Petermann (Hrsg.) · Islam – Erbe und Herausforderung

Schriftenreihe der
Pädagogischen Hochschule Heidelberg
Band 42

Herausgegeben von der
Pädagogischen Hochschule Heidelberg

Wissenschaftlicher Beirat
Albrecht Abele, Gerhard Härle, Hans Peter Henecka,
Anette Hettinger, Gerhard Hofsäß, Veronika Strittmatter-Haubold

# Islam
# Erbe und Herausforderung

5. Heidelberger Dienstagsseminar

Herausgegeben von
Hans-Bernhard Petermann

Mattes Verlag · Heidelberg 2004

*Über den Herausgeber:*

Hans-Bernhard Petermann, Dr. paed., Jg. 1952,
ist Studienrat an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg
im Fach Philosophie und Ethik

**Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliographische Daten sind im Internet über
`http://dnb.ddb.de` abrufbar.

**ISBN 3-930978-62-8**

© Mattes Verlag 2004

Mattes Verlag GmbH, Tischbeinstraße 62, Postfach 103866, 69028 Heidelberg
Telefon (06221) 437853, 459321, Telefax (06221) 459322
Internet www.mattes.de, Email verlag@mattes.de
Druck: Druck Partner Rübelmann GmbH, Hemsbach

*Willi Wölfing gewidmet*

*1942 – 2003*

Der Initiative Willi Wölflings ist die Institution der Heidelberger Dienstagsseminare zu verdanken. Das Thema „Islam“ war ihm ein besonderes Anliegen. Mit großem Engagement und Feingefühl für die Einladung unterschiedlicher Referenten hat er den Verlauf vorbereitet und aktiv begleitet. Die Gastlichkeit, mit der er nach den Vorträgen zu Nachgesprächen eingeladen hatte, und die offene Atmosphäre und die Intensität, mit der er die Gespräche leitete, wird allen Beteiligten im Gedächtnis bleiben. Eine breite Rezeption der Veröffentlichung hätte ihn gefreut. Wir wünschen ihm diesen posthumen Erfolg.

# Inhalt

Vorwort . . . . . 9

*Hans-Bernhard Petermann*
Erbe und Herausforderung.
Das Anliegen des Heidelberger Dienstags-Seminars zum Islam . . . 11

**Islam als Religion**

*Raif Georges Khoury*
Der Islam, eine biblisch geprägte, semitische und monotheistische
Religion der Hingabe an Allah, der Ergebung in ihn . . . . . 45

*Bekir Alboga*
Hinführung zum Qur'an . . . . . 67

*Hans Zirker*
Islam und Christentum . . . . . 81

**Islam und Politik**
**Probleme des islamistischen Fundamentalismus**

*Wolfgang Merkel*
Religion, Fundamentalismus und Demokratie . . . . . 97

*Mostafa Danesch*
Wer Allahs Wort missbraucht –
Die Instrumentalisierung des Islam durch die Politik . . . . . 119

*Christoph Reuter*
„Mein Leben ist eine Waffe!"
Hintergründe zu den islamistischen Selbstmordattentätern . . . . . 143

**Islam in Deutschland**

*Nadeem Elyas*
Muslimische Religionsgemeinschaften in Deutschland . . . . . 165

Islamische Charta . . . . . 177

*Samir Mourad*
Muslime im Westen – die rechtlichen Grundsätze des Islam . . . . . 183

*Margarete Jäger*
Fatale Effekte. Die Kritik des Patriarchats
im Einwanderungsdiskurs . . . . . 203

*Suzanne El Takach*
Multikulturalität und Toleranz –
Eindrücke aus dem Libanon und Deutschland . . . . . 219

*Nurhan Deligezer*
Identitätsprobleme eines Migrantenkindes . . . . . 227

*Sandra Costes*
Allah machte mich zur Muslima . . . . . 233

**Islamischer Religionsunterricht**

*Peter Müller*
Der Beitrag des Islam in der öffentlichen Bildung
oder: „die Suche nach Wissen ist für alle Moslems Pflicht“ . . . . . 243

*Hayrettin Aydin*
Islamischer Religionsunterricht am Beispiel Nordrhein-Westfalen 261

*Karl Schneider*
Islamischer Religionsunterricht an Schulen in Baden-Württemberg 269

**Interreligiöse Möglichkeiten**

*Albrecht Lohrbächer*
Juden, Christen und Muslime –
Wege zu einem friedlichen Miteinander . . . . . 285

Autorinnen und Autoren . . . . . 307

# Vorwort

Vor acht Jahren, im Wintersemester 1995 / 1996, richtete die Pädagogische Hochschule Heidelberg erstmals das Heidelberger Dienstagsseminar ein. Der Anspruch war, eine fächer- und fakultätsübergreifende Veranstaltung zu kreieren, die sowohl Studierende der Pädagogischen Hochschule und der Universität, als auch eine interessierte Öffentlichkeit anspricht. Hinsichtlich der Gestaltung wollten die Planer auch vom Vortrag mit Diskussion abkommen und stärker den Dialog zwischen eingeladenen Referenten und Veranstaltungsteilnehmern einbeziehen. Eine weitere Absicht bestand darin, das Dienstagsseminar unter ein jeweils aktuelles gesellschaftspolitisch relevantes Thema zu stellen und Teilaspekte dieses Themas ein Semester lang wöchentlich von Fachleuten beleuchten zu lassen.

Ein weiteres Anliegen war, Studierende an der Planung, der Durchführung und der Veröffentlichung verantwortlich zu beteiligen. So treffen studentische Moderatoren, die sich für diese Aufgabe freiwillig melden, notwendige Vorabsprachen mit den jeweiligen Referenten. Sie sind darüber hinaus beim Vorgespräch und beim Nachgespräch mit den Experten aktiv mit einbezogen, moderieren die Veranstaltungen und sind an der Buchveröffentlichung beteiligt. So ist das Heidelberger Dienstagsseminar auch ein projektbezogenes Aufgabenfeld für engagierte Studierende.

Für jedes Heidelberger Dienstagsseminar wird eine Planungsgruppe gebildet, die das Thema festlegt, die Auswahl der einzuladenden Fachleute trifft und die fachliche Verantwortung für die Veranstaltung übernimmt. Von Anfang an wurde das Dienstagsseminar vom Rektorat der Hochschule finanziell und ideell unterstützt und vom Institut für Weiterbildung inhaltlich und organisatorisch betreut.

Das erste Heidelberger Dienstagsseminar stand unter dem Thema „Für ein neues Miteinander von Juden und Christen“. Der Erfolg gab den Verantwortlichen der Hochschule Recht. Woche für Woche fanden sich über 200 Teilnehmer zu den Veranstaltungen ein und es gab zum Teil erregte Diskussionen sowohl mit den Referenten, als auch unter den Teilnehmern. Die Themen der Heidelberger Dienstagsseminare waren: *Für ein neues Miteinander von Juden und Christen (1995 / 1996); Erziehung und Bildung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert (1998); Die Medien-Macher (1999 / 2000); Globalisierung und Bildung (2001); Islam – Erbe und Herausforderung (2002 / 2003); Jugendkulturen (2003 / 2004).*

In den Folgejahren verfeinerten wir unser Konzept. Aus Gesprächen mit Studierenden wurde klar, dass viele sich aufgrund mangelnder Sachkenntnis überfordert fühlten, sich an den Dialogen zu beteiligen. So beschlossen wir, Fachkollegen der Hochschule zu bitten, Teilaspekte des Rahmenthemas in Seminaren / Hauptseminaren zu behandeln und erreichten so, dass zu den Heidelberger Dienstagsseminaren zwischen vier und sechs Begleitseminare

für Studierende angeboten werden, in denen die einzelnen Dienstagsveranstaltungen vor- und nachbereitet werden. Alle Heidelberger Dienstagsseminare liegen als Buchveröffentlichungen vor.

An dieser Stelle danken wir den Studierenden und den Kolleginnen und Kollegen, die an den Planungen und der Durchführung der Dienstagsseminare beteiligt waren. Unser Dank gilt den Rektoren, die ausnahmslos diese Veranstaltung unterstützt und gefördert haben.

Das vorliegende Buch dokumentiert das Heidelberger Dienstagsseminar vom Wintersemester 2002 / 2003, das unter dem Thema „Islam – Erbe und Herausforderung“ stand. Bereits nach dem ersten Dienstagsseminar zum Thema „Für ein neues Miteinander von Juden und Christen“ wurde angeregt, ein weiteres Dienstagsseminar dem Thema Weltreligionen zu widmen. Der Planungsgruppe erschien das Thema „Weltreligionen“ zu komplex und sie entschied, das Thema „Islam“ ins Zentrum des Dienstagsseminars im Wintersemester 2002 / 2003 zu stellen.

Es wird heute kaum mehr einen Lehrer geben, der in seiner Klasse nicht auch muslimische Schülerinnen und Schüler zu unterrichten und mit Eltern muslimischen Glaubens zu tun hat. Die Kenntnisse in christlicher Tradition aufgewachsener Deutscher über den Islam sind aber wenig ausgeprägt. Hinzu kommt die in den letzten Jahren zunehmende Politisierung des Islams durch radikale Islamisten, ein Phänomen, das weltweit zu einem destabilisierenden Problem der Gesellschaft geworden ist. An der Themen- und Referentenauswahl ist zu erkennen, dass in dieser Veranstaltung den unterschiedlichen Aspekten Rechnung getragen wurde.

Wir danken Hans-Bernhard Petermann für seine Bereitschaft, die zeitaufwändige Funktion des Herausgebers dieses Buches zu übernehmen und für die Erstellung der Druckvorlagen zu sorgen. Unser Dank gilt auch allen eingeladenen Referenten, die bereit waren, ihren Vortrag zur Veröffentlichung zu überarbeiten.

Heidelberg,
im September 2003

*Dr. Willi Wölfing,*
*Leiter des Instituts für Weiterbildung*

Hans-Bernhard Petermann

# Erbe und Herausforderung. Das Anliegen des Heidelberger Dienstags-Seminars zum Islam

*bismi-llahi-r-rahmani-r-rahim*
*Beim Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes*

Es mag erstaunen, wenn der Herausgeber, der als Christ kein Muslim ist und als Philosoph ein kritisch-reflektierendes Verhältnis auch zu Religion hat, seinem einleitenden Beitrag die *Basmala* voranstellt, jene betende Anrufung, die jeder Handlung, auch der schreibenden Tätigkeit, voran zu stellen doch eigentlich die Gewohnheit frommer Muslime ist. Ich tue dies jedoch nicht ketzerisch, auch nicht usurpatorisch. Weder will ich frommen Muslimen zu nahe treten[1], noch sollen umgekehrt alle Beiträge, vor allem nicht diejenigen, die sich nicht religiös oder auch explizit atheistisch oder agnostisch verstehen, unter diesen Satz vereinnahmt werden. Vielmehr gilt es, ganz im Sinne des Titels „Erbe", eine Tradition aufzunehmen, die jedenfalls im Mittelalter, selbst noch in der beginnenden Neuzeit Usus war, in der Einstellung, alles, was wir als Menschen zu sagen, zu reflektieren, zu diskutieren hätten, sei, zumindest auf religiöser Ebene, nie rein subjektiv menschliche Erfindung, sondern stets Antwort auf einen zuvor ergangenen Ruf.

Diese einleitende Bemerkung will nicht allein den eigenen Beitrag inhaltlich akzentuieren, sondern auch den Horizont umreißen, in dem die gesamte vorliegende Veröffentlichung steht. Zwei Missverständnisse nämlich sind zurückzuweisen: Zum einen ist dem möglichen Einwand zu begegnen, hier werde ohnehin bloß äußerlich über den Islam geredet, womit das, was Islam sei, in seinem Wesen überhaupt nicht berührt werde. Demgegenüber wollen unsere Beiträge ernst genommen werden, ja sie können als religiöse Auseinandersetzung gelten, zumindest als Auseinandersetzung, der sich das religiöse Selbstverständnis zu stellen hat.

Dieser erste Einwand nährt sich aus dem gleichen esoterischen Missverständnis von Religion wie ein zweiter, wonach eine verständig reflektierende Auseinandersetzung mit Religion, speziell mit dem Islam prinzipiell abgelehnt wird. Gegenüber diesem zweiten Einwand berufe ich mich zunächst auf lange religionsphilosophische Traditionen der eigenen Kultur, für die die Reflexion auf den eigenen Glauben nicht nur möglich ist, sondern elementar zum Glauben dazu gehört.[2] Aber auch dem islamischen Erbe ist der philosophisch-rationale Bezug auf den eigenen Glauben jedenfalls prinzipiell

nicht fremd, für viele stellt er sogar eine wesentliche Bedingung rechten Glaubens dar. Dafür stehen nicht nur wichtige Denker wie der Philosoph Averroes oder der Theologe Al-Ghazzali[3], sondern auch der Koran selbst.[4]

## Frieden der Religionen –das Rahmenthema

### Differenzierungen in der Wahrheitsfrage

„*Ich dächte, dass die Religionen, die ich dir genannt, doch wohl zu unterscheiden wären …*“, meint Sultan Saladin in Lessings „Nathan“ enttäuscht, als Nathan ihn auf die Frage nach der wahren Religion mit der berühmten Ringparabel abzuspeisen scheint.[5] Warum aber sollten die Religionen nicht zu unterscheiden sein? Redet Nathan der heute beliebten liberalen Einstellung das Wort, die Religionen würden ja doch letztlich alle nur das Gleiche meinen, schließlich lebten wir in globalisierten, multikulturellen und auch pluralen Verhältnissen, und da gehöre es zum aufgeklärten Selbstverständnis, dass jeder nach seiner eigenen Façon selig werden könne?

Von solch einer Meinung ist Nathan mit Lessing weit entfernt, nicht weil damals von Multikulturalität oder pluraler Religiosität im heutigen Sinne nicht die Rede sein konnte, sondern aus heute noch geltenden vernünftigen Gründen. Nur scheinbar plädiert Nathan für schlichte Toleranz, sofern nämlich die berühmte Anweisung „*Es eifre jeder seiner unbestochnen von Vorurteilen freien Liebe nach*“ (525 f.) gedeutet wird als Reduktion der Religion auf moralisch verantwortliche Lebensführung. Eine solche Deutung ist beliebt in Zeiten politisch gut begründeter Skepsis gegen die Universalität religiöser Ansprüche. Falsch ist sie gleichwohl. Lessing jedenfalls entlarvt diese Meinung als „*süßen Wahn*“ und optiert im Namen nicht nur der Vernunft, sondern auch der Menschlichkeit dafür, dass „*der süße Wahn der süßern Wahrheit Platz*“ mache (I/1).

Keineswegs soll mit dieser provokativen Deutung eine die Religionen überschreitende Zuwendung von Menschen zueinander (in der, freilich mit gewaltig ironischem Unterton, auch Lessings „Nathan“ zu beginnen wie zu enden scheint) lächerlich gemacht oder abgelehnt werden. Doch die mit Berufung auf Hans Küngs „Projekt Weltethos“ beliebte und oft bemühte Formel, in ihrem humanen Erbe und ihrem Völker und Zeiten umfassenden Ethos würden die Religionen Frieden verbürgen[6], greift zu kurz. Konkret: Wer etwa den Islam aus dem Wort „slm“ (Frieden) ableitet, irrt zwar nicht, hat aber damit noch nicht geantwortet auf die von Saladin gestellte Frage nach der Wahrheit. Religion ist eben mehr und anderes als eine Weltanschauung oder eine kulturelle Form unter anderen.[7]

Lessing selbst hatte zweifelsohne ein höheres Bewusstsein von der Problematik der Frage nach Religion, lässt er doch Nathan auf die zitierte Enttäuschung Saladins über die angebliche Nichtunterscheidbarkeit der Religionen antworten: „*Und nur von Seiten ihrer Gründe nicht. – Denn gründen alle*

*sich nicht auf Geschichte?*“ Erst diese geschichtsphilosophische Perspektivierung liefert für die Wahrheitsfrage die nötige Differenziertheit.

Zunächst lässt sie uns allerdings in eine Aporie fallen: Denn einerseits beanspruchen wir als aufgeklärte und mündige Menschen (oder würden dies zumindest gern mit Nathan und Saladin tun), „*da nicht stehen*“ zu bleiben, „*wo der Zufall der Geburt*“ uns „*hingeworfen*“ hat, sondern „*aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern*“ (330 ff.) einer bestimmten Religion anzugehören. Andererseits muss „*Geschichte doch wohl auf Treu und Glauben angenommen werden*“ (460 ff.). Ja was denn nun, fragt man sich beim ersten Eindruck. Der genauere Blick löst die Aporie: Wir müssen zunächst einmal bei derjenigen Religion bleiben, in deren Tradition wir groß geworden sind, und das mit guten Gründen. Denn diese Zugehörigkeit ist gerade kein Zufall, sondern Kontingenz, ein mit Notwendigkeit gemischtes So-Sein, ein Dasein, das zwar so, aber auch anders sein könnte, das jedoch grundsätzlich nicht in unserer Disposition steht, sondern zu dem wir uns lediglich verantwortlich und selbstbewusst verhalten können.

Damit aber wird eine Antwort auch für die erste Seite der Aporie leichter: Nicht stehen zu bleiben, wo der Zufall der Geburt uns hingeworfen hat, bedeutet Gründe zunächst einmal aufzubringen für das Eigene, um so auch das Andere besser verstehen zu können. Wahrheit zeigt sich erst in der rechten Mischung aus vernünftiger Einsicht und Geschichtsbewusstsein, nicht zuletzt weil damit die Frage nach Wahrheit aus der Abstraktheit heraus in die Konkretheit hineingeführt wird: Jede Idee ist an Formen ihrer realen Gestalt zu brechen, wie umgekehrt alle realen Formen sich an der Idee messen lassen müssen.

Die eine Ebene, die unserer Mündigkeit, konkretisiert die Frage nach Wahrheit als Frage, *welche* Religion unter den gelebten die wahre ist, die zweite Ebene der Kontingenz konkretisiert sie zur Infragestellung unserer je *eigenen* Religion, als Frage nach der Angemessenheit ihrer realen Gestalt gegenüber ihrem Anspruch. Lessing wusste, dass die eine Frage nicht ohne die andere zu stellen ist. Und er wusste, dass beide Fragen auf eine dritte Wahrheitsfrage verweisen, nämlich darauf, ob durch die Frage nach Religion nicht grundsätzlich die Frage nach Wahrheit überhaupt erst aufgeworfen wird.[8] Im „Nathan“ wird diese Haltung angedeutet durch den Verweis auf jene „*geheime Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen*“ (399 f.); geheim ist sie, weil sie als Kriterium jeder Moral voraus liegt und darum als Kraft durch unser Handeln allenfalls „*an Tag zu legen*“, nicht aber herzustellen ist (528).

**Die konkrete Problemstellung des Heidelberger Dienstags-Seminars**

Fragen nach Möglichkeiten interreligiöser Auseinandersetzungen sollten das Niveau nicht unterschreiten, das gerade kompakt mithilfe von Lessings „Nathan“ skizziert wurde. Vielleicht deshalb wurde schon in den ersten Überlegungen zum Heidelberger Dienstagsseminar für den Winter 2002 / 2003 der Plan fallen gelassen, eher allgemein den „Frieden der Religionen“

zum Thema zu machen. Zu sehr würde ein solches Thema in Gefahr geraten, manch interessante Beiträge zu versammeln, doch in einer eigentümlichen Irrelevanz und Unkonkretheit gegenüber lebensweltlich unmittelbar realeren Problemen zu bleiben. Das aber war die ausdrückliche Vorgabe des Planungskreises, der sich zusammensetzte aus Willi Wölfing, dem Leiter des Instituts für Weiterbildung und Initiator der Heidelberger Dienstagsseminare, Jörg Thierfelder, der viele Jahre das Fach Evangelische Theologie / Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg geleitet hat, und Hans-Bernhard Petermann, dem Vertreter der Philosophie, später auch Hartwig Weber als Religionswissenschaftler. Mit diesem Seminar sollte zudem nicht nur die Veranstaltung von 1995 / 96 zum Miteinander von Juden und Christen fortgesetzt werden[9]; es galt auch Jörg Thierfelder zu seiner Emeritierung zu ehren; er hat es in seinem langjährigen Wirken an unserer Hochschule und seinen vielfältigen Publikationen erreicht, die Arbeit an Kirchen- und Religionsgeschichte lebendig, da lebensnah und sehr konkret zu gestalten; diesem Anspruch sollte auch das jetzige Dienstagsseminar gerecht werden.

Als geeignete Konkretion fand sich schnell das Thema „Islam“. Nachdem schon längere Zeit mehr als 3 Millionen Muslime in Deutschland leben, keine kleine Minderheit also, drängt sich dieses Thema im Rahmen interreligiöser Interessen geradezu auf.

Eine Auseinandersetzung mit dem Islam im Deutschland des beginnenden 21. Jahrhunderts geschieht freilich nicht selten unter zwei sehr verkürzten Perspektiven: Die konservativ-abwehrende Form besteht mehr oder weniger explizit darauf, im Islam etwas Fremdes zu sehen, das erst aufgrund der Immigration nach Deutschland und zunehmende internationale Verflechtungen für uns eine Rolle spiele. Als Ziel möglicher Auseinandersetzung wird dann eine den Ansprüchen einer modernen und säkularen Industriegesellschaft gegenüber notwendige Integration seitens jener fremden Kultur gesehen. Und dafür wird die eher christlich geprägte, bürgerrechtlich und marktwirtschaftlich dimensionierte abendländische Kultur als selbstverständliche Norm vorausgesetzt. Im Islam werden dagegen Gefahren einer zur Moderne unfähigen, wenn nicht gar ihr gegenüber feindlichen Einstellung gesehen, woraus nicht zuletzt Angst gegenüber religiös aufgeladenen Fanatismen sich kundtut.

Dieser Perspektive steht eine liberalistisch-relativierende Haltung gegenüber. Hier wird umgekehrt unterstellt, wir lebten doch ohnehin in globalisierten Lebensverhältnissen mit einer Vielfalt von Weltanschauungen. Im Islam wird deswegen zwar nicht gleich etwas Nahes gesehen, doch etwas, das der Vielfalt keinen Abbruch tue, eher eine Bereicherung darstelle, jedenfalls soweit er sich liberal deuten lässt, da es ja vor allem um die Begegnung von Menschen als Mitbürgern gehe und nicht aufgrund ideologischer Zugehörigkeiten, wo doch Religion in unseren Tagen ohnehin eine eher private Anschauung sei. Positives Merkmal dieser Einstellung ist eine nicht selten verbreitete „Händchenhalten-Toleranz“, die in der kuscheligen Nähe spiritu-

eller Harmonie die Begegnung mit dem doch so faszinierenden Anderen sucht (natürlich ohne zu merken, welche Dissonanzen dabei ausgeblendet bleiben, vgl. Kermani 2001). Unter dieser Perspektive, besser Einschränkung bleibt die Auseinandersetzung mit dem Islam im doppelten Sinn unproblematisch.

Es ist (nicht nur nach dem Bezug auf Lessing) offenkundig, dass die Probleme tiefer liegen. Beide grob skizzierten Perspektiven nehmen weder das Eigene noch das Fremde richtig ernst. Komplexere Antworten sind nötig. Der Untertitel unserer Veranstaltung, „Erbe und Herausforderung", unterstreicht das angesprochene Niveau: In der Auseinandersetzung mit dem Islam muss es um jene drei oben beschriebenen Wahrheitsfragen gehen, und vielleicht sind sie auch für die islamische Binnenperspektive elementar. Denn:

- Wirft nicht erstens gerade der Islam die Frage auf, ob und wie die Frage nach Wahrheit und letzter Orientierung überhaupt erst durch Religion zur Frage für uns Menschen wird?
- Und stellt nicht zweitens gerade der Islam die Menschen, Muslime selbst wie auch Andersgläubige, vor die Frage eines mündigen Verhältnisses zur eigenen Religion?
- Und konfrontiert drittens nicht gerade der Islam unsere Gesellschaft im Deutschland des 21. Jahrhunderts mit dem Problem, in multikulturellen Lebensverhältnissen nach gültiger und verlässlicher Orientierung zu suchen?

## Fünf Diskurse in der Frage nach dem Islam

### Was meint „Islam"?

Schon der Versuch einer ersten hypothetischen Beantwortung dieser Fragen wirft freilich ein gravierendes Problem auf, nämlich auf welchen Gegenstand sich genauer das Wort „Islam" bezieht. Gewiss stellt sich dieses Problem für alle Religionen, insofern zwischen Grundidee und realer Gestalt unterschieden werden muss, zumal wenn eine Religion sich in vielen unterschiedlichen Richtungen und Konfessionen äußert. Für den Islam aber wird diese Frage besonders wichtig, einerseits wegen seiner Einheitsdoktrin, zum andern wenn es um den sehr unterschiedlich interpretierten Konnex zwischen Religion und Politik geht. Die kultursoziologische Feststellung jedenfalls, dass eine Religion zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Regionen eine je unterschiedliche Gestalt annimmt, ist für den Islam nicht mehr so selbstverständlich, wenn man sich die nicht nur in fundamentalistischen Kreisen vielfach vertretene Ansicht vor Augen führt, bereits grundsätzlich sei die Annahme von Vielfalt irrig, weil es nur *einen* Islam gebe, der immer bestanden habe und zeitlos alle gläubigen Muslime vereine.

Dieses Problem setzt eine ganz bestimmte *Begriffsbestimmung* von „Islam“ voraus, dessen Kenntnis zur Einschätzung auch der einzelnen Beiträge des vorliegenden Bandes von erheblicher Bedeutung ist. Der Koran selbst beschreibt zunächst „Islam“ als etwas, was als gläubige Ergebenheit in Gott konkreten Religionen, auch dem Islam als real existierender Religion voraus liegt: Abraham, so die dritte Sure, war weder Jude, noch Christ, noch auch, muss man ergänzen, Muslim im Sinne der Zugehörigkeit zur institutionalisierten Religion des Islam, „vielmehr ein (Allah) ergebener Hanief“, d. i. ein Gott ergebener, ganz auf Gott vertrauender Glaubender (3, 67).[10] Abraham bittet Gott sogar ausdrücklich, dass er ihn zu einem solch gottergebenen Gläubigen mache (2, 128). An Abraham verdeutlicht der Koran insofern einen grundlegenden Sinn von „Islam“, ausdrücklich ist Abraham Vorbild aller Muslime. Zu dem komplizierten Verhältnis zwischen diesem Ur-Islam und dem Islam, wie er historisch Gestalt geworden ist, äußert sich der Koran jedoch explizit nicht weiter, wohl weil er keinen theologischen, Religion und Glauben auch auslegenden und erläuternden, sondern einen verkündigenden und ermahnenden Anspruch hat. Gleichwohl redet er implizit von der Religion Abrahams als einer, die sich auf seine Nachkommen und auf jene Gemeinde, der durch den Propheten die Schrift verlesen wurde, vererbt hat und so auch in konkreten Riten sichtbar wird (2, 128 f.). Darum wohl kennt der Koran auch zwei unterschiedliche Begriffe für sich selbst: Zum einen ist die Rede vom „umm al-kitab“, dem himmlischen Buch und Wort Gottes, das als unzugängliches Geheimnis hinter dem real geoffenbarten und aufgeschriebenen Wort steht, und zum andern von dem historischen Buch „al-kitab“ oder auch „al-qur'an“, das als „mushaf“, als gebundenes Exemplar, berührt, aufgeschlagen, gelesen wird.[11]

Wenn in diesem Sinne ein *Ur-Islam* zu unterscheiden ist von dem Islam als der *realen Religion*, zu der sich ein großer Teil der Menschheit bekennt, macht das guten Sinn. Wenn andererseits von vielen Muslimen die Identität dieser beiden Größen behauptet wird, muss man dieser Ansicht zwar nicht gleich Undifferenziertheit vorwerfen, doch ist zu diagnostizieren, dass aus solchem Verständnis sich nicht unproblematische Konsequenzen für unsere oben skizzierte Frage nach der Wahrheit von Religionen wie auch das interreligiöse Gespräch ergeben. Ein Gespräch im Sinne der Auseinandersetzung mit einer anderen möglichen Position und insofern eine Auseinandersetzung mit Wahrheit ist von daher zumindest schwierig. Muslime wie Mohammed Arkoun (vgl. Arkoun 1999, S. 36 f.), aber auch die großen mittelalterlichen islamischen Theologen und Philosophen machen freilich jene Unterscheidung. Sie gehört auch im Judentum und Christentum (inzwischen) weitgehend zum Selbstverständnis, ohne dass dem religiösen Selbstanspruch damit in irgendeiner Weise Abbruch getan würde.

Diese erste Unterscheidung öffnet den Weg auch für weitere Unterscheidungen, die für das Verständnis der Beiträge dieses Bandes vorausgesetzt werden: Mit ihr wird vor allem ein *interreligiöses* Gespräch zwischen Judentum, Christentum und Islam überhaupt erst möglich, weil diese drei Religio-

nen als spezifische Gestalten jenes Ur-Glaubens oder auch Ur-Islams begriffen werden können, auf den sie sich in unterschiedlicher Weise beziehen. Aber auch *Richtungen innerhalb des Islams* zu unterstellen, die ja durchaus um die rechte Angemessenheit streiten und streiten müssen, das macht nur Sinn aufgrund einer Differenzierung von Islam und Ur-Islam. Besonders wichtig wird das für die uns interessierende Frage nach einem in Deutschland zu beheimatenden Islams. Aber auch der Versuch, ein Erbe des Islams zur Sprache zu bringen im Kontext eines heute lebendigen Islam, wie auch als Herausforderung für Menschen heute, wäre ohne diese Unterscheidung unsinnig. Schließlich wird nur darum auch die Frage zum Problem, welcher Islam in einem möglichen Islam-Unterricht Thema sein sollte.

Eine weitere Konsequenz muss freilich von diesen unterschiedlichen Begriffen von „Islam“ gesondert betrachtet werden. Auch wenn es gemeinhin zum islamischen Selbstverständnis gehört, dass das *politische* Leben vom *religiösen* nicht zu trennen ist, ist eine solche Trennung notwendig, zunächst um die Rede von so genannten islamischen Ländern, Ländern also, in denen Muslime in der überwiegenden Mehrheit sind, nicht zu identifizieren mit der Rede von „dem“ Islam, dann aber auch, um insbesondere die Spielarten eines religiös begründeten, aber politisch sich äußernden islamischen Fundamentalismus in einem problematischen Verhältnis zur Religion des Islams zu sehen.

Unter Voraussetzung dieser begrifflichen Unterscheidung zwischen Ur-Islam, Islam als Religion in der Vielfalt ihrer Erscheinungen und Islam bzw. Islamismus als religiös verbrämte politische Bewegung ergaben sich aus den oben genannten Wahrheits-Fragen fünf Diskurse, die im Rahmen unseres Dienstags-Seminars anzusprechen waren:

1. die Frage nach der *Religion des Islams* als Voraussetzung für alle anderen Fragestellungen,
2. die Frage nach der *politischen Dimension des Islams* zur Klärung der Gefahr des fundamentalistischen Islamismus,
3. die Frage nach dem im heutigen *Deutschland* lebendigen Islam,
4. die Frage nach Möglichkeiten eines islamischen *Religionsunterrichts*,
5. die Frage nach Chancen und Grenzen eines *interreligiösen Gesprächs* zwischen Juden, Christen und Muslimen.

Diese fünf Fragekreise thematisch kurz zu skizzieren, wird die folgende Aufgabe meiner Einleitung sein. Das gibt Gelegenheit, einerseits die einzelnen Beiträge kurz in ihrer Bedeutung für unser Seminar und für den vorliegenden Band vorzustellen, andererseits sie einzuordnen in einige problemorientierte Fragestellungen, die die Leserinnen und Leser aufgefordert sind, als Prüfsteine an unser Thema wie auch die einzelnen Beiträge anzulegen.

**Erster Diskurs: Islam als Religion**

Zur grundlegenden Frage nach dem Islam als Religion versammelt dieser Band verschiedene Einlassungen.[12] Informationen und Auseinandersetzungen dazu finden sich neben den Beiträgen von *Khoury*, *Alboga* und *Zirker* auch in denen von *Mourad*, *Costes, Müller* und *Lohrbächer*. Explizit aber ist die Frage nach der Religion das Thema in den ersten drei Beiträgen:

- ***Raif Georges Khoury*** bietet aus *religionswissenschaftlicher* Sicht einen Überblick über den Islam, der zugleich den Eröffnungsvortrag des Heidelberger Dienstags-Seminars darstellte. Neben zentralen religionskundlichen Eckdaten zur Geschichte und zu den Grundlagen des Glaubens arbeitet er im zweiten Teil den Zusammenhang der Begriffe des Dschihad mit dem der intellektuellen Anstrengung, Idschtihad, heraus, um von daher im dritten Teil das Erbe der islamischen Hochkultur als Herausforderung für die Gegenwart zu reklamieren.
- ***Bekir Alboga*** orientiert aus *innerislamischer* Perspektive über den Koran als dem wichtigsten Dokument und der Grundlage des Islams. Das Verständnis des Koran als Offenbarung ist, so *Alboga*, Grundlage auch, um seine Entstehung, seinen Aufbau und natürlich seinen Inhalt einordnen zu können. Die Orientierung über Ebenen einer verstehenden Auseinandersetzung bildet einen weiteren Schwerpunkt dieses Beitrags.
- ***Hans Zirker*** schließlich lenkt als *christlicher* Theologe den Blick auf Grundlagen für das Verhältnis zwischen Christentum und Islam. Leitmotivisch fordert er vom Christentum wie vom Islam eine Reflexion auf das je eigene Offenbarungs- und Geschichtsverständnis, als Voraussetzung eines fruchtbaren Gesprächs mit dem jeweils Anderen, bilden doch Absolutheits- und Universalitätsanspruch, die beide Religionen verbindet, inhaltlich gerade die Basis gegenseitiger Konkurrenz. Gegen exklusivistische und inklusivistische, aber auch vorschnell pluralistische Begegnungen plädiert er am Ende für eine Kultur des gegenseitigen Lernens.

Auch wenn die Referenten mit dem Blick auf die Religion des Islam, auf den Koran als wichtigstem Dokument und auf interreligiöse Möglichkeiten thematisch drei unterschiedliche Akzente zu setzen hatten, erfahren wir doch durch alle Beiträge Aufklärung zu drei zentralen Fragen: Zunächst geht es um wichtige religionskundliche Informationen zum Islam, sodann wird von allen explizit der religiöse Anspruch des Islams zur Sprache gebracht, und schließlich nennen sie Bedingungen für ein interreligiöses und kulturelles Gespräch mit dem Islam.

Es ist kein Zufall, dass jeweils diese drei Fragen hervorgehoben werden, ist ihr Zusammenspiel doch im Religionsverständnis des Islams begründet. Worin besteht dies?

Zunächst einmal gilt für jede Religion[13], dass sie

a) eine Dimension *menschlicher Erfahrung* darstellt (und das heißt konkret erlebt und auch gelebt werden kann),

b) eine Begegnung mit *Transzendenz* ist, die das alltägliche Leben übersteigt, ihm zugleich letzten Sinn liefert,

c) von daher einen Weg zur *Lebensgestaltung* bereitstellt, die einerseits Wirklichkeit leben und bewältigen lässt, weil sie andererseits auch Sinn bietet über die unmittelbar erfahrene Wirklichkeit hinaus sowie diese begründend.

Sind dies Merkmale für alle Religionen, so ergeben sich Besonderheiten einer bestimmten Religion aus dem genaueren Verhältnis dieser Ebenen zueinander. Den drei abrahamischen Offenbarungsreligionen (Judentum, Christentum, Islam) ist dabei zunächst einmal der Vorrang der Transzendenz gemeinsam: Der An-Spruch des Einen sich offenbarenden Gottes wird als Zuspruch erfahren, aus dem heraus Wirklichkeit in ihrem letzten Sinn gedeutet und Leben sinnvoll gelebt und konkret gestaltet werden kann. Ganz von diesem Sinn her ist auch *Al-Fatiha*, die erste Sure zu verstehen:

*Beim Namen des barmherzigen und gnädigen Gottes.*
*Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt,*
*dem Barmherzigen und Gnädigen,*
*der am Tag des Gerichts regiert!*
*Dir dienen wir, und dich bitten wir um Hilfe.*
*Führe uns den geraden Weg,*
*den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast,*
*nicht (den Weg) derer, die d(ein)em Zorn verfallen sind und irregehen!*

Mit der Anrufung Gottes zu Beginn wird alles in der Folge zu Sagende in den Horizont des göttlichen Zuspruchs gestellt, der sich als Barmherzigkeit und Gnade uns Menschen gegenüber erweist. Das Leben erfährt erst von daher Orientierung und Sinn, weil in der konkreten (hier nur indirekt angesprochenen) Lebenserfahrung Hilfe zu erwarten ist für einen „geraden", auf Erlösung ausgerichteten Lebensweg. In diesem Sinne ist Al-Fatiha ein ganz ökumenisches, Juden, Christen und Muslime verbindendes Gebet, ähnlich wie der strukturell vergleichbare Psalm 1 oder das Vaterunser.

Besonderheiten oder auch Unterschiede zwischen diesen drei Religionen treten auf, wenn das Spannungsverhältnis zwischen Transzendenz-Erfahrung und Verständnis und Gestaltung des Alltags konkreter zu formulieren ist. Solche Besonderheiten lassen sich kategorial mit der Frage erfassen, wie weit durch die Offenbarung der Transzendenz der Raum des Göttlichen abgespalten wird vom Raum des Irdischen oder umgekehrt das Endliche im Horizont der Offenbarung religiös aufgeladen wird oder auch beides in einem das Leben elementar bestimmenden Spannungsverhältnis steht.

Nicht als Beurteilungen, sondern als Kriterium verstehender Auseinandersetzung sei der Versuch gemacht, das Religionsverständnis des Islams in diese Fragen einzuordnen:

Zuvorderst kann kein Zweifel daran bestehen, dass keine der genannten drei Religionen so sehr sich selbst ganz und gar als Glaube versteht wie der Islam (vgl. auch *Mourad*, Anm. 2). Islam *ist*, wie skizziert, elementar gar

nichts anderes als ein glaubendes Verhältnis zu Wirklichkeit. An Abraham als „hanief“ (s. o., vgl. 2, 124 ff., 3, 65 ff.) wird dies ebenso offenkundig wie an der Haltung, die sich in Al-Fatiha ausdrückt. Diese eindeutige Ausrichtung des Menschen auf Gott, die sein ganzes Leben bestimmt und ihm Orientierung gibt, hervorgehoben zu haben, ist die Stärke, die der Islam ins interreligiöse Gespräch einzubringen hat.

Diese Eindeutigkeit birgt andererseits auch ein Problem: Wie steht es um die sog. Autonomie der irdischen Wirklichkeiten?[14] Wenn alles dem gläubigen Verhältnis zu Gott unterworfen ist, welchen Stellenwert haben dann innerweltliche Regelungen? Was bedeutet es, das Leben und seine Gestaltung als historischen und soziokulturellen Veränderungen unterworfen anzusehen? Der Streit um das Kopftuch oder um die Stellung der Frau, aber auch die politische Relevanz des Dschihad sowie die Gestaltung des öffentlich-rechtlichen Lebens (alles im Seminar heftig diskutierte Themen) hängen von der Beantwortung dieser Frage ab. Und inwiefern kann es von daher zu einer (vieles klärenden) Unterscheidung kommen zwischen primären Glaubensgütern und sekundären oder auch marginalen aus dem Glauben abgeleiteten Aussagen?

Das andere sich aus dem Vorrang des Glaubens ergebende Problem ist noch grundlegender: Wie steht es um den Stellenwert menschlicher Anfragen im Horizont der Endlichkeit? Welche Relevanz hat die Beobachtung, dass schon die Einwände, ja Einsprüche von Abraham und Mose, nicht gegen, aber gegenüber Gott, in der biblischen Tradition (vgl. Gen 15, 2 f. u. 8; Gen 18; Gen 22; Ex 3 u. 4)[15] starkes Gewicht haben, im Koran aber kaum? Für die Anklagen und Schreie in den Psalmen und Weisheitsschriften, die Anfragen der Menschen Jesus gegenüber (besonders im Johannesevangelium), ja die Zweifel und Ängste Jesu selbst (z. B. Mk 14, 36; 15, 34) gilt ähnliches. Wie wichtig ist für den Islam der Zweifel im Glauben, die Verzweiflung in der Hoffnung? Und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Einschätzung, ja Wertschätzung von Streitkultur und Pluralität? Ein Indiz für die Berechtigung dieser Anfrage ist das problematische Verhältnis von göttlicher Offenbarung zu menschlicher Willensfreiheit, das dogmatisch in der islamischen Geistesgeschichte eine große Rolle gespielt hat, doch nie recht ausgelotet wurde.

Wege zu einer dynamischen Beantwortung dieser Problematik nennen sowohl *Khoury* als auch *Alboga*. Beide erinnern an die vor allem im Mittelalter weit entwickelte Kultur streitender, ständig neue Gesichtspunkte entdeckender Auslegung. Zentrum ihrer Argumentation ist *Idschtihad*, die Haltung und Arbeit stetiger Auseinandersetzung, ein unverzichtbares, aber auch immer wieder zu erinnerndes Erbe im Islam. In Hervorhebung dieses Begriffs aber vollzieht der Islam jene angemahnte Spannung zwischen vorgängiger Offenbarungswahrheit und eben noch nicht vollständig vollzogener Erlösung realer Wirklichkeit. Denn mit der Haltung von *Idschtihad* wird das Schon-Immer göttlicher Offenbarung als erst noch zu realisierende Wirklichkeit, also als Noch-Nicht ernst genommen.

Wie aber ist dies vereinbar mit dem alles Leben umfassenden Anspruch des Muslim-Seins? Könnte eine Lösung dieser Frage in der Deutung gerade des vorderhand unumstrittensten Glaubensguts liegen, in der eigentlich nicht auslegbaren Interpretation des Glaubens an den Einen Gott? Für den Islam sagt dies unübertroffen die Sure 112 Al-Ichlas. Ich zitiere in dreifacher Form den Anfang[16]:

| | | |
|---|---|---|
| *Qul huwa Allahu ahadun* | *Sprich: Gott ist Einer* | *Er ist Gott, ein Einziger,* |
| *Allahu alssamadu* | *Ein ewig reiner* | *Gott durch und durch.* |

Diese klare und unbestechliche Form des Monotheismus ist der Garant zur Bewahrung der Unverfälschtheit wie auch des Absolutheitsanspruchs des Glaubens. Die Frage ist nur, ob die Absolutheit dieses exklusiven Gottesbildes definitorisch oder kritisch zu verstehen ist. Definitorisch würde hier meinen, diese und alle anderen Aussagen positiv festlegend. Damit aber hätten Aussagen nicht nur über Gott, sondern auch über Leben und Welt den Wert dogmatischer Tatsachenfeststellungen. Es ist offenkundig, dass eine solche Sicht mit dem Versuch einer in sich autonomen Anstrengung der Reflexion, des Nachdenkens und der Lebensgestaltung kaum vereinbar ist, es sei denn, der Haltung von Idschtihad würde lediglich die Aufgabe zukommen, je schon Offenbares, aber uns noch Verborgenes aufzudecken.

Doch Glaubensaussagen sind nun einmal keine Tatsachen-Sätze. Manche gar nicht fanatisch gemeinte, aber doch fundamentalistisch geäußerte Meinung im Islam (natürlich auch in den anderen Religionen) scheint dieses Problem noch nicht recht bedacht zu haben. Worin aber dann liegt der Sinn religiöser Aussagen? Die Alternative im Sinne einer kriteriologischen Deutung des Einheitsglaubens lässt sich durch Rückführung von Al-Ichlas auf das biblische fast parallele „Sch'ma Jisrael" (Dtn 6, 4: „*Höre Israel, JHWH unser Gott, JHWH Einer*") erklären: Deutlicher als die Sure bezieht sich der biblische Text nicht nur auf Gott als Gegenstand des Einheitsglaubens, sondern auf den Namen Gottes. Der ist freilich (auch dies ist im Prinzip der islamischen Tradition nicht fremd, vgl. die Tradition von den 100 Namen Allahs) unaussprechlich: Das Tetragramm (JHWH) bezeichnet den Namen lediglich, spricht ihn aber nicht aus, und zwar weil er jenseits des Aussprechbaren liegt; gleichwohl bleibt er (für den Glaubenden) der entscheidende Sinnhorizont für alles. Aussagen über Welt und Leben, natürlich auch über Gott sind damit aber nie positive Tatsachensätze, sondern werden im Gegenteil ausgesprochen im Bewusstsein einer höheren Wahrheit als der, die uns zu fassen und vor allem umzusetzen möglich ist. Der Bezug auf Gott im Benennen aller Dinge, Erfahrungen, Einsichten, Handlungen hat somit den Sinn eines kritischen Regulativs (Kant), das menschlich aussprechbare Regelungen von Welt und Leben in ihrer definitorischen Tendenz vor einem höheren Kriterium relativiert, nie aber mit diesem höheren Kriterium festlegen kann und will. Der Wahrheitsanspruch der Religion ist insofern gerade nicht die positive Festlegung einer höheren Wahrheit, sondern eine negative Grenzziehung gegenüber jeglicher Denkart, die Wirklichkeit auf Tatsachen

festlegt und so reduziert. Jene höchste Wahrheit, die durch Religion ausgesprochen wird, die Frage nach Wahrheit überhaupt, ist darum nicht die Behauptung und Festlegung letzter Wahrheit, sondern das beste Gegengift gegen solche Hypertrophie. Hierin, und ich würde behaupten nur hierin besteht die Stärke der monotheistischen Tradition.[17] Der Islam ist eine Religion, der dies in den Diskurs um Religion in unserer modernen Welt als Stärke einbringen kann.

**Zweiter Diskurs: Politischer Islam und Islamismus**

Die Planung des Dienstagsseminars zum Thema „Islam" geschah von vorneherein unter Zielsetzungen, die auf die Schwerpunkte unserer Hochschule zugeschnitten waren. Die aktuelle Auseinandersetzung um die politische Dimension des Islams, genauer seine möglicherweise fundamentalistischen Tendenzen, bildete darum nicht das Zentrum, abgesehen davon, dass unsere Themenstellung bereits vor den Ereignissen um den 11. September 2001 feststand. Wichtig wird diese Auseinandersetzung freilich im Hinblick auf die Fähigkeit des Islams, in einer säkularen Demokratie eine kulturell integrierende Rolle spielen zu können, konkreter die Frage nach einem lebensfähigen Islam im Deutschland des beginnenden 21. Jahrhunderts.

Eine Voraussetzung für die Erörterung dieser Frage ist die Klarstellung, wovon überhaupt die Rede ist: Geht es bzw. inwieweit geht es dabei um den Islam als religiöse Größe, inwiefern um kulturelle Erscheinungsformen in islamisch, d. h. von der Religion des Islam geprägten Ländern, inwiefern um diese politischen Einheiten oder Gesellschaften als Institutionen, inwiefern um einen als politische Ideologie sich verstehenden Islam, von dem diese Institutionen sich getragen wissen? Und inwiefern hängen diese Größen, der Islam als Religion, die islamische Kultur, islamisch geprägte Länder und Zivilisationen und Islam als politische Idee zusammen? Genauer, gibt es einen notwendigen Konnex zwischen diesen Größen, oder ist sinnvoll ihre auch partielle vor allem rechtliche und institutionelle Trennung denkbar und möglich?

Die drei Beiträge zum Themenkreis „Islam und Politik" bieten dazu wichtige Einblicke. Aufgrund der Materialfülle sind sie umfangreicher geraten als die meisten anderen Beiträge:

- Grundlegend präsentiert und erörtert ***Wolfgang Merkel*** die Demokratiefähigkeit heutiger islamischer Staaten. Sein kritisch-analytischer Blick führt zu niederschmetternden Resultaten: Angesichts realer empirischer Daten kann man islamisch geprägten Staaten Demokratiefähigkeit schlicht nicht zuerkennen. Problemgeladen ist dabei eine zweite, auf der Begründungsebene anzusiedelnde These, dass es nämlich vor allem die religiöse Kultur sei, insbesondere die Verschmelzung religiöser und rechtlicher Normen, die sich sperrig zeige gegen politische Demokratisierungen. Mit dieser ernüchternden Diagnose schließt Merkel freilich nicht; die Schlusspassagen fordern mit dem Appell zu Reflexionskultur heraus,

gegen zivilisatorische Engführungen kulturelle Wurzeln im Islam aufzuspüren, die den Prinzipien moderner Demokratien gewachsen sind.

- Der Beitrag von ***Mostafa Danesch*** konkretisiert die Analysen Merkels: Präzise, mit vielen historischen, regionalen und persönlichen Belegen führt Danesch uns Gewaltpotentiale im Islam vor. Auch er kann zeigen, dass dies nicht nur auf machtpolitischen Missbrauch des Islams zurückzuführen ist, sondern in theokratisch-autoritären Ideologien religiöser Natur angelegt ist. Ebenso prangert er die westliche Doppelmoral an, die mit ihrem machtpolitischen Kalkül die Destabilisierung vieler islamischer Länder überhaupt erst ermöglicht hat. Aber auch Danesch nimmt diese Diagnose zum Anlass, am Ende für einen Dialog „geistiger Auseinandersetzung" zu plädieren, die offen die problematischen Tendenzen im Islam anspricht, damit aber auch auf seine kulturell offenen Potentiale vertraut, die zu fördern allein ein solcher Dialog in der Lage sein kann.
- ***Christoph Reuter*** schildert drastisch die Auswirkungen ideologisch fehlgeleiteter Menschen, der Selbstmordattentäter aus islamistischen Kreisen. Doch weist er nach, dass ihr Handeln nicht religiösen oder konkret islamischen Motiven entspringt. Vielmehr handelt es sich um die Verselbständigung eines alten Mythos durch Umdeutung religiöser Identifikation in eine Art „Instant-Ideologie für aussichtslose Unterlegenheit". Reuter weist freilich darauf hin, dass das Phänomen des politischen Selbstmordattentäters von manchen islamischen Ideologen wiederum zu religiösen Zwecken missbraucht wird. Dieser Gefahr zu begegnen, dazu hilft auch nach Reuter nur die kulturelle Auseinandersetzung um die Menschenwürde, die als innerstes Anliegen auch im Islam hervorzuheben ist, um ihn vor undemokratischen und Gewalt verherrlichenden Funktionalisierungen zu retten.

Der Überblick macht deutlich, dass eine kritische Lektüre dieser Beiträge notwendig ist, um die Pointen ihrer Diagnosen und Aussagen richtig einordnen zu können.

Zunächst einmal könnte auf der empirisch-diagnostischen Ebene eingewandt werden, dass wir hier ungerechterweise drei gegenüber dem politischen Anspruch des Islams lediglich kritisch und skeptisch eingestellte Beiträge aufbieten. An den dargestellten Fakten würde sich aber durch andere Beiträge weder etwas ändern lassen, noch gäbe dies Anlass zu irgendwelchen Relativierungen. Im Gegenteil: Eher umgekehrt wäre einzuklagen, warum wir Stimmen eher auf der strukturell politischen Ebene zu Wort kommen lassen und nicht stärker auch auf der individuellen und kulturellen Ebene, wenn man an die ungezählten Frauen, die weiblichen und männlichen Schriftsteller, Musiker, Künstler, Journalisten, Anwälte aus islamischen Ländern denkt und die ungeheuren Einschränkungen, Repressionen und Verfolgungen, denen sie ausgesetzt sind. Mit dem Beispiel seines ermordeten Bruders bietet uns Mostafa Danesch zumindest einen Hinweis in diese Richtung.

Nicht ausführlicher einlassen können wir uns jedoch auf die Diskussionen um eine im 21. Jahrhundert lebensfähige und die Menschen wirklich integrierende Demokratie, die auch in den westlichen Ländern keineswegs elementar verwirklicht ist, was islamische Länder mit Recht gegen den Westen einklagen (vgl. dazu u. a. verschiedene Beiträge aus Die Zeit 2003 und Lettre 2001 / 2002). Weil diese Perspektive jedoch als Rahmen zur Einordnung der Beiträge in die Frage nach dem Islam in Deutschland wichtig ist, seien dazu einige Bemerkungen erlaubt. Zu fragen ist genauer,

- welches zivilisatorische Paradigma im Diskurs zum politischen Islam als Perspektive vorausgesetzt wird,
- zweitens, mit welchem Recht der Islam als religiöse Erscheinung vom Islam als politischer Größe getrennt gesehen werden kann und darf,
- und zum dritten, ob und inwiefern der Islam von sich aus zu Dogmatismus, Ideologisierung und Gewalt tendiert.

*Zum ersten*: Die universelle und von bestimmten religiösen Begründungen losgelöste säkulare Geltung der Menschenrechte sollte als Kriterium der Beurteilung vorausgesetzt werden. Das Problem dieser Voraussetzung ist aber nicht das Faktum, dass sie nicht von allen Menschen geteilt wird, sondern es sind die Gründe, warum dies nicht geschieht. Denn die universelle Geltung der Menschenrechte ist keine Frage von Mehrheiten, sondern eine Frage des rechten Verständnisses sowohl von universeller Geltung als auch vom Rechtscharakter der Menschenrechte (vgl. dazu als zusammenfassende Orientierung Petermann 2003a, S. 344 ff.). Konkreter steht damit zur Debatte, wie sich eine säkulare und eine religiöse Begründung von Menschsein aufeinander beziehen und unterscheiden. Versteht man in diesem Diskurs die religiöse Begründung oder die säkulare Sicht als Voten unter möglichen anderen, ist Verständnis kaum möglich. Säkularität ist keine Weltanschauung neben anderen, sondern der Versuch, im Streit unterschiedlicher Weltanschauungen und Ideologien einen Rahmen zur friedlichen Austragung dieses Streits zu schaffen. Das eingesehen und auf den Punkt gebracht zu haben, ist das unüberholte rechtsphilosophische Verdienst von Thomas Hobbes. In unserer Zeit hat auf dieses Erbe der Moderne vor allem Jürgen Habermas mit seinen vielen rechtsphilosophischen Veröffentlichungen hingewiesen. Religiosität ihrerseits kann und darf sich dann nicht mehr als eine gegenüber säkularen Rechtsverhältnissen alternative Größe verstehen, sondern ist allenfalls eine Instanz zur möglichen Begründung von Recht überhaupt, nie aber eine Institution zur innerweltlichen Rechts-Entscheidung.

Was bedeutet das hinsichtlich der aufgeworfenen ersten Frage? *Merkel* macht in seinem Beitrag unter Verweis auf Geertz auf die Differenz von Zivilisation und Kultur aufmerksam. Ich meine, diese Differenz müsste verschärft werden, dergestalt, dass es nicht um zwei hinsichtlich ihrer Größe (also global und lokal) unterschiedliche Bereiche geht, sondern um zwei auf unterschiedlicher Ebene anzusiedelnde Bereiche. Demnach würde Zivilisa-

tion durchaus die gesellschaftliche und politische Organisation größerer Einheiten bezeichnen, Kultur aber keineswegs eine zivilisatorische Sinneinheit von lokaler Bedeutung, sondern eher das, was wir als kulturellen Hintergrund oder als eine kulturelle Sinnschiene innerhalb einer Zivilisation verstehen. Von daher macht es keinen Sinn, von einem „Kampf der Kulturen" zu sprechen. Ein möglicher „clash of civilisations" ist nicht ein Kampf zwischen einer säkular sich verstehenden Zivilisation und einer religiös sich begründenden Kultur, sondern allenfalls zwischen einer säkular begründeten und einer nichtsäkular begründeten Zivilisation. Welchen Gewinn verschafft diese Differenzierung? Religion fällt dann nicht einseitig auf die Seite nichtsäkularer Zivilisation, obgleich diese oft religiös begründet wird, sondern ist ein kulturelles Element, das in einer säkularen wie auch in einer nichtsäkularen Gesellschaft eine sinnstiftende Rolle spielen kann. Keineswegs erfordert somit die säkulare Zivilisation eine vollkommene Privatisierung des Religiösen, wie sie m. E. kurzsichtig von manchen Intellektuellen eingeklagt wird (vgl. Rorty 2001). Vielmehr kann Religion durchaus eine der säkularen Zivilisation, konkreter der moderne Demokratie gegenüber integrierende, sinnorientierende Rolle spielen; es lassen sich gute Gründe dafür beibringen, dass dies sogar notwendig ist. Doch diese Position darf nicht verwechselt werden mit der (in meinen Augen falschen, da zu fatalen Konsequenzen führenden) Doktrin, Religion habe gegenüber der Politik auch die Aufgabe realer Sinnherstellung. Auf diesem Hintergrund ist leicht zu sehen, dass die Rede vom Kampf des Islams gegen den Westen irreführend ist (vgl. Zeit 2003).

*Zur zweiten Frage*: Sinnstiftend heißt eben, anthropologische und religiöse Hintergründe benennend, nicht aber, einen Streit oder Diskurs auch auf politischer Ebene entscheidend. Damit ist die Frage angesprochen nach der genauen Differenz bzw. Identität von Religion und Politik. Es macht nun einen erheblichen Unterschied, ob die Bereiche Religion und Politik identifiziert werden oder ob die Religion politische Relevanz für sich reklamiert. *Zirker* macht implizit auf diesen Unterschied aufmerksam, wenn er für eine Trennung von Staat und Kirche plädiert, nicht aber für eine zwischen Religion und Politik. Vielleicht liegt eben diese Verwechslung sog. islamistischen Ideologien und Fundamentalismen zugrunde. Ein alter und in der Selbstsicht fast aller Religionen unaufgebbarer Zusammenhang besteht zwischen Religion und Politik, insofern Religion sich (begründet) gegenüber jeder Gestalt von Politik das Recht herausgenommen hat, sie auf ihre sinnstiftende Grundlage hin kritisch zu hinterfragen. Wer aber aufgrund dieses kritischen Verhältnisses Religion und Politik identifiziert, irrt, und zwar politisch wie religiös, weil Politik dabei überbestimmt wird als alleinige sinnstiftende Einheit menschlichen Zusammenlebens, Religion andererseits unterbestimmt wird als bloß sozialer Zusammenhang von Menschen. Zumindest ideologisch (wenn auch nicht immer faktisch) haben westliche Länder diese Einsicht mit dem Prozess der Säkularisation vollzogen (bzw. sollten es getan haben). Islamische Länder tun sich mit dieser Einsicht eher schwer,

vielleicht, weil sie weder der Politik noch der Religion mit der Trennung zwischen Staat und sichtbarer Religion genügend zutrauen. Hierin scheint mir der Grund jener Wunden zu bestehen, auf die unsere drei Autoren übereinstimmend hinweisen.

Genügend Zutrauen zu haben bedeutet zum einen, die problematischen Elemente einer religiösen Aufladung des Politischen[18] mit klarem Blick wahrzunehmen, und zum andern, durch kritische Analyse Stärken herauszuarbeiten als Kriterium auch gegen oberflächliche Interpretationen. Für unsere Frage entscheidend scheint mir in diesem Zusammenhang das Verständnis von fünf Größen: Religion, Offenbarung, Scharia, Umma und Dschihad.

- Gewiss umfasst *Religion* nach traditionellem islamischen Verständnis das *Leben* in seiner Gesamtheit. In der Deutung mancher Gelehrter ist sie sogar „in ihrem universalsten und essentiellsten Sinn das Leben selbst" (Nasr 1997, S. 409). Aber was heißt hier „essentiellst"? Meint es das Leben in seiner Grundlage und insofern als ganzes oder wirklich das Leben in all seinen Facetten, also insgesamt zur Gänze? Anders: Ist aus diesem Verständnis von Religion notwendig abzuleiten, dass auch umgekehrt das Leben in all seinen Ausgestaltungen, also auch in seiner politischen Kultivierung nichts anderes ist als Religion? Oder bietet sich nicht ebenso sehr das Verständnis an, im Religiösen eine elementare und notwendige Dimension menschlichen Lebens zu sehen, die als solche eher ein Ferment ist, das Relevanz für alle Bereiche des Lebens hat, aber eben nicht dieses Leben in seiner Totalität ist?
- Die Möglichkeiten zu einem solchen eher offenen Religionsbegriff habe ich oben in den Erläuterungen zum ersten Diskurs ebenso avisiert wie die Möglichkeiten eines entsprechend offenen Verständnisses von „*Offenbarung*" als Kriterium für Wahrheit, nicht als Definition von Wahrheit.
- Ganz davon abhängig ist auch das Verständnis von „Scharia" und „*Umma*". Die mögliche Trennung zwischen den Sphären des Religiösen und des Politischen hängt hier zusammen mit der möglichen Differenzierung zwischen idealer Gemeinde und sichtbarer religiöser Gesellschaft. Zu fragen ist, ob die islamische Umma notwendig die Identität beider Größen behaupten muss, um die islamische Einheitsdoktrin nicht aufgeben zu müssen. Könnte die Umma sich nicht auch als einen Weg der Gestaltung von realer Gesellschaft im Horizont der Idealgemeinde verstehen? Und würde eine solche Deutung nicht möglicherweise mehr Möglichkeiten bergen als die relativ starre Behauptung von Identität?
- Das gleiche würde gelten vom Verständnis der *Scharia*. Ist es wirklich zwingend, sie als das System menschlich möglichen Rechts zu verstehen? Oder birgt nicht auch hier das Verständnis von Scharia als eines Kriteriums höherer, nämlich göttlicher Gerechtigkeit, einen größeren Freiraum zur Gestaltung und auch zur Kritik bestehender Rechtsverhältnisse?
- Das Element des *Dschihad* ist gleich im Kontext der Gewalttendenz im Islam zu verhandeln. Doch schon vorweg ist mit guten Gründen zu fra-

gen, ob der Dschihad notwendig als politische Größe verstanden werden muss.

All diese Perspektiven setzen eines voraus: Zumindest faktisch hat nach übereinstimmender Meinung der Islamwissenschaftler (vgl. z. B. Nasr 1997, S. 468) der Islam nie getrennt zwischen Religion und Politik. Doch mag genau in dieser Trennung der Nerv zur Lösung der Probleme mit dem sog. politischen Islam bestehen. Freilich muss bzw. darf sie nicht schlicht empirisch oder systemisch vollzogen werden. Aus der geschichtstheologischen und -philosophischen Differenzierung zwischen Reich Gottes und weltlichen Reichen sowie zwischen unsichtbarer Kirche und sichtbarer religiöser Gemeinde, wie sie das Christentum geleistet hat, wäre zu lernen: Eine solche Differenzierung trennt nicht zwischen zwei gleichberechtigten Größen, die dann indifferent einander gegenüber stünden, sondern setzt zwei Bereiche unterschiedlicher Dimension zueinander in ein Spannungsverhältnis, das beiden Bereichen ihr Recht bewahrt.

