war der Dämon, der Dich inspirierte, aber weiß Du wer mein Dämon ist?“ (zitiert nach Meddeb 2002: 86) Der Dämon als Keim der Veränderung, als Gegenpart des Konstanzprinzips des Paradieses, wird seit jeher in der Geschichte der islamischen Theologie bekämpft, auch wenn er selbst von Gott geschaffen ist. Denn mit dem Dämon hält die Ambivalenz Einzug in Adams Welt. Auf der Suche nach den Ursachen des Kampfes gegen den „Dämon der Veränderung“ und des Beharrens auf der Unveränderbarkeit des Paradieses in der islamischen Welt möchte ich die These vertreten, dass die Tradition der patriarchalisch-islamischen Kultur durch die Sozialisation des Knaben tradiert und durch die islamische Religion „versiegelt“ (Diner 2005) wird. Versiegelt in dem Sinne, dass die islamischen Erziehungspraktiken aus dem Koran abgeleitet und damit als unveränderliche Wahrheiten geltend gemacht werden (siehe auch den Beitrag von Toprak in diesem Buch). Eine solche islamische Erziehung lässt infolge ihrer religiösen Fundierung –

psychoanalytisch gesprochen – dem Subjekt in seinen Beziehungsmodalitäten zu den primären Objekten keine individuellen Entfaltungsmöglichkeiten im Sinne einer autonomen Ich-Bildung, sondern fordert eine kollektive Identität und Unterwerfung unter das patriarchalische Prinzip. Des Weiteren sehe ich eine Paralleltät in der Unterwerfung unter die religiöse Autorität und der Unterwerfung des Knaben unter die väterliche Herrschaft.

### **Das Ideal und der Glaube an den Ursprung**

Im Zentrum der islamischen Theologie stehen der absolutistische Glaube an und die Unterwerfung unter einen einzigen Gott. Die Rückkehr zum ursprünglichen Prinzip, lässt den Islam zur Religion an sich werden. Der Prophet Muhammad bezeichnete sich als „Siegel der Propheten“, das heißt, dass nach ihm kein weiterer Prophet kommen wird. Die Unterwerfung gilt den von Muhammad und seinen Nachfolgern als Ideal vorgegebenen Werten und Gesetzen im Koran und den an ihnen angelehnten Hadithen (siehe die Beiträge von Bobzin und Motzki in diesem Buch). Der Koran enthält danach keine Interpretationen, sondern Gottes Wort in reiner Form, *ipsissima verba*. Dadurch hat Gott nie aufgehört zu sprechen, auch wenn er nichts Neues mehr sagt. In der transzendenten Beziehung zu Gott und durch die Nachahmung des Verhaltens in der Gemeinschaft des Propheten (arabisch: *umma*) erleben traditionelle Muslime ihre Erfüllung (Küng/van Ess 2000). Insofern ist das Streben nach den Idealen eine zeitlich rückwärtsgerichtete, regressive Bewegung, die konkret mit der Vergangenheit in Verbindung steht. Eine progressive Bewegung in der Gegenwart und die Vorstellung einer Veränderung in der Zukunft bedeuten für die traditionelle islamische Theologie gleichsam einen Abfall vom Glauben, weil damit die Bewahrung des Ideals und des idealen Objekts der Vergangenheit in Frage gestellt wird. Das Lebensbestreben dieser Muslime gilt folglich nicht der Gegenwart und der Zukunft, sondern der Vergangenheit, der Unveränderbarkeit der Prophetentradition (siehe auch den Beitrag von Abu Zayd in diesem Buch). Zur Illustration verweise ich auf die Journalistin Loretta Napoleoni, die in einem Bericht über den Terroristen Abû Mus'ab al-Zarkâwî, der 2006 im Irak getötet wurde, festhält, dass dieser sich während seiner Gefängnisjahre in den Neunzigern zum Positiven verändert habe. Sie zitiert den Zellengenossen Abû Rummân: „Trotz des Heiligenscheins [im Sinne einer patriarchalischen Erhabenheit; Anmerkung der Autorin], der ihn (al-Zarkâwî) umgab, wirkte er sanft, hatte sehr gute Umgangsformen, lebte und dachte romantisch und idealistisch und strebte immer danach, des Vertrauens seiner Gefährten würdig zu sein. [...] Er ist, kurz gesagt, im Hinblick auf sein Gebaren, seine Erscheinung und seine Hoffnung *ein Mann aus dem 1. Jahrhundert islamischer Zeitrechnung, der ins 21. Jahrhundert mit all seinen Abnormitäten, Sünden und Erniedrigungen*

geworfen wurde [Hervorhebung durch die Autorin].“ (Lettre, Frühjahr 2006). Hier äußert sich meines Erachtens ein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Weltanschauung der westlichen Moderne und jener der islamischen Gesellschaften. Das Ideal des Westens liegt in der Vorstellung eines stetigen Wandels und einer Progression. Die gläubigen Muslime hingegen sehen ihr Ideal in der Vergangenheit, nämlich in der Offenbarung Muhammads.

Zur Funktion kultureller Ideale schreibt Sigmund Freud, dass sie den Menschen eine Befriedigung narzisstischer Natur bieten: „Zu ihrer Vervollständigung bedarf sie des Vergleichs mit anderen Kulturen, die sich auf andere Leistungen geworfen und andere Ideale entwickelt haben. Kraft dieser Differenzen spricht sich jede Kultur das Recht zu, die andere gering zu schätzen. Auf solche Weise werden die Kulturideale Anlass zur Entzweiung und Verfeindung zwischen verschiedenen Kulturkreisen, wie es unter Nationen am deutlichsten wird“ (1927c: 334).

Kulturelle und religiöse Ideale bieten die Möglichkeit der Phantasie von absoluter Macht und eignen sich von daher zur Kompensation real erlebter Ohnmacht. In diesem Zusammenhang weist José Brunner, Senior Lecturer an der Universität Tel Aviv darauf hin, „dass Freuds Analyse der Religion stets politisch oder politisierend war“ und „der *Mann*, den Freud in seinen Schriften über die Religion beschreibt – die geschlechtsbestimmte Terminologie ist hier angebracht, da Freud in diesem Zusammenhang auf den Mann und nicht die Frau verwies –, immer als ein grundsätzlich politisches Wesen erscheint, dessen Hauptsorge in der Beherrschung und der Kontrolle als Heilmittel für Ängste liegt, die aus dem allgegenwärtigen Ohnmachtgefühl stammen.“ (1996: 787f.).

## Die religiöse Autorität

Dem Religionswissenschaftler Theo Sundermeier zufolge versteht sich der Islam „nicht als eine neue Religion, sondern als die älteste der Menschheit, die mit Adam begann, in Abraham ihre Erneuerung fand, von Moses und Jesus auf ihre Weise reformiert und von Mohammed zur Vollendung geführt wurde.“ (1996: 124) Die Gesetze im Islam sind alle von Gott selbst erlassen. Durch seine Überbringer sind die Menschen verpflichtet, sie vorbehaltlos einzuhalten. Durch die Beachtung der Gesetze kann der Mensch als Kreatur Gottes seine Glückseligkeit sowohl im diesseitigen als auch im jenseitigen Leben sichern. Immer wieder betont der Koran die Güte und Gnade Gottes und betont, dass die Schöpfung auf den Menschen hin geordnet ist. Gott wird ihm seine Sünden vergeben, wenn er ehrlich bereut, und wird ihn belohnen, wenn er ein gottgefälliges Leben führt. Neben der Betonung der Barmherzigkeit Gottes enthält der Koran jedoch auch eine Unzahl von Drohungen gegenüber demjenigen, der sich nicht nach den Gesetzen des Koran beziehungsweise Islam richtet. Unglaube gilt als Undank-

barkeit gegenüber Gott und seinen erwiesenen Wohltaten, und eine Fürsprache durch den Propheten ist nur möglich, wenn Gott selbst es zulässt. Insofern sind die Menschen in gute Gläubige und böse Ungläubige aufgeteilt; die einen werden von Gott belohnt, die anderen bekämpft. Der Islamwissenschaftler und Orientalist Josef van Ess betont, dass Menschenrechte im Islam nichts Neues, sondern schon immer von Gott geschenkt sind. „Denn Gott gegenüber kann man nicht Recht behalten; da ist die einzig adäquate Haltung der Gehorsam. Mehr als ein Abendländer begreift der Muslim darum die Menschenrechte als Komplement zu den Menschenpflichten; das islamische Recht ist seit jeher eine Pflichtenlehre gewesen.“ (1994: 75) Damit ist auch die Autorität des religiösen Überbringers, der nicht selbst als Verfasser, sondern nur als Übermittler des Gesetzes fungiert, unüberwindbar mächtig und kompromisslos. Der Verweis auf den göttlichen Befehl macht sowohl Gott als auch seinen Überbringer unantastbar.

Freud verknüpfte in *Totem und Tabu* den Ursprung der Religionen mit dem Schuldgefühl, das aus dem „Urverbrechen“; – der Ermordung eines grenzenlos mächtigen und grausamen Urvaters durch die Brüderhorde – hervorgeht. Die Ermordung des Urvaters brachte den Söhnen zwar nicht die erwünschte Befriedigung, führte jedoch zum Schuldgefühl, einer „moralischen Reaktion“, die zur Grundlage des zivilisatorischen Prozesses wurde. Das Verbrechen gegen den Vatergott verfiel zwar der Verdrängung, die Rebellion gegen den Vater wurde im Laufe der menschlichen Kultur stets aufs Neue wiederholt. (1912-13a: 426) Aus der Freud'schen Beschreibung des Urvaters als Anführer einer Urhorde leitet die Psychoanalytikerin Ruth Stein ihre Vorstellung der Imago eines primären, archaischen Vaters ab (2006). Sie vergleicht diesen primären, archaischen Vater mit der patriarchalischen Version des jüdisch-christlich-islamischen Gottes. Ein imaginärer Vater, der eine machtvolle, unangreifbare und idealisierte Figur darstellt, der Schutz verspricht, Bestrafungen ausführt und selbst außerhalb jedes Gesetzes steht.

In Anlehnung an Stein, möchte ich auf einen wesentlichen Unterschied zwischen dem islamischen Monotheismus auf der einen und dem mosaischen sowie christlichen Monotheismus auf der anderen Seite hinweisen. Im Islam als dem radikaleren Monotheismus gibt es keinen Raum für eine ambivalente Gefühlseinstellung Gott/Vater gegenüber. Dies hat auch Folgen auch für das Schicksal der Verdrängung, die sich im psychoanalytischen Verständnis wesentlich aus der Ambivalenz speist. In Bezug auf die jüdische Religion zeigt Karl Abraham den Ambivalenzkonflikt gegenüber Jahwe anhand der alttestamentarischen Geschichte auf: „Der ewige Wechsel des Abfalls von Jahwe und der Rückkehr zu ihm zeigen die Ambivalenz der Einstellung der Volksseele zum väterlichen Gotte aufs deutlichste.“ (1920: 118) Die jüdische Religion fordere, so Abraham weiter, immer strengere Hingabe und die Treue des Volkes, um eine Auflockerung des Verdrängten nicht aufkommen zu lassen.

Der Psychoanalytiker Jihad Jiko beschäftigt sich anhand der Geschichten von Hiob und Abraham, die sowohl in der Bibel, als auch im Koran zu finden sind, mit den Unterschieden in der „unbewussten Rezeption der Vater-Sohn-Beziehung“. In der koranischen Version stellt er eine „islamische Lösung des Ambivalenzkonflikts zwischen Vater und Sohn in Form einer entschiedeneren Machtposition des Vaters bzw. eines strengeren Monotheismus“ fest und spricht von der „Verleugnung der Ambivalenz“ (2004: 26). Hiobs Hadern mit Gott, warum dieser zulasse, dass ihm ohne Schuld soviel Unheil zustoße, kommt im Koran nicht vor. Der Hiob des Korans bringt das Unheil, das ihm widerfahren ist, überhaupt nicht mit Gott in Verbindung. Für ihn steht außer Frage, dass dies ein Werk Satans ist. Dieser Spaltungsmechanismus ermöglicht es ihm, nicht mit Gott zu hadern, sondern ihn stattdessen um Hilfe gegen Satan anzurufen. Die zentrale These Jikos lautet, „dass der Islam nach einer Zwischenphase der christlichen Religion, während der der Monotheismus in der Dreifaltigkeit und als Sohnes- und Mutterreligion eine deutliche Lockerung erfuhr, einen strengeren Monotheismus als sein Vorbild eingeschlagen hat. Nach dem Übergang von der Vaterreligion zur Sohnes- und Mutterreligion kehrte der Vater in strengerer Form in den Islam zurück.“ (2004: 27). Die innere Entwicklungsdynamik im Vater-Sohn-Verhältnis ist im islamischen Monotheismus eine radikalere, die Vaterposition wird als zentral, mächtig und unüberwindbar erklärt. (S. 28)

Die Vermeidung des Ambivalenzkonflikts durch den Gehorsam kann auch am Beispiel der Geschichte von Abraham und Ismael verdeutlicht werden. In der biblischen Version der Opferung Isaaks, sagt Abraham seinem Sohn nicht, dass er geopfert werden soll, und auch Isaak äußert seine Ahnung nicht; vielleicht weiß er davon auch nichts. Demgegenüber sagt Abraham im Koran zu seinem Sohn: „Ich sah im Traum, dass ich dich schlachten werde. Überleg jetzt was du (dazu) meinst! Er sagte : „ Vater! Tu, was dir befohlen wird! Du wirst, so Gott will, finden, daß ich (einer) von denen bin, die (viel) aushalten können.“ (Sure 37, Vers102; Übersetzung Rudi Paret 2004).

## **Die väterliche Autorität**

Das Geschlecht „männlich“ ist in einer auf den Islam ausgerichteten traditionellen Gesellschaft mit der Vorstellung von Überlegenheit und Stärke besetzt. Die Geburt eines Sohnes bedeutet bewusst oder unbewusst für die gesellschaftlich entwertete Frau (siehe auch den Beitrag von Müller in diesem Buch) die Geburt eines „Erlösers“ und für den Mann ein Zeugnis seiner Potenz. Damit werden dem Knaben schon vor der Geburt Funktionen zugewiesen, die an den geschlechtsspezifischen elterlichen Erwartungen und der gesellschaftlichen Ordnung ausgerichtet sind. Die primären Bezugspersonen für das Kind in den ersten

Lebensjahren sind ausschließlich weiblich, die Mutter und/oder andere weibliche Familienmitglieder. Den Vater erlebt der Knabe zunächst überwiegend durch die Mutter und ihre Beziehung zum ihm: als Besitzer der Mutter, als deren Beschützer und Versorger, als Instanz, die Gehorsam verlangt und grenzenlos grausam sein kann, wenn sie nicht gehorsam ist. (Charlier: 2006; siehe auch den Beitrag von Toprak in diesem Buch).

Aus Berichten von Patienten, die eine Misshandlung der Mutter durch den Vater erlebt haben, wissen wir, dass die Angst der Kinder nicht nur auf die Angst vor dem drohenden Objektverlust hinweist, sondern auch auf Todesangst, Angst vor der eigenen Vernichtung. Der Psychoanalytiker Heinz Müller-Pozzi schreibt in seinem Artikel *Identifikation und Verzicht auf Individuation*, dass es im Fall einer übermäßig versagenden beziehungsweise ängstigen Mutter beim Kind zu einer undifferenzierten, nicht selektiven Identifizierung kommen kann. Dies bezeichnet er als globale Identifizierung. Identifizierung wird hier als Abwehr eingesetzt, um einen Konflikt, einen drohenden Objekt- oder zumindest Liebesverlust zu vermeiden. „Der Mensch, der zum Mittel der Abwehr durch Identifizierung greift, erlebt die Drohung des Liebesentzuges als tief und existenziell.“ (Müller-Pozzi: 1985: 885, 901) Nach meiner Ansicht kann das Abwehrkonzept der globalen Identifizierung in unserem Zusammenhang auch für die psychische Entwicklung des Knaben und sein Verhältnis zum Vater verwendet werden. Um der Todesangst vor und den Todeswünschen gegenüber dem Vater zu entgehen und seine Liebe nicht zu verlieren, wird durch die globale Identifizierung eine ambivalente und damit konflikthafte Beziehung zum Vater vermieden, was aber gleichzeitig mit einer Hemmung der Individuation einhergeht.

Der für den Knaben in der Frauenwelt eher schattenhafte Vater konturiert sich im Alter von etwa 7 bis 9 Jahren als „realer“ Vater. In diesem Alter wird das männliche Kind aus der Frauenwelt zunehmend herausgelöst, nimmt ab jetzt mit dem Vater und/oder männlichen Familienmitgliedern an Reinigungs- und religiösen Zeremonien teil, wird in die Männerwelt eingeführt. Der Weg des Knaben zur Männlichkeit liegt aus der Sicht des Vaters – entsprechend dem gesellschaftlichen Bild vom männlichen Habitus – im Gehorsam und in der Unterwerfung unter ihn und die religiösen Autoritäten. Hierbei spielt die Angst eine wesentliche Rolle. Die Fähigkeit, Angst zu erzeugen, verschafft Achtung und Respekt und gilt als Tugend von Autoritäten. Man kann vermuten, dass das archaische Bild des Vaters, wie oben beschrieben, auch in der weiteren Entwicklung des Knaben keine Korrektur findet. Für den Knaben bleibt die Unterwerfung unter den Vater, die durch den Mechanismus der globalen Identifizierung innerpsychisch geleistet wurde, die Voraussetzung seiner physischen und psychischen Existenz. Der palästinensische Psychoanalytiker Gehad Mazaweh schreibt zum Verhältnis des Sohnes zum Vater in der arabischen Welt: „Der Hass auf den Vater und die Todes- und Mordwünsche werden aus Angst- und Schuldgefühlen

verdrängt. Die Ängste der Knaben in vielen arabischen Familien werden bestätigt durch die Gewalttätigkeit der Väter, die Angst bleibt nicht nur im Bereich der Fantasie, sondern ist eine Realität, von der das Kind physisch und psychisch vergewaltigt wird. [...] Die Furcht vor dem Vater zwingt die Söhne, ihre Hassgefühle zu verdrängen, den Hass nicht bewusst werden zu lassen. Kaum ein arabischer Sohn würde mit einem bewussten Hass gegen den Vater leben können. Der Sohn zieht sich zurück.“ (2005: 82)

Diese Beschreibung kann ich durch meine klinischen Erfahrungen mit Patienten aus diesem Kulturkreis sowie meine eigene Kenntnis des kulturellen Hintergrundes bestätigen. Nach meinem psychodynamischen Verständnis sehe ich hier jedoch nicht den Abwehrmechanismus der Verdrängung am Werk im Sinne der Freud'schen Theorie über die Verdrängung als Erbe des phantasierten Vätermordes und dadurch entstandener Schuldgefühle. Es handelt sich hier vielmehr um eine Abwehr durch (globale) Identifizierung, die an die bereits von Anna Freud beschriebene Identifizierung mit dem Angreifer (1936: 85ff.) erinnert. Der Knabe identifiziert sich mit den versagenden Aspekten des Vaters und insbesondere mit dem Wunschbild, das dieser von seinem Sohn hat. Das kommt einer Unterwerfung unter dessen Bedürfnisse gleich und macht aus dem Sohn einen Diener des Vaters. Die allmähliche Desillusionierung des Vaters kann somit nicht voranschreiten. In Anlehnung an Müller-Pozzi könnte man sagen, statt einer wirklichen Objektbeziehung wird die Einheit mit dem Vater durch Identifikation nur vorgetäuscht (1985: 885).

Die Unmöglichkeit der Integration der libidinösen und aggressiven Empfindungen dem Vater gegenüber lassen der Ambivalenz keinen Raum. Die Intensität der durch globale Identifizierung verleugneten aggressiven Affekte einerseits und das Ausmaß des Verlangens nach Liebe und Anerkennung andererseits können dazu führen, dass der Knabe später im Extremfall bereit ist, sich für den Vater beziehungsweise für die Gewinnung seiner Liebe zu opfern. Ihren Ausdruck findet diese Bereitschaft am stärksten im Mythos des Opfertods und Märtyrertums als Beweis von Männlichkeit, religiöser Treue und Unterwerfung, was bis hin zur Selbst- und Objektvernichtung als Zeichen von Liebe und Stolz führen kann. Hier verliert die so genannte Signalangst ihre Funktion als Warnung vor den mit Gewalt und Destruktivität verknüpften Gefahren. In meiner klinischen Erfahrung mit Männern aus dem islamischen Kulturkreis begegnete ich extrem selten explizit kritischen Äußerung in Bezug auf die Väter. Sie wurden in aller Regel hinter inhaltsleeren Idealisierungen als unantastbar verbrämt. Die individuationsfördernden Möglichkeiten von Pubertät und Adoleszenz können vor dem Hintergrund einer psychischen Entwicklung in diesem Kontext ebenfalls nur begrenzt wirksam werden. Dies ist ein Grundpfeiler dessen, was Mario Erdheim als die zyklische Struktur der Tradition in kalten Gesellschaften beschreibt: Wenn nur die Erfahrungen der ersten Jahre, die man im Rahmen der Familie

gemacht hat, für das Leben in der Gesellschaft maßgebend sind, reproduziert jede Generation von neuem nur die elterlichen Erfahrungen. (1984: 276) Die Vermeidung einer adoleszenten Bewegung kann zudem als eine Verleugnung der Endlichkeit, der Trennung respektive des Todes und damit eines Neubeginns verstanden werden. Dadurch werden die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits durchlässig. Freud sah in der Weigerung der Akzeptanz von Endlichkeit und Sterblichkeit die „unerschütterliche Zuversicht auf die Möglichkeit der Weltbeherrschung“ (1912-13a: 109).

Die Intoleranz gegenüber Ambivalenz durchzieht meines Erachtens auch das konservative Verständnis von der historischen und religiösen Struktur des Islam. Wer sich nicht nach den strengen Gesetzen des Islam richtet, das heißt, sich nicht bedingungslos den Autoritäten (Gott, religiöse Führer und so weiter) unterwirft, wird als *kâfir*, als jemand, der vom Glauben abgefallen ist, bezeichnet. Er wird verstoßen, im Extremfall getötet. (Abou-Taam/Bigalke, 2006; siehe auch den Beitrag von Badry in diesem Buch). Der *kâfir* leistet Widerstand gegen die Autorität, was nach psychoanalytischer Terminologie als Ausdruck adoleszenten Verhaltens, eines Neins und eines Versuches der Separation verstanden werden kann. Genau das steht jedoch unter Androhung schwerster Strafe. Die Gedanken und die Taten des *kâfir* werden als abtrünnig und schändlich angesehen und das autonome Handeln des *kâfirs* damit praktisch dem Tod zugesprochen. Durch solche projektiven Mechanismen, mit denen die eigenen aufbegehrenden Wünsche auf den *kâfir* übertragen werden, der schließlich ausgestoßen wird, wird die Gruppenkohäsion der islamischen Gemeinschaft gestärkt.

Der Arabist Tilman Nagel beschreibt, wie es im Verlauf der frühen Geschichte zu einer Verschiebung des Verständnisses vom Islam als „einer Neugestaltung der Lebensweise des Menschen von innen heraus“ kommt, also von einer individuellen Sicht hin zu einer Betonung des Gehorsams, der äußerlichen Befolgung des Gesetzes. Somit ist das Heil der Gläubigen in der Gemeinschaft der Gläubigen verankert und gesichert. Die Gemeinde „ist nicht mehr so sehr eine Gruppe von im Innern umgestalteten Einzelnen, die sich zum rituellen Gebet vereinen und damit jeden Tag ihre innere Wende aufs Neue unter Beweis stellen. Sie ist vielmehr eine Gemeinschaft, die bereits das Heil besitzt.“ (1994: 34) Dadurch kommt dem Menschen keine Individualität zu, sondern er ist als Kreatur Gottes von der Gemeinschaft allumfassend abhängig.

Die Entwicklung des Knaben ist daher nicht wie in den westlichen Gesellschaften von Differenzierung und einer nur partiellen Identifizierung mit dem Vater geprägt, sondern durch eine globale Identifizierung mit ihm und der religiös-patriarchalischen Struktur von Familie und Gesellschaft. Dies fördert Zusammenhalt und Solidarität in Familie und Gesellschaft, allerdings auf Kosten von Individualität und Veränderbarkeit (siehe auch Oevermann 2006). In der Vermeidung einer Entwicklung von Individualität sieht der Schriftsteller Abdel-

wahab Meddeb ein Charakteristikum der gesamten islamischen Gesellschaft, „die in den sozialen und zwischenmenschlichen Beziehungen auf der Zurückhaltung, wenn nicht der Auslöschung des Ich, aufbaut.“ (2002: 217; siehe auch den Beitrag von Behr in diesem Buch). So bleiben nur Unterwerfung und völliger Gehorsam als Weg für den Wunsch nach Anerkennung und Liebe, sowohl für den Muslim im Verhältnis zu Gott als auch für den Knaben in der Beziehung zu seinem Vater. Mit Jessica Benjamins Worten kann man die Gedanken des Knaben wie folgt beschreiben: „Wenn er (der Vater), so weit über mir steht, dass ich durch nichts, was ich tun mag, seine Haltung mir gegenüber verändern kann, dann kann ich mich nur noch unterwerfen. Mein Begehren und meine Selbsttätigkeit finden kein Ventil – außer in Form des Gehorsam.“ (1988: 68).

### **Schlussfolgerung**

Ich habe in diesem Beitrag versucht, den absolutistischen Anspruch der traditionellen islamischen Theologie, die Idealisierung der Vergangenheit und die Wechselwirkungen zwischen autoritär-patriarchalischen Gesellschaften und der Familienstruktur, insbesondere der Beziehung zwischen Vater und Sohn nachzuzeichnen. Meines Erachtens besteht hier eine grundsätzliche Differenz zu den westlichen Gesellschaften, die wesentlichen Anteil an den derzeitigen Konflikten zwischen dem muslimischen und dem westlichen Wertesystem hat.

Der Autoritätsverlust des Mannes in der westlichen Welt und der zunehmende Bedeutungsverlust des Patriarchats stellen eine Bedrohung für die männliche Autorität im patriarchalisch-islamischen Wertesystems dar, und zwar nicht nur bezüglich der religiösen Dimension, sondern auch für die mit ihr festverbundene männlichen Identität. Dadurch wird ein Raum eröffnet, in dem destruktive Affekte, wie Neid, Hass und Aggressivität entfesselt und in der Folge auf – aus Sicht strenggläubiger Muslime – Ungläubige projiziert werden. Dieser Hass kann, wie wir erfahren, eine Dimension annehmen, die die Welt in Angst und paranoide Zustände versetzt. Handelt es sich hier nicht auch um jene Affekte des Sohnes aus seiner erlebten Angst und Ohnmacht im Verhältnis zum Vater, die keinen Raum in einer ambivalenten Beziehung finden konnten?

Der Vers des Sufi al-Qushayris über die Versuchung Adams im Garten Eden lässt mich fragen: Wie lange muss Adam noch wegen seiner verlorenen paradiesischen Reinheit wüten und den Dämon außerhalb von sich bekämpfen, anstatt ihn als gottgeschaffen und Bestandteil seiner selbst anzuerkennen?

## Literatur

- Abu-Taam, M./R. Bigalke (Hrsg.) (2006): Die Reden des Osama bin Laden. München: Diederich.
- Abraham, K. (1920): „Der Versöhnungstag“, in: ders. (1982): *Gesammelte Schriften in zwei Bänden*, Bd. 1., Frankfurt a.M.: Fischer, S. 309-320.
- Beltz, W. (1980): *Die Mythen des Koran. Der Schlüssel zum Islam*. Düsseldorf: Claassen.
- Benjamin, J.(1988): *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt a.M.: Stroemfeld/Nixus.
- Brenner, J. (1996): „Die Macht der Phantasie, die Phantasie der Macht. Freud und die Politik der Religion“, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 50(1996), S. 786-816.
- Charlier, M.(2006): „Geschlechtsspezifische Entwicklung in patriarchalisch-islamischen Gesellschaften und deren Auswirkung auf den Migrationsprozeß“, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 60(2006), S. 97-117.
- Diner, D.(2005): *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*. Berlin: Propyläen.
- Erdheim, M.( 1984): *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, A. (1980): *Das Ich und die Abwehrmechanismen. Die Schriften der Anna Freud*, Bd. I., München: Kindler, S. 581 – 617.
- Freud, S. (1912-1913a): „Totem und Tabu“, in: A. Freud u.a. (Hrsg.) (1940ff.): *Gesammelte Werke*, 17. Bde., London u.a.: Imago Pub. Co., Bd. IX.
- Freud, S. (1927c): „Die Zukunft einer Illusion“, in: A. Freud u.a. (Hrsg.) (1940ff.): *Gesammelte Werke*, 17. Bde., London u.a.: Imago Pub. Co., Bd. XIV, S. 325-380.
- Jiko, J. ( 2004): „Die Verleugnung der Ambivalenz. Eine psychoanalytische Annäherung an den Monotheismus im Islam“, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 58(2004), S. 26-46.
- Küng, H./J. van Ess (2000): *Christentum und Weltreligionen „Islam“*, 2. Aufl. München u.a.: Piper.
- Mazarweh, G. (2005): „Sterben und Lebenwollen“, in: *Zeitschrift für gruppenanalytische Psychotherapie, Beratung und Supervision* 15,1(2005), S. 67-91.
- Meddeb, A. (2002): *Die Krankheit des Islam*. Heidelberg: Wunderhorn.
- Müller-Pozzi, H. ( 1985): „Identifikation und Konflikt. Die Angst vor Liebesverlust und der Verzicht auf Individuation“, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 39(1985), S. 877-904
- Nagel, T. (1994): *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*. München(Beck).
- Napoleoni, L.(2006): „al-Sarkawi, der Fremde“, in: *Lettre internationale* 72(2006).
- Oevermann, U. (2006): „Modernisierungspotenziale im Monotheismus und Modernisierungsblockaden im fundamentalistischen Islam“, in: M. Franzmann/C. Gärtner und N. Köck (Hrsg): *Religiosität in der säkularisierten Welt*. Wiesbaden: VS-Verlag.
- Stein, R. (2005): „Das Böse als Liebe und Befreiung. Zur psychischen Verfassung religiös motivierter Selbstmordattentäter“, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen* 59(2005), S. 97-126

- 
- Stein, R. (2006): „Father regression. Clinical narratives and theoretical reflections”, in: *International Journal of Psycho-Analysis* 87(2006), S. 1005-1027.
- Sundermeier, T. (1996): *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

# Muslime zwischen Diskriminierung und Opferhaltung

*Haci-Halil Uslucan*

## 1 Einleitung

Gegenwärtige sozialpolitische Debatten um Zuwanderung und die Integration von Migranten – und dabei insbesondere muslimischer Migranten – haben in Deutschland einen Diskurs um sogenannte „Parallelgesellschaften“ mit ihren unterschiedlichen Wertestandards und Erziehungspraktiken entfacht. Dieser im Alltag und in den Medien auf unterschiedlichen Reflexionshöhen ablaufender Diskurs hat sowohl das Bedürfnis verdeutlicht, einen gesellschaftlichen Konsens in diesen bedeutsamen Fragen zu bekommen; aber er hat auch in einigen Kreisen die Gräben zwischen der Mehrheitsgesellschaft und Muslimen vertieft. So ist beispielsweise durch eine Engführung des Diskurses um den Islam mit den Themen Terror, Fundamentalismus, Gewalt und Bedrohung – und in der Folge zu massenmedial suggerierten Szenarien einer islamistischen Unterwanderung der bundesrepublikanischen Gesellschaft – die Möglichkeit des rationalen Diskurses geschwächt worden. Damit ist ein Nährboden geschaffen worden, der der Bildung und Verbreitung von Stereotypen und Vorurteilen Vorschub leistet. Das hat fatale Folgen für das Zusammenleben.

Gerade weil Stereotype selten als „Allaussagen“ formuliert werden (siehe die Beiträge im Band *Islamfeindlichkeit*) sind sie kaum durch die Beobachtung und das Vorbringen eines Gegenbeispiels falsifizierbar („Nicht alle Deutschen/Muslime, aber die meisten sind so und so...“).

Die Außenkriterien, woran die Verifizierbarkeit eines Stereotyps zu messen wäre, sind selten exakt formuliert und operationalisierbar; deshalb kann auch das Nichtzutreffen als eine Ausnahme neutralisiert werden; für den Einzelnen hat das zur Folge, dass er keine Nötigung/Druck verspürt, sein Bild über den anderen zu ändern (Stapf u.a. 1986).