*Zum Dritten*: Der Islam selber birgt durchaus die Möglichkeit zum Aufbau eines solchen Spannungsverhältnisses. Er liegt im Begriff des Dschihad, dem dritten oben genannten Problem: *Khoury* und *Alboga* arbeiten einleuchtend die historische Differenz zwischen großem und kleinem Dschihad heraus. Fatal ist daher ihre Identifikation; die realpolitischen Konsequenzen führen *Reuter* und *Danesch* eindringlich vor Augen. Das Erbe des Dschihad-Gedankens besteht aber nicht in kriegerischen Akten, sondern in der geschichtsphilosophisch dimensionierten, von der Idee des Idschtihad getragenen Interpretation des großen Dschihad. Als ständige Anstrengung setzt sie bereits jene behauptete und als Lösung nahe gelegte Spannung zwischen dem Jetzt und dem je noch Vorausliegenden, zwischen dem Schon und dem Noch-Nicht voraus (s. o.). Politisch handelt gerade der religiöse Mensch im Horizont einer höheren Gerechtigkeit, die herzustellen Menschen nicht möglich ist, sondern die Gott vorbehalten ist, nicht zuletzt weil niemand als er unmenschlich Sterbende und unschuldig Ermordete wird rechtfertigen können. Ein solches Handeln setzt aber gerade frei, fordert heraus, im konkreten Recht das Menschenmögliche zu tun; doch es befreit davon, höchste Gerechtigkeit auch herstellen zu müssen. Wer glaubt, dies tun zu müssen oder gar zu können, maßt sich in religiöser Sicht göttliche Aufgaben an. Ein solcher vergeht sich nicht nur an sich selbst und an anderen Menschen, sondern auch an den Grundlagen des eigenen Glaubens. Auch der Islam muss sich diesem für ihn ureigenen Erbe stellen. Und der Westen darf den Islam nicht auf den z. T. von ihm selbst geförderten politischen Islamismus reduzieren (vgl. dazu immer wieder Bernard Lewis, zuletzt 2003).

**Dritter Diskurs: Islam in Deutschland**

Unsere Hochschule hat es in erster Linie mit der Bildung und Ausbildung von Lehrerinnen und Lehrern zu tun. Willi Wölfing weist in seinem Vorwort

darauf hin, dass gerade an deutschen Grund- und Hauptschulen fast jede Lehrerin, jeder Lehrer mit Kindern, Jugendlichen, Eltern muslimischen Glaubens zu tun hat. Bei fast 3,5 Millionen Muslimen in Deutschland und mindestens 75.000 Schülerinnen und Schülern muslimischen Glaubens allein in Baden-Württemberg ist das nicht überraschend. Eine Herausforderung an heutige Lehrerinnen und Lehrer ist es daher, zunächst einmal elementare Kenntnisse zur Religion des Islam zu haben, dann aber auch über die Menschen, die ihnen konkret als Muslime begegnen. Dabei ist zunächst demografisch, geopolitisch und historisch zu fragen, um welche Menschen es sich eigentlich handelt, und von daher sind Fragen nach ihrer Kultur, ihrer Religiosität und ihrem Gesellschafts- und Rechtsverständnis zu stellen. Die Auseinandersetzung mit diesen Faktoren ist eine Voraussetzung, den im Bildungssystem notwendigen und möglichen Beitrag zur Integration leisten zu können. Damit steht natürlich auch der Sinn von Integration zur Debatte. Dieser Gedanke durchzieht auch die Beiträge zu unserem dritten Diskurs:

- Grundlegende Informationen zur Geschichte sowie soziografische Daten zu Herkunft und Vereinigung der in Deutschland lebenden Muslime liefert in seinem Beitrag ***Nadeem Elyas***, eine notwendige Voraussetzung, um sich sinnvoll an Diskussionen um das Leben von Muslimen in Deutschland zu beteiligen. Als Vorsitzender des „Zentralrats der Muslime in Deutschland“ bietet Elyas zudem einen ganz direkten Einblick in Probleme, aber auch Chancen des rechtlichen Status der Muslime und ihrer Verbände, ein wichtiger nicht nur organisatorischer Aspekt für die Integration überhaupt.
- Seinem Beitrag angehängt ist die ***Islamische Charta***, eine Grundsatzerklärung des ZMD zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft, ein grundlegendes und auch offizielles Dokument zu den bereits im zweiten Diskurs angesprochenen Fragen zum Verhältnis von Religion und Politik.
- Mit seinem als Vortrag heftig diskutierten Beitrag zur Rechtsauffassung der in nichtislamischen Ländern lebenden Muslime konkretisiert ***Samir Mourad*** diese Fragen. Mit vielen Ergänzungen auch zum ersten Diskurs des islamischen Religionsverständnisses hebt er vor allem auf den Toleranzgedanken als Voraussetzung gelingender Integration ab. Der Versuch eines detaillierten Nachweises, dass der Islam eine auf Toleranz angelegte Religion ist, ist bemerkenswert. Nicht nur in der Diskussion musste sich Mourad freilich fragen lassen, zu welchen Missverständnissen seine eher faktizitär-empirische, vielleicht zu wenig auf Sinndeutung angelegte Argumentation führen kann.
- Einer ganz speziellen Frage im Kontext der Integrationsproblematik geht ***Margarete Jäger*** nach: Ihre empirischen Untersuchungen haben sie zur These von der Ethnisierung des Sexismus im Einwanderungskurs geführt. Sexistische Vorurteile, die auf Türken übertragen werden, behindern aber, so ihre weitere mit Beispielen belegte Überlegung, Integration, und

müssen deswegen im Kontext der Diskussionen um Integration selbst aufgehoben werden, verfestigen sie doch ansonsten Hindernisse, die einer Integration entgegen stehen.

- Eine besondere Note erfährt unsere Veröffentlichung durch die Kurzbeiträge von *Suzanne El Takach*, *Nurhan Deligezer* und *Sandra Costes*. Die drei Frauen studieren an unserer Hochschule und dokumentieren drei ganz persönlich geprägte Beziehungen zum Islam und zu Deutschland: ***Suzanne El Takach*** beleuchtet auf dem Hintergrund einer sehr offenen Erziehung im Libanon kritisch die Chancen, aber auch Probleme muslimischer Frauen in Deutschland. ***Nurhan Deligezer*** ist eine typische Vertreterin der nunmehr in zweiter Generation nach Deutschland immigrierten Türkinnen und plädiert für einen europäischen Islam, eindrücklich, da ihre Persönlichkeit und ihre Verantwortung als angehende Ethik-Lehrerin reflektierend. ***Sandra Costes*** schließlich repräsentiert nicht nur eine multikulturell verwurzelte junge Deutsche, sondern steht beispielhaft für jene, die aus einer eher agnostischen Erziehung heraus sehr entschieden zum Islam konvertiert sind. Die Schilderung ihrer sehr persönlichen Entscheidung gewährt den Lesern wichtige Einblicke in das religiöse und auch politische Empfinden einer jungen deutschen Muslimin.

Auch wenn es sicher weit mehr Formen muslimischen Lebens in Deutschland gibt, als in den Beiträgen dieses Bandes angesprochen werden, dürften die hier zur Sprache kommenden doch als typisch und in ihrer Besonderheit repräsentativ gelten. Insofern lassen sich von ihnen her einige für weitere Diskussionen wichtige Grundlagen festhalten: Zunächst einmal hat es in der Geschichte Deutschlands noch nie eine so große Zahl von Menschen gegeben, die einer anderen Religion als der christlichen angehören, wie die heute über 3,5 Millionen in Deutschland lebenden Muslime. Fast alle sind Einwanderer aus islamischen Ländern, doch viele von ihnen leben inzwischen in der zweiten oder gar dritten Generation in Deutschland, besitzen die deutsche Staatsbürgerschaft und fühlen sich auch politisch als Deutsche. Sind sie deshalb integriert bzw. in welcher Weise sind sie es?

Die Religion, die sie durch ihre Herkunft, von ihren Eltern oder Großeltern ererbt haben, den Islam, haben sie jedenfalls überwiegend beibehalten. Für viele bedeutete und bedeutet die Religion gerade auch in ihrer tradierten Form einen Halt angesichts mancher Hindernisse gegenüber der Integration, Hindernisse was die Sprache, soziokulturelle Eigenheiten ihrer ursprünglichen Heimat angeht, aber auch Vorurteile und Resistenzen seitens der Bevölkerungsmehrheit.

Nicht wenige Muslime haben umgekehrt in Deutschland ihren Islam überhaupt erst für sich entdeckt, zuweilen weil er ihnen erst hier, befreit von soziopolitischen Rahmenbedingungen, seine eigentliche persönlich integrierende Kraft zeigen konnte. Solche Erscheinungen deuten darauf hin, dass es wohl nicht die Religion des Islam ist, die sich für ein Leben in Deutschland als integrationssperrig erweist; vielmehr sind das andere kulturelle, sozialstrukturelle, sprachliche, historisch-politische Faktoren.

Nicht wenige sprechen aber auch von der Möglichkeit eines europäischen, auf ein Leben in einer säkularen, hochindustrialisierten, weitgehend demokratischen und postmodernen Gesellschaft gewandelten bzw. angeglichenen Islams (vgl. Kermani 2001, Cardini 2000). Die Islamische Charta bekennt sich ausdrücklich zu einem solchen europäischen Islam (Art. 15) und nennt zugleich die wichtigen Elemente zur Bewahrung islamischer Identität. Das in den Diskussionen des Heidelberger Dienstagsseminars heftig erörterte und umstrittene Tragen des Kopftuchs zählt hier nicht ausdrücklich dazu. Explizit wird andererseits die Gleichstellung der Frau und aller Menschen und somit die Vereinbarkeit von Menschenrechten und islamischem Rechtsverständnis betont.

Was zunächst das Kopftuch angeht, gibt es dazu bekanntlich divergierende Auffassungen im Islam selbst, nicht zuletzt hinsichtlich der Interpretation des einschlägigen Koran-Verses 24, 31. Das jüngste Verfassungsgerichtsurteil hinsichtlich des möglichen Tragens durch Beamtinnen im Lehrberuf und einige weitere kultusministerielle Entscheidungen haben kurz vor Fertigstellung unseres Bandes zu weiteren heftigen Auseinandersetzungen geführt (exemplarisch vgl. Der Spiegel 40 / 2003). Gründe, gerade im Kopftuch ein zentrales Symbol des Glaubens zu sehen, konnten in dieser Debatte überzeugend nicht geltend gemacht werden. Noch schwerer dürfte es auch den entschiedenen Trägerinnen fallen, das Kopftuch als ein Symbol der Freiheit der Frau und ihrer Gleichheit gegenüber dem Mann darzustellen (vgl. Aziz 2003). Gleichwohl ist das Kopftuch ernst zu nehmen und insofern auch zu achten als Ausdruck persönlicher Religiosität vieler Musliminnen (vgl. *El Takach* und *Costes*). Vor allem daran lässt das Verfassungsgerichtsurteil keinen Zweifel.

Wie weit aber kann und darf die Anerkennung religiöser und kultureller Eigenheiten gehen? Ein wichtiges Entscheidungskriterium ist sicher die Frage nach der integrierenden, d. h. auch andere Menschen bzw. die Mehrheit der Bevölkerung bereichernden Leistung eines solchen Rituals oder Symbols. Eine solche nicht nur angepasste, sondern das kulturelle und soziale Leben bereichernde Form von Integration für Muslime in Deutschland hat beispielsweise sicher schon auf dem Gebiet des Essens und entsprechender Märkte und Läden stattgefunden. Auf dem Gebiet des Religiösen sieht es da schlechter aus.

Gerade hinsichtlich des Elements des Religiösen aber ist die Frage nach Integration immer wechselseitig zu stellen. Das machen alle in unserem Diskurs versammelten Beiträge klar. Toleranz muss immer Anerkennung unter Bewusstsein für das Eigene und Achtung des Anderen beinhalten, kann sich nicht mit einem indifferenten Seinlassen begnügen (vgl. dazu auch den fünften Diskurs). Ansonsten sollte man von vorneherein besser von Anpassung sprechen. Welche Spannungen es hier noch zu überwinden gilt, machen Auseinandersetzungen um den Bau von Moscheen klar, der Streit um das Schächten und natürlich auch um das Tragen des Kopftuchs. Alle hier versammelten Beiträge nennen eine Reihe von Vorurteilen, denen Muslime in

Deutschland ausgeliefert sind, nicht aus begründeten Einwänden, sondern aus Unkenntnis. Gefordert ist hier nicht zuletzt die Bildung in den öffentlichen Schulen, die, das sieht man schnell, sich nicht mit der Kenntnisnahme bestimmter religiöser Rituale begnügen kann, sondern fähig machen muss zur verstehenden Auseinandersetzung. Als Beispiel dafür kann man die Frage aufwerfen, wie viele deutsche Lehrerinnen und Lehrer wie viel Ahnung und Einfühlungsvermögen haben für wichtige religiöse Feste oder Festzeiten im Islam, die für Schülerinnen und Schüler Teil ihrer Lebenswelt sind. Hier bleibt trotz einiger Ansätze, etwa die Einrichtung gemeinsamer religiöser Morgenfeiern (vgl. Alboga / Götz 2003), aber auch viele ausführlich und ökumenisch recherchierte Unterrichtsvorschläge im Rahmen des christlichen Religionsunterrichts (vgl. Ball / Hassan / Wöhrlin 2000 / 2001) noch viel zu tun.

**Vierter Diskurs: Islam in der öffentlichen Bildung**

Wird aber vor allem die Schule als wichtiger Ort wirklich integrierender Auseinandersetzung gesehen, bleibt trotzdem die Frage nach dem Wie. Allgemeiner geht es um die Rolle des Islams in der öffentlichen Bildung, spezieller um die Möglichkeiten eines islamischen Religionsunterrichts. Allein in Baden-Württemberg besuchen zur Zeit gut 75.000 muslimische Schülerinnen und Schüler öffentliche Schulen. Kommt dort aber auch ihre Religion zur Sprache und zur Erfahrung, und wie weit sollte dies geschehen bzw. in welcher Form und in welchem Rahmen? Auf diese Fragen hat unser Seminar Wert gelegt, trägt doch eine auf Lehrerbildung konzentrierte Hochschule hier eine besondere Verantwortung. Die drei auf diese Frage zugespitzten Beiträge differenzieren zunächst einmal die Problemstellung:

- ***Peter Müller*** bindet seine Sicht in einen sehr informativen historischen und systematischen Abriss zum Stellenwert von Wissenschaft und Bildung im Islam ein. Gegen einen muttersprachlichen oder bloß freiwilligen von den Gemeinden getragenen Unterricht plädiert er dann für einen islamischen Religionsunterricht im Rahmen des öffentlichen Bildungssystems. Ein solcher Religionsunterricht muss allen Schülerinnen und Schülern offen stehen und, so Müller, den Anforderungen moderner Religionspädagogik genügen, vor allem der Korrelationsdidaktik, der Erziehung zu religiöser Sprachfähigkeit und der Auseinandersetzung, nicht nur Kenntnisnahme der religiösen Tradition. Argumente für solch einen Weg bietet dem Islam aber auch das eigene kulturelle Erbe; darauf verweist Müller eindrücklich.
- Auch ***Hayrettin Aydin*** spricht sich für die Einführung eines deutschsprachigen islamischen Religionsunterrichts anstelle der weithin verbreiteten Einbindung religiöser Erziehung in den muttersprachlichen Ergänzungsunterricht aus. Das begründet er nicht zuletzt mit der Schwierigkeit, die vielen unterschiedlichen muslimischen Verbände (vgl. *Elyas*) für ein

einheitliches Konzept einzunehmen. Knapp skizziert er, mit besonderem Blick auf Nordrhein-Westfalen, Modelle einzelner Bundesländer.

- ***Karl Schneider*** konzentriert sich auf unser Bundesland Baden-Württemberg und informiert, als Mitglied der entsprechenden „Steuerungsgruppe" aus erster Hand, über konkrete Initiativen, aber auch grundsätzliche Möglichkeiten und Probleme zur Einführung eines islamischen Religionsunterrichts. Seine Erörterungen zu religiöser Bildung als Beitrag zur Allgemeinbildung und zur sozialen Integration führen ihn dazu, in der „Einführung des islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach eine verfassungsmäßige Aufgabe des Staates" zu sehen, die freilich an die rechtlich und pädagogisch in Deutschland favorisierte Sicht von öffentlichem Religionsunterricht gebunden ist.

Trotz der gleich lautend klaren Voten für einen islamischen Religionsunterricht (vgl. auch *Elyas*) verläuft die reale Umsetzung beschwerlich. Staatliche Restriktionen oder auch Ressentiments in der Gesellschaft scheinen dabei jedoch weniger das Hindernis zu sein. Eher ist es die Herausforderung, wie ein solcher Unterricht den Ansprüchen öffentlicher Bildung auch wirklich genügen kann.

Hintergrund dafür sind zunächst einmal die *Rahmenbedingungen*, die durch das Grundgesetz, dann aber auch durch moderne religionspädagogische Überlegungen einen im öffentlichen Bildungssystem verorteten Religionsunterricht vorsehen. Klar und kompakt gibt dazu *Schneider* unter Verweis auf Heckel die zentralen Hinweise (vgl. auch *Müller*, sowie Baumann 2001, Petermann 2003a, S. 428 ff.). Als eine res mixta hat der Religionsunterricht in Deutschland, gleich welcher Konfession, in erster Linie eine Bildungsaufgabe. Die Einbindung in konkrete Glaubensvollzüge ist demnach den Gemeinden überlassen und nicht Aufgabe des Religionsunterrichts, der seine Berechtigung allein durch Kenntnis und Auseinandersetzung der Grundlagen der eigenen und fremder religiöser Traditionen hat, weil darin für den Staat seine sozial und politische integrierende Kraft liegt.

Die christlichen Kirchen in Deutschland haben sich auf solch ein Verständnis nicht nur eingelassen, sondern haben es selbst gefördert. Für den Islam ist das schwieriger, hier und da wohl auch, weil ein solch offenes Verständnis religiöser Bildung nicht ausgebildet ist, bzw. trotz historischer Erbschaften (vgl. vor allem *Khoury*, *Alboga* und *Müller*) im aktuellen Selbstbefinden vieler Muslime verschüttet ist. Möglicherweise deswegen wurde in den Diskussionen häufiger eingewandt, ob die muslimischen Eltern ein solches Angebot eines öffentlichen Religionsunterrichts auch wirklich annehmen würden.

Hinter dieser Skepsis steckt jedoch auch die Schwierigkeit, dass und wie sich verschiedene islamische Gruppierungen auf einen gemeinsamen islamischen Religionsunterricht verständigen können. Jüngster Beleg: Die inzwischen von der Mehrheit auch des Baden-Württembergischen Landtags unterstützte probeweise Einführung von Islamischem Religionsunterricht an einigen Schulen zum laufenden Schuljahr 2003 / 04 kam nicht zustande, weil die

Steuerungsgruppe (vgl. *Schneider*) sich am Schluss doch nicht hat einigen können. Hintergründe solcher Verständigungsschwierigkeiten deutet auch *Elyas* in seinem Beitrag an.

Natürlich müssen sich auch die Behörden und Teile der Öffentlichkeit fragen lassen, mit welcher Selbstverständlichkeit zuweilen *den* christlichen Kirchen (Plural) *der* Islam als Singular unter Ausblendung unterschiedlicher Glaubensrichtungen, nicht nur in der vielleicht klarsten Form zwischen Sunniten und Aleviten, gegenüber gestellt wird. Gewiss ist das eine Diskussion, die zunächst einmal die Gemeinschaften einer Religion zu führen und zu verantworten haben. Doch sind es vielleicht nicht nur rechtlich-organisatorische Gründe, warum sich der Staat mit dem Modell des konfessionellen Religionsunterrichts evangelischer und katholischer Ausrichtung leichter tut. Zu solch einem konfessionell getrennten Religionsunterricht zwingt der Staat auch die christlichen Kirchen nicht. Mit einem von nicht wenigen Religionspädagogen geforderten von den Kirchen gemeinsam verantworteten Religionsunterricht hätte er jedenfalls keine Probleme (s. u.).

Doch die Einführung von islamischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen *zusätzlich* zum zweigliedrigen christlichen Religionsunterricht, hier und da möglicherweise in seinerseits unterschiedlicher Trägerschaft, also in verschiedenen Lerngruppen, führt auch für die Schulen zu einer Reihe von Problemen (vgl. Petermann 2003b). Zunächst einmal wird die *Organisation* kompliziert, was (zunächst) schlicht religiöse Bildung marginalisieren könnte, etwa durch die notwendige Verlegung auf Randstunden oder den Nachmittag. Gewichtiger aber sind inhaltliche Gründe: Wie kann das Konzept eines getrennt konfessionellen Religionsunterrichts, das durch zusätzlichen islamischen Religionsunterricht verfestigt würde, zu der von öffentlicher Bildung geforderten kulturellen und sozialen Integration führen?

Sind Alternativen in Sicht? Vielleicht ist es zumindest denkbar, dass an dieser Stelle die christlichen Kirchen ihr von nicht wenigen Kirchenmitgliedern in die Debatte geworfenes Modell eines von den Kirchen gemeinsam verantworten Religionsunterrichts ernsthaft aufnehmen, diskutieren und ihren muslimischen Schwestern und Brüdern als Weg anbieten könnten, der pragmatisch und schneller, vor allem aber qualitativ besser und nachhaltiger zu religiöser Bildung in unseren Schulen auch für muslimische Schülerinnen und Schüler führen würde. Eine Erweiterung dieses Modells zu einem gemeinsamem Religionsunterricht mit integrativen, (konfessionell) differenzierten und auseinandersetzend-integrierenden Phasen (ausführlich dazu mit weiterer Literatur vgl. Petermann 2003a, S. 428–475) würde weder an der besonderen Konfessionalität etwas ändern noch an dem allgemeinen Bildungsauftrag. Im Gegenteil: Der Bezug fachlicher Kenntnis und Erfahrung der eigenen Tradition und die Reflexion und Vermittlung anderer Traditionen aufeinander fordern sich als Zielsetzungen gegenseitig heraus. Das würde religiöse Kompetenz wie die Fähigkeit zur Auseinandersetzung und Toleranz fördern, nicht einschränken. Fast selbstverständlich könnten sich in

ein solches auf Einsicht, Auseinandersetzung und Integration angelegtes Modell auch unterschiedliche muslimische Ansichten einfügen. Nicht zuletzt wäre auch einigen Eltern die Reserviertheit genommen gegenüber einem öffentlich verantworteten, aber von den Religionen gleichwohl getragenen Religionsunterricht.

**Fünfter Diskurs: Chancen interreligiöser Begegnung**

Mit dem letzten Gedanken ist bereits die Brücke geschlagen zum letzten und am Ende vielleicht wichtigsten Diskurs unseres Bandes, die Diskussion von Formen interreligiöser Begegnung. Mit Navid Kermani ist man aufgrund mancher kritischer Einlassungen im Rahmen dieser Einleitung versucht auszurufen: „Bitte keinen interreligiösen Dialog!“ (Kermani 2001). Natürlich ist dieser Ausruf nicht als Ablehnung von Interreligiosität zu verstehen, sondern als Provokation zu einer kritischen Form.

- Das ist auch das Anliegen des letzten Beitrags unseres Bandes, dem von ***Albrecht Lohrbächer***. Zwar hält er gegen alle resignativen Indizien an der Notwendigkeit interreligiöser Begegnung fest, doch formuliert er dafür klare Bedingungen: Die Kultivierung des Prozesses von „lernen – zuhören – lernen – fragen – lernen“ führe nur über die Relativierung eines Absolutheitsanspruchs, die Anerkennung von Pluralität, das kritische Verhältnis zu heiligen Schriften und einen in Leben und Handeln konkreten Dialog zum Erfolg.

Wenn aber der interreligiöse Dialog die Zielsetzung unseres gesamten Bandes ist, was sind dann genauer die Maßstäbe für einen wirklich kritischen, weder indifferenten, noch oberflächlichen Dialog?

Nicht nur aus persönlichen Gründen hebt *Lohrbächer* die besondere Rolle des Judentums hervor, in Verantwortung gegenüber der ständigen Gefahr von Antisemitismus, gerade auch seitens des Islams[19], aber vielleicht auch aufgrund des erstmals und grundlegend durch das Judentum behaupteten Absolutheitsanspruchs, der alle abrahamischen Religionen kennzeichnet; auch Christentum und Islam haben ihn für sich übernommen: Jede dieser drei Religionen fühlt sich als das auserwählte Volk Gottes. In Parallele zum oben im ersten Diskurs erläuterten Wahrheitsproblem stellt sich auch hier die Frage, ob dieser Anspruch notwendig exklusivistisch verstanden werden muss. *Zirker* bietet am Ende seines Beitrags andere Modelle an. Dabei verwirft er mit guten Gründen ebenso das inklusivistische, Andere aus der eigenen Sicht vereinnahmende Modell, aber auch das das heute weit verbreitete pluralistische Modell. Wie in dem von vorneherein gar nicht auf Gespräch angelegten Indifferenz-Modell wird in all diesen Ansätzen die Eigenheit der anderen Religion vom Gesprächspartner gar nicht wirklich ernst genommen. Der Ausweg, es bei einem Austausch lediglich der gemeinsamen Positionen und Anliegen zu belassen, unter stillschweigender Ausklammerung problematischer Punkte, scheint zwar zuweilen strategisch angebracht, steht aber immer in Gefahr,

die Basis wirklicher Auseinandersetzung zu untergraben. Ich würde sogar meinen, stützt er sich nicht auf eine Auseinandersetzung, die den Mut auch zum Konflikt hat, wird er letztlich erfolglos bleiben.

Wie aber sieht der Weg zu mutiger Auseinandersetzung konkret aus? *Lohrbächer* wie auch *Zirker* belassen es hier scheinbar bei formalen Appellen zu Lernbereitschaft und zum Aushalten langwieriger Annäherungsprozesse. Tatsächlich leisten beide wesentlich mehr, *Lohrbächer*, indem er durch sehr genaue Beobachtungen einlöst, dass er konkret „erfahren will, was der *andere* ist, wie er sich versteht, was Islam nach *eigenem* Selbstverständnis ist", und indem er nicht nur abstrakt einen „Dialog des Lebens und Handelns" fordert, sondern konkret etwa für die Notwendigkeit eintritt, Interesse zu zeigen und sensibel zu werden für die religiöse Praxis des Anderen, so aus christlicher Sicht beispielsweise das Schächten oder die Feier bestimmter Feste. Seine Forderung nach gegenseitiger kritischer Lektüre der heiligen Schriften löst seinerseits *Zirker* ein, nicht allein durch seine sonstigen Veröffentlichungen (vor allem Zirker 1999), sondern auch in seinem hier abgedruckten Beitrag, in dem er nicht nur kenntnisreich aus dem Koran zitiert, sondern diese Zitate auch zu kommentieren weiß, im Horizont des islamischen Selbstverständnis wie auch aus der Brille des christlichen Gesprächspartners. Auch Kermani fordert die gegenseitige Lektüre als wesentlichen Beitrag zu wahrem interreligiösen Dialog (Kermani 2001). Eine solche Auseinandersetzung geht über letztlich unverbindliche ethische Appelle hinaus und zeigt sich als eine „Theologie des Anderen" (Kuschel 2001, S. 45 ff.), die die andere Religion nicht nur anerkennt und auch als Ansatz wertschätzt, der die eigene Sicht bereichern kann. – Dieser Gedankengang wirft weitere Fragen auf:

Zum ersten ist zu fragen, ob die praktische Begegnung ausreicht, oder ob es nicht doch die *theologische* Auseinandersetzung ist, die erst eine tragfähige Basis für interreligiösen Dialog zu schaffen in der Lage ist.

Für einen solchen Weg hat der Cusaner mit seiner leider wenig beachteten Schrift vom Frieden im Glauben (Kues 1453) in einer auch heute noch, nach 550 Jahren vorbildhaften Weise eine hervorragende Argumentation geliefert: Auf der Suche nach der Einen Religion in der Vielfalt der Religionen (religiones) stellt er fest, dass es die Verschiedenheit der Riten (ritus) ist, die zur Verschiedenheit der Religionen führt. Diese Riten aber werden als verschiedene Formen der Gottesverehrung (latreia) dechiffriert. Als Verschiedenheit bloß der Formen führen sie aber gerade nicht zu Gegensätzen, vielmehr zur Vermehrung der Hingabe in Gott (devotio). Gegensätze entstehen daraus nur, wenn sie aufgrund langer Gewohnheit quasi als Natur angesehen und so für die Wahrheit selbst gehalten werden. Die Wahrheit selbst aber sind nicht diese verschiedenen Gebräuche und Riten, sondern es ist das, was in ihnen und durch sie stets gesucht wird, letztlich aber unerkannt und unaussprechlich bleibt. Ist aber diese eine letzte Wahrheit durch die Vernunft nicht greifbar, bleibt als Weg zur Einheit der Glaube (fides) an die letzte Wahrheit. Er allein vermag einzusehen und zu verwirklichen, dass

wir Menschen einerseits vom Wort der ewigen Wahrheit angezogen sind, durch welchen Zuspruch uns Glaube überhaupt nur möglich ist, andererseits selbst zu Worten ermächtigt sind, diesen Glauben auch auszusprechen und Gestalt werden zu lassen in Formen der Verehrung und der Religion. Somit kann zwischen dem Einen Sinn (sententia) des Glaubens und verschiedenen Sprechweisen (dictiones) unterschieden werde, mit den Begriffen moderner Philosophie zwischen dem intensionalen (tieferen und letztlich nicht erfassbaren) Sinn und der extensionalen (äußeren und direkt erfassbaren) Bedeutung. Voraussetzung der Einsicht in diesem Zusammenhang ist freilich, so der Cusaner, die Freiheit menschlichen Willens und Denkens. Ohne diese Voraussetzung gäbe es zwar keine Differenz, aber auch keinen Weg auf die Einheit zu. Differenz ist mithin die Anerkennung menschlicher Endlichkeit und Kontingentialität, Einheitssuche der verschiedenen Formen die Einsicht in die Prozessualität des Ausgerichtetseins des Menschen auf Gott.

Es ist verblüffend, wie ähnlich diese Argumentation der in der koranischen Sure 5 ist: Ist jener Islam, den Allah uns „zur Religion gegeben" hat (5, 3) nicht eben jener intensional zu deutende Glaube, von dem auch der Cusaner spricht, der sich freilich extensional in der Religion des Islam zeigt, aber eben nicht damit identisch ist? Denn nur so macht die Rede von der Vielheit der Bekenntnisse (5, 48) Sinn, die Gott uns Menschen gegeben habe nicht um des Streits und der Trennung willen, sondern um vielfältige und subjektiv je besonders zu vollziehende Wege zu Gott zu ermöglichen. Im Wetteifer zur Realisierung dieser Wege als Wetteifer im Tun des Guten werden wir also zu Gott zurückkehren (ebd.), wenn das Kriterium dieses Wetteifers die Einsicht und Anerkennung der Ausrichtung dieses Wegs und die Vielfalt anderer möglicher Wege ist. Der Cusaner kannte den Koran, und zumindest indirekt kannte beide Quellen auch Lessing, dessen Ringparabel mit diesen Hintergrund ebenfalls in ihrer tieferen, eingangs erläuterten Pointe klarer aufleuchtet.

Mit allen drei Quellen kann nun aber noch weiter gefragt werden: Der Cusaner scheint in seiner Schrift mit dem Titel „Frieden *im* Glauben" lediglich vom Frieden zwischen den Religionen zu sprechen. Das „in" lässt sich aber auch als „durch" lesen, so dass zu fragen ist, ob jener einen auf Glauben gegründeten Religion (die nicht deckungsgleich ist mit real existierenden Religionen, sich allenfalls in ihnen manifestiert) nicht auch der Friede zwischen Menschen überhaupt entspringt, so dass vom Frieden *durch* Religion die Rede sein könnte. Die Mehrheit der Autoren unseres Bandes und auch die Mehrheit der Diskutanden des Heidelberger Dienstagsseminars schienen dieser Lösung skeptisch entgegenzustehen und eher auf Möglichkeiten zur kleinen Lösung eines Friedens zwischen den Religionen zu setzen. Viele Denker der Gegenwart argumentieren ähnlich: Religion habe, so etwa Richard Rorty, so viel Zwietracht zwischen Menschen gesät, dass sie ein für allemal aus dem Bereich des Öffentlichen und Politischen zu verbannen sei als eine lediglich privat bedeutsame Sinn- und Orientierungsinstanz (Rorty 2001). Ich meinerseits bin da skeptischer: Würde mit einer solchen Lösung

nicht das eigentliche Wesen von Religion verabschiedet, jene letzte Wahrheitsfrage, die doch nie verabschiedet werden kann und die doch immer wieder zum Streit führt? Doch zu einem trennenden, gar gewaltsamen Streit führt sie nur, wenn sie mit bestehenden Verhältnissen, Lebensformen, realen Religionen identifiziert wird. Das muss verabschiedet werden. Aber muss deswegen die Frage nach Wahrheit selbst verabschiedet werden, die sich doch immer wieder Bahn bricht? Gewiss, wenn diese Frage in (auch unbewusst) religiös aufgeladenen politischen Ideologien gestellt wird, sind die Schrecken grausam. Doch hilft statt der Verabschiedung nicht eher, sie wach zu halten in gerade der Weise, wie sie die Religionen Abrahams stellen und unter ihnen in besonderer Dringlichkeit der Islam, nämlich in (wie oben im ersten Diskurs erläutert und hier ausgeführt) kritischer Weise, dass diese Frage nach Wahrheit im Festhalten der Einsicht, dass sie nie erfasst noch ausgesprochen werden kann, das wirksamste Gegengift ist gegen Menschen trennende Ideologien und Fundamentalismen, in der weiteren Einsicht nämlich, dass sie gleichwohl geglaubt werden kann, ja muss, uns Menschen Hoffnung gibt auf Erfüllung jener uns alle umtreibenden Sehnsucht nach Frieden? Wenn der Islam in dieser Hinsicht Religion des Friedens ist, ist es eine Herausforderung, sich dieses Erbe zuzueignen, auch im Bewahren der je eigenen Tradition.

## Hinweise zur formalen Gestaltung der Veröffentlichung

Die zeitliche Organisation einer öffentlichen Veranstaltungsreihe lässt sich nie ganz auf die ihr zugrunde liegende inhaltliche Systematik abstimmen. In unserem Falle kam es zu erheblichen Umstellungen. Das führte zu Schwierigkeiten vor allem für die regelmäßigen Teilnehmer der Veranstaltung, für die der rote Faden nicht immer ganz deutlich erkennbar sein konnte. Insbesondere das Niveau der an die Vorträge sich anschließenden Diskussionen konnte jedenfalls nicht in dem intendierten Maße aufbauend sein. Die Veröffentlichung schafft hier Abhilfe, insofern die einzelnen Beiträge nicht in der Reihenfolge ihres Vortrags abgedruckt werden, sondern in der von uns angestrebten systematischen Ordnung.

Gleichwohl wurden die Beiträge weitgehend in der Form des Vortrags belassen. Allen Autoren ist insofern bewusst, dass das ihnen vorgegebene Thema durch Vortragsimpulse nur zur Diskussion gestellt, nicht aber einer ausführlichen wissenschaftlich-diskursiven Untersuchung unterzogen werden konnte. Die einzelnen Beiträge wollen daher vor allem in das jeweilige Thema einführen. Einige Literaturverweise am Schluss der Beiträge bieten jedoch Hinweise auf weiterführende Standardliteratur. In einer Veröffentlichung kann zudem der Charakter eines Vortrags mit anschließender ausführlicher Diskussion nie völlig eingeholt werden. Um den Umfang dieses Bandes nicht zu sprengen, musste in unserem Falle auf die Wiedergabe der zum Teil heftig geführten Diskussionen und Nachgespräche, die zusammen nicht

selten an die drei Stunden dauerten, verzichtet werden. Zumindest implizit habe ich jedoch versucht, in den Einführungen zu den fünf systematischen Gesprächskreisen einige wichtige Gedanken aus den Diskussionen einzubauen. Wenn dies den Lesern Anlass gibt, die von uns diskutierten Themen weiter zu bedenken, zu erörtern und zu diskutieren, ist der Sinn der Veröffentlichung erfüllt.

Ein Problem stellt die Zitation arabischer Worte, insbesondere von Versen aus dem Koran dar. Für die Umschrift arabischer Begriffe werden in der Fach-Literatur unterschiedlichste Möglichkeiten genutzt, Transliteration, Transskription, zuweilen auch die phonetische Umschreibung. Das für diesen Band zu vereinheitlichen hat sich der Herausgeber um der allgemeinen Lesbarkeit willen nicht angemaßt. Ebenso wird verzichtet auf einheitliche Kriterien zur Zitation des Korans, zumal die unterschiedlichen Autoren mit guten Gründen unterschiedliche Übersetzungen verwenden. Lediglich auf die unterschiedliche Zählung der Verse sollte an dieser Stelle hingewiesen werden, je nachdem ob die Basmala, d. h. der anrufende Anfangsvers jeder Sure, zu den Versen dazu gezählt wird oder nicht. Auch hier hat der Herausgeber nicht in die Entscheidung der Autoren eingegriffen. Für die Leser dürfte es hier wie dort leicht sein, die entsprechende Quelle bei Bedarf nachzulesen bzw. Begriffe wieder zu erkennen.

**Danksagung**

Schließlich ist zu danken, zuerst den Autorinnen und Autoren, dass alle sich bereit erklärt haben, an unserem Unternehmen mitzuwirken. Dem Planungskreis war der eingeschränkte Blickwinkel dieses Dienstags-Seminars völlig klar. Viele für das Thema wichtige Aspekte konnten nicht angesprochen werden. Besonders bedauerlich mag das Fehlen künstlerischer Beiträge sein. Wir glauben gleichwohl, dass uns mit dem Seminar wie auch der Veröffentlichung ein repräsentativer Einblick gelungen ist, der die Leser animieren wird, sich auch über die Informationen und Anregungen dieses Bandes hinaus mit dem Islam auseinanderzusetzen. Angesprochen werden sollten damit vor allem Lehrerinnen und Lehrer an unseren Schulen, auch unsere Studierenden, die sich auf diesen Beruf vorbereiten. Die kenntnisreiche und interessierte Auseinandersetzung mit dem Islam ist heute eine Verantwortung für alle in der Bildung Tätigen. Den Autorinnen und Autoren ist zu danken, dass sie die Herausforderung eines einleitenden wie einladenden Impulsreferats zu unterschiedlichen Problemen angenommen haben. Alle sind mit großem Interesse und Engagement unserer Einladung zu einem Beitrag zum Dienstags-Seminar gefolgt und haben ihren Beitrag für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt.

Die Pädagogische Hochschule Heidelberg hat diese Veröffentlichung unterstützt und durch das Herausgebergremium, namentlich Herrn Professor Albrecht Abele, dankenswerterweise als Band 42 in ihre Schriftenreihe aufgenommen. Die Formatierung des Textes, der Anmerkungen und der Literaturangaben wurde den Richtlinien der Schriftenreihe angeglichen. Der

Mattes-Verlag Heidelberg hat jetzt die Veröffentlichung dieser Reihe übernommen. Frau Jutta Hepperle und Herrn Kurt Mattes ist für die aufmerksame Durchsicht und sorgfältige Betreuung des Manuskripts zu danken.

Zu danken ist weiterhin den vielen regelmäßigen Teilnehmerinnen und Teilnehmern am Heidelberger Dienstags-Seminar, die mit ihren Anfragen die Diskussion und Auseinandersetzung unseres Themas bereichert haben. Unter ihnen seien besonders hervorgehoben die Studierenden, die an der Einführung und Vorbereitung der Abende beteiligt waren, Birgit Bednarz, Sandra Costes, Nurhan Deligezer, Nadia Mourad, sowie Funda Sen und Ingo Stechmann, die die Diskussionen protokollierten, und schließlich Jasmin Sieger, die tatkräftig an der Erstellung der Manuskripte mitgewirkt hat.

Ein ganz besonderer Dank aber soll am Ende Willi Wölfing gelten. Schon im Schatten der todbringenden Krankheit hat er die meisten Beiträge dieses Bandes noch lesen können und das Vorwort verfasst. Die Veröffentlichung dieses Bandes durfte er leider nicht mehr miterleben. Mit ihm hat nicht nur die Pädagogische Hochschule Heidelberg einen wichtigen Kollegen verloren, auch die Heidelberger Dienstags-Seminare waren seine ganz persönliche Initiative, und gerade für das hier dokumentierte Seminar zum Islam hat er sich mit Herzblut eingesetzt, nicht nur in der Wahl vieler Referenten, sondern auch mit engagierten Beiträgen, stets daran interessiert, vor allem jungen Menschen, die an unserer Hochschule sich zu Lehrerinnen und Lehrern bilden, eine differenzierte Kenntnis und Auseinandersetzung des Islams nahe zu bringen. Sollte dies der vorliegenden Veröffentlichung auch nur im Ansatz gelingen, hätte ihn das gefreut. Seinem Andenken sei diese Veröffentlichung ausdrücklich gewidmet.

## Anmerkungen

[1] Das geht schon deswegen nicht, weil – wie oft erläutert – es weder für Juden noch für Christen von ihrem eigenen Glaubensverständnis her ein Problem sein sollte, die Eingangs-Sure Al-Fatiha zu sprechen und auch zu beten, was somit auch für die Basmala als ersten Vers dieser Sure gilt. Das gleiche müsste umgekehrt für Muslime hinsichtlich vieler Psalmen gelten. Zur Erläuterung dieses Sachverhalts vgl. meine Ausführungen zum ersten Diskurs oder z. B. auch Zirker (1999), S. 90.

[2] Vgl. dazu bereits die flammende Auseinandersetzung des Paulus in 1 Kor 14 mit dem sog. Zungenreden, gegen das er die nicht nur vernünftige, sondern auch logisch verständige Erkenntnis des Glaubens ins Feld führt. – Genauer dazu vgl. Petermann (2003), S. 167 ff. und zur religionsphilosophischen Tradition S. 107 ff. mit weiteren Literaturverweisen.

[3] Vgl. insbesondere die „Kitab“ des Averroes von 1180 (Averroes 1991), aber auch die intellektuelle Auseinandersetzung von Al-Ghazzali mit dem Gottvertrauen (tawakkul), die er bewusst in Bezug auf das Einheitsbewusstsein als Kern des islamischen Glaubens unternimmt (Al-Gazzali 1940).

[4] Als wichtigster Beleg wird hierzu immer wieder zitiert der letzte Satz des Verses 9 der 59. Sure „So reflektiert denn, ihr mit Einsicht begabten!“. – Zur Erläuterung der intellektuellen Auseinandersetzung im Islam, idschtihad, vgl. den Beitrag Khoury im vorliegenden Band.

[5] Lessing (1779), III/7, v. 454 ff., nachfolgend im Text nach Aufzug, Szene und Vers zitiert.

[6] Vgl. Küng (1990).

[7] Mit dieser Meinung setze ich mich sicher der Kritik mancher Religionsphilosophen aus. Für eine angemessene Auseinandersetzung mit Religion halte ich es aber für eine elementare Voraussetzung, Religion als eine eigentümliche Form menschlichen Daseins ernst zu nehmen, die nicht in anderen Formen aufgeht. Vgl. Petermann (2003), S. 104 ff., bes. 118.

[8] In unübertroffener Weise hat diese Einsicht der Verfasser des Johannesevangeliums auf den Punkt gebracht, indem er den weltlichen Herrscher Pilatus im Verhör Jesu, der ihn mit dem religiösen Anspruch konfrontiert hat, für die Wahrheit Zeugnis abzulegen (18, 37c), fragen lässt: „Was ist Wahrheit?“ (18, 38). Als Frage muss sie unbeantwortet bleiben, weil sie eher als aporetische Einsicht zu verstehen ist, dass die Suche nach Wahrheit in dieser fundamentalen Weise, also nach Wahrheit überhaupt, nur in religiöser Dimension zu stellen ist, wodurch sich eine mögliche Antwort dem derart Fragenden zugleich entzieht, da er ja eingesehen hat, dass die uns mögliche Antwort bei der Benennung des Problems, also der Frage stehen bleiben muss. – Zur Konkretion dieser religiösen Wahrheitsfrage vgl. weiter unten meine Erläuterungen zum ersten Diskurs.

[9] Vgl. dazu Thierfelder / Wölfing 1996.

[10] Ich zitiere den Koran hier und im Folgenden, wenn nicht anders angegeben, nach der Übersetzung von Rudi Paret, nicht weil sie die beste ist, sondern den Bedeutungsgehalt durch den Versuch wörtlicher Erklärung am ehesten zur Verständigung bringt, ganz im Bewusstsein, dass der tiefere Sinn des vor allem ästhetischen Anspruchs des originalen Korans damit nicht gefasst wird. Vor dem Komma ist die Sure angeben, nach dem Doppelpunkt der Vers, in der offiziellen so genannten kufischen Zählung.

[11] Vgl. dazu wie auch zu dem gesamten hier thematisierten Zusammenhang die m. E. sehr instruktiven Erläuterungen von Arkoun (1999), S. 34 ff., sowie S. 63 ff.

[12] Bei der Fülle religionskundlicher Literatur sei an dieser Stelle ausdrücklich auf die gerade neu erschienene sehr nützliche und informative und zudem preiswert erhältliche Schrift der Deutschen Bischofskonferenz (2003) verwiesen.

[13] Zum Hintergrund der folgenden Bestimmung vgl. Petermann 2003a, S. 104 ff.

[14] Diese Autonomie der irdischen Wirklichkeiten wird christlich in der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre betont; für die katholische Kirche hat sie das II. Vaticanum in seiner vielbeachteten Pastoralkonstitution von 1966 hervorgehoben.

[15] Die Verweise beziehen sich auf die in der christlichen Theologie üblichen Abkürzungen der biblischen Bücher.

[16] Die erste Spalte ist die Umschrift des arabischen Originaltextes, die zweite entstammt der den sprachlichen Gestus des Originals vielleicht am besten fassenden Übersetzung von Rückert, die dritte ist die wissenschaftlich-wortgetreue Übersetzung von Paret (1986).

[17] Die hier zugrunde gelegte Argumentation verdankt sich sprachanalytischen religionsphilosophischen Ansätzen von H. Schrödter und E. Nordhofen. Vgl. Petermann 2003a, S. 175 ff.

[18] Auf die damit zusammenhängenden Gefahren politischer Theologie kann an dieser Stelle nur verwiesen werden. Vgl. dazu grundlegend die Auseinandersetzungen auch so heterogener Denker wie Carl Schmitt, Jakob Taubes und Walter Benjamin.

[19] Vgl. dazu die nicht nur unglückliche, sondern aufgrund nicht erfolgter Entschuldigungen oder Relativierungen mit Recht weltweit kritisierte Ansprache des Malaysischen Premiers Mohamad Mahathir am 16. Oktober 2003 zur Eröffnung des Gipfels der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC). Seine Worte „Heute beherrschen die Juden diese Welt mittels ihrer Stellvertreter. Sie lassen andere für sich kämpfen und sterben.“, hatten zu heftigem Protest geführt, auch weil sie im Kontext eines Appells an das Einheitsbewusstsein der Muslime in aller Welt geäußert wurden. (Abdruck der Übersetzung in: Frankfurter Rundschau vom 24.10.2003).

# Literatur


Alboga, B. / Götz, D. (2003). *Multireligiöse Morgenfeiern. Am Beispiel der Humboldt-Realschule in Mannheim.* Freiburg: Institut für Religionspädagogik.

Al-Gazzali (1940). *Al-Gazzali's Buch vom Gottvertrauen. Das 35. Buch des Ihya ulum ad-din.* Halle: M.Niemeyer. (Übersetzt und mit einer Einleitung von H. Wehr.)

Arkoun, M. (1999). *Der Islam. Annäherung an eine Religion*. Heidelberg: Palmyra.

Aziz, N. (2003). Weg mit dem Tuch! … Zwischenruf eines Muslims. *Die Zeit*, 1.10.2003.

Averroes (1991). *Philosophie und Theologie*. Weinheim: VCH. (Herausgegeben und übersetzt von M.J. Müller.)

Ball, H. / Hassan, S. / Wöhrlin, T. (2000). *Im Haus des Islam. Teil 1: Ein Überblick.* Freiburg: Institut für Religionspädagogik.

Ball, H. / Hassan, S. / Wöhrlin, T. (2001). *Im Haus des Islam. Teil 2: Vom Kennen zum Verstehen.* Freiburg: Institut für Religionspädagogik.

Baumann, U. (Hrsg.) (2001). *Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen*. Frankfurt a. M.: Lembeck.

Berque, J. (1996). *Der Koran neu gelesen*. Frankfurt a. M.: Lembeck. (frz.1993)

Cardini, F. (2000). *Europa und der Islam.* München: Beck.

Deutsche Bischofskonferenz, Sekr. d. (Hrsg.) (2003). *Christen und Muslime in Deutschland*. Arbeitshilfen Bd. 172.

Kermani, N. (2001a). Islam für Europa. *Lettre* 53: 107–109.

Kermani, N. (2001b). Ein Riss durch die Zuckerwatte des New Age … Brauchen wir einen interreligiösen Dialog? *Frankfurter Rundschau,* 13.9.2001.

Khoury, A. T. (1988). *Der Islam. Sein Glaube, seine Lebensordnung, sein Anspruch*. Freiburg: Herder.

Kues, N. von (1453). *De pace fidei.* In: ders. Philosophisch-Theologische Schriften. Wien: Herder, S. 705 ff. (Herausgegeben von L. Gabriel. Bd. 3.)

Küng, H. (1990). *Projekt Weltethos*. München: Piper.

Kuschel, K.-J. (2001). Der offene Bund. Zur theologischen Grundlegung eines Miteinander von Juden, Christen und Muslimen. In: Baumann, U. (Hrsg.) (2001). *Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen*. Frankfurt a. M.: Lembeck, S. 33–65.

Lessing, G. E. (1779). *Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen.* Berlin: Voß. (Hier zitiert nach: Werke, Bd. II, München: Hanser (1971), 205 ff.)

Lettre international. Berlin.

Lewis, B. (2003). *Die Wut der arabischen Welt. Warum der jahrhundertelange Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen weiter eskaliert*. Frankfurt a. M.: Campus

Lunde, P. (2002). *Islam. Gegenwart und Geschichte.* Hildesheim: Gerstenberg.

Nasr, S. H. (1997). Der Islam. In: Sharma, A. (Hrsg.). *Innenansichten der großen Religionen.* Frankfurt a. M.: Fischer TB, S. 387–538.

Paret, R. (1986). *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart: Kohlhammer.

Petermann, H.-B. (2003a). *Religion zur Erfahrung bringen. Bausteine einer Didaktik des Religiösen.* Heidelberg: Helios [www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/3517]

Petermann, H.-B. (2003b). Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen? In: *Pädagogik* 10(03): 51.

Rorty, R. (2001). Wahrheit und Wissen sind eine Frage der sozialen Kooperation. *Süddeutsche Zeitung* 4.12.2001, S. 14.

Schuon, F. (1993). *Den Islam verstehen. Innere Lehre und mystische Erfahrung.* Freiburg: Herder.

Der Spiegel (2003). *Das Prinzip Kopftuch. Muslime in Deutschland.* Titel Nr.40 / 29.9.2003.

Thierfelder, J. / Wölfing, W. (Hrsg.) (1996). *Für ein neues Miteinander von Juden und Christen*. Weinheim, Deutscher Studien Verlag. (Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg; Bd. 27.)

Die ZEIT (2003). *Zeit Serie: Der Islam und der Westen*. 8 Teile. Beiträge von N. Kermani, A. Beydoun u. a. Hamburg. Nr. 2 bis Nr. 9 / 2003.

Zirker, H. (1999). *Der Koran. Zugänge und Lesarten.* Darmstadt: Wiss.Buchges.

# Islam als Religion

Raif Georges Khoury

# Der Islam, eine biblisch geprägte, semitische und monotheistische Religion der Hingabe an Allah, der Ergebung in ihn

Seit einiger Zeit sprechen alle Massenmedien vom Islam, als bräuchte man Ereignisse wie die vom 11. September 2001, um sich für diese Weltreligion zu interessieren, die mittlerweile mehr als eine Milliarde Menschen zählt. Dieser Beitrag soll eine sachliche Information sein, damit Natur, Bedeutung und Wurzeln dieser semitischen und monotheistischen Religion verdeutlicht werden. Es soll dabei betont werden, dass man zwischen den friedvollen Grundsätzen, die hinter dieser Religion stehen, und anderen extremistischen, zur Gewalttat anspornenden in manipulierender Absicht deutlich trennen muss: So der überstrapazierte Begriff von *Dschihad* (Heiliger Krieg), der sich zur Zeit großer Beliebtheit auf der einen Seite und Verbreitung auf der anderen Seite erfreut. Deswegen wird in diesem Beitrag zunächst auf einzelne wichtige Grundsätze der islamischen Religion eingegangen, bevor die Probleme, die mit diesem Begriff entstanden sind, näher betrachtet werden.

## 1 Einige Grundsätze der islamischen Religion

### Historische Rahmenbedingungen

Wer an den Islam denkt, muss sich zunächst einen Stifter und ein heiliges Buch vorstellen, denn beide bilden die intimste Sphäre dieser Religion. Diese ist in Arabien, bzw. auf der Arabischen Halbinsel, wie man sie genauer in arabischen Quellen bezeichnet, geboren, im Hedschas, der im Südwesten des heutigen Saudi-Arabien liegt und wenig Anteil an der glorreichen arabischen Vergangenheit hatte. Weite Wüstengebiete beherrschen die Landschaft von Arabien, das ca. 3,5 Mio. qkm umfasst und doppelt so lang wie breit ist. Der seltene Regen lässt oasenartig Weideland entstehen, um das sich die von Platz zu Platz ziehenden Beduinen drängen, das aber bald verdorrt und nichts als eine künstlerische Erinnerung darstellt, die eine ehrenhafte Beschreibung in den altarabischen Gedichten einnimmt. In den anderen Gebieten finden sich immer wieder Wüstenstreifen, die vor allem das Klima nachhaltig beeinflussen: Nadsch, eine riesige, hügelartige Landschaft im Zentrum der Halbinsel, die besonders für Araber-Pferde und für ihre gute

Luft bekannt war; daher wurde sie zu einem Lieblingsmotiv der altarabischen Dichter. Der Jemen im Südwesten, in der Antike Arabia felix genannt, war sicherlich das Zentrum der Zivilisation Altarabiens und der internationalen Beziehungen zu den großen Mächten in Ost und West. Auf diesem Boden entstanden im 1. Jahrtausend v. Chr. das Reich der Minäer und der Sabäer, dessen Königin von Saba mit ihren Sonderbeziehungen zu König Salomo im Koran besondere Erwähnung verdient. Die Äthiopier beschleunigten vor allem im 4. Jh. n. Chr. den Niedergang des Reiches, auf das die Dynastie der Himjariten folgte. Von da an sollte der Jemen zunächst unter die Herrschaft Äthiopiens kommen, um ihn dem Einfluss des Judentums, zu dem sich der letzte König Dhu Nuwas bekehrt hatte, zu entreißen. Diese Herrschaft über das Land verschaffte zwar dem Christentum im Jemen und darüber hinaus mehr Verbreitung (die jedoch sehr begrenzt blieb), zog aber die Besetzung des Landes gegen 570 durch die persischen Sasaniden nach sich, die im Land bis zu seiner Eroberung durch die Truppen des Propheten Mohammed 628 blieben.

Im Norden verzeichnete man seit dem 3. Jh. n. Chr. eine zunehmende Invasion des „Arabismus“. Südöstlich von Palästina entstand das Reich der Nabatäer mit der Hauptstadt Petra. Im 1. Jh. n. Chr. waren sie Vasallen der Römer gewesen, die hier die römische Provinz Arabia errichteten. Auch Palmyra, das wegen seiner geographischen Lage ein Mittelpunkt hellenistischer Kultur am Rande des arabischen Raumes war, kam im 3. Jh. n. Chr. unter ihre Gewalt. Die Rivalitäten zwischen Persern und Byzantinern lebten auch nach dem Zusammenbruch des römischen Reiches weiter und bestimmten das Leben der größeren Dynastien in Arabien. All diese nordarabischen Reiche kamen nach dem Zerfall des Jemen langsam zu Ansehen und standen im 6. Jh. n. Chr. auf dem Höhepunkt ihrer Macht. Ein Gebiet, das am Rande der großen politischen und kulturellen Strömungen Arabiens geblieben war, der Hedschas am Roten Meer nördlich des Jemen, bildete nun eine altarabische Kultur mit einer Gemeinsprache aus, der sich auch südarabische Dichter bedienten. Dies war dank der neuen Machtstellung der Stadt Mekka möglich geworden, in der Kuraisch, der Stamm des Propheten Mohammed, eine führende Position innehatte. Die Kuraischiten waren erfolgreich vor allem auf wirtschaftlichem und religiösem Gebiet. Wirtschaftlich nahmen sie den Platz der Jemeniten ein, so dass ihre Märkte, die zu bestimmten Jahreszeiten besucht wurden, nicht nur des Handels wegen, sondern auch um literarische und genealogische Berichte und dergleichen vorzutragen, besondere Bedeutung gewannen. Auf religiösem Gebiet war Mekka zum größten Mittelpunkt Arabiens für alle heidnischen Stämme geworden: Hier stand die Kaaba im Kreuzpunkt der Karawanenwege, von dem Stamm Kuraisch bewacht und gepflegt. In der Kaaba befanden sich zahlreiche Götzen, die von verschiedenen Stämmen verehrt wurden, darunter auch Allah, der wohl von Kuraisch selbst (mit)verehrt wurde. So war es nicht überraschend, dass alle eine gemeinsame Sprache benutzen wollten. Es war

die Sprache der altarabischen Dichtung (und der spärlichen übrigen Prosaliteratur) und die des Korans, wobei sie nordarabisch war.

**Die Person des Stifters**

Die Hedschas-Gegend und keine andere wurde jedoch zum Sitz der neuen Religion auserkoren, die den Stammesrivalitäten, welche in altarabischer Zeit Blutrache und Überfälle nach sich gezogen hatten, ein Ende setzen sollte. Der Islam veränderte in Arabien grundlegend die Lage auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens: Der auserwählte Stifter dieser neuen Religion war Mohammed, aus einem Zweig des Stammes Kuraisch. 570 in Mekka geboren, wuchs er unter der Obhut seines Großvaters und nach dessen Tod unter der eines Onkels väterlicherseits auf, den er auf Reisen nach Syrien begleitete. In Bosra, an der heutigen syrisch-jordanischen Grenze, erblickte ihn ein christlicher Mönch, der nach der offiziellen Biographie des Stifters in ihm die Zeichen der Prophetie erkannte. Nach dieser Reise lebte Mohammed in Mekka, und nach dem 20. Lebensjahr arbeitete er für eine wohlhabende Geschäftsfrau, die ihn nach Syrien schickte, wo er einen anderen christlichen Mönch traf, der seine Prophetie verkündete. Mit 25 Jahren heiratete er seine Arbeitgeberin und mit 40, also im Jahre 610 n. Chr., setzte seine prophetische Sendung ein, die im Traum begann und in einer Berghöhle in der Nähe von Mekka, wohin er sich zurückzuziehen pflegte, Wirklichkeit wurde. Durch die Vermittlung des Erzengels Gabriel wurde ihm so der Koran nach und nach geoffenbart. Nach einer Pause setzte sich die Offenbarung fort, und so wurde ein weiterer Teil – als mekkanisch bezeichnet – herabgesandt, während der restliche Teil, die längeren Suren, die in der ersten Hälfte angeordnet wurden, in Medina geoffenbart wurden. Mohammed wurde aber von seiner sehr oligarchisch geprägten Heimatstadt, also von seinem eigenen Stamm, bekämpft und verfolgt, weil er eine echte Revolution gegen die Interessen der Kuraischiten auf mehreren Ebenen entfachte: Religiös, da er eine neue Religion verkündete, die alle heidnischen, polytheistischen Religionen ersetzen und die jüdische und christliche berichtigen sollte; politisch, weil eine neue Ordnung etabliert werden sollte, um den Stamm zugunsten einer islamischen Gemeinde zu ersetzen, in der zunächst die Araber, d. h. die ganze Halbinsel, vereint werden sollten; wirtschaftlich, weil der Islam auch hier die staatliche und gesellschaftliche Entwicklung bestimmen wollte, wobei eine größere Gerechtigkeit als im alten System angestrebt wurde.

So versammelten sich die Kuraischiten im Rathaus und beschlossen, Mohammed zu entfernen. Auf wunderbare Weise – unter dem Schutze des Erzengels Gabriel – gelang es diesem, ihnen zu entrinnen und nach Medina auszuwandern, wo er sein islamisches Reich gründete. Dies geschah im Jahre 622 n. Chr., mit dem der islamische Kalender – Hedschra (Auswanderung) genannt – beginnt. Das islamische Mondjahr ist um etwa 11 Tage kürzer als das christliche Sonnenjahr, so dass sich der Jahresbeginn des Mond-

jahres durch alle Jahreszeiten bewegt. Die Biographie des islamischen Propheten, die gegen Anfang des 9. Jh. n. Chr. nach älteren Versionen bearbeitet und überliefert wurde, erzählt, auf welche wunderbare Weise Mohammed Mekka verließ, ohne von den Kämpfern gesehen zu werden. Diese Biographie gilt als offizielle, weil in Medina entstanden, Zentrum der ersten Theologie-Schule des Islams und somit der religiösen Autorität. In Heidelberg wird ein Teil einer Biographie auf Papyrus, der auf einen viel früheren Autor, Wahb Ibn Munabbih (654–728 n. Chr.) zurückgeht, zusammen mit anderen Stücken über die Geschichte des Königs David und über wichtige historische Ereignisse im ersten islamischen Jh. aufbewahrt. Diese arabischen Papyri gelten als älteste Dokumente ihrer Gattung im Islam und die Papyrus-Biographie enthält u. a. die älteste bekannte Beschreibung von Mohammed überhaupt (all diese Papyrus-Texte wurden von mir erstmalig zwischen 1972 und 1986 mit allgemeinen Monographien über ihre Autoren bei Harrassowitz, Wiesbaden, veröffentlicht).

**Koran und Sunna (islamische Tradition)**

Obwohl die Person des islamischen Propheten immer mehr an Bedeutung in der islamischen Frömmigkeit gewann, um schließlich messianische Dimensionen zu erreichen, blieb die Vita des Propheten als solche ohne konstituierenden Wert für das Gesetz des Islams. Dieses basiert zunächst auf dem Koran, arabisch Lektüre, auf den Stifter in 114 Suren (Kapiteln) herab gesandt, die ungleich an Umfang sind. Die meisten von ihnen wurden in Mekka geoffenbart. Sie sind kurz, scharfsinnig, ja feurig und voll prophetischen Gedankengutes, Ausdruck der kämpferischen Zeit Mohammeds in seiner Vaterstadt. Thematisch zielen sie in ihrer Mehrheit darauf, die Sendung des Propheten zu bestätigen und die Gegner durch Bilder der Furcht zu überzeugen: Die Einzigkeit Allahs, seine Attribute oder Eigenschaften, die moralischen Pflichten des Menschen und schließlich die Belohnung oder die Bestrafung am Jüngsten Tag. Die restlichen 22, unter anderen Verhältnissen geoffenbarten Suren, besitzen einen divergierenden Charakter: Sie sind Ausdruck des Siegers und Gesetzgebers, daher ihre Länge, die ungefähr die Hälfte des Korans ausmacht. Sie enthalten die verschiedenen islamischen Gesetze (oder deren Grundlagen) über Gebet, Fasten, Wallfahrt, sowie Gebote und Verbote für alle Bereiche des Erdenlebens, die von Bedeutung waren.

Der Koran wurde zum ersten Mal in der Mitte des 7. Jh. n. Chr., also etwa 20 Jahre nach dem Tode des Propheten, zusammengestellt und schriftlich fixiert; zuvor waren einige Teile auf Leder, Steintafeln und dergleichen aufbewahrt worden. Die Zusammenfassung erfolgte unter dem 3. Kalifen Osman (arabisch: *Uthman*), der selbst zu den führenden Kennern des Korans gehörte. Dieses erste Original gab Anlass zu mehreren Lesarten, da die arabische Sprache eine Konsonanten-Schrift hat und Vokale und diakritische Zeichen oberhalb oder unterhalb der Konsonanten später eingesetzt wurden.

Es war in einigen Abschriften an den großen islamischen Zentren der damaligen Zeit vorhanden und diente dann zur endgültigen Fixierung des Buches, die im Jahre 933 n. Chr. unter der Abbasiden-Dynastie in Bagdad vorgenommen wurde. Alle weiteren Kopien, in denen andere Lesarten vorkamen, wurden vernichtet. Die Sprache des Korans und sein Stil sind eigenartig und gelten als unübertreffbar: Eine Art Reimprosa, die große Musikalität verrät. Er umfasst viele literarische Gattungen und dient als Grundlage für alle geistlichen und philologischen Wissenschaften im Islam seit dem 7. Jh. n. Chr. Seine Sprache, die die altarabischen Merkmale und rhetorischen Künste übertrifft, ist ohne Korankommentare schwer zugänglich. Der Koran wurde in fast alle Kultursprachen der Welt übersetzt (selbstverständlich auch mehrmals ins Deutsche). Er trug zur Festigung der arabischen Schriftsprache im ganzen islamischen Reiche bei, so dass z. B. die neupersische Geistesgeschichte, die mit der Islamisierung Persiens begann, sowie die des Osmanischen Reiches derart vom Einfluss des Korans und der arabischen Kultur durchdrungen sind, dass es unmöglich ist, sie sprachlich und kulturgeschichtlich richtig zu verstehen, ohne sich vorher mit der arabisch-islamischen Kultur beschäftigt zu haben.

Der Koran enthielt jedoch nicht alles, was die Muslime an Gesetzen und Vorschriften für ihr tägliches Leben brauchten, zumal er vieles nur streift, so dass sich eine erweiternde Auslegung als notwendig erwies. Sie wurde durch die islamische Tradition gewährleistet, die zusammen mit dem Koran die Quelle des islamischen Gesetzes darstellt. Solange der Stifter am Leben war, gab es keine Probleme. Er fand die nötige Regelung, falls kein Koranvers das Gewünschte reglementierte. Nach seinem Tode übernahmen seine Gefährten, zu denen die ersten vier Kalifen gehörten, die Aufgabe, auf seine Handlungen und Aussprüche (islamische Tradition = *Sunna*) aufmerksam zu machen, die sie kommentierten, erweiterten, entsprechend den Situationen, für die sie benötigt wurden, vor allem außerhalb Medinas, z. B. im Irak, in Syrien oder in Ägypten. Diese Handlungen und Aussprüche, zu denen die der frommen und gelehrten Nachfolger der Gefährten kamen, stellte man nach und nach zusammen; diese Sammlungen nennt man islamische Tradition oder Überlieferung (arabisch: *Hadith*), wobei jede Tradition sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht und die Namen aller ihrer Überlieferer rückläufig bis zum Propheten selbst oder zu einem seiner Gefährten angibt. Im breiten Sinne des Wortes sind sie Ergänzung und Erläuterung des Korans. Vom 8. Jh. n. Chr. an wurden diese Traditionen in Büchern zusammengestellt, nachdem Stücke vor allem auf Papyrus in sehr begrenztem Umfang schriftlich fixiert worden waren. Das große Problem dieser Sammlungen besteht darin, dass sie im einzelnen nicht einheitlich von allen islamischen Richtungen anerkannt werden, da jede Richtung sich eine Anzahl von Traditionen zu eigen machte, die ihre Stellung den anderen gegenüber rechtfertigen sollte.

**Der Glaube**

Koran und Tradition bilden gemeinsam die gesetzliche Grundlage des Islam als Religion. Das Wort „Islam" ist ein arabisches Wort, ein Verbalsubstantiv vom Verb *aslama* (das von *salima,* wohlbehalten, heil sein, abgeleitet ist) mit der Bedeutung von: sich hingeben, sich ergeben; somit ist der Islam die Religion der Ergebung (in Allah), der Hingabe an ihn, folglich vollkommen gegen jede Gewalt. Man versteht daher, dass der Islam sogar im Koran als die Religion schlechthin im Paradies bei Allah dargestellt wird (Koran 3, 19). So verstanden erscheint sie dann als die Religion aller Propheten und Gesandten vor Mohammed, die im Koran Verehrung finden, wobei einige arabisiert, andere in eigener Auffassung beschrieben werden. Unter ihnen allen ist der islamische Prophet das Siegel aller Propheten, d. h. der letzte von ihnen, jedoch steht die Gestalt des Jesus (im Koran Isa) durch die ihm im Koran gewährten besonderen Attribute über allen anderen (Geburt, Wunder, Bezeichnung als „Wort" und „Hauch" von Allah etc.). Der Islam ist eine semitische, biblisch fundierte Religion, die dennoch neue Formen und Korrekturen für Judentum und Christentum bietet (über Jesus siehe weiter unten).

Der Glaube besteht aus dem Glauben an Gott, an seine Engel, Gesandten und das Jüngste Gericht. Das erste und höchste Dogma ist aber der Glaube an den alleinigen Gott. Dieser Gott ist gütig, barmherzig und erhaben, allmächtig, gerecht, aber auch zornig; er besitzt 99 Eigenschaften, in der Theologie Attribute genannt, an die die 99 muslimischen Rosenkranzkügelchen erinnern. Obwohl betont wird, dass Allah gütig und grenzenlos barmherzig ist, ist er mehr erhaben, mächtig, kurzum unnahbar. Am allerdeutlichsten tritt dies bei der Frage der Prädestination hervor, beim sogenannten islamischen Fatalismus, der, obwohl Willensfreiheit und persönliche Verantwortung betont werden und im Koran Erwähnung finden, doch den Islam beherrscht und zur völligen Ergebenheit in das Schicksal führt; daher ist es nicht erstaunlich, dass Selbstmord in islamischen Ländern sehr selten ist, wobei töten und sich töten im Islam grundsätzlich verboten und eine große Sünde sind; die geistlichen Autoritäten an der höchsten islamischen Institution der Sunniten, der al-Azhar-Universität, haben die Selbstmordattentate der letzten Zeit scharf verurteilt. Neben Allah ist kein Platz für einen zweiten Gott, gleichgültig, wie sie zueinander stehen. Von daher bleibt im Islam kein Platz für die Trinität, denn Dreifaltigkeit bedeutet im Islam soviel wie drei Götter nebeneinander, und Allah ist zu erhaben, um Genossen zu haben. Nichtsdestoweniger hebt der Koran die Gestalt Jesu von der der anderen Propheten ab, da sie in der Sure der Maria (19) auf einer besonderen Stufe zwischen Gott und den Menschen steht: Geboren nur von Maria, durch die Einwirkung Allahs, was der Erzengel Gabriel dieser letzteren wie im Christentum verkündet, wundertätig seit dem Anfang – bereits noch als kleines Kind auf den Armen seiner Mutter – wie kein anderer, und vor allem als

„Wort von Allah“ und „Hauch von ihm“ bezeichnet, was ihm eine einmalige Dimension verleiht, selbst wenn die bildliche Relativierung solcher Wörter in der islamischen Theologie betont wird. Jesus bleibt für den Islam dennoch nur ein Prophet, wenn auch ein sehr bedeutender, und ein Mensch, der zum Vorläufer Mohammeds wurde, denn gleichzeitig betont der Koran (4, 51 und 4, 116), dass die größte Sünde darin besteht, Allah Götter beizugesellen.

Das zweite ergänzende Dogma, im selben Glaubensbekenntnis, lautet, „dass Mohammed der Gesandte Allahs ist“, also: „Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Allah gibt und dass Mohammed sein Gesandter ist“. Dies wird täglich mehrmals durch die Gebetsrufer (Muezzins) in den Moscheen verkündet. Dieses islamische Dogma über Allah und Mohammed ist die erste Voraussetzung dafür, Mitglied der muslimischen Gemeinschaft zu sein.

Jedoch wird von einem Muslim mehr verlangt, will er Gottes Wohlgefallen und Erbarmen erringen. Dazu sind die fünf berühmten Grundsätze oder *Grundpfeiler* des Islams notwendig. Der erste ist das o. a. *Glaubensbekenntnis*. Daneben gibt es kultische Pflichten zu vollziehen, zunächst das *Gebet*: Jeder Muslim muss fünf Tagesgebete verrichten, bei der Morgendämmerung, am Mittag, am Nachmittag, bei Sonnenuntergang und am Abend. Der Gläubige hat dabei sein Gesicht gen Mekka zu richten, der Kaaba wegen. Der Freitag ist der heilige Tag der Muslime, an dem das Freitagsgebet in der Moschee das Gefühl von Gleichheit und Verbundenheit zwischen allen Gläubigen vermittelt. Der dritte Grundpfeiler ist das *Almosen*, die Armensteuer oder die Wohltätigkeit (arabisch: *Zakat*). Im allgemeinen beträgt das Almosen 2,5 % und wird allen Arten von Vermögen auferlegt. Es dient zur Unterstützung der Bedürftigen und zu anderen religiösen und karitativen Angelegenheiten. Das *Fasten* ist der vierte Grundpfeiler. Ramadan, der neunte Monat des islamischen Jahres, wurde aus verschiedenen religiösen Gründen zum Fastenmonat erkoren: In ihm wurde der Koran geoffenbart und in ihm haben mehrere siegreiche Feldzüge des Propheten stattgefunden. Fasten im Islam bedeutet nicht essen, nicht trinken, nicht rauchen und keinen Geschlechtsverkehr von der Morgendämmerung bis zum Sonnenuntergang. Verpflichtet ist jeder Muslim, der volljährig ist und über normale geistige und körperliche Kräfte verfügt. Entschuldigt sind Alte, Kranke, schwangere und stillende Frauen, Reisende und Schwerarbeiter. Je nachdem haben sie das Fasten nachzuholen oder eine Sühne zu leisten. Manchmal ist das Fasten verboten, so z. B. wenn man sich in Lebensgefahr befindet. Die *Wallfahrt* nach Mekka gilt als fünfter Grundpfeiler. Dazu ist jeder freie, volljährige Muslim, der im Besitz seiner geistigen Kräfte ist, einmal im Leben verpflichtet, falls er die nötigen Mittel aufbringen kann. Bei einer Frau kommt noch eine geeignete Person zu ihrer Begleitung hinzu. Die Pilgerfahrt ist an eine ganz bestimmte Zeit des Jahres gebunden und kann zu einer anderen Zeit nicht unternommen werden. Einen Großteil der

religiösen mit der Pilgerfahrt zusammenhängenden Übung hat der Islam von Altarabien übernommen.

Sonst hat der Islam sehr viele Gemeinsamkeiten mit dem Christentum, vor allem aber mit dem Judentum, insbesondere das Dogma der Alleinigkeit Allahs / Jahwehs, neben einer Reihe von kultischen Vorgängen, die im Christentum ohne Bedeutung sind (z. B. Verbot des Schweinefleisches, die rituelle Waschung etc.). Die zahlreichen jüdischen Stämme im Jemen und im Hedschas (v. a. in Medina) haben den Islam durch ihre Rabbiner und geistigen Führer nachhaltig geprägt, weil diese als Autoritäten für die Verdeutlichung der biblischen Vergangenheit für die islamischen Gelehrten galten; in der frühislamischen historischen wie spirituellen Literatur ist der Einfluss dieser Gelehrten sehr bedeutend, so dass die von ihnen den islamischen Gelehrten mitgeteilten Informationen über die biblische Vergangenheit viel von dem gerettet haben, was in den beiden christlichen und jüdischen Religionen verloren gegangen ist. Durch ihre Heilige Schrift gelten die Anhänger dieser beiden letzteren als „Leute der Schrift" und genossen und genießen daher in der islamischen Welt einen Sonderstatus.

Zu den fünf Grundpfeilern des Islams zählen einige Muslime den Heiligen Krieg, der zur raschen Expansion der Religion beitrug. Dieser Glaubenskrieg hat in der modernen Zeit weitgehend seine Bedeutung und Stärke verloren. Jedoch, um seine jetzige Tragweite zu verstehen, ist es von Bedeutung, einige damit verbundene Begriffe kurz zu erläutern, die zum beeindruckenden Höhenflug der islamischen Religion und Kultur im Mittelalter beigetragen haben.

## 2 Der *Dschihad* (der Heilige Krieg) und der jetzige Missbrauch des Begriffs

### Dschihad und dschahada

Der arabische Terminus *Dschihad* bedeutet Mühe, Anstrengung, Kampf zugunsten eines bestimmten Zieles, natürlich auch im Heiligen Krieg. Er ist als Verbalsubstantiv vom Verb *dschahada* (sich Mühe geben) abgeleitet; Mühe, Bemühung auf allen Gebieten des individuellen und öffentlichen Lebens: Die Bücher im Islam sind voll von solchen vielfältigen Interpretationen; sie führen zwei Arten von *Dschihad* an: Eine innere, die in Verbindung mit dem eigenen inneren Leben gebracht wird, mit dem Ziel, moralisch und religiös vollkommener zu sein; einige vor allem schiitische Gelehrte haben diesen Weg als den größten *Dschihad*, die andere, die äußere Art, die des Körpers aber als den kleinen *Dschihad* bezeichnet. Natürlich existieren solche Definitionen noch immer heutzutage, jedoch haben sie keine Verbreitung mehr, so dass die mit dem Heiligen Krieg verbundene und äußere Definition die einzige wahrnehmbare bleibt, auf die sich vor allem militante

Gruppen beziehen. Die eigentlichen Ziele des Heiligen Krieges können aber nicht beliebig verkündet werden; oft werden sie falsch verstanden oder manipuliert, zumal dieser nur in ganz seltenen Fällen von hochrangigen Theologen im Auftrage der islamischen Regierungen ausgerufen wird. Wer aber ihn außerhalb solcher ernst zu nehmenden Voraussetzungen ausruft, benutzt ihn als Mittel, um seine eigenen Ziele z. B. in der Verteidigung einer in der islamischen Welt bekämpften politischen und religiösen Ideologie durchsetzen zu können.

Warum ist es so? Um es besser zu verstehen, betrachten wir zunächst das Problem der Führung im Islam, das zu den Kernfragen der religiösen und politischen Entwicklung gehört, da das System theokratisch konzipiert ist und man nicht an eine Trennung zwischen Religion und Staat im Sinne des Abendlandes denken kann, obwohl das Problem in unserer Zeit nuancierter betrachtet werden muss. Die Extremisten aber wollen die Lage nur im Sinne des Mittelalters sehen, in dem das Oberhaupt beide Gewalten in Händen hatte: Dieser Anführer der islamischen Gemeinde wurde Kalif (Nachfolger) oder Imam (Vorsteher) vom Anfang an genannt. Auf den Propheten Mohammed, der 632 starb, folgten die ersten vier Orthodoxen Kalifen (632–661), die in einer Art Übereinstimmung ausgewählt wurden, und dann die Dynastien der Omajjaden (661–750) und der Abbasiden (750–1517), die die Macht endgültig an die Osmanen abgeben mussten. Die Anhänger des vierten ermordeten Kalifen Ali (656–661) nennen sich daher Schia (Anhängerschaft) oder Schiiten (Anhänger); sie betrachten sich als legitime Erben des Hauses der Prophetie, da Ali der einzige Verwandte von Mohammed unter den Kalifen war; deswegen entwickelten sie mit der Zeit ein strenges System des Imamats und zählen zwölf Imame, wenn sie orthodoxe, gemäßigte Schiiten sind, oder sieben, wenn sie z. B. Ismaeliten sind (eine Reihe von Richtungen, die übertreibende Schiiten genannt werden, sind von ihnen ausgegangen und haben Anhänger bis zum heutigen Tage), wobei der jeweilige letzte Imam entrückt wurde und Vertreter von ihm bis zu seiner siegreichen Rückkehr die Gemeinde mehr oder weniger esoterisch in seinem Auftrage führen.

### Idschtihad als Basis islamischer Kultur

Die kulturelle Entfaltung des islamischen Reiches ist ein sehr erstaunliches Ereignis, die mit dem Koran ihre ersten Ansätze bekam und eng mit einem vom selben Verb wie Dschihad abgeleiteten Substantiv zusammenhängt: Idschtihad, das Befleißigung, Fruchtbarmachung bedeutet. Im Koran findet sich schon der Kern dessen, was man Triebkraft der geistigen Entwicklung im Islam nennen kann: Der Text des heiligen Buches musste zunächst gelesen, verstanden und dann erläutert werden. So sind die ganzen philologisch, religiös, historisch und kulturell geprägten koranischen Wissenschaften geboren. Daher bildeten sich die ersten Gelehrtenkreise in Moscheen oder Privathäusern, um seine Sprache zu erklären und seine Inhalte zu kommen-

tieren. Dies führte zu den ersten Büchern, die auf weitere literarische Belege aus der arabischen Vergangenheit, wie etwa Poesie, Geographie und Geschichte, beginnend mit der Lebensgeschichte des Propheten selber und nach ihm der biblisch geprägten Propheten, ausgedehnt wurden. Somit war alles, womit sich die Religion durch den Text aller Texte später beschäftigen sollte, wie Theologie, Rechtsfragen, Mystik usw. im Kern geboren, so dass die nachkoranische Zeit aus dem Koran schöpfte. Daher bleibt das heilige Buch des Islams Dreh- und Angelpunkt der islamischen Kultur bis zum heutigen Tage.

Die Geschichte der klassischen Renaissance bleibt eng verbunden mit der zweiten omajjadischen und vor allem der dritten Herrscherdynastie, der der Abbasiden, die Bagdad gründete und es zur Hauptstadt ihres Reiches auserkor. Die Abbasiden, politisch und wissenschaftlich systematischer als ihre Vorgänger, übernahmen das persische Gedankengut, und zwar auf dem Gebiet der Staatsführung und Entwicklung der feinen Bildungsliteratur, was immer wieder zu ernstzunehmenden Konfliktsituationen zwischen Arabern und Persern führte; andererseits hat es vor allem schiitische Gelehrte zu besonders schöpferischer Tätigkeit veranlasst, die dem islamischen Denken neue belebende Wege eröffnete. Eine größere Errungenschaft der Abbasiden war sicherlich ihre Zuwendung zu der Kultur der Griechen, da sie ihr Reich nach allen Seiten stärken wollten: So gründeten sie eine Akademie 832 n. Chr. in Bagdad, genannt Bait al-Hikma (Haus der Weisheit), an der durch die Vermittlung der Byzantiner naturwissenschaftliche, philosophische und medizinische Werke der altgriechischen Kultur durch orientalische Christen (Aramäer) im Auftrage der Kalifen ins Arabische übersetzt und kommentiert wurden. Alle großen Gelehrten der altgriechischen Zeit wurden somit den islamischen Autoren zur Verfügung gestellt, die deren Werke kommentierten und durch ihren eigenen Beitrag anreicherten, von Aristoteles, Plato an bis hin zu Galen oder Hippokrates. Unter diesem letzten Aspekt betrachtet, muss man zu den arabischen Quellen greifen, um sich immer wieder eine genauere Idee über die altgriechischen Werke zu verschaffen, insbesondere, da die Muslime über bessere altgriechische Versionen verfügten oder korrektere herstellten, ohne den eigenen weiterführenden Beitrag zu vergessen, den sie leisteten.

Diese vor allem unter den Abbasiden in Bagdad in Schwung gekommene islamische Kultur erlebte unter den Omajjaden in Spanien, deren Begründer dem Massaker durch die Abbasiden in Syrien entkommen und im Maghreb zunächst und dann in Spanien ein neues Omajjadenreich errichten konnte, einen zweiten Höhepunkt. Von diesem islamischen Reich im Westen hat das christliche Abendland nachhaltig profitiert: Die wichtigsten wissenschaftlichen Quellen des Islams, auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, der Medizin und auch der Philosophie (an der Spitze natürlich die Werke des großen Averroes) wurden ins Latein, häufig angereichert durch jüdische Gelehrte des Westens, übertragen und kommentiert. In Süditalien und vor

allem in Spanien lagen die idealen Stätten des wissenschaftlichen Kontakts, an denen eine umfangreiche und bedeutende wissenschaftliche Bewegung und eine bis dahin ungekannte Übersetzungstätigkeit einsetzten. Die Lage änderte sich nämlich für das Abendland im 12. Jh., als das Interesse für den Islam vor allem durch den Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, gepflegt wurde. Mit den Übersetzerschulen, vor allem in Toledo, wuchs das Interesse für die islamische Kultur immer mehr, an erster Stelle für die arabischen Kommentare zur Philosophie des Aristoteles, die besonders Averroes – Ibn Ruschd, d. h. Sohn der Vernunft – (1126–1198) auf meisterhafte Weise leistete. Von höchster Bedeutung für das europäische Mittelalter war neben der Philosophie die Rezeption der Naturwissenschaften. Diese erlebten ihren Höhepunkt ohne Zweifel in der Medizin, welche eine erstrangige Rolle spielte. So waren berühmte islamische medizinische Werke, vor allem die von Avicenna – arabisch: Ibn Sina – (980–1037), in Europa genau so gut wie im Orient bekannt und in Lehre und Praxis unbestrittene Autorität an den medizinischen Fakultäten. In der Pharmakologie, der Alchimie gingen die Araber mit großem Erfolg neue Wege, auch in der Arithmetik und Mathematik, wo man ihnen die sogenannten arabischen Ziffern und manche Begriffe schuldet. Auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften sind die Geschichtsphilosophie und Soziologie des wahrscheinlich kreativsten Gelehrten des Islams, Ibn Khaldun (1332–1406), zu nennen, welcher in einem riesigen Werk die Geschichte modern definierte, eine kritische Analyse der historischen Entwicklung durchführte und Generationen von europäischen Gelehrten, vor allem in Frankreich (z. B. Montesquieu) nachhaltig beeinflusste. Faszinierend sind u. a. seine Beobachtungen über die Entstehung und die Entwicklung der beruflichen Tätigkeiten im städtischen Leben. Besonders erstaunlich sind die über die Medizin, weil sie über die Häufigkeit von Krankheiten bei Sesshaften und Städtern berichten; als Krankheitsursachen führt er u. a. an: die Üppigkeit ihrer Lebensweise, viel Essen und wenig Beschränkung auf eine einzige Speise, sowie die Nichtbeachtung von geregelten Essenszeiten, dazu die Häufung von Nahrung ohne homogenen Verdauungszustand, sowie die schlechte Luft der städtischen Ansammlungen und den Mangel an körperlicher Ertüchtigung (nur bei der Bewegung an der frischen Luft versorgen sich die Lungenzellen auf ideale Weise mit Sauerstoff). Dieses Hervorheben der Bedeutung von Nahrung, der Suche nach Nahrung, sowie der negativen Erscheinungsformen bei Gesundheit und Krankheit der Sesshaften verleihen seinen knappen Äußerungen über die Medizin Originalität und Aktualität und können als moderne Naturmedizin bezeichnet werden.

### Verlust der alten Bedeutung von *Idschtihad*

Diese prächtige kulturelle Entwicklung konnte aber nicht von großer Dauer sein und war von der politischen Schwächung des Reiches abhängig. Zu schnell schoss der Aufstieg der Araber in die Höhe und erreichte erstaun-

liche Dimensionen; jedoch bald erlebte die zentrale Macht der arabischen Kalifen eine zunehmende Schwächung ihrer Autorität und, durch den Aufstieg fremder Söldner, vor allem Offiziere, die meist aus Turkgebieten stammten, auch ihre langsame Auflösung. Dazu verursachten die politische Instabilität und der Verlust des Mäzenatentums alter Prägung, das eine freie oder freiere wissenschaftliche Tätigkeit erlaubte, den endgültigen Sieg der Traditionalisten. Dies führte dazu, dass große Gelehrte wie Avicenna, Averroes oder Ibn Khaldun ohne Schüler und somit ohne Wirkung auf die auf sie folgenden Generationen blieben und durch die Juden Spaniens und Südeuropas und später durch die europäischen Orientalisten den Arabern und Muslimen schmackhaft gemacht wurden. Der echte Kampf im Sinne der islamischen Befleißigung, der Fruchtbarmachung, der innovativen Weiterführung (arabisch: *Idschtihad*, im Christentum Talenten-Vermehrung), die besondere Größe der islamischen Kultur, in deren Zentrum dies stand, war dahin. Im Gegenteil erlebte man die Verbreitung einer Art Inquisition, die im Islam in dieser Form wenig oder kaum bekannt war, wobei früher dem Rationalismus und einem hohen Maß an Wissenschaftlichkeit ein großer Raum zugewiesen war. Der Tod des *Idschtihad*, den man erst in der modernen Renaissance am Ende des 19. Jh. wieder beleben wollte, jedoch ohne viel Erfolg, hat auch den islamischen Wissenschaften allgemein einen Todesstoß versetzt.

Die politischen Umwälzungen und die ständige Machtübernahme durch nichtarabische Muslime, die häufig als Söldner oder Bedienstete fungierten, unterminierten vor allem die arabische Prägung der islamischen Kultur: Als Folge davon vermehrten sich die Moscheeschulen und die islamische Tradition gewann immer mehr an Bedeutung; folglich ließ diese Entwicklung die Freiheit des Denkens entsprechend einschränken zuungunsten des o. a. erwähnten dynamischen, kreativen Prinzips des *Idschtihad* / Befleißigung und zugunsten einer erstarrten traditionalistischen Methode der Überlieferung, in der das Auswendiglernen die Hauptsache darstellte. Damit kam das Ende der pluralistischen Meinungen, die zahlreiche Bücher des *Ikhtilaf*, der frühen *sic et non* Forschungsrichtung (pro und kontra) belegen, die in ihrer Art bahnbrechend im Mittelalter war und das europäische Denken entsprechend befruchtete. Dies bedeutete den Verlust der dynamischen Freiheit des Denkens schlechthin, den viele Gelehrte aus dem arabischen und islamischen Orient beklagen. Die Lage verbesserte sich unter den islamischen osmanischen Sultanen, die am Anfang des 16. Jh. auch den Titel des Kalifen von dem in Kairo in der Isolation lebenden letzten arabischen Kalifen für sich in Anspruch nahmen. Diesen Herrschern gelang es zeitweise, eine kosmopolitische Atmosphäre mit einer großartigen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Blüte zu erzeugen, so dass Istanbul für eine gewisse Zeit der Nabel der Welt wurde. Jedoch währte auch diese positive Entwicklung nicht allzu lange. Die Institutionen litten unter dem Mangel an Erneuerung, unter Despotie und Korruption. Die Kultur im Besonderen erlitt großen Schaden

und die Unwissenheit nahm verheerende Ausmaße an. Zahlreiche Stimmen im Reich, vor allem in den arabischen Provinzen, erhoben sich gegen die Missstände auf allen Gebieten. Dem konnte nur abgeholfen werden, indem man dem Beispiel Europas nacheiferte und den Orient in Berührung mit dem europäischen Geist brachte. Die geographische Lage und der multikonfessionelle Status des Libanon, vor allem die Präsenz einer christlichen Mehrheit auf seinem Boden, schlossen seine Tore – früher als in den übrigen arabischen und islamischen Ländern – der europäischen Kultur auf. Die christlichen Großmächte kamen dem nach und dies führte zu einem wahren Wettlauf zwischen den verschiedenen christlichen Missionsgesellschaften, was seinen Niederschlag fand in der Gründung von Schulen, Hochschulen und auf anderen kulturellen Gebieten. Die Früchte dieses Wetteiferns sind erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh. richtig sichtbar geworden, vor allem in Ägypten, wo der Feldzug von Napoleon Bonaparte das Land wachrüttelte. Davon profitierte Mohammed (Mehmet) Ali (1769–1849), der Begründer einer neuen Dynastie, der der Khediven, die immer unabhängiger von der Hohen Pforte in Istanbul wurde: er wollte einen modernen, starken Staat bilden, daher nahm er die Hilfe des Westens, vor allem die der Franzosen und der Christen aus dem Libanon an, um die Aufgabe der Modernisierung auf militärischem, politischem und kulturellem Gebiet zu bewältigen. So vereinten sich die Kräfte von Europäern, christlichen Emigranten sowie von ägyptischen, für den Fortschritt arbeitenden Intellektuellen, um eine Entwicklung in nachahmender Weise in Bewegung zu setzen, die die Erneuerungsversuche auf viele Gebiete der Kultur und Gesellschaft ausdehnte. Auch eine islamische Institution wie die Azhar-Universität, die die älteste ihrer Art in Ägypten darstellt und eine besondere theologische Machtposition innerhalb der arabisch-islamischen Welt einnimmt, wurde von diesem Geist erfasst, da namhafte Vertreter dieser Universität in dem Erneuerungsprozess eine führende Rolle spielten.

In der modernen Bewegung der Renaissance suchte man daher Antworten auf die Schwäche der islamischen Welt Europa gegenüber, auf Korruption und Auflösung im eigenen Lager in Missachtung der islamischen Normen. Daher hoben die ersten Reformatoren in Saudi-Arabien, im Irak, in Libyen und vor allem in Ägypten, die verderbenden Einflüsse hervor und riefen zur Rückkehr zur urtümlichen Reinheit des Islams auf, der in der koranischen Tradition als „die Religion bei Allah“ gilt. Die größte Erneuerung kam aber von Ägypten, wo Bahnbrecher wie al-Afghani (1839–1897) und vor allem sein Schüler Muhammad Abduh (1849–1905) für die Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft im Lichte des in Vergessenheit geratenen Prinzips der Befleißigung eintraten, damit die islamische Gesellschaft auf dem Geist und nicht auf den Buchstaben des Gesetzes basiert.

In unseren Tagen scheint die Zeit der großen Reformatoren vorbei zu sein: In zahlreichen islamischen Ländern, vor allem angesichts einer desolaten wirtschaftlichen Lage und einer unkontrollierten Bevölkerungsexplo-

sion, verbuchen Islamismus, extremistischer Fundamentalismus und Abkehr von einer gewissen Modernität Erfolge bei den Massen. Gerade diese Islamisten, zu deren Anführern die Moslembrüder gehören, welche seit dem Ende der dreißiger Jahre des vorigen Jh. aktiv geworden sind, bringen die Massen hinter sich zugunsten eines religiös geprägten Staates, eines Gottesstaates, in dem alles mit Hilfe des Korans allein geregelt werden sollte. Da sie schon politisch überall in der islamischen Welt verfolgt und daher nicht an ihr Ziel gekommen sind (die letzten Bastionen waren in Afghanistan), greifen sie nach wie vor zu eigenen Interpretationen und Missdeutungen, mit denen sie ihr Ziel erreichen wollen. Sie haben paramilitärisch trainierte Anhänger, die aus Not alles zu machen bereit sind. So wie so haben sie nichts zu verlieren, da die von ihnen zu verteidigenden islamischen Gegenden riesige Probleme jeglicher Art haben und rein politisch kaum etwas oder gar nichts zu bewegen ist; daher die Verhärtung ihres Kampfes. Häufig werden die Länder, in denen sie stark geworden sind (ihr Ursprungsland ist Ägypten), selbst vom Terror geplagt, dem sie aber leider nicht immer Herr werden können, aus vielfältigen Gründen: politischen, sozialen und nicht zuletzt kulturellen, mit denen sich Verantwortungsträger in Ost und West gemeinsam beschäftigen müssen, sonst wird die Katastrophe noch größer. Sie sind verantwortlich für die Ermordung des Staatspräsidenten Sadat von Ägypten gewesen, um nur ein Beispiel anzugeben.

Da sie sich karitativ um die Armen und Schwachen kümmern, verbuchen sie bei den Massen der Bevölkerung viel Sympathie und so wächst die Zahl ihrer Anhänger, unter denen manche zu besonderen Aufgaben auserwählt werden. Die einzige Lösung, die auf Dauer Erfolg haben könnte, wäre, die Missstände, in denen das Elend entsteht, zu beseitigen. Dies geht jedoch nicht mehr so einfach, ohne die ganze Gesellschaft aufzuklären und sie auf den Weg einer gesunden, ihre Identität nicht spaltenden Entwicklung zu bringen. Daher ist zu hoffen, dass die Muslime die geeigneten, bodenständigen Persönlichkeiten finden, die all diese sehr krisenhaften Erscheinungen ernst nehmen und zunächst auf eine Synthese wie in der klassischen Renaissance, und zwar zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen Tradition und Modernität hinarbeiten, um Islam und Modernismus dauerhaft zu versöhnen, ohne dass die islamische Persönlichkeit ihre Identität verliert. Um die Not der Massen besser zu lindern, ist die Abkehr von der Modernität nach der Ansicht zahlreicher islamischer Politiker und Intellektueller nicht die richtige Antwort. So ist die heute immer wieder gestellte Frage, ob islamische Religion und Wissenschaften miteinander zu vereinbaren sind, dadurch längst beantwortet, dass der Islam innerhalb kurzer Zeit mit einer erstaunlichen Wendigkeit die fremden Zivilisationen – vermittelt durch von islamischen Herrschern dafür ausgewählte christliche Gelehrte – übernahm und weiterentwickelte. Zahlreiche und große Werke der islamischen Vergangenheit können Skeptiker belehren und als Wegweiser in schwierigen Fragen dienen. Dies muss ständig in Schule, Hochschule und Gesellschaft

betont werden, damit ein solches Denken in der breiten Öffentlichkeit selbstverständlich wird. Die Lage der arabisch geprägten Kultur des Islams entwickelte sich immer negativer, je mehr man sich in der Wissenschaft von den alten Prinzipien, die oben angesprochen wurden, entfernte, und die die Wissenschaftlichkeit garantierten. Obwohl die moderne arabische Renaissance Großes leistete, um das kulturelle Tief zu überwinden, ist doch eine verheerende Stagnation in der wissenschaftlichen Entwicklung zu beobachten, trotz vieler kompetenter Wissenschaftler in der arabischen und islamischen Welt. Der Exodus von Regimekritikern, vor allem aber von Intellektuellen und Fachleuten in Richtung Amerika und Westeuropa reißt nicht ab. Im Libanon hatte er viel früher eingesetzt als anderswo, und zwar sowohl aus wirtschaftlichen Gründen als auch aus dem Verlangen nach Freiheit. Inzwischen verfügen wir über ausführliche Studien zum Phänomen der Auswanderung und zum Beitrag der Emigranten in ihrer neuen und alten Heimat, unter denen die Libanesen eine führende Rolle als Bahnbrecher der Modernisierung und Vermittlung zwischen West und Ost einnehmen: Man denke vor allem an einen genialen Autor wie Gibran (1883–1931), Autor des Buches „The Prophet“, das in alle wichtigen Sprachen übersetzt wurde und von dem über 20 Mio. Exemplare seit seiner Publikation erschienen sind. Die Auswanderung von Fachkräften und insbesondere von Akademikern aus vielen Ländern der arabischen und islamischen Welt nimmt immer größere Ausmaße an. Mehr und mehr Bücher kommen auf den Markt, die die vielfältigen wirtschaftlichen, politischen und religiösen Ursachen darstellen und Abhilfe empfehlen.

## 3 Lösungswege gegen eine Verhärtung der Verhältnisse

Nach den tragischen Ereignissen des 11. September fragt sich ein jeder in Ost und West, wie es weiter gehen soll. Diese Ereignisse haben uns erneut Teile der orientalischen Welt näher gebracht. Bei jeder großen Erschütterung ist es so und Fachleute, Journalisten und Politiker hören nicht auf, sich mit Vorgängen, Ursachen und Tragweite solcher Handlungen zu beschäftigen, die nicht nur unschuldige Geschöpfe das Leben kosten, sondern auch das Ansehen vieler am Terror unbeteiligter Länder ruinieren. Angesichts dieser Zuspitzung der Verhältnisse möchte der Verfasser dieser Zeilen an alle appellieren, eine vernünftige Haltung dem Islam gegenüber einzunehmen und nicht in die Falle der Terroristen zu gehen, denen eine Konfrontation zwischen dem Westen und der islamischen Welt sehr gelegen kommt. Stattdessen muss man den Terror als Terror beim Namen nennen, jedoch ohne ungerechte Pauschalurteile, indem man nie vergessen darf, dass die meisten islamischen Länder friedvolle, liebenswürdige Muslime beherber-

gen, inmitten derer viele andere nicht islamische, sprich christliche und nicht christliche Gruppen von ihnen als gute Nachbarn behandelt werden.

Wie soll man aus diesem Dilemma herauskommen? Es hilft da überhaupt nicht, zu klagen, dass die Terroristen inmitten von uns sind oder sein könnten, und dass diese z. T. Intellektuelle sind und aus guten Familien stammen. Seit wann waren Anführer dumm und arm? Nein, es ist nicht akzeptabel, die Dinge so einfach zu betrachten; die Geschichte der Moslembrüder, die seit dem Ende der zwanziger Jahre des vorigen Jh. aktiv geworden waren, zeigt uns deutlich, wie sich alle extremistischen islamistischen Gruppen, die direkt oder indirekt von ihnen abhängig waren und sind, die Verteidigung der armen und unterdrückten Bevölkerungsschichten mit der Errichtung eines gerechteren islamischen Staates verbanden und verbinden. Die Radikalisierung nahm im Maße ihres politischen Scheiterns zu und begann auf dem religiösen Gebiet immer bedrohlichere Formen anzunehmen. Man denke an die algerische Situation zeitlich unweit von uns. Mit der Zerschlagung von Terroristen allein ist es nicht getan. Ich warne davor seit fast dreißig Jahren und empfehle unaufhörlich, dem Terror dort den Boden zu entziehen, wo er entstanden ist, und zwar mit den dafür geeigneten Mitteln.

**Aufklärung über die große Vergangenheit**

Vor allem ist endlich eine Kampagne bei uns im Westen zugunsten einer besseren Aufklärung über den Islam in die Wege zu leiten, damit die Leute erfahren, was der Islam tatsächlich als Religion und als Kultur bedeutet, dass er eine semitische, monotheistisch und biblisch geprägte Religion ist, in deren heiligem Buch, dem Koran, nach Allah die Person Jesu die höchst stehende ist (seine Geburt, Wunder, Erhöhung und seine Beschreibung in Verbindung mit Allah) und dass Christen und Juden mit dem Islam viele Gemeinsamkeiten verbinden, die vor allem in den großen spirituellen und kulturellen Errungenschaften des islamischen Mittelalters liegen: Diese haben unsere abendländische Renaissance und moderne Zeit so nachhaltig beeinflusst, dass man sie nicht mehr von den biblischen und altgriechischen Elementen unserer europäischen Kultur trennen kann. Tragen wir mit einem konstruktiven, ethisch wie kulturell geprägten Dialog mit der islamischen Welt dazu bei, dass diese letztere sich auf die wissenschaftlichen Merkmale ihrer faszinierenden Vergangenheit besinnen kann, damit ihre Gegenwart auf dieser soliden Grundlage und im Lichte des europäischen Weges zu einer aktiven Beteiligung an der Modernisierung ihrer Verhältnisse führt: Durch innovative Verarbeitung des traditionellen Erbes mit Hilfe des Prinzips des *Idschtihad*, das auf alle Wissenszweige, sowohl rein wissenschaftlich als auch religiös, angewendet wurde und der Wissenschaft zu einem Höhenflug verhalf.

Somit muss dieses Prinzip des *Idschtihad* wieder Anwendung finden, damit die Massen aufgeklärt werden und erfahren können, welche Bedeutung das Leben für uns alle in unserer Vielfalt hat, ja haben muss. Im Lichte

der großen Gestalten der islamischen Vergangenheit, die sich in Europa großer Verehrung erfreuten und erfreuen, kann Aufklärung zu einer offenen kulturellen Begegnung und somit zu wahren demokratischen Verhältnissen führen und können die großen Krisen, vor allem zwischen Arabern und Juden, eine schnelle Lösung finden. Solange die islamische Welt diese fundamentalen Grundsätze ihrer Vergangenheit ignoriert, wird sie an einer gesunden, aufbauenden Entwicklung vorbeigehen. Jedoch könnte sie mit Hilfe der großen Gelehrten ihrer Vergangenheit das Tief überwinden. Daher ist es von größter Notwendigkeit, an Leitfiguren zunächst der klassischen Zeit der islamischen Kultur zu erinnern, die gezeigt haben, wie schwierige Probleme im Dialog miteinander und mit einer innovativen Interpretation von religiösen Kernfragen gelöst werden können, ohne die Persönlichkeit zu spalten, ohne Entfremdung, also, indem sie sie als Vorbilder gerade in diesen krisenhaften Zeiten nehmen: So z. B. al-Ghazali (1059–1111), ihr größter Theologe, der in Florenz etwa in einer Kirche des 15. Jh. neben Kirchenvätern und Heiligen des Christentums als einer der größten Spiritualisten der Menschheit dargestellt wurde; Avicenna / Ibn Sina, der größte Platoniker des Islams und als Arzt hochgefeiert im Abendland: Man denke an sein Buch *al-Qanun fi l-tibb* (Kanon der Medizin), das jahrhundertlang als Handbuch in Europa diente. Averroes / Ibn Rushd, der bedeutendste Philosoph des Islams, der zweite aristotelische Meister, der zugleich ein vollendeter Theologe und Arzt war, Theologie und Philosophie maßgebend für die moderne Welt miteinander versöhnte und auf dieselbe wissenschaftliche Stufe brachte. Und nicht zuletzt Ibn Khaldun, der die moderne Historiographie und Gesellschaftsphilosophie begründete und von dem die großen Schriftsteller in Europa vor allem im 18. Jh. maßgebend profitiert haben.

Zu ihnen gesellen sich viele in der modernen arabisch-islamischen Welt, die einen Kampf gegen Ignoranz jeglicher Art führten, indem sie dafür eintraten, dass man seiner eigenen Kultur dienlich ist und die Errungenschaften aus deren Vergangenheit fruchtbar weiterentwickelt, jedoch ohne Zerstückelung, sondern in einer gesunden, lebendigen Integrität. Deswegen verteidigte z. B. Taha Husayn (1889–1973), wie viele seiner Generation, vehement eine offene, aufgeklärte Kultur, um die arabische zu retten. Heute mehr denn je verdient ein solcher Einsatz Anerkennung, damit die Mühe all dieser Bahnbrecher nicht umsonst war. Man sollte ein für allemal diese wichtigen Ideen der modernen Reformatoren ernst nehmen, die seit langem bekannt sind – seit Muhammad Abduh – unter vielfältigen Facetten verbreitet. Alle traten für deren Verwirklichung in Schulen und Hochschulen ein.

**Kultur als Nährboden für Demokratie und Menschlichkeit**

Heute, nach dem totalen wirtschaftlichen Zusammenbruch vieler Länder, der mehr als beängstigenden Bevölkerungsexplosion und der bedrohlichen Arbeitslosigkeit sind radikale Reformen nötig in Richtung freie Marktwirtschaft und natürlich mehr geistige Freiheit. Der Verlust der Unabhängigkeit

im Denken, vor allem in der Wissenschaft, muss kompensiert werden, damit sich nicht eine verhängnisvolle Tendenz zum isolierten wissenschaftlichen Denken breit macht, die im Gegensatz zur klassischen wissenschaftlichen Tradition des Islams steht. Am Vorbilde der großen Leitfiguren der modernen arabischen Renaissance könnte vieles vorwärts gebracht werden, zumal sie alle eine leistungsfähige Ideologie lieferten, die auf den Tugenden einer intensiven, innovativen Tätigkeit, d. h. auf der Befleißigung, der Talenten-Vermehrung basiert. Dabei geht es um eine harmonische Integrierung der Gegenwart in die Vergangenheit, ohne sklavische Nachahmung, indem man all das assimiliert, was assimilierbar ist, jedoch ohne Spaltung der Persönlichkeit, ohne Verlust der Identität. Es geht um eine Assimilierung von all dem, was kompatibel ist, so dass die neuen Errungenschaften konstituierende Teile des Wesens werden und sich in eigenes Fleisch und Blut verwandeln, damit sie nicht mehr in Frage gestellt werden. Dies ist der einzige Weg, eine gesunde, dynamische, nicht verstümmelte Identität zu besitzen: Eine Identität, die aufgeklärt ist und weiß, was Kultur im allgemeinen bedeutet; eine Identität, die nicht gespalten ist, in der die Teile miteinander eine harmonische Ganzheit bilden, sonst führt die Spaltung nur zu einer Hälfte eines Menschen, wie es der größte ägyptische Literaturkritiker Taha Husayn wenige Tage vor seinem Tod während des Oktoberkrieges 1973 einer arabischen Zeitschrift sagte: „Und wer möchte nur die Hälfte eines Menschen sein?“.

Die Demokratie benötigt eine tief verankerte Kultur, deren Prinzipien allgemeine Anerkennung finden und nicht bei jedem gesellschaftlichen Sturm wie Kartenhäuser zusammenstürzen: „Die kulturelle Tradition im Libanon: die wichtigste Bürgschaft für das Überleben des Landes“, diesen Titel gab ich vor Jahren inmitten des Bürgerkrieges einem Beitrag (Khoury 1989), den ich dem libanesischen Philosophen Farid Jabre widmete. In keinem Land des Orients hatten so viele Konfessionen (17) zusammengelebt wie in der „Schweiz des Orients“, dem kleinen Land Libanon, dessen Schönheit schon in der Bibel große Beachtung fand: F. Haïk fasst es in einem sehr schönen Bild in packender Weise zusammen, wobei „Parfum, Süße, Adel und Reinheit mit den Zedern in Berührung gebracht wurden“ (Liban. Paris 1958, 6, 12 ff.). Schönheit, Poesie und zunehmend Reichtum, viel Reichtum, in einer sehr pluralistischen Gesellschaft. Zum Träumen, würde man heute sagen, und zwar in einer Zeit, in der Pluralismus zum Zauberwort geworden ist: Pluralismus in der Gesellschaft, Pluralismus in allem. Sicherlich kommen wir am Pluralismus nicht vorbei und vollkommen zu Recht betonen dies Politiker wie Wissenschaftler, darunter selbstverständlich alle Theologen. Doch nur wenn eine solide Kultur dabei als Fundament dient, eine Kultur, die in eine echte Weltoffenheit führt: Die Kultur zeigt, wie man zusammenleben kann und muss, sie gibt den einzelnen Gruppen die Chance, sich am Ganzen eines Landes zu beteiligen, und zwar als nötige Facetten des Gesamtgebäudes einer Gesellschaft. Die Kultur verbrüdert die Menschen mit-

einander, deswegen konnte Goethe sagen: „Mein Bruder Hafis“, deswegen konnte Lamartine verkünden: „Je suis concitoyen de tout homme qui passe“ (Ich bin ein Landsmann eines jeden Menschen, der vorbeikommt). Deswegen gibt es so viele gute Menschen, die immer so lebten und starben. Die Kultur ist die Substanz dessen, was wir Menschen als göttlichen Auftrag zum würdevollen Leben, in respektvoller, freier und aufgeklärter Weise bekamen, dass uns allen alles in gemeinsamer Verantwortung gehört, dass wir alle in unserer Vielfalt und in unseren Unterschieden zum Errichten eines gemeinsamen Gebäudes nötig sind, in dem es viele Bausteine und Teile gibt. Daher das Zusammenleben in gegenseitiger Achtung, ohne jedoch die eigene Stärke dabei zu verlieren, die eigene Identität aufzugeben.

Dies zu betonen, ist hier angebracht, da der Libanon vor dem Bürgerkrieg hätte gerettet werden können, hätte man auf die typisch libanesische Tradition des Zusammenlebens in Kultur und automatisch in Demokratie zurückgegriffen: Dies war ein „way of life” à la libanaise, an dem alle Konfessionen und Gruppen der Gesellschaft beteiligt waren, angeführt durch hochkarätige Intellektuelle, durch die *Mudschtahidun* (die sich Befleißigenden, vom selben Verb wie oben *Idschtihad* und *Dschihad*) des libanesischen Lebens, die mit Sicherheit der Autor des weltweit verbreiteten Bestsellers „The Prophet“, Gibran (vgl. Khoury 1997), am deutlichsten vertrat: Er war nämlich ein echter Apostel einer leistungsfähigen Kultur und Identität, wie ich es im letzten Kapitel meines Buches über den Autor betitelte, zumal er ständig auf die lebendige Pflege einer kulturellen Vergangenheit hinwies, die man weiter bearbeiten, fruchtbar machen muss; daher der Titel eines Kapitels von ihm: „Unter den Menschen liebe ich den Tätigen“, d. h. denjenigen, der seine Vergangenheit ernst nimmt und sie im Lichte der modernen Erkenntnisse vermehrt, wie bei einem geerbten Garten, der seiner Vorfahren und sein eigener Garten wird ... Unermüdlich wiederholt er diesen Appell nach jedem von ihm ausgeführten Beispiel der vorbildlichen Fruchtbarmachung der Angelegenheiten des Lebens, in Harmonie und ohne jegliche Zerstückelung.

Jedoch mit Mayy (Kurzform für Marie) Ziyada (1886–1941) bekommt die Betonung der Rolle der Kultur im Leben der Gesellschaft eine besondere Dimension: Sie war selber ein lebendiges Vorbild für die Pflege und Entwicklung aller Werte in der Gesellschaft. Sie sprach, schrieb, kämpfte und wurde nie müde, die einmalige Bedeutung der Kultur im Leben eines Volkes bis zum bitteren Ende zu betonen. Das Buch, das über sie unter dem Titel „Mayy Ziyada zwischen Tradition und Modernität. Oder die Erneuerung der kulturellen und sozialen Perspektiven in ihrem Werk, im Lichte Europas“ von mir vor kurzem veröffentlicht wurde (Khoury 2003), zeigt alle Facetten der kulturellen und sozialen Leistung in ihrem Werk in Verbindung mit den europäischen Kulturen: Bei ihr leben alle wichtigen Sprachen und Kulturen der westeuropäischen Welt, neben der arabischen, die sie durch die einmalige Öffnung zu den anderen stützen, bereichern und somit konkurrenz-

fähig machen will. Es soll gestattet sein, zum Schluss einige Sätze von einem aus dem Englischen von ihr übersetzten Artikel zu zitieren, weil sie den Kern der Aussagen über Pluralismus und demokratische Vorstellungen in der Gesellschaft darstellen. Es handelt sich um den Brief des Direktors einer Schule in Indien an die Weltjugend, den sie zusammenfasste und kommentierte (ich übersetze):

*‚Die (religiösen) Doktrinen, die Nationalitäten und die Gewohnheiten spalten uns, der Wettbewerb und der Hochmut bringen uns auseinander. Wir müssen also dem ein Ende setzen, denn, wenn es einen unter uns gibt, der eine Doktrin vergöttert, dann gibt es einen anderen, der eine andere vergöttert; und wenn einige von uns einer Nationalität angehören, unterstützen andere eine andere Nationalität. Wenn wir zu einem Volk gehören und andere zu anderen, wenn jemand unter uns eine Meinung vehement vertritt, die aber sein Nachbar nicht vertritt, oder eine Tradition, die sein Gefährte zugunsten einer anderen verwirft, dann ist es uns möglich, von diesen Unterschieden und Gegensätzen für unsere individuelle Entwicklung – d. h. für die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit in uns, der individuellen Doktrin und der individuellen Völker – zu profitieren. Jedoch dürfen wir nicht vergessen, nachdem wir einer jeden individuellen Angelegenheit bei uns ihr Recht gegeben haben, dass wir alle in einer Welt leben, die die Unterschiede nicht hässlich gestalten. Und diese Welt ist nichts anderes als die des einzigen Lichtes, von dessen weißem Prisma verschiedene Farben bis zur Endlosigkeit ausstrahlen und in dessen Raum Formen verbreitet werden, die man gegensätzlich ... glaubt, in Wahrheit sind sie aber Ergänzungsbedingungen und Mittel der Komplementarität‘.*

Wunderschöne Bilder, die unsere zerrüttete Welt wahrnehmen und sich einprägen sollte, damit diese einzige Welt, in der wir gemeinsam leben, begreift, dass sie so vielfarbig, aber in einer komplementären Einheit geschaffen wurde: Also ein göttlicher Auftrag für sie, damit sie mit Kultur, mit Kultiviertheit diesen Auftrag erfüllt. „Wer Unrecht sät, der wird Mühsal ernten und wird durch die Rute seiner Bosheit umkommen“ (Spr 22, 8; Übers. Luther), heißt es in der Erfahrung der Weisen des Alten Testaments. Wer aber die Kultur beachtet, der erntet sicherlich Frieden, Menschlichkeit und ebnet auf jeden Fall den Weg der Demokratie. Dies gilt zunächst für unsere deutsche und darüber hinaus für die europäische Gesellschaft, deren kulturelle Identität zunehmend schwindet. Nur eine starke deutsche und europäische kultivierte Identität ist übrigens in der Lage, die anderen in unsere Länder eingewanderten Gruppen, welche vor allem aus der Dritten Welt oder aus kulturell und wirtschaftlich schwachen Gebieten zu uns gekommen sind, mit sich nach oben zu ziehen. Sonst nehmen auch bei uns die Krisen zu. Noch ist es nicht zu spät, dagegen zu arbeiten: „Wer Ohren hat, zu hören, der höre“ (Mt 11, 15).

## Literatur


Andrae, T. (1960). *Islamische Mystiker*. Stuttgart. (Übers. H. Kanus-Credé)

Balmer, K. / Glaus, B. (1990). *Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft.* Zürich.

Bürgel, J. Ch. (1991). *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam.* München.

Cahen, C. (1968). *Der Islam I: Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*. Frankfurt a. M. (Übers. G. Endreß) (Der Islam II, siehe Grunebaum)

Ende, W. / Steinbach, U. (Hrsg.) (1984). *Der Islam in der Gegenwart*. München.

Endreß, G. (1982). *Einführung in die islamische Geschichte*. München.

Forstner, M. (1983 / 1984). Die Moslembrüder. *Cibedo*, 15. Nov. 1983, 15. Jan. 1984.

Grunebaum, G. E. v. (1971). *Der Islam II: Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel*. Frankfurt a. M. (Forts. von Cahen, siehe dort)

Halm, H. (1988): *Die Schia*. Darmstadt.

Hottinger, A. (1993). *Islamischer Fundamentalismus*. Paderborn / München.

Hourani, A. (1992). *Die Geschichte der arabischen Völker*. Frankfurt a. M. (Übers. M. Ohl / H. Sertorius)

Kepel, G. (1995). *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten. Die Entwicklung des muslimischen Extremismus.* München. (dt. Übers.)

Kepel, G. (2000 / 2001). *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris. (Dt. Übers.: Galli, B. / Pfleiderer, R. / Schmidt, T. (2000). Das Schwarzbuch des Dschihad Aufstieg und Niedergang des Islamismus. München.)

Khoury, A. Th. (1978). *Einführung in die Grundlagen des Islams*. Graz.

Khoury, A. Th. (1987). *Der Koran*. Gütersloh. (Übers.)

Khoury, R. G. (1989). La tradition culturelle au Liban: le plus sûr garant de la survie du pays. In: *Mélanges ... Farid Jabre*, Beyrouth, 99–113.

Khoury, R. G. (1993). *Der Islam. Religion, Kultur, Geschichte*. Mannheim. (Bibliogr. Institut)

Khoury, R. G. (1997). *Djubran (= Gibran) Khalil Djubran, Passé et présent de la culture arabe. Ou Tradition, Modernité et Conservation d'Identité, selon Djubran ..., à l'image de la Renaissance Européenne*. Neckarhausen. (mit weiterführender Literatur)

Khoury, R. G. (Hrsg.) (1999). *Islam, eine andere Welt*. Heidelberg

Khoury, R. G. (Hrsg.) (2002). *Averroes (1126–1198) oder der Triumph des Rationalismus*. Heidelberg. (mit weiterer Literatur im Text)

Khoury, R. G. (2003). *Mayy Ziyada entre la Tradition et la Modernité. Ou le Renouvellement des perspectives culturelles et sociales dans son œuvre, à l'image de l'Europe*. Neckarhausen.

Nagel, T. (1991). *Der Koran. Einführung – Texte – Erläuterungen*. München.

Paret, R. (1980*). Mohammed und der Koran*. Stuttgart.

Paret, R. (1986). *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart.

Schimmel, A. u. a. (1990). *Der Islam III. Islam. Kultur-Zeitgenössische Strömungen-Volksfrömmigkeit*. Stuttgart.

Schimmel, A. u. a. (1992). *Mystische Dimensionen des Islam*. München.

Steinbach, U. / Rober, R. (Hrsg.) (1988). *Der Nahe und Mittlere Osten. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft, Geschichte, Kultur.* Opladen, 2 Bde.

Tibi, B. (1981). *Die Krise des modernen Islams*. München.

Tibi, B. (1992). *Die fundamentalistische Herausforderung*. München.

Tibi, B. (1994). *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*. München.

Watt. W. M. / Welch, A. F. (1985). *Der Islam I: Mohammed und die Frühzeit*. Stuttgart.

Watt. W. M. / Welch, A. F. / Marmura, M. (1985). *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*. Stuttgart. (Der Islam III, siehe Schimmel)

Zirker, H. (1993). *Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung*. Düsseldorf.

Bekir Alboga

# Hinführung zum Qur'an

## 1 Zur Entstehung des Qur'ans[1]

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass der Qur'an (al-Qur'an, eingedeutscht: der Koran) zur Zeit seiner Entstehung wie auch heute als *Wort Gottes* gilt. Der Prophet Muhammad ist (nur) sein Vermittler, nicht sein Verfasser: Dies ist die muslimische Selbstüberzeugung hinsichtlich der Stellung des Qur'ans und der Rolle des Gesandten Gottes, Muhammad. Der Qur'an ist die erste Quelle der islamischen Gesetzgebung (Scharii´a) und das Kriterium für die Wahrheit und Frömmigkeit. Die Sunna des Propheten Muhammad kommt danach, sowohl als die zweite Quelle der Scharii´a als auch als Praxis, Auslegung und Erläuterung der Lebensphilosophie, die im Qur'an verankert ist.

Trotz dieser dem Koran aus muslimischer Sicht zukommenden Zeitlosigkeit ist es wichtig, einige *historische* Eckdaten festzuhalten, die den kollektiven Geist des 7. Jahrhunderts der Städte Mekka und Medina bei der Entstehung des Qur'ans widerspiegeln:

Im Jahre 610, in seinem 40. Lebensalter, erfährt der Prophet Muhammad den Auftrag, die Lehre des Monotheismus Abrahams (Ibraahiim) und seine Tradition Jahrhunderte später nach Ismael (Ismaa´iil) in Mekka wieder zum Leben zu erwecken und fungierte ab diesem Zeitpunkt als Gesandter Gottes (Rasuul Allaah), auch Prophet Gottes (Nabii Allaah), wie er im Qur'an genannt wird.

Dafür standen ihm beinahe überhaupt keine Voraussetzungen zur Verfügung, ausgenommen einige Begegnungen mit christlichen Mönchen in seiner früheren Jugend, z. B. als Begleiter einer Handelskarawane, und seine Solidarität mit den Monotheisten vor seiner Gesandtschaft in Mekka. Ansonsten war der Prophet jedoch von der jüdisch-christlichen Lehre nicht fundamental geprägt. Sie spielte, wie monotheistische Traditionen überhaupt, im damaligen Arabien auch keine wesentliche Rolle. Denn die Gesellschaft und das arabische Volk, zu dem er gesandt wurde, waren gekennzeichnet durch faktischen und fundamental normativen Polytheismus, Hybris, Polygamie, Sklaverei und Ignoranz. Dichtung fungierte als eine vernichtende Waffe gegen die Feinde jeder Art, und die Dichter genossen entsprechend ein hohes Ansehen und waren sehr einflussreich.

Nach muslimischer Feststellung war der Gesandte wohl Analphabet, kannte Judentum und Christentum daher allenfalls durch mündliche Überlieferungen und seltene Begegnungen mit ihnen, nicht aber durch Schriftstudien. Nach muslimischer Überzeugung sind die Parallelen in den heiligen Büchern des Qur'ans und der Bibel damit zu erklären, dass die göttliche Quelle beider heiligen Schriften dieselbe ist, und der Qur'an diese Tatsache mehrfach bestätigt (z. B. 5, 48).

**Der Qur'an als Offenbarung**

In dieser Situation erhielt der Prophet die Beauftragung zur Revitalisierung der Abraham-Tradition. Die entscheidende Rolle spielte dabei die Offenbarung Gottes, die der Gesandte vorzutragen hatte und zwar ab 610 n. Chr. mittels der Übermittlung durch den Erzengel Gabriel (Djabraa'iil), der an einer Stelle des Buches Gottes (Kitaab Allaah) als Geist der Heiligkeit (Ruuh al-qudus, vgl. 2, 87, 253; 5, 110; 16, 106) genannt wird und dem Gesandten Gottes die Worte Gottes diktiert hatte. Um dieser göttlichen Aufgabe gerecht werden zu können, brauchte er eine Basis, sozusagen eine geistige Nahrung, die in der Theologie des Islams als größtes Wunder des Propheten bezeichnet wird. Denn er musste schon die Menschen um sich herum davon überzeugen können, dass er von Gott zum Gottesgesandten ernannt wurde, er brauchte etwas Wunderbares. Diese geistige Nahrung Gottes an seinen Gesandten nennt der Islam „Qur'an", ein Buch, das für ihn Wegweiser und Orientierungshilfe sein sollte. So sagt Gott ihm im Qur'an:

> *„Wir haben den Qur'an nicht auf dich herabgesandt, um dich unglücklich zu machen."* (20, 2) *Es ist „das Buch, an dem es keinen Zweifel gibt; (es ist) eine Rechtleitung für die Gottesfürchtigen"."* (2, 2)

Dabei handelt es sich um ein geoffenbartes Buch, welches man Wort für Wort, Buchstabe für Buchstabe, sowohl beim Rezitieren[2] wie beim Zuhören mit entsprechendem Respekt und Sensibilität zu behandeln hat. Die Achtung vor dieser letzten und zugleich vollkommenen Offenbarung des Einen und Einzigartigen Gottes, arabisch „Allaah", drückt sich so aus, dass die Muslime mit dem Qur'an immer sorgsam und ehrfürchtig umgehen und ihn in ritueller Reinheit berühren bzw. in die Hand nehmen.