Erschwerend kommt hinzu, dass Aufstiegschancen von (muslimischen) Migranten oft an ein assimiliertes Verhalten geknüpft sind; aber Assimilierte dann nicht mehr als Vertreter ihrer ursprünglichen Referenzgruppe wahrgenommen werden und die psychologische Erwartung, dass diese Personen dann erwartungsinkonsistente Informationen erzeugen und dadurch zu einer Veränderung des Stereotyps innerhalb der Mehrheitsgesellschaft beitragen könnten, in der Regel kaum zur Geltung kommt.

Stereotypen bilden aber nicht nur die kognitive Dimension von sozialer Diskriminierung – denn dann könnte man aus einem liberalen Gestus heraus

sagen, dem Einzelnen sei gleichgültig, was andere Gruppen über ihn denken –, sondern sie bestimmen oft auch das Verhalten gegenüber dieser Gruppe; das heißt sie werden verhaltenswirksam und tangieren wichtige Lebensbereiche. Die sozialpolitische Brisanz dabei liegt jedoch darin, dass soziale Diskriminierungen unter anderem auch durch Prozesse ausgelöst werden, die sich der direkten subjektiven Kontrolle entziehen, indem beispielsweise durch eine einseitige, überakzentuierende Berichterstattung im medialen Diskurs bestimmte Bilder über den Anderen erzeugt beziehungsweise unwillkürlich assoziiert werden (vgl. Sassenberg u.a. 2007).

Wahrgenommene Diskriminierungen beeinflussen jedoch auch die Reaktionen der betroffenen Gruppen: Folgen sind vermehrter Rückzug; Re-Ethnisierungsprozesse und die Wahrnehmung der Mehrheitsgesellschaft als undurchlässig, wie etwa exemplarisch in einer jüngeren Studie von Skrobanek (2007) anhand türkischer -und Aussiedlerjugendlicher empirisch gezeigt wurde.

Generell finden bei der Bildung von Stereotypen folgende kognitive Prozesse statt:

1. Stereotype sind als ein Ergebnis der Bemühung zu verstehen, die Reizvielfalt der sozialen Umwelt zu ordnen und sie handhabbar zu machen. Deshalb findet a) eine Kategorisierung statt, bei der ähnliche Dinge und Personen nicht mehr feindifferenziert, sondern als gleich betrachtet werden. Es ist eine Reduktion der Komplexität; es findet eine kognitive Aufwandsersparnis statt; das heißt ein „Problem“, eine Zuordnung wird ohne viel Nachdenken gelöst.
2. Es findet eine Generalisierung statt: Erwartet wird, dass sich Mitglieder einer Kategorie so verhalten respektive dieselben Eigenschaften aufweisen, wie derjenigen, mit denen man bisher Kontakt hatte.
3. Es findet eine Akzentuierung statt, bei der es zu einer Überschätzung der Ähnlichkeiten innerhalb einer Kategorie (zum Beispiel zwischen den „Türken“) sowie zu einer Überschätzung der Unterschiede zwischen den Kategorien (zum Beispiel zwischen Deutschen und Türken) kommt (vgl. Stapf u.a. 1986).

Selbstverständlich sind das Prozesse, die auch bei den Stereotypen von Muslimen über die Mehrheitsgesellschaft wirksam werden und nicht nur der Mehrheit gegenüber Migranten.

Im Folgenden will ich auf der einen Seite der Frage nachgehen, welche Barrieren Muslime mit Blick auf eine erfolgreiche Integration sehen beziehungsweise erzeugen, aber auch die Frage thematisieren, welche Barrieren Ihnen gelegt werden. Dabei wird mein Fokus vornehmlich auf Fragen der Erziehung liegen. Abschließend soll auf Aspekte eingegangen werden, wie in pädagogischen und

sozialpolitischen Kontexten Vorurteile und Stereotypisierungen abgebaut werden können, damit eine Integration von ethnischen und religiösen Minderheiten in Deutschland besser gelingen kann.

## **2 Integration von Muslimen: die Selbstsicht**

Will man die Integrationsfähigkeit des Islam insbesondere im pädagogischen Bereich verstehen, so scheint es – jenseits der Fremdzuschreibungen – zunächst wichtig zu sein, aus einer Innenperspektive den familiären erzieherischen Hintergrund islamischer Kinder beziehungsweise die erziehungsleitenden Prinzipien muslimischer Eltern zu betrachten.

Die Grundanforderungen an eine psychisch-stabile Identität, eine Balance zwischen dem Eigenem und dem Fremden zu halten, sind für muslimische Familien und Kinder wesentlich höher als für Einheimische. Für sie gilt: Zuviel Wandel und Aufgeben des Eigenen führt zu Chaos, zu wenig Wandel zu Rigidität. Sie müssen, einerseits über die Differenz zum Anderen, eigene Identität bewahren, andererseits aber auch, sich um Partizipation kümmern und das Fremde übernehmen. Integration nach innen und Öffnung nach außen stellen sich als notwendige, aber teilweise widersprüchliche Anforderungen dar. Diese Belastungen führen zu Stress und Verunsicherung, die sich insbesondere in der Eltern-Kind-Beziehung bemerkbar machen. Denn in dem Maße nämlich, indem eine Akkulturation, das heißt ein allmählicher Erwerb der Standards der Aufnahmekultur durch die Kinder erfolgt, findet in der Regel auch eine Entfernung von den Werten der Herkunftskultur statt; dieser Widerspruch, sich einerseits in die Mehrheitsgesellschaft zu integrieren, andererseits aber auch kulturelle Wurzeln nicht ganz aufzugeben, gestaltet sich insbesondere im erzieherischen Kontext als spannungsgeladen. Denn besonders Kinder, die sich – aufgrund ihrer schulischen Sozialisation im Einwanderungsland – vermutlich rascher und intensiver als ihre Eltern an die Kultur des Einwanderungslandes akkulturieren, verlieren dadurch gleichzeitig ihre sozialisatorischen Bindungen an ihre Herkunftskultur (Garcia Coll/Magnusson 1997; Buriel/de Ment, 1997). Migranteltern könnten daher eher geneigt sein, diese als bedrohlich wahrgenommene Entfernung der jüngeren Generationen durch verstärktes Disziplinieren ihrer Kinder und der Erinnerung an eigenkulturelle Verhaltensweisen wieder herzustellen (vgl. Uslucan u.a. 2005). Besonders in hierarchisch strukturierten Familien entstehen aus diesem unterschiedlichen Akkulturationsstand Spannungen. Dadurch werden übliche Rollenerwartungen erschüttert und Eltern betrachten mehr und mehr ihre Autorität als gefährdet.

Religion oder religiöse Orientierung kann hier den Betroffenen helfen, ein Teil dieser Ambivalenzen zu ertragen, indem eindeutige und klare Regeln der

Lebensführung vermittelt werden; gleichwohl erzeugt die Religion auch neue Ambivalenzen (etwa wie eine religiöse Sinnstiftung in der säkularen Moderne noch möglich ist).

Gerade in der Diaspora erlangt der Islam möglicherweise gegenüber migrationsbedingt erlittenen Kränkungen eine Überhöhung und wird stärker identitätsrelevant als in der Herkunftskultur. Dadurch wird die Religiosität bewusster erlebt. In diesem Kontext hat Religion dann eine bedeutsame Ordnungsfunktion. Das heißt also: Die Orientierung am Islam hilft mit Blick auf den Erziehungskontext, die in der Moderne – übrigens auch für deutsche Eltern – immer schwerer gewordene Frage nach angemessenen Erziehungsinhalten zu vermeiden beziehungsweise zu umgehen. Positiv formuliert, gibt der Islam klare Regeln und eine Orientierung vor, reduziert dadurch Komplexität.

Gerade mit dem Familiennachzug stellt sich für viele (muslimische) Migranten die Frage der Weitergabe der eigenen Tradition und Religion an die nachwachsende Generation um so mehr, je stärker sich die Familien in der Fremde bedroht erleben, Rückzugstendenzen in eigene kulturelle Muster zeigen und das Abgrenzungsbedürfnis stärker erleben. Eine intensive religiöse Orientierung der Erziehung hat aus elterlicher Sicht die Zielsetzung, eine Rückbindung und ein Verstehen der Lebenswelt der Eltern zu gewährleisten und dem Kind die Möglichkeit einer intellektuellen Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition zu verschaffen. Während eine religiöse Sozialisation in den islamischen Ländern vielfach vom Kontext unterstützt und zum Teil unreflektiert als eine Alltagsgewissheit übernommen wird, und durch das soziale Umfeld eine Koedukation erfolgt, ist davon auszugehen, dass in der Migrationssituation – dort, wo der bestätigende und unterstützende Kontext entfällt – eine gezielte islamische Erziehung erfolgt. So beobachtet unter anderem Schiffauer (1991) in der Migration eine „Islamisierung des Selbst“, die mit einer Individualisierung einhergeht, weil in der Fremde der Islam nicht so sehr die Funktion der kollektiven Vergegenwärtigung und Plausibilisierung der Alltagswirklichkeit hat. Denn in der Migration ist die (eigene religiöse) Gemeinde nicht vorgegeben, sondern sie kann gewählt werden. Durch die stärker individuelle Beschäftigung mit der Religion steht die Suche nach „religiöser Wahrheit“ im Vordergrund; in der Folge wird die Zugehörigkeit zum Islam eher spiritualisiert.

Die Zugehörigkeit zum Islam ist ein Bestandteil der kulturellen Identität, der jedoch in der Migrationssituation eine besondere Bedeutung bekommt: sie kann sowohl ein Ausdruck der Selbstausgrenzung (von der Mehrheitsgesellschaft) und Differenzierung, zugleich aber auch ein eher individual-biographisches Merkmal religiöser Bindung sein.

Obgleich Religiosität in der Moderne unter starkem Legitimationsdruck steht, erfüllt sie eine wichtige Funktion für die existentielle Sinnstiftung menschlichen

Handelns. Vorgänge können (religiös) gedeutet werden, die sonst sinnlos blieben. Die erfahrene Wirklichkeit wird strukturiert und somit verstehbar. Mit Blick auf Erziehung liegt die Funktion religiöser Vorstellungen darin, bei dem Gläubigen bestimmte Handlungsdispositionen und Erwartungen zu wecken, die seine Wahrnehmung der Wirklichkeit, seine Alltagsroutinen und sein Denken lenken.

Zu unterstreichen ist jedoch, dass islamische Erziehungsvorgaben und -muster nicht für alle Migranten aus islamischen Familien Gültigkeit haben, weil innerhalb des Islam gravierende Unterschiede in den verschiedenen Ausrichtungen vorherrschen (vgl. Stöbe 1998) und die Anwendung islamischer Erziehungspraktiken vielfach von Merkmalen wie etwa ländliche oder städtische Herkunft, soziale Schicht und Bildungsgrad, Religiosität der eigenen Eltern abhängt (siehe auch den Beitrag von Toprak in diesem Buch). Nicht zuletzt werden Regeln der Alltagsgestaltung vorindustrieller Kulturen von Muslimen vielfach religiös begründet, was somit zu einer ungewollten Distanzmaximierung zwischen ihnen und den Vertretern der Mehrheitsgesellschaft führt.

### **3 Dialektik von Ausgrenzung und Selbstaussgrenzung**

Was sind die Folgen einer Zentrierung der Person sowie einer Zentrierung der Erziehung um die Religion? Mit Blick auf das interkulturelle beziehungsweise multireligiöse Zusammenleben ist zunächst jede Form (und nicht nur die islamische) einer intensiven religiösen Erziehung problematisch: Die Gefahr der Bildung eines geschlossenen Überzeugungssystems, das zu einer Vereinfachung kindlichen Denkens neigt und möglicherweise zu einer Überschätzung, zu Überlegenheitsansprüchen und Abwertungen anderer Ansichten führt, ist nicht von der Hand zu weisen (siehe die Beiträge von Bobzin, Khoury und Reichmuth in diesem Buch). Extremformen sind dann komplette Desinformation/Falschinformationen über die säkulare Mitwelt. Folge ist eine verzerrte Welt- und Wirklichkeitswahrnehmung des Kindes, Beeinträchtigung kindlichen Explorationsverhaltens und kindlicher Kreativität (durch Aufstellung religiös begründeter Denktabus und Dogmen) sowie rigides Denken. Darüber hinaus führt eine hohe Geschlossenheit zwar zu einer Sicherheit, aber auch zu einem ausgesprochenem Konformitätsdruck innerhalb der Gruppe: Durch die intensiven Kontakte in der „In-group“ werden Abweichungen weniger toleriert, wodurch die Entstehung eines dichotomen Weltbildes (Wir-Ihr; Freund-Feind, gläubig-ungläubig und so weiter) gefördert wird.

Ferner scheint eine starke religiöse Erziehung, die mit Berufung auf ein religiöses Familien- und Erziehungsbild demokratische Strukturen als Auflösungserscheinung betrachtet, zu einem Integrationshindernis zu werden, wenn gleich-

zeitig Eltern aus der Sorge vor negativen sozialisatorischen Konsequenzen heraus die Kinder nicht am Kindergarten, nicht an der Vorschule, an deutscher Spielumgebung für ihre Kinder teilnehmen lassen, weil sie bei zu vielen und zu frühen Kontakten mit deutscher Umgebung eine kulturelle Entfremdung befürchten (Karakasoğlu-Aydin, 2000). Diese Furcht scheint in solchen Kontexten noch größer zu sein, wo Eltern auch tatsächlich nur wenige Möglichkeiten haben, ihr Kind effektiv zu kontrollieren. Hier gilt es, noch mehr Transparenz für tatsächliche, und nicht nur lediglich vermutete „Gefahrenpotenziale“ zu schaffen und die Ängste und Sorgen muslimischer Eltern mit ihnen stärker zu thematisieren.

Dabei bekommen Moscheen bei der „Bildung des Geistes“ eine relevante Funktion: von ihnen gehen sowohl integrative wie auch segregierende, ausgrenzende Impulse aus, je nachdem, mit welcher Ausprägung der Islam dort gelebt und gepredigt wird (siehe den Beitrag von Ceylan in diesem Band). Moscheen können als „Umschlagplatz des Alltagswissens“ Muslimen helfen, sich im Alltag zurechtzufinden und soziale Netzwerke zu knüpfen; sie sind Orte, an denen Muslime die Erfahrung der Zugehörigkeit zur *Umma* (Gemeinschaft) machen, die insbesondere dann von Bedeutung ist, wenn der soziale Alltag ihnen häufig Vorurteile und Ausgrenzungen bereitet oder wenn er Unterlegenheitsgefühle produziert. Dann kann eine Reaktion auf wahrgenommene Bedrohung der Identität in der Steigerung des Selbstwerts, in der positiveren Bewertung der eigenen Gruppe liegen. In der Moschee wird dann die eigene Identität unter seinesgleichen bewahrt und bestärkt; in diesem Sinne kann eine praktizierte Religiosität auch als Schutz vor einer Identitätskrise gedeutet werden und hat eine positive Funktion für die Psychohygiene (vgl. Uslucan 2007).

Von Moscheen gehen aber auch segregierende Impulse aus, und zwar dann, wenn sie als Orte fungieren, in denen islamzentrierte Überlegenheitsgefühle erzeugt werden, eine Selbstgenügsamkeit der Muslime suggeriert wird sowie die Differenzen zu der säkularen Welt verstärkt und bewusst zur Kontaktmeidung mit „Heiden“ oder Christen aufgerufen wird (siehe den Beitrag von Rohe in diesem Band). Ein so verstandener, fundamentalistischer Islam wird sich als äußerst problematisch erweisen, da er den notwendigen Dialog mit der Mehrheitsgesellschaft hemmt und das Zusammenleben erschwert; denn die Überzeugung, dass die eigene Gruppe im Besitz der unverrückbaren Wahrheit ist, also ein exklusiver Heilsanspruch von einer der beiden Seiten, Christen wie Muslime, vertreten wird, gestaltet die Ausgangssituation für einen Dialog denkbar ungünstig. Diese Gefahr ist jedoch, zumindest theoretisch, in dem historischen Endgültigkeitsanspruch des Islam gegeben. Jedoch scheint bei genauer Betrachtung gläubigen Muslimen nicht so sehr das Christentum als ernsthafte Konkurrenz zu fungieren, sondern vielmehr die Verlockungen der säkularen Welt (Zirker 1993). So hat eine Studie von Sackmann (2001) gezeigt, dass es hinsichtlich des Vertrauens in

deutsche Institutionen und hinsichtlich etwaiger Abgrenzungstendenzen keine Unterschiede zwischen Moscheemitgliedern (-besuchern) und Nichtmitgliedern gibt. Die gleiche Untersuchung konnte allerdings im Hinblick auf die Integrationsfrage eine problematische Gruppe identifizieren. Dabei handelt es sich um Personen, die eine Form der traditionellen Orientierung am Islam ohne individualistisch-reflexive Züge aufweisen, bei denen die Religion das Orientierungszentrum bildet und allein die Zugehörigkeit, nicht die Leistungen und Vorzüge der individuellen religiösen Lebensführung, das Abgrenzungskriterium bildet. Diese Orientierung, die als eine Form der Selbstaussgrenzung mit der Folge sozialer Ausgrenzung zu sehen ist, ist verstärkt in der ersten Generation der Migranten vorzufinden.