Die Verkündigung des Monotheismus war anfangs ein großer Skandal; in dem weitgehend polytheistischen und ungerechten, ja barbarisch geprägten Umfeld wurde er abgelehnt.

> *„Wenn du ihnen kein Zeichen bringst, sagen sie: „Warum erfindest du es nicht?"Sprich: „Ich folge nur dem, was mir von meinem Herrn offenbart wurde. Dies sind sichtbare Beweise von eurem Herrn und eine Führung und Barmherzigkeit für gläubige Leute."* (7, 203) *„Und wenn der Qur'an verlesen wird, so hört zu und schweigt in Aufmerksamkeit, auf dass ihr Erbarmen finden möget."."* (7, 204)

Eine andere Stelle bestätigt noch einmal, dass der Qur'an Gottes Buch ist:

> *„Du unternimmst nichts, und du verliest von diesem (Buch) keinen Teil des Qur'an, und ihr begeht keine Tat, ohne dass Wir eure Zeugen sind, wenn ihr damit vollauf beschäftigt seid. Und auch nicht das Gewicht eines Stäubchens auf Erden oder im Himmel ist vor deinem Herrn verborgen. Und es gibt nichts, weder etwas Kleineres als dies noch etwas Größeres, das nicht in einem Buche voller Klarheit stünde."* (10, 61)

Der Gesandte Gottes Muhammed war von dieser Eigenschaft des Qur'ans und kurz nach dem Beginn seiner Offenbarung von seiner Gesandtschaft überzeugt. Dies macht die folgende Überlieferung von ihm deutlich:

> *„Eure Zeitspanne, im Verhältnis zu den vorausgegangenen Generationen, ist wie die Zeitspanne zwischen dem Nachmittagsgebet und dem Sonnenuntergang: Den Juden wurde die Thora gegeben, und sie arbeiteten bis zur Mittagszeit, dann gaben sie auf und erhielten dafür jeweils einen Teil des Lohns. Danach kamen die Leute des Evangeliums, denen das Evangelium gegeben wurde, und diese arbeiteten bis zum Nachmittag, dann gaben sie auf und erhielten dafür jeweils einen Teil des Lohns. Uns aber wurde der Qur'an gegeben und wir arbeiteten bis zum Sonnenuntergang und erhielten dafür jeweils zwei Teile des Lohns. Da sagten diejenigen der beiden Schriften: „O unser Herr, Du hast denjenigen jeweils zwei Teile des Lohns gegeben und uns jeweils nur einen Teil, während wir doch mehr gearbeitet haben." Allah, Allmächtig und Erhaben ist Er, sagte: „Habe Ich euch etwa in einem Teil eures Lohns Unrecht getan?" Sie sagten: „Nein!" und Allah sagte: „Es ist also Meine Huld, die Ich jedem zukommen lasse, dem Ich will!"."* (Al-Buhari 1997)

## 2 Wie wurde der Qur'an geoffenbart und festgehalten?

> *„Al-Harith Ibn Hischam, Allahs Wohlgefallen auf ihm, fragte den Gesandten Allahs, Allahs Segen und Friede auf ihm, indem er sagte: „O Gesandter Allahs, wie kommt die Offenbarung zu dir?" Der Gesandte Allahs, Allahs Segen und Friede auf ihm, sagte: „Manchmal kommt sie zu mir wie der Klang einer Glocke, und dies ist für mich die schwerste Art; er (Gabriel) verlässt mich dann, wenn ich alles, was er sagte, in meinem Gedächtnis bewahrt habe. Manchmal erscheint der Engel vor mir in der Gestalt eines Mannes und spricht zu mir, und ich bewahre in meinem Gedächtnis, was er sagt." 'A'ischa sagte: „Und ich habe ihn im Zustand gesehen, als die Offenbarung zu ihm kam: an einem sehr kalten Tag lief der Schweiß von seiner Stirn herunter, als er (der Engel) ihn verließ."."* (Al-Buhari 1997)[4]

### Die arabische Sprache

Der Qur'an wurde in arabischer Sprache offenbart, damit der Gesandte verstanden werden und mit seiner „Rechtleitung" zum vorbehaltslosen Monotheismus bei den wilden Polytheisten ankommen konnte. Und die waren Araber. So lesen wir im Qur'an:

> *„Wir haben sie als Qur'an auf Arabisch offenbart, auf dass ihr (sie) begreifen möget."* (12, 2)

*„Darum haben Wir ihn (den Qur'an) (dir) in deiner Sprache leicht (verständlich) gemacht, damit du durch ihn den Gottesfürchtigen die frohe Botschaft verkünden und die Streitsüchtigen warnen mögest."* (19, 97)

*„Und so haben Wir dir den Qur'an auf Arabisch offenbart, auf dass du die Mutter der Städte warnest und alle rings um sie, und (auf dass) du (sie) vor dem Tag der Versammlung warnest, über den kein Zweifel herrscht. Eine Gruppe wird im Paradies sein und eine Gruppe im flammenden Feuer."* (42, 7)[5]

*„Wahrlich, dieser Qur'an leitet zum wirklich Richtigen und bringt den Gläubigen, die gute Taten verrichten, die frohe Botschaft, auf dass ihnen großer Lohn zuteil werde."* (17, 9)

Spricht Gott aber nur arabisch? Diese Frage stellt sich Abu Zayd und meint:

*„Der Koran ist das Wort Gottes, das dem Propheten Mohammed in klarer arabischer Sprache über den Zeitraum von 23 Jahren offenbart wurde. Das ist unumstrittene Definition, die von allen Muslimen jenseits ihrer theologischen und kulturellen Unterschiede während der gesamten Geschichte des islamischen Denkens akzeptiert wurde."* (Abu Zayd 2003)

## Was ist Offenbarung, wahy?

*„Die Offenbarung ist der Kommunikationsprozess, der Kanal, durch den das Wort Gottes Mohammed gegeben wurde. Die Wurzel des arabischen Wortes bedeutet ‚geheimnisvolle nonverbale Kommunikation'. Es bezieht sich auf eine Form der Kommunikation zwischen zwei Wesen auf unterschiedlichen Stufen des Seins. Am Offenbarungsprozess des Koran sind jedoch drei Wesen beteiligt, Gott als Sender, der Erzengel als Vermittler und der Prophet als Empfänger. Der Koran selbst weist immer wieder darauf hin, dass wahy der Kanal war, über den schon frühere Schriften offenbart wurden. Daher kann wahy nicht mit dem Koran gleichgesetzt werden, was jedoch muslimische wie nichtmuslimische Gelehrten gleichermaßen tun."* (Abu Zayd 2003)

Ich würde den Satz anders formulieren und sagen: Daher kann man wahy nicht nur auf die Rede Gottes mit seinem Gesandten Muhammad, d. h. den Qur'an einschränken. Denn die heiligen Schriften vor dem Qur'an an Moses und Jesus waren auch wahy, Offenbarung, in der Form, wie Gott mit ihnen gesprochen und ihrem eigenen Selbstverständnis nach, sich ihnen offenbart hatte. Denn der Qur'an bestätigt es, dass Gott auch mit ihnen als weiteren seiner Gesandten eindeutig gesprochen hat.

*„Spricht Gott arabisch? Was bedeutet es, wenn der Koran wiederholt betont, dass er in ‚einfachem Arabisch' offenbart worden sei? Folgt man dem Koran, ist der Islam als Botschaft Gottes keine neue Religion, die Mohammed offenbart wurde, um sie den Arabern zu predigen, sondern im Wesentlichen dieselbe Botschaft, die alle Propheten seit der Erschaffung der Welt gepredigt haben. Obwohl universell und für alle Menschen gültig, wird die Botschaft des Koran in einfachem Arabisch ausgedrückt, weil Gott die Sprache der Menschen berücksichtigt, zu denen Er Seinen Boten schickt. ‚Wir schickten keinen Gesandten, es sei denn, in der Sprache seines Volkes, auf dass er sie aufkläre.'*

*Deswegen ist es nicht wahrscheinlich, dass ausschließlich der Koran das Wort Gottes darstellt und dieses Wort auf den Koran allein begrenzt und*

> *schlösse damit vorangegangene Schriften von eben jenem Recht aus, das Wort Gottes in ihren eigenen ursprünglichen Sprachen auszudrücken. Das würde automatisch dazu führen, Arabisch für eine heilige Sprache zu halten."* (Abu Zayd 2003)

Die arabische Sprache war deswegen wichtig, weil der Gesandte Gottes in einem arabischen Umfeld eine neue Gemeinde und Gesellschaft zu gründen hatte. Denn sowohl seine Predigten und Äußerungen als auch die Worte Gottes im Qur'an bezogen sich oft auf besondere Umstände des Lebens der Menschen in diesem Umfeld. Die Gesellschaft und die Gemeinde musste neu geprägt werden durch eine neue Gestaltung der Frömmigkeit, die monotheistisch zu sein hatte. Es mussten religiöse Pflichten geleistet werden. Die neue Gemeinde brauchte dementsprechend Festlegungen von neuen Verhaltensregeln. Öfter waren Schlichtung von Konflikten oder Lösung praktischer Fälle und Beantwortung grundsätzlicher Fragen des weltlichen und frommen Lebens notwendig. Rechtsbestimmungen mussten festgehalten, Gesetzte mussten erlassen werden, damit der Gesandte das politische Zusammenleben, die Sicherung des Wirtschaftsleben, den Kampf gegen die polytheistischen Feinde, die ihn und seine Gemeinde in Mekka unterdrückt und schließlich aus ihr vertrieben hatten, in ihrer Sprache und Gottes Offenbarung regeln konnte. Es kamen noch dazu die Zementierung der brüderlichen Gemeinschaft in Medina, die Struktur der Familie, die Beziehungen zu den Nichtmuslimen innerhalb der islamischen Gesellschaft in Medina usw.

Ist Arabisch heilig oder nicht heilig? Der Qur'an ist längst in mehrere Sprachen übersetzt und kommentiert, im obligatorischen Gebet werden seine Verse dennoch weit und breit in der islamischen Welt ausschließlich im Arabischen rezitiert. Bis man sie im Arabischen beherrscht, kann man selbst im obligatorischen Gebet die Worte des Qur'ans in seiner Muttersprache zitieren bzw. rezitieren. Bei freiwilligen Bittgebeten ist man selbstverständlich völlig frei, was die Auswahl der Gebete und der Sprache betrifft.

### Entwicklungen im Qur'an

Der Qur'an ist nicht einheitlich, in einem Guss entstanden, auch wenn die Überzeugung herrscht, dass der gesamte Inhalt des Buches Gottes zunächst und seit Urewigkeit auf einer behüteten Tafel (arabisch: Lauh al-mahfuuz)[6] bei Gott feststand. Vor allem ist betreffend der Offenbarung der Worte des Buches zu unterscheiden zwischen der Zeit in Mekka (610–622) und der in Medina (622–632). Die Differenz ist auch in inhaltlicher Hinsicht erheblich: Während die mekkanischen Suren, d. h. Kapitel des Qur'ans, die in der mekkanischen Phase offenbart wurden, eher zur Gründung und Begründung des Glaubens in seiner monotheistischen Form dienen, widmen sich die Suren in der Periode in Medina eher den Fragen der rechten und gottgewollten Lebensgestaltung und gottesdienstlichen Geboten und Formen.

**Unterschiedliche Bedeutungen von „Djihad“**

Ein Beispiel, das für unsere Diskussionen hinsichtlich des Islams hoch aktuell ist, ist der Begriff *Djihad*, den man unsachgemäß, vielleicht auch absichtlich, nur als heiligen Krieg übersetzt.

In Mekka gebraucht der Qur’an diesen Begriff mit einer Eigenschaft und spricht vom „großen Djihad“ (Djihaadan kabiiran). Der Inhalt des großen Djihad umfasste nur den passiven Widerstand gegen die Polytheisten. Als nämlich die monotheistische Mission des Qur’ans in der polytheistischen Gesellschaft Fuß zu fassen begann, haben die Polytheisten alles unternommen, um den Muslimen das Leben nach dem Qur’an zu erschweren. Sie haben über den Gesandten Gottes und seine Anhänger und den Qur’an gespottet, die ersten Muslime geschlagen, gefoltert, gequält und gelegentlich getötet. Einige Muslime, die ein soziales Ansehen hatten und in der Lage waren, mit Waffen gegen diesen Angreifer zu kämpfen, kamen zum Propheten und baten ihn um Erlaubnis zum bewaffneten Kampf. Dagegen forderte der Qur’an die Anhänger des Islams zum großen Djihad auf. Was bedeutete aber dieses neue Phänomen für die neuen Gläubigen einer neuen Religion? Sie sollten alle vorislamischen und unmenschlichen Gewohnheiten aufgeben, wie die Götzendienerei, Tötung von Frauen, vor allem von neugeborenen Mädchen, den unmenschlichen Umgang mit Sklaven und Armen, wilden Kampf in jeder Gelegenheit usw. Sie sollten sich groß anstrengen (Djihadan kabiiran), um die alte unzivilisierte und wilde Umgangsform miteinander und mit der Umwelt durch zivilisierten und menschlichen Inhalt, d. h. gutes Benehmen miteinander, zu ersetzen. Dazu kam eine neue Frömmigkeit. Die Gläubigen sollten mitternachts aufstehen, der Worte Gottes gedenken, sie auswendig lernen und sich in Geduld üben, wenn sie von den ungläubigen Polytheisten angegriffen und verfolgt würden. Ihre Religion forderte sie sogar dazu auf, statt einen bewaffneten Kampf zu führen, ihre Geburtstadt Mekka, die gesegnete Stadt Abrahams mit dem Haus Gottes, der Ka’ba, zu verlassen, erst nach Abasinien und später nach Medina zu fliehen.

Nach dieser großen Auswanderung von Mekka nach Medina im Jahre 622 sah die Antwort des Qur’ans anders aus. Er erlaubte nun den Muslimen einen bewaffneten Verteidigungskampf, da ansonsten die Muslime weder ihr Leben, noch ihr Hab und Gut, noch ihre Religion und Gotteshaus und ihre Ehre schützen konnten. Selbst das geschah gegen den Willen des Gesandten Gottes, der eigentlich den hauptsächlichen Inhalt seiner Mission im Friedenstiften sah (Al-Islam = das Friedenmachen in Hingabe an Gott). Zu diesem Auftrag wurde er nämlich nach Medina von ihren bereits zu Muslimen gewordenen Einwohnern eingeladen. Die Gerechtigkeit Gottes ließ jedoch die Unterdrückung durch die Polytheisten aus Mekka nicht mehr zu, erlaubte den Muslimen in Medina nur den bewaffneten Verteidigungskrieg unter verschärften und fundamental eingeschränkten Voraussetzungen. Diesen bewaffneten Vorbeugungs- und Verteidigungskrieg bezeichnete der Prophet später als den kleinen Djihad und blieb bei der Feststellung des Qur’ans,

dass der große Djihad die große Anstrengung gegen die negative Motivationen des eigenen Egos ist.

> *„Daß der Prophet Mohammed, der im 6. / 7. nachchristlichen Jahrhundert in Arabien lebte, den Krieg als solchen oder gar den Religionskrieg geheiligt habe, ist ein tragischer Irrtum der Geschichte, dem bedauerlicherweise auch viele Moslems immer noch anhängen.*
>
> *Zwar mußte die neuentstandene islamische Glaubensgemeinschaft im unzivilisierten Arabien – in einem Milieu von Stolz, Machtgier und Blutrache bis zum letzten Mann, bis zum letzten Säugling – zur Waffe greifen, um das nackte Leben ihrer Anhänger zu verteidigen und die Schwachen zu beschützen. Doch Mohammed erklärte, der wirklich gemeinte ‚große Krieg', in Gottes Augen wohlgefällig sei, sei der Kampf gegen die eigenen niedrigen Neigungen, gegen den egoistischen Trieb. Nur durch diesen Kampf könne schließlich die absolute Hingabe an Gott erreicht werden. Denn ‚Islam' hängt zusammen mit dem arabischen Wort ‚salam' – Frieden, das uns als hebr. ‚shalom' auch aus der Bibel bekannt ist. ‚Islam' bedeutet wörtlich Hingabe, völlige Übergabe an den Willen Gottes, der dem Menschen näher ist als die Schlagader, wodurch dem einzelnen und der Welt Frieden gebracht wird.*
>
> *Wenig bekannt ist, daß der Prophet selbst sehr genügsam lebte und sich praktisch ausschließlich von Quellwasser, Gerstenbrot und Datteln ernährte."* (Höschen 1985, S. 6)

## Aufbau des Qur'ans

Der Qur'an ist nach Auffassung aller Muslime das wahrhaftige Wort Gottes. Die uns heute vorliegende Fassung des Qur'ans ist überall in der islamischen Welt dieselbe, sie hat sich im Laufe der Jahrhunderte nicht geändert. Dies ist nach Ansicht der Muslime darauf zurückzuführen, dass die Zusammenstellung und Einteilung der Kapitel entsprechend göttlicher Weisung vom Propheten selbst vorgenommen wurde.

Wie ist diese Struktur entstanden und aufgebaut? Zunächst sollte festgehalten werden, dass das Attribut des Göttlichen der Quelle des Qur'ans zukommt. Anfangs wurde sein Inhalt Vers für Vers geoffenbart und überliefert. Diese Verse bzw. Passagen wurden zu Abschnitten bzw. Kapiteln zusammengefügt und in schriftliche Form gefasst. So wie in Mekka Gott auf den Polytheismus reagierte, so in Medina auf Bedürfnisse und Forderungen der muslimischen Gemeinde in der ersten Moschee des Islam ab 622 n. Chr.:

> *„Da er Antworten auf die Fragen der Gemeinde gab, entwickelte sich langsam der gesetzliche Charakter des Koran und spiegelte auf diese Weise das dialektische Verhältnis von Gottes Wort und den menschlichen Interessen wieder. Die Kanonisierung des Koran brachte auch eine neue Anordnung der Verse und Kapitel in ihrer bis heute gebräuchlichen Form, die nicht mehr der chronologischen Ordnung entspricht. Verschiedene Texte, die zu unterschiedlichen historischen Anlässen offenbart worden waren, wurden zu einem einzigen Text zusammenfasst. So wurde der rezitierte Koran in ein lesbares Buch, kitaab, umgeformt."* (Höschen 1985)

In Medina wurden also die erste Moschee und die erste muslimische Gemeinde errichtet. Damit begann die Entwicklung von Kultur im Islam. Die Tradition der Gelehrsamkeit wurde begründet. Und auch der Lebensbezug des Islam, seine soziale, wirtschaftliche und moralische Lebensphilosophie, gründet in dieser Zeit. Alle diese Entwicklungen gehen auf die Motivation durch den Qur'an zurück. Damit brachte der Qur'an eine neue Kultur hervor. Aus den heiligen Texten in einem soziokulturellen Geist und Umfeld entstand allmählich innerhalb von 10 Jahren eine neue Kultur in Medina.

Im Jahre 632, kurz bevor der Prophet starb, bestätigten sich der Prophet und der Erzengel gegenseitig die Vollendung des Qur'ans in der Moschee des Propheten vor der voll versammelten Gemeinde. Daraus entstand dann die Tradition des Auswendiglernens und Rezitierens des gesamten Qur'ans jedes Jahr in den Moscheen vor Gemeinden im Fastenmonat Ramadan, dem Monat, in dem Gott begann, den Qur'an zu offenbaren – eine Tradition des Propheten und des Geistes der Heiligkeit, die seit damals ununterbrochen und überall, auch in Mannheim und Heidelberg, praktiziert wird.

Damit wurde der Qur'an in dreißig etwa gleichlange Teile unterteilt. Diese ist eine rein formale Unterteilung, die vom Inhalt des Korans nicht abhängt. Zu Lebzeiten des Propheten wurde jeder geoffenbarte Abschnitt bereits von mehreren Gefährten um den Propheten herum, den so genannten Offenbarungsschreibern, die lesens- und schreibenskundig waren (Kuttaab al-wahy), schriftlich fest gehalten; einige von ihnen kannten den gesamten Qur'an auswendig.

Das Auswendiglernen des Heiligen Buches ist auch heute ein weit verbreiteter Brauch in allen muslimischen Ländern. Der erste Kalif, Abu Bakr (gest. 624 n. Chr.), ließ alle Original-Manuskripte, die zu Lebzeiten des Propheten entstanden waren, sammeln und abschreiben. Zaid Ibn Thabit, dem diese Aufgabe übertragen wurde, war der engste Helfer – heute würden wir sagen der persönliche Sekretär – des Propheten in Medina, und es gehörte zu seinen Pflichten, jede Offenbarung niederzuschreiben. Er bediente sich eines doppelt abgesicherten Prüfungsverfahrens, indem er die Original-Manuskripte mit den von den Gefährten des Propheten auswendig gelernten Texten verglich; auf diese Weise wurde in zweifacher Hinsicht sichergestellt, dass jede einzelne Vorschrift auch wortgetreu übernommen wurde.[7]

Jedes Kapitel oder jeder Abschnitt des Korans wird Suura genannt. Das bedeutet Stufe oder Schritt, um die wir (im religiösen Verständnis des Islam) höher steigen. Manchmal wurden ganze Suuren als vollständige und abgeschlossene Abschnitte oder Kapitel geoffenbart. Doch manchmal offenbarte Gott nur Teile bzw. Verse, die unter Aufsicht des Propheten entsprechend ihres Inhaltes zusammengestellt wurden.

Einige Suren sind lang, andere kurz, ja einige ganz kurz, doch durch alle zieht sich ein logischer Faden. Jeder Vers einer Suura wird Aaja (pl. Aajaat) genannt, was auch so viel wie „Zeichen" bedeutet. Ein geoffenbarter Vers ist ein Zeichen der Weisheit und Güte Gottes, ebenso wie Gottes herrliche Werke in der sichtbaren Schöpfung oder sein Wirken im Gang des Gesche-

hens Zeichen für die Menschen sind. Auch diese Verse sind von unterschiedlicher Länge. Sie, die Aaja, ist die tatsächliche Einheit des Qur'ans.

### Zum Inhalt des Qur'ans

Für die Muslime ist der Qur'an, da er ja nichts anderes als das Wort Gottes darstellt, zunächst einmal die Verkörperung uneingeschränkter gesetzgebender Gewalt und damit der Ursprung jeglicher Gesetzlichkeit und rechtlicher Verbindlichkeit. Gleichzeitig ist er für sie das erste und ewige Wunder des Prophetentums Muhammads. Gibb drückt es folgendermaßen aus:

> *„Doch die Mekkaner verlangten noch immer ein Wunder von ihm. Muhammad aber verwies mit bemerkenswerter Kühnheit und großen Selbstvertrauen auf den Koran als höchste Bestätigung seiner Sendung. Wie alle Araber waren sie große Kenner auf dem Gebiet der Sprache und Vortragskunst. Wohlan denn, wenn der Koran tatsächlich sein eigenes Werk sein sollte, dann würde es gewiß andere Männer geben, die ihm Gleichwertiges hervorzubringen in der Lage wären. Diese sollten also zehn Verse vorweisen, die denen des Korans gleichkämen. Wenn sie jedoch nicht imstande wären, dann könnten sie nicht umhin, den Koran als außergewöhnliches und eindeutiges Wunder anzuerkennen."* (Gibb 1953, S. 40 f.)

Es muss jedoch gesagt werden, dass der Qur'an, der ja im Grunde genommen ein Buch der religiösen Rechtleitung ist, sich nicht so ohne weiteres als Handbuch für das Studium der Rechtswissenschaft verwenden lässt. Hier handelt es sich insbesondere um einen Aufruf zum rechten Glauben, der sich an das Herz des Menschen wendet, und weniger um eine Klassifizierung rechtlicher Vorschriften. Überdies gibt es nur eine begrenzte Anzahl solcher Vorschriften, die sich lediglich auf bestimmte Gebiete beziehen. So finden sich z. B. im Bereich des Familienrechts siebzig Anweisungen, im Zivilrecht weitere siebzig; das Strafrecht umfasst dreißig, Rechtsrechung und Verfahrensregeln dreizehn, Verfassungsrecht zehn, das Recht über internationale Beziehungen fünfundzwanzig und die Wirtschafts- und Finanzordnung zehn. Bei einer solchen Aufzählung kann es sich allerdings nur um Annäherungswerte handeln. Der rechtliche Bezug einiger Vorschriften ist umstritten, während andere gleichzeitig auf mehrere Bereiche des Rechts anwendbar sind. Beim überwiegenden Inhalt des Qur'ans handelt es sich jedoch, wie bei jedem Heiligen Buch, um eine Zusammenfassung göttlicher Ermahnungen und ethischer Prinzipien.

> *„Die göttlichen Gesetze, die Muhammad zurückgelassen hat, sind Gottes Gesetze, doch sie sind nicht Gott. [...] Es gibt nichts außer den Göttlichen Worten selbst, auf das man sich stützen könnte, und deren Gültigkeit reiche nur so weit, wie es die menschliche Sprache zuläßt und menschliche Gedanken zu fassen vermögen. Alle Menschen sind nur allzu menschlich, kein Mensch ist ohne Sünde oder unfehlbar. Im eindeutigen Gegensatz zum westlichen Konzept der ‚Theokratie' hat sich der Islam von jeher gegen vermenschlichende Einflüsse im Bereich des Glaubens heftig gewehrt. Daraus läßt sich auch recht gut der sonderbare Ausdruck ‚une theokratie laique et égalitaire' erklären, den Louis Gardet geprägt hat, um damit den Islam zu charakterisieren: eine Besonderheit*

*in der Ausdruckweise, die die Unfähigkeit erkennen läßt, eine Ideologie zu verstehen, die weder theokratisch noch weltlich ist in dem ausdrücklichen Sinn, den jeder der beiden Begriffe vermittelt. Das Paradox, auf das man hier stößt, macht es so schwierig, den Islam zu definieren.“* (Ramadan 1996, S. 54 f.)

## 3 Verstehen und Kommentieren (Exegese) des Qur’ans

Die Muslime waren und sind bemüht, den Inhalt der Botschaft des Buches zu verstehen, um die muslimische Frömmigkeit zu praktizieren und ihre Lehrinhalte und Gebote wie Verbote festzuhalten. Daher haben sie schon zu Lebzeiten des Propheten und vielmehr unmittelbar danach sehr früh angefangen Auslegungsmethoden zu entwickeln und anzuwenden.

Vor allem zum exakten Einfühlungsvermögen der religiösen Gebote und Verbote des Qur’ans diente die Exegese.

### Zur Geschichte der Kommentierung

Unmittelbar nach der Generation des Propheten haben die nachkommenden Generationen angefangen, zunächst die Sprache des Qur’ans durch grammatikalische Analyse und durch Heranziehung von Belegen aus der arabischen Literatur (vor allem aus der arabischen Dichtung) zu durchleuchten. Die Folge war eine philologische Qur’an-Exegese zur Sammlung eines literarischen Materials von unschätzbarem Wert.

Eine historische, aber keine kritische Exegese im westlichen Sinne entstand, als die ersten Kommentatoren begannen, zur Erhellung mehrdeutiger bzw. komplizierter Stellen im Qur’an die Gründe und Anlässe zu berücksichtigen, die zur Herabsendung der Offenbarung geführt haben. Dafür verwendet man den terminus technicus „Asbaab an-nuzuul“. Dazu und zum besseren Verständnis der einzelnen Verse bzw. Kapitel wussten die ersten Korangelehrten und Wissenschaftler um die Tradition des Propheten und die Kommentare früherer Kommentatoren, in erster Linie derer, die mit dem Gesandten Gottes gelebt und die Begleitumstände besser und genauer gekannt und festgehalten hatten.

Die Berücksichtigung der Umstände und Gründe, die die Offenbarung und Verkündigung der dunklen und mehrdeutigen Stellen im Qur’an veranlasst haben, ist eine große Hilfe. Denn durch die besondere Beachtung dieser Umstände der Herabsendung halten die Exegeten in vielen Fällen die betreffenden religiösen Vorschriften für zeitbedingt und auf die damalige Situation gemünzt. Und dies führt zur starken Relativierung, so dass man sie zwar als Beispiel heranzieht, aber nicht mehr als absolut verbindlich beachtet. Die logische Folge wäre dann die zeitgemäße Anpassung und Ergänzungen der gesetzlichen Bestimmungen.

Danach ging die Tradition weiter mit Kommentarwerken, die rechtswissenschaftlich, apologetisch und theologisch waren. So gewannen mit der Zeit die apologetische Richtung und die theologische Reflexion an Gewicht.

Ähnlich handelten die Rechtsgelehrten, die aus den Texten des Buches Gottes die Bestimmungen herausgearbeitet und neben der theologischen Reflexion auch die Rechtsschulen mit ihnen untermauerten, die schließlich die Grundlage des islamischen Gesetzes bildeten. Ein wichtiges Gebiet stellen auch die Mystiker dar, die vor allem die Vorstellungen und Auffassungen mystischer Schulen berücksichtigten, wie z. B. der berühmte Mystiker Ibn al-Arabi (gest. 1240) aus Andalusien.

Unter zeitgenössischer Kommentatoren unserer Zeit gewinnen die Betrachtungen von Abu Zayd eine besondere Bedeutung:

> *„Die Botschaft des Islam wäre vollkommen folgenlos geblieben, hätten die Menschen, die sie als erste empfingen, sie nicht verstehen können. Sie verstanden den Islam in ihren Lebensumständen, und durch ihr Verständnis und ihre Anwendung des Islam veränderte sich ihre Gesellschaft. Man sollte die Auffassung der ersten Generation von Muslimen und der folgenden Generationen aber keineswegs für endgültig oder absolut halten. Der Text des Koran gestattet einen endlosen Decodierungsprozess. In diesem Prozess sollte die ursprüngliche Bedeutung nicht ignoriert oder vereinfacht werden, weil diese Bedeutung entscheidend dafür ist, die Richtung der weiteren Deutung des Textes aufzuzeigen. Wenn man die Richtung hat, ist es viel leichter, sich auf den Sinn des Textes im heutigen soziokulturellen Kontext hinzubewegen."* (Abu Zayd 2003)

**Der Qur'an als Quelle von Wissen**

Für sehr viele Qur'an-Wissenschaftler heute ist der Qur'an als göttliche Offenbarung die verlässliche Quelle jeglicher Form von Wissen und authentischer Orientierungspunkt für Geistes- und Sozialwissenschaftler. Er enthält allgemeine wissenschaftliche Hinweise und Anzeichen, die den menschlichen Drang zu forschen erwecken und leiten. Leider standen jedoch viele Muslime lange Zeit unter dem Eindruck, dass der Qur'an vor allem die zurückliegende Geschichte von Nationen bewahrt habe, deren Beispiele zur Ermahnung und Warnung angeführt worden sind. Hinzu kommen die Informationen über das Jenseits und seine nicht sichtbaren Aspekte sowie die Bedeutung des Qur'ans als Rechtsquelle.

Diejenigen muslimischen Sozial- und Geisteswissenschaftler im Westen, die nach einem Weg zu angemessener, zeitgenössischer islamischer Lebensweise suchen, womit sie eine Wiederbelebung des Islams bewirken wollen, schlagen vor, dass die Muslime sich bewusst machen sollten, dass die rechtlichen Regelungen nur einen sehr kleinen Teil des Umfangs ausmachen, den der Qur'an abdeckt. Es sollte klar sein, dass die Muslime ihren Verstand benutzen müssen, um über die Bedeutung aller Verse des Qur'ans nachzudenken, damit sie ihn zur wichtigsten Quelle und Grundlage für sämtliche Wissensgebiete bezüglich der menschlichen Natur sowie der sozialen und angewandten Wissenschaften machen können. Ihrer Meinung nach ist wirklich jeder Muslim mit Expertenqualifikation auf jedem beliebigem Gebiet gefordert, sich dem Qur'an zuzuwenden, um hier Inspiration und Anleitung

zu finden. Ein bewusstes und kontemplatives Lesen von Gottes Buch sollte ihn befähigen, seinen Wissensstand zu ergänzen, zu erweitern und zu korrigieren.

Dafür müsste man jedoch die Absichten, die hinter dem Lesen und Interpretieren des Korans stehen, überdacht werden. Folgende Ziele sollten vor Auge gehalten werden:

- *Allgemeine Rechtleitung* in menschlichen Angelegenheiten und in den Wissenschaften zu erhalten, die mit individuellem und sozialem Verhalten zu tun haben sowie der angeborenen Veranlagung (fitra) des Menschen.
- Wissen über grundsätzliche Regeln und Richtlinien zu erlangen, wie eine *Reform der Gesellschaft* und ihres politischen Systems möglich ist, deren Durchführung mit den menschlichen und sozialen Forderungen übereinstimmt. Hierzu gehört das Bemühen zu entdecken, wie dies erreichbar ist.
- Dafür hat man die althergebrachte Schablone aufzubrechen und zu versuchen, die *historischen Entwicklungen* festzuhalten, die das Fortschreiten der islamischen Rechtsfindung (fiqh) in ihrer weit gefassten Form behindert haben, welche die politische und konstitutionelle Gesetzgebung sowie die Regelung von wirtschaftlichen und internationalen Beziehungen abdecken. Dabei ist es wichtig zu klären, wie sich die Geschichte auf die Stellung der Imame und ihre Verbundenheit mit den Fächern der Gesetzgebung ausgewirkt hat, in dem Sinne, wie die Kenner von religiösen Berichten (Traditionarier, muhaddithun) sich der Sunna verpflichtet fühlten, wenn es um Angelegenheiten der Weitergabe oder um die Überliefererkette von Gewährsleuten (sanad) für einen *Hadith* (Hadiith) ging.
- Der *Idjtihaad*, d. h. die freie Urteilsbildung eines Rechtsgelehrten, ist eine Notwendigkeit im und für das moderne Zeitalter. Statt die Imame, das sind Führungspersönlichkeiten von Gemeinwesen in religiösen und weltlichen Angelegenheiten, deren Legitimität auf ihrer vorbildlichen Lebensführung und Kenntnis des Islams beruht, als Vorbild für den Idjtihaad anzusehen, hat man diese redlichen Vorfahren leider häufig ohne historische und kritische Nachfrage blind imitiert.

Die Araber zur Zeit der Offenbarung wurden auf eine Weise angesprochen, die sie begreifen konnten. Später erweiterte sich das Verständnis, und neue Bedingungen und Einflüsse enthüllten im Text eine Anzahl von zusätzlichen Bedeutungen, die durch die Grenzen der Sprache nicht auszuschließen waren. Es ist in der Tat ein wichtiger Aspekt des Wunders des Qur'ans, dass im Laufe der Jahrhunderte ein einziger Text, richtig verstanden und dieselben Buchstaben und Worte enthaltend, den verschiedenen Bedürfnissen entsprechen konnte. Der Gesandter Gottes stellt fest: *„Die Wunder des Korans hören niemals auf"*. Die Behauptung, dass es nicht erlaubt sei, weiter zu gehen als bis zur wörtlichen Aussage des Textes, ist von gleichem Wert wie die Erklärung, dass die Wunder des Qur'ans begrenzt seien und

damit von Zeit und Ort abhingen. Die Tatsache, dass die Vorfahren bestimmte Dinge über einen oder mehrere Verse nicht erwähnt haben, lässt nicht den Schluss zu, dass ihre Deutung verboten wäre. Es heißt lediglich, dass sich ihre Interpretationen auf die Gebiete konzentrierten, in denen sie Experten waren und deren Auslegung nötig war. Aber dies bedeutet auf keinen Fall, dass es für andere unzulässig ist, Bereiche zu untersuchen, die vorher nicht erforscht worden sind.

Der Qur'an selbst ist bereits eine Quelle, aus der Gelehrte zusätzliche Erkenntnisse über ihre Spezialgebiete haben gewinnen können. Es gibt nämlich Wissenschaften, deren Existenz auf dem Qur'an beruhen. Hierzu gehören das Bekenntnis zur Einheit Gottes (tauhiid), die Gesetzgebung (taschrii', Scharii´a) und die Rechtsquellen (usuul). Andere Wissenschaften bauen auf dem Qur'an auf. Dies ist bei den Sprachwissenschaften und der Rhetorik (balaagha) der Fall. Zudem werden Wissenschaften im Qur'an angedeutet, die helfen, ihn zu verstehen, und damit den Glauben an ihn stärken. Zu dieser Kategorie gehören die Kultur- und Sozialwissenschaften sowie einige astronomische und angewandte Wissenschaften.[8] Schließlich sind da noch die Wissenschaften, die in keiner Beziehung zum Qur'an stehen. Für alles aber gilt:

> *„Und Wir haben dir das Buch zur Erklärung aller Dinge herniedergesandt, und als Führung und Barmherzigkeit und frohe Botschaft den Gottergebenen".* (16, 89)

## Anmerkungen

[1] Die arabische Bezeichnung „Qur'an" stammt vom Verb „qara'a": lesen, vortragen. „Qur'an" bedeutet und ist also die Rezitation bzw. das zu Rezitierende, das Vorlesen oder das Lesebuch. Als Lektionar und Urkunde der Mitteilungen Gottes wird *al-Qur'aan al-kariim* (= der edle Qur'an) immer wieder Buch genannt.
Al-Qur'an al-kariim wird von Gott als Furqaan bezeichnet, z. B. in den Qur'anstellen 2, 185; 3, 4; 25, 1, und zwar als Unterscheidungsform.

[2] Selbst für eine sorgfältige und angemessene Rezitation haben die Muslime eine Wissenschaft der Rezitation entwickelt und Regeln dazu festgelegt. Vgl. Bubenheim / Elyas 2000.

[3] Al-Buhaarii zitiert diesen Hadith in seinem Sammelwerk von Hadithen Sahiih al-Buhaarii.

[4] Vgl. auch den Hadith: *'Abdullah, Allahs Wohlgefallen auf ihm, berichtete: „Während ich mit dem Propheten, Allahs Segen und Friede auf ihm, in einem Palmenhain war, und er sich auf einen blattlosen Palmenzweig stützte, kamen einige Juden vorbei. Die einen von ihnen sagten zu den anderen: „Befraget Muhammad über die Seele!" Ein anderer von ihnen sagte: „Was hegt bei euch Zweifel über ihn?" Die anderen sagten: „Niemals werdet ihr von ihm das hören, was euch stutzig macht." Einige sagten: „Befraget ihn doch!" Da stellten sie ihm die Frage über die Seele, und der Prophet, Allahs Segen und Friede auf ihm, schwieg für eine Weile und gab ihnen keinerlei Antwort. Ich wusste, dass er gerade dabei war, eine Offenbarung zu empfangen. Da trat ich anstandshalber einen Schritt von ihm zurück. Als die Offenbarung soweit war, rezitierte er: „Und sie befragen dich über die Seele. Sprich: „Die Seele ist eine Angelegenheit meines Herrn; und euch ist vom Wissen nur wenig gegeben."."* (Qur'an-Vers 17, 85) (Al Buhari 1997)

[5] Vgl. auch: *Hätten Wir ihn als einen Qur'an in einer fremden Sprache abgefasst, hätten sie gesagt: „Warum sind seine Verse nicht in einer fremden und in einer arabischen (Sprache) klar gemacht worden?" Sprich: „Er ist eine Führung und eine Heilung für die Gläubigen." Doch diejenigen, die nicht glauben – ihre Ohren sind taub, und er bleibt ihrem Blick entzogen; diese werden von einem weit entfernten Ort angerufen.* (41, 44).
*Und so haben Wir ihn (den Qur'an) herabgesandt als eine Entscheidung in arabischer Sprache. Und wenn du ihren persönlichen Neigungen folgst, obwohl zu dir das Wissen gekommen ist, so sollst du keinen Beschützer oder Retter vor Allah haben.* (13, 37) – Ferner vgl. Qur'an 13, 31.

[6] Über die „Urnorm des Buches" vgl. die Stellen im Qur'an 3, 7; 13, 39; 43, 2–4; 56, 77–80; 85, 20–21.

[7] *Masruq berichtete: „'Abdullah (Ibn Mas'ud), Allahs Wohlgefallen auf ihm, sagte: „Ich schwöre bei Allah, außer Dem kein anderer Gott da ist, daß es keine Suura gibt, die von dem Buche Gottes herabgesandt wurde, ohne dass ich am besten wußte, wo sie herabgesandt worden ist. Und es gibt keine Aaja (= Qur'an-Vers) von dem Buche Gottes, die herabgesandt wurde, ohne dass ich am besten wußte, zu welchem Anlaß diese herabgesandt worden ist. Und wenn ich wüßte, dass es einen Menschen gäbe, der das Buch Gottes besser als ich kennen würde, und er wäre durch eine Kamelreise erreichbar, so wäre ich zu ihm geritten!"."* (Al Buhari 1997)

[8] Vgl. dazu al'Alwani / Khalil 1994, S. 7–32.

## Literatur


Abu Zayd, N. H. (2003). Spricht Gott nur Arabisch? *Die Zeit*, 23.01.2003, S. 34.

al'Alwani, T. J. / Khalil, Ì. al-D. (1994). *Der Koran und die Sunnah. Der Zeit-Raum Faktor*. Herndon, Virginia, London. (Hrsg. International Institute of Islamic Thought. Aus dem Englischen übersetzt von Maryam Reißmann unter Mitarbeit von Fatima Grimm.)

Al-Buhari, S. (1997). *Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad.* Stuttgart. (Hrsg. und übersetzt von D. Ferchl.)

Asadi, M. A. (1996). *The Message of Quran and Islam.* Lahore-Pakistan.

Bubenheim, A. F. / Elyas, N. (Hrsg.) (2000). *Die Regeln der Qur'an-Rezitation*. Aachen.

Falaturi, A. / Tworuschka, U. (Hrsg.) (1991). *Der Islam im Unterricht*. Braunschweig.

Gibb, Sir Hamilton A. R. (1953). *Mohammedanism. An Historical Survey*. Oxford (2. Aufl.).

Höschen, A. (1985/1986). Weltreligionen und Vegetarismus. Der Universale Geistige Pfad. *Der Vegetarier* 6(85):1 / 2(86).

Khoury, A. Th. (1991). „Exegese"; „Koran". In: Khoury, A. T. / Hagemann, L. / Heine, P. (Hrsg.). *Islam-Lexikon*. 2 Bde. Freiburg i. Br.

Ramadan, Said (1996). *Das islamischen Recht. Theorie und Praxis*. Marburg.

Hans Zirker

# Islam und Christentum

Das Thema greift anmaßend weit aus. Wer wollte in einem kurzen Vortrag so allgemein auch nur über eine der beiden Religionen sprechen? Gleichzeitig ist es aber auch zu schmal gefasst; denn wo es um Religionen geht, gar um diese beiden, ist immer noch mehr mit im Spiel. Deshalb sollen zunächst einige Überlegungen das Thema noch genauer bestimmen.

## 1 Drei nötige Vorbemerkungen

### a) Die Religionen im Singular?

Wie es „das" Christentum nicht gibt, so auch nicht „den" Islam. Unterschiedlich ist er im geschichtlichen Wandel vom 7. bis zum 21. Jahrhundert, von Marokko bis Indonesien, von den verschiedenen Rechtsschulen und deren Rechtsgelehrten bis zu den Sufis und ihren „mystischen" Gemeinschaften, von den streng Traditionsorientierten bis zu den „Modernisten" und „Säkularisten", von der kulturell eingewurzelten Volksreligion bis zum staatlich verwalteten und kontrollierten Religionssystem, von relativ homogenen islamischen Gesellschaften bis zu der in unterschiedlichen Gruppierungen zerklüfteten Diaspora.

Eine repräsentativ verbindliche Autorität ist dem Islam fremd. Er kennt kein offizielles Lehramt, hat keinen Papst, keine Konzilien, keine Landessynoden oder ähnliches. Dementsprechend ist er insgesamt weit mehr von Vielfalt und Kompromissen geprägt als von den Eigenheiten eines geschlossenen Blocks.

Und doch spricht das Thema so singularisch. Gehen also all diese Unterschiede nicht an „das Wesen" der Religion? Wenn wir dies annähmen, müssten wir bald erkennen, dass ein solch unterstelltes „Wesen" meist nur das ist, was man selbst gerade dem Islam zuschreiben möchte. Freilich gehe auch ich im Folgenden wenig auf die Vielfalt dieser Religion ein, sondern frage nach den fundamentalen Strukturen, die das Verhältnis zum Christentum bestimmen. Aber damit will ich keinesfalls die verbreitete Vorstellung bestärken, dass es den Islam als ein im Grund einheitliches Phänomen gäbe.

### b) Der Blick nur auf Christentum und Islam? Nicht auch auf das Judentum?

Religionsgeschichtlich stehen unbestreitbar die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam in enger Beziehung. Gelegentlich fasst man sie gar als die „abrahamischen Religionen“ zusammen. Was rechtfertigt die hier gewählte Beschränkung auf zwei? Ist dies nur eine pragmatische Begrenzung, um den Vortrag nicht gar zu überfrachten? Ist es der aktuelle weltpolitische Anreiz, der das Interesse vornehmlich auf den Islam zieht? Das eine wie das andere mag bei der Themenwahl mit eine Rolle gespielt haben; aber entscheidend ist dies nicht. Zwar stehen alle drei Religionen, ob sie es einräumen oder nicht, zueinander in Verwandtschaft und Konkurrenz, doch ist das Verhältnis von Christentum und Islam ein anderes als das von Judentum und Christentum oder Judentum und Islam. Dies soll im Folgenden deutlich werden. Aber gerade damit wird auch vom Judentum die Rede sein.

### c) Das nicht nur interreligiöse Interesse

Wo heute Religionen miteinander ins Gespräch kommen, ist immer noch eine weitere Größe „mit am Tisch“: unsere säkulare Gesellschaft. Die Beschränkung des Blicks auf religionsinterne Momente kann nicht genügen. Darauf werde ich gegen Ende eingehen.

## 2 Religionen in geschichtlicher Folge

### a) Die Dominanz der Herkunft über das Spätere

Christentum und Islam haben gemeinsam, dass sie eine andere Religion oder gar zwei sich geschichtlich voraus haben, auf die sie sich von Anfang an zurück beziehen; dass sie also mit einer Vorgeschichte zurechtkommen müssen. Das Verhältnis des Christentums zum Judentum einerseits sowie des Islam zu Christentum und Judentum andererseits sind in grundlegender Hinsicht analog: Jeweils ist die zeitlich nachfolgende Religion genötigt, sich mit der oder den beiden vorausgehenden auseinanderzusetzen; umgekehrt gilt dies zunächst nicht gleicherweise:

Für die Kirche ist Israel ein entscheidender Bezugspunkt von der Zeit ihrer Grundlegung an; ihre Heiligen Schriften reden von diesem Volk und seiner Geschichte; zugleich sieht sie entsprechend den neutestamentlichen Zeugnissen mit Jesus Christus „die Zeit erfüllt“ (Gal 4, 4); das Frühere ist „zur Warnung ... aufgeschrieben, uns, die das Ende der Zeiten erreicht hat“ (1. Kor 10, 11); durch Jesus ist der Menschheit „ein für allemal“ das Heil gekommen (Röm 6, 10; Hebr 7, 27; 9, 12; 10, 10).

In ähnlicher Weise wird auch der Islam schon vom Koran her immer wieder zurückverwiesen auf die Geschichte von Juden und Christen – in welcher Weise, soll im Folgenden genauer betrachtet werden. Beide Religionen, Christentum wie Islam, können jedenfalls nicht von sich selbst spre-

chen, ohne mitzusehen, was ihnen an Offenbarung Gottes schon vorausging und jeweils in der eigenen Gemeinschaft zu letzter Gültigkeit und unverbrüchlicher Authentizität gekommen sein soll.

In zeitlich umgekehrter Richtung aber ist für das Judentum das Christentum kein originäres Problem, denn es kam später. Und so scheint wiederum das Christentum seinerseits vom Islam nicht grundlegend betroffen zu sein, denn es kann seinen Glauben verkünden und seine Lehren entfalten, ohne dass dabei die Rede auf Muslime kommen müsste. Die Erfahrung der Konfrontation und Konkurrenz ist für das Christentum ein beiläufiges Moment der Kirchengeschichte, nicht wie für den Islam ein fundamentales Moment schon von der Offenbarungsgeschichte her.

Eine solch ungleiche Bewertung von Vor- und Nachgeschichte scheint zunächst völlig legitim, denn das religionsgeschichtlich Spätere führt nach dem Selbstverständnis der jeweiligen Religion von der eigenen Gemeinschaft, vom eigenen Bekenntnis, den eigenen Verbindlichkeiten weg. Trotzdem ist diese Sicht theologisch problematisch:

Wenn Offenbarung, auf die sich diese Religionen gegründet sehen, nicht einfach nur als ein unmittelbares Handeln Gottes „von oben nach unten", sondern als eine Dimension menschlicher Kultur und Geschichte verstanden werden kann (und dieser Aspekt hat über neuzeitliche Aufklärung eine theologische Bedeutung wie nie zuvor bekommen), dann sollte es wenigstens schwer fallen, einerseits die Vorgeschichte als eminent bedeutsam, gar verbindlich zu qualifizieren und anderseits die Nachgeschichte auszublenden. Die Frage drängt sich auf: Wie müsste sich das Christentum begreifen, wenn es nicht nur die fundamentalen religiösen Erfahrungen ernst nähme, die ihm vorausgehen und denen es sich selbst verdankt, sondern auch diejenigen, die in seinem eigenen kulturellen Umfeld, ja mit ihm selbst gemacht werden und über es hinausführen? Denn der Islam gehört mit zur Wirkungsgeschichte des Christentums; er ist – obwohl für das Christentum eine „andere" Religion – zugleich doch auch ein Element seiner Identität.

Entsprechendes lässt sich schließlich auch – vielleicht sogar noch verstärkt – im Blick auf das Judentum sagen: Der Grundsatz, Jesus von Nazaret und der christliche Glaube seien die Angelegenheit der Christen und eigentlich kein Problem für jüdische Theologie, ist – in Analogie zur Beurteilung des Islam aus christlicher Sicht – verstehbar wie bedenklich zugleich.

### b) Die Verdrängung der eigenen Wirkungsgeschichte

Es gehört zur besonderen theologische Bedeutung des Islam, dass er die Uneinigkeit von Juden und Christen auf dem Hintergrund der gemeinsamen prophetischen Botschaften wahrnimmt, bis hin zur Verkündigung Jesu; dass er vor allem auf die christologischen Streitigkeiten der frühen Kirchengeschichte zurückschaut, ihre bis zur Gegenwart reichenden Folgen registriert und daraus seine Konsequenzen zieht. Weit mehr als andere Verfehlungen hält der Koran den „Leuten der Schrift" ihre Uneinigkeit vor und verkündet ihnen derenthalben das Gericht:

*Die Juden sagen: ‚Die Christen haben keinen Boden unter den Füßen', und die Christen sagen: ‚Die Juden haben keinen Boden unter den Füßen." Dabei tragen sie doch die Schrift vor. So wie sie reden die, die nicht Bescheid wissen. Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen über das entscheiden, worin sie stets uneins gewesen sind. (2, 113)*

*Die das Buch bekommen haben, sind erst uneins geworden, nachdem das Wissen zu ihnen gekommen war, in gegenseitiger Gewalttat. (3, 19)*

*Die über ihn uneins sind, sind über ihn im Zweifel. Sie haben über ihn keinerlei Wissen, nur Vermutung. (4, 157)*

*Wir (Gott) machten sie (Maria) und ihren Sohn zu einem Zeichen für alle Welt. ‚Diese eure Gemeinschaft ist eine einzige Gemeinschaft. Ich bin euer Herr, so dient mir!" Aber sie haben sich in ihrer Sache untereinander gespalten. (21, 91 f.)*

*... Aber sie haben sich in ihrer Sache untereinander nach Büchern gespalten, wobei sich jede Partei über das freut, was sie hat. (23, 53)*

*Als Jesus mit den klaren Beweisen kam, sagte er: ‚Ich komme zu euch mit der Weisheit und um euch einiges von dem, worin ihr uneins seid, deutlich zu machen. So fürchtet Gott und gehorcht mir! Gott ist mein und euer Herr. So dient ihm! Das ist ein gerader Weg." Dann wurden die Parteien untereinander uneins. (43, 63–65)*

*Wonach fragen sie einander? Nach der gewaltigen Nachricht, über die sie uneins sind. Nein, sie werden erfahren! Noch einmal: Nein, sie werden erfahren!" (78, 1-5).*

Dies sind nur einige ausgewählte Stellen; man könnte ihre Zahl leicht vermehren.

Mit der Verkündigung des Koran soll eine Menschheitsgeschichte begründet werden, zu der die vorherigen Propheten nicht berufen waren und für die die bisherigen Religionen, in Mohammeds Umfeld besonders deutlich die jüdische und die christliche, sich selbst disqualifiziert haben. Dementsprechend sagt Gottes Wort den Muslimen zu:

*So haben wir euch zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft gemacht, auf dass ihr Zeugen seid über die Menschen und der Gesandte Zeuge über euch. (2, 143)*

Die Uneinigkeit unter den Leuten der Schrift lag für die Zeit Mohammeds besonders aufgrund der Lehrstreitigkeiten um das angemessene Verständnis Jesu offen zutage. Hinter den scharfen Urteilen des Koran gegen die „Leute der Schrift" steht also ein kräftiges Stück an Erfahrungen mit dem christlichen Dogma: Es war nicht in der Lage, Juden und Christen oder auch nur die Christen untereinander in einer Gemeinschaft zusammenzuhalten. Wenn die christliche Theologie diese massive Erfahrung des Islam nicht ihrerseits verarbeitet, kann sie für Mohammeds – oder besser: des Koran Absage an die Christologie der frühen Konzilien kein ernsthaftes Verständnis gewinnen. Die christliche Theologie muss ihre eigene Kirchen- und Dogmengeschichte auch aus dem Blickwinkel des Islam begreifen, wenn sie nicht einfach für ihren eigenen Weg das Muster eines geistesgeschichtlichen Fort-

schritts und dieser späteren Religion gegenüber das entgegengesetzte Klischee von Abfall, Unverständnis und Niedergang verwenden will.

Umgekehrt ist die im Islam weithin vertretene Überzeugung, dass er vom Koran als der letzten Offenbarung her das Christentum schlechthin beurteilen könne, abwegig. Zwar lässt der Koran selbst grundsätzlich noch Spielraum für die Frage, ob er nicht an vielen Stellen nur ein bestimmtes Christentum, nämlich das des 7. Jahrhunderts im arabischen Wirkungsbereich Mohammeds, in den Blick nimmt, so dass er weit weniger über das Christentum aussagt, als wenn man seine Sätze in situationsloser Allgemeingültigkeit liest. Doch lassen muslimische Theologen ihr Bild vom Christentum bis heute derart vom Koran bestimmt sein, dass sich ihnen ein ernsthaftes Studium der biblischen Schriften und des kirchlichen Glaubensverständnisses weitgehend erübrigt. Wie sehr sich in dieser Hinsicht der Islam in einer unaufgearbeiteten Situation befindet, wird von ihm selbst kaum wahrgenommen. Der Ansatz zu einer solchen Einsicht fällt ihm prinzipiell schwer, da die Annahme, es gäbe zum theologischen Verständnis der Religionen und ihres wechselseitigen Verhältnisses über den Koran hinaus noch Neues zu lernen, gegen die Voraussetzung steht, dass alles theologisch erhebliche Lernen letztlich immer eine Entfaltung dessen zu sein habe, was der Koran schon vorgibt. So aber bleibt die selbstkritische Einschätzung der eigenen Traditionen angesichts derjenigen der anderen Religion eine unerledigte Aufgabe.

## 3 Strukturale Gleichheit und Konkurrenz

Häufig spricht man vom „Absolutheitsanspruch“ des Christentums oder auch des Islam. Dieser Begriff aber ist sehr missverständlich, in Beziehung zum christlichen und islamischen Glauben weithin falsch. Was mit ihm zutreffend gemeint sein könnte, soll hier in zwei Aspekten entfaltet werden.

### a) Bewusstsein und Anspruch der Endgültigkeit

Der Islam ist die zeitlich letzte der großen Religionen unserer Welt. In diesem unleugbaren Tatbestand sieht er seinen theologischen Geltungsanspruch geschichtlich manifestiert: dass nämlich mit der Verkündigung des Koran durch Mohammed die Reihe der Offenbarungen Gottes, wie sie vorher zu allen Zeiten an alle Völker der Erde ergingen, zu ihrem endgültigen Abschluss gekommen ist:

> *Mohammed ist nicht der Vater irgendeines unter euren Männern, sondern Gottes Gesandter und das Siegel der Propheten. (33, 40)*

Allein damit schon tritt der Islam wie keine der übrigen Religionen dem Christentum in prinzipieller Herausforderung gegenüber, da dieses doch selbst die geschichtlich unüberbietbare Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret verkündet, die authentische Bezeugung des Wortes Gottes für abge-

schlossen erklärt und somit für eine neue Prophetie, die wieder eine eigene fundamental verbindliche Offenbarungsschrift bringt, keinen Raum lässt.

Jesu Verkündigung fasst der Koran dagegen in die Kurzformel zusammen – einem Wort Jesu selbst:

> *„Gott ist mein Herr und euer Herr. So dient ihm! Das ist ein gerader Weg." (3, 51)*

Dies aber entspricht dem im Koran durchgängig auch Mohammed aufgetragenen Bekenntnis. Deshalb können sich die Jünger Jesu im Koran als „Muslime" bekennen, da sie sich in Jesu Gefolgschaft und Nachfolge allein Gott überlassen:

> *„Wir sind die Helfer Gottes. Wir glauben an Gott. Bezeuge, dass wir ergeben (muslimûna) sind! Herr, wir glauben an das, was du herabgesandt hast, und wir folgen dem Gesandten. So verzeichne uns unter den Zeugen!" (3, 52 f.)*

Wenn das Zweite Vatikanische Konzil in seiner beachtlichen „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen" auf besondere Weise die Muslime würdigt und dabei mit behutsamer Einschränkung vermerkt, dass sie Jesus „allerdings nicht als Gott anerkennen" (Artikel 3), so übergeht es den weit gravierenderen Tatbestand, dass der Koran dieses Bekenntnis der Christen ausdrücklich wahrnimmt und vehement als blasphemisch verwirft. In Sure 5 ruft Gott Jesus selbst als Zeugen auf und fragt ihn, ob er je gelehrt habe, dass man sich auch zu ihm als Gott bekennen solle – und Jesus antwortet:

> *„Preis sei dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sagen, wozu ich kein Recht habe. Hätte ich es gesagt, dann wüsstest du es. Du weißt, was in mir ist; ich aber weiß nicht, was in dir ist. Du bist der, der die Geheimnisse kennt. Ich habe ihnen nichts anderes gesagt als das, was du mir befohlen hast, nämlich: ‚Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn!'" (5, 116 f.)*

Innerhalb des Islam wird heute selbstzufrieden registriert, dass auch christliche Theologen einräumen, es habe dem historischen Jesus noch fern gelegen, sich als „Gottes Sohn", gar als „Gott" zu verkünden. Dies bestärkt Muslime darin, ein jesuanisches Christentum in den eigenen Glauben zu integrieren, das real gegebene, konkurrierend gegenüberstehende dagegen als unauthentisch zu verwerfen.

Der Koran soll nicht Neues bringen, nur die Botschaft der früheren Propheten bestätigen, das aber, was Juden und Christen daraus gemacht haben, korrigieren. Aus muslimischer Sicht sind die biblischen Schriften „verfälscht":

> *Von denen, die sagen: „Wir sind Christen", haben wir ihre Verpflichtung entgegengenommen. Da haben sie einen Teil dessen, woran sie gemahnt worden waren, vergessen. So haben wir unter ihnen die Feindschaft und den Hass erregt bis zum Tag der Auferstehung. Gott wird ihnen kundtun, was sie machten. (5, 14)*

Endgültigkeit der Offenbarung Gottes heißt also in dieser Sicht endgültige Unverfälschtheit, ja Unverfälschbarkeit der Schrift.

**b) Bewusstsein und Anspruch der Universalität**

Alle legitime Prophetie vor der Mohammeds ist für den Islam grundsätzlich eine partikulare: begrenzt auf das Volk, dem der jeweilige Prophet angehört und dem er sich verpflichtet weiß. Demgemäß verkünden die Engel im Koran auch Jesus nur als „einen Gesandten für die Kinder Israels" (3, 49), in der Reihe der übrigen Propheten von Mose her (vgl. 2, 136 mit 140); und Gott bekräftigt an anderer Stelle:

> *Er ist nichts als ein Diener, den wir begnadet und zu einem Beispiel für die Kinder Israels gemacht haben. (43, 59)*

Und so sagt schließlich auch Jesus selbst:

> *„Ihr Kinder Israels, ich bin der Gesandte Gottes für euch ..." (61, 6)*

Wieder entspricht die Perspektive des Koran hier der Intention des geschichtlichen Jesus, wie sie in dem Wort der biblischen Evangelien ihren Ausdruck gefunden hat: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt" (Mt 15, 24; vgl. Mk 7, 27). Eine Sendung „zu allen Völkern" der Welt (Mt 28, 19), so bestätigt uns die neutestamentliche Exegese, lag noch nicht in seiner Absicht, sondern geht auf die nachösterliche Kirche zurück.

Freilich spricht auch im Koran manches dagegen, dass er von vornherein der ganzen Menschheit zugedacht war: Betont versteht er sich als ein „arabisches" Buch, das dem „Araber" angepasst ist (41, 3–44 und ähnlich öfter), Mohammed anvertraut,

> *damit du die Mutter der Städte (d. h. Mekka) und die Menschen um sie her warnst. (6, 92)*

Dies passt nur schwer zu einem universalen Verständnis der Aussagen, nach denen Mohammed

> *den Menschen allesamt ein Freudenbote und Warner (34, 28; vgl. 7, 158)*

ist, beauftragt mit einer

> *Ermahnung für die Menschen aller Welt (6, 90).*

Um das Christentum mit universalem Sendungsbewusstsein als ein illegitimes von der Glaubensgemeinschaft Jesu abzuheben, wird es in heutiger muslimischer Literatur auf Paulus zurückgeführt und gelegentlich sogar mit einem eigenen Namen benannt: „salîbiyya", d. h. zugleich „Kreuzes-" wie „Kreuzzugsreligion". Damit werden nicht nur die kriegerischen Aktionen des Christentums in Erinnerung gerufen und zu einem Ausdruck seines expansiven Wesens erklärt, sondern außerdem wird auf seine vom Islam abgelehnte Kreuzestheologie angespielt. Letztlich sollen aber darüber hinaus alle Differenzen, mit denen sich das nachjesuanische Christentum vom Islam abhebt und gegen ihn stellt, ebenso als unzulässige theologische Neuerungen wie als Folgen anmaßender Herrschaftsgelüste verstanden werden. Was im Koran noch in positiver Würdigung über die „Leute der Schrift", d. h. vor allem Juden und Christen als Empfänger der göttlichen Offenbarung schon vor Mohammed, geschrieben steht, soll nicht ohne weiteres auch auf deren

Religionen übertragen werden können, soweit sie noch nach der Verkündigung des Koran und gegen ihn eigenständige Geltung beanspruchen.

Zwar ist diese scharfe Unterscheidung von zwei grundsätzlich anders zu benennenden Christentümern weder im Sprachgebrauch des Koran verankert noch heute in der muslimischen Literatur allgemein verbreitet; doch zeigt sich die prinzipiell zwiespältige Einschätzung der Christen und ihres Glaubens schon in Mohammeds Verkündigung. So sind etwa Anerkennung und Verwerfung in dem einen Koranvers zusammengeschlossen:

> *Die Leute des Evangeliums sollen nach dem urteilen, was Gott darin herabgesandt hat. Die nicht nach dem urteilen, was Gott herabgesandt hat, das sind die Frevler. (5, 47)*

Wenn hier „das Evangelium" zum Kriterium gemacht wird, wird nicht auf eine der neutestamentlichen Schriften, auch nicht auf einen Teil von ihnen oder ihre Gesamtheit verwiesen, sondern allein auf die Substanz in ihnen, die vor dem Koran Bestand hat:

> *Wir haben dir die Schrift mit der Wahrheit hinabgesandt, um zu bestätigen, was schon vor ihr von der Schrift vorlag, und darüber Gewissheit zu geben. So entscheide zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat, und folge nicht ihren Gelüsten, weg von dem, was an Wahrheit zu dir gekommen ist! (5, 48)*

Dementsprechend kann der Koran einmal die Christen zu denen stellen, die am Tag des Gerichts als Gläubige die Barmherzigkeit Gottes erfahren werden:

> *Die glauben, die Juden, die Sabier und die Christen – die an Gott und an den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun – die befällt nicht Furcht und die sind nicht traurig. (5, 69)*

Ein andermal dagegen gilt ihnen und ihrem christologischen Bekenntnis die scharfe Drohung:

> *Wenn sie mit dem, was sie sagen, nicht aufhören, trifft die unter ihnen, die ungläubig sind, gewiss schmerzhafte Strafe. (5, 73)*

Mit anderen Worten heißt dies: Wenn die Christen ihr Christentum nicht so realisieren, wie es nach Maßgabe des Koran allein jesuanisch sein kann: nämlich muslimisch, dann gilt:

> *Sie gleichen sich den Worten derer an, die schon früher ungläubig waren (9, 30),*

d. h. den götzendienerischen Heiden.

So zeigt sich, dass die Herausforderung, die die beiden Religionen Christentum und Islam füreinander darstellen, bereits vor allen einzelnen Differenzen und über sie hinaus zentral ihr Selbstverständnis betrifft: im einen Fall das Verhältnis der Kirche zu Jesus von Nazaret und ihrer eigenen geschichtlichen Konstitution, im anderen das des Koran zu den in ihm angesprochenen religiösen Traditionen. Über viele Jahrhunderte hinweg waren weder das Christentum noch der Islam in der Lage, die Fragen, die sich aus ihrer Konfrontation ergaben, auch nur ernsthaft wahrzunehmen.

## 4 Neue Verhältnisbestimmung?

Bis weit in die Neuzeit hinein tat man auf christlicher Seite den Islam hartnäckig als das Ergebnis eines wahnhaften oder betrügerischen, jedenfalls von Machtpolitik besessenen Pseudopropheten ab, der mit seinen nur bruchstückhaften Kenntnissen der biblischen Überlieferungen den Koran als ein Buch voller Irrtümer und Missverständnisse verfasste. Trotz vereinzelter Ansätze einer solideren Auseinandersetzung lag es völlig außerhalb des christlichen Denkhorizontes, das eigene Selbstverständnis unter dem Einfluss des Islam neu zu reflektieren.

Erst unter dem Druck der neuzeitlichen Aufklärung und gegen kräftige innere Widerstände kam das Christentum dazu, die geschichtlichen Bedingungen seiner eigenen Herkunft und die tiefgreifenden Veränderungen im Wandel der Zeiten und Verhältnisse kritisch wahrzunehmen. Dabei war man sich freilich kaum bewusst, dass man es mit Fragen zu tun hatte, die teilweise schon lange vom Islam her anstanden. Man räumte ein, dass Jesus von Nazaret weder sich selbst als Verkörperung Gottes verkündete noch eine eigene, universale Kirche zu gründen beabsichtigte, ohne dass man sich dadurch angeregt sah, das Verhältnis zum Islam neu zu bedenken. Die Gründe dafür waren und sind bis heute vor allem zweierlei: Zum einen hob in der Kirche die historisch-kritische Erkenntnis über den vorösterlichen Jesus nicht die dogmatische Überzeugung auf, dass sich in Jesus Christus Gott den Menschen unüberbietbar mitgeteilt habe und damit die Geschichte seiner Offenbarung an ihr Ende gekommen sei. Zum anderen brachte die Aufklärung als neue Koalition gegenüber dem Islam die von Orientalistik und Theologie mit sich. Beide treffen sich darin, dass sie die muslimischen Glaubenselemente aus traditionsgeschichtlichen Herkünften ableiten und damit Relativierungen unterwerfen, die der Islam selbst nachdrücklich bestreitet. Dabei kann sich die westliche Islamwissenschaft unbefangener als die Theologie, aber auch naiver, als „aufgeklärt“ geben.

Unter diesen beiden genannten Voraussetzungen – der dogmatischen und der neuzeitlich wissenschaftlichen – konnte der Islam für die christliche Theologie weiterhin eine Größe bleiben, durch die sie sich kaum ernsthaft zu einer neuen Verarbeitung des Selbstverständnisses gedrängt fühlen musste. Während man sich mit dem Judentum, da man in diesem die eigene Vorgeschichte sah, intensiv befasste, konnte man für den Islam als einem erheblichen Stück Wirkungsgeschichte des Christentums kein auch nur annähernd gleiches Interesse aufbringen. Für eine nachchristliche Religion hatte man keine angemessenen theologischen Kategorien; man wusste den Islam nicht in eine heilsgeschichtliche Konzeption einzubeziehen. Auch wenn man in der Neuzeit zunehmend von den Urteilen des Mittelalters absah und den Islam mit den übrigen Religionen zusammen positiver würdigen lernte, so sind die prinzipiellen Verlegenheiten letztlich doch nicht geringer geworden, sondern haben sich nur in ein theologisches Schweigen zurückgezogen. Dies zeigt sich gerade erneut an der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu

den nichtchristlichen Religionen“ des Zweiten Vatikanischen Konzils. Trotz aller ansonsten bemerkenswert sachgerechten und einfühlsamen Äußerungen zu Muslimen und ihrem Glauben finden wir in diesem Dokument weder Mohammed noch den Koran noch den „Islam“ als die Religion der Muslime (die „Gottergebenheit“ heißt) auch nur erwähnt. Damit aber ist in diesem Dokument – so kann man das Urteil zuspitzen – von dieser Religion weniger die Rede als von jeder anderen. Dies ist nicht ein bedauerliches Missgeschick, sondern entspricht genau der allgemeinen theologischen Situation. Dem auf Annäherung, Verständnisbereitschaft und Dialog bedachten Klima ist es nur scheinbar paradox entgegengesetzt, in Wirklichkeit aber mit ihm zuinnerst verbunden.

Soll der Islam als solcher von der christlichen Theologie gewürdigt werden, so reicht es nicht hin, ihn zum einen all den anderen Religionen zuzuordnen, die „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet“ (so in Artikel 3 des genannten Dokuments) und zum anderen darüber hinaus noch die einzelnen Elemente aufzuzählen, die ihm mit der biblischen Tradition gemeinsam sind, sondern es müsste vor allem bedacht werden, ob und wie der Endgültigkeitsanspruch des christlichen Glaubens mit einer weitergehenden Religionsgeschichte theologisch so zusammen gesehen werden kann, dass diese nicht von vornherein als illegitim (oder trotz der zeitlichen Nachfolge im Grunde noch als „vorchristlich“) gelten muss.

Der Islam seinerseits steht vor allem dadurch in einer anderen – zunächst geschützteren, letztlich aber doch brisanteren – Situation, als er bis heute nicht genötigt war, sich einer neuzeitlichen Aufklärung zu stellen. Wo muslimische Theologen wahrnehmen, dass sich die westliche Wissenschaft mit ihm befasst, tun die meisten von ihnen die Probleme, die sich ihnen daraus ergeben könnten, als Produkte eines zugleich ungläubigen wie imperialistischen Denkens ab und ziehen sich auf einen extremen Offenbarungspositivismus zurück. Dies zeigt sich ebenso in Detailfragen – etwa ob das Heiligtum zu Mekka wirklich durch Abraham gegründet worden sei, wie der Koran behauptet; ob Jesus nicht doch gegen die Aussage des Koran in Sure 4, 157 f. den Kreuzestod erlitten habe; sowie bei der prinzipiellen Behauptung der ursprünglichen Identität der Religion aller Völker mit dem Islam und damit der Bestreitung einer legitimen Religionsgeschichte mit substantiellem Wandel. Dass sich aus diesem Denken tief greifende Entfremdungen zur modernen Welt ergeben können (nicht nur im Bereich von Moral, Recht und Politik, wo die Beispiele dem öffentlichen Bewusstsein am nächsten liegen), wird innerhalb des Islam bislang nur vereinzelt und zumeist außerhalb seiner ursprünglichen Kulturräume wahrgenommen.

So folgt aus dem Verhältnis von Christentum und Islam in erster Linie die Dringlichkeit, dass beide ihr Offenbarungs- und Geschichtsverständnis nicht nur dogmatisch behaupten, sondern verantworten im Blick auf die Überzeugungen der jeweils anderen Seite, unter Berücksichtigung aber auch

der Anfragen und Einwände, die sich ihnen beiden aus der neuzeitlichen Aufklärung ergeben.

Doch faktisch bleibt in dieser interreligiösen Beziehung das breite Spektrum unterschiedlicher, ja gegensätzlicher Möglichkeiten:

- Die erste besteht schlicht darin, dass man die andere Religion auf sich beruhen lässt, sei es in einem naiven *Desinteresse* oder im Rückzug auf die bloß religionswissenschaftliche *Kenntnisnahme*, die sich auf ihre Weise auch der ernsthaften Herausforderung und Auseinandersetzung entzieht.
- Zweitens finden wir nach wie vor die dogmatische Position einer *exklusiven* Selbstbehauptung. Nach einer theologischen Veröffentlichung unserer Tage können wir den Unterschied zwischen christlichem und islamischem Glauben

  *nicht besser formulieren als Martin Luther es mit den Worten getan hat: »… Denn was außerhalb der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Juden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur einen wahrhaftigen Gott glauben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was [d. h. wie] er gegen ihn [gegen sie] gesinnet ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen [d. h. zuversichtlich von ihm erwarten] …« Es wäre ein Erweis falscher Liebe, wollten wir verschweigen, daß nach dem Evangelium Gott allen Menschen das Heil ausschließlich im Glauben an Christus schenkt. … [Wer dies nicht deutlich macht, weckt bei den Muslimen die Illusion, die Christen würden ihren Glauben aufgeben und sich dem Koran nähern. Theologen, die solchen Deutungen muslimischer Propagandisten Vorschub leisten, tragen auch zur Verwirrung unter solchen Christen bei, deren Urteilsfähigkeit in Glaubensfragen schwach entwickelt ist.* (Raeder, S. (2000). Der Islam und das Christentum. Eine historische und theologische Einführung. Neukirchen, S. 260 f.; die Klammern innerhalb des Zitats sind original).

  Auf islamischer Seite vertreten zahlreiche Stimmen eine ähnlich exklusive Position.
- Drittens versucht man die andere Religion dadurch zu würdigen, dass man ihr soweit wie möglich einen Anteil am eigenen Glauben zugesteht. Man nennt dieses Denken heute oft *inklusivistisch*, weil es die Andersgläubigen gewissermaßen „vereinnahmt“, d. h. von christlicher Seite her gesehen: den Islam als unvollkommen christlich bewertet. So wird ihm zugestanden,

  *dass er – in der Sicht einer Stufentheorie – der Suche nach der vollen Wahrheit sich nicht total verschließt und von Christus entfernt, sondern sich – zwar am Rande, aber immerhin noch innerhalb des Bereichs der Erkenntnis Christi bewegt. Somit könnte Muhammad mit den Propheten verglichen werden, die in der Zeit vor Christus (in seinem Fall: vor dem Christus des christlichen Glaubens) ihre Botschaft verkündet haben und auf ihre unvollkommene Weise auf Christus hinweisen und teilweise zu ihm führen. Auch könnte Muhammad den Gestalten des Alten Testaments zugerechnet werden, die punktuell prophetisch geredet haben und deren punktuelles prophetisches Reden von der Bibel als echt anerkannt wird. Er könnte auch zu den Propheten gesellt werden, deren Wirken*

*und Botschaft die Menschen zum Glauben an Gott und zur Umkehr bewegt haben, ohne dass sie den Anspruch erhoben, das Wort Gottes definitiv gesprochen und den idealen Vorstellungen des sittlichen Handelns in allem entsprochen zu haben.* (Khoury, A. T. (2001). Der Islam und die westliche Welt. Darmstadt, S. 43 f.).

Diese Position ist der ersten dadurch entgegengesetzt, dass sie – dem Denken des Zweiten Vatikanischen Konzils entsprechend – nicht auf theologische Konfrontation, sondern Anerkennung hin angelegt ist. Trotzdem nimmt sie dabei auf das Selbstverständnis der anderen Seite wenig Rücksicht. Ein derart „inklusivistisches" Denken ist auch innerhalb des Islam allgemein verbreitet.

- Im Unterschied zu all dem gesteht eine vierte Position den anderen Religionen (oder wenigstens den weltgeschichtlich bedeutenden unter ihnen) zu, dass sie ihren Grund in einer prinzipiell eigenen, gleicherweise unmittelbaren und gleichrangigen Erfahrung Gottes (oder absoluter Transzendenz) hätten, also auch nicht aneinander gemessen oder gegeneinander gestellt werden dürften. Eine solche Bewertung – man nennt sie oft *„pluralistisch"* – kommt der jeweils anderen Seite offensichtlich mit dem größten Respekt entgegen, und dennoch bleibt sie fragwürdig: Nicht nur liegt sie aller konkreten Wahrnehmung der Zeugnisse dieser anderen Religionen voraus, sondern übersteigt auch die Urteilskompetenz christlicher Theologie. Im Blick auf den Islam heißt dies: Christliche Theologie ist von ihren normativen Traditionen her nicht in der Lage, dem Koran die gleiche Authentizität und denselben Rang als Wort Gottes zuzuerkennen wie Jesus Christus. Darüber hinaus trägt ein theoretisch derart weitreichendes Urteil wie das der pluralistischen Religionstheologie zum konkreten Verständnis des Koran kaum etwas bei. Er ist ein zu vielschichtiges und komplexes Buch, der Islam eine zu vielschichtige und vielgesichtige Religion, als dass man das Buch und seine Glaubensgemeinschaft als ganze in ein übergreifendes Urteilssystem einpassen und von diesem her beurteilen könnte.
- So bleibt als letzte Möglichkeit nur, die interreligiösen Verlegenheiten wahrzunehmen und *auszuhalten*, auf theoretische Lösungen zu verzichten, aber der anderen Religion gegenüber *lernbereit* zu sein, aber auch in den eigenen Überzeugungen beharrlich, aufgeschlossen für geistige Entwicklungen, die es hier wie dort geben mag, vor allem jedoch auf einen tragfähigen Gemeinsinn bedacht.

Alltäglich können wir erfahren, dass achtenswerte Menschen um uns her, auf deren Urteil und Anerkennung wir ansonsten Wert legen, unsere jeweiligen religiösen Bekenntnisse nicht teilen. Je deutlicher wir die religiös-kulturelle Vielgestaltigkeit unserer Welt kennen lernen, desto intensiver erfahren wir also auch unseren eigenen Standort und unsere eigene Lebensorientierung als relativiert – ob wir uns dies ausdrücklich eingestehen oder es mit innerer und äußerer Abwehr verdrängen möchten. Die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft ist nicht einfach eine Folge der Glaubensbereitschaft,

sondern in erster Linie und auf weite Strecken eine Sache der jeweiligen Lebensgeschichte mit all ihren Zufälligkeiten. Über die persönlichen Einstellungen und Überzeugungen hinaus hat dies weitreichende soziale Folgen. Wo religiöse Bekenntnisse so plural und relativiert erfahren werden, wird ihr Einfluss auf das öffentliche Leben notwendigerweise gemindert. Sie können nicht mehr den festen Rahmen abgeben, der die gesamte Gesellschaft zusammenhält. Kirchen und andere religiöse Gemeinschaften haben ihre Funktionen nur noch in bestimmten begrenzten Sparten. Gerade dies meint das Stichwort *„Säkularisierung"*: nicht etwa, dass unsere Gesellschaft schlechthin irreligiös, „verweltlicht" wäre; dass es in ihr für Kirche und Religion keinen respektablen Platz mehr gäbe – im Gegenteil sind sie öffentlich sehr deutlich gegenwärtig und haben auch ihre Einflussbereiche –; sondern dass sie keine umgreifende Zuständigkeit mehr haben können; dass sie sich mit begrenzten Wirkungsfeldern abfinden müssen und dem freien Kräftespiel unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen und Tendenzen ausgesetzt sind.

Dies verlangt nicht, wie oft zu hören ist, „Trennung von Religion und Politik", sondern „Trennung von Kirche und Staat". Das erste wäre unverantwortlich, das zweite ist ein großer Gewinn. Freilich kennt der Islam keine der Kirche vergleichbare Institution. Deshalb behaupten gelegentlich manche Muslime, dass ihre Religion diesem Problem enthoben sei. Doch muss es nur anders formuliert werden: Trennung von religiösen Rechtstraditionen, Scharia, und staatlichem Recht. (Für das Judentum heißt eine entsprechende Forderung aktuell: Trennung von biblischen Überlieferungen und politischen Landbesitzansprüchen.) Geschichtliche Erfahrung hat erwiesen, dass eine friedfertige Gemeinschaft dann am ehesten gewährleistet werden kann, wenn das Fundament der politischen Ordnung nicht von einem anspruchsvollen Bestand religiöser Normen gebildet wird, sondern von einem Minimum unabdingbarer Regeln, die einerseits gemeinsame Willensbildung und Beschlussfassung ermöglichen, andererseits den elementaren Freiheitsraum persönlichen Lebens sichern. Beides hängt eng miteinander zusammen. Für die Religionen erheblich sind dabei in erster Linie Verständnis und Gewähr von Religions- und Gewissensfreiheit.

Im Vergleich vorneuzeitlicher Verhältnisse zeigt die islamische Welt ein Maß rechtlich fundierter religiöser Toleranz wie wir sie in der christlichen nicht finden. Die Scharia sicherte jüdischen und christlichen Gemeinden ihre Existenz zu, Juden und Christen die Ausübung ihres Glaubens. Doch wäre es falsch, diesen Tatbestand mit dem neuzeitlichen Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit gleichzusetzen. Die Unterschiede sind fundamental. Religions- und Gewissensfreiheit meint heute in erster Linie ein individuelles Selbstbestimmungsrecht – nicht nur, dass ich als Jude ein Jude sein und bleiben darf, als Christ ein Christ usw., sondern dass ich mein religiöses oder weltanschauliches Bekenntnis allein nach meinem persönlichen Ermessen wählen und öffentlich vertreten, dann aber selbstverständlich auch widerrufen darf. Ein solches Recht wurde von den christlichen Kirchen bis weit in

die Neuzeit vehement bestritten. Die katholische Kirche hat es erst 1965 am Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils nach heftigen Auseinandersetzungen mit der „Erklärung zur Religionsfreiheit“ anerkannt. Wie der vorhergehenden christlichen Tradition ist auch der islamischen Religionsfreiheit in diesem Sinn fremd. Die „Islamische Charta“ des Zentralrats der Muslime in Deutschland vom 20.2.2002 freilich erkennt sie an. Wieweit die islamische Welt an diesem Punkt auf ihren Überlieferungen beharrt oder Religion auch als Lerngemeinschaft realisiert, ist für das Verhältnis von Christentum und Islam folgenreicher als die Verarbeitung der herkömmlichen dogmatischen Differenzen. Prinzipiell ist die Geschichte offen. Wie sie für den Islam verlaufen wird, dürfte entscheidend mit davon abhängen, welche Erfahrungen Muslime mit der westlichen Welt, als religiöse Minorität in nichtmuslimischer Umgebung, machen; ob sie die plurale Gesellschaft und den säkularen Staat als Freiheits- und Lebensraum auch ihres Glaubens wahrnehmen können oder ob ihnen diese Möglichkeit durch mannigfache Repressionen und Missachtungen erschwert, gar versperrt wird.

## Literatur

Da ich den Aufsatz im Charakter des Vortrags belassen habe, verweise ich ergänzend auf einige meiner entsprechenden Veröffentlichungen (mit weiteren Literaturangaben):

Zirker, H. (1992). *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz.* Düsseldorf.

Zirker, H. (1999). *Der Koran. Zugänge und Lesarten*. Darmstadt. (Besonders S. 132–146: Die Konfrontation von Gläubigen und Ungläubigen; S. 186–189: Zwischen „inklusivistischer“ und „pluralistischer“ Religionstheologie.)

Zirker, H. (2001). *Gott aus der Sicht der abrahami(ti)schen Religionen. Lexikon der Religionspädagogik*. Bd. 1, S. 747–752.

Zirker, H. (2001). Wenn Christen und Muslime miteinander ins Gespräch kommen wollen. In: Schreiner, P. / Wulff, K. (Hrsg.*). Islamischer Religionsunterricht. Ein Lesebuch*. Münster, S. 70 f.

Zirker, H. (2001). Anmerkungen zum Dialog der abrahamischen Religionen. *Moslemische Revue* 22(77): 130–142.

Zirker, H. (2002). Monotheismus gegen Trinität? Konfrontation und Verständigungsansätze am Beispiel des Islam. *Glaube und Lernen* 17(1): 55–67.

# Islam und Politik
# Probleme des islamistischen Fundamentalismus

Wolfgang Merkel

# Religion, Fundamentalismus und Demokratie

## Voraussetzungen erfolgreicher Demokratisierungsprozesse

Welches sind die zentralen Voraussetzungen erfolgreicher Demokratisierungsprozesse?[1] Die wichtigsten sind in vier unterschiedlichen Sphären zu verorten: der Wirtschaft, der Macht, der sozialen Gemeinschaft und der religiösen Kultur. Die Sequenz dieser Reihe ist nicht zufällig. Sie verdankt sich vielmehr der unterschiedlichen Formbarkeit durch politisches Handeln. Wirtschaftliche Faktoren sind also *ceteris paribus* leichter und schneller zu verändern als die gesellschaftliche Machtverteilung, und diese wiederum ist rascher politisch zu beeinflussen als die Akkumulation von Sozialkapital oder gar die Veränderung religiös-kultureller Kontexte.

Dies wird bei näherer Betrachtung der vier Sphären deutlich. Zur ersten Sphäre, der *Wirtschaft*, lässt sich Folgendes sagen: Aus der Modernisierungstheorie und den ihr folgenden statistischen Korrelationsanalysen ist bekannt, dass ein robuster Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem Entwicklungsniveau und der Demokratiefähigkeit einer Gesellschaft besteht. Je entwickelter ein Land wirtschaftlich ist, desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, dass dort eine Diktatur Bestand haben kann. Je reicher ein Land, desto wahrscheinlicher ist es, dass das politische System demokratisch ist und als solches überdauern wird (vgl. Lipset 1981; Vanhanen 1984; Przeworski / Limongi 1997). Hinter dieser Korrelation verbirgt sich folgender Kausalzusammenhang: Gesellschaftlicher Wohlstand vermindert extreme ökonomische Ungleichheit, schwächt Standes- und Klassenunterschiede, fördert die Bildung, mäßigt den politischen Extremismus der unteren wie oberen Schichten, stärkt die Mittelschichten, die nach politischer Mitsprache verlangen und dafür auch die kognitiven Ressourcen mitbringen (vgl. Lipset 1981, S. 64 ff.). Aber trotz dieses theoretisch plausiblen und empirisch fundierten Zusammenhangs ist die wirtschaftliche Entwicklung für die Demokratisierung nur eine ermöglichende, nicht immer eine notwendige und schon gar keine hinreichende Bedingung (vgl. Przeworski et al. 1995).

Über die Demokratisierungsfähigkeit einer Gesellschaft entscheidet zweitens die besondere Struktur der *sozialen Machtverteilung*. Je stärker die

wirtschaftliche und soziale Machtkonzentration in einem Land ist, desto höher sind die Hürden auf dem Weg zur Demokratie. Eine breitere Streuung der ökonomischen, beruflichen und kognitiven Ressourcen erzeugt dagegen ein ziviles Ferment in der Gesellschaft, das auch den politischen Überbau mittelfristig mit dem Virus der Pluralisierung infiziert (vgl. Vanhanen 1992, S. 21). Dahinter steht wiederum folgender Gedanke: Demokratie entsteht vor allem als ein rationaler Kompromiss zwischen den Eliten und zwischen den wichtigsten Gruppen einer Gesellschaft. Je weniger asymmetrisch die gesellschaftlichen Machtressourcen verteilt sind, desto eher ist ein solcher gesellschaftlicher Basiskompromiss zu erwarten. Afrika und Lateinamerika hatten und haben aufgrund ihrer verbreiteten Armut und einer extrem ungleichen Wohlstands- und Chancenverteilung hier wesentlich ungünstigere Voraussetzungen als Mittel- und Osteuropa oder die islamischen Kernländer des arabischen Orients.

Die dritte Sphäre ist die *soziale Gemeinschaft*. Demokratische Institutionen sind auf Sand gebaut, wenn sie nicht durch eine demokratiefördernde Zivilkultur unterfüttert werden. Schon Alexis de Tocqueville hat 1835 in seiner großen Untersuchung „Über die Demokratie in Amerika" festgestellt: „In den Vereinigten Staaten dienen die Gesetze mehr als die physischen Umstände, und die Sitten mehr als die Gesetze der Erhaltung des demokratischen Staatswesens." (Tocqueville 1985, S. 183). Dies mag überzogen sein. Aber die Bedeutung der „mores" (Tocqueville) ist in der modernen Demokratieforschung kaum umstritten. Allerdings lassen sich demokratiestützende Werte, Verhaltensweisen und „soziales Kapital" nicht am Reißbrett von Sozialingenieuren entwerfen. Soziales Kapital, also wechselseitiges Vertrauen, die Fähigkeit zur sozialen Kooperation, Normen der Reziprozität und Netzwerke sozialen und zivilgesellschaftlichen Engagements können nur in längeren gesellschaftlichen Prozessen akkumuliert werden (vgl. Putnam 1993). Die religiösen Gehalte einer Kultur können dabei eine wichtige Rolle spielen. Sie bestimmen nicht selten mit, wer zu einer Gemeinschaft gehört und wer nicht; sie helfen das „Innen" und „Außen" zu definieren; sie bauen Brücken zwischen Teilkulturen oder zerstören diese. Überdies haben sie in religiösen Gesellschaften eine wichtige Definitionsmacht darüber, wer – in der Nomenklatur von Carl Schmitt – Freund oder Feind ist. Während die fundamentalistische Zuspitzung religiöser Überzeugungen innerhalb der Gemeinschaft mehr Vertrauen, mehr wechselseitige Unterstützung und Kooperation erzeugen kann, produziert sie an den Außengrenzen der Gemeinschaft meist Abgrenzung, Ablehnung und Feindschaft. Dies ist die dunkle Seite solchen Sozialkapitals.

Viertens sind zentrale Voraussetzungen erfolgreicher Demokratisierung in der *religiös-kulturellen Sphäre* zu suchen. Hier ist zunächst eine klare Unterscheidung der Begriffe „Zivilisation" und „Kultur" vonnöten. „Kultur" ist dem Kulturanthropologen Clifford Geertz zufolge lokale Sinnstiftung, also Ausdruck des Lebens in einer lokalen Umgebung. Sowohl der „We-

sten“ als auch die „islamische Welt“ weisen eine Vielzahl sich unterscheidender Kulturen auf. Gemeinsam ist aber der islamischen Welt, dass sie trotz ihrer kulturellen Vielfalt einen religiösen Werte- und Überzeugungskern teilt: gemeinsame islamische Glaubens- und Weltanschauungsinhalte, welche die verschiedenen lokalen Ausprägungen der islamischen Gesellschaften in eine gemeinsame Zivilisation einbetten (vgl. Tibi 2001, S. 62). Unter Zivilisation versteht Huntington deshalb „die am weitesten gefasste kulturelle Entität“, die Menschen in verschiedenen Ländern oder in verschiedenen Erdteilen umfassen kann (vgl. Huntington 1997, S. 40 ff.). Deshalb gibt die umstandslose deutsche Übersetzung von Huntingtons „civilizations“ in „Kulturen“ zu überflüssigen Missverständnissen Anlass.

## Islam und Demokratie: Die These

Meine übergreifende These zu den religiös-kulturellen Zivilisationsformen lautet: Eine dezidiert nicht säkularisierte religiöse Kultur oder Zivilisation behindert die Verbreitung demokratiestützender Normen und Verhaltensweisen in der Gesellschaft. Sie versagt den demokratischen Institutionen die eigenständige demokratische Legitimität und belastet deshalb die Demokratisierung von Staat und Gesellschaft.

Diese „Kultur-“ oder „Zivilisationshypothese“ lässt sich auf zwei Arten formulieren, in einer restriktiven und in einer moderaten Version. Die restriktive These postuliert, dass nur die „westliche Zivilisation“ eine förderliche Basis für die Demokratie abgibt und die (liberale) Demokratie für nicht westliche Gesellschaften untauglich ist (vgl. Huntington 1991, S. 298).[2] Auch wenn die historische Entwicklung der „westlichen Demokratien“ diese These partiell zu stützen scheint, ist der Umkehrschluss, dass Demokratie kulturellen Normen nicht westlicher Gesellschaften widerspricht, *in toto* nicht aufrechtzuerhalten. Widerlegt wird diese Annahme sowohl durch Demokratien im konfuzianischen Ostasien (Japan, Südkorea, Taiwan) als auch im hinduistisch-islamischen Indien, im islamischen Mali und in den christlich-orthodoxen Gesellschaften Griechenlands und Bulgariens. So zeigen die Analysen von *Freedom House* für das Jahr 2000, dass neun nicht westliche Gesellschaften freie und demokratische Regime hervorgebracht haben. Unter diesen sind hinduistische, konfuzianische, naturreligiöse und buddhistische Gesellschaften. Mit dem schwarz-afrikanischen Land Mali hat sich sogar eine weitgehend islamische Gesellschaft unter schwierigen wirtschaftlichen, ethnischen und politischen Bedingungen eine demokratische politische Ordnung gegeben (vgl. Hanke 2001). Das Theorem der Unvereinbarkeit nicht-westlicher Zivilisationen mit Demokratie lässt sich weder theoretisch noch empirisch aufrechterhalten (vgl. Tabelle 1).

**Tabelle 1: Freiheit in nicht-westlichen und nicht-islamischen Staaten**

| Staat | Dominante Religion | Index | Bewertung |
|---|---|---|---|
| **Mauritius** | Hinduistisch | 1,5 | *Free* |
| **Japan** | Konfuzianisch | 1,5 | *Free* |
| **Benin** | Naturreligionen | 2 | *Free* |
| **Botsuana** | Naturreligionen | 2 | *Free* |
| **Südkorea** | Konfuzianisch | 2 | *Free* |
| **Mongolei** | Buddhistisch | 2,5 | *Free* |
| **Thailand** | Buddhistisch | 2,5 | *Free* |
| **Indien** | Hinduistisch | 2,5 | *Free* |
| **Madgaskar** | Naturreligionen | 3 | *Partly free* |
| **Sri Lanka** | Buddhistisch | 3,5 | *Partly free* |
| **Nepal** | Hinduistisch | 3,5 | *Partly free* |
| **Mosambik** | Naturreligionen | 3,5 | *Partly free* |
| **Zentralafrika** | Naturreligionen | 3,5 | *Partly free* |
| **Burkina Faso** | Naturreligionen | 4 | *Partly free* |
| **Guinea-Bissau** | Naturreligionen | 4,5 | *Partly free* |
| **Togo** | Naturreligionen | 5 | *Partly free* |
| **Kenia** | Naturreligionen | 5,5 | *Not free* |
| **Liberia** | Naturreligionen | 5,5 | *Not free* |
| **Kambodscha** | Buddhistisch | 6 | *Not free* |
| **Bhutan** | Buddhistisch | 6,5 | *Not free* |
| **Laos** | Buddhistisch | 6,5 | *Not free* |
| **Vietnam** | Buddhistisch | 6,5 | *Not free* |
| **Myanmar** | Buddhistisch | 7 | *Not free* |

*Anmerkung: Dominante Religion = Bevölkerungsanteil der Religionsanhänger ist größer als 50 %; Quellen: Fischer Weltalmanach 2002; Freedom House 2001*

Die weniger restriktive Variante der Kulturalismus-Hypothese lautet: Es gibt nicht eine Zivilisation (die westliche), die für die Demokratie allein die geeignete Basis abgibt, sondern es existieren unterschiedliche religiöse Kulturen und Zivilisationen, die der Demokratie positiv und andere, die ihr ausgesprochen skeptisch, wenn nicht gar „feindlich" (Huntington 1991, S. 300) gegenüberstehen.

Zieht man die von Huntington konzipierten acht Zivilisationstypen heran, ergibt sich hinsichtlich der Demokratiefreundlichkeit diese Rangfolge: erstens die westliche Zivilisation (Liberalismus, Protestantismus), zweitens Lateinamerika (Katholizismus), drittens die japanische Zivilisation, viertens die slawisch-orthodoxe Zivilisation, fünftens die hinduistische Zivilisation, sechstens die afrikanischen Zivilisationen, siebtens die konfuzianische Zivilisation sowie achtens die islamische Kultur.

Huntington selbst hält die beiden letzten Zivilisationstypen – die konfuzianische und die islamische Zivilisation – für inkompatibel mit der rechtsstaatlichen Demokratie. Inwiefern trifft diese Vermutung zu?

Zur Demokratiefeindlichkeit der konfuzianischen Zivilisation bringt Huntington folgende Argumente vor: Der klassische chinesische Konfuzianismus[3] und seine Ableger in Korea, Vietnam, Singapur und Taiwan setzen die Gruppe über das Individuum, die Autorität über die Freiheit, traditionale Verantwortlichkeiten über rechtsstaatlich verbriefte Rechte und die Harmonie über Wettbewerb und Konflikt. Konfuzianische Gesellschaften haben keine Tradition der Individualrechte gegenüber dem Staat.

Zwar ist Huntington Recht zu geben, dass eine antiindividualistische Autoritätsgläubigkeit und die harmonistische Aversion gegen Konflikt und Wettbewerb bestimmten Grundprinzipien der liberalen Demokratie und ihrem Pluralismusgebot widersprechen. Doch er argumentiert einseitig und überzieht seine Schlussfolgerung. So werden zum Beispiel die kompatiblen Elemente von Konfuzianismus und Demokratie entweder völlig ausgeblendet oder sträflich unterschätzt. Francis Fukuyama (vgl. Fukuyama 1995) nennt in seiner Entgegnung auf Huntington vier demokratiefördernde Komponenten des Konfuzianismus: Erstens muss die besondere Betonung, die der Konfuzianismus der Bildung und Ausbildung einräumt, als eine der kardinalen Triebkräfte erfolgreicher Demokratisierung angesehen werden. Der enge Zusammenhang zwischen Bildung und Demokratie spricht für die Demokratiechancen konfuzianisch geprägter Gesellschaften, wie sich auch modernisierungstheoretisch argumentieren lässt.[4] Der Konfuzianismus ist zweitens relativ tolerant. In dieser Hinsicht hat er sicherlich eine friedlichere historische Bilanz aufzuweisen als der Islam, der Hinduismus oder das Christentum. Drittens können dem Konfuzianismus egalitäre Tendenzen zugeschrieben werden, was etwa im Sinne der sozio-ökonomischen Machtverteilung durchaus demokratieförderlich ist. Und viertens hat im chinesischen Konfuzianismus nicht die staatliche Autorität den höchsten Wert, sondern die Familie. Diese birgt keineswegs nur patriarchalisch-antiindividuelle Elemente, sondern kann gegenüber staatsautoritären Übergriffen in die Privatsphäre für das Individuum auch als „Schutzdamm" im Sinne der negativen Freiheit John Lockes wirken.

Der politische Konfuzianismus, wie Huntington ihn beschreibt, bildet im Übrigen besser den etatistisch-japanischen als den stärker familial geprägten chinesischen Konfuzianismus ab. In Japan existiert aber seit fast 50 Jahren die Demokratie (Fukuyama 1995, S. 27). Auch diese Differenzierung findet in der summarischen Argumentation Huntingtons keinen Platz.

In Abwägung der Argumente, wie sie von Fukuyama und Huntington vorgebracht werden, sind die konfuzianisch geprägten Gesellschaften zwar nicht in gleicher Weise der Demokratie gegenüber aufgeschlossen wie die protestantisch geprägten nordwesteuropäischen und nordamerikanischen Kulturtraditionen. Allerdings ist eine konfuzianische Demokratie sicherlich keine „contradiction in terms", wie Huntington behauptet. Darüber hinaus verändern sich auch moralische und religiöse Kulturmuster im Laufe der

Zeit und im Zuge sozioökonomischer Modernisierung. Dies trifft auch auf die konfuzianisch geprägten Gesellschaften Ostasiens zu.

Ein ähnlicher Freispruch von Huntingtons Anklage lässt sich für den Islam, wie er sich – mit erheblichen internen Unterschieden – im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts entwickelt hat, nicht erwirken. Im Gegenteil: In dieser Phase der weltweiten Demokratisierungsprozesse haben sich islamische Gesellschaften als extrem resistent, ja ausgesprochen feindlich gegenüber demokratischen Reformen gezeigt.

Diese These lässt sich noch in drei weiteren Schritten fundieren: auf der empirischen, der normativen und der handlungsorientierten Ebene. Auf der empirischen Ebene ist zu fragen: Welche politischen Regimeformen haben sich in islamischen Gesellschaften etabliert? Wie schneiden die islamischen Länder gegenüber dem Rest der Welt hinsichtlich der Verbreitung der Demokratie ab? Ist die schlechte demokratische Performanz auf religiöse Traditionen oder nur auf sozioökonomische Faktoren zurückzuführen? Auf der normativen Ebene soll Folgendes erörtert werden: Wo prallen die konstitutiven Prinzipien der rechtsstaatlichen Demokratie mit Prinzipien des Islams und des Islamismus aufeinander? Und auf der handlungsorientierten Ebene stellt sich die Frage: Welche Reformen müsste die islamische Welt zulassen, um der Demokratisierung nachhaltig bessere Chancen zu geben?

## Islam und Demokratie: Die empirische Ebene

Die Befunde auf der empirischen Ebene sind eindeutig: Der Fall der Rechtsdiktaturen in Griechenland, Portugal und Spanien Mitte der siebziger Jahre leitete die größte Demokratisierungswelle in der menschlichen Geschichte ein. Bis zum Jahr 2000 etablierten 87 frühere Autokratien mit dem allgemeinen, gleichen und freien Wahlrecht die Minimalia demokratischer Ordnung. Von 192 Staaten wurden 121 Länder im Jahr 2000 von *Freedom House* als „electoral democracies" eingestuft. Darunter waren nur elf Länder mit einer islamischen Bevölkerungsmehrheit (vgl. Freedom House 2001, S. 3).[5]

Ein weiterer Vergleich der Zahlen dient der Illustration: Von 47 islamischen Gesellschaften hatten im Jahr 2000 nur elf, also 23 Prozent eine minimaldemokratische Regierungsform („electoral democracy") installiert. 77 Prozent der Staaten hatten diktatorische Regime. Von den restlichen 145 nicht islamischen Ländern wurden 110 als „electoral democracies" eingestuft. Dies sind 76 Prozent. Demgegenüber hatten nur 24 Prozent der nicht islamischen Staaten autokratische Regime:

**Diagramm 1a: Demokratie in der islamischen Welt**

*(Quelle: Freedom House 2002)*

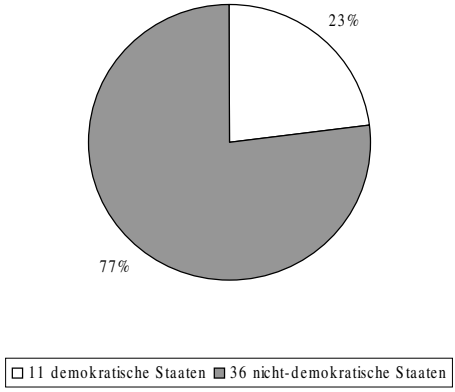
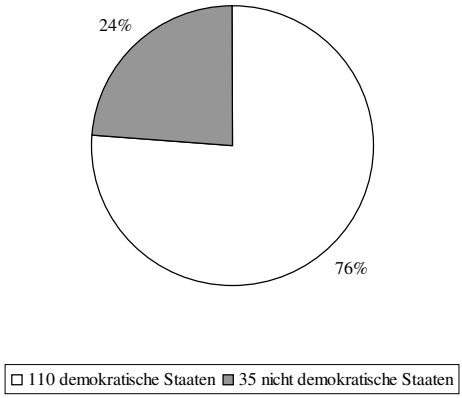



**Diagramm 1b: Demokratie in der nicht-islamischen Welt**

*(Quelle: Freedom House 2002)*




Das Verhältnis demokratischer zu autokratischen Regimen ist also genau spiegelverkehrt: Während in der nicht-islamischen Welt drei Viertel der Staaten demokratisch genannt werden können, sind in der islamischen Welt drei Viertel der Länder Diktaturen. Diese Bilanz verschlechtert sich noch, wenn sich zeigt, welche diese elf islamischen Länder sind, die *Freedom House* als demokratisch einstuft: Albanien, Bangladesch, Dschibuti, Gambia, Indonesien, Mali, Niger, Nigeria, Senegal, Sierra Leone und die Türkei. Bei näherer Betrachtung dieser Staaten dürfte nur – wenn überhaupt – das afrikanische Mali das Etikett einer rechtsstaatlichen Demokratie erhalten.

Alle anderen Länder sind, trotz leidlich demokratischer Wahlen, durch Rechtsstaats- und Menschenrechtsverletzungen, Unterdrückung von Minderheiten und endemische Korruption geprägt. Es bliebe also unter den 47 Ländern der islamischen Welt nur noch eine rechtsstaatliche Demokratie übrig: Mali. Unter den 16 arabischen Kernländern der islamischen Welt des Mittleren Ostens und Nordafrikas gibt es kein einziges Land, das unter das minimaldemokratische Rubrum der „electoral democracy" gefasst werden könnte.

Ein ähnliches Bild zeigt sich aus der Perspektive der individuellen Freiheitsrechte. *Freedom House* teilt auf einer „Civil-rights"-Skala von eins bis sieben die Länder in „free", „partly free" und „not free" ein:

**Diagramm 2a: Freiheit in der islamischen Welt**

*(Quelle: Freedom House 2002)*

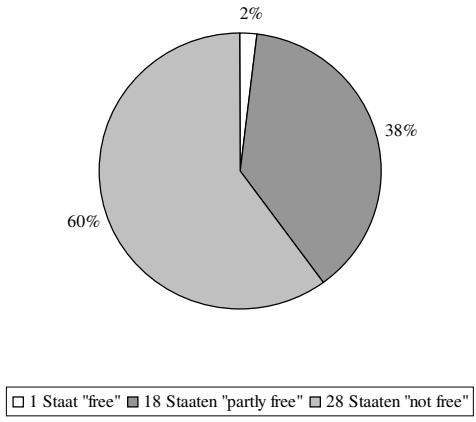
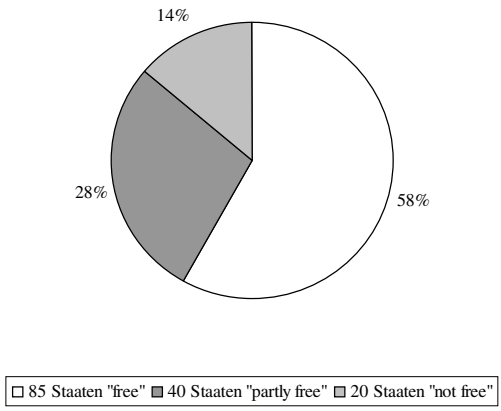



**Diagramm 2b: Freiheit in der nicht-islamischen Welt**

*(Quelle: Freedom House 2002)*



Für das Jahr 2000 wurden von den 47 Ländern der islamischen Welt 28 Länder (60 Prozent) als „not free" eingeschätzt, 18 Länder (38 Prozent) als „partly free" und nur ein Land als „free", nämlich Mali (vgl. Tabelle 2). Ganz anders wiederum das Bild in der nicht islamischen Welt: 85 Länder (58 Prozent) gelten als frei, 40 Länder (28 Prozent) als teilweise frei und nur 20 Länder (14 Prozent) als nicht frei. (Vgl. Diagramme 2a und 2b)

Im Trend der letzten 25 Jahre zeigt sich erst die ganze Divergenz der Entwicklung: Während die nicht islamische Welt erhebliche Fortschritte in Richtung Freiheit und Demokratie machte, stagnierte die islamische Welt oder regredierte noch weiter hin zu Unfreiheit und Autokratie (vgl. Freedom House 2001, S. 4). Dieses Muster der Differenz und Divergenz lässt sich für die islamischen und nicht islamischen Staaten auch in allen einzelnen Weltregionen feststellen. Es gilt für Afrika wie für Osteuropa, für Zentral- wie für Ostasien.

**Tabelle 2: Freiheit in islamischen Staaten**

| Land | Index | Bewertung | Land | Index | Bewertung |
|---|---|---|---|---|---|
| **Irak** | 7 | *Not free* | **Malediven** | 5,5 | *Not free* |
| **Libyen** | 7 | *Not free* | **Mauretanien** | 5,5 | *Not free* |
| **Saudi-Arabien** | 7 | *Not free* | **Oman** | 5,5 | *Not free* |
| **Sudan** | 7 | *Not free* | **Pakistan** | 5,5 | *Not free* |
| **Syrien** | 7 | *Not free* | **Tschad** | 5,5 | *Not free* |
| **Turkmenistan** | 7 | *Not free* | **Tunesien** | 5,5 | *Not free* |
| **Bahrain** | 6,5 | *Not free* | **V.A.E.** | 5,5 | *Not free* |
| **Somalia** | 6,5 | *Not free* | **Komoren** | 5 | *Partly free* |
| **Usbekistan** | 6,5 | *Not free* | **Malaysia** | 5 | *Partly free* |
| **Brunei** | 6 | *Not free* | **Albanien** | 4,5 | *Partly free* |
| **Gambia** | 6 | *Not free* | **Dschibuti** | 4,5 | *Partly free* |
| **Iran** | 6 | *Not free* | **Kuwait** | 4,5 | *Partly free* |
| **Katar** | 6 | *Not free* | **Marokko** | 4,5 | *Partly free* |
| **Tadschikistan** | 6 | *Not free* | **Türkei** | 4,5 | *Partly free* |
| **Ägypten** | 5,5 | *Not free* | **Jordanien** | 4 | *Partly free* |
| **Algerien** | 5,5 | *Not free* | **Niger** | 4 | *Partly free* |
| **Aserbaidschan** | 5,5 | *Partly free* | **Bangladesch** | 3,5 | *Partly free* |
| **Guinea** | 5,5 | *Not free* | **Indonesien** | 3,5 | *Partly free* |
| **Jemen** | 5,5 | *Not free* | **Senegal** | 3,5 | *Partly free* |
| **Kasachstan** | 5,5 | *Not free* | **Mali** | 2,5 | *Free* |
| **Libanon** | 5,5 | *Not free* | | | |

*Anmerkung: Als islamisch gelten Staaten, in denen der Anteil der moslemischen Bevölkerungsgruppen größer als 50 % ist.*
*Quellen: Fischer Weltalmanach 2002; Freedom House 2001.*

Für 41 der 47 Länder mit einem islamischen Bevölkerungsanteil von mehr als 50 Prozent kann allein Mali mit einem Index-Wert von 2,5 auf der „Civil-rights"-Skala noch den rechtsstaatlichen Demokratien zugerechnet werden. Der Rest der „islamischen Länder" verteilt sich auf zwölf „defekte Demokratien"[6] („partly free"), 24 offen autoritäre Regime („not free": Index-Wert 5,5–6,5) und sechs totalitäre Staaten („not free": Index-Wert 7).[7] Bezogen auf die Realisierung demokratischer Strukturen und Verfahren ist dies ein vernichtender empirischer Befund: Mit Mali kann im Jahr 2000 nur einem einzigen Land der islamischen Welt das prozedurale Minimum rechtsstaatlicher Demokratien bescheinigt werden.

Jedoch, so ließe sich einwenden, ist dies vielleicht nichts als empirischer Schein, eine bloße Korrelation, hinter der sich ganz andere Faktoren verbergen. Womöglich prägen ein niedriges wirtschaftliches Entwicklungsniveau, ein geringer Bildungsstand, ein niedriger „Human Development Index" (HDI) oder der je besondere Entwicklungspfad die Demokratieunfähigkeit dieser Länder mehr als die „kulturelle Variable" der „religiösen Zivilisation"? (Vgl. Tabelle 3)

**Tabelle 3: Entwicklungstand und Freiheit in islamischen und nicht-islamischen Staaten**

| | Freedom-House-Index (2001) | Human Development-Index (1999) | BIP pro Kopf in PPP-$ (1999) |
|---|---|---|---|
| **Christliche Staaten** | *2,5* | *0,749* | *10421* |
| **Nicht-islamische Staaten** | *3* | *0,698* | *8540* |
| **Islamische Staaten** | *5,5* | *0,629* | *5411* |
| **Arabisch-islamische Kernstaaten** | *6* | *0,694* | *7895* |

*Quellen: Spalte 2: Freedom House 2001; Spalte 3/4: UNDP-Human Development Report (http://www.undp.org/hdr2001).*

Vergleicht man den Demokratie-Index von Freedom House mit den Indikatoren des Bruttoinlandsprodukts (BIP) pro Kopf und dem „Human Development Index" (HDI), so ergibt sich für die vier Gruppen (1) islamische Staaten insgesamt, (2) arabisch-islamische Kernstaaten, (3) christliche Staaten und (4) nicht-islamische Staaten folgendes Bild: Die christlichen Staaten haben mit 2,5 den besten Demokratiewert, aber gleichzeitig auch das höchste BIP pro Kopf und den höchsten HDI. Dahinter folgt die Gesamtheit der nicht-islamischen Staaten mit einem Demokratie-Index von 3 und die jeweils zweithöchsten Werte beim BIP pro Kopf und beim HDI. In beiden Staatengruppen zeigt sich also eine positive Korrelation von hoher Wirtschaftskraft, hohem Entwicklungsstand und gutem Demokratiewert. Die Gruppe aller islamischer Staaten weist den schlechten Demokratie-Index

von 5,5 und gleichzeitig das niedrigste BIP pro Kopf und den geringsten HDI auf. Auch hier entsprechen die Korrelationen den Projektionen modernisierungstheoretischer Erwägungen. Gebrochen wird dieser Zusammenhang jedoch im Fall der arabischen Kernstaaten des Islams. Obwohl diese Ländergruppe ähnliche Werte beim BIP pro Kopf und beim HDI aufweist wie die nicht-islamischen Staaten (Demokratie-Index: 3), hat sie mit dem prä-, oder posttotalitären Demokratie-Index von 6 einen doppelt so schlechten Wert. Die arabisch-islamische Kernkultur erweist sich bisher als besonders sperrig gegenüber Rechtsstaats- und Demokratisierungstendenzen.

Nun lassen sich diese Korrelationsvermutungen des ersten statistischen Augenscheins noch mit elaborierteren quantitativen Analyseverfahren testen. Drei amerikanische Demokratieforscher haben dies jüngst mit multivariaten Regressionsgleichungen getan. Mittels unterschiedlicher Dummy-Variablen neutralisierten sie die jeweiligen differentiellen Einflüsse auf die politische Regimeform. Sie kamen zu dem Fazit, dass es die muslimisch-kulturelle Imprägnierung der Gesellschaften sei, die weit stärker als andere sozioökonomische Variablen die mangelnde Demokratisierung der islamischen Welt erklärt (vgl. Clague / Gleason / Knack 1997, S. 32, 36 f.). Nur eine weitere Variable korreliert nach ihren Analysen in der islamischen Welt auffallend mit den niedrigen Demokratiewerten: das ausgesprochen geringe Bildungsniveau. Von sieben Zivilisationstypen weist die islamische Zivilisation die zweitniedrigste durchschnittliche Schuldauer seiner Bürger auf. Im Jahr 1985 wurde für die westliche Zivilisation eine durchschnittliche individuelle Schuldauer von 8,7 Jahren gemessen, für die orthodoxe Zivilisation 7,6 Jahre, für die konfuzianische 7,1 Jahre, für die lateinamerikanische 4,9 Jahre, für die buddhistische 4,2 Jahre und schließlich für die islamische Zivilisation 3,1 Jahre. Nur Schwarzafrika lag mit 2,8 Jahren noch darunter (Rowen 1995, S. 57). Warum hat die islamische Welt einen so geringen Bildungsstand? Neben den sozio-ökonomischen Faktoren einer gebrochenen und ungleichzeitigen Modernisierung ist es unter anderem auch die religiös bedingte, subalterne Position der Frauen, die eine Verbreiterung und Vertiefung von Bildung und Ausbildung verhindert. Vor allem in den arabischen Kernländern des Islams wird Bildung für Frauen nicht in gleicher Weise ermöglicht wie für Männer. Gerade dies ist eine Barriere für die Demokratisierung der islamischen Welt, auf die noch zurückzukommen ist.

Die Schwäche der demokratischen Kultur in der gegenwärtigen islamischen Zivilisation lässt sich auch an der Gewaltbereitschaft islamistischer, also fundamentalisierter islamischer Bewegungen in multireligiösen Gesellschaften zeigen (vgl. Freedom House 2001, S. 5). Im Libanon, in Syrien oder in den palästinensischen Autonomiegebieten befinden sich große Teile der Bevölkerung – zumeist junge Männer – unter dem Banner radikaler, antidemokratischer, intoleranter Bewegungen, die an ihren radikalen Flügeln Gotteskrieger und Selbstmordattentäter zu Hunderten ausbrüten. In Nigeria kam und kommt es zu Menschenrechtsverletzungen und Unterdrückung von

religiösen Minderheiten und Frauen. In jenen Regionen des Landes, in denen die Islamisten die Mehrheit hatten, wurde das islamische Recht eingeführt. Die dort angewandte Scharia bestraft nicht-islamische sexuelle Selbstbestimmung – zumal wenn es sich um Frauen handelt – nicht selten mit dem Tode. Im Süden der Philippinen führen radikale islamistische Kräfte gegen die seit 1986 immerhin demokratisch gewählte Zentralregierung trotz erheblicher Autonomierechte einen Guerillakrieg. Der fundamentalistisch-islamische Norden des Sudans hat gegen die christliche oder animistische Bevölkerung des Südens einen Krieg mit Genozid-Charakter begonnen. In Indonesien bedrohen Massaker fundamentalistischer Moslemgruppen an christlich-chinesischen Minderheiten den fragilen Demokratisierungsprozess. In Algerien antwortet das Militär mit einem Putsch auf den Wahlsieg der fundamentalistischen Islamistischen Heilsfront (FIS). Diese wiederum beginnt einen blutigen Terrorkrieg gegen Liberale, Militärs oder völlig Unbeteiligte. Bisher sind diesem unerklärten Krieg 100 000 Menschen zum Opfer gefallen.[8]

Lassen sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts auf der Ebene der empirischen Beobachtung auch Demokratisierungstrends in islamischen Ländern erkennen? Die Tendenzen gibt es, aber sie sind schwach und entwickeln sich außerhalb der arabisch-islamischen Kernländer, nämlich entweder an der europäischen Peripherie in Albanien, Bosnien und dem Kosovo oder an der islamischen Peripherie Südostasiens in Bangladesch und Indonesien.

Wie steht es mit den Demokratisierungstrends im Iran? Liberalisiert sich dort der Islam gegenwärtig nicht? Diese mitunter von westlichen Islamwissenschaftlern und Regionalwissenschaftlern vorgetragene Sichtweise ist bei einem disziplinierten Gebrauch politikwissenschaftlicher Begriffe nicht zu halten. Die Reformen im Iran als liberal zu beschreiben heißt, jeden objektiven Maßstab für das zu verlieren, was als liberal beschrieben werden könnte.[9] Zwar werden dort nicht mehr, wie unmittelbar nach der islamischen Revolution 1979, Häretiker, Atheisten und so genannte Ehebrecherinnen mit der Todesstrafe oder der Steinigung bestraft; Ehebruch oder Homosexualität werden jedoch nach wie vor mit schweren Strafen belegt. Die Erlaubnis für die Gründung einer atheistischen, dezidiert laizistischen oder nicht islamistischen Partei liegt in weiter Ferne. Von einer Gleichberechtigung der Frauen kann keine Rede sein.[10] Rechtssetzung, Rechtsausführung und Rechtsauslegung unterliegen nach wie vor der Supervision ungewählter Gremien wie dem Wächterrat, dem Billigungsrat oder der selbst ernannten Kaste religiöser Führer. So ist nicht etwa der Staatspräsident oder das Parlament die höchste Instanz der Islamischen Republik, sondern der religiöse Führer Ali Chameini.

## Islam und Demokratie: die normative Ebene

Die Sperrigkeit islamischer Gesellschaften gegenüber der Demokratie als politische Ordnungsform ist auf der Ebene der empirischen Analyse eindeutig. Allerdings ließe sich mindestens zweierlei dagegen sagen. Der erste Einwand lautet: Was wir im letzten Vierteljahrhundert beobachtet haben, ist nicht „der" Islam, sondern die machtpolitische Instrumentalisierung des Islams durch so unterschiedliche Potentaten und Diktatoren wie die Sauds in Saudi Arabien, Khomeini und seine Nachfolger im Iran, Mubarak in Ägypten, Numeiri im Sudan, Ghaddafi in Lybien oder Assad in Syrien. Zweitens wäre zu hinterfragen, ob sich der Islam als Religion, als eine Sammlung von Werten, Dogmen und Vorschriften tatsächlich grundsätzlich gegen Rechtsstaat, Demokratie und die Gleichberechtigung der Geschlechter sperrt.

Antworten auf diese legitimen Einwände sind auf der zweiten, normativen Ebene des Themas zu suchen. Inwiefern ist der Islam an sich inkompatibel mit der Demokratie? Bevor diese Frage beantwortet werden kann, soll zumindest knapp definiert werden, was unter den Begriffen Demokratie, Islam und Islamismus zu verstehen ist.

Die *Demokratie* basiert in letzter Legitimationsinstanz auf dem Prinzip der Volkssouveränität. In ihr sind zwei Dimensionen institutionell miteinander verknüpft: Wettbewerb und Partizipation (vgl. Dahl 1971). Es muss ein offener Wettbewerb um politische Ämter und Macht sowie gleichzeitig ausreichender Raum für politische Partizipation gewährleistet sein. Dazu muss den Bürgern die Möglichkeit offen stehen, dass sie ihre Präferenzen formulieren und durch individuelles und kollektives Handeln realisieren können. Zudem müssen ihre Präferenzen ungeachtet ihres Inhalts und ihrer Herkunft gleich gewichtet werden.

Dazu kommt in der Demokratie eine prinzipielle Unbestimmtheit der Ergebnisse politischer Entscheidungen. Nur die Verfahren, nicht die Inhalte sind festgelegt. Somit ist Demokratie als ein Regelsystem zur Bearbeitung von Konflikten in der Gesellschaft und zur Produktion von Entscheidungen zu verstehen. Innerhalb dieses Regelsystems darf aber keine einzelne Institution und kein einzelner Akteur allein die politischen Entscheidungsergebnisse bestimmen oder kontrollieren. Politische Entscheidungsergebnisse sind nicht wie in autokratischen Systemen *ex ante* bestimmt, sondern kommen erst als kontingente Resultante der Handlungen konkurrierender politischer und gesellschaftlicher Kräfte zustande. Die Verfahren für diese Konfliktaustragung stellt eine demokratisch legitimierte Verfassung bereit.

Der *Islam* ist eine der drei großen monotheistischen Religionen der Welt. Er ist

> *„seinem Ursprung nach eine prophetische Schau des Verhältnisses von Gott und Mensch. Im Koran wird Gott als die einzige Ursache der Welt beschrieben. Sein Antlitz ganz Gott zuwenden [...] – das ist die Handlung des Menschen, durch die er sein Heil sicherstellt. [...] Es ist die Pflicht des zu Gott hin geschaf-*

> *fenen Menschen, sich seine ständige Gebundenheit an den Schöpfer zu vergegenwärtigen"*. (Kienzler 2001, S. 74)

Damit verbunden hat sich aus dem Koran und der Sunna („Herkommen", „Brauch")[11] bis zum 10. Jahrhundert (christliche Zeitrechnung) ein Normensystem für Kult, Moral und Lebenswelt entwickelt, das drei Variablen folgt: Gott ist der einzige Ursprung des Seienden, der Muslim ist sich dieser Tatsache stets bewusst, und das

> *„auf dem göttlichen Gesetz beruhende Gemeinwesen ist die vollkommenste Ordnung schlechthin und als solche vom Propheten Mohammed (schon) vollkommen kundgegeben [...]"*. (Kienzler 2001, S. 76)

Der *Islamismus*, islamische Fundamentalismus, Integrismus oder auch politische Islam ist die Beschreibung einer in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts radikalisierten Ausprägung islamischer Traditionen, die den Anspruch erhebt, mit ihrem religiösen „Rechtekanon", der Scharia, die verbindliche Normierungsinstanz für das private und Öffentliche, das Individuum, die Gesellschaft und die politische Herrschaftsverfassung zu sein. Der islamische Fundamentalismus tendiert zu einer orthodoxen, also wörtlichen Interpretation heiliger Texte. Antipluralismus, Antimodernismus, Intoleranz und ein rigider Moralismus vor allem in Fragen der Sexualmoral und der Geschlechterbeziehung kennzeichnen ihn. Diese Charakteristika hat der Islamismus mit anderen fundamentalistischen Religionsbewegungen im Christentum und Judentum gemeinsam.