Gleichwohl die bedenklichen Aspekte der erwähnten dogmatischen Erziehungspraktiken aus psychologischer Sicht nicht zu unterschätzen sind, ist festzuhalten, dass nicht nur islamische Erziehungskonzeptionen, sondern generell religiös-traditionale Erziehungskonzeptionen im Widerspruch mit der säkularen Moderne liegen. Was etwa die Sexualität betrifft – insbesondere die Überwachung der weiblichen Sexualität (siehe den Beitrag von Toprak in diesem Band) –, so ist der restriktive Umgang nicht nur eine spezifisch islamische Haltung, sondern ein typisches Zeichen religiös fundamentalistischer Orientierungen – es trifft beispielsweise auch auf die christlich fundamentalistische Gruppe der 12 Stämme zu, die ihre Kinder nicht in den Sexualkundeunterricht schicken.

#### **4 Auswege aus der Umklammerung von Viktimisierung und Selbstviktimsierung**

I. In Erziehungsdiskursen werden vielfach Fremdheiten und kulturelle Distanzen immer wieder konstruiert, indem der Islam auf antiwestliche und explizit vormoderne Dimensionen reduziert wird. Und das, obwohl in verschiedenen Studien dokumentiert ist, dass muslimische Jugendliche wie auch ihre Familien in ihrem Sozialisationsprozess nicht von homogenen eigenkulturellen oder homogenen religiösen „Blöcken“ beeinflusst werden, sondern vielfach im Alltag typische pragmatische Patchwork-Aktivitäten eingehen. Sie eignen sich also das jeweils für sie funktional und passend erachtete Element der jeweiligen Referenzgruppe (zum Beispiel türkische und deutsche) an. Hier ist immer wieder hilfreich, kulturell-religiöse Differenzen von Modernitätsunterschieden in der Lebensgestaltung zu trennen.

II. Vergleiche von Muslimen und Deutschen basieren häufig auf ungleichen Voraussetzungen und schüren ungewollt Vorurteile: So wird vielfach die „emanzipierte“ deutsche Frau mit der (eher traditionellen) muslimischen Frau vergli-

chen, und es wird gezeigt, welche Modernitätsdefizite die Muslimin aufgrund ihres Glaubens aufweist. Dabei sind verschleierte Ordensfrauen oder Diakonissen für ihren besonders christlichen Lebensstil kaum den vergleichbaren Diskriminierungen ausgesetzt wie etwa verschleierte muslimische Frauen. Auch gilt es, eine gewisse historische Vorsicht walten zu lassen, was die immer wieder aufgegriffene Ungleichheit von Mann und Frau im Islam betrifft. Hier ist daran zu erinnern, wie Tan (1999) anmerkt, dass vielfach Diskussionen der Gegenwart ahistorisch rückprojiziert werden (siehe den Beitrag von Müller in diesem Buch). Die Gleichberechtigung von Mann und Frau als eine zu verwirklichende Norm ist ihrerseits ein historisches Produkt und kaum mehr als 300 Jahre alt. Wie kann diese Norm daher bereits Thema des politischen oder religiösen Diskurses des Koran des 7. Jahrhunderts oder der kriegerisch-nomadischen Werte der arabischen Halbinsel zur Konstitutionsphase des Islam gewesen sein?

Andererseits ist auch festzuhalten, dass die Orientierung an einer idealtypischen Gemeinde zu Muhammads Zeiten als erzieherisches Leitbild von fundamentalistischen Muslimen zwangsläufig zu einer Selbsttäuschung, Frustration und Lebensfremdheit (insbesondere in der Migrationssituation) führen muss, da in westlichen Gesellschaften Beziehungen vielfach eher affektneutral sind und auf der Ebene des Rechts als auf Sympathie- und Verwandtschaftsbeziehungen erfolgen.

Auch wenn es in der Erziehung stets um die eigene Zukunft (Rettung der eigenen Seele) und auch die ultimative Stellung des Einzelnen vor Gott (im Jenseits) geht, so sind die Beispiele und Orientierungsmodelle des Islam vielfach aus der Vergangenheit gegriffen. Nicht zuletzt liegt die Schwierigkeit darin, dass im islamischen Selbstverständnis die konkrete Situation stets von der religiösen Tradition aus gedeutet wird: So stellt die konkrete Situation ein Anwendungsfall der Tradition dar, und zwar die Legitimationsuche (1) Koran, (2) Hadithe und (3) Sunna und erst danach der rationale Analogieschluss (4). Dadurch ist im Grunde aber bereits jede Situation weitestgehend vorgedeutet; ein Raum für das Neue, das Offene gibt es kaum, obwohl aber muslimische Migrantenkinder sich gerade in einer Situation befinden (religiöse Minderheit, aber mit fester Bleibeperspektive), die es so in der Tradition nicht gegeben hat. Gerade für sie kommt es darauf an, Tradition und aktuelle Situation in einen wechselseitigen Dialog zu bringen und damit natürlich auch die Tragfähigkeit religiöser Tradition zugleich zu erproben (Müller 2001).

III. Wahrgenommene soziale Diskriminierungen lösen nicht nur Ärger und Frustration über die Mehrheitsgesellschaft aus, sie führen auch zu einer Festigung der sozialen Identifikation mit der Herkunftsgesellschaft und zu einer stärkeren Selbstsegregation. Insofern kommt einer wirkungsvollen Bekämpfung sozialer Diskriminierung von Minderheiten eine eminente Bedeutung bei deren Integration zu.

Nun könnte man geneigt sein, und das wird in der öffentlichen Diskussion auch immer wieder gefordert, dass doch die Migranten/Muslime selbst an der Änderung ihres Bildes zu arbeiten haben und dadurch die Stereotype über sie zu verändern, indem sie sich darüber beispielsweise Informationen verschaffen, erkennen, welche Stereotype über sie existieren, und sich dann konträr zu diesen Bildern verhalten. Obwohl aus sozialpsychologischer Perspektive eine interaktionsorientierte, beide Seiten berücksichtigende Sicht fast zwingend erscheint (siehe den Beitrag von Schneiders in diesem Band), ist zu bedenken, dass unter bestimmten Konstellationen Migranten respektive Muslime nur wenig Möglichkeiten haben, diese Stereotype über sie zu korrigieren; und dies noch weniger, wenn sie im Kontext von sich selbst erfüllenden Prophezeiungen gerade angemessen auf das Verhalten des anderen reagieren. Konkret heißt das etwa: wenn Muslimen mit Ablehnung begegnet wird (aufgrund des negativen Stereotyps über sie) und sie daraufhin zurückhaltend und ablehnend reagieren, was eine angemessene Reaktionsweise auf Ablehnung wäre, wird das negative Bild von ihnen bestätigt. Vom Stereotyp abweichende Personen werden dagegen recht schnell individualisiert und isoliert; es geschieht ein „Subtyping“; das heißt, sie werden als abweichend von der großen Gruppe der „Muslime“ wahrgenommen, doch das allgemeine und gängige Stereotyp bleibt bestehen (vgl. Sassenberg u.a. 2007).

Theoretisch ist die Messung eines Anfangspunkts, eines „Nullpunkts“ von Ausgrenzung und Selbstausgrenzung äußerst schwer. Menschliches Handeln erfolgt nicht immer aufgrund objektiver Sachlage, sondern – wie die Soziologie dies seit den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts unter dem „Thomas-Theorem“ kennt – interpretativ auf der Grundlage subjektiver Definition und Erklärung der jeweiligen Situation (vgl. Skrobanek 2007).

IV. Gruppennormen werden vielfach von prototypischen Repräsentanten der Eigengruppe bestimmt; und zwar sowohl hinsichtlich dessen, was sie über die Eigengruppe als auch was sie über die Fremdgruppe kommunizieren; denn sie geben Normen vor. Deshalb sind vor diesem Hintergrund sowohl muslimische als auch deutsche Personen des öffentlichen Lebens besonders aufgefordert, eine differenzierte Wahrnehmung des jeweils Anderen vorzunehmen, um negativen Stereotypisierungen und Vorurteilen entgegen zu wirken.

V. Darüber hinaus kann eine weitere wirkungsvolle Strategie darin gesehen werden, dass in der öffentlichen Wahrnehmung und Berichterstattung nicht nur die Unterschiede herausgestellt oder registriert werden, sondern auch die positiven Facetten von Minderheiten/Muslimen beleuchtet und sie in einen, die Mehrheit wie die Minderheit einschließendem, Referenzrahmen dargestellt werden (vgl. Sassenberg u.a. 2007).

VI. Häufig wird vermehrter Kontakt und dadurch natürlich die Möglichkeit einer reichhaltigen Information über den Anderen als eine wirkungsvolle Strategie der Überwindung von Stereotypen und der Vorurteilsbekämpfung angeführt. Hier hat sich jedoch in der Forschung deutlich gezeigt, dass allein der Kontakt wenig bewirkt, weil diese Hypothese die Persönlichkeit als Wurzel des Vorurteils ignoriert. Stattdessen gilt es, bei dem Kontakt auf folgende Randbedingungen zu achten:

- a. gleicher Status der kontaktaufnehmenden Gruppen,
- b. Fremdgruppe widerspricht dem Stereotyp,
- c. Kontakt erfordert Kooperation zur Zielerreichung (gemeinsame Ziele),
- d. individueller (und tiefergehender) persönlicher Kontakt der Einzelnen,
- e. begünstigende soziale Normen: günstiges soziales Klima, Unterstützung des Kontakts durch Autoritäten (vgl. Jonas 1998).

VII. Zuletzt gilt es, um Missständen wirksam vorzubeugen, in pädagogischen Kontexten noch stärker Mechanismen der Selbstbeobachtung von Organisationen wirksam werden zu lassen. Man könnte zum Beispiel an eine verstärkte Zusammenarbeit mit Institutionen wie Antidiskriminierungsbüros denken, die immer wieder die Deutungshoheiten von Schule, Medien oder Politik kritisch hinterfragen. Letztlich schützen diese nämlich – als Korrektiv – nicht nur Minderheiten vor ungerechtfertigten Verdächtigungen und Anklagen, sondern auch die Majorität vor unkritischen, selbstgefälligen Deutungen und Einstellungsmuster.

Von einem der bedeutendsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, Hans-Georg Gadamer, stammt die Einsicht: „In den Dialog treten heißt, eingestehen, dass auch der Andere Recht haben kann“. Diese Maxime sollte – als eine selbstkritische Prüfung – die Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens bilden.

## Literatur

- Buriel, R. und T. de Ment (1997): „Immigration and sociocultural change in Mexican, Chinese, and Vietnamese American families“, in: A. Booth, A. C. Crouter und N. Landale (Hrsg.): *Immigration and the family*. Mahwah, NJ: Erlbaum, S. 165-201.
- Garcia Coll, C. und K. Magnusson (1997): „The psychological experience of immigration. A developmental perspective“, in: A. Booth, A. C. Crouter und N. Landale (Hrsg.): *Immigration and the family*. Mahwah, NJ: Erlbaum, S. 91-132.
- Jonas, K. (1998): „Die Kontakthypothese. Abbau von Vorurteilen durch Kontakt mit Fremden“, in: M. Oswald und U. Steinvorth (Hrsg.): *Die offene Gesellschaft und ihre Fremden*. Bern: Huber, S.129-154.

- Karakaşoğlu-Aydin, Y. (2000): *Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik-Studentinnen in Deutschland*. Frankfurt: IKO.
- Müller, P. (2001): „(Religions-)Pädagogische Überlegungen“, in: U. Baumann (Hrsg.): *Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen*. Frankfurt a. M.: Lembeck, S. 163-181.
- Sackmann, R. (2001): „Türkische Muslime in Deutschland. Zur Bedeutung der Religion“, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1,2(2001), S. 187-205.
- Sassenberg, K u.a. (2007): „Eine sozialpsychologische Analyse zur Reduzierung von sozialer Diskriminierung von Menschen mit Migrationshintergrund“, in: *Zeitschrift für Sozialpsychologie* 38(2007), S. 239-249.
- Schiffauer, W. (1991): *Die Migranten aus Subay. Türken in Deutschland. Eine Ethnographie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Skrobanek, J. (2007): „Wahrgenommene Diskriminierung und (Re)Ethnisierung bei Jugendlichen mit türkischem Migrationshintergrund und jungen Aussiedlern“, in: *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung* 27,3(2007), S. 265-284.
- Stapf, K. H./W. Stroebe und K. Jonas (1986): *Amerikaner über Deutschland und die Deutschen. Urteile und Vorurteile*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Stöbe, A. (1998): *Die Bedeutung des Islam im Sozialisationsprozess von Kindern türkischer Herkunft und für Konzepte interkultureller Erziehung*. Essen: Gesamthochschule Essen, Diss..
- Tan, D. (1999): „Zur Rolle der Religion in der Erziehung“, in: Arbeitskreis Neue Erziehung (Hrsg.): *Erziehung, Sprache, Migration. Gutachten zur Situation türkischer Familien*. Berlin: Arbeitskreis Neue Erziehung, S. 37-92.
- Uslucan, H.-H./U. Fuhrer und S. Mayer (2005): „Erziehung in Zeiten der Verunsicherung“, in: Th. Borde und M. David (Hrsg.): *Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund*. Frankfurt a.M.: Mabuse, S. 65-88.
- Uslucan, H.-H. (2007): „Zwischen Allah und Alltag. Islamische Religiosität als Integrationshemmnis oder -chance?“, in: *Archiv für Wissenschaft und Praxis der sozialen Arbeit* 3(2007), S. 58-69.
- Zirker, H. (1993): *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen*. Düsseldorf: Patmos.

# Moderner Antisemitismus unter Muslimen in Deutschland

*Juliane Wetzel*

Antisemitische Stereotype sind heute in allen politischen und gesellschaftlichen Kreisen virulent, sie sind in hohem Maße integrativer Bestandteil rechtsextremer Ideologie, finden sich im globalisierungskritischen und im linken Umfeld und sind auch in der Mitte der Gesellschaft längst kein Tabu mehr. Seit Beginn der Zweiten Intifada im Herbst 2000, als sich erneut zeigte, welchen Mobilisierungseffekt die Radikalisierung des Nahostkonflikts auf antisemitische Einstellungen und Aktionen hat, zeigt sich, dass antisemitische Stereotype und Propaganda in verschiedenen europäischen Ländern auch unter Migranten und deren Nachkommen virulent sind, die aus der arabischen Welt, aus Nordafrika oder der Türkei stammen. Wobei diese antisemitischen Vorurteilsstrukturen kaum Anknüpfungspunkte an etwaige Traditionen im Islam aufweisen, sondern vielmehr Ergebnis einer von europäischen Vordenkern des Antisemitismus in die muslimische Welt getragenen Topoi sind, die dort inzwischen einen zentralen Stellenwert einnehmen und sich insbesondere in einer antizionistischen Variante gegen Israel, aber ebenso gegen Juden überhaupt richten (vgl. zum Antisemitismus in der arabischen Welt Tibi 2003). Entgegen verbreiteter Vorstellungen – nach denen Araber als Semiten keine antisemitischen Vorurteile hegen könnten – schließt der Begriff „Antisemitismus“ auch Judenfeindschaft von Arabern ein. Der Begriff Antisemitismus, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstand, meint ausschließlich die Feindschaft gegen Juden und ist ein Konstrukt der Agitatoren seiner Entstehungszeit.