Der islamistische (Neo-)Fundamentalismus ist nach dem Scheitern der panarabischen Idee und der Niederlage der arabischen Staaten im Sechstagekrieg gegen Israel 1967 entstanden (vgl. Tibi 2001). Die islamische Revolution der Ayatollahs im Iran (1979) und der als westlicher Kreuzzug interpretierte Golfkrieg (1990) waren weitere Impulse für diese Bewegung. Bassam Tibi unterscheidet von diesem Fundamentalismus etwa den islamischen Traditionalismus des saudiarabischen Wahabitismus, der freilich in seinem totalitären Anspruch nicht weniger fundamentalistisch ist.

Vor dem Hintergrund des erläuterten Demokratiebegriffs lassen sich die wichtigsten Spannungen zwischen Islam und Demokratie erörtern. Anschließend soll noch einmal kurz auf das Verhältnis von Islamismus und Demokratie eingegangen werden. Dabei kann hier die interne Differenzierung des Islam unberücksichtigt bleiben; die Substanz der Argumente wird davon nicht berührt. Im Folgenden wird auf zentrale Elemente des Islam eingegangen, wie er sich am Ende des 20. Jahrhunderts in den Kernländern der islamischen Welt manifestiert. Es geht dabei nicht um eine theologisch-hermeneutische Interpretation von Korantexten im Hinblick auf das Verhältnis von Islam und Demokratie. Dies wäre aus politikwissenschaftlicher Sicht zwar nicht völlig illegitim, aber ähnlich unergiebig wie die Exegese der „Deutschen Ideologie" oder des „Kapitals" von Karl Marx im Hinblick auf die Herrschaftsstrukturen von Ceausescus Rumänien, Pol Pots Kambodscha oder der DDR Erich Honeckers.

Das zentrale Problem der Vereinbarkeit von Demokratie und Islam besteht darin, dass diese Religion bis heute keine wirkliche Aufklärung erfahren hat. Ansätze dafür hat es wiederholt gegeben, im Hochislam des Mittelalters ebenso wie im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Sie scheiterten jedoch in einer kardinalen Frage: der (weitgehenden) Trennung von Staat und Religion. Koran und Sunna gelten im Islam für die gesamte Gesellschaft, für die private ebenso wie für die öffentliche Sphäre. Religion und Politik haben sich nicht als eigene Teilsysteme ausdifferenziert. Im Islam gab es keine Renaissance, in der schon Machiavelli das Konzept der göttlichen Ordnung zugunsten der menschlichen Selbstregierung wirkungsmächtig revidiert hatte. Auch gibt es in dieser Religion keine vertragstheoretische Tradition, die Herrschaft an Zustimmung knüpft. Überdies gab es keine islamische Aufklärung, die der Religion die Vernunft gegenübergestellt hätte. Anders als bei der europäischen Aufklärung wurde die religiöse Weltdeutung im Islam nie entzaubert. Das theozentrische Weltbild wurde im Hinblick auf die Legitimität politischer Herrschaftsformen nicht oder nicht hinreichend durch ein anthropozentrisches ersetzt. Letzteres ist aber eine notwendige, wenngleich längst nicht hinreichende Voraussetzung für Volkssouveränität und Demokratie.

Besonders problematisch für die Demokratieverträglichkeit des Islams ist die frühe Verschmelzung von Religion und Gesetz. Es ist eine folgenschwere Hypothek, dass die in der Scharia zusammengefassten Religionsgesetze zur autoritativen Grundlage des positiven Rechts in Staat und Gesellschaft erhoben worden sind. Religiöse Normen, ausgestattet mit dem universellen Wahrheitsanspruch einer monotheistischen Offenbarungsreligion, begrenzen das Prinzip der Volkssouveränität in einer Weise, die mit der Idee der demokratischen Selbstregierung unvereinbar ist. Religiöse und staatliche Ordnung verschmelzen. Die Supervision übernehmen die religiösen Schriftdeuter. Sie begreifen sich weniger als Theologen denn als Rechtsgelehrte und Rechtsinterpreten. Dabei gehen die Normen der Scharia weit über Kult- und Moralfragen hinaus. Sie regeln das Familien- und Erbrecht, geben Kleider- und Essensvorschriften, sehen bestimmte Strafen oder gar Prozessregeln vor. Sie unterwerfen die individuelle Sexualität rigiden, bisweilen mit drakonischen Strafen bewehrten Regeln. Homosexualität oder Ehebruch werden in den traditionalistischen und fundamentalistischen Gesellschaften der islamischen Zivilisation mit schwersten Sanktionen belegt und aus Koran und Sunna begründet.

Rechtsnormen werden letztinstanzlich religiös begründet, und erst sekundär – wenn überhaupt – durch demokratische Verfahren und Institutionen legitimiert. Die aus der Scharia abgeleiteten Rechtsnormen degradieren Frauen zu Bürgern zweiter Klasse. Dies gilt im Hinblick auf die politischen Teilhaberechte, das Zivil- wie das Straf- oder Strafprozessrecht. Eine der wenigen Ausnahmen in der islamischen Welt ist mit Indonesien an der südostasiatischen Peripherie der islamischen Welt zu finden. Dies zeigt, dass

islamische Gesellschaften sich durchaus demokratisieren können. Aber das kann nur geschehen, wenn die Rechtsnormen nicht aus Koran und Sunna abgeleitet werden, sondern aus den diskursiven Verfahren der demokratisch legitimierten Gesetzgebung hervorgehen, und wenn der Religion *eine* Sphäre und nicht *die* Suprematie in der Gesellschaft zugewiesen wird. Die Säkularisierung des Rechts ist notwendige Voraussetzung für die Säkularisierung der Herrschaft, und die Säkularisierung der Herrschaft ist *conditio sine qua non* für die rechtsstaatliche Demokratie.

Wie die nicht vollzogene Trennung von Staat und Kirche oder die Benachteiligung der Frauen ist auch die fehlende Tradition individueller Menschenrechte ein Problem für die Demokratiefähigkeit islamischer Gesellschaften. „Im Islam gibt es kein kulturelles Verständnis für Individuation und demzufolge auch kein Konzept individueller Menschenrechte." (Tibi 2001, S. 188). Erst wenn islamische Theologen und Politiker die Universalität der Menschenrechte nicht als „westlichen Kulturimperialismus" ablehnen, sondern die Unverfügbarkeit dieser Rechte als individuell, angeboren, vorstaatlich, unveräußerlich und universell anerkennen, werden islamische Gesellschaften nachhaltig demokratisierbar. Individuelle Menschenrechte müssen also der Interpretationsmacht und Verfügungsgewalt religiöser (wie auch weltlicher) Instanzen, Führer und Cliquen entzogen werden.

Aus dem Islam als Religion vollzog sich im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts, im Spannungsfeld von Tradition und Moderne, ein Prozess historischer Erneuerung der religiösen Tradition: der islamische Fundamentalismus. Dieser ist ideologisch gedeutet ein Reflexionsprozess, der die Tradition re-interpretiert und radikalisiert (vgl. Riesebrodt 2001, S. 18). Bezugspunkt ist ein aus dem Koran und der Sunna gedeutetes, idealisiertes, versunkenes und imaginiertes „goldenes Zeitalter", das es heute wieder herzustellen gelte. Die idealisierte Frühzeit des Islam wird so zum verpflichtenden Ideal der Gegenwart. Insofern ist der Islam und noch viel stärker der Islamismus eine radikal rückwärts gewandte Utopie. Nicht der Islam soll modernisiert, sondern die Moderne islamisiert werden (vgl. Tibi 2001, S. 101). Erst wenn diese Dialektik sich umkehrt, wird Demokratie möglich.

Der islamische Fundamentalismus und Traditionalismus bedient sich zwar durchaus der Moderne. Technologische Errungenschaften der Kommunikation, Produktion oder Kriegstechnik sind längst Teil der islamischen Gesellschaften und politischen Ordnungen. Allerdings erfolgt diese Anverwandlung der Moderne höchst selektiv. Technische Entwicklungen werden akzeptiert, die kulturelle Moderne wird abgelehnt. Insbesondere das zentrale Signum der Moderne wird im fundamentalistischen wie traditionellen Islam negiert: das Subjektivitätsprinzip, welches das Individuum mit eigenem freiem Willen akzeptiert. Der (islamische) Fundamentalismus übergibt jedoch das freie, sich selbst bestimmende Individuum „wieder dem Kollektiv". (Tibi 2001, S. 89) Aber gerade das Subjektivitätsprinzip und die damit verbundene Fähigkeit und Erlaubnis, auch religiöse Traditionen der kriti-

schen Vernunft und gegebenenfalls der Revision zu unterziehen, ist eine wichtige Voraussetzung jeder rechtsstaatlichen Demokratie – ebenso wie Selbstregierung, universelle Menschenrechte, Pluralismus und Toleranz gegenüber Andersdenkenden. Der Islamismus steht wie jeder religiöse Fundamentalismus quer zum Cartesianischen Prinzip der Skepsis, des Zweifels und des Diskurses. Demokratie verlangt jedoch das freie Individuum, fordert institutionalisierte Kritik sowie die permanente Überprüfung und Kontrolle von Normen, Institutionen und Entscheidungen. Jenseits der Menschenrechte müssen diese offen für Wandel und Anpassung sein. Der Souverän ist das Volk – nicht Gott. Die Richtschnur ist die Verfassung – nicht die kanonisierten Texte und Überlieferungen der Propheten. Religion ist in ihrer fundamentalistischen Form mit Demokratie unvereinbar.

Aus theoretischen Überlegungen wie empirischen Erkenntnissen lässt sich deshalb folgender generalisierter Zusammenhang formulieren: Je fundamentalistischer, je weniger säkularisiert sich eine Religion in die Kulturmuster einer Gesellschaft einschreibt, desto schwieriger wird es sein, eine säkulare, das Individuum und seine Grund- wie Freiheitsrechte schützende Demokratie zu etablieren (vgl. Merkel / Puhle 1999, S. 42). Demokratie ist nur dann möglich, wenn sich eine von der religiösen Sphäre getrennte öffentliche Arena und ein säkularer Staat ausdifferenziert haben. Demokratie setzt voraus, dass sich traditionale Weltbilder zu „reasonable comprehensive doctrines“ (Rawls 1993) transformiert haben. Erst wenn sich widerstreitende Glaubensüberzeugungen im friedfertigen Diskurs gegenübertreten sowie Staat und Recht sich dabei neutral verhalten, sind Koexistenz sowie rechtliche und politische Gleichberechtigung für alle Gesellschaftsmitglieder möglich, gleichviel welchen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen sie anhängen.

Gewiss: Fundamentalismus gibt es nicht nur im Islam, sondern ebenso in anderen Religionen, namentlich in monotheistischen Offenbarungsreligionen – auch und gerade in der christlichen Religion. Das gilt nicht nur für die vergangenen Zeiten der Kreuzzüge, der Ketzer- und Hexenverbrennungen oder der Religionskriege des 17. Jahrhunderts. Fundamentalistische Bewegungen sind im jüdischen Glauben der Gegenwart ebenso zu finden wie in den evangelikalen Kirchen Nordamerikas. Sie äußern sich etwa im Kampf gegen Feminismus und Gleichberechtigung, Diskriminierung von Homosexuellen, Morden an Abtreibungsärzten oder Bombenanschlägen gegen Abtreibungskliniken. Gleichwohl bleiben solche Erscheinungen in diesen Gesellschaften (etwa in den USA) meist singulär und gewissermaßen „privat“. Sie werden nicht von Staatsseite betrieben. Zweifellos haben diese Bewegungen antidemokratischen Charakter. Die Trennung von Staat und Kirche hat sie aber in die Privatsphäre gebannt. Die Werte der Aufklärung haben sie gezähmt. Treten ihre fundamentalistisch-religiös motivierten Handlungen mit dem Strafrecht in Konflikt, werden sie durch demokratisch legitimierte, weltliche, rechtsstaatliche Normen sanktioniert. Dies ist der

große Unterschied des fundamentalistischen Protestantismus zu den meisten islamischen Gesellschaften der Gegenwart.

Huntingtons These des Zusammenpralls der gegenwärtigen westlichen und islamischen Zivilisation ist auf der normativen Ebene evident. Sie lässt sich auch mit dem Hinweis auf die methodischen und begrifflichen Schwächen seiner Argumentation nicht desavouieren. Noch weniger lässt sie sich mit der logisch unsinnigen, politisch naiven, dafür aber „politisch korrekten" Redeweise vom Tisch wischen, es gebe gar keinen Zusammenprall der Zivilisationen (Seins-Aussage), sondern wir müssten vielmehr einen „Dialog zwischen den Kulturen" (Sollens-Aussage) führen. Dies ist sicherlich unabweisbar. Aber einen Dialog können wir nur führen, wenn wir uns unserer eigenen normativen Referenzen versichern. Wir müssen uns darüber klar werden, welches die prinzipiell unverhandelbaren Prinzipien und Werte unserer Zivilisation sind. Ließen wir diese Prinzipien unter dem Druck des wohlfeilen Vorwurfs des Ethnozentrismus fallen und riefen wir zur multikulturellen Indifferenz auf, dann würden unsere normativen Überzeugungen in einer trüben Gemengelage verschwinden. Handeln, politisches Handeln zumal, verlöre dann seine normative Orientierung.

## Schluss: Die handlungsorientierte Ebene

Dies betrifft die dritte, handlungsorientierte Ebene des Themas. Aus politikwissenschaftlicher Sicht ist in der Präskription, also den politischen Handlungsanweisungen, Zurückhaltung geboten. Huntington folgt diesem Gebot nicht immer. Auch das macht ihn provozierend und angreifbar. Dennoch lassen sich einige Punkte benennen, die zu berücksichtigen sind, wenn Religion mit Demokratie kompatibel sein soll. Der erste, negativ formulierte Imperativ lautet: Der Westen muss sich der Kreuzzüge und Missionen enthalten. Bei Zivilisationsexporten soll er sich zurückhalten – auch wenn er für sich die Durchsetzung der Demokratie und Menschenrechte in seiner Zivilisation reklamieren kann. Hier sind dem politischem Handeln, vor allem der Einmischung von außen, sehr enge Grenzen gesetzt. Jeder Versuch, islamistische Gesellschaften „von außen" zu entfundamentalisieren und ihre Politik zu säkularisieren, läuft Gefahr, gerade das Gegenteil zu provozieren – zumal wenn ein solcher Versuch von westlicher Seite geführt wird. Gleichwohl darf der Westen auf der Ebene der Prinzipienfragen keine Kompromisse eingehen. Menschenrechte und Demokratie sind universalistische Gebote. Sie sind nicht „partikulär-westlich", nur weil sie historisch betrachtet im Westen entstanden sind. Insofern kann „der Westen" durchaus materielle Hilfen an die Konditionen der Beachtung der Menschenrechte binden. Dies ist kein Kreuzzug, keine Einmischung in „innere Angelegenheiten", da Menschenrechte universell und keine internen Angelegenheiten sind und es

den Empfängerstaaten unbenommen ist, solche konditionierten Hilfen abzulehnen.

Religionsgemeinschaften sind erst dann mit den konstitutiven Prinzipien der rechtsstaatlichen Demokratie zu versöhnen, wenn sie aus eigener Einsicht auf die diktatoriale oder gewaltsame Durchsetzung ihrer Glaubensweisheiten verzichten. Sie müssen deshalb, wie es Jürgen Habermas formuliert, eine dreifache Reflexion berücksichtigen:

> *„Das religiöse Bewusstsein muss erstens die Begegnung mit anderen Religionen, Konfessionen und Religionen kognitiv verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf Prämissen eines (demokratischen) Verfassungsstaats einlassen, der sich aus einer profanen Moral begründet.“* (Habermas 2001, S. 17)

Ohne diesen Reflexionsschub entfalten fundamentalistische Religionen ein destruktives Potential und sind nicht mit der Demokratie zu vereinbaren. In den meisten islamischen Gesellschaften der Gegenwart hat zumindest der dritte Reflexionsprozess noch kaum begonnen.

## Anmerkungen

[1] Für Mitarbeit und Kritik danke ich Miriam Sontheim und Marcus Krämer. Eine frühere, leicht veränderte Version des Artikel ist erschienen in: Schluchter 2003, S. 61–86.

[2] Noch zu Beginn der dritten Demokratisierungswelle wurde diese These etwa von George F. Kennan vertreten; vgl. Huntington 1991, S. 298.

[3] Der Konfuzianismus ist keine klassische Religion. Seine moralphilosophischen und staatsethischen Gehalte vermischten sich jedoch u. a. mit religiös-buddhistischen Elementen und wurden beides zugleich: Staatsphilosophie und Religion.

[4] Die durchschnittliche Schuldauer in Huntingtons „Zivilisationstypen“ (Z) war 1985 wie folgt: Westen 8,7 Jahre; orthodoxe Z. 7,6; konfuzianische Z. 7,1; lateinamerikanische Z. 4,9; buddhistische Z. 4,2; islamische Z. 3,1; Schwarzafrika 2,8; vgl. Rowen 1995, S. 57.

[5] Im Folgenden werden jene Gesellschaften als „islamisch“ bezeichnet, deren Bevölkerungsanteil an Muslimen mehr als 50 % beträgt. Im Jahr 2000 trifft dies für 47 von 192 Staaten zu; vgl. Freedom House 2001, S. 3.

[6] Zum Begriff der „defekten Demokratie“ siehe: Merkel 1999a; Merkel / Croissant 2000; Merkel et al. 2002.

[7] Zur Übersetzung der Index-Werte von Freedom House in politische Regimetypen siehe: Merkel / Puhle 1999, S. 263 ff.

[8] Daran hat natürlich auch das Militär einen erheblichen Anteil.

[9] Ein Beispiel für diesen Begriffsverlust bietet der Artikel von Udo Steinbach in: *Welt-Trends* 30: 93–100.

[10] Jürgen Habermas, der im philosophischen Diskurs des heutigen Irans durchaus partielle Öffnungen erkennt, argumentiert eindeutig: „Natürlich gibt es an der rechtlichen Diskriminierung der Frauen, an der politischen Verfolgung von Oppositionellen und, wenn das State Department denn Recht hat, an der Unterstützung der Hizbullah nichts zu beschönigen“ (FAZ 13.06.2002, S. 47).

[11] Das arabische Wort Sunna bezeichnet die vom Propheten Mohammed überlieferten Lebensformen, ausdrücklichen Anordnungen oder Verbote, die sich in tausenden seiner überlieferten Aussprüchen und Handlungen niedergeschlagen haben.

# Literatur


Beyme, K. v. (1994). *Systemwechsel in Osteuropa*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Clague, C. / Gleason, S. / Knack, S. (1997). Determinants of Lasting Democracy in Poor Countries. *Center for Institutional Reform and the Informal Sector*. Working Paper No. 209.

Dahl, R. (1971). *Polyarchy*. New Haven, Yale University Press.

Fischer Weltalmanach (2002). Frankfurt a. M., Fischer.

Freedom House (Hrsg.). (2000). *Freedom in the World 1999–2000*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Freedom House (2001). http://216.119.117.183/research/freeworld/2001/table4.htm.

Freedom House (Hrsg.). (2002). *Freedom in the World 2001–2002*. Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Fukuyama, F. (1995). Confucianism and Democracy. *Journal of Democracy* 6(2): 20–33.

Habermas, J. (2001). Glaube, Wissen – Öffnung. *Süddeutsche Zeitung, 15.10.2001*, S. 17.

Habermas, J. (2002). Der Westen interessiert sich für Köpfe nur, wenn sie rollen. Gespräch mit Jürgen Habermas. *FAZ, 13.06.2002*, S. 47.

Hanke, S. (2001). *Systemwechsel in Mali*. Hamburg, Institut für Afrika-Kunde.

Huntington, S. P. (1991). *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*. Oklahoma, University of Oklahoma Press.

Huntington, S. P. (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York, Simon & Schuster Inc.

Kienzler, K. (2001). *Der religiöse Fundamentalismus*. München, CH Beck Verlag.

Lauth, H.-J. (2001). *Demokratie und Demokratiemessung*. Mainz (Habilitationsschrift).

Lipset, S. M. (1981). *Political Man. The Social Basis of Politics*. Baltimore, Johns Hopkins UP.

Merkel, W. (1999a). Defekte Demokratien. In: Merkel, W. / Busch, A. (Hrsg.). *Demokratie in Ost und West.* Frankfurt a. M., Suhrkamp, S. 361–382.

Merkel, W. (1999b). *Systemtransformation*. Opladen, Leske + Budrich.

Merkel, W. / Puhle, H.-J. (1999). *Von der Diktatur zur Demokratie*. Opladen, Westdeutscher Verlag.

Merkel, W. u. a. (2002). *Defekte Demokratien*. Opladen, Leske + Budrich.

Mertin, K. (2001). Die Religiöse Rechte in den USA. *WeltTrends* 30: 63–74.

Meyer, T. (2001). *Identity Mania. Fundamentalism and the Politicization of Cultural Differences.* New York, Led Books Ltd.

Przeworski, A. / Limongi, F. (1997). Modernization. Theories and Facts. *World Politics* 49: 155–183.

Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, Princeton University Press.

Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Riesebrodt, M. (2001). Die fundamentalistische Erneuerung der Religionen. *WeltTrends* 30: 9–27.

Rowen, H. S. (1995). The Tide Underneath the „Third Wave“. *Journal of Democracy* 6(1): 52–64.

Schluchter, W. (2003). *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*. Weilerwist, Velbrueck.

Senghaas, D. (1998). *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Steinbach, U. (2001). Der islamische Fundamentalismus heute – Strategiewechsel oder kopernikanische Wende? *WeltTrends* 30: 75–91.

Tibi, B. (2001). *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*. München, Ullstein.

Tocqueville, A. de (1835 / 1985). *Über die Demokratie in Amerika*. Stuttgart; Philipp Reclam.

Vahanen, T. (1984). *The Emergency of Democracy. A Comparative Study of 119 States, 1850–1979*. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica (The Finnish Society of Sciences and Letters).

Vanhanen, T. (Hrsg.). (1992). *Strategies of Democratization*. Washington, Crane Russan.

Weidenfeld, W. (Hrsg.). (2001). *Den Wandel gestalten – Strategien der Transformation,* 2 Bde. Gütersloh, Bertelsmann Stiftung.

Mostafa Danesch

# Wer Allahs Wort missbraucht[1] – die Instrumentalisierung des Islam durch die Politik

## Die Inszenierung fundamentalistischen Terrors durch weltpolitische Interessen –das Beispiel Afghanistans

Seit fünfundzwanzig Jahren beschäftige ich mich als politischer Journalist mit dem Islam. In dieser Zeit habe ich zahlreiche Artikel verfasst und viele Fernsehberichte gedreht. Insbesondere habe ich mich als gebürtiger Iraner dabei mit den islamischen Ländern beschäftigt, vor allem mit Afghanistan. Immer wieder warnte ich vor den Gefahren des islamischen Fundamentalismus, und immer wieder musste ich dieselbe Erfahrung machen: Wer vor den Ereignissen des 11. September 2001, die der Welt die Augen öffneten, den Fundamentalismus anprangerte, wer zum Beispiel über die Menschenrechtsverletzungen der Mujaheddin in Afghanistan berichtete, der stieß auf taube Ohren oder wurde als „Desinformant" verunglimpft. So ging es mir zum Beispiel 1980, als ich darüber schrieb, dass auf Seiten der Mujaheddin erwiesenermaßen arabische Söldner kämpften, die ersten Keime der späteren al-Qaida. Erst nach dem 11. September 2001 wurden Fragen laut: Wie konnte das passieren? Woher der abgrundtiefe Hass solcher Selbstmordattentäter gegen die westliche Welt und die USA? Ich will versuchen, aus meiner Sicht einige Antworten auf diese Fragen zu geben und dabei auch auf Gedanken und Passagen aus meinem Buch zurückgreifen, dessen Thema die Instrumentalisierung des Islam ist.

Eingangs möchte ich am Beispiel Afghanistans kurz meine These formulieren. Das letzte Vierteljahrhundert dieses geschundenen Landes ist die Geschichte des Kalten Krieges und des fundamentalistischen Terrors. Der Westen baute die islamistischen Kräfte gezielt auf, um die Konfrontation der Supermächte für sich zu entscheiden und seine strategischen Interessen in der Region durchzusetzen – mit anderen Worten den Zugriff auf das zentralasiatische Öl. 1978 putschte sich in Afghanistan eine kommunistische Regierung an die Macht. Heute wissen wir, dass die USA zu diesem Zeitpunkt ihre Chance erkannten. In einem 1998 geführten Interview berichtet der damalige Sicherheitsberater Brzezinski, wie er in einem Brief an seinen Präsidenten Carter schrieb, nun habe man die Gelegenheit, der Sowjetunion ihr „Viet-

nam“ zu bereiten – und das schon Monate, bevor die Sowjets im Dezember 1979 nach Afghanistan einmarschierten.

In der Folge gingen zunächst alle strategischen Pläne der USA auf: Pakistan wurde zur regionalen Stellvertretermacht aufgebaut, die Mujaheddin massiv unterstützt und eine internationale Truppe islamistischer arabischer Söldner geschaffen. Die Rote Armee rieb sich in einem blutigen Krieg auf, der nicht zu gewinnen war und schließlich das Ende der Sowjetunion einläutete. 1992 stürzte das kommunistische Regime in Kabul, und die Mujaheddin übernahmen die Macht. Doch sie überzogen das Land mit einem blutigen Bürgerkrieg – ein Unruheherd, der die strategischen Pläne der USA störte, verhinderte, dass die geplante Pipeline von Zentralasien bis zum indischen Ozean gebaut werden konnte. Ein befriedetes Afghanistan musste her, und so wurden als neue Wunderwaffe die Taliban aus dem Hut gezaubert, deren Regime bald mit der aus arabischen Afghanistan-Kämpfern entstandenen al-Qaida verschmolz. In Afghanistan hatte der fundamentalistische Terror damit eine staatliche Heimstatt gefunden. Die Islamisten trugen ihren Aufruhr nach Zentralasien, ja bis nach Tschetschenien und Daghestan. Die Konflikte erschütterten die russische Föderation, immer noch eine starke Regionalmacht.

Erst nach den Attentaten gegen die amerikanischen Botschaften in Daressalam und Nairobi 1998, die Bin Laden zugeschrieben wurden, ließen die USA die Taliban endgültig fallen. Denn eines hatten die Strategen in Washington übersehen: Sie glaubten, den islamischen Fundamentalismus nach Belieben als strategische Waffe einsetzen zu können. Dass dieser sich gegen seine Schöpfer wenden könnte, hielten sie nicht für möglich. Dabei hatten Bin Laden und seine Gesinnungsgenossen sich nie verstellt, nie einen Hehl daraus gemacht, dass der Westen und besonders die USA für sie ebenso „Teufel“ und Feinde des Islam waren wie die Kommunisten. Viel zu spät erkannte man, dass sie tödlichen Ernst machten. Aus heutiger Sicht erscheint fast unbegreiflich, wie die USA fast bis zum sprichwörtlichen Ende an ihren fundamentalistischen Verbündeten festhielten. Zu erklären ist das wohl nur durch das überwältigende politische Gewicht der Erdöl-Lobby, die nicht von ihrem Traum vom zentralasiatischen Öl ablassen mochte.

## Gewaltpotentiale im Islam

### Historische Hintergründe

Die Geschichte kennt zahlreiche Beispiele für die Instrumentalisierung von Religion zu machtpolitischen Zwecken. Hier soll nicht der Eindruck erweckt werden, der Islam sei per se eine gewalttätige Religion. Auch im Namen des Christentums sind Kriege geführt und Menschenrechtsverletzungen begangen worden. Doch es lässt sich nicht verhehlen, dass am Ursprung des Islam und im Mittelpunkt seiner religiösen Gedankenwelt insbesondere zwei Vor-

stellungen stehen, die einen Ansatzpunkt für eine Instrumentalisierung der Religion bieten: Die Idee des „Heiligen Krieges“ und die Märtyrerideologie. Greift man diese Vorstellungen auf und impft man sie religiös fanatisierten Menschen ein, so hält man die preiswerteste, intelligenteste und zuverlässigste Waffe im terroristischen Kampf in den Händen: den Untergrundkämpfer, der sich auf einem belebten Markt in Jerusalem selbst in die Luft sprengt, oder junge Männer, die Passagierflugzeuge in das World-Trade-Center steuern.

Khomeini hatte nach der „Islamischen Revolution“ im Iran das Märtyrertum zur Staatsraison erhoben und einen beispiellosen Kult um den Märtyrer Imam Hussein inszeniert. Hussein war ein Sohn Alis, des vierten Kalifen und Mohammads Schwiegersohn. Sehr bald nach dem Tod Mohammeds hatten sich die Gläubigen über die Frage nach der legitimen Nachfolge des Propheten in Sunna und Schia gespalten. Imam Hussein wurde 680 nach Christus in der Schlacht von Karbela (heute Irak) durch die Anhänger des „Usurpatoren-Kalifen“ Jazid zusammen mit seinen Gefährten auf grausame Weise getötet.

Seit der Revolution von 1979 steht der Märtyrer-Heilige Hussein im Mittelpunkt des gesellschaftlichen Geschehens. In den Schulen hämmert man den Kindern ein, seinem Beispiel zu folgen.

Schon 1981 hatte ich sie gesehen, die Märtyrer für den Islam. Im Süden Irans, in Bandar Khomeini am Persischen Golf, versammelten sich am Hafen Tausende von Freiwilligen, um von dort aus an die Front im iranisch-irakischen Krieg transportiert zu werden. Wie ein Ameisenheer schob sich die Menge auf das Kai zu, eilig enterten die Männer alles, was auch nur auf dem Wasser schwimmen konnte. Hunderte Kinder befanden sich darunter. Die weißen Stirnbänder, auf denen „Allahu Akbar“ (Allah ist groß) zu lesen stand, und ihre weißen Umhänge – symbolische Leichentücher – wiesen sie als Kämpfer aus, die bereit waren, den Märtyrertod zu sterben.

> *Der fünfzehn Jahre alte Ali hatte die Schule verlassen, um in den Krieg gegen den ‚gottlosen Saddam“zu ziehen. Imam Khomeini hatte doch verkündet, es sei die Pflicht aller Männer, gegen die Ungläubigen zu kämpfen. Und mit fünfzehn betrachtete er sich nach islamischer Tradition als Mann. ‚Ich träume davon, ein Märtyrer zu werden“, erklärte er mit leuchtenden Augen. ‚Im Augenblick meines Todes werde ich ins Paradies eingehen.“ Dort erwartet einen Mann alles, was er sich nur wünschen kann: edle Speisen, ewige Jugend und Jungfrauen, die alle ihm gehören.*

Noch Jahre nach dem Golfkrieg stellte man in den Straßen alljährlich die mit Blumen und Kerzen geschmückten Porträts gefallener Märtyrer aus. Ihre Zahl war damals so groß, dass der Platz auf den Friedhöfen nicht ausreichte und man die Toten übereinander liegend beerdigen musste. Khomeini hat im Golfkrieg in einem bis dahin nie gekannten Maß demonstriert, wie trefflich sich die religiösen Vorstellungen von Märtyrertum und Heiligem Krieg instrumentalisieren lassen, um Hunderttausende freudig als Kanonenfutter auf die Schlachtfelder zu treiben.

Auch im sunnitischen Islam existieren diese Ideen; Menschen lassen sich, wie der Afghanistan-Krieg bewiesen hat, durch die Märtyrerideologie so verblenden, dass sie scheinbar ohne Bedenken ihr Leben opfern.

*1997 traf ich in einem Gefängnis im nordafghanischen Mazar-e Sharif den jungen Salmay, einen Paschtunen aus Pakistan, der für seine Stammesbrüder, die Taliban, in den Krieg gezogen war. Die sommerliche Gluthitze, Krankheiten und Unterernährung setzten ihm zu. Der Zweiundzwanzigjährige war abgemagert, die dunklen Augen lagen tief in den Höhlen, doch als Glaubenskrieger ertrug er seine Lage mit stoischer Gelassenheit. Als Salmay in den Krieg zog, brach er mit der irdischen Welt. „Tod oder Sieg Allahs", das hatte man ihm in der Koranschule eingehämmert. Stolz schlug er das Bündel vor mir auf, das seine magere Habe enthielt. „das ist alles, was ich in diesem Leben besitze, nachdem man mir meine Kalaschnikow abgenommen hat." Er holte ein großes weißes Baumwolltuch und ein zerfleddertes Papier hervor …*

Mit drei Dingen zogen die Taliban-Kämpfer in den Krieg: ihrem Leichentuch als Symbol für das Märtyrertum, einer Heiratsurkunde für den Fall ihres Sieges und ihrer Waffe. Für den Glaubenskrieger führt kein Weg zurück, er muss entweder siegen oder als Märtyrer sterben. Wenn die Männer fallen, gehen sie ins Paradies ein, in dem sie – ebenso wie die schiitischen Märtyrer – überirdisch schöne Jungfrauen und alle leiblichen Genüsse erwarten. „Wenn ihr aber in der Schlacht siegt, gehören euch die Frauen und die Reichtümer des Feindes", reden ihre Ausbilder ihnen ein. Die Blanko-Heiratsurkunde, die bei den Eroberungsfeldzügen der Taliban jeder Kämpfer mit sich führte, war ein Freibrief für Frauenraub. Ihren irdischen Lohn erhielten die Krieger aus der Beute, die den siegreichen Truppen in die Hände fiel. Schon der Prophet hatte das auf seinen Feldzügen so gehalten.

Stammesfehden und Raubzüge waren auf der arabischen Halbinsel im siebten Jahrhundert alltäglich. Auch Mohammed und seine Anhänger zögerten nicht, den Krieg sowohl im Kampf gegen die polytheistischen „Götzendiener" als auch zum Bestreiten ihres Lebensunterhalts einzusetzen. 623 nach Christus begannen sie zunächst, mekkanische Karawanen zu überfallen. Der Märtyrergedanke lieferte die ideale Motivation für die Kämpfer. In der dritten Sure des Korans heißt es: „Halte diejenigen, die auf dem Weg Gottes getötet wurden, nicht für tot. Sie sind vielmehr lebendig bei ihrem Herrn, und sie werden versorgt." Entweder das Paradies oder reiche Beute – die heiligen Krieger konnten nicht verlieren. Auf diese Weise eingestimmt, war das Heer der Muslime in der Lage, 624 in der Schlacht von Badr die zahlenmäßig überlegenen Mekkaner zu schlagen. So standen die Vorstellungen von Heiligem Krieg und Märtyrertum schon am Beginn der Expansion des Islam. Der Prophet selbst hatte erkannt, dass ein Mann, dem man das Paradies verheißt, die beste Waffe ist.

Und auch dreizehnhundert Jahre nach Mohammed verfehlt die immer gleiche Beschwörungsformel ihre Wirkung nicht. Der palästinensische Prediger Scheich Ibrahim Mahdi ruft sie im August 2001 in einer im Fernsehen übertragenen Predigt aus:

*„Die Juden und Götzendiener sind dem Glauben feindlich gesinnt. Gesegnet sei jeder, der seine Söhne im Geiste des Heiligen Krieges und des Märtyrertodes aufzieht."*

## Gegenwärtige fundamentalistische Strömungen im Islam

Insbesondere vier Strömungen innerhalb des Islam liefern dem Fundamentalismus sein ideologisches Rüstzeug: der *Schiitismus*, der in Saudi-Arabien beheimatete *Wahabismus*, die in der Kolonialzeit in Ägypten begründeten *Muslimbruderschaften* und der *Deobandismus*, der im kolonialen Indien entstand und heute das religiöse Leben Pakistans bestimmt.

Märtyrertum, Dschihad sowie das Rechtssystem der Scharia sind Elemente, die trotz aller Gegensätze – die bis zur gegenseitigen brutalen Verfolgung gehen – diese vier fundamentalistischen Richtungen des Islam verbinden. In zentralen Punkten sind sie sich einig: Errichtung eines Gottesstaats, dessen Gesetze allein von Allah hergeleitet werden, und die Legitimität des Dschihad im klassischen Sinn, das heißt als kriegerische Auseinandersetzung mit den Ungläubigen.

### a) Schiitismus

Der Schiitismus ist die älteste dieser islamischen Strömungen: Schon wenige Jahre nach Mohammeds Tod spaltete sich die Gemeinschaft an der Frage der Nachfolge des Propheten. Am Ursprung des Schiitismus steht die Vorstellung von der Illegitimität aller bisherigen muslimischen Herrscher. Noch heute sind für 150 Millionen Schiiten, von denen 70 Millionen im Iran leben, einzig der vierte Kalif Ali und dessen Nachfahren aus seiner Ehe mit der Prophetentochter Fatima legitime Erben Mohammeds. Sie verfolgen die Reihe ihrer „Imame" – der legitimen Nachfahren des Propheten – bis zum zwölften weiter, dem „verborgenen" Imam, der im Jahr 873 nach Christus als Kind in einer Grube verschwand. Seitdem soll dieser Mehdi (Erlöser) im Verborgenen auf seine Wiederkehr warten. Bis zu seiner Rückkehr haben die islamischen Rechtsgelehrten die Aufgabe, stellvertretend für ihn die islamische Gemeinschaft zu führen.

Mit dieser Idee des „Welajat-e Fagih", der Statthalterschaft der islamischen Rechtsgelehrten, legitimiert die heutige Islamische Republik Iran ihre Herrschaftsstruktur, an deren Spitze der Stellvertreter des Imam steht, also Khomeini und seit dessen Tod der gegenwärtige Religionsführer Khamenei. Er regiert auf der Basis des göttlichen Rechts, das unanfechtbar und unveränderlich ist. Gehorsam gegenüber Gott und seinen Statthaltern auf Erden, das heißt der Geistlichkeit, ist demnach oberste Bürgerpflicht.

Bis zur Wiederkehr des verborgenen Imam liefert diese Ideologie die Rechtfertigung für den Universalitätsanspruch des Schiitismus. So spricht Khomeini niemals von einer Nation, sondern von der „Umma", der muslimischen Gemeinschaft. *„Der Dschihad, der heilige Krieg, ist die Eroberung der nicht-islamischen Territorien"*, erklärte Khomeini unverblümt und legitimierte damit den militärischen Export der islamischen Revolution.

**b) Wahabismus**

Im Gegensatz zum Schiitismus, dessen Ursprung und Dynamik aus einer Art Fundamentalopposition gegen den Sunnismus herrühren, entstand der saudi-arabische Wahabismus bereits als Staatsreligion. Mitte des 18. Jahrhunderts wurde er von einem gewissen Mohammed Ibn Abdul al-Wahab begründet. 1744 bekehrte sich ein kleiner Lokalherrscher, Emir Mohammed Ibn Saud, zu seiner Lehre, nahm ihn auf und verheiratete einen seiner Söhne mit al-Wahabs Tochter. So ist der Aufstieg des Wahabismus untrennbar mit dem der Familie Saud verbunden. Mit der Erfindung eines neuen, „reinen" Islam, der alle anderen, mochten sie sich auch selbst Muslime nennen, zu Ungläubigen stempelte, wurden sämtliche Überfälle Sauds auf rivalisierende Stämme zum Heiligen Krieg geadelt. Al-Wahab tat noch ein Übriges. Er, der sich ausschließlich auf den Koran als Gottes Wort berief und die Überlieferungen nicht gelten ließ, erinnerte die Gläubigen nachdrücklich daran, dass in einem solchen Fall ein Fünftel der Beute Gott, vier Fünftel jedoch den Kriegern zufielen. Solchermaßen spirituell gestärkt, hatten die Sauds bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf den Jemen die gesamte arabische Halbinsel erobert. Die Ideale der Demut und Genügsamkeit, die strenge, puritanische Auslegung des Islam waren dem kargen Leben der Wüstennomaden angepasst.

Mit dem Staat, der seinen Namen trägt, begründete Ibn Saud ein auf der Welt einmaliges Familienunternehmen: Mit seinen unzähligen Frauen und Konkubinen – viele davon auf seinen Feldzügen geraubt – zeugte er dreiundvierzig Söhne, die noch heute das Reich der Sauds regieren. Wieder einmal hatte die Idee des Dschihad die Rechtfertigung für die territoriale Expansion geliefert.

**c) Muslimbruderschaften**

Im sunnitischen Ägypten war als Reaktion auf den Verfall des osmanischen Reichs und die militärischen Besetzung durch Großbritannien Ende des 19. Jahrhunderts ein militanter Nationalismus entstanden. Die Kolonialherrschaft hatte westliche Wert- und Moralvorstellungen ins Land gebracht, die vor allem in den Städten um sich griffen und den Widerstand traditionell gesinnter Kräfte hervorriefen. Zugleich traf die Weltwirtschaftskrise der zwanziger Jahre Ägypten mit voller Wucht; Landflucht, Arbeitslosigkeit und die Verarmung breiter Bevölkerungsschichten waren die Folge. Im benachbarten Palästina ließen sich mehr und mehr jüdische Siedler nieder, die antisemitische Stimmung nahm zu. Die Zeit war reif für die Entstehung einer islamisch und nationalistisch geprägten Massenbewegung.

1928 gründete Hassan al-Banna die ägyptische Muslimbruderschaft, die einen weltumfassenden Gottesstaat anstrebte. Die islamische Gemeinschaft, so seine These, sei durch westliche Dekadenz bedroht. In einem zukünftigen muslimischen Gemeinwesen sollten die Scharia und der islamische Moralkodex herrschen. Politische Parteien brauche dieser Gottesstaat nicht. Alles Thesen, wie wir sie auch bei den anderen fundamentalistischen Strömungen

wiederfinden: keine Trennung zwischen Religion und Staat, Pflicht zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, die zugleich die höchste religiöse Autorität darstellt. Diese Ideen ergänzte Khomeini später durch seine eigenen Schriften, in denen es heißt, der Islam befinde sich in einem ständigen Konflikt mit der Welt der Ungläubigen, und der Dschihad sei das einzige Instrument, sich gegen diese satanischen Kräfte zu behaupten. Der Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen ist aus dieser ideologischen Sicht nur durch den Sieg des Islam zu lösen; eine Koexistenz beider Welten kann es nicht geben.

**d) Deobandismus**

Der in Pakistan dominierende Deobandismus weist mit seiner Strenge und seinem Ziel, den Islam von „Unreinheiten" zu säubern, starke Parallelen zum saudischen Wahabismus auf. Er hat sich insbesondere den Kampf gegen den Schiitismus und den in der Region weit verbreiteten Heiligenkult auf die Fahnen geschrieben. Sein Name leitet sich von der kleinen Stadt Deoband im heutigen indischen Staat Uttar Pradesh ab, wo die Bewegung 1851 begründet wurde. Entstanden als antikolonialistische Bewegung, die gegen die unislamische britische Herrschaft kämpfte, radikalisierte sich der Deobandismus in der Phase der staatlichen Trennung des Subkontinents in Indien und Pakistan in den vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts. Heute betreibt er eine aggressive Missionierung im Sinne des Dschihad.

Eine zentrale Rolle im Afghanistan-Krieg spielten die religiösen Schulen in Pakistan, die so genannten Madrassas. An ihnen wurden die Afghanistan-Kämpfer nicht nur religiös, sondern auch militärisch ausgebildet und für ihren Kampf gegen die Kabuler Regierung und die sowjetische Besatzung aufgerüstet. Hatten 1972 ungefähr neunhundert Madrassas in Pakistan existiert, von denen etwa 350 durch die Deobandis betrieben wurden, so schnellte ihre Zahl nach 1979 – dem Zeitpunkt des Einmarsches der Roten Armee nach Afghanistan – auf Tausende hoch, die zum größten Teil unter dem Einfluss des Deobandismus standen. Doch das Madrassa-System wurde anscheinend nach dem Ende des Afghanistan-Krieges nicht überflüssig. Bis zum 11. September 2001 war die Zahl dieser Schulen weiter bis auf über 40.000 angestiegen. Finanziert wurde und wird dieses gigantische System durch Saudi-Arabien. Seit dem Afghanistan-Krieg 1979 sind die Wahabiten ins pakistanische Missionierungsgeschäft eingestiegen und investieren dort horrende Summen. Auch die etwa 100.000 arabischen Kämpfer, die über Pakistan nach Afghanistan gingen – die Keimzellen der späteren al-Quaida – durchliefen zum größten Teil die Madrassas.

## Machtpolitische Interessen in drei islamischen Ländern

Wie in meinen einleitenden Bemerkungen ausgeführt, ist es auf der weltpolitischen Bühne der Westen, der die fundamentalistischen islamischen Kräfte

für seine strategischen Ziele instrumentalisiert hat. Vorgemacht allerdings haben es ihm die einheimischen Herrscher in den islamischen Ländern. Der Prophet war nur der erste gewesen, der sich seine Religion so zurechtlegte, wie das in sein politisches Kalkül passte. Im Folgenden möchte ich an den Beispielen Saudi-Arabien, Ägypten und Pakistan aufzeigen, wie die machtpolitischen Bedürfnisse der Lokalherrscher sich trefflich mit den strategischen Bestrebungen des Westens verbinden ließen.

### a) Saudi-Arabien

Von den neunzehn Attentätern des 11. September 2001 stammten fünfzehn aus Saudi-Arabien; gebildete junge Männer aus guter Familie und keineswegs fanatisierte Hungerleider. Gerade Saudi-Arabien, eines der reichsten Länder der Welt, ist in den letzten zwanzig Jahren zu einer Brutstätte des Terrors geworden. Von den schätzungsweise 100.000 arabischen Söldnern, die in Afghanistan kämpften, stellten die Saudis 30.000 Mann; Saudis agieren als Organisatoren und Finanziers der al-Quaida. Der Fall Saudi-Arabien widerlegt die simplistische These, Terror erwachse ausschließlich aus Armut und Hunger. Eher schon sind Perspektivlosigkeit und Frustration, die nicht unbedingt ökonomischer Natur sein müssen, der Nährboden, auf dem sich junge Menschen mit einer einfachen, scheinbar die ganze, komplexe Welt erklärenden Heilslehre infizieren lassen.

Als die Sowjetunion 1979 Afghanistan besetzte, befand sich die saudische Gesellschaft in einem Zustand der Stagnation. Zwar flossen durch den noch andauernden Ölboom – erst Mitte der achtziger Jahre sollte der Ölpreis in den Keller sinken – immer noch Milliarden ins Land, und das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen betrug 28.000 US-Dollar und entsprach damit dem eines gut verdienenden europäischen Angestellten. Doch das Land erstickte – wie bis heute – unter der harten Hand der absoluten Monarchie der Sauds. Ein Parlament existiert nicht; die sechzig Mitglieder des „Nationalen Konsultationsrates“ (Madschlis al-Schora) werden alle vier Jahre vom König aus der Schar seiner Günstlinge ernannt. Ministerämter und Regierungsposten sind unter den 5000 Prinzen aus dem Hause Saud verteilt. Ein mächtiger Polizeiapparat unterdrückt jede oppositionelle Neigung im Keim; die Scharia ist Rechtsgrundlage und wird in aller Schärfe angewendet. Dazu gehören die Todesstrafe durch Köpfen oder die Amputation von Gliedmaßen.

Vielen Jugendlichen bietet sich heute keine berufliche und ökonomische Perspektive; die Arbeitslosigkeit war auch in Zeiten des Ölbooms hoch, wurde aber durch den staatlichen Geldsegen abgepolstert; das Königshaus konnte es sich leisten, seine Arbeitslosen durch Geldgeschenke, Kredite, kostenlose Versicherungen usw. ruhig zu stellen.

Durch den Ölboom hatte ab 1974 in den Reihen der Mächtigen, also in erster Linie des Königshauses, ein beispielloser Sittenverfall eingesetzt. „Der Himmel über Riad ist voller Geier“, bemerkte damals der US-Botschafter James Akins. Amerikanische Geschäftsleute fielen in Scharen nach Saudi-

Arabien ein, um den Neureichen – gegen hohe Vermittlungsgebühren, die die Prinzen kassierten – Luxusgüter, technische Anlagen und Waffen zu verkaufen. Da musste es die Jugendlichen zutiefst erbittern, wie die Königsfamilie nicht nur im Land selbst mit ihrem Reichtum um sich warf, sondern sich für ihre Petrodollars auch alle Freiheiten erkaufte, von denen sie nur träumen konnten. Zwischen dem Königshaus und der Geistlichkeit kam es zu einer Entfremdung; die Ulamas warfen den Sauds vor, die Werte des Wahabismus, als dessen Hüter sie auftraten und mit denen sie ihr strenges Regime rechtfertigten, verraten zu haben. „Der Mehdi wird dieses korrupte Königshaus hinwegfegen. Sie sind Verdorbene auf der Erde", riefen die zweihundert Bewaffneten, die 1979 die Kaaba besetzten. Selbst die saudische Geistlichkeit stellte sich auf die Seite der Rebellen. Am Vorabend des Afghanistan-Krieges stand das Haus der Ibn Saud von innen und außen unter Druck. Opposition und Geistlichkeit warfen ihm Bereicherung und Verrat am Islam vor.

In der bald im großen Stil betriebenen Anwerbung von Afghanistankämpfern und der großzügigen Finanzierung des Dschihad der Mujaheddin fand das Königshaus ein Ventil, um innenpolitisch Druck abzulassen. Die Entsendung von Gotteskriegern nach Afghanistan bot die ideale Gelegenheit, sich der oppositionellen Fundamentalisten im eigenen Land zu entledigen. Gleich nach der Invasion der Sowjetunion in Afghanistan rief die Königsfamilie zum Heiligen Krieg gegen die Ungläubigen auf; zunächst gingen einzelne Kämpfer über Pakistan nach Afghanistan. Ab etwa 1981 / 82 entwickelte sich dann eine wahre Dschihad-Industrie: von den Ibn Sauds finanziert, rekrutierten religiöse Stiftungen Söldner in großer Zahl. Durch die pakistanischen Madrassas geschleust, wo sie ideologisch und militärisch getrimmt wurden, gelangten sie schließlich in ihr Einsatzgebiet.

Die Idee des Dschihad, die schon am Ursprung des Wahabismus gestanden hatte, fiel bei den tief religiösen jungen Männern, die in ihrem eigenen Land keine Zukunft für sich sahen, auf fruchtbaren Boden. Sie würden kein Niemand mehr in den Kaffeehäusern von Riad oder Dschidda sein, sondern sie traten als strahlende Gotteskrieger selbstbewusst und mit der Waffe in der Hand gegen die Ungläubigen und für die Reinheit des Islam ein.

### b) Ägypten

Das zweitgrößte Kontingent unter den arabischen Söldnern stellten 30.000 ägyptische Afghanistan-Kämpfer. Auch hier sah ein unter Druck geratenes Regime – in diesem Fall die Regierung Anwar al-Sadat – in der Anwerbung von Afghanistan-Kämpfern ein geeignetes Mittel, die innenpolitische Lage zu entschärfen. Mit zwei gewichtigen Unterschieden allerdings: In Ägypten spielten soziale Missstände und die Verarmung der Bevölkerung eine weit größere Rolle als in Saudi-Arabien; außerdem stand der Regierung mit den Muslimbrüdern eine organisierte, wenngleich immer wieder in die Illegalität gedrängte organisierte Bewegung gegenüber.

Nach dem Krieg von 1973 gegen Israel war Ägypten auf Distanz zur Sowjetunion gegangen und hatte sich dem Westen angenähert. Mit der Öffnung der Märkte war ausländisches Kapital ins Land geflossen, was sich allerdings nur für eine Minderheit der Bevölkerung segensreich ausgewirkt hatte. Eine dünne Schicht einheimischer Neureicher entstand; so gehörte plötzlich auch die Familie des Präsidenten zu den reichsten Ägyptens. Ein großer Teil des Bruttosozialprodukts wurde mit einem Mal für Luxusgüter und importierte Waren aufgewendet. Korruption und Vetternwirtschaft griffen um sich. Auf der anderen Seite nahm die Landflucht zu; ein großer Teil der Bevölkerung lebte in großstädtischen Slums unter dem Existenzminimum. Durch die Konzentration der Wirtschaftsmacht in wenigen Händen und die enormen Preissteigerungen verarmte die Mittelschicht.

Als der Afghanistan-Krieg ausbrach, stand Anwar al-Sadat seit fast zehn Jahren an der Spitze Ägyptens. Auch für ihn geschah der Einmarsch der Sowjetunion in einem Moment, in dem er nichts dringender gebrauchen konnte als ein Ventil, um sich der fanatischen Islamisten im Lande zu entledigen. Die Muslimbrüder waren zu dieser Zeit nach wie vor verboten, konnten aber zunächst relativ frei agieren. Nach seinem Amtsantritt 1970 hatte Sadat viele ihrer inhaftierten Führer freigelassen. Die zahlreichen wohltätigen Einrichtungen der Muslimbruderschaften nahmen sich der verelendeten Bevölkerung an und vergrößerten ihren Einfluss. Mit dem Separatfrieden von Camp David 1978 spitzten sich die sozialen und politischen Konflikte im Lande zu. Ägypten hatte sich in der arabischen Welt isoliert, und die wirtschaftlichen Auswirkungen trafen erneut die schon schwer belastete Bevölkerung.

Um die innenpolitischen Probleme zu übertünchen und den fundamentalistischen Kräften den Wind aus den Segeln zu nehmen, gab ausgerechnet Sadat – einer der „freien Offiziere“, die 1952 König Faruk gestürzt hatten – sich jetzt islamisch. Mit dem Beginn des Afghanistan-Krieges warb er heftig für die Rekrutierung ägyptischer Islamisten für den Dschihad gegen die Gottlosen und lieferte später über Pakistan Waffen an die Mujaheddin. Auch die Geistlichkeit rief zum Heiligen Krieg auf. Die unzufriedene Jugend lief den Söldnern in Scharen zu; immer neue Kräfte wurden in Pakistan ausgebildet.

Für die Herrschenden in Ägypten ging dieser Schuss allerdings in gefährlicher Weise nach hinten los: Die jungen Kämpfer, die nach ihrem Afghanistan-Einsatz in ihre Heimat zurückkehrten, waren nicht nur militärisch gedrillt, sondern durch den Kontakt mit Wahabismus und Deobandismus auch politisch und ideologisch radikalisiert. Durch den Kampf in Afghanistan hatten sie an Selbstbewusstsein gewonnen: Wenn sie den Sowjets die Stirn bieten konnten, dann waren sie gewiss auch in der Lage, ihre eigene korrupte Regierung zu stürzen. Die ägyptischen Dschihadisten erfuhren sogar in Großstädten wie Kairo und Assiut großen Zulauf und gewannen an der Universität von Assiut starken Einfluss.

In den neunziger Jahren erlebte Ägypten eine Terrorwelle. Die Muslimbruderschaften gerieten erneut unter starken Druck. Viele Mitglieder wanderten in die Gefängnisse; die Berufsgenossenschaften wurden gesäubert. 1994 erklärte Präsident Mubarak in der „New York Times", für ihn seien die Muslimbruderschaften die Wurzel allen Übels. „Alle Probleme bezüglich des Terrorismus im Nahen Osten, in Ägypten, mit der Hisbollah im Libanon oder der Hamas in Palästina haben ihren Ursprung bei den Muslimbrüdern." Dabei bräuchte der Präsident nach den Ursachen für den extremistischen Widerstand nicht weit zu suchen: 30 Prozent der ägyptischen Bevölkerung müssen mit weniger als zwei Dollar pro Tag auskommen. Ägypten hat annähernd 70 Millionen Einwohner und damit innerhalb der letzten dreißig Jahre seine Bevölkerung fast verdoppelt. Doch nicht allein die Armut ist für den Terrorismus verantwortlich. Die erstarrten politischen Verhältnisse – Mubarak regiert seit 1981, obwohl die Verfassung dem Präsidenten nur zwei Amtszeiten zugesteht, jede Opposition wird nach wie vor streng verfolgt – lassen alle Versuche aussichtslos erscheinen, sich auf legale Weise politisch zu betätigen. Diese Entmündigung und die ernüchternde Erkenntnis, dass der Westen weder die Menschenrechtsverletzungen in Ägypten noch die Politik Israels kritisiert, lassen die ägyptischen Fundamentalisten zur Waffe greifen und nähren ihre antiwestliche Einstellung.

Heute sind Ägyptens Gefängnisse voller Gotteskrieger. Die Sicherheitskräfte gehen mit harter Hand gegen Extremisten vor. Islamisten werden meist von Militärtribunalen abgeurteilt, gegen deren Urteil keine Berufung möglich ist. In der Regel werden sie zum Tod oder zu lebenslanger Haft verurteilt. Doch die massive Repression hat die fundamentalistischen Kräfte keineswegs demoralisiert, sondern sie im Gegenteil noch fester zusammen geschweißt. Man muss sehen, wie sie bei Gericht wie Tiere in Käfigen vorgeführt werden und dennoch stolz und widerspenstig ihre Parolen skandieren. Für eine perspektivlose, verarmte Jugend – mehr als ein Drittel der Ägypter ist heute unter 15 Jahren alt – werden sie damit zu Helden.

### c) Pakistan

Am Beispiel Pakistans lässt sich ausgezeichnet aufzeigen, wie die Machtinteressen eines lokalen Herrschers sich mit den geostrategischen Interessen der USA verbanden und Pakistan zur Wiege und Drehscheibe des islamistischen Terrors wurde. 1977 hatte Zia ul-Haq Präsident Ali Bhutto gestürzt, die Macht übernommen und das Kriegsrecht verhängt. Er setzte die Verfassung außer Kraft und erklärte die Absicht, die Rolle des Islam in allen Lebensbereichen zu stärken. Der Islam sei mehr als eine Religion, er sei ein Verhaltenskodex. So hatte Zia schon zwei Jahre vor der iranischen Revolution einen Staat geschaffen, in dem sich die Bürger nur innerhalb der vom Propheten und vom Koran gegebenen Gesetzen zu bewegen hatten. Er beseitigte das bis dahin geltende britische Rechtssystem; die Richter sollten sich in ihren Urteilen nicht nur an der Scharia orientieren, sondern erhielten auch Geistliche als „göttliche Ratgeber" zur Seite gestellt, die ihnen ihre

Entscheidungen vorgaben. Für die Frauen wurde der Schleierzwang eingeführt.

Der Islam wurde zur Doktrin und zum Kern des Selbstverständnisses dieses als Heimstatt für die Muslime des indischen Subkontinents geschaffenen Staates. Während Zia ul-Haqs elfjähriger Herrschaft von 1977 bis 1988 erfuhren die islamischen Parteien und Bewegungen einen kräftigen Aufschwung. Der Militärherrscher setzte die religiöse Lobby gezielt gegen die linken Parteien, Bhuttos PPP (People's Party of Pakistan) und andere ein. Doch Zia war auf Grund der schlechten Wirtschaftslage zunächst nicht in der Lage, sein Land zu stabilisieren. Zudem hatte er sich durch die Hinrichtung seines Vorgängers Bhutto 1979, durch die Menschenrechtsverletzungen seines Militärregimes und sein Atomwaffenprogramm international isoliert.

Die islamische Revolution im Nachbarland Iran und der Einmarsch der Roten Armee in Afghanistan – beides 1979 – retteten Zia ul-Haq politisch die Haut. Plötzlich war sein 80 Millionen Einwohner zählendes Land zum Bollwerk gegen den Kommunismus avanciert. Bei einem Besuch in den USA 1981 erklärte Zia, wenn Pakistan falle, gebe es zwischen der Türkei und Vietnam kein einziges mit den USA befreundetes Land mehr. Der Machtzuwachs der islamistischen Generäle beschleunigte sich. Zia erfreute sich zudem umfangreicher finanzieller Zuwendungen aus Saudi-Arabien und begründete mit saudischen Geldern das System der Koranschulen, der Madrassas.

„Afghanistan muss brennen", erklärte Zia ul-Haq dem Stabschef seiner Armee, General Achtar Abdul Rahman, nach der Invasion der Sowjets. „Dann werde ich innerhalb von zwei Jahren meine Stellung in Pakistan und der Welt gefestigt haben." Auch der pakistanische Herrscher erhob damit den Dschihad zum Instrument seines Machterhalts. So wurde Pakistan – seine Regierung, sein Geheimdienst ISI und die von Zia geschaffenen islamistischen Bewegungen – zum Zentrum des neuen, von Kämpfern aus aller Welt getragenen Heiligen Krieges gegen die Sowjetunion und ihre afghanischen Statthalter. „Ich habe großes Interesse an den Fortschritten der Mujaheddin", sagte Zia öffentlich, „denn sie kämpfen nicht nur für ihre Ideen, sondern auch für unsere." Sein berüchtigter Geheimdienstchef Hamid Gul – noch bis 1989 im Amt und in späteren Jahren als einer der „Väter der Taliban" bekannt – sprach während des Dschihad von einem „Bündnis aller islamischen Kräfte der Welt gegen die kommunistischen Gottlosen", zu denen er auch die christlichen Länder und Indien zählte. An dieser Allianz sollten Gruppen aus allen islamischen Ländern, auch aus dem zwischen Pakistan und Indien umkämpften Kaschmir und aus den zentralasiatischen Ländern, beteiligt sein. Der Afghanistan-Krieg wurde zur Geburtsstunde einer militanten islamistischen Internationale, ideologisch und militärisch gelenkt durch den ISI. Die Abteilung „Joint Intelligence North" (JIN), geschaffen, um die Kämpfe in Kaschmir und Afghanistan zu lenken, kontrollierte noch bis zum 11. September 2001 nicht nur Osama Bin Ladens al-

Qaida, sondern auch weitere pakistanische islamistische Organisationen, die neben den Taliban und der al-Qaida in Afghanistan tätig waren.

## Machtpolitische Interessen der USA

Den USA kamen der Afghanistan-Krieg und die Unruhe in den umliegenden Ländern höchst gelegen. Sie verfolgten in der Region zwei Ziele: zum einen die Destabilisierung der Sowjetunion und zum anderen den Zugang zu den enormen Erdöl- und Erdgasreserven Zentralasiens. Mit dem Einmarsch der Roten Armee nach Afghanistan entwickelte sich eine weltpolitische Konstellation, die bereits den Keim des heutigen fundamentalistischen Terrors barg.

### a) Destabilisierung der Sowjetunion

In den Mujaheddin hatten die USA das ideale Instrument gefunden, um die konkurrierende Weltmacht auszuhebeln. Im Januar 1998 erklärte Jimmy Carters einstiger Sicherheitsberater Zbigniew Brzezinski der französischen Zeitung *Le Nouvel Observateur* mit bemerkenswerter Offenheit, warum die USA die Mujaheddin schon sechs Monate vor dem Einmarsch der Roten Armee unterstützten.

> *„Diese geheime Operation war eine glänzende Idee. Wir haben dadurch die Russen in die afghanische Falle gelockt. (...) Am Tag, als die Sowjets offiziell die Grenze überschritten, schrieb ich an Präsident Carter: ‚Wir haben jetzt die Gelegenheit, die UdSSR in ihren eigenen Vietnamkrieg zu verwickeln.' Tatsächlich musste Moskau zehn Jahre lang einen Krieg führen, den die Regierung nicht rechtfertigen konnte, einen Konflikt, der die Sowjets demoralisierte und schließlich den Zusammenbruch des sowjetischen Reichs bedeutete",*

sagte Brzezinski.