Die Aufmerksamkeit, die die Auseinandersetzungen im Nahen Osten in den europäischen Medien erfahren, hat den Konflikt mehr und mehr auch zum Thema des öffentlichen Diskurses werden lassen. Die Anschläge vom 11. September 2001 in New York und Washington sowie der von den USA anschließend ausgerufenen „Krieg gegen den Terror“ haben eine heftige Diskussion über die Ursachen des radikal islamistischen Terrorismus ausgelöst, die von manchen primär in der israelischen Besatzungspolitik und in der pro-israelischen Haltung der amerikanischen Politik gesehen werden. Vor diesem Hintergrund verbinden sich antizionistische und antiamerikanische Einstellungen zu einem Vorurteilmuster, das eine legitime Kritik an der israelischen Politik missbraucht, um antisemiti-

sche Dispositionen in einer vermeintlich legitimierten Form zu äußern. Das Zusammentreffen dieser Motive bedient die Kritiker von Kolonialisierung und Globalisierung auf der extremen Linken, den traditionell antisemitischen Rechtsextremismus sowie Teile der muslimischen Bevölkerung mit arabischem, nordafrikanischem beziehungsweise türkischem Migrationshintergrund, insbesondere in Frankreich, Großbritannien, den Niederlanden, Belgien, aber auch in den skandinavischen Ländern und in Deutschland. Hier verbinden sich klassischer Antisemitismus, Antizionismus, aber auch postkoloniale Traumata zu einem Weltbild, das durchaus gesellschaftliche Sprengkraft besitzt.

In Deutschland hatte die Radikalisierung des Nahostkonflikts zunächst einen deutlichen Anstieg antisemitischer Übergriffe – insbesondere Friedhofschändungen und Propagandadelikte – ausgelöst, die vor allem der rechtsextremen Szene zuzuschreiben waren. Die mediale Präsenz des Themas und der öffentliche Diskurs, der durchaus antisemitische Konnotationen aufwies, bestärkte das rechtsextreme Spektrum in ihren Denkschemen und ließ sie glauben, sie würden eine verbreitete Meinung vertreten und in die Praxis umsetzen.

Zunächst schien es, als würde der Antisemitismus in der mehrheitlich türkischstämmigen muslimischen Bevölkerung Deutschlands keinen Widerhall finden. In den letzten Jahren allerdings hat sich das Bild gewandelt. Die eher als gering einzustufende Disposition der türkisch-muslimischen Bevölkerung für antisemitisch-antizionistische Denkmuster hat sich vor allem bei Teilen der männlichen Jugendlichen dahingehend verändert, dass mehr und mehr eine Solidarisierung im Sinne einer Verbrüderung „der Muslime“ mit „den Palästinensern“ erfolgte, die ausschließlich als „Opfer“ des Nahostkonflikts wahrgenommen werden. Nicht nur das World Wide Web, sondern auch die Möglichkeiten des Satellitenfernsehens und des medialen Austausches weltweit machen es notwendig, das Phänomen dieses „islamisierten Antisemitismus“ (Kiefer 2007; zu den verschiedenen Formen vgl. Farschid 2007) in seinen internationalen Zusammenhängen zu sehen.

Antisemitische Übergriffe gegen Juden und jüdische Einrichtungen sind im Frühjahr 2002 in Europa derart angestiegen, dass man von einer antisemitischen Welle sprechen kann, die eng mit den politischen Ereignissen im Nahen Osten verbunden war. Die Übergriffe bewegen sich bis heute gegenüber den neunziger Jahren auf einem deutlich höheren Niveau. Als Täter wurden in Frankreich, Belgien, Großbritannien und den Niederlanden überwiegend Jugendliche muslimischen Ursprungs aus dem Maghreb, den übrigen Teilen Nordafrikas und der arabischen Welt ermittelt, die in den Zuwanderungsländern selbst unter Diskriminierung und Rassismus leiden, in den Problemvierteln der Großstädte leben und ohne Perspektive sind. Nach der Vernehmung von 42 potentiellen Tätern aus dem Maghreb, die beschuldigt wurden, Straftaten mit antisemitischem Hinter-

grund verübt zu haben, kommentierte die französischen Polizei: „Es handelte sich überwiegend um Delinquenten, die keine Ideologie verfolgen, aber ihre Motivation aus einer diffusen Feindschaft gegenüber Israel ziehen, die durch die Medienpräsenz des Nahost-Konflikts noch verschlimmert wird [...], ein Konflikt, der ihrer Meinung nach ein Bild des Ausgeschlossenseins und der Fehler reproduziert, das der Situation ähnelt, in der sie sich selbst als Opfer fühlen.“ (zitiert nach Samuels/Knobel 2002: 3).

Obgleich antisemitische Straftaten bisher in Deutschland nur vereinzelt Tätern mit muslimischem Migrationshintergrund zuzuschreiben sind, hat sich in den letzten Jahren doch gezeigt, dass verbale Übergriffe auf Juden aus diesem Kreis zunehmen. Ihre Motivation entspricht derjenigen, die die französische Polizei 2002 konstatierte. Islamistische Kreise nutzen diese diffuse Disposition gerade Jugendlicher, um sie für ihre Weltanschauung zu gewinnen. Antisemitismus ist fester Bestandteil islamistischer Gruppierungen, also jener Vertreter, die den Islam nicht allein als Religion betrachten, sondern als Gesellschaftskonzept (siehe den Beitrag von Rohe in diesem Band). Die Religion dient als Mittel zum Zweck und wird für politische Ziele missbraucht. In diesem Konzept spielt es keine Rolle, ob Muhammad in seiner Spätphase wirklich judenfeindlich agierte oder ob einzelne Suren des Koran tatsächlich judenfeindlich ausgelegt werden können.

Wenn wir uns heute mit dem Antisemitismus christlicher Prägung auseinandersetzen, dann steht nicht das Neue Testament im Mittelpunkt, sondern dessen Auslegung und das radikale Vorgehen der Kirchen gegen Juden, die sich einer Mission widersetzen. Ritualmord- und Hostienfrevellegenden ebenso wie die längst widerlegte Schuldzuschreibung gegenüber Juden, sie hätten Christus ermordet, sind bis heute nicht gänzlich überwunden. Judenfeindliche Versatzstücke im Islam sind weder in ihrer Radikalität noch in ihren Konsequenzen mit den Auswüchsen des christlichen Antijudaismus zu vergleichen. Der heutige Antisemitismus in der arabischen Welt und jener, den wir in Teilen der muslimischen Bevölkerung in Europa erleben, ist ein „islamisierter Antisemitismus“, der kaum religiöse Wurzeln hat, jedoch politische Ziele verfolgt und die Religion für die Austragung eines politischen Konflikts missbraucht. Dabei werden Suren zitiert, die Juden – übrigens ebenso wie Christen – als „Schweine“ und „Affen“ titulieren, weil sie Muhammad nicht als Propheten anerkannt hätten. Auf diese Quellen berufen sich Teile der arabischen Medien heute, wenn sie gegen Israel mobil machen wollen. Bereits Kinder – per Satellit auch in Europa – werden heute in entsprechenden Sendungen etwa des Hisbollah-Senders *al-Manâr* von solchen Bildpolemiken beeinflusst (Müller 2006: 167). Hier bieten sich durchaus auch Anschlussmöglichkeiten an antijudaistische Motive der christlichen Judenfeindschaft, die Juden seit dem Mittelalter mit der Tiermetapher der „Judensau“ in christlicher Kunst und in Karikaturen diskreditiert.

In den letzten Jahren verstärkt sich der Eindruck, dass antisemitische Dispositionen vor allem bei Jugendlichen arabischer oder türkischer Herkunft im Mittelpunkt des Interesses der Medien stehen. Die Erkenntnis, dass auch diese Bevölkerungsgruppe nicht frei von solchen Vorurteilen ist, hat sich erst allmählich durchgesetzt und wurde lange Zeit verdrängt. Es stellt sich allerdings die Frage, warum diese späte Einsicht nun umso mehr im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht. Übernimmt die Fokussierung auf den „islamisierten Antisemitismus“ in Deutschland nicht eine Stellvertreterfunktion, die eine Verdrängung der Auseinandersetzung mit antisemitischen Stereotypen in der Mehrheitsgesellschaft ermöglicht, und passt er nicht allzu gut in das Repertoire einer islamfeindlichen Stimmung, die ihn als willkommene Schuldzuschreibung gegen die Muslime in Deutschland nutzt? Beide Formen sind verbreitet; sie missachten die Tatsache, dass der Antisemitismus ein europäisches Phänomen ist, das von Missionaren (siehe Heyberger 2006) und Kolonialmächten in die arabische Welt getragen wurde und nicht umgekehrt. Deshalb sind die Bedenken jener, die in einer Thematisierung antisemitischer Tendenzen bei Muslimen mit Migrationshintergrund die Gefahr sehen, dass insbesondere die marginalisierten Jugendlichen noch weiter ins Abseits gestellt werden könnten, durchaus berechtigt. Die Konsequenz solcher Überlegungen darf allerdings nicht sein, das Thema auszusparen. Vielmehr sollte Antisemitismus als ein gesamtgesellschaftliches Phänomen betrachtet werden, das in allen politischen und gesellschaftlichen Spektren latent vorhanden ist und quer zu Herkunftshintergründen verläuft (Messerschmidt 2006: 168f.). Klaus Holz konstatiert zu Recht, dass zwischen Herkunft und Antisemitismus keine monokausale Beziehung bestehe. Der Antisemitismus unter den Muslimen mit Migrationshintergrund, so Holz, entwickle sich häufig erst aufgrund der Erfahrungen im Einwanderungsland (2006: 53). Dies trifft vor allem auf die türkisch-stämmige Bevölkerung zu.

Antisemitische Motive und Argumentationsmuster der verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Gruppen unterscheiden sich zum Teil nur vordergründig. In welchem Verhältnis solche Muster in den jeweiligen Spektren virulent werden, ist für die rechtsextreme Szene ziemlich genau erforscht und wird zudem vom Verfassungsschutz entsprechend beobachtet. Die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in der Linken hat bereits in einer Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten ihren Niederschlag gefunden und wird auch in Teilen des Spektrums selbst thematisiert. Antisemitische Dispositionen in der Mitte der Gesellschaft werden regelmäßig in Umfragen erhoben und von der Antisemitismusforschung genauer untersucht. Aktuelle Formen des antijüdischen Vorurteils, die in Debatten den Nahostkonflikt und speziell Israels Politik als Vehikel benutzen, um tradierte antisemitische Stereotype zu äußern, werden allerdings in der Öffentlichkeit erst jüngst stärker wahrgenommen. Über das Phänomen antisemitischer Äußerungen und Übergriffe, die vor allem Jugendlichen mit Migrationshintergrund zugeschrie-

ben werden, stehen empirische Untersuchungen nach wie vor aus. Daten darüber, ob die bisher bekannten antisemitischen Übergriffe von Tätern mit muslimischem Migrationshintergrund nur Einzelfälle sind oder tatsächlich eine höhere Disposition insbesondere bei Jugendlichen mit arabischem/türkischem Migrationshintergrund besteht, liegen bisher nicht vor. Dies ist umso bedauerlicher, weil nur eine empirische Datengrundlage auch die Möglichkeit bieten würde, entsprechende Konzepte für die Bildungsarbeit zu erstellen.

Nur einige wenige Islamwissenschaftler haben sich bisher mit der Thematik beschäftigt. Einige Beispiele sind Götz Nordbruch (2004; 2004a), Jochen Müller (2006; 2007; 2007a) und Michael Kiefer (2002; 2006; 2007). Erste Ergebnisse ihrer Untersuchungen weisen auf die Bedeutung des Opferdiskurses hin, der vor allem unter Jugendlichen eine Rolle spielt, deren Eltern und Großeltern aus dem Nahen Osten stammen und die zum Teil in der zweiten oder dritten Generation in Deutschland leben, aber noch immer einen ungesicherten Aufenthaltsstatus haben und gesellschaftlich marginalisiert werden. Sie solidarisieren sich mit dem Schicksal der Palästinenser, die sie ausschließlich als Opfer israelischer Politik wahrnehmen. Israel, die Israelis und gleichsam alle Juden, die ungeachtet ihrer ganz unterschiedlichen Affinität zu Israel zum kollektiven Feindbild avancieren, werden kategorisch zu Tätern und zum willkommenen Sündenbock für die eigene Situation erklärt.

Eine Reihe von antisemitischen Übergriffen, aber auch Probleme in Klassen mit einem hohen Anteil von Schülern mit Migrationshintergrund, in denen antisemitische Äußerungen zunehmen, sind in den letzten Jahren bekannt geworden, vor allem weil sie von einer starken Medienaufmerksamkeit begleitet werden. Über die Motive kann nur gemutmaßt werden. Allerdings gilt es festzuhalten, dass antisemitische Stereotype bei Muslimen mit Migrationshintergrund auch die Reaktion auf eine reale Konfliktsituation sind, von der sie sich mehr oder weniger betroffen fühlen. Hier unterscheidet sich die Motivlage deutlich von jener des Antisemitismus, der in der Mehrheitsgesellschaft ebenso wie in extrem rechten und linken Milieus virulent ist und auf keinem wie auch immer gearteten realen Konflikt mit Juden basiert.

Antisemitische Ressentiments von Jugendlichen mit Migrationshintergrund, die eher Ausdruck einer diskriminierten Minderheit sind, als eines gefestigten antisemitischen Weltbildes, sind heute zumeist in verbalen Entgleisungen auf Schulhöfen zu beobachten. Dabei beschränken sich verbale Attacken auf Juden wie etwa das Schimpfwort „Du Jude“ im schulischen Bereich keineswegs auf Jugendliche mit Zuwanderungsgeschichte, sondern gehören vielerorts fast schon zum Allgemeingut. Provozierende Aussagen sind im Schulalltag und in jugendlichem Gruppenverhalten übliche Rhetorik, aber sie müssen thematisiert und nicht als gegeben hingenommen werden, weil sie sich sonst im Alltagsdiskurs verfestigen.

Bereits hier müssen Grenzen gesetzt werden, um der Gefahr einer Radikalisierung durch politische Indoktrination zu widerstehen. Solche Gefahren sind durchaus nicht aus der Luft gegriffen. So wurde auf der alljährlich in Berlin von der türkisch-islamistischen Organisation Milli Görüş im Frühjahr 2006 veranstalteten Buchmesse im Hinterhof einer Moschee der hetzerisch antisemitische Film *Zahras blaue Augen*, eine Produktion des staatlichen iranischen Fernsehens Sahar-1 in türkischer Übersetzung angeboten, der die fiktive Geschichte eines palästinensischen Mädchens erzählt, das auf Befehl eines israelischen Offiziers entführt wird, um ihr die Augen zu entfernen, die in Form einer unfreiwilligen Organspende dem blinden Sohn des israelischen Offiziers dienen, damit dieser wieder sehen kann. Der Film, als siebenteilige Fernsehserie konzipiert, verbreitet Verschwörungstheorien und bedient den Topos eines illegalen israelischen weltweiten Organhandels. Eine türkische Synchronisation des iranischen Films wurde bereits 2005 über ein türkisches Satellitenprogramm verbreitet (Kiefer 2007: 81); ähnliche konspirative Inhalte wie *Zahras blaue Augen* verbreitet übrigens auch der erfolgreiche Film *Tal der Wölfe* (Türkei 2006 – Originaltitel: *Kurtlar Vadisi Irak* – Regie: Serdar Akar), der in Deutschland vor allem bei türkischstämmigen Jugendlichen auf große Begeisterung stieß und in dem sich neben antiamerikanischen Plots auch antisemitische Stereotype finden: Ein jüdischer Arzt entnimmt irakischen Gefangenen Organe und versendet sie nach Tel Aviv, London, New York und in andere Städte.

Bereits 2005 konnten Interessierte auch ungehindert eine ganze Reihe türkischer oder ins Türkisch übersetzte antisemitische Schriften auf jener Milli Görüş-Buchmesse in Berlin erwerben wie etwa Henry Fords *Der internationale Jude* oder die *Protokolle der Weisen von Zion*. Letztere, eine antisemitische Fälschung aus dem zaristischen Russland, gehören seit ihrem Entstehen Anfang des 20. Jahrhunderts zum Handwerkszeug aller rechtsextremen Ideologen. Sie unterstellen den Juden, eine konspirative Gemeinschaft anzustreben, die die Weltmacht an sich reißen will und bedienen damit das in allen einschlägigen politischen und gesellschaftlichen Spektren dominierende Motiv einer antisemitischen Weltverschwörung. Offen verkauft wurde ebenso eine Reihe von Büchern des bekannten Holocaustflüchtlings Adnan Oktar alias Harun Yahya, der sich inzwischen moderater gibt. Weder die Medien noch staatliche Stellen haben nennenswerte Reaktionen gezeigt. Eine kritische Pressemitteilung von Aycan Demirel von der Kreuzberger Initiative gegen Antisemitismus (KIGA) und Jochen Müller vom damaligen Berliner Büro des *Middle East Media Research Institute* (MEMRI) hatte am 20. April 2005, ohne größeren Widerhall, auf diese Missstände aufmerksam gemacht ([adf-berlin.de](http://adf-berlin.de), abg. 3.9.08).

Im selben Jahr – also erst 2005 – hat die französische Regulierungsbehörde, die für den Satellitenbetreiber „Eutelsat“ zuständig ist, Sahar-1 und den libanesi-

schen Hisbollah-Sender *al-Manâr* verboten. Ein Großteil der arabischstämmigen Bevölkerung Europas hatte Ausstrahlungen wie *Zahras blaue Augen* bis dahin längst rezipiert. Abgesehen davon sind die Sender weiterhin – etwa über „Arabset“, auf den die EU keinen Zugriff hat – zu empfangen (Weingärtner 2005). Inzwischen stellt sich zudem die Frage nach dem Sinn solcher Verbote, weil die entsprechenden Satellitenprogramme problemlos über Internet gesehen werden können – etwa über folgenden Link, der eine ganze Palette von Satellitenprogrammen anbietet, darunter auch Sahar-1: [armota.com/tv.htm](http://armota.com/tv.htm). Da bisher weder Untersuchungen zur Rezeption des Internets noch von Satellitenprogrammen im Bevölkerungsteil mit muslimischem Migrationshintergrund vorliegen, lassen sich keine Aussagen darüber treffen, wie viele Menschen von diesen Medien beeinflusst beziehungsweise inwiefern die Inhalte unreflektiert übernommen werden und gar in verbalen antisemitischen Äußerungen oder Übergriffen münden.

Wenig bekannt ist bisher auch über antisemitische Einstellungen in den migrantischen Communities. Eine vom Bundesministerium des Innern in Auftrag gegebene Studie, bei der „muslimische Jugendliche“ der 9. und 10. Jahrgangsstufe befragt wurden, lieferte erste Ergebnisse. 15,7 Prozent der Jugendlichen stimmten der Aussage zu, dass „Menschen jüdischen Glaubens überheblich und geldgierig“ seien. Gleichzeitig waren aber nur 7,4 Prozent der Jugendlichen mit Migrationshintergrund, die keine Muslime waren, und 5,7 Prozent der „nicht-muslimischen Einheimischen“ dieser Meinung (Brettfeld/Wetzel 2007: 275).

Auch wenn diese Erhebung eine deutliche Diskrepanz zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen zeigt, so verringert sie sich doch, wenn man andere Umfragen einbezieht, die nicht auf Jugendliche beschränkt waren und keine Unterscheidung in Bezug auf die Herkunft trafen. Im Oktober 2002 ließ das *American Jewish Committee* von Infratest eine Erhebung durchführen, in der 45 Prozent der Befragten vollkommen oder weitgehend der Aussage zustimmten, dass Geld für die Juden eine wichtigere Rolle spielen würde, als für andere Leute (AJC 2002). Nach den Einstellungserhebungen der *Anti-Defamation League* in den Jahren 2005 und 2007 in verschiedenen europäischen Ländern hielten in Deutschland etwas über 20 Prozent der Befragten die Statements „Juden haben zu viel Macht in der Geschäftswelt“ und „Juden haben zu viel Macht in der Finanzwelt“ für ziemlich wahrscheinlich (ADL 2005; 2007; 2009). Bei einer Umfrage des Forsa-Instituts für den *Stern* im November 2003 stimmten 36 Prozent der Befragten dem Item zu, „Viele Juden versuchen aus der Vergangenheit des Nationalsozialismus ihren Vorteil zu ziehen und die Deutschen dafür zahlen zu lassen“. Bei den 14- bis 24-Jährigen waren es 25 Prozent (*Stern*, 20.11.03). Selbst wenn hier andere Motive angesprochen sind, so verbergen sich hinter dieser Zustimmung doch auch die traditionellen Vorurteile des „mächtigen“ und

„geldgierigen“ Juden. Insofern unterscheiden sich diese traditionellen Stereotype der Jugendlichen mit Migrationshintergrund nicht von jenen, die in der Mehrheitsgesellschaft virulent sind. Unterschiede sind wohl eher in den Motiven zu suchen. Jugendliche, die sich als Underdogs fühlen, von der Gesellschaft ausgegrenzt werden und bei der Bildung und auf dem Arbeitsmarkt benachteiligt werden, fühlen sich gegenüber der jüdischen Minderheit, die integriert ist und keinerlei Nachteile beim Zugang zu den sozialen Sicherungssystemen und zum Arbeitsmarkt hat, zurückgesetzt. Der daraus erwachsende Neid schürt das Resentiment. Nicht ohne Einfluss ist auch die Präsenz der Erinnerung an den Holocaust im öffentlichen Diskurs, die bei den Muslimen mit Migrationshintergrund den berechtigten Eindruck hinterlässt, die Thematisierung der postkolonialen Verfolgungsgeschichte der eigenen Familien würde weitgehend ausgeblendet.

Die Umfrageergebnisse der Studie des Bundesinnenministeriums zeigen, dass offensichtlich Diskriminierungserfahrungen bei jungen Muslimen mit Migrationshintergrund einen stärkeren Einfluss auf antisemitische Einstellungen haben als bei jenen Jugendlichen, die nicht muslimisch geprägt sind. Hier haben offensichtlich die klassischen antisemitischen Klischees keine solche Durchschlagskraft. Da keine direkte Korrelation zwischen Einstellungen, die in Umfragen erhoben werden, und Übergriffen besteht, sagen solche Ergebnisse noch nichts darüber aus, inwieweit antisemitische Haltungen auch praktische Folgen haben.

Die Gefahren antisemitischer Indoktrination liegen neben der Rezeption antisemitischer Stereotype via Satellitenfernsehen und Printmedien, vor allem im weltweiten elektronischen Datenaustausch politisch unterschiedlicher Gruppierungen, die den Antisemitismus als einigendes Thema entdeckt haben. Teile der rechtsextremen Szene und radikal islamistische Gruppen nutzen das Internet als Propaganda- und Agitationsmedium. Gemeinsames Thema ist der Antisemitismus, der sich der Weltverschwörungstheorie als des dominierenden Motivs, aber auch tradiertem Vorurteile aus der religiösen Judenfeindschaft bedient. Insbesondere jedoch werden solche antisemitischen Topoi instrumentalisiert, die sich aus der Geschichtsklitterung, der Holocaust-Leugnung und dem Vorwurf an die Juden, sie würden sich zu Unrecht als Opfer stilisieren und damit Macht ausüben, speisen (Wetzel 2004). Ähnliche Inhalte finden sich bei *Radio Islam*, bei rechtsextremen beziehungsweise pro-arabischen/pro-palästinensischen Internetseiten aus Italien wie denen von *Lo Straniero Senza Nome*, *Associazione Italia-Iraq*, *Oltre la Verità Ufficiale* oder auch bei spanischen Homepages wie etwa der des *Nuevo Orden*, einer Gruppe, die mit der gesamten rechtsextremen Szene verlinkt ist und Ähnlichkeiten mit der militant rechtsextremen amerikanischen *Stormfront* aufweist. Abrufbar sind hier wie dort pseudowissenschaftliche Gutachten, die die Nichtexistenz von Gaskammern in Auschwitz belegen sollen und vor allem die *Protokolle der Weisen von Zion*. Die *Protokolle* haben – obgleich

sie bereits seit den fünfziger/sechziger Jahren in der islamischen Welt kursieren – inzwischen auch vehement Einzug in die antizionistische Propaganda radikaler Islamisten gehalten. Solche verschwörungstheoretischen Legenden werden in aktuelle Zusammenhänge gestellt und zur politischen Waffe missbraucht, um zu unterstellen, die amerikanische Politik, aber auch die europäischen Staaten würden auf Druck einer vermeintlich jüdischen Weltmacht im Nahost-Konflikt auf Seiten Israels stehen. So bieten Seiten aus dem Umfeld der Hisbollah die *Protokolle* an, um zu beweisen, dass dieses Pamphlet „die Basis für das Verhalten der Juden“ sei und „ihre Seele nichts außer Korruption enthalte“. Die Internet-User sollten es studieren, um „darüber Bescheid zu wissen, wie rassistisch und destruktiv das Denken der Juden“ sei (ADL 2002: 27). Folgt man dem in Schweden lebenden ehemaligem marokkanischen Staatsbürger Ahmed Rami, der auf seiner Homepage *Radio Islam* Islamisten und Holocaustleugner vernetzt, so wird „Antisemitismus und Antijudaismus [...] auch weiterhin das stärkste Mittel der Regierungen in der muslimischen Welt sein“ (abg. 21.6.00); Rami reproduziert diese und ähnliche Statements in vermeintlich intellektuell anmutenden, langatmigen Texten bis heute auf seiner Homepage.

Welche Aktualität die *Protokolle* gerade in der arabischen Welt noch heute besitzen, hat die im November 2002 während des Ramadan über verschiedene arabische Fernsehanstalten erstmals ausgestrahlte – und inzwischen mehrfach auf anderen Sendern wiederholte – 41-teilige ägyptische Serie *Reiter ohne Pferd* gezeigt, die das russische Machwerk in den Mittelpunkt stellte und ein Millionenpublikum erreichte, allerdings in arabischen Kreisen auch auf Kritik stieß (*MEMRI Special Dispatch*, 5.11.02; *Der Tagesspiegel*, 26.11.02). Solche Inhalte werden instrumentalisiert und richten sich nicht nur gegen Israel, sondern zielen auf alle Juden, die sich vermeintlich zu einem Komplott gegen die Welt, insbesondere gegen die arabische Gemeinschaft verschworen hätten. Hier wird ein Boden bereitet, den radikal islamistische Gruppen nutzen, um eine antisemitisch-antizionistische Stimmung zu schüren.

Viel mehr noch als die Hetze, die Europa via TV-Satelliten erreicht, spielt Musik eine zentrale Rolle bei Jugendlichen. Jugendkultur definiert sich auch und vor allem über Musik, ähnlich wie im Rechtsrock werden in den Texten der islamophilen Deutschraper nicht nur Moralvorstellungen, sondern auch politische Inhalte transportiert, die den Jihad verherrlichen und gegen Israel respektive „die Juden“ hetzen. Der albanisch-stämmige Stuttgarter „Bözemann“, der inzwischen vom Verfassungsschutz beobachtet wird, schaufelt in dem Videoclip zu seinem Rap *Die Herausforderung-New Massiv Diss* seinem Gegner, dem Gangsta-Rapper palästinensischer Abstammung „Massiv“ ein Grab, auf dem er ein Holzkreuz mit der Aufschrift „Massiv“ und einem Davidstern errichtet. Dies korrespondiert mit Bözemanns Songinhalt, in dem er Massiv als „Juden“ beschimpft. Die Titelbe-

zeichnung „Diss“ markiert das Lied als beabsichtigten Beleidigungssong. In der Sprache der Rapper sind *Disstracks* solche Songs, die andere – in diesem Fall in einer Umkehr der Wirklichkeit Massiv als Juden – verbal angreifen und beleidigen. Eingestellt 2008 von der Userin „queen1086“ auf der Internetplattform *YouTube*, wurde das Video über 585.000 Mal aufgerufen (abg. 3.9.08). Im Februar 2007 stellte der Nutzer „Ya Lubnan Hamudi-Libanon Mohammed“ aus Berlin-Neukölln ein Rap-Video mit dem Titel *Araber regieren / Judendiss* ins Netz, das unter Berliner Jugendlichen kursiert: „Ich bin Nazi, sag na und, andere Nazis, sagt nicht nein, tötet jedes Judenschwein, die Yahudis sind gemein, es lohnt sich nicht, um sie zu weinen, alle sollen sie hier krepieren, Araber werden hier regieren, Palästina dirigieren, [...] Allahu Akbar.“ (zitiert nach Buschbom 2007: 26). Raps, die den Islamismus, den Jihad oder Selbstmordattentate verherrlichen und antisemitische Stereotype verbreiten, sind eine ähnliche Erscheinungsform der Jugendszene, wie wir sie im Rechtsextremismus finden. Also auch hier verläuft die Trennlinie zwischen hetzerischer Propaganda und der berechtigten Thematisierung sozialer und politischer Probleme in Form von Sprechgesang quer zur Herkunft. Allerdings unterstehen rechtsextreme Inhalte schon lange einer strengeren staatlichen Kontrolle. Islamistische Auswüchse der Jugendkultur werden erst in den letzten Jahren genauer beobachtet.

Dies galt geraume Zeit ebenso für pro-palästinensische Demonstrationen, auf denen Hetze gegen Israel skandiert wurde oder auf Bannern entsprechende Slogans antizionistischen Inhalts geschrieben standen. Polizei und Staatsschutz beobachten die Szene heute genauer. Darauf haben sich inzwischen Organisatoren solcher Demonstrationen eingestellt. Auf der Demonstration in Berlin am 21. Oktober 2006 zum Al-Quds-Tag, den von Ayatollah Khomeini nach der iranischen Revolution 1979 ins Leben gerufenen Jerusalemtag als Aufruf zur islamischen Befreiung der Stadt, waren die Botschaften eindeutig, aber die Inhalte wurden einer möglichen strafrechtlichen Verfolgung angepasst. Achtjährige muslimische Mädchen demonstrierten mit Plakaten „Kein Holocaust gegen Muslime in Nah-Ost“ oder „Zionistischer Staat Israel gefährdet den Weltfrieden“. Muslimische Frauen trugen Banner, die „Meinungsfreiheit für Zionismusforscher und Gegner Israels“ und „Ihr Politiker lasst euch durch die Zionisten nicht Mundtod machen“ forderten sowie zum gemeinsamen Handeln gegen „Antisemitismus und Zionismus“ aufriefen. Die Demonstration, zu der der Mitbetreiber des Internetportals *Muslim-Markt*, der türkischstämmige Schiit Yavuz Özoğuz Busse mit Muslimen aus Delmenhorst anreisen ließ, stand unter dem Motto „Gerechter Frieden für Palästina, sichere Zukunft für die Juden“ (das Flugblatt befindet sich in meinem Besitz und wurde am 21. Oktober 2006 auf dem Adenauer-Platz in Berlin verteilt). Vordergründig schien dieser Aufruf neutral, sieht man ihn jedoch vor dem Hintergrund dessen, was der iranische Präsident Mahmud

Ahmadinedschad einen Tag zuvor als Leitfigur des Al-Quds-Tags gesagt hatte, dann wird das wahre Ziel deutlich. Wie schon mehrfach zuvor, hatte er den Staat Israel als unrechtmäßig und erfunden bezeichnet: „Die Existenz dieses Regimes ist die Wurzel vieler Probleme der heutigen Menschheit“ (*Spiegel online*, 19.10.06). Auch wenn inzwischen Debatten darüber entstanden sind, ob Ahmadinedschad wirklich davon gesprochen hat, dass Israel von der Landkarte verschwinden müsse – oder ob möglicherweise ein Übersetzungsfehler vorliegt – so bestätigen seine wiederholten Auslassungen doch immer wieder seine Intention (*Süddeutsche Zeitung*, 27.3.08).

Obgleich an der Al-Quds-Demonstration in Berlin 2006 und 2007 nur jeweils etwa 300 Personen teilnahmen, weit weniger als in den Vorjahren, wird doch deutlich, dass es ein Potenzial antizionistischer Propagandisten in Deutschland gibt, die unterstützt werden von Leuten wie Yavuz Özoğuz. Dessen Internetplattform bietet Muslimen Rat für ihr tägliches Leben – Kontaktadressen, Partnersuche, Veranstaltungshinweise und so weiter. Zugleich erfahren User aber auch über den Link „Palästina Spezial“, dass Zionisten Rassisten und Palästinenser „Opfer systematischer Vernichtung“ seien. Israel wird grundsätzlich nur als „Pseudostaat“ bezeichnet. Außerdem wird darüber informiert, dass laut Ayatollah Ali Khamenei „der Erwerb jeglicher Produkte welche den Zionismus stärken“ nicht erlaubt sei, „es sei denn, diese Produkte sind unbedingt notwendig“. Damit wird indirekt zum Boykott Israels aufgerufen. Bereits die Linkkennung „Boykott“ verrät dies. Interessanterweise findet sich auf der Webseite auch die tropfende Blutleiste, die wir aus radikal islamistischen Holocaust leugnenden Internetauftritten etwa bei Ahmed Ramis *Radio Islam* und anderen einschlägigen rechtsextremen Seiten kennen (*muslimmarkt.de*, abg. 1.11.06, 3.9.08).