Die US-amerikanische CIA trat als Mentor und Anleiter des pakistanischen Geheimdienstes ISI auf, der die Koordination vor Ort übernahm. Schon Mitte 1979, ein Jahr nach dem Putsch in Kabul und Monate vor dem sowjetischen Einmarsch, intensivierte die CIA ihre Kontakte zu den afghanischen Mujaheddin in Pakistan. Nun begannen auch die Finanz- und Waffenhilfen zu fließen. Die US-Regierung stellte der CIA Blankoschecks zum Kauf von Waffen für die Mujaheddin aus. Allein 1987 betrugen diese Mittel 660 Millionen Dollar. Was die USA nicht zur Verfügung stellen konnten, wurde von den Saudis übernommen. Nach der Ölkrise 1973 waren die jährlichen Einnahmen der Saudis enorm gestiegen, und mit diesem geradezu sagenhaften Reichtum fiel es den saudischen Wahabiten leicht, ihre afghanischen Brüder zu unterstützen. Abgesehen von ihren Waffenlieferungen sollten die USA in den zehn Jahren zwischen 1980 und 1990 über den pakistanischen Geheimdienst noch weitere drei Milliarden US-Dollar in die Muja-

heddin-Gruppen hineinpumpen; die gleiche Summe kam noch einmal aus Saudi-Arabien. Auch Sadats Ägypten lieferte den Mujaheddin Waffen.

Die CIA forderte jetzt, Guerillakampf und religiöse Ausbildung zu integrieren, wie es an Zias Madrassas schon längst geschah. Besonderer Nachdruck sollte bei der Unterweisung auf folgende Punkte gelegt werden: Der Islam stelle ein vollständiges soziologisches und politisches System dar; dieses werde durch die atheistische Macht Sowjetunion bedroht und entweiht. Nur durch den Heiligen Krieg gegen die von Moskau eingesetzte afghanische Regierung und die Vertreibung der Sowjets könne die Souveränität des Islam wieder hergestellt werden. Damit war der geistige Überbau für den afghanischen Dschihad gegeben. Zum ersten Mal lieferten die USA – anders als beispielsweise in Angola oder Nicaragua – den Rebellen gegen eine ihnen nicht genehme Regierung ihre Ideologie gleich mit. Ohne Bedenken instrumentalisierten sie eine religiöse Stoßrichtung, die sie in Bezug auf Iran gleichzeitig als Verkörperung des Bösen geißelten. Mit dieser Verquickung von Guerillakampf und militantem Islamismus waren die Ursprünge des al-Qaida-Terrorismus bereits gelegt.

1982 reiste CIA-Chef William Casey nach Pakistan. Auf Initiative der CIA sollten die arabischen Krieger zu einer internationalen Truppe von Dschihadisten gebündelt werden, geeint durch das Band des Islam. ISI-Chef Hamid Gul, der diesen Auftrag erhielt, sprach von einer „islamischen NATO“, die gegen die Sowjetunion antreten sollte. Die Strategie ging auf; die Sowjetunion verstrickte sich immer tiefer in den Afghanistan-Krieg. 1985 erließ die Reagan-Regierung die „National Security Directive Nr. 166“, durch die die militärische Unterstützung der Mujaheddin und der arabischen Söldner massiv aufgestockt wurde. 1989, im selben Jahr, als die Sowjets aus Afghanistan abzogen, wurde unter den Augen und mit dem Wohlwollen Pakistans und der CIA die al-Qaida gegründet.

### b) Zugang zu den zentralasiatischen Ölreserven

Sein Ziel, die Sowjetunion bis zu ihrem schlussendlichen Zerfall zu destabilisieren, hat der Westen inzwischen erreicht. Die USA verfolgten jedoch in der Region von Beginn an noch ein zweites strategisches Ziel, nämlich Zugang zu den immensen zentralasiatischen Ölreserven zu erlangen. Nach dem Nahen Osten und dem Persischen Golf, die 65 % der Gesamtproduktion an Erdöl erzeugen, sind dies die zweitgrößten Lagerstätten der Welt. Man vermutet, dass in Zentralasien siebzehn Prozent der weltweiten Erdöl- und zwölf Prozent der Erdgasvorkommen lagern.

Seit dem Beginn des Militärschlags gegen Afghanistan im Herbst 2001 sind in der gesamten Region zahlreiche Militärstützpunkte errichtet worden; das Kräfteverhältnis in Asien hat sich zu Gunsten Amerikas verschoben. Ein Ziel, das die USA schon seit den siebziger Jahren verfolgten. Eine umfassende uns in sich geschlossene Geostrategie, die Amerikas Ziele in Zentralasien aufdeckt, hat Brzezinski entworfen. Bereits in seinem Buch *Game Play* von 1996 bezeichnete der ehemalige amerikanische Sicherheitsberater „Eu-

rasien“ als das Zentralgebiet im Kampf um die globale Hegemonie. Nach dem Niedergang der Sowjetunion hätten die USA zum ersten Mal die Chance, als Fremdmacht die Südwestfront Europas zu dominieren. Afghanistan ist da nur ein Anfang. *„Ein Schlüsselstaat“* ist nach Brzezinski

> *„ein Staat, der aus sich heraus schon eine besondere Bedeutung besitzt und (...) in gewisser Hinsicht ‚auf dem Präsentierteller' liegt. Das Gewicht eines Schlüsselstaates kann von seiner geopolitischen Position herrühren, durch die er einen regionalen politischen oder wirtschaftlichen Einfluss ausübt, oder von seiner geostrategischen Lage, die ihn militärisch bedeutsam macht.“*

Somit ist Afghanistan mehr als eine vorübergehende Operationsbasis, um den Terrorismus zu bekämpfen; es ist, wenn man der Logik amerikanischer Strategen folgt, gewissermaßen der zukünftige Brückenkopf in einer Region, die die globale Kontrolle, sprich die Weltherrschaft sichert. Dazu kommt der materielle Reiz.

Ebenfalls Brzezinski formulierte in diesem Zusammenhang 1996 die These vom „eurasischen Balkan“, auf dem sich die Neuordnung der Welt entscheiden werde. Gemeint sind die zentralasiatischen GUS-Staaten sowie die Kaukasusregion und Afghanistan. Diese Staaten, so Brzezinski, seien ein ökonomisches Filetstück, das sich keiner der konkurrierenden Staaten entgehen lassen wolle. Von ethnischen und religiösen Gegensätzen zerrissen, fordere die Region die mächtigen Nachbarn, Europa und die USA, geradezu heraus.

In Afghanistan hatten unterdessen die Mujaheddin, mit deren Hilfe die USA die Sowjetunion in ihr letztes Debakel verwickelt hatten, nach ihrer Machtübernahme 1992 das Land durch ihren Bürgerkrieg innerhalb weniger Jahre zu Grunde gerichtet. Mit den Taliban stampften die USA und ihre pakistanischen Verbündeten eine neue Stellvertretermacht aus dem Boden, die 1996 Kabul einnahm. Der Sprecher der US-Ölgesellschaft Unocal, Chris Taggert, brachte damals seine Zufriedenheit darüber zum Ausdruck, dass man nunmehr – die Taliban beherrschten inzwischen etwa 70 % Afghanistans und schienen kurz davor zu stehen, das gesamte Land zu überrennen – das lange gehegte Projekt einer Pipeline durch Afghanistan in Angriff nehmen könne. Zwar scheiterte die US-Regierung mit ihrer Absicht, das Taliban-Regime diplomatisch anzuerkennen, am Protest der Weltöffentlichkeit. Dafür behandelten sie in den folgenden Jahren bis zum Umschwung 1998 die Fundamentalisten mit Samthandschuhen, prangerten weder ihre Menschenrechtsverletzungen, ihren Drogenexport noch ihre Unterstützung des internationalen Terrorismus an, obwohl bekannt war, dass Bin Laden, der bereits durch Anschläge gegen US-Einrichtungen in Saudi-Arabien auf sich aufmerksam gemacht hatte, sich inzwischen in Afghanistan aufhielt und dort die Festigung seiner al-Qaida vorantrieb. Im März 1996 hatte der Sudan den USA die Auslieferung Bin Ladens vorgeschlagen, doch die Regierungsbeamten hatten dankend abgelehnt und sich damit einverstanden erklärt, ihn nach Afghanistan ausreisen zu lassen.

1997 lud das Centgas-Konsortium, dessen führender Konzern Unocal ist, Taliban-Vertreter nach Houston zu Verhandlungen ein, die zum Ziel hatten, ein bereits 1995 getroffenes Abkommen über das Pipeline-Projekt in Kraft zu setzen. Danach sollte die Ölleitung von der turkmenisch-afghanischen Grenze über Herat und Kandahar durch West- und Südafghanistan verlaufen. Als Unocal-Berater nahm an den Gesprächen der gebürtige Afghane Khalilsad teil, derselbe, den Präsident George W. Bush Ende Dezember 2001 zum US-Sonderbeauftragten für Afghanistan ernennen sollte. Doch obwohl er sich öffentlich für die Taliban einsetzte und immer wieder hervorhob, deren Fundamentalismus sei nicht antiamerikanisch, standen die Geschäfte der Ölkonzerne einmal mehr unter einem schlechten Stern. Als sich die US-Regierung von Präsident Clinton nach den Bombenattentaten von Daressalam und Nairobi 1998 genötigt sah, die Taliban fallen zu lassen, mussten sie ihr Projekt wieder auf Eis legen.

Lange vor dem 11. September 2001, der den USA die Gelegenheit zu ihrem Militärschlag gegen die missliebig gewordenen Kabuler Herrscher lieferte, begann sich die Ölindustrie Gedanken über ein Afghanistan nach den Taliban zu machen und platzierte ihre Interessenvertreter an strategischen Stellen des Staatsapparats. Nach George Bushs Amtsantritt im Januar 2001 stieg Khalilsad in die Schaltzentrale der Macht auf, jetzt als Berater von Verteidigungsminister Rumsfeld und Mitglied des Nationalen Sicherheitsrates. Die Verbindungen von Bush und Cheney zur Ölindustrie sind bekannt; Condolezza Rice, Bushs Sicherheitsberaterin, ist ehemaliges Vorstandsmitglied des Ölkonzerns Chevron, den sie als Zentralasien-Spezialistin beriet. Nachdem nunmehr mit Bushs Wunschkandidaten Hamid Karzai in Kabul ein weiterer ehemaliger Unocal-Berater auf dem Präsidentensessel sitzt, kann die Ölindustrie sich in der beruhigenden Sicherheit wiegen, dass George Bushs Kreuzzug gegen den Terrorismus auch als Kampf für ihre Interessen in Zentralasien geführt wird.

## Umsetzung fundamentalistischer Ideen im Iran

### a) Das Verfassungsprinzip der islamischen Republik Iran

Was geschieht, wenn die fundamentalistischen Staatsideen konkret in die Tat umgesetzt werden, kann man heute am Beispiel des Iran studieren, des einzigen „real existierenden Gottesstaats" der Welt. Zusammen mit vielen anderen hatte ich – wie ich heute zu meiner Schande gestehe – zunächst große Hoffnungen auf Khomeini gesetzt, der in seinem Pariser Exil erklärte, ein demokratisches Staatswesen anzustreben, keine Theokratie. Dabei hatte die weltlich gesinnte Opposition gegen den Schah allerdings vergessen, was Khomeini schon 1971 in seiner Programmschrift über den „Islamischen Staat" verkündet hatte:

*„Um die Einheit der muslimischen Gemeinschaft zu sichern, um sie vor der Herrschaft und dem Einfluss der Imperialisten zu befreien, können wir nicht anders handeln, als eine wahre islamische Führung zu etablieren und alle tyrannischen und pseudomuslimischen, vom Ausland in den Sattel gehobenen Kräfte zu stürzen. Haben wir dieses Ziel erreicht, verwirklichen wir als nächstes die weltweite Herrschaft des Islam. (...) Regieren bedeutet dann ausschließlich, die Gesetze des Koran, d. h. die dem Propheten offenbarten göttlichen Gesetze, wirksam werden zu lassen. (...) Es ist Gottes Wille, dem Propheten zu gehorchen, und es ist Gottes Wille, dem Führer der islamischen Regierung zu gehorchen."*

Die weltweite Herrschaft des Islam war die eigentliche Vision des Ayatollah. Hier definiert sich eine Ideologie, auf die sich radikale Kräfte, seien es nun die Taliban oder die Attentäter des 11. September, bis heute berufen.

In der Verfassung der „Islamischen Republik Iran", wie sie 1979 unter Khomeinis Federführung beschlossen wurde, ist das Prinzip der Herrschaft der Rechtsgelehrten, die Institution des Welajat-e Fagih, unverrückbar verankert. Das System aus Revolutionsführer, Wächterrat und Expertenversammlung ist als „Perpetuum mobile" der Macht angelegt. Der Revolutionsführer, der laut Verfassung unfehlbar und der Stellvertreter des Imam auf Erden ist, ernennt aus den Reihen der Geistlichkeit die sechs Mitglieder des Wächterrats. Diese kontrollieren Parlament und Expertenversammlung sowie die Gesetze. Zwar werden die Gremien vom Volk gewählt, doch der Wächterrat durchleuchtet zuvor die Kandidaten und lässt nur „islamische" Persönlichkeiten zur Wahl zu. Die Expertenversammlung wiederum wählt den Revolutionsführer. Auch die Volksvertreter im Parlament stehen unter strenger Aufsicht: Sollten die handverlesenen Delegierten doch einmal auf eigenständige Gedanken kommen, so kann jeder Beschluss des Parlaments, der „im Widerspruch zum Islam" steht, vom Wächterrat aufgehoben werden. Die Legislative bewegt sich also am Gängelband des Wächterrats; die Exekutive – Polizei, Revolutionswächter, Basidji-Milizen, Streitkräfte, insgesamt 1,2 Millionen Fundamentalisten unter Waffen – und die Justiz sind direkt dem Revolutionsführer unterstellt. In diesem geschlossenen Zirkel bietet sich an keiner Stelle ein Ansatzpunkt für eine Reform „innerhalb des Systems", wie sie die Kräfte um den „Reformpräsidenten" Khatemi erhoffen.

Denn die Stellung des Staatspräsidenten ist zwiespältig; er fällt faktisch aus dem geschlossenen System der Macht heraus. Dem Namen nach ist die islamische Republik ein Präsidialsystem; das heißt, der Staatspräsident steht nach französischem oder US-amerikanischem Muster dem Kabinett vor und vereint repräsentative Funktionen mit denen eines Premierministers. Die Minister allerdings sind machtlos und können jederzeit von der religiösen Hierarchie übergangen werden. Ausgerechnet dem Präsidenten, dem einzigen direkt vom Volk gewählten Mitglied der Führungsriege, sind also politisch die Hände gebunden.

Die für den Iran entscheidende Frage ist, ob Khatemi in der Lage sein wird, eine klare Politik zu ergreifen und das Grundübel der religiösen Diktatur zu beseitigen. Dazu müsste er sich jedoch gegen die Verfassung und

das Machtsystem der Fundamentalisten stellen. Doch die fundamentalistische Geistlichkeit schlägt – wie bittere Erfahrung gezeigt hat – mit allen Mitteln von politischen Repressalien bis zu blankem Terror zurück. Denn wenn die Legitimation ihrer absoluten Herrschaft in Frage gestellt wird, steht ihr Gottesstaat auf tönernen Füßen.

### b) Die Umsetzung des Islamismus in der Verfolgung Andersdenkender

Im islamischen Gottesstaat stammen die Gesetze von Gott. Jeder, der sich ihnen widersetzt, der begeht damit zugleich Hochverrat am Staat und an Gott und muss beseitigt werden. Das trifft nicht nur denjenigen, der sich aktiv gegen den Staat stellt, sondern auch jeden Andersdenkenden, wie meinen Bruder Ahmad. So wurden im Iran seit der Islamischen Revolution buchstäblich Zehntausende verhaftet, verschleppt, in Massenhinrichtungen umgebracht und verscharrt. Ich möchte Ihnen aber keine theoretische Analyse liefern, sondern Ihnen bildhaft darstellen, wie ein solcher so genannter Justizapparat funktioniert. Dazu werde ich einige Auszüge aus der Geschichte meines Bruders erzählen.

1988 schrieb mein Bruder Ahmad aus dem berüchtigten Evin-Gefängnis, in dem er inhaftiert war, einen langen Brief, der – wie viele andere Schreiben von ihm – nach draußen geschmuggelt wurde. „In meiner Anklageschrift lesen wir … als eine meiner Straftaten folgendes: ‚Der Genannte besteht auf seinen Überzeugungen, so dass wir für ihn, den religiösen Gesetzen gemäß, harte Strafen fordern.'" Als mein Bruder diesen Brief verfasste, saß er bereits seit fünf Jahren im Gefängnis, ohne dass es zu einem Gerichtsverfahren gekommen wäre. Mit physischer und psychischer Folter sowie Isolationshaft hatte man ihn zu zermürben versucht. „Durch meine Augenbinde sah ich Menschen, die nach der Folter nicht mehr fähig waren zu laufen, die sich nur noch kriechend bewegen konnten. Wenn ich diese Szenen sah, habe ich oft meine eigenen Schmerzen vergessen. Oft habe ich mir die Frage gestellt: Wer ist es gerade? Und immer spürte ich die Antwort: Es war nicht wichtig, wie er hieß oder welche Überzeugungen er vertrat … Es war die ganze Menschheit, es war die Humanität, die derart niedergeworfen war und hilflos und erniedrigt auf dem Boden kroch", erinnerte mein Bruder sich an seine schrecklichen Erlebnisse in der Haft.

Im Sommer 1988 rief Ayatollah Khomeini drei Geistliche aus seinem engeren Kreis zusammen und bestellte sie zu Inquisitoren. Sie sollten die Gefängnisse aufsuchen und den Häftlingen eine einzige Frage stellen: „Bekennst du dich zum wahren Islam?"

Ein Mithäftling erzählte mir später von den letzten Stunden im Leben meines Bruders. Im Evin-Gefängnis wurden die politischen Gefangenen strikt isoliert; selbst verurteilte Schwerverbrecher hatten mehr Bewegungsfreiheit als sie und wurden beispielsweise mit kleinen Aufgaben wie der Essensausgabe betraut. Ein solcher Häftling kam eines Tages mit einer Warnung zu den politischen Gefangenen: Eine Kommission sei in der Anstalt

eingetroffen und stelle allen Oppositionellen die Frage, ob sie Muslime seien. Wer diese Frage verneine, würde sofort hingerichtet. Im Garten seien Galgen aufgestellt worden; Hunderte würden dort umgebracht. „Seid klug und rettet euch", schloss der Mann, der wegen Mordes verurteilt war, und verschwand eilig.

Einzeln holte man die Gefangenen aus den Zellen und führte sie vor die Richter. „Aus unserer Zelle kam zuerst ich an die Reihe", berichtete mein Informant später. „Ehrlich gesagt, ich war nicht so mutig wie Ahmad. Ich hatte gleich beschlossen, diesen Leuten alles zu erzählen, was sie hören wollten." Man führte ihn in das Gerichtszimmer, in dem unter einem Khomeini-Porträt das islamische Inquisitionsgericht tagte, drei Geistliche in düsteren Kutten und Turbanen. „Ich wusste, der kleinste Fehler, und in ein paar Minuten bin ich tot." Der Mann war Arzt wie mein Bruder und ebenfalls nicht religiös. „Können Sie beten?", lautete die erste Frage. Er bejahte. „Beten Sie auch in Ihrer Zelle?" Nun tat eine gute Ausrede Not; wenn man ihn beobachtet hatte, wussten die Richter, dass er keine Gebete verrichtete. „Nein. In meiner Zelle lebt auch ein Baha'i." Die Mitglieder dieser islamischen Religionsgemeinschaft gelten als Ketzer; sie wurden von Khomeini wegen ihres Glaubens zu Tausenden hingerichtet und ihre Gotteshäuser im ganzen Land zerstört. „Durch seine Anwesenheit ist der ganze Raum unrein, so dass ich dort nicht beten kann." Streng wies einer der Richter ihn zurecht. Beten dürfe man im Notfall überall, sogar auf dem Abtritt, wenn es sein müsse. Artig bedankte sich der Gefangene, das habe er nicht gewusst. Schließlich fragte man ihn, ob er Muslim sei, und ließ ihn das monotheistische Glaubensbekenntnis, die Schahida**,** aufsagen. Auch das brachte er fließend zustande, und nach wenigen Minuten war das Verhör zu Ende. Die beiden Wächter führten ihn auf den Flur zurück, wo er warten sollte. Aber noch war die letzte Klippe nicht umschifft: Der Ruf zum Gebet erschallte, und die drei Mullahs verließen das Verhörzimmer. In dem Gedanken, dass Angriff die beste Verteidigung ist, trat er auf die Geistlichen zu. Er wolle beten, ob er sich ihnen anschließen dürfe? Und so verrichtete er im Gebetsraum des Gefängnisses hinter den heiligen Männern seine Niederwerfungen. Wie der Held eines Schelmenromans hatte er mit List und Tücke seinen Kopf aus der Schlinge gezogen.

Nach dem Gebet führte man ihn auf den Hof des Gefängnisses, wo sich zwei schwer bewachte Menschenschlangen gebildet hatte: Die eine aus den Gefangenen, die für dieses Mal die Säuberung überstanden hatten und einzeln auf ihre Zellen zurückgeführt wurden, die andere aus den Männern, die man gleich in den ausgedehnten Parkanlagen hinter dem Hauptgebäude hinrichten würde. Langsam rückte die Schlange der Todeskandidaten vor. „Wir fühlten uns bedrückt und beschämt, wagten kaum zu ihnen hinüber zu sehen", berichtete der Zellengenosse meines Bruders. „Verstohlen warfen wir ihnen Blicke zu. Einige schienen ganz gefasst zu sein, anderen stand die Todesangst ins Gesicht geschrieben." Als er endlich in die Zelle zurückgebracht wurde, war mein Bruder bereits fort. Am Abend erzählten die Gefan-

genen, die das Essen austeilten, man habe die Leichen der Hingerichteten zu Hunderten auf Lastwagen weggeschafft, um sie in ein Massengrab zu werfen.

„Dr. Danesch weilt nicht mehr unter uns", teilte der Gefängnisdirektor am folgenden Tag den Häftlingen mit. Aus den Gesprächen der Wärter und den Gerüchten, die unter den Gefangenen kursierten, setzten Ahmads Zellengenossen sich in den nächsten Tagen ein Bild des Geschehens zusammen. Als er zum Gerichtszimmer geführt wurde, soll der Direktor auf ihn gewartet haben. Der Gefängnisdirektor flehte ihn geradezu an, das eine, erlösende Wort zu sprechen; dann könne er sich für ihn verwenden, selbst wenn die Richter ihm nicht glauben würden. Den Direktor verband eine besondere Geschichte mit meinem Bruder: Als Gefängnisleiter war er immer wieder derjenige gewesen, der ihn hatte verhören und foltern lassen. Für ihn war er zu Beginn nur einer von vielen Gefangenen, und dazu noch ein besonders verstockter, der weder die Namen seiner Kameraden noch ihre gottlosen Pläne preisgab oder irgendwelche Reue zeigte. Dabei kam es genau darauf an: Wir foltern nicht aus Sadismus, würden viele dieser Schergen tief überzeugt antworten. Wir züchtigen die Ungläubigen, bis sie sich bekehren, damit sie sich retten und doch noch in Paradies eingehen können. Diesen Gefängnisdirektor nun hatte ein peinliches und in einer islamischen Gesellschaft für einen Mann vernichtendes Problem geplagt: Er konnte keine Kinder zeugen. Und wo immer er sich umhörte, überall sagte man ihm, nur ein Arzt im ganzen Land könne ihm helfen: sein halsstarriger Gefangener aus dem Evin-Gefängnis. Der Direktor überwand seine Bedenken und bat meinen Bruder, ihn zu operieren. Die Operation gelang, und der Direktor soll noch zwei oder drei Kinder gezeugt haben.

Die Wächter erzählten, mein Bruder habe ihn und die anderen keines Wortes mehr gewürdigt. Sein Verhör dauerte nur Minuten, dann führte man ihn auf den Hof, zu der Schlange der Todeskandidaten. Der Gefangene sei schon begraben, erklärte man meiner Familie lakonisch – wahrscheinlich in einem dieser Massengräber auf dem Friedhof Behesht-e Zahra, in denen man die Hingerichteten verscharrte. Man nennt diese Abteilung des Friedhofs den „Platz der Verdammten"; sein Betreten ist untersagt. Sogar das Abhalten einer Trauerfeier verbot man der Familie. Nichts sollte daran erinnern, dass mein Bruder je existiert hatte.

So starben in einigen Tagen im Herbst 1988 mehr als 5000 politische Gefangene in den iranischen Gefängnissen.

## Die Geschichte der al-Quaida

Jahrelang herrschte, wenn über den internationalen Terrorismus spekuliert wurde, die Angst vor, Attentäter könnten sich Atombomben oder anderer Massenvernichtungswaffen bemächtigen. Nun stellt sich heraus, dass es diesen Aufwand gar nicht braucht, um eine Weltmacht zu erschüttern.

Selbstmordattentäter – und das ist das Erschreckendste an diesem Phänomen – sind eine simple, recht preiswerte Waffe, gegen die es keinen wirksamen Schutz gibt. Für die Anschläge des 11. September dürften die Kosten für Ausbildung, Flugstunden und falsche Pässe bestenfalls einige hunderttausend Dollar betragen haben; im Vergleich zu den über hundert Milliarden Dollar Schaden, den sie insgesamt verursachten, ein äußerst günstiges Kosten-Nutzen-Verhältnis.

Auch bevor im Kalten Krieg eine große islamistische Organisation als Instrument der Durchsetzung der strategischen Planungen der USA geschaffen wurde, gab es in der islamischen Welt fundamentalistische Strömungen, die bereit waren, ihre Vorstellung vom Islam mit Gewalt durchzusetzen. Doch diese waren mehr oder weniger regionale und nationale Phänomene, die nicht in der Lage waren, den Terror systematisch in die Welt zu tragen. Doch dann versetzten Ende der 70er Jahre einige politische Ereignisse die USA in die Lage, ihre strategischen Planungen Richtung Zentralasien in die Tat umzusetzen: die Instrumentalisierung der iranischen Revolution 1979, die nicht nur antiamerikanisch, sondern auch stark antikommunistisch und antisowjetisch ausgerichtet war, die massive Radikalisierung der islamischen Gesellschaft Pakistans unter Zia ul-Haq, und insbesondere die sowjetische Aggression in Afghanistan. So wird zum ersten Mal im Kalten Krieg in Pakistan eine einheitliche Organisation der Dschihadisten aus allen, besonders den arabischen Ländern geschaffen, die eng mit den extrem-fundamentalistischen Kräften Afghanistans zusammenwirken – zuerst den Mujaheddin, dann den Taliban. Diese sollten zunächst die Sowjetunion destabilisieren, um die strategischen Pläne des Westens voranzutreiben. So entstand ein weltweites Netz des Terrors der Dschihadisten, die spätere al-Qaida, das mit dem Afghanistan der Taliban sogar über einen eigenen Staat verfügte.

Dennoch muss den US-Strategen um diese Zeit klar geworden sein, dass das Instrument, das sie zur Durchsetzung ihrer strategischen Interessen geschaffen hatten, sich als zweischneidiges Schwert erwies. Mit allem hatten die Amerikaner gerechnet, nur nicht damit, dass diese Waffe sich gegen sie selbst wenden würde. Doch mit dem Emirat Afghanistan war erstmals in der Geschichte ein autarkes, auf der Ideologie des wahabitischen Islam basierendes Staatswesen entstanden, dessen Existenzzweck der Export des fundamentalistischen Terrors war. Eine Art internationaler Heimstatt des Terrorismus, denn nicht nur in Afghanistan selbst wirkten afghanische und pakistanische Paschtunen, Araber aus zahlreichen Ländern und islamistische Kräfte aus Zentralasien zusammen; auch die Unterstützung für das Terrornetzwerk floss aus so unterschiedlichen Richtungen wie Pakistan, Iran und Saudi-Arabien.

Die Geschichte der al-Qaida ist die Geschichte des Kalten Krieges. 1978 putschten die afghanischen Sozialisten gegen die Regierung Daoud. Kurz darauf, 1979, stürzte die islamische Revolution im Iran den Schah. Damit verloren die USA ihre Stellvertretermacht in der Region. Doch da war das dicht bevölkerte Pakistan, in dem gerade eben, 1977, mit Zia ul-Haq ein

antisowjetisch eingestellter Diktator an die Macht gekommen war. In diesem Zusammentreffen von Umständen sahen die USA die Chance, Pakistan als Bollwerk gegen die Sowjetunion aufzubauen, zumal Pakistan bereits die im Entstehen begriffenen afghanischen Mujaheddin unterstützte.

1994 hoben CIA und ISI die Taliban aus der Taufe, um über die Herrschaft in Afghanistan schließlich den Zugriff auf die zentralasiatischen Erdöl- und Erdgasfelder zu erlangen. Die al-Qaida-Zellen wurden zur Unterstützung der Taliban reaktiviert. Als 1996 Bin Laden nach Afghanistan zurückkehrte und die Taliban Kabul einnahmen, verschmolzen beide Kräfte zu einem einzigen System. In Kandahar entschied die Führung der al-Qaida zusammen mit Mullah Omar über die Geschicke des Landes. Ihre Leute saßen mit an den Schalthebeln der Macht in Kabul; Taliban und al-Qaida bildeten ihr Militär in gemeinsamen Lagern aus, die arabischen Söldner kämpften mit den Taliban gegen die Nordallianz. Sogar in Tschetschenien und Dagestan zogen Araber und Afghanen gemeinsam in den Krieg gegen die russische Föderation.

Die perfekte strategische Planung der USA hatte nur eines übersehen, nämlich dass die Islamisten ihre eigenen Ziele verfolgten. Der Geist, den man aus der Flasche gelassen hatte, wandte sich gegen diejenigen, die sich für seine Herren hielten.

## Möglichkeiten der Lösung des islamistischen Terrors

Heute beschwören in Deutschland Kirchen und Politiker den Dialog zwischen Christen und Muslimen, versuchen die Behörden per Rasterfahndung die Versäumnisse der Vergangenheit wieder gut zu machen. Doch bis zum 11. September 2001 war – ob aus Ignoranz oder purer Gleichgültigkeit – Verharmlosung die Strategie, mit der man dem militanten Islamismus in Deutschland entgegentrat. Solange die Türken unter sich bleiben, soll doch Metin Kaplan sich in Köln zum Kalifen ausrufen; solange die Iraner unter sich bleiben, sollen sie doch ihre Oppositionellen in Deutschland umbringen. Mehr als 65 iranische Exilanten, darunter etliche in Deutschland, wurden durch den iranischen Geheimdienst ermordet. Fast in allen Fällen wurden die Akten vorzeitig geschlossen, und die Verdächtigten konnten sich in den Iran absetzen.

Mittlerweile leben in Deutschland zwischen 2,5 und 3 Millionen Muslime, 350.000 davon besitzen die deutsche Staatsbürgerschaft. Deutschland kann es sich nicht leisten, einen so großen Teil seiner Bürger auszugrenzen.

Einzig eine ehrliche Integrationspolitik kann dafür sorgen, dass Christen und Muslime, Alteingesessene und Deutsche ausländischer Herkunft einander nicht mehr feindselig belauern. Angesichts der Gefahren durch den internationalen Terrorismus können und dürfen wir nicht zulassen, dass in Deutschland lebende Muslime zum Spielball islamischer Fanatiker werden, dass die Fundamentalisten aus ihren Reihen „heilige Krieger“ rekrutieren. Das

kann aber nur geschehen, wenn wir die ausländischen Mitbürger nicht in die Isolation von Parallelgesellschaften treiben, in Ghettos, in denen man jahrelang leben kann, ohne ein einziges Wort Deutsch zu sprechen.

Wer fanatische Islamisten mit Samthandschuhen anfasst, gleich ob aus Zaghaftigkeit oder aus Angst, die Gefühle von Muslimen zu verletzen, irrt ebenso wie derjenige, der einen „Kampf der Kulturen" zwischen Abendland und Orient propagiert. Beiden Auffassungen liegt der gleiche Fehlschluss zugrunde, denn sie gehen davon aus, dass für verschiedene Kulturen unterschiedliche Werte existieren, dass etwas, das in einem Land recht ist, im anderen unrecht sein kann. In ihrer allergröbsten und am leichtesten zu entlarvenden Form tritt diese Vorstellung zu Tage, wenn in der Weltpolitik Regime nach ihrer Nützlichkeit in Gut und Böse eingeteilt werden, wenn „Schurkenstaaten" für vogelfrei erklärt oder wenn für die al-Qaida-Gefangenen auf Guantanamo die Menschenrechte aufgehoben werden.

Doch auch wer verharmlosend von „islamischen Menschenrechten" spricht, wer erklärt, die drakonischen Strafen der Scharia, die Unterdrückung der Frauen in islamischen Ländern gehörten eben zur lokalen Folklore, der unterliegt einem Irrtum. Menschenrechte sind universell; in der UN-Charta, in der sie festgeschrieben sind, steht nichts davon zu lesen, dass beispielsweise das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit für die Bürger gewisser Staaten nicht gelte.

Der Kampf gegen den islamistischen Terror kann nicht als militärischer „Kreuzzug" geführt werden, sondern nur als geistige Auseinandersetzung und offener Dialog, durch die Unterstützung der demokratischen Kräfte in der islamischen Welt. Nur die Bevölkerung, nur die Demokraten in diesen Ländern können letztlich den Kampf gegen den fundamentalistischen Terror aufnehmen und erfolgreich führen.

Dazu allerdings bedarf es eines grundlegenden Wandels der westlichen Politik. Immer wieder sind in der Vergangenheit durch Operationen westlicher Geheimdienste demokratische Bewegungen gestoppt, missliebige Regierungen gestürzt worden. Die Länder der so genannten Dritten Welt wurden und werden als Manövriermasse für die strategischen Interessen der entwickelten Länder instrumentalisiert, einst im Kalten Krieg als Schachfiguren im Kampf zweier Supermächte um ihre Einflusszonen und heute, nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, zur Zementierung der Herrschaft der einen verbliebenen Weltmacht. Das Problem des islamistischen Terrors ist nur langfristig zu lösen, durch eine wirklich neue politische und wirtschaftliche Weltordnung, die auf einem gleichberechtigten Dialog aller Völker basiert.

## Anmerkung / Literatur

[1] Unter demselben Titel ist vom Autor dieses Artikels ein Buch im Verlag Hoffmann & Campe erschienen: *Wer Allahs Wort missbraucht,* Hamburg 2002. Der Abdruck paralleler Passagen aus diesem Buch erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Verlags.

Christoph Reuter

# „Mein Leben ist eine Waffe!“ Hintergründe zu den islamistischen Selbstmordattentätern[1]

Wenn man gerade nach dem 11. September 2001 von Selbstmordattentätern gehört hat, dann dachte man unwillkürlich erst einmal an die Kamikazeflieger aus dem zweiten Weltkrieg, die japanischen Bomberpiloten, die sich mit ihren mit Sprengstoff beladenen Flugzeugen auf amerikanische Schiffe gestürzt haben oder dachte an die Assassinen, die islamische Sekte im Mittelalter, die ihre Mörder losschickte, um die Würdenträger des Kalifats zu ermorden oder die Großmeister der Kreuzritterorden. Obwohl sowohl die Kamikazepiloten keinen wirklichen Einfluss hatten auf Sieg oder Niederlage der Japaner im Weltkrieg und auch die Assasinen schon im 11. / 12. Jahrhundert wieder von der Bildfläche verschwunden sind, als die Mongolen dort einfielen, merkt man, was für einen bodenlosen Schrecken und was für eine Angst sie verbreitet haben. Und was ist von ihnen geblieben –, die Worte: im Englischen – assassination – oder auf französisch – assassiné –, jemanden umbringen. Mithin, der Name einer relativ kleinen Gruppe, die seit fast 1000 Jahren von der Bildfläche wieder verschwunden ist, hat als Wort, als die gültige Bezeichnung für den Meuchelmord überlebt. Ebenso hat „Kamikaze“ als eines der wenigen japanischen Worte wahrscheinlich in fast jeder Weltsprache Eingang gefunden als Synonym für eine halsbrecherische Aktion, für etwas selbstmörderisches, bis hin dazu, dass eine Sportartikelfirma ihre Kleidungsserie für Karate „Kamikaze“ genannt hat.

Und doch haben diese beiden Phänomene, diese beiden Phasen, die es gegeben hat, nichts mit den Selbstmordattentaten zu tun, wie wir sie seit ungefähr 20 Jahren erleben. Das ist, so glaube ich, das erste Missverständnis: Man dachte, dies beruhe auf einer uralten Tradition, angelegt im Islam, zumal es ja unter Palästinensern, am 11.09. oder im Libanon Anfang der achtziger Jahre immer Muslime gewesen sind, die solches getan haben. Und darum geht es mir, dieses Phänomen einzuordnen, Klischees aufzuklären, zu zeigen, welchen Weg es genommen hat, was und wie viel es mit dem Islam, wie wenig es aber insgesamt mit Religion zu tun hat – und was für eine Kombination aus alten Mythen und modernen Elementen es ist.

## Der Mythos des schiitischen Islams

Die Selbstopferung um zu töten hat angefangen im Iran der islamischen Revolution Ende der siebziger, Anfang der achtziger Jahre, ganz konkret, als Iraks Diktator Hussein damals den Iran überfiel, weil er dachte, er hätte leichtes Spiel, die Erdölprovinz Chusistan zu erobern und Chomeini zu besiegen – jenen Mann, bei dem wir uns ja auch immer vorgestellt haben, mit seinem Bart, mit diesen tief liegenden Augen, diesem ernsten Ausdruck, er sei die Verkörperung des ganz traditionellen, schiitischen Islams, wie er im Iran herrscht. Doch Chomeini hat die Gelegenheit der Revolution genutzt, um etwas sehr Modernes zu tun. Er hat nämlich die alten Mythen des schiitischen Islam, auf die ich gleich noch näher eingehen werde, wieder belebt. Er hat sie revitalisiert, und er hat, als der Irak angriff, gesagt, im Prinzip müsse jetzt so gekämpft werden, wie dies die Nachfahren des Propheten getan hatten. Das sei jetzt wieder eine Situation wie vor 1400 Jahren. Er hat sich eben gar nicht traditionell verhalten, sondern nach Bruchstücken in der Tradition gesucht, die er nutzen kann für eine ganz aktuelle Situation. Auf seine Veranlassung hin geschah es, dass Hunderttausende von den so genannten Minenspringern in die Schlachtfelder geschickt wurden. Das waren 14-, 15-, 16-jährige Jungen, Freiwillige, rekrutiert in den Schulen, die in die Schlachtfelder gerannt sind mit einem kleinen Schlüssel um den Hals fürs Paradies. Erst war dieser noch aus Metall, und als das Geld ausging, dann nur noch aus Plastik. Hinten auf ihren Hemden hatten sie stehen: „Ich habe die Sondererlaubnis des Imams Chomeini zum Betreten des Paradieses."

Von ihnen hat vielleicht ein Prozent unbeschadet überlebt, ein paar mehr sind als Krüppel zurückgekommen. Es sind Hunderttausende in die Schlachten gerannt und dabei umgekommen, freiwillig. Das war das erste Mal, dass Leute losgegangen sind und wussten, dies wird eine Mission ohne Wiederkehr für mich und sie haben das freiwillig getan.

Dies ist der Mythos, auf den ich zu sprechen kommen wollte und den manche von Ihnen vielleicht kennen: Der schiitische Islam hat sich vor 1300 Jahren abgespalten von – wenn man so will – dem Mainstream-Islam, als es damals um die Frage ging, wer kann Nachfolger des Propheten sein; kann das jemand sein, der gewählt wird, oder muss das ein leiblicher Nachkomme sein. Die Minderheitsmeinung war, dass es ein leiblicher Nachkomme sein muss. Es gab jene legendäre Schlacht bei Kerbela im Jahr 680, als Imam Hussein, eben einer der leiblichen Nachkommen, mit seinen 140 Getreuen dort war und von der Armee des Kalifen bis zum letzten Mann niedergemacht wurde. Obwohl es eine Niederlage war, bildete es den Gründungsmythos dieser Glaubensform: weil im Gedächtnis überlebt hat, dass diese 140 Männer und Frauen sich haben umbringen lassen für den wahren Glauben, für den gerechten Herrscher, weil der Kalif von Bagdad in der Wahrnehmung seiner Untertanen ungerecht herrschte.

Der schiitische Islam wurde so zum Sammelbecken derer, die nicht an der Macht waren und hat diesen ganz starken Glauben bewahrt, dass man in einer unterlegenen Situation ist und dass es gerecht, gut und wichtig ist, sich in Zeiten des Krieges zu opfern. Das war, wenn man so will, der dichteste Link hin zum heutigen Selbstmordattentat, dass Menschen dazu bereit waren. Chomeini sagte: „Kerbela ist hier. Kerbela ist jeder Ort. Kerbela ist jede Stunde. Kerbela. Kerbela. Kerbela.“ Kerbela war vorher so etwas wie bei uns vielleicht das Osterfest oder Pfingsten, etwas, was man rituell beging, an das man dort mit Umzügen erinnerte, wenn man sich geißelte im Gedenken an das Opfer des Imam Hussein und an das Opfer der 140, die mit ihm waren. Das hatte keine politische Bedeutung mehr gehabt – aber auf einmal wurde es politisch. Chomeini hat es meisterhaft verstanden zu sagen: „Saddam Hussein, das ist der Kalif von Bagdad, und wir wieder beleben, wir nutzen einfach diese Mythen von damals.“ Das war eben nicht etwas Altes, Traditionelles. Und im Iran, der eine Million Menschen in diesem Krieg verloren hat oder sogar noch mehr, hat auch der Einsatz dieser Leute nicht etwa dazu geführt, dass man gesiegt hätte oder sich der Grenzverlauf geändert hätte. Das war ein völlig ergebnisloser, vergeblicher Krieg, der nach acht Jahren endete. Aber dennoch war die Bereitschaft zum Opfer ein Phänomen, das auf einmal wieder in der Welt war, das Leute mitbekommen haben, das sie gesehen haben, wovon sie auch beeindruckt waren.

## Die Hisbollah und die Kreation des Al-Istischhadi

Es gab den Wunsch der iranischen Revolutionsführung, dass die islamische Revolution über die ganze islamische Welt verbreitet werden müsse. Brückenköpfe konnten aber nur schiitische Regionen sein. Also ab es Ausbildungstrupps der Pasdaran, der Revolutionsgarden, die Anfang der achtziger Jahre in den Libanon gingen, wo Bürgerkrieg herrschte und wo es eine schiitische Minderheit gab. Diese Minderheit war im Prinzip die Unterklasse, es waren die armen Pächter. Sie hatten keine Bürgerkriegsmiliz und waren nicht reich, wie etwa die Sunniten oder gar die Christen. Es wurde mit iranischer Hilfe die Hisbollah, die „Partei Gottes“, aufgebaut. Doch standen die libanesischen Hisbollahis vor, zynisch gesehen, einem ganz praktischen Problem: Sie waren nur ein paar Hundert und konnten keine Zehntausende opfern.

Es ist im Grunde diese Gruppe gewesen, die, wenn man so will – und ich drücke es absichtsvoll technisch aus, weil es etwas sehr Technisches ist – die Produktidee des Selbstmordattentäters geschaffen hat. Es waren opferwillige Märtyrer der Hisbollah, die zwischen Herbst 1982 und 1983 jeweils mit einem Lastwagen voller Sprengstoff ins israelische Hauptquartier, in die US-Botschaft hineingerast sind, dann am 23. Oktober 1983 ins Hauptquartier der US-Marines, als 241 Menschen starben. Auf einmal schaute die ganze Welt auf die Hisbollah.

Aus einer kleinen Gruppe, aus einer von vielen im Bürgerkrieg, war mit fünf Schlägen die berühmteste Terrorgruppe der Welt geworden, die letzten Endes mit fünf Menschen, die bereit waren sich zu opfern, fünf LKWs und fünf mal einigen Tonnen TNT es geschafft hatte, die USA dazu zu bringen, ihre Truppen aus dem Libanon abzuziehen, die Franzosen dazu zu bringen abzuziehen und die Israelis dazu zu bringen, ihre Truppen zumindest bis an den Litanie-Fluss im Süden zurückzuziehen. Die Hisbollah hatte sozusagen gesiegt, gesiegt mit diesem Phänomen, mit dieser Waffe, mit der vorher niemand gerechnet hatte, nämlich dass jemand mit einem Lastwagen alle Sperren durchbricht und bereit ist, sich selbst mit umzubringen.

Die gleiche Verwunderung, die uns am 11.09. erfasst hat, dass Leute in Flugzeuge steigen und wissen, dass sie bei dem, was sie tun, sterben werden, was ja unabdingbarer Bestandteil ihres Anschlags, ihrer Operation war, das selbe Erstaunen liest man in den Zeitungsartikeln damals vom Herbst 1983. Die Amerikaner sagten, es gäbe nichts, mit dem man sie wirklich stoppen könnte: „Es gibt nichts, mit dem wir sie bedrohen könnten. Wir erschießen vielleicht sogar den Fahrer, aber es nützt nichts. Er rast trotzdem in das Gebäude." Alle radikalen Truppen der Welt haben damals auf die Hisbollah geschaut. Seien es die „Tamil Tigers" auf Sri Lanka, seien es die Hamas in der Westbank und Gaza, seien es andere Gruppen, – sie haben gemerkt, dass dies eine unglaubliche Waffe ist, die man in der Hand hat.

Die Hisbollah hat es extrem gut verstanden, dieses auch im Libanon kaum fassbare, die Menschen extrem überraschende Konzept zu vermitteln, dass Leute bereit sind, nicht nur andere umzubringen, sondern wissen, dass sie diesen Tag nicht überleben, dass sie am nächsten Tag tot sind. Die Theoretiker der Hisbollah haben vermocht, dies einzubetten in der Gestalt, dass man erst einmal Worte geschaffen hat für diese Menschen. Man kann ja nicht sagen, das seien Selbstmörder, denn der Selbstmord ist im Islam genau so verboten wie im Christentum. Also wurden verschiedene Kategorien der Märtyrer geschaffen: Märtyrer ist der Schahid, ein ganz, ganz alter, im Islam extrem positiv besetzter Begriff. Aber der Schahid ist normalerweise jemand, der von anderen umgebracht wird. Also wurden neue Worte kreiert, bestehende neu gedeutet. Es entstand eine heute allgemein gebräuchliche Wortschöpfung vom Menschen, der sich selbst dem Martyrium übereignet, auf arabisch Al-Istischhadi.

Es gab abgestufte Grade, beispielsweise bei den Fahrern, die sich mit ihren Autos in israelische Stellungen gestürzt haben. Der Fahrer war Schahid as-said, der edle, der glückliche Märtyrer. Da aber die Israelis im Südlibanon die Verordnung erlassen hatten, es müsse immer ein Beifahrer dabei sitzen, weil sie dachten, niemals werden sich zwei Leute umbringen, gab es dann den Schahid al-mazlum, den Märtyrer zweiter Klasse, nämlich eben den Beifahrer.

Abgestützt wurde dies dadurch, dass es sehr effiziente Organisationen gab und gibt. Wer als Frau, als Mutter von Kindern, den Mann verloren hat als Märtyrer, auch das gab es, sei es, weil er erschossen wurde, sei es weil er

sich mit einem Auto in einen israelischen Konvoi, eine Stellung oder ähnliches gestürzt hatte, bekam eine sehr gute Schulbildung für alle Kinder bis zum Studium bezahlt, bekam Unterhalt und eine eigene Wohnung, damit sie nicht bei ihren Eltern oder bei den Verwandten ihres toten Mannes wohnen musste, bekam Weiterbildungskurse. Dies sind zum Beispiel sehr gute Englischkurse in Nabatiye für Märtyrerwitwen, die von Leuten durchgeführt werden, die zum Teil lange in Amerika studiert haben.

Die zwei wichtigsten Dinge aber waren: Die Hisbollah hat es geschafft, aus dem Iran interessanterweise, die erste Fatwa zu bekommen, das erste islamische Rechtsgutachten, das besagt: Selbstmordattentäter sind keine Selbstmörder, weil sie Märtyrer sind, die im Grunde genommen weiterleben wollen – aber im Paradies. Hier wird das Paradies wichtig. Die Argumentation: Die Istischhadis wollen eigentlich nicht sterben, und insofern ist ihr Tod gerechtfertigt, da nicht als Selbstmord im klassischen Sinne gedacht. Das ist wider alle islamische Tradition, aber es war politisch so opportun, trotz langer Auseinandersetzungen, auch innerhalb der schiitischen Gemeinde im Libanon, wo Scheich Fadlallah, der höchste schiitische Kleriker im Libanon, sich ganz lange gewehrt hat, weil er glaubte, man könne so etwas nicht tun. Dennoch gelang der Hisbollah, diese Fatwa zu bekommen.

Darüber hinaus gründete die Hisbollah einen eigenen Fernsehsender, Manar-TV, „Leuchtturm-TV“. Sie schickten Kamerateams mit zu den Anschlägen. Es gibt kleine Videosequenzen, auf denen man einen alten Mercedes auf eine israelische Stellung zufahren sieht. Dann sieht man nur noch einen riesigen Feuerball. Das heißt, das Fernsehteam war 100–150 Meter entfernt und hat alles gefilmt. Das war eine Form von Reality-TV, dem der ganze Libanon zusah und mit dem der Fernsehsender unglaubliche Einschaltquoten erreichte. Die Bilder wurden bizarrerweise bis zum israelischen Fernsehen weiterverkauft. Dies lief dann über Reuters-TV und andere Stationen.

Der Fernsehsender Manar-TV wurde legendär und hat dazu beigetragen, dass die Menschen die auf Video aufgenommenen Testamente dieser Männer gesehen haben. Die haben sozusagen über ihren Tod hinaus medial fortgelebt. Man sah immer wieder diese Videos von den Testamenten und von dem Anschlag selbst. Es gibt eine Abteilung bei Manar-TV, die nur dazu zuständig war, Kassetten zu überspielen und zu verkaufen, quasi das Heimvideo des Märtyrers Mustafa XY. Insofern waren diese Menschen nicht tot und vor allem nicht vergessen, sondern sie waren Helden und lebten als solche weiter.

## Grenzüberschreitende Konsequenzen

Das hat, ohne es bewerten zu wollen, so gut funktioniert, dass solche Selbstmordanschläge, die es in dieser Form vorher nie gegeben hatte, ab dem Jahre 1987 in Sri Lanka durch die Tamilen verübt wurden, die Tamil Tigers, die

Selbstmordanschläge im wesentlichen eingesetzt haben gegen die Armee, die von der Bevölkerungsmehrheit der Singhalesen beherrscht wird. Diese Form von Anschlägen hat sich in den neunziger Jahren, ab 1993, auch unter Palästinensern verbreitet. Die PKK, die Kurdische Arbeiterpartei, verübte gegen türkische Militärs und türkische Polizei Selbstmordanschläge. Der Selbstmordanschlag hat sich in den späten neunziger Jahren nach Kaschmir und Tschetschenien verbreitet, vergleichbar mit einer Art Waldbrand. Wenn die Temperatur hoch genug ist, wenn Gruppen merken, welches Ausmaß an Angst sie verbreiten durch solche Anschläge, welchen militärischen Vorteil sie davon haben und wie sehr dies zum Teil von der Bevölkerung angenommen wird, kann dies geographische Grenzen und – das ist noch viel interessanter und wichtiger – auch konfessionelle Grenzen überspringen.

Wie vorher erwähnt, hatte der schiitische Islam mit seinem ganz, ganz starken Opfermythos es viel leichter, Märtyrer zu akzeptieren. Aber für einen tamilischen Terroristen oder Freiheitskämpfer, im wesentlichen sind das Buddhisten, der als Märtyrer kein Paradies zu erwarten hat, oder für einen säkularen Kurden, funktioniert diese ganze klassisch schiitisch-islamische Motivationsschiene ja gar nicht mehr. Dort hat es auf anderen Wegen funktioniert, nämlich als Kombination, dass sowohl die Führer der Gruppen sehr viel daran gesetzt haben, Menschen davon zu überzeugen, solche Anschläge zu verüben, aber auch Menschen selber bereit waren dies zu tun, weil sie gemerkt haben, dass sie so einen ganz eigentümlichen Heldenstatus gewinnen konnten. Bei den Tamil Tigers z. B. werden diese verehrt wie die Göttergestalten in den indischen Bollywoodfilmen aus Bombay, nämlich mit Pappschildern, die mit Lichterketten geschmückt sind und kleinen Räucherkerzenschälchen darunter. Es wird sozusagen jedes Mal kulturell übersetzt in die Welt, in der die Leute leben.

Dieses Prinzip hat sich verbreitet bis zum 11.09., bis es die jetzige Form angenommen hat: Es gibt eine Sekte, die an wahllosen Orten mit Menschen verschiedener Herkunft, so sie denn nur Muslime sind, solche Anschläge verüben.

## Das Beispiel Israel

Was ich als Einzelbeispiel, weil es auch am besten erforscht worden ist, besonders wichtig fand, ist die Situation in Israel. Dort sind – außer in Sri Lanka, was aber kaum jemand weiß –, die meisten Selbstmordanschläge verübt worden. Diese sind auch am besten untersucht worden, wobei man sehr viel über die Art und Weise erfahren hat, was Menschen dazu bringt, sich selber und andere in die Luft zu sprengen. Es gab dort den ersten Anschlag 1993, und danach gab es kleine Aufs und Abs durch die neunziger Jahre hindurch – auf die Anlässe werde ich gleich noch eingehen –, bis dies mit Beginn der zweiten Intifada ein grauenvolles Ausmaß angenommen hat, dass man zum Teil ein, zwei Anschläge pro Woche hatte. Für die israelische

Bevölkerung wurden solche Dinge wie einkaufen gehen, Bus fahren, ins Restaurant gehen, zu Fragen, die über Leben und Tod entscheiden können.

Das Interessante war: Wenn man sich die Situation in Israel betrachtet, waren es die Gruppen Hamas und Dschihad Islami, die Freiwillige gefunden und ausgebildet haben und solche Anschläge verübten. Am Anfang gab es manchmal Anschläge, die wurden gerade dann verübt, wenn wieder ein Israelischer Rückzug bevorstand, wenn die Situation im Prinzip friedlicher zu werden drohte, was für Hamas und Dschihad Islami negativ wäre. Diese Gruppen leben ja davon, dass es keine Hoffnung auf Frieden und Ausgleich gibt. Aber die meisten Anschläge wurden verübt, wenn vorher das israelische Militär einen Hamasführer oder wie Anfang des Jahre 1996 den begabtesten Bombenbauer der Hamas, Yahyia Ayasch, umgebracht hatte. Denn das israelische Militär dachte in der klassischen Logik, wenn man Stärke zeige, wenn man den Anführer der anderen umbrächte, dann würden diese eingeschüchtert, dann zeige man ihnen, wer stärker ist.

Doch sie merkten – und merken bis heute: Es funktioniert nicht. Was am grundsätzlichen Konzept des Selbstmordattentates liegt, dass Leute sich nicht mehr einschüchtern lassen. Dies ist genau der Kern, dass Menschen aus einer Situation der Unterlegenheit, aus einer Situation der Ohnmacht heraus sich entschließen, um den Preis, dass sie nicht überleben werden, sich der gesamten Logik von Macht und Drohung zu verweigern. Es gab die furchtbarsten Selbstmordanschläge 1996, nachdem eben dieser Hamas-Bombenbauer umgebracht worden war, weil Hamas gesagt hat: Wenn ihr uns das antut, dann werden wir erst recht losgehen und euch gerade erst zeigen, dass ihr zwar die mächtigeren Waffen habt und ihr die Mächtigeren seid, aber dass wir eine Waffe haben, die ihr nicht habt. Denn wir haben Menschen, die dazu bereit sind, sich mit umzubringen, als Märtyrer loszugehen mit einem Gürtel voller TNT um den Bauch und sich irgendwo in die Luft zu sprengen, in einer Siedlung zwischen Soldaten, aber auch unter Zivilisten im Restaurant oder im Bus.

Dies hat Israels Gesellschaft dermaßen terrorisiert, dass Schimon Peres, der ja eigentlich mit gigantischer Mehrheit die Wahlen gewonnen hätte, innerhalb von zwei Wochen zum Wahlverlierer wurde, weil die Israelis sahen, dass es keine Sicherheit gegen Menschen gibt, die vorher als Terroristen, als Attentäter nicht bekannt sind. Diese Attentäter ziehen einmal los und sprengen sich; danach gibt es keine Spuren, es muss keinen Fluchtweg geben, und vorher waren sie nicht auffällig

Es pflanzt sich durch die neunziger Jahre fort, dass Israels Militärs und Geheimdienste immer wieder jemanden umgebracht haben, in dem Gedanken, das Problem gelöst zu haben. Die Reaktion war, dass es jedes Mal noch mehr Attentate gab. Dies hat sich nochmal gesteigert, als Scharon unter dem Slogan antrat: „Lasst die Armee siegen und löst es mit Gewalt.“ Das Ergebnis war, dass es dort noch viel mehr Attentate als jemals zuvor gegeben hat. Es gibt einen sehr spannenden palästinensischen Demoskopen, Khalil Schikaki, der seit den frühen neunziger Jahren Umfragen durchgeführt hat, wie

viele Leute diese Attentate unterstützen. Am Anfang, als es Hoffnung gab, waren das 20 Prozent, 15 Prozent. Als Ayasch umgebracht worden war, waren es auch mal 35 Prozent, aber im Grunde genommen immer sehr wenige. Seit aber das im Rahmen des Oslo-Friedensprozesses geräumte Land vor allem in der Westbank wiederbesetzt worden ist, seit es keinerlei Hoffnung mehr gibt auf einen eigenen Staat, überhaupt auf eine Lebensperspektive – alle Städte sind abgeriegelt, bis auf ein paar Stunden am Tag herrscht Ausgangssperre, die Wirtschaft ist zusammen gebrochen – schwankt die Unterstützung zwischen 60 und 80 Prozent.

## Verselbständigung des Mythos

Es macht einen frösteln, wenn man nach Gaza kommt und selbst Kinder einem sagen: „Wenn ich groß bin, will ich Arzt werden oder Märtyrer." Wenn man früher bei uns hier Lokomotivführer werden wollte, sind das Berufziele, die Menschen dort haben.

Man merkt, dass sich der Mythos verselbständigt, dass in einer Situation von Ohnmacht, von Unterlegenheit angesichts der Checkpoints, an denen man je nach Belieben des Soldaten Stunden lang warten oder wieder nach Hause gehen muss, dass diese Menschen, die in einem letzten Moment ihres Lebens sich all dem verweigern, sich in die Luft sprengen und damit auch für niemanden mehr greifbar sind, dass diese Leute, wenn man so möchte, zu Popstars des Grauens geworden sind. Die Bilder von einem Märtyrer werden sofort gedruckt und hängen überall in seinem Viertel an den Wänden, Stunden nachdem er umgekommen ist. Das hat eine solche Eigendynamik bekommen, dass es erst regelmäßig Streit gab, welche Gruppe nun für einen Anschlag verantwortlich sei, bis sogar die säkulare Miliz der Al-Aqsa-Brigaden auch ohne jedes Paradiesversprechen Selbstmordbomber losschicke, einfach weil es so populär ist.

Es ist immer sehr spannend zu sehen, was Kinder spielen. Wenn man früher palästinensische Psychologen fragte, wie die Situation der Kinder sei, sagten diese, die Kinder fühlten sich auch als die Kleinen, als die Unterlegenen. Manchmal kämen Eltern zu ihnen, die ganz betreten seien und sagten: „Mein Kind will jetzt nur noch Israeli auf der Straße spielen, weil diese unbesiegbar sind." Das sei den Eltern ganz peinlich und dann versuche man darüber zu reden. Es gibt einen umgekehrten Fall von einem israelischen Kinderpsychologen, der sagte, zu ihm seien Eltern gekommen, denen es ganz peinlich wäre, dass ihre Kinder beim gemeinsamen Spiel auf der Straße darum gestritten hätten, wer der Selbstmordattentäter sein darf, weil vor diesem alle Angst hätten. Er ist der schwarze Mann, vor dem alle weglaufen. Hier merkt man, wie sich tief im Unterbewussten der Gesellschaften Machtverhältnisse umkehren, obwohl Israel immer noch der maßlos Mächtigere ist.

Wenn man sich anschaut, wer die Täter unter den Palästinensern sind, so fing es an meist mit jungen, unverheirateten Männern an, streng religiös. Bei denen stimmte vielleicht auch noch das Klischee, dass man dachte, dies seien Leute, die das tun, um 72 Jungfrauen aus dem Paradies zu bekommen; oder sie sind religiös indoktriniert, oder sie sind zu arm und es gibt die 10.000 bis 20.000 Dollar von Saddam Hussein oder von Hamas für die Familie. Nur, das Profil der Täter ist mittlerweile der Alptraum der israelischen Sicherheitsbehörden, denn es hat sich total verbreitert: Erst waren es eben nur religiöse, unverheiratete Männer, dann waren es auf einmal Familienväter, dann waren es die Säkularen, Leute von der Al-Aqsa-Brigade, und im Januar 2002 die erste Frau, die nicht religiös war, die vorher Rettungssanitäterin war und die überhaupt nicht mehr in dieses Profil passt. Man merkt, dass die Klischees von der Paradiesversprechung gar nicht treffen, nicht stimmen. Es funktioniert ganz anders. Das Kernmotiv ist vielmehr, dass die Ohnmacht einmal umgekehrt wird in Macht.

Bei Wuafa Idriss, der ersten Frau, die sich sprengte, wird es dann auch viel plausibler, wenn man betrachtet, warum sie vorher Rettungssanitäterin geworden war. Sie dachte, sie könne so das Maximale für ihr Volk tun, um den Preis der Gefahr ihres Lebens, denn sie fuhr immer zu den Einsätzen, die relativ gefährlich waren. Irgendwann ist sie dann zu dem Schluss gekommen: „Das reicht nicht. Ich muss noch mehr tun. Ich will töten. Aber das wichtigste ist, dass ich das größte Opfer bringen will. Ich will einmal Macht haben. Ich will es einmal umkehren. Ich will nicht immer nur sehen, wie wir die Leidtragenden sind.“ Sie ist, was kaum jemand wusste, auf die Suche nach einer Gruppe gegangen, die ihr einen Sprenggürtel gibt. Die Hamas sagte zuerst, das ginge nicht, das dürften nur Männer tun und Frauen sollten so etwas nicht machen, bis sie dann schließlich von den Al-Aqsa-Brigaden ausgerüstet wurde und sich dann in die Luft sprengte. Glücklicherweise brachte sie dabei nur einen weiteren Menschen mit um.