Defizite in der Integrationspolitik, Diskriminierung und Fremdenfeindlichkeit, aber auch ein Rückzug in eigene Welten, als Reaktion auf Ausgrenzungserfahrungen können zur Herausbildung von Milieus beitragen, die für extreme Kräfte ein leichtes Spiel bieten (siehe auch den Beitrag von Uslucan in diesem Band). Dem Einfluss von radikalem Islamismus und einer steigenden Akzeptanz gegenüber dem Jihadismus kann deshalb nur begegnet werden, wenn Integration ernst genommen wird und entsprechende Programme für Schule, Ausbildung, Beruf und Freizeit angeboten werden. Antisemitische Tendenzen müssen in allen gesellschaftlichen Gruppen thematisiert und diskutiert werden, falsche Rücksichtnahmen auf eine mögliche doppelte Stigmatisierung von Bevölkerungsteilen mit Migrationshintergrund, die einerseits mit dem Feindbild Islam belegt werden und andererseits antisemitische Stereotype äußern, helfen nicht weiter. Islamophobie, wenn man sie denn als solche bezeichnen will, wird sicherlich nicht geschürt, wenn antisemitische Inhalte in muslimisch geprägten Bevölkerungsteilen benannt werden.

## Literatur

- [ADL] Anti-Defamation League (2002): „Jihad Online. Islamic Terrorists and the Internet“, in: *adl.org*, 2002, abg. 30.8.08.
- [ADL] Anti-Defamation League (Hrsg.) (2005): „Attitudes Toward Jews in Twelve European Countries“, in: *adl.org*, May 2005, abg. 30.8.08.
- [ADL] Anti-Defamation League (Hrsg.) (2007): „Attitudes Toward Jews and the Middle East in Six European Countries“, in: *adl.org*, May 2007, ab. 30.8.08.
- [AJC] American Jewish Committee (Hrsg.) (2002): „German Attitudes Toward Jews. The Holocaust and the U.S.“, in: *ajc.org*, 16.12.02, abg. 3.9.08.
- Brettfeld, Katrin/Peter Wetzel (2007): *Muslimen in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*. Hamburg.
- Buschbom, Jan (2007): „Antisemitische Tendenzen in der Musikart Rap“, in: Brandenburg, Ministerium des Innern (Hrsg.): *Antisemitismus Gleichklang zwischen den Extremen. Dokumente der Fachtagung des Verfassungsschutzes am 22. November 2007 in Potsdam*. Potsdam.
- Farschid, Olaf (2007): „Antisemitismus bei islamistischen Gruppen“, in: Brandenburg, Ministerium des Innern (Hrsg.): *Antisemitismus Gleichklang zwischen den Extremen. Dokumente der Fachtagung des Verfassungsschutzes am 22. November 2007 in Potsdam*. Potsdam, S. 4-12.
- Heyberger, Bernhard (2006): „Die Rolle der Christen bei der Vermittlung antisemitischer Stereotypen in der arabischen Welt“, in: Dirk Ansorge (Hrsg.): *Antisemitismus in Europa und in der arabischen Welt*. Paderborn, S. 183-199.
- Holz, Klaus (2006): „Neuer Antisemitismus? Wandel und Kontinuität der Judenfeindschaft“, in: Dirk Ansorge (Hrsg.): *Antisemitismus in Europa und in der arabischen Welt*. Paderborn, S. 51-80.
- Kiefer, Michael (2002): *Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften. Der Palästina-Konflikt und der Transfer eines Feindbildes*. Düsseldorf.
- Kiefer, Michael (2006): „Islamischer; islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?“, in: *Die Welt des Islams* 46 (2006), S. 277-306.
- Kiefer, Michael (2007): „Islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?“, in: Wolfgang Benz und Juliane Wetzel (Hrsg.): *Antisemitismus und radikaler Islamismus*. Essen, S. 71-84.
- Messerschmidt, Astrid (2006): „Verstrickungen. Postkoloniale Perspektiven in der Bildungsarbeit zum Antisemitismus“, in: Fritz Bauer Institut, Jugendbegegnungsstätte Anne Frank (Hrsg.): *Neue Judenfeindschaft? Perspektiven für den pädagogischen Umgang mit dem globalisierten Antisemitismus*. Frankfurt a. M.
- Müller, Jochen (2006): „Von Antizionismus und Antisemitismus. Stereotypenbildung in der arabischen Öffentlichkeit“, in: Dirk Ansorge (Hrsg.): *Antisemitismus in Europa und in der arabischen Welt*. Paderborn, S. 163-181.
- Müller, Jochen (2007): „Antisemitismus in türkischen und arabischen Medien“, in: *Antisemitismus. Forschung und aktuelle Entwicklungen, FES Politische Akademie Policy* 21 (2007);

- Müller, Jochen (2007a): „Auf den Spuren von Nasser. Nationalismus und Antisemitismus im radikalen Islamismus“, in: Wolfgang Benz und Juliane Wetzel (Hrsg.): *Antisemitismus und radikaler Islamismus*. Essen, S. 85-101.
- Nordbruch, Götz (2004): „Antisemitismus als Gegenstand islamwissenschaftlicher und Nahost-bezogener Sozialforschung“, in: Werner Bergmann und Mona Körte (Hrsg.): *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*. Berlin, S. 241-269.
- Nordburch, Götz (2004a): „Modernisierung, Anti-Modernismus, Globalisierung. Judenbilder, Verschwörungstheorien und gesellschaftlicher Wandel in der arabischen Welt“, in: Claudia von Braun und Eva-Maria Ziege (Hrsg.): *Das bewegliche Vorurteil. Eigen- und Fremdbilder des Jüdischen*. Würzburg, S. 201-219.
- Samuels, Shimon/Mark Knobel (2002): *Antisemitism 2002 in France. ‚Intifada‘ import or domestic malaise?* Paris: Centre Simon Wiesenthal.
- Tibi, Bassam (2003): „Der importierte Hass“, in: *Die Zeit* 6.2.03.
- Weingärtner, Daniela (2005): „EU als Medienwächterin. Wie weit reicht Brüssels Arm?“, in: *M‘, Menschen manchen Medien* 12(2005)-1(2006).
- Wetzel, Juliane (2004): „Antisemitismus und Holocaustleugnung als Denkmuster radikaler islamistischer Gruppierungen“, in: Bundesministerium des Innern (Hrsg.): *Extremismus in Deutschland. Erscheinungsformen und aktuelle Bestandsaufnahme*. Berlin, S. 253-272.

## Die Autorinnen und Autoren

**Nasr Hamid Abu Zayd**, Prof. Dr., ist Arabist, Islamwissenschaftler, islamischer Theologe und einer der bedeutendsten Reformdenker in der islamischen Welt. Er ist Inhaber des Ibn-Rushd-Lehrstuhls für Humanismus und Islam an der Universität Utrecht und darüber hinaus mit der Universität Leiden verbunden, wo er 2000 bis 2001 als Gastprofessor den Cleveringa-Lehrstuhl besetzte. Von 2002 bis 2004 war er Fellow am Wissenschaftskolleg zu Berlin. Abu Zayd wurde für sein Wirken mehrfach ausgezeichnet. So wurde ihm beispielsweise 2002 die Medaille für Religionsfreiheit des Roosevelt Institutes in New York und 2005 der Ibn-Rushd-Preis für Freies Denken in Deutschland verliehen. Bedrohungen durch islamische Fundamentalisten und ein Gerichtsurteil, das wegen des Vorwurfs der Apostasie die Zwangsscheidung von seiner Ehefrau forderte, zwangen ihn 1995 sein Heimatland Ägypten zu verlassen. Dort hatte er zuvor an der Universität Kairo den Lehrstuhl für Arabische Sprache und Literatur inne gehabt.

**Amirpur, Katajun**, Prof. Dr. phil. ist Islamwissenschaftlerin am Orientalischen Seminar der Universität Zürich. Sie ging Lehrtätigkeiten an der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in München, an der Universität Bamberg, der Universität Bonn und der Freien Universität Berlin nach. In ihren Büchern befasst sie sich schwerpunktmäßig mit islamischen Reformtheoretikern, islamischem Feminismus und iranischer Innen- und Außenpolitik. So publizierte sie unter anderem über die Nobelpreisträgerin Schirin Ebadi, über Abdolkarim Sorousch und arbeitete mit Nasr Hamid Abu Zayd zusammen. Darüber hinaus schreibt sie regelmäßig für zahlreiche Medien wie die *Süddeutsche Zeitung*, *Die Zeit* oder die *Tageszeitung*. Im Rahmen ihrer derzeitigen Forschungstätigkeit am universitären Forschungsschwerpunkt der Universität Zürich *Asien und Europa* befasst sie sich mit Prozessen der Aneignung und der Abgrenzung zwischen europäischen und asiatischen Kulturen.

**Roswitha Badry**, Prof. Dr. phil., lehrt seit 1994 als Akademische Oberrätin Islamwissenschaft an der Universität Freiburg. Zuvor arbeitete sie als Hochschulassistentin an der Universität Tübingen. Einer Habilitation an der dortigen Kulturwissenschaftlichen Fakultät, mit der sie die Lehrbefugnis für Islamkunde erhielt, folgte 1997 eine Umhabilitation zur Lehrbefugnis für Islamwissenschaft.

2008 ging sie einer Gastprofessur für Gender Studies und Islamwissenschaft an der Universität Zürich nach. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehört neben frauen-(gender-)spezifischen Themen unter anderem das Fortleben des klassischen Islam in der Moderne am Beispiel gesellschaftlicher Ordnungsvorstellungen, der Toleranz- beziehungsweise Gewaltfrage und der Rechtsterminologie.

**Harry Harun Behr**, Prof. Dr. phil., ist Leiter des Interdisziplinären Zentrums für islamische Religionslehre und Inhaber der Professur für Islamische Religionslehre an der Universität Erlangen-Nürnberg. Zuvor wirkte er maßgeblich am Aufbau dieses Studiengangs mit und arbeitete als Lehrer für Islamkunde. 2009 hatte er eine Gastprofessur an der Universität Frankfurt am Main inne. Behr gibt die *Zeitschrift für die Religionslehre des Islam* heraus und ist zusammen mit Lamya Kaddor und Rabeya Müller für das erste, von mehreren Bundesländern genehmigte Schulbuch für Islamunterricht an staatlichen Schulen mit dem Titel *Saphir* verantwortlich. Der Band für die Klassen 5/6 wurde 2009 mit dem Ehrenpreis des „Best European Schoolbook Award“ ausgezeichnet.

**Hartmut Bobzin**, Prof. Dr. phil., lehrt seit 1992 Islamwissenschaft und Semiotik an der Universität Erlangen-Nürnberg und ist Vorstand des Lehrstuhls für Orientalische Philologie. Er war mehrere Jahre Prorektor und hatte zuletzt eine Gastprofessur an der Universität Frankfurt am Main. Seit 2003 ist er Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 2007 ernannte ihn das Alfried Krupp Wissenschaftskolleg in Greifswald zum Senior Fellow. Bobzin gilt als führender Korankenner. Jüngst erschien von ihm eine neue Koranübersetzung. Mit Wolf Dietrich Fischer gab er die Koranübertragung von Friedrich Rückert neu heraus. Ein Teil seiner Publikationen ist unter anderem ins Arabische, Koreanische, Chinesische und Kroatische übersetzt worden. Die Habilitationsschrift *Der Koran im Zeitalter der Reformation* wurde mit dem Otto-Seel-Preis ausgezeichnet. Ferner begründete er die *Zeitschrift für arabische Linguistik* mit und gibt die *Diskurse der Arabistik* mit heraus.

**Kemal Bozay**, Dr. phil., ist Politik- und Sozialwissenschaftler. Er arbeitet als Lehrbeauftragter an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln und ist zugleich bei einer medienpädagogischen Einrichtung im Bereich der interkulturellen Jugendförderung sowie der Entwicklung von Bildungsmodulen beschäftigt. Darüber hinaus engagiert er sich in der praktischen Politik. Ein Schwerpunkt seiner Forschung gilt unter anderem den türkisch-nationalistischen Bestrebungen in Deutschland. Er promoviert zum Thema „...*ich bin stolz, Türke zu sein!*“ *Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte im Zeichen der Globalisierung*. Als freier Autor und Journalist arbeitet er für mehrere Medien und setzt sich mit den unterschiedlichen Facetten der Migrationspolitik auseinander.

**Rainer Brunner**, PD Dr. phil., ist Islamwissenschaftler. Seit 2005 forscht er als Directeur de recherche am Centre national de la recherche scientifique (CNRS) in Paris. Er war mehrere Jahre am Orientalischen Seminar der Universität Freiburg im Breisgau zunächst als Wissenschaftlicher Mitarbeiter, danach als Wissenschaftlicher Assistent tätig. In dieser Zeit war er zugleich Directeur d'Études Invité an der Ecole Pratique des Hautes Études an der Universität von Paris (Sorbonne) und Fellow am Institute for Advanced Studies der Hebräischen Universität Jerusalem. Anschließend ging er für ein Jahr an das Institute for Advanced Study in Princeton/New Jersey. 2007 organisierte Brunner zusammen mit zwei Kollegen den 30. Deutschen Orientalistentag in Freiburg im Breisgau.

**Rauf Ceylan**, Prof. Dr. phil, ist Religionswissenschaftler mit dem Schwerpunkt Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück. Zuvor war er im Dezernat des Oberbürgermeister der Stadt Duisburg zu Fragen des Islam tätig und arbeitete als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fachhochschule Düsseldorf im Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften. Zudem schult Ceylan im Auftrag der Konrad-Adenauer Stiftung die DİTİB-Imame in der Türkei, um sie auf ihren Dienst in Deutschland vorzubereiten. Ceylan promovierte an der Universität Bochum zum Thema „Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés“. Seine Forschung wurde im Rahmen des Assistentenprogramms des nordrhein-westfälischen Ministeriums für Innovation, Wissenschaft, Forschung und Technologie gefördert. Seine aktuelle Studie „Prediger des Islam: Imame in Deutschland. Wer sie sind und was sie wirklich wollen“ erscheint im April 2010.

**Mahrokh Charlier**, Dipl.-Psych., ist niedergelassene Psychoanalytikerin und Psychotherapeutin in Frankfurt am Main. Darüber hinaus ist sie Mitarbeiterin der Internationalen Ambulanz des Frankfurter Psychoanalytischen Instituts. Charlier hält Seminare, Vorträge und hat diverse Veröffentlichungen in Fachzeitschriften. Ein Schwerpunkt ihres wissenschaftlichen Interesses ist die interkulturelle Psychoanalyse und der Themenkomplex Islam und Migration. Ferner beschäftigt sie sich allgemein mit Geschlechterfragen und speziell mit dem Aspekt des Patriarchats.

**Thomas Eich**, Dr. phil., ist Islamwissenschaftler und Akademischer Rat am Orientalischen Seminar der Universität Tübingen. Als Feodor Lynen-Forschungsstipendiat war er von September 2008 bis Februar 2009 an der Georgetown University in Washington, DC. Nach seiner Promotion arbeitete Eich als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Orientalistik der Universität Bochum und leitete dort das DFG-Projekt „Bioethische Fragen im Kontext des islamischen Rechts“.

**Ralf Elger**, Prof. Dr. phil., lehrt Arabistik und Islamwissenschaft an der Universität Halle-Wittenberg. Zuvor vertrat er den entsprechenden Lehrstuhl an der Universität Münster, den Lehrstuhl für Osmanistik an der Universität München sowie den Lehrstuhl für Islamwissenschaft an der Universität Bonn. Elger hatte darüber hinaus eine Gastprofessur für Islamstudien an der Universität Graz und war Privatdozent an der Universität Bamberg, wo er ein Forschungsprojekt zu arabischen Reiseberichten leitete. Seine weiteren Interessenschwerpunkte sind arabische Literatur der Frühen Neuzeit, islamische Bewegungen der Moderne, islamische Mystik und orientalische Reiseberichte. Zu seinen Publikationen zählt auch das Nachschlagewerk: *Kleines Islam-Lexikon*.

**Serdar Güneş**, M.A., ist Islamwissenschaftler. Er arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Studien der Kultur und Religion des Islam an der Universität Frankfurt am Main. Zugleich bereitet er unter der Betreuung von Prof. Ömer Özsoy seine Promotion zum Dr. phil. vor. Zuvor war er Angestellter in der Württembergische Landesbibliothek in Stuttgart. Güneş hat in Izmir, Stuttgart und Tübingen Islamwissenschaft, Politikwissenschaft, Philosophie und Germanistik studiert. Zu seinen Forschungsschwerpunkten gehören der Islamunterricht in Deutschland, Islamismus und Antisemitismus sowie die Möglichkeiten des Interreligiösen Dialogs. Im Internet betreibt er zudem ein eigenes Weblog rund um das Thema Islam, Kultur und Politik.

**Lama Kaddor**, M.A., ist Islamische Religionspädagogin, Islamwissenschaftlerin, Lehrerin für Islamkunde und Autorin. Sie vertrat die Aufgaben der Professur für Islamische Religionspädagogik an der Universität Münster. Am dort angesiedelten bundesweit ersten Lehrstuhl für Religion des Islam war sie zuvor als wissenschaftliche Mitarbeiterin und Assistentin tätig. Kaddor ist Teilnehmerin des Integrationsgipfels von Bundeskanzlerin Angela Merkel und war erste Sprecherin des neu gegründeten ZDF-Online-Portals „Forum am Freitag“. Darüber hinaus leitete sie die Arbeitsgruppe für Lehrer für Islamkunde in Verantwortung der Bezirksregierung Düsseldorf. Sie initiierte die viel beachtete erste Koranübersetzung für Kinder und Erwachsene und fertigte diese gemeinsam mit Rabeya Müller an. Ferner veranlasste sie das erste, von mehreren Bundesländern genehmigte Schulbuch für Islamunterricht an staatlichen Schulen mit dem Titel *Saphir*, das sie ebenfalls mit Rabeya Müller und Harry Harun Behr herausgibt. 2009 wurde der Band für die Klassen 5/6 mit dem Ehrenpreis des „Best European Schoolbook Award“ ausgezeichnet. Zuletzt ist von ihr ein Debattenbuch mit autobiografischen Zügen erschienen: *Muslimisch, weiblich, deutsch. Mein Weg zu einem zeitgemäßen Islam*.

**Adel Theodor Khoury**, Prof. a.D. Dr. phil., ist katholischer Theologe, Priester, Religionswissenschaftler und Islamwissenschaftler und war 23 Jahre lang Inhaber des Lehrstuhls für Religionswissenschaft an der Universität Münster. Dort leitete er zudem das Seminar für Allgemeine Religionswissenschaft. Darüber hinaus ist er Begründer und Leiter der Forschungsstelle für den christlich-islamischen Dialog in Harissa (Libanon). Khoury hat zahlreiche Monografien veröffentlicht, darunter eine Koranübersetzung in deutscher Sprache, die vom Islamischen Weltkongress autorisiert wurde. Seit 1997 entsteht unter seiner Leitung die *Arabische Bibliothek für religiöse Literatur*. Papst Benedikt XVI. zitierte Khoury in seinem bekannten Vortrag 2006 in Regensburg.

**Michael Kiefer**, Dr. phil., ist Islamwissenschaftler und Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Erfurt, wo er am Forschungsprojekt „Islamische Fachdidaktik als Agent der Institutionalisierung des Islam“ mitarbeitet. Die Studie ist Teil der vom Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten umfangreichen Untersuchung der Hochschulen in Erfurt und Jena zur „Mobilisierung von Religion in Europa“. Darüber hinaus ist er Wissenschaftlicher Berater des Schulversuchs „Islamkunde in deutscher Sprache“ in Nordrhein-Westfalen, der auch Gegenstand seiner 2005 veröffentlichten Dissertation an der Universität Köln war. Ein weiterer Forschungsschwerpunkt sind das Themenfeld Antisemitismus und Migration, zu dem er ebenfalls eine Monografie und mehrere Artikel in Fachzeitschriften vorgelegt hat.

**David Kiltz**, M.A., ist Islamwissenschaftler und Wissenschaftlicher Mitarbeiter des Projekts „Corpus Coranicum: Textdokumentation und Kommentar zum Koran“ unter der Leitung von Prof. Dr. Angelika Neuwirth an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Potsdam. Zuvor war er als Lehrbeauftragter für die Fächer Semitistik und Indogermanistik an der Universität Münster beschäftigt. Dort studierte Kiltz Vergleichende Sprachwissenschaft, Semitische Philologie und Altorientalistik. Sein Forschungsinteresse gilt der Semantik und der Linguistik sowie der Korangeneese im Allgemeinen.

**Felix Körner**, Dr. phil. Dr. theol. habil., ist katholischer Theologe, Islamwissenschaftler und Mitglied der Ordensgemeinschaft *Societas Jesu* (Jesuiten). Er lehrt als Direktor des Istituto di Studi Interdisciplinari su Religioni e Culture an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Zugleich fungiert er als Dozent für Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen an der Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen und leitet das Studienprogramm „Islam und christlich-muslimische Begegnung“. Darüber hinaus ging er Lehraufträgen an der Universität Ankara und an der Universität Freiburg in der Schweiz nach. Körner lebte und forschte mehrere Jahre in der Türkei zum Islam und zum christ-

lich-islamischen Dialog. Er gilt als herausragender Kenner der so genannten Ankaraner Schule, einer Reformströmung im Islam.

**Harald Motzki**, Prof. Dr. phil., M.A., ist Islamwissenschaftler, Religionswissenschaftler und seit 1992 Inhaber des Lehrstuhls für Methoden der Islamwissenschaft am Institut für Sprachen und Kulturen des Mittleren Ostens an der Universität Nimwegen. Zugleich ist er Vorsitzender der Studiengangkommission und Koordinator eines Forschungsprogramms zur „Dynamik der islamischen Kultur“. Er gilt in der Islamwissenschaft neben Ignaz Goldziher, Joseph Schacht und Gautier H.A. Juynboll als einer der bedeutendsten Hadith-Forscher. Motzki hat hierzu und zum islamischen Recht mehrere Referenzwerke vorgelegt. Vor seiner Berufung war er Hochschulassistent an der Universität Hamburg. Motzki hat in Bonn und Paris Religionswissenschaft studiert und anschließend im Fach Islamwissenschaft promoviert. 1980 wurde seine Dissertation „Dimma und Égalité“ mit dem Heinz-Maier-Leibnitz-Preis des Bundesministeriums für Bildung und Wissenschaft ausgezeichnet. 2007 erhielt er für sein Buch zur Biografie des Propheten Muhammad den „World Prize for the Book of the Year of the Islamic Republic of Iran“.

**Rabeya Müller**, M.A., ist Islamische Religionspädagogin, Islamwissenschaftlerin und Leiterin des Instituts für interreligiöse Pädagogik und Didaktik (IPD) sowie stellvertretende Vorsitzende des Zentrums für islamische Frauenforschung und Frauenförderung (ZIF) in Köln. Sie geht einer umfangreichen Forschungs- und Referententätigkeit im Bereich feministische islamische Theologie, interkulturelle Bildungstheorien, Lehrplanentwicklung und LehrerInnenfortbildung nach. Gemeinsam mit Lamyia Kaddor übersetzte sie erstmals den Koran in einer Version für Kinder und Erwachsene. Zudem gab sie mit ihr und Harry Harun Behr das erste von mehreren Bundesländern genehmigte Schulbuch für Islamunterricht an staatlichen Schulen mit dem Titel *Saphir* heraus. 2009 wurde der Band für die Klassen 5/6 mit dem Ehrenpreis „Best European Schoolbook Award“ ausgezeichnet.

**Ömer Özsoy**, Prof. Dr. phil., ist islamischer Theologe und Direktor des Instituts für Studien der Kultur und Religion des Islam (ehemalige Stiftungsprofessur für Islamische Religion) der Universität Frankfurt am Main. Zuvor lehrte er als Professor für Koranexegese an der Universität Ankara, wo Mitte der neunziger Jahre die so genannte „Ankaraner Schule“, eine Reformströmung im Islam, entstanden ist. Özsoy gilt als einer der bedeutenden Vertreter dieser Denkrichtung. Vor seiner Berufung in Frankfurt hatte er als Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung einen Forschungsaufenthalt bei Prof. Dr. Tilman Nagel an der Universität Göttingen und war Gastprofessor der Universität Salzburg. 1995

wurde er von der Stiftung für Religiöse Angelegenheiten der Türkei mit dem Ersten Preis für Islamforschung ausgezeichnet. Bis 2003 war er Herausgeber der Zeitschrift *Islâmiyât*. Zu seinen publizistischen Tätigkeiten gehören auch Übersetzung bedeutender Kollegen wie Ignaz Goldziher, Rudi Paret und Nasr Hamid Abu Zayd ins Türkische.

**Abbas Poya**, Dr. phil., ist Islamwissenschaftler und Wissenschaftlicher Assistent am Orientalischen Seminar der Universität Freiburg. Zuvor war er Lehrbeauftragter an der Universität Hamburg und absolvierte einen vom DAAD unterstützten Forschungsaufenthalt an der Academy of Sciences of Afghanistan in Kabul zur Untersuchung der Perspektiven zivilgesellschaftlicher Strukturen in dem Land. In seiner Dissertation befasste sich Poya mit dem Begriff des Ijtihad als Begründungsansatz für Toleranz im Islam.

**Stefan Reichmuth**, Prof. Dr. phil., ist Inhaber des Lehrstuhls für Islamwissenschaft und zugleich Geschäftsführender Direktor des Seminars für Orientalistik und Islamwissenschaften der Universität Bochum. Er berät in Nordrhein-Westfalen die Landesregierung beim Schulversuch „Islamkunde in deutscher Sprache“ und gibt die renommierte Fachzeitschrift *Die Welt des Islams* heraus. Lehr- und Forschungstätigkeiten führten ihn früher an die Universitäten Bayreuth, Mainz und London. Er unternahm längere Feldforschungen im Sudan und Nigeria. Zu seinen wichtigsten Forschungsgebieten gehören neben der arabischen Sprache und Literatur die Bildungs- und Wissenschaftsgeschichte der islamischen Welt vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart.

**Mathias Rohe**, Prof. Dr. iur., M.A., ist Jurist und Islamwissenschaftler. Er hat den Lehrstuhl für Bürgerliches Recht, Internationales Privatrecht und Rechtsvergleichung an der Universität Erlangen-Nürnberg inne und war zwei Jahre lang Dekan der Juristischen Fakultät. Darüber hinaus ist Rohe Richter am Oberlandesgericht Nürnberg a.D. 2008 gründete er das „Erlanger Zentrum für Islam und Recht in Europa“ und fungiert seitdem als Direktor. Er war Mitglied der Deutschen Islam Konferenz beim Bundesinnenministerium (2006-2009) und hält seit fast 20 Jahren weltweit Vorträge zu juristischen und islamwissenschaftlichen Themen. Rohe ist Vorstandsmitglied der Gesellschaft für arabisches und islamisches Recht und war von 2001-2009 deren Vorsitzender.

**Thorsten Gerald Schneiders**, M.A., ist Islamwissenschaftler und Politikwissenschaftler, Diplom-Sozialpädagoge, ausgebildeter Redakteur sowie Autor und Herausgeber mehrerer Publikationen. Er war Wissenschaftlicher Mitarbeiter am bundesweit ersten Lehrstuhl für Religion des Islam an der Universität Münster. Zuletzt lehrte er im Rahmen dieser Tätigkeit am dortigen Centrum für Religiöse

Studien. Außerdem war Schneiders Mitglied des Vorstands dieser wissenschaftlichen Einrichtung. Derzeit promoviert er zum Dr. phil. und ist hauptberuflich als Nachrichtenredakteur beim Deutschlandfunk in Köln tätig. Sein wissenschaftliches Interesse gilt dem islamischen Recht, dem Islam zwischen Theologie und Politik, insbesondere im Hinblick auf die Regionen des Nahen Ostens und auf Deutschland.

**Ahmet Toprak**, Prof. Dr. phil., lehrt Erziehungswissenschaften und bekleidet das Amt des Studiendekans an der Fachhochschule Dortmund. Er ist unter anderem Mitglied der Deutschen Islam Konferenz beim Bundesinnenministerium und des Beirats der Studie „Umgang und Ausmaß von Zwangsverheiratung in Deutschland“ des Bundesfamilienministeriums. Toprak war zuvor Referent für Gewaltprävention und stellvertretender Geschäftsführer der Aktion Jugendschutz, Landesarbeitsstelle Bayern e.V. Promoviert hat er zum Thema „*Auf Gottes Befehl und mit dem Worte des Propheten...*“. *Auswirkungen des Erziehungsstils auf die Partnerwahl und die Eheschließung türkischer Migranten der zweiten Generation in Deutschland*. Von ihm stammt zudem die viel beachtete Studie *Das schwache Geschlecht – die türkischen Männer. Zwangsheirat, häusliche Gewalt, Doppelmoral der Ehre*.

**Udo Tworuschka**, Prof. Dr. phil., ist Religionswissenschaftler und wurde 1993 auf den entsprechenden Lehrstuhl an der Universität Jena berufen. Zwei Jahre lang stand er der Theologischen Fakultät als Dekan vor. Seit 1995 ist Tworuschka auch Mitglied der Philosophischen Fakultät. Gemeinsam mit seiner Frau Dr. Monika Tworuschka erhielt er 2002 den italienischen Friedenspreises „Premio Satyagraha“. Seit 2001 richtet er die nach seinem Doktorvater Gustav Mensching benannten „Vorlesungen für religiöse Toleranz“ aus. Mit dem muslimischen Theologen Abdoldjavad Falaturi initiierte er ein umfangreiches Forschungsprojekt zur Darstellung des Islam in deutschen Schulbüchern, das später international ausgeweitete wurde. Tworuschka war und ist Funktionsträger in zahlreichen wissenschaftlichen Gesellschaften, Arbeitskreisen und ähnlichem. Zusammen mit seiner Frau hat er mehrere aufwendige Werke zu den Weltreligionen publiziert.

**Haci-Halil Uslucan**, PD Dr. phil., M.A., ist Diplom-Psychologe und Literaturwissenschaftler. Er hat eine Gastprofessur für Bildungspsychologie sowie Interkulturelle Forschung an der Universität Wien inne. Zuvor vertrat er die Professur für Pädagogische Psychologie an der Universität der Bundeswehr in Hamburg, die entsprechende Professur an der Universität Potsdam und dort im Anschluss auch den Lehrstuhl für Allgemeine Psychologie II (Motivationspsychologie). Er leitete mehrere Forschungsprojekte, darunter die *Wissenschaftliche Begleitung*

*des Modellversuchs islamischer Religionsunterricht* und die vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend finanzierte Studie *Gewalt in Familien türkischer Herkunft*. Usluca war zweimal Preisträger der Körber-Stiftung für deutsch-türkische Beziehungen und Teilnehmer des „Berliner Seminars“ des Wissenschaftskollegs zu Berlin.

**Wendelin Wenzel-Teuber**, Dr. phil., ist Islamwissenschaftler und Informatiker. Er hat sich ausführlich mit den Lehren des umstrittenen und in der arabischen Welt populären Gelehrten Yusûf al-Qaradâwî beschäftigt. 2005 promovierte er mit einer Dissertation zum Thema *Islamische Ethik und moderne Gesellschaft im Islamismus von Yusuf al-Qaradawi* an der Universität Erlangen-Nürnberg. Zuvor widmete er sich unter anderem der klassisch-arabischen Dichtung, zu der er ebenfalls eine Monografie mit dem Titel *Die Maqamen des Hamadhani als Spiegel der islamischen Gesellschaft des 4. Jahrhunderts der Hidschra* vorgelegt hat. Beide Bücher gelten in der Islamwissenschaft als Referenzwerke. Nach seiner wissenschaftlichen Tätigkeit wechselte Wenzel-Teuber in die Privatwirtschaft.

**Juliane Wetzel**, Dr. phil., ist Historikerin. Sie arbeitet als Wissenschaftliche Angestellte am Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin. Ferner ist sie Mitglied der „Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research“ und geschäftsführende Redakteurin des *Jahrbuchs für Antisemitismusforschung*. Sie hat an Studien im Auftrag der EU mitgewirkt und Gerichtsgutachten verfasst. Vor ihrem Wechsel nach Berlin war sie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Zeitgeschichte in München tätig. Neben der jüdischen Nachkriegsgeschichte gehören die aktuellen Formen des Antisemitismus im In- und Ausland sowie im Internet zu ihren Forschungsschwerpunkten. Im Zuge dieser Untersuchungen rückte auch das Themenfeld Judenfeindschaft unter Muslimen in ihren Fokus.