## Die Attentatsgruppen und ihre Ziele

Wenn man betrachtet, wie sich dies alles ausgebreitet hat, kommt man auch auf den 11.09. und stellt fest, dass es im wesentlichen drei Kategorien von Gruppen oder Organisationen gibt, die Selbstmordattentäter rekrutieren und aussenden:

Das erste sind Gruppen wie Hamas oder die Hisbollah, die auf einem bestimmten Terrain kämpfen, wie im Südlibanon oder Israel. Hamas hat zum Beispiel nie Anschläge im Ausland verübt, weil diese Gruppe sagt, sie seien religiös, aber in erster Linie seien sie Nationalisten, die für Palästina kämpfen. Sie haben Rückhalt in der Bevölkerung, bekennen sich zu ihren Anschlägen und sind auch stolz darauf.

Dann gibt es andere Gruppen wie die PKK oder die Tamil Tigers, die sehr viel isolierter in ihrer Bevölkerung sind und auch noch politische Ziele

verfolgen, wie zum Beispiel Kurdistan oder Tamil Nadu, der Tamilenstaat. Aber sie sind schon sehr viel stärker zentriert, ausgerichtet auf einen Führer. Die Hamas oder die Hisbollah hatten überhaupt kein strukturelles Problem damit, wenn einer ihrer Führer umgebracht wurde. Er wurde sofort ersetzt, weil sowohl die Ideologie als auch das Programm dasselbe bleiben – so, wie es für Deutschland letzten Endes irrelevant wäre, ob der Kanzler Gerhard Schröder ist, oder jemand anders. So war es auch für diese Gruppen nicht wichtig. Als der Generalsekretär der Hisbollah 1992 von einem israelischen Hubschrauber aus erschossen wurde, gab es innerhalb von Stunden einen Nachfolger. Aber bei der PKK und den Tamil Tigers ist es extrem wichtig, dass es einen Führer gibt, auf dem alles aufgebaut ist.

Dieses Sektiererhafte hat später die Al-Qaeda übernommen. Das ist der Weg, der genommen wurde von Gruppen, die, ohne das man das gut heißen würde, mit klaren Zielen, Programmen, Bekenntnissen angetreten sind, hin zu einer Gruppe wie Al-Qaeda, die noch nicht einmal eine klare Gruppe ist, sondern etwas sehr amorphes hat. Viele Gruppen arbeiten hier mehr oder minder unabhängig. Es gibt keine ganz klaren Befehlsstränge.

Was haben diese Gruppen für Ziele, für was kämpfen sie eigentlich? Für den Untergang Amerikas? Für die Wiedererrichtung des Kalifats? Es bleibt offen. Sie bekennen sich nicht zu den Anschlägen, zumindest haben sie dies bis zum 11.09. nie getan. Es gibt nicht ein Land, von dem aus operiert wird, sondern es kann der Sudan sein, es kann Afghanistan, der Jemen oder Indonesien sein. Sie haben auch in dem Sinne keinen Rückhalt in einer bestimmten Bevölkerung, sondern das funktioniert im Grunde wie eine Sekte. Dies lässt sie dann auch so gefährlich werden, weil es keine Möglichkeit mehr gibt, mit einer solchen Gruppe zu verhandeln oder in irgendeiner Form einen Ausgleich zu schaffen. Das Fatale, auf das ich später auch noch einmal zurückkommen werde, ist, dass sie einerseits wie eine Sekte funktionierten, aber andererseits diese Taten insgesamt in der islamischen Welt auf einen Resonanzboden stoßen, weil sie bestehende Konflikte, Bürgerkriege für sich nutzen und eine Art Instant-Ideologie gerade für aussichtslose Unterlegenheit bieten.

## Zur Psychologie des Märtyrertums

Ich fange mit einer ganz kleinen Geschichte an, die jemand mir vor ein paar Monaten erzählt hat: Wir waren im Sommer in Kaschmir, hatten recherchiert und sprachen mit einem der Radikalen, der sagte: „Ja, das ist schon merkwürdig. Wenn früher jemand umgekommen ist, dann haben wir ihn nach Hause getragen und es war ein furchtbarer Tag. Alle waren traurig. Es war ein Scheitern, weil einer unsere Kämpfer tot war, und wir hatten im Grunde genommen verloren. Und heute ist das ganz anders. Wenn wir heute einen nach Hause bringen, dann ist das ein Märtyrer und es gibt ein Fest. Er ist ein Heiliger. Es ist jemand, dessen Bild wir überall an den Wänden anschlagen.“

Man merkte, wie sich die Bedeutung des Toten verändert hatte, oder die Bedeutung, dass jemand umgekommen ist, ob er sich nun selbst geopfert hat oder erschossen worden ist.

Es ist im Grunde genommen die Wiederauferstehung einer historischen Figur, die es nicht nur bei den Schiiten, nicht nur im Islam, sondern auch im Christentum schon seit Frühzeiten gegeben hat, nämlich des Märtyrers. Es gibt christliche Märtyrer noch und noch. Es gibt eine eigene Forschungsrichtung in der christlichen Theologie, die sich mit den Märtyrern auseinandersetzt. Christus ist ein Märtyrer, der sich für seinen Glauben hat ans Kreuz schlagen lassen.

In ganz vielen arabischen Städten heißen die großen Plätze „Platz des Märtyrers“ oder „Platz der Märtyrer“, zum Beispiel in Beirut, in Damaskus. Das ist etwas, was früher in vielen Gesellschaften und Konflikten ganz stark und wirkmächtig war und zwar genau dann, wenn man in einer unterlegenen Situation war, weil es eine viel größere Macht gab. Da hat man dann diese Unterlegenheit, dieses Opfer umdeutet als jemanden, der keine Angst vor dem Tod hat. „Er hat sich umbringen lassen, er ist sehenden Auges in den Untergang geschritten und ist damit eigentlich mächtiger als unsere Gegner, weil er den Tod nicht fürchtet. Er ist der heilige Märtyrer.“ Das ist eine Umdeutung, dass man aus der Niederlage doch wieder einen Sieg machen kann. In der heutigen asymmetrischen Welt der Politik gibt es eine Supermacht und nichts, was das ausbalancieren würde. Früher konnte sich jede kleine Rebellenbewegung überlegen, ob sie mit den Amerikanern oder den Sowjets geht. Aber es gab immer die Möglichkeit, diese gegeneinander auszuspielen. Wenn heute so etwas wie die kubanische Revolution passieren würde, würde diese keine zehn Tage währen und sie wäre hinweggefegt, wenn sie sich gegen Amerika stellte. Damals funktionierte es anders. Ins heutige Ungleichgewicht passt der Märtyrer hingegen hervorragend.

Ein Zitat, wie „Das tiefste Glück des Menschen liegt darin, geopfert zu werden. Und die höchste Befehlskunst besteht darin, Ziele zu zeigen, die des Opfers würdig sind.“, kommt nicht von Osama Bin Laden, sondern von Ernst Jünger vor 80 Jahren. Oder: „Im Opfertod reift uns das Glück“, so Theodor Körner im Deutschlandlied, geschrieben angeblich am Tag vor einer Schlacht, in der er umkam. Das sind Dinge, die sich als Mythen selbst bis ins letzte Jahrhundert in Deutschland gehalten haben und gerade heute in einer Situation wieder Wert gewinnen, wie sie zwischen Israelis und Palästinensern herrscht, in diesem Konflikt, der einfach extrem aufgeladen ist.

Es ist allerdings nicht so, dass das statistische Elend der Verhältnisse für Selbstmordattentäter ausschlaggebend ist, denn dann würde sich morgen halb Somalia in die Luft sprengen, dann müsste es überall in Schwarzafrika dazu kommen. Sondern es ist dieses Maß an empfundener Ohnmacht, an Kluft zwischen dem, was man politisch will, welche Ansprüche man hat und wie wenig man davon bekommt, was unter Palästinensern fatal günstige Verhältnisse dafür geschaffen hat.

Es ist in Palästina ja ein Konflikt, der mittlerweile über ein halbes Jahrhundert geht. Man hat alles versucht, man hat sich mit terroristischen Aktivitäten bemüht, man hat verhandelt, man hat friedlich und unfriedlich Widerstand geleistet. Es hat bis 1993 gedauert, bis es soweit war, dass die nicht-schiitischen, sondern sunnitischen oder christlichen Palästinenser, wobei noch kein Christ unter den Selbstmordattentätern war, sich zu diesem Weg entschlossen haben. Das klassische Mantra, das man immer hört, wenn man mit Hamasleuten redet, ist, dass sie sagen: „Ja, die Israelis, die haben ihre Merkava-Panzer, die haben F-16 Flugzeuge, die haben ihre Apache-Helikopter, die haben all das, aber sie wollen leben. Und wir sind stolz darauf, dass wir danach dürsten zu sterben."

Das stimmt so nicht, ist übertrieben, aber es hat immerhin den wahren Kern, dass diese Verlockung, einmal der Ohnmacht zu entkommen, eine unglaubliche Sogwirkung auf Menschen hat, ein einziges Mal Macht zu demonstrieren. Es gibt einen Selbstmordanschlag, der das sehr gut illustriert: einen Monat vor dem 11.09. in einem kleinen Cafe in einem Vorort von Haifa, das auch noch Wallstreet-Cafe heißt, ging ein 28-jähriger Palästinenser hinein, gegürtet mit TNT. Er ging zur Kellnerin – das Restaurant war relativ voll – zog sein T-Shirt hoch und fragte sie: „Weißt du, was das ist?" Und sie schrie, alles schrie durcheinander, man bewarf ihn mit Stühlen, alle rannten hinaus. Das ging so über 10, 15, 20, 30 Sekunden und er wartete, bis alle draußen waren und hat sich dann gesprengt, als letzte Machtdemonstration: „Seht her, ihr übermächtigen Israelis, ihr habt Angst vor mir! Und ihr habt sie zu Recht!"

Das ist etwas, das, wenn man das Konzept dahinter nicht versucht zu verstehen, nur absurd wirkt. Warum geht jemand hinein und wartet, bis alle hinaus gehen, und sprengt sich dann in die Luft? Aber dieses Kalkül, eben einmal die Machtverhältnisse umzukehren, ist, glaube ich, das wichtigste dabei. Weil ja unsere ganze Vorstellung, unsere ganze Logik, wie ein Staat funktioniert, die ganze zivilisatorische Ordnung, dass unser eigenes Leben das kostbarste ist, dass dies mit einem Schlag einfach für obsolet erklärt wird. Mit mehr als dem Tod kann der Staat nirgendwo drohen. Das war ja auch dieses bodenlose Entsetzen vom 11.09., genau so, wie es die Amerikaner empfanden, als die Kamikaze-Flieger sich auf sie gestürzt haben, oder wie die Großmeister vor tausend Jahren, als die Assasinen auf sie zukamen, dass Menschen vollkommen klar ihren eigenen Tod in Kauf nehmen.

Wenn man sich zum Beispiel die Sicherheitskontrollen bei Flugzeugen früher betrachtet, da musste man genau darauf achten oder da wurde darauf geachtet, dass jeder seinen Koffer identifiziert und mit in die Maschine nimmt. Man dachte sich, dass es das Gefährliche ist, wenn ein unbegleiteter Koffer mit in dieses Flugzeug gelangt. Aber wenn man sich überlegt, da ständen Mohammed Atta und die anderen, und sie würden sagen: „Das ist mein Koffer, und das ist mein Koffer", und gehen hinein – dann funktioniert diese Kontrolle nicht mehr. Oder wie sie es letzten Endes getan haben, mit einem Dutzend Tapeziermesser, mit einem hier auf die Spitze getriebenen

Ungleichgewicht, dass die an Waffen größte Macht dieser Erde mit einem Dutzend Tapeziermessern angegriffen wurde. Man merkt, wie das funktioniert, warum es eben eine solche Wirkmacht hat und warum es Menschen verlocken kann, solche Taten zu begehen. Es ist ein faustischer Handel, dass man diese Macht, diese Öffentlichkeitswirksamkeit erringt, um den Preis, dass man selber dabei stirbt.

## Religiöse Ideologisierung

Diesen Werther-Effekt der Nachahmung, wie sich das verbreitet hat, kann man sehr gut verfolgen, wenn man sieht, wie dieser Kult, der in den letzten Jahren entstanden ist, sich verbreitet hat; wie dieser beispielsweise Bräuche aus dem schiitischen Islam mitgenommen hat in ganz andere Kulturkreise. Beispielsweise gibt es den Brauch, dass der Tod des Märtyrers als eine Hochzeit gefeiert wird, als eine Hochzeit mit dem Martyrium. Dies stammt aus der ganz frühen schiitischen Zeit, als ein schiitischer Gefährte eines Imam an dem Tag umkam, an dem er eigentlich heiraten sollte. Es wurde dann eben gefeiert, dass er als Märtyrer gefallen ist. Heute tun das Palästinenser. Wenn man fragt: „Warum macht ihr das? Das gab es hier früher nicht“, dann erhält man gar keine Antwort, sondern es heißt, dass das dazu gehöre. Es ist ein ganz eigener Kult, der eben dort entstanden ist und der sich nicht bruchlos übernehmen lässt aus dem Islam, der auch nicht in der Gestalt funktioniert, dass er wegen der 72 Jungfrauen passiert, sondern der aus politischen Gründen, aus der Umkehrung von Macht und Ohnmacht geschieht.

Spannend ist es jedoch, wenn man sich anschaut, wie damit der Islam umgeht. Denn Dschihad Islami, Hamas sind ja nun sehr stark sich auf den Islam berufende Gruppen, die eigentlich das Problem haben, dass sie etwas tun, was wider den Glauben geschieht. Es gibt ausgehend von der ersten Fatwa, die es damals aus dem Iran gegeben hat, einen Klerikerstreit. Ich habe es die Fehde der Fatwas genannt, in der die einen sagen, Selbstmord sei Selbstmord, und dies sei nicht zu rechtfertigen; die anderen sagen, es sei eben dann kein Selbstmord, wenn der betreffende weiterleben möchte. Dieses Weiterleben findet dann eben im Paradies statt oder als Popfigur in den Videos, in den Bildern. Dann ist er ein Märtyrer und ist eigentlich kein Selbstmörder. Das ist eine furchtbare Umwegskonstruktion, die aber genau dadurch etwas Traditionelles im Islam findet, dass der Islam schon seit seiner Frühzeit in diesem Widerspruch funktioniert hat, einerseits außerordentlich präzise Handlungsvorschriften zu geben, andererseits sich sehr flexibel für verschiedene, sogar einander widersprechende Ziele einsetzen zu lassen. Da wurde dann eben der Glaube für politische Erfordernisse passend gemacht. In der Außendarstellung der Gruppen wird das dann oft so dargestellt, als sei der Märtyrer die wahre Erfüllung des Islam. Da wird rekurriert auf Schlachten aus dem 7. Jahrhundert, auf die Taten einzelner. Es wird nur immer weggelassen, dass das Leute waren, die sich nicht selbst gerichtet

haben, weil das ja eigentlich Gottes Verantwortung ist. Man darf nicht selbst die Verfügungsgewalt über Leben und Tod an sich reißen. Da gibt es, interessanterweise zwar nicht aus dem Koran, aber aus dem Tafsir, den Auslegungen aus dem 9. und 10. Jahrhundert, ganz klare Auslegungen: Wer sich selber ins Schwert stürzt, der muss sich fortan in der Hölle täglich hundert Mal ins Schwert stürzen. Wer sich selber richtet, egal wie verletzt er ist, der wird aufs furchtbarste gerichtet werden. Und das wird heute einfach ignoriert, schlicht weggedrückt. Das geht soweit, dass es einen Streit der Fatwas gab. Der saudische Großmufti, der sagte, Selbstmordanschläge sind „haram", sind verboten. Ein anderer im Golfscheichtum Qatar sagte, Selbstmordanschläge seien legitim. Es wurde ein Kompromiss gefunden: Selbstmordanschläge in Saudi-Arabien sind nicht legitim, sie sind Selbstmord. Aber Selbstmordanschläge in Israel gegen Israelis sind keine Selbstmordanschläge; sie sind als Märtyrertum legitim. Der Glaube wird so nutzbar gemacht, aber das hat mit dem Glauben nur noch sehr bedingt etwas zu tun. Es wird nachgereicht.

Natürlich bietet der Islam Begrifflichkeiten dafür. Es gibt den Dschihad, der auch von den Gruppen selber als Krieg, als etwas Militärisches ausgelegt. Der Islam ist von seinem frühesten Anbeginn an zusammen mit einer Eroberungsbewegung, mit einer militärischen, mit einer politischen Bewegung verbunden. Man kann sich Mohammed vorstellen, wie er, nachdem er Medina und Mekka teils überzeugt, teils eingenommen hatte, losgeritten ist mit seinen Getreuen, um innerhalb von Jahrzehnten ein Weltreich zu erobern. Buddhisten wären in so einem Zusammenhang schlecht vorstellbar. Insofern gibt es Anknüpfungspunkte im Islam, aber es gibt keinen islamischen Highway, der dazu führt, dass man Selbstmordanschläge verübt.

## Wege zur Beendigung des Schreckens

Was uns aber alle wohl am meisten interessiert, ist die Frage: Was kann man eigentlich dagegen tun? Wie kann man dieses Phänomens Herr werden? Da zeigt sich, dass selbst in den betroffenen Gesellschaften ein erstaunliches Maß an Unkenntnis oder Ignoranz vorherrscht. Allein polizeilich und militärisch, das zeigt die Situation in Israel, funktioniert das eben nicht. Der Israelische Geheimdienst oder die unterschiedlichen Geheimdienste sind, technisch gesehen, mit einem unglaublichen Spitzelsystem, mit Telefonüberwachung – deswegen werden auch immer die Westbank und alle Dörfer einzeln abgesperrt, damit diese alle miteinander telefonieren müssen und man das abhören kann – extrem gut darin, die Menschen zu überwachen, genau zu merken, da hat jemand etwas vor. Sie haben Tausende von Leuten festgenommen und nach eigenen Aussagen 70–80 Prozent der Selbstmordanschläge verhindert, aber eben nie alle. Und nur den Gegendruck zu steigern, noch mehr Angst und Schrecken zu verbreiten, funktioniert genauso wenig.

Ariel Scharons Versprechen, die Selbstmordattentate militärisch zu beenden, ist gescheitert, denn niemals starben mehr israelische Zivilisten im Bombenterror als während seiner Amtszeiten. Es zeigt sich: Wenn Selbstmordanschläge von der Gesellschaft getragen werden, kommt man nicht umhin, dieser Gesellschaft wieder ein Mindestmaß an Perspektive zu bieten, die Ohnmacht wieder etwas auszubalancieren.

Es polarisiert sich im Moment etwas in der palästinensischen Bevölkerung. Es gibt Familien, Mütter oder Intellektuelle, die sagen, dass dies ein Weg sei, der ihre Gesellschaft auf Dauer zerstöre. Aber es gibt auch mittlerweile andere Videos, auf denen man sieht, dass ein Täter, der dies früher immer ganz geheim vorbereitet hat, mit seiner Mutter auf dem Video zu sehen ist, was früher undenkbar war, was nie stattgefunden hat. Da war es nur so, dass der soziale Druck so groß war, dass es diese fröstelnd machenden Bilder gab, wenn man sah, wie die Fernsehteams danach hinkommen und die Familie steht da und sagt: „Wir sind stolz darauf, was unser Sohn getan hat. Und unser nächster Sohn wird das auch noch tun. Wir sind stolz.“ Wenn man dieselben Familien einen Tag, eine Woche, einen Monat später besuchte, war da nur noch Trauer oder Schweigen,

Denn bis auf einzelne, bis auf Amokläufer, bis auf ganz, ganz kleine Ausnahmen, funktioniert es einfach nicht, dass Menschen darüber glücklich sind, sich selbst umzubringen, und dass gerade Mütter, Eltern, Angehörige glücklich sind, dass sich ihr Sohn, ihre Tochter, ihr Cousine in Stücke gerissen hat. Aber es herrscht ein so starker Druck, dass es, zumindest am Anfang, meistens so funktioniert. Insofern verspricht ein einziger Weg ein Ende der Selbstmordanschläge: ein Ende der militärischen Besatzung, ein Recht auf ein würdevolles Dasein.

Denn wenn man sich anschaut, wo Selbstmordattentate verschwinden, sich einfach wieder auflösen, kommt man zu diesem Schluss. Sieht man zum Beispiel in den Libanon, wo Selbstmordattentate genau in dem Moment aufhörten, nämlich schon Ende der neunziger Jahre, als eine gewisse Balance wieder hergestellt war, als diese absolute Ohnmacht, dass man sich der gesamten israelischen Militärmaschinerie gegenüber sah, die im Prinzip auch gerne den halben Libanon weitaus länger besetzt gehalten hätte, aufgehoben wurde dadurch, dass die Hisbollah mit ferngesteuerten Bomben und diversen Methoden wieder eine Art Balance erreicht hat. Gänzlich von selbst erloschen ist dies auch im Iran, dem Land, in dem es eigentlich angefangen hat, weil man im Verlauf von 20 Jahren teils islamischer Diktatur, teils islamischer Demokratie – das hat sich langsam entwickelt – dazu gekommen ist zu merken, dass diese ganzen Heilsversprechen des Islams die Menschen in keine bessere Welt überführt haben als die, in der sie vorher lebten. Die Menschen dort sind in hohem Maße dagegen immunisiert, obwohl es gerade dort angefangen hat, sich für Selbstmordattentäter zu begeistern. Auch am 11.09.: Die einzigen spontanen Solidaritätsdemonstrationen, die es in der arabisch-islamischen Welt gegeben hat mit den Opfern, fanden in Teheran statt. Es gab sie nicht in Damaskus, nicht Ägypten, nicht anderswo, sondern

in Teheran. Es gab sogar einen iranischen Satiriker, der hinterher auftrat und sagte: „Das können keine Iraner gewesen sein, weil es unmöglich ist, dass 19 Iraner pünktlich zur selben Zeit am Flughafen sind. Und außerdem wären sie nach Hawaii geflogen."

Man erkennt, wie fern das diesem Volk ist, das auf eigenem Wege langsam zu seiner Demokratie findet, eben nicht durch westliche Einmischung, sondern weil es diese Erfahrung gemacht hat, durch diese Erfahrung hindurchgegangen ist.

Demgegenüber ist in Algerien, wo man 1992 die Wahlen abgesagt hat, ein furchtbarer Bürgerkrieg entbrannt, weil diese Erfahrungen eben nicht gemacht wurden. In Algerien gibt es keine Selbstmordanschläge, weil diese Form des Opfers letztlich nur dann funktioniert, wenn Menschen es tun, die an die Sache glauben, für die sie das tun. Es funktioniert nicht, wenn eine politische, radikale Terroristengruppe, wie auch immer, langsam, wie auch auf den Philippinen, wo es auch keine Selbstmordanschläge gibt, in eine Art Mafiastruktur hinüber gleitet. Da werden zum Beispiel Leute entführt, um Lösegeld zu erpressen. Die GIA in Algerien hat Menschen umgebracht, um ihre Herrschaft über ein bestimmtes Gebiet zu sichern, wo sie dann Straßenzölle erhoben hat oder Schutzgelder erpresst hat. Da gibt es keine Selbstmordanschläge, weil es ja einem Mafiosi nichts nützt, wenn er tot ist; er hat nichts davon.

Insofern erlischt dieses Phänomen normalerweise immer dann, wenn ein extremes Ungleichgewicht ausgeglichen wird. Ein Konflikt muss nicht geklärt sein, aber es muss zumindest wieder ein Ausmaß an Hoffnung für die Menschen geben. Das ist das, was Schikakis Umfragen unter Palästinensern ergeben: sobald es irgendwie Hoffnung gibt, hört es auf, ganz schnell. Oder die Zustimmungsrate sinkt wieder von 60–70 Prozent auf 20 Prozent, wenn sich, wie im Libanon, die Armee wieder zurückzieht. Es gibt keine Selbstmordanschläge mehr. Das hört dann automatisch auf, weil es keine anthropologische Konstante ist. Es ist nicht etwas, was die Eigendynamik entwickelt, dass es fortgesetzt würde, wenn der Anlass verschwindet, oder was seine Gestalt ändert. Es funktioniert eben nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen.

## Die gefährliche Sonderrolle von al-Qaeda

Eine Ausnahme allerdings ist al-Qaeda. Denn hier gibt es ja eigentlich keinen lösbaren Konflikt, weil weder die USA untergehen werden, noch wird die islamische Umma, das Großreich unter Führung des Kalifen, je wieder errichtet werden. Doch was al-Qaeda so gefährlich macht, ist nicht ihre Daseinsform als Sekte – sondern ihre Fähigkeit, wie ein mutationsfähiges Virus bestehende Konflikte, Bürgerkriege zu besiedeln, wie der Parasit das Wirtstier, sei es Tschetschenien, wo die Bevölkerung gegen russische Besatzer kämpft, sei es Irakisch-Kurdistan, wo es um interne Machtkämpfe ging,

sei es Karachi, wo radikale Sunniten und Schiiten einander umbringen. In all diesen Gegenden haben es arabische Afghanistan-Veteranen vermocht, Fuß zu fassen, die bestehenden Konflikte zu besetzen und erheblich zu verschärfen. Und sie haben zugleich politisches Kapital daraus geschlagen, denn der Krieg in Tschetschenien etwa wird in der islamischen Welt – vollkommen zu Recht – als eine monströse Ungerechtigkeit wahrgenommen und motiviert selbsternannte Dschihadisten von Marokko bis auf die Komoren-Inseln bei Madagaskar. Es ist diese Mischform, dass eine Sekte antritt, die aber gleichzeitig eine politische Resonanz entfacht, was sie so gefährlich und schwer fassbar macht.

Hamas hat sich dabei interessanterweise allen Einmischungsversuchen widersetzt, obwohl Osama Bin Laden nicht müde geworden ist zu wiederholen: „Schaut euch an, was den palästinensischen Brüdern angetan wird!“, Bin Laden, der den Ortsnamen Jenin in den Mund nimmt und Jenins Befreiung fordert, obwohl er wahrscheinlich früher nie von diesem Ort gehört hat. Al-Qaeda nutzt das und, das ist das faszinierende der letzten ein, zwei Jahre: Sie besiedeln bestehende Konflikte, eben wie ein Virus einen Körper besiedelt, oder ein Parasit ein Wirtstier. Es gibt den Bürgerkrieg in Tschetschenien, der als ein ganz normaler Krieg begonnen hat: Die Nationalisten forderten den Abzug der Russen: „Tschetschenien gehört den Tschetschenen.“ Irgendwann gab es keine Unterstützung mehr für sie. Dann kamen Kämpfer, Logistiker – das müssen nicht al-Qaeda-Kader sein – aber Leute, die mit ihnen verbunden sind und gefragt haben, ob sie Geld, Waffen, Märtyrer bräuchten. Es kamen Feldkommandeure aus Saudi-Arabien, aus dem Jemen und haben dort mitgekämpft. Sie haben diesen Konflikt zu dem ihren gemacht, haben ihn viel stärker islamisiert. Es gibt tschetschenische Selbstmordattentäter, die gab es vorher nicht. Innerhalb dieses tschetschenischen Kampfes gibt es eine immer stärkere Fraktion, die sagt, dass dies erst der Anfang sei und dass sie danach ihren Dschihad weiter, irgendwo anders hin tragen müssten. Obwohl der Islam in Tschetschenien eigentlich ein Islam der Sufis war, der Mystiker, ein Islam, der sehr privat und auch gar nicht sonderlich alt ist. Oder, wenn man sich Karachi ansieht, wo es immer Gruppen gegeben hat, die sehr brutal miteinander umgegangen sind, da gab es eine kleine sunnitische Terrorgruppe, die ihre schiitischen Nachbarn umgebracht hat, bis sich einzelne Kader, unter anderem Ramsi Binallshibh, der dann festgenommen wurde, nach Karachi zurückgezogen und diese Gruppe davon überzeugt haben: „Es macht doch keinen Sinn, wenn ihr Schiiten umbringt. Ihr müsst Westler umbringen, ihr müsst Märtyrer finden.“

Man merkt, dass die sich immer ihren neuen Dschihad suchen, je nachdem wo gerade irgendeine Auseinandersetzung stattfindet, und sie sind extrem fähig zur Mutation. Sie verbreiten sich dorthin und dorthin und das immer mit der Konnotation, dass dies ein politischer Kampf ist, den sie führen. Aber wenn einer gelöst ist, würden sie zum nächsten überwandern. Das macht es einfach außerordentlich schwierig, diese Gruppe zu bekämpfen oder dieses Sektenkonstrukt, bei dem es sich ja nicht einmal unbedingt um

eine Gruppe handelt. Den Terror von al-Qaeda zu beenden wird weit schwieriger sein als die Lösung einzelner Konflikte. Dazu beitragen würde sicherlich eine Entspannung der Kriege zwischen Israelis und Palästinensern, Tschetschenen und Russen. Aber darüber hinaus wird es in diesem Fall eines Umdenkens innerhalb der islamischen Welt bedürfen.

## Kultur statt vergeblicher Dialog

Nun gibt es all diese teils wohlgemeinten Versuche des Dialogs mit dem Islam, teils weniger wohlgemeinten wie jene der US-Regierung, dass man sie alle einzeln erledigen müsse (bezogen auf jene kleine Liste von al-Qaeda-Führern im Schreibtisch von George W. Bush, auf der er die getöteten oder gefangen genommenen durchstreicht und darüber äußerte, es sei wie beim Baseball, er wolle halt immer den Spielstand wissen). Zu all diesen Versuchen gibt es ein wunderbares Zitat von Adonis, dem großen libanesischen Lyriker, der all dem eine Absage erteilt, wenn er zur Barbarei des allgegenwärtigen Krieges über die Ideologie der islamistischen Terrorgruppen sagt:

> *„Sie wird nur von innen besiegt werden können, von der Gesellschaft, der sie angehört, von der Kultur, aus der die hervorgeht und von den Werten, nach denen die erzogen wurde. Deshalb muss der zu führende Krieg ein Krieg sein, der die Ursachen, die zu einem Phänomen wie Bin Laden geführt haben, von innen heraus vernichtet, ein Krieg für Demokratie, Freiheiten, Menschenrechte, für Institutionen, die diese Werte schützen, verteidigen, festigen, beziehungsweise wirksamer machen. Nur ein solcher Krieg gegen Unterdrückung, Ungerechtigkeit, gegen die Missachtung der Menschen- und Völkerrechte, gegen Armut und Unwissenheit, kann Terrorismus, Gewalt und Barbarei vernichten und dazu beitragen, die Würde des Menschen zu bewahren. Aber er muss von innen geführt werden."*

## Anmerkung

[1] Der Text dieses Beitrags ist die autorisierte Tonbandabschrift des frei gehaltenen Vortrags.

## Literatur

Halm, H. (1994). *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. München, Beck.

Heller, E. / Mosbahi, H. (1998). *Islam. Demokratie. Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*. München, Beck.

Lewis, B. (1989). *Die Assassinen*. Frankfurt, Andere Bibliothek / Eichborn.

Lüders, M. (2001). *„Wir hungern nach dem Tod." Woher kommt die Gewalt im Dschihad-Islam.* Hamburg, Arche.

Reuter, Ch. (2002). *Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter. Psychogramm eines Phänomens.* München, Bertelsmann.

Reuter, Ch. (2003). *Selbstmordattentäter. Warum Menschen zu lebenden Bomben werden.* München, Goldmann.

Sabbah, R. (2002). *Der Tod ist ein Geschenk. Die Geschichte eines Selbstmordattentäters*. München, Droemer.

Scherer, K. (2001). *Kamikaze. Todesbefehl für Japans Jugend. Überlebende berichten*. München, Iudicium.

Waldmann, P. (2001). *Terrorismus. Provokation der Macht*. München, Gerling Akademie Verlag.

# Islam in Deutschland

Nadeem Elyas

# Muslimische Religionsgemeinschaften in Deutschland

## Stationen der Geschichte der Muslime in Deutschland

Der Islam und die Muslime in Deutschland sind keine neue und keine vorübergehende Erscheinung. Der Islam in Europa hat bereits eine lange Geschichte mit verschiedenen Facetten. Es gab schwarze Seiten (Kreuzzüge, Kolonialisierung islamischer Gebiete, Eroberung europäischer Gebiete durch die Muslime) – aber auch schöne Seiten, wie die islamische Zivilisation in Andalusien, den Austausch mit der westlichen Kultur und die Bereicherung durch die Präsenz des Islam in Andalusien. Das friedliche Zusammenleben der Religionsgemeinschaften der Christen, Muslime und Juden überwog in unserer gemeinsamen Geschichte, wie in den Balkanstaaten.

Dieses friedliche Zusammenleben müssen wir uns immer wieder vor Augen führen, wenn wir Thesen hören wie von Huntington: ein Zusammenprall der Kulturen sei unvermeidbar, wann immer verschiedene Kulturen zusammenkommen. Diese Behauptung wird durch die Menschheitsgeschichte widerlegt, die uns etwas anderes zeigt.

### Handelsbeziehungen im 18. Jahrhundert

Der Islam in Europa ist nicht neu, die Muslime sind nicht erst seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts unter uns in Europa. Vorher gab es sowohl einzelne Personen als auch zusammenhängende Gemeinden. Der erste Kontakt kam durch arabische Händler in Italien und Griechenland zustande. Diese direkte Begegnung und der damit zwangsläufig verbundene kulturelle Austausch waren wirtschaftlich bedingt. In Deutschland sind solche einzelne Begegnungen und auch bereits ansässige muslimische Gemeinschaften mit dem 18. Jahrhundert zu datieren, wie Schriften und Friedhöfe dies belegen.

### Studenten und Intellektuelle in den 50er Jahren

Eine aktuelle Wende ergab sich in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mit der Anwerbung der „Gastarbeiter“. Davor gab es viele Studenten, die hierher kamen, um hier zu studieren oder sich zu spezialisieren –

oder aber auch um hier Zuflucht zu finden, gab es doch in den 50er Jahren in der islamischen Welt eine grausame Vertreibung der Opposition jeglicher Art. Viele der Intellektuellen der islamischen Welt fanden in Deutschland Zuflucht, und so hatten wir zu jener Zeit in Deutschland eine große Zahl muslimischer Studenten, die nicht nur eine Zuflucht fanden, sondern auch studierten und muslimisches Leben führten. Es mag erstaunen, wenn man sagt, die Ursprünge des muslimischen Lebens in Deutschland wurden durch diese Studenten gelegt, die nebenbei studierten. Wenn wir die Monumente sehen, die sie damals gründeten, wie die islamischen Zentren in München, Hamburg oder Aachen, können wir nur Anerkennung für ihre Leistungen empfinden; Einrichtungen, die bis heute fast einzigartig in Deutschland blieben und als kulturelle geistige Zentren – nicht nur Moscheen zum Gebet – ihre Aufgaben erfüllen. Diese Zentren wurden Ende der 50er Jahre gerade durch jene Studenten gegründet. Die Grundsteine wurden 1958 / 59 gelegt und die Zentren dann 1961, 1964 und 1966 eröffnet.

**Zuzug muslimischer Arbeiter in den 60er und 70er Jahren**

Diese Qualität der islamischen Präsenz änderte sich schlagartig in den 60er Jahren durch die Anwerbeabkommen mit der Türkei im Jahre 1961, mit Marokko im Jahre 1963 und mit Tunesien im Jahre 1965, als große Zahlen von Muslimen ins Land geholt wurden. Diese Muslime kamen nicht mit den gleichen Zielen wie die erste Welle der Stundenten, Akademiker und Geschäftsleute. Sie kamen um zu arbeiten, Geld zu verdienen und irgendwann wieder das Land zu verlassen. Das Bildungsniveau dieser Menschen war völlig anders, und das weite Ziel führte dazu, dass ein richtiger kultureller Austausch weder gewollt noch realisierbar war. Die meisten planten, das Land nach 4 bis 5 Jahren wieder zu verlassen. Für sie war es ausreichend, wenn sie irgendwo einen Gebetsraum für das Freitagsgebet hatten, nicht mal Räumlichkeiten für die täglichen Gebete oder die Wahrnehmung sozialer Aufgaben waren nötig. Trotzdem spielte auch diese Welle eine große bis heute erkennbare Rolle.

Diese muslimischen Arbeiter gründeten jene kleinen Gebetsräume, die wir überall größtenteils noch bis heute finden oder die Ausgangspunkt für die heutigen Moscheen waren. Es gibt heute keine Großstadt, ja sogar keine kleinere Stadt in Deutschland, wo es nicht einen solchen Gebetsraum gibt, der nicht durch diese türkischen, marokkanischen und tunesischen Arbeiter gegründet worden ist.

Mit der Zeit stabilisierte sich diese Struktur und es war nötig, dass aus diesen Gebetsräumen eine Art Dienstleistungsstätten für die Muslime wurden. So kam es zur Bildung der islamischen Vereine in Deutschland. Die einzige juristische Form für die muslimischen Gemeinden, um sich zu etablieren und gewisse Funktionen in der Gesellschaft wahrzunehmen, war und ist immer noch der eingetragene Verein. Sowohl die Studentenvereine als auch die Moscheegemeinden blieben lange Zeit in einem lockeren Gefüge ohne direkten Zusammenhang unter einander, bis die Studenten und die tür-

kischen Gastarbeiter mehr und mehr ihre Vereine zu einzelnen Dachverbänden zusammenschlossen. Diese Kristallisation in den 60er und 70er Jahren war dadurch gekennzeichnet, dass diese Zusammenschlüsse nicht nach Ethnien und Rechtsschulen orientiert waren, sondern nach ideologischer und politischer Gesinnung. Es entwickelten sich Moscheen von der Islamischen Gemeinschaft Milli Görüs (IGMG) zu einem eigenen Verband, sowie Kulturzentren eines türkischen Ordens „Verband Islamischer Kulturzentren in Deutschland" (VIKZ). Es kam zu einer entgegengesetzten Wirkung seitens der türkischen Botschaft, die ihrerseits einen Verband unter dem Namen „Türkisch-islamische Union der Anstalt für Religion" (DITIB) gründete. Auf der arabischen, pakistanischen, und afghanischen Seite kam es auch zur Bildung solcher Zusammenschlüsse.

Auch wenn manche dieser Strukturen sprachlich orientiert waren, so finden wir ihre hauptsächliche Motivation viel mehr in den ideologischen und den politischen Gesinnungen. Durch Abwanderung, Umzug und Nachlassen der Aktivität mancher Gründer der ersten Stunde ergaben sich automatisch nicht nur personelle Änderungen der Vorstände und Verantwortlichen, manche Änderungen führten sogar zum Wechsel der ursprünglichen politischen Linien, meist zu gemäßigterer und deutschorientierter Linie hin.

Ende der 70er Jahre fanden wir uns vor einer Vielzahl von Moscheen, Verbänden und Vereinen, die eine ganze Palette von Gesinnungen wiedergaben, fast genauso viele Richtungen wie in der islamischen Welt. Jeder dieser Verbände brachte auch die Probleme aus der Heimat mit. Die Auseinandersetzung zwischen den türkischen Vereinen und der türkischen Botschaft war eine Widerspiegelung der Auseinandersetzung in der Türkei. Die Auseinandersetzung zwischen den arabischen Vereinen hier in Deutschland mit den jeweiligen Botschaften war auch erklärlich, denn sie war ein Abbild der Auseinandersetzung zwischen dieser intellektuellen Richtung und den Regimes.

Es gab eine Spannung zwischen den islamischen Vereinen und Verbänden nach außen wie auch nach innen. Jeder hielt seine Richtung für die einzig richtige. Jeder war überzeugt, dass die Einheit der Muslime nötig ist, dass sie sich zusammenschließen sollten, denn die Einheit der Muslime ist ein Gebot im Islam. Aber jeder arbeitete daran, dass diese Einheit unter seinem Namen erfolgen soll. Und so war für lange Zeit keine Einheit möglich. Jeder Verein versuchte die Interessen der Muslime einzeln zu artikulieren und nach außen zu vertreten, fast immer im Namen „des Islam und der Muslime". Es war natürlich zu erwarten, dass seitens der Behörden eine solche Forderung nicht ernst genommen wurde, denn der Anspruch der Vertretung dieser Interessen im Namen des Islam und der Muslime konnte keiner einzelnen Vereinigung abgenommen werden. Die Muslime verstanden das damals nicht und empfanden das so, als würde die Gesellschaft grundsätzlich gegen die Interessen des Islam und der Muslime stehen. Man folgerte daraus nicht, dass für den Staat ebenbürtige Strukturen notwendig sind, damit er mit den Muslimen ins Gespräch kommen kann.

Diese beiden ersten Phasen mit ihren Problemen brachten trotz allem sehr viele positive Momente für den Islam in Deutschland, die bis heute erkennbar sind: die große Zahl der Moscheen (ca. 2000 Moscheevereine), die Bildung der inneren Strukturen und natürlich die Erfahrung mit der Gesellschaft, auch wenn sie mancherorts negativ war. Aber aus solchen Erfahrungen wachsen bekanntlich irgendwann positive Ergebnisse hervor.

**Vertretung gemeinsamer Interessen**

Es fing dann eine dritte Phase der Entwicklung islamischer Strukturen in Deutschland an, in der man erkannte, dass gewisse allgemeine Interessen der Muslime nur gemeinsam vertreten werden können. Um dies zu erreichen, überlegte man sich, ein gemeinsames Anliegen anzugehen und eine einheitliche Position dazu zu vertreten. Das Recht auf islamisches Schächten scheiterte immer wieder daran, dass einzelne Vereine dieses Recht im Alleingang in Anspruch nehmen wollten. Die Überlegung, diesbezüglich eine gemeinsame Aktion zu starten, unabhängig von den unterschiedlichen politischen Richtungen der Verbände, brachte eine Reihe von Treffen, in denen manche Verbände sich zum ersten Mal begegnen und kennen lernen konnten. Es war ein historischer Moment, als 36 Verbände ihre gemeinsame Überzeugung in Sachen Schächten formulierten, das Dokument jeweils mit Unterschrift und Stempel versahen und damit eine Gemeinschaftsaktion nach außen symbolisierten.

Dies war der Anfang der bundesweiten Zusammenschlüsse der Muslime, die wir bis dahin nicht kannten. Man brachte dieses gemeinsame Anliegen durch eine gemeinsame Vertretung vor die Behörden. Es dauerte trotzdem sehr lange, bis wir erst letztes Jahr das endgültige Urteil vom Bundesverfassungsgericht bekamen, dessen Vorbereitung schon im Jahre 1986 durch die Vereinigung der Interessen unterschiedlicher Verbände ihren Anfang hatte.

Man befasste sich dann mit anderen Themen und erkannte, dass man miteinander sprechen kann und gemeinsame Anliegen vertreten kann, ohne dass jemand vom anderen bevormundet wird oder dass ein Verband Anspruch auf alleinige Vertretung stellen darf.

Dadurch war man ermutigt, weitere Anliegen anzusteuern, und zwar die Einführung des islamischen Religionsunterrichts. Es wurden eine gemeinsame Linie in dieser Sache erarbeitet und Ansprüche nach außen getragen.

Die Herausforderungen der Gesellschaft blieben nicht aus, es gab zu jener Zeit auch das Problem der Fatwa gegen Salman Rushdie. Man sah die Notwendigkeit, eine Position einzunehmen und eine gemeinsame Linie nach außen zu signalisieren. Der inzwischen so bezeichnete „Islamische Arbeitskreis in Deutschland“ gab eine gemeinsame Pressemitteilung heraus und gab kund, dass wir nicht hinter einem Mordaufruf stehen. Man hat also erkannt, wir können auch gemeinsame politische Interessen vertreten, wir können auch das Gesicht des Islam nach außen verbessern und einige Entstellungen des Gesichts des Islam korrigieren.

### Juristische Strukturen

Eine gewisse juristische Struktur erwies sich als nötig. Mit der losen Verbindung „Islamischer Arbeitskreis in Deutschland“ ohne jeglichen juristischen Status kann man die Einführung des islamischen Religionsunterrichts und ähnliche Anliegen nicht durchsetzen und gerichtlich verfolgen. So arbeitete man dann daran, eine Satzung für diesen Zusammenschluss zu erarbeiten und eine gewisse Struktur aufzubauen. Weil die Bezeichnung „Islamischer Arbeitskreis“ die wahren Ziele und den Umfang der Arbeit nicht wiedergab, die sich im Laufe der Jahre anhäuften, einigte man sich auf eine neue Bezeichnung, nämlich *‚Zentralrat der Muslime in Deutschland“* (ZMD). Man einigte sich auf eine Satzung, die viele kritische Aspekte berücksichtigt, nämlich dass die Mitgliedsverbände autonom bleiben, dass jede Entscheidung im Konsens zu treffen ist, und dass weder die Mehrheit der Mitglieder die Minderheit bevormundet, noch dass die Minderheit die Mehrheit am Wirken hindert (vgl. Satzung ZMD in: www.islam.de).

So entstand der ZMD im Jahre 1994. Parallel liefen ähnliche Anstrengungen, aus denen der *Islamrat der Bundesrepublik Deutschland* nach gleichem Muster entstand. Es war bemerkenswert, dass Mitglieder, die im Zentralrat vorhanden waren und die Gründung dieses Zusammenschlusses mittrugen, gleichzeitig die Gründung des Islamrats vorantrieben. Es war auch bemerkenswert, dass bei der Gründung des Islamischen Arbeitskreises und des Zentralrats der Muslime in Deutschland DITIB beteiligt war, also eine Organisation, die direkte politische und organisatorische Verbindungen zur türkischen Botschaft hatte. Dieser Verband war sogar durch einen seiner höchsten Repräsentanten bei der Zusammensetzung des ersten Vorstandes vom ZMD vertreten. Theoretisch – und für eine gewisse Zeit sogar praktisch – war es also möglich, dass hier die verschiedenen Richtungen zusammenkommen und eine gemeinsame Ebene der Aktion gründen.

Durch die spätere Verweigerung der formellen Mitgliedschaft im ZMD seitens DITIB und Milli Görüs blieben mehrere Parallelstrukturen in Deutschland Realität, der Zentralrat und der Islamrat als Spitzenorganisationen, sowie einige Verbände, darunter DITIB, die keiner der beiden Spitzenorganisationen angehören.

## Zur heutigen Situation

### Soziografische Daten

Heute leben 3,2 bis 3,5 Millionen Muslime in Deutschland, darunter etwa 550.000 Muslime mit deutschem Pass, etwa 100.000 davon deutschstämmig. Die Zahl der eingebürgerten Muslime nimmt jedes Jahr etwa um 120.000 zu. Die größte ethnische Gruppe stellt die türkischstämmige Bevölkerung mit etwa zwei Drittel aller Muslime in Deutschland dar. Danach kommen die arabischstämmigen Muslime mit etwa 140.000. An dritter Stelle kommen die

persischen Muslime mit etwa 100.000. Die Zahl der bosnischen Muslime beträgt etwa 60.000–70.000. Die Zahl dieser Gruppe erreichte mal die Marke 120.000, aber nach der Rückkehr der bosnischen Flüchtlinge nahm ihre Zahl ab.

Wir haben zur Zeit etwa 2000 Moscheen als Gebetsräume, 2500 Moscheevereine, die nicht mit Moscheen zu verwechseln sind, da manchen Moscheen mehrere Vereine angehören.

Der Zentralrat (ZMD) hat 19 Dachorganisationen der verschiedenen Nationalitäten in seiner Mitgliedschaft, dazu zählen türkische, deutsche, arabische, bosnische, albanische und persische Verbände, sowie Interessengemeinschaften wie die Union muslimischer Studentenorganisationen in Europa, die Union muslimischer Arbeitnehmer in Europa und Zusammenschlüsse der Sozialberufe.

Der Islamrat wird hauptsächlich von den Moscheen von Milli Görüs dominiert und hat einige kleinere Verbände in seiner Mitgliedschaft. Es gibt eine große Zahl von unabhängigen Verbänden und Moscheegemeinden, die nicht zu ignorieren sind.

DITIB hat etwa 500 Moscheen und insgesamt ca. 700 Vereine. Der Verband Islamischer Kulturzentren (VIKZ) hat etwa 300 Moscheen.

Betrachten wir aber die Muslime in Deutschland unabhängig von dieser Struktur, so können wir ohne weiteres sagen, dass eine starke Bindung des einzelnen Muslims an seine Religion vorhanden ist. Die Muslime leben jetzt in Deutschland in der dritten Generation. In den Anfangsjahren haben einige befürchtet, je länger die Muslime hier sind, desto mehr entfernen sie sich von ihrer Religion, ihren Bräuchen und Traditionen. Dem ist nicht so. Nach der letzten Studie vom Institut für Türkeistudien in Essen fühlen sich viele der Muslime Deutschlands ihrer Religion stark verbunden und beachten viele Bereiche ihrer Lehre (Z. f. Türkeistudien 2002). – Um einige Zahlen zu nennen:

- 73 % der Befragten betrachten sich als religiös bis sehr religiös.
- 88 % der Befragten aller Altersstufen geben an, dass sie sich an die Nahrungsvorschriften halten, somit kein Alkohol und kein Schweinefleisch konsumieren.
- Etwa 54 % der Befragten geben an, dass sie regelmäßig Moscheen besuchen und am Freitagsgebet teilnehmen. Verglichen mit den Kirchgängern ist dies eine beachtliche Zahl.
- Ähnliche Zahlen haben wir bezüglich der Bekleidungsvorschriften, der Planung für eine Pilgerfahrt (79 %), des Fastens (78 %) und des Almosens (79 %).

Das Institut stellt fest, dass bei den unterschiedlichen Altersschichten bezüglich der genannten Bereiche keine signifikanten Unterschiede vorhanden sind. Lediglich bei dem Gebet zeigen sich Unterschiede zwischen den älteren und den jüngeren Altersstufen. Das Institut kommt zu dem Ergebnis,

dass je länger ein Muslim in Deutschland lebt, desto inniger wird sein Verhältnis zum Islam.

**Probleme der Organisation**

Der Organisationsgrad der Muslime wurde bislang auf etwa 10–15 % geschätzt und für „sehr gering" gehalten. Das Essener Institut kam zu einem anderen Ergebnis, nämlich dass 36 % der Muslime organisiert sind, und das, ohne dass sie von ihrer Religion zu einer Gemeindezugehörigkeit verpflichtet sind. Vergleichen wir diese Zahl mit dem Organisationsgrad der Katholiken, der Protestanten oder der Juden, dann sehen wir augenscheinlich einen großen Unterschied zu Gunsten der anderen Religionsgemeinschaften. Ist das ein Lossagen der Muslime von ihren Vereinen und Verbänden? Sicher nicht.

Wir müssen bedenken, dass bei den Muslimen von ihrer Lehre aus keine Eintragungspflicht besteht. Der einzelne Muslim ist nicht verpflichtet, sich einer Moscheegemeinde oder einer Gemeinschaft anzuschließen und sich als Mitglied eintragen zu lassen. Wenn sie sich eintragen lassen, tun die Muslime so etwas freiwillig, um die Arbeit dieses Vereins zu unterstützen und nicht um einen Teil ihres eigenen Muslimseins zu realisieren. Die Zahl der Vereinsmitglieder reicht also nicht aus, um die Größe der Vereine zu erkennen.

Und das ist eine politische Frage: Dem Zentralrat wird eine angebliche Mitgliederzahl vorgehalten, die nur die Zahl der Träger der verschieden Vereine wiedergibt. Diese ist jedoch nicht identisch mit der tatsächlichen Zahl der den Vereinen angehörenden Gemeindemitglieder und zeigt für sich allein nicht, wie viele Muslime der ZMD vertritt. Wir müssen also einen anderen Maßstab einsetzen, um die Größen der Spitzenorganisationen zu erkennen. Diese Größe sieht man eher in der Zahl der Personen gegeben, die die Dienste der Moscheen in Anspruch nehmen. Jede Moschee, wird durchschnittlich von etwa 100 Familien in Anspruch genommen. Auch die Zahl der Freitagsgebetsbesucher stellt lediglich ein Indiz dar, denn die Frauen sind von der Pflicht zum Besuch des Freitagsgebets befreit. Nehmen wir also die Zahl am Freitag, so müssen wir diese Zahl mit der durchschnittlichen Zahl der Familienmitglieder multiplizieren, um zu einer realistischen Zahl zu gelangen. D. h. jede Moschee kann ca. 400–600 Personen als ihre Gemeinde betrachten.

Mir erscheint die Behandlung dieser Aspekte wichtig, weil seitens der Behörden und der Politiker sehr oft bei den Verhandlungen mit den Spitzenorganisationen mit dem Argument der „geringen Mitgliederzahl" oder des „fehlenden Vertretungsanspruchs" versucht wird, sich von der Pflicht loszulösen und viele Probleme der Muslime mit der Gesellschaft nicht gelöst stehen zu lassen.

Ein weiteres gerne genanntes Argument sind die so genannten Kulturmuslime. Man versteht darunter Muslime, die zwar nach der Abstammung muslimisch sind, aber den Islam nicht praktizieren und sich nicht zu irgend-

einer islamischen Struktur zugehörig fühlen. Es gibt natürlich diese Kulturmuslime, ihre Zahl und die Schnittpunkte ihrer Interessen mit den Interessen der „organisierten" Muslime muss jedoch verifiziert werden: Man spricht von 3,5 Millionen Muslimen, und setzt diese Zahl in Vergleich zur Mitgliederzahl des Zentralrats oder des Islamrats und kommt dann zu dem Ergebnis, dass diese angeblich nur 10 % oder 5 % der Muslime vertreten. Diese Schlussfolgerung stimmt aus verschieden Gründen nicht:

Erstens beinhaltet die Zahl 3,5 Millionen jene Kulturmuslime, die nicht vertreten werden möchten. Zweitens beinhaltet diese Zahl die Aleviten, die sich selbst als eigenständige Religionsgemeinschaft sehen, und Anträge auf Anerkennung dieses Status eingereicht haben. Man muss also die Zahl von 3,5 Millionen um ca. eine Million reduzieren und wie schon gesagt, die Gemeindezahl, nicht die Vereinsmitgliederzahl in Vergleich dazu setzen.

Der Status des „eingetragenen Vereins", den sämtliche islamische Strukturen in Deutschland haben, bringt für uns Muslime große Schwierigkeiten mit sich, weil uns hier viele Privilegien, die den Religionsgemeinschaften zustehen, nicht per se zustehen. An sich müssten die islamischen Vereine nach Wortlaut des in die deutsche Verfassung übernommenen Artikels 137.7 der Weimarer Verfassung den Religionsgemeinschaften gleichgestellt werden. Dieser Artikel lautet:

> *„Den Religionsgesellschaften werden die Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen."*

Nach diesem Artikel und nach dem Geist des Grundgesetzes stehen die Religionsfreiheit und das Recht auf freie Religionsausübung auch diesen eingetragenen Vereinen zu. Der Zentralrat hat zahlreiche Kontakte zu staatlichen Stellen und sitzt z. B. in Niedersachsen und Bayern an Runden Tischen der Landesregierung.

In Nordrhein-Westfalen prozessieren wir in Sachen islamischer Religionsunterricht. Der e. V.-Status reicht also für uns vom Gesetz her vollkommen aus. Aber dies beseitigt nicht die Schwierigkeiten, die wir mit Beamten und Behörden haben, die das Grundgesetz entgegen seinem Geist auslegen und anwenden. Der e. V.-Status schützt uns nicht vor manchen Betonköpfen. Deshalb stellt sich die Frage, warum beantragen die Muslime nicht den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts und lassen sich als Religionsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes anerkennen, genauso wie die evangelischen und katholischen Kirchen und die jüdischen Gemeinschaften?

Es gibt Dutzende von Religionsgemeinschaften in Deutschland, die diesen Status genießen. Die 24 evangelischen Landeskirchen, die 20 katholischen Bistümer und mehrere jüdische Gemeinden gehören dazu. Also warum beantragen die Muslime diesen Status nicht?

Auch hier haben wir unsere Schwierigkeiten, weil dieser Status davon ausgeht, dass eine gewisse Verbindlichkeit in Glaubensfragen in dieser Gemeinschaft vorhanden sein muss. Der Islam kennt aber keine Verbindlichkeit für den einzelnen in allen Glaubensangelegenheiten. Der einzelne

entscheidet selbst, welcher Rechtsauffassung und Auslegung, welchem Gutachten er Folge leistet. Kein Verein, kein Dachverband und keine Spitzenorganisation hat das Recht, die Glaubensinhalte zu definieren mit der Konsequenz, dass derjenige, der von dieser Auffassung abweicht, von der Gemeinschaft ausgeschlossen würde. Nicht einmal die international anerkannten Institutionen in der islamischen Welt, wie al-Azhar, al-Rabita oder die internationalen Gutachterräte nehmen sich das Recht zu definieren, was Islam ist und wer von der Gemeinschaft der Muslime ausgeschlossen werden soll. Diese Verbindlichkeit, die mit dem Status der Körperschaft verbunden ist, macht es uns schwer, so einen Status zu beantragen.

Die anderen Schwierigkeiten kann man vielleicht noch bewältigen, vielleicht nicht jetzt, aber mit Sicherheit in 10 oder 20 Jahren, z. B. die Feststellung der nötigen Größe oder der Gewähr für Dauer.

Dieser Körperschaftsstatus bringt weitere Privilegien mit sich, z. B. Beamtenstatus, Gehälter und die Möglichkeit „Kirchensteuer" vom Staat einziehen zu lassen. Das alles ist sicherlich vorteilhaft, aber für uns ist das im Moment mit größeren Nachteilen behaftet, weil der Zusammenhalt der islamischen Struktur noch nicht so stark geworden ist, dass auch diese Verlockungen der finanziellen Privilegien, der führenden Positionen und mancher Anweisungskompetenzen intern gemeistert werden können. Die rechtlichen Voraussetzungen für einen solchen Status sind theoretisch zu bewältigen, nämlich die Verbindlichkeit, die Gewähr für Dauer (d. h., dass die Religionsgemeinschaft eine gewisse Geschichte vorweist, in der sie in Deutschland ansässig ist und die Gewähr, dass diese Religionsgemeinschaft weiter in der Zukunft existieren wird). Das wäre kein Problem, auch wenn manche Behörden doch ein Problem daraus machen. Denn die Zeit, seit der die islamischen Vereine und Verbände hier existieren – etwa 30 Jahre –, reicht vollkommen aus, um diese Voraussetzungen als erfüllt zu betrachten. Die dritte Voraussetzung, dass die Religionsgemeinschaft eine gewisse Zahl der Mitglieder vorweist, wird vom Gesetz nicht weiter definiert. Sie wird von Land zu Land unterschiedlich beziffert. Ob eine Promille der Bevölkerung, 20.000 oder 30.000 Personen, all das sind Zahlen, die die islamischen Verbände längst überschritten haben.

Ein weiteres Problem liegt darin, dass die Anerkennung eines solchen Status nicht nur ein behördlicher Gang ist; es ist eine politische Entscheidung höchsten Ranges. Sie bedarf der Genehmigung des Ministerpräsidenten des jeweiligen Bundeslandes, die gewöhnlich nur nach Konsultation mit den anderen Ministerpräsidenten erfolgt. Die politische Lage erlaubt – sachlich gesehen – nicht, dass hier ein positives Urteil zu Gunsten der islamischen Antragsteller gefällt wird. Auch deshalb sollten die Muslime im Moment davon absehen (vgl. ZMD 1998).

**Versäumnisse und Chancen bei der gesellschaftlichen Integration**

Diese Situation der Diskrepanz zwischen Gesetzesgeist und erlebter Realität führt zu einem zurückhaltenden Verhalten vieler Muslime im Umgang mit

ihrer Gesellschaft, ja, zu Misstrauen bezüglich der Rechtsstaatlichkeit und zu Resignation. Gleiches erlebte andererseits die Gesellschaft in Richtung Muslime nach dem 11. September. Man war sich nicht sicher, ob die Muslime der deutschen Gesellschaftsordnung gegenüber loyal bleiben, dass keine Ausschreitungen ihrerseits entfacht werden, dass sie den Terrorismus nicht unterstützen und selbst gewalttätig werden. Man war nicht sicher, wie man jetzt mit den eigenen Muslimen umzugehen hat.

Das zeigt uns, dass über diese Jahrzehnte hinweg vieles versäumt wurde. Dies machte ich in meinen Gesprächen mit vielen Repräsentanten des Staates nach dem 11. September deutlich: 20 bis 30 Jahre lang wurde versäumt, den Muslimen einen würdigen Platz mitten in der Gesellschaft einzuräumen, sie einzubinden, bei ihnen das Gefühl entstehen zu lassen, wir gehören unabänderlich zu dieser Gesellschaft, diese Gesellschaft steht zu uns, wie sie zu jedem anderen Mitglied ihrer Bevölkerung steht.

Das Ergebnis dieser Versäumnisse sehen wir jetzt, nämlich, dass wir Muslime zwar seit 30 Jahren in diesem Land leben, aber dass wir nicht miteinander, sondern nebeneinander leben, dass viele von uns nicht in der Gesellschaft, sondern an ihrem Rande leben. So musste unweigerlich Unsicherheit von beiden Seiten während dieser Krise entstehen.

Wir riefen die Muslime auf, die Verschärfung der Sicherheitsgesetze und die damit verbundenen Unannehmlichkeiten im Interesse der allgemeinen Sicherheit der Gesellschaft hinzunehmen. Gleichzeitig machten wir die Verantwortlichen darauf aufmerksam, dass diese mit vertrauensbildenden Maßnahmen seitens der Bundes- und Landesbehörden verbunden werden sollten, um nicht das Vertrauen vieler Muslime zu verlieren.

Die Rasterfahndung, Veränderungen im Ausländergesetz und die Streichung des Religionsprivilegs im Vereinsgesetz brachten besonders den Muslimen Benachteiligungen. Durch die festgelegten Kriterien der Rasterfahndung waren naturgemäß nur Muslime berührt. Moscheen wurden zu Dutzenden durchsucht, oft zu unpassenden Stunden nachts oder gar während des Freitagsgebets. Gebetsräume wurden mit Stiefeln betreten, Türen gewaltsam aufgetreten, Gemeindeleiter festgenommen. Fast in allen Fällen erwies sich die Härte als unbegründet. Bis auf wenige Anhaltspunkte für geringfügiges Vergehen in einzelnen Fällen, die mit dem Terrorismus nichts zu tun hatte, wurde nichts gefunden. Pannen der Polizei häuften sich. Sehr oft wurde die Durchsuchung im Nachhinein vom Gericht als unrechtsmäßig verworfen. Mehrere Hundert Wohnungen und Büroräume wurden in gleicher Weise durchsucht. Auf Grund dieser nach Aktionismus anmutenden unverhältnismäßigen Maßnahmen nahmen der Unmut und die Empörung bei den meisten Muslimen zu. Viele unbescholtene Moscheen und gesetzestreue Muslime fühlten sich im eigenen Staat, im Rechtsstaat Deutschland, nicht mehr sicher. Das Vertrauen vieler Muslime in die eigene Gesellschaft und den eigenen Staat drohte zu schwinden.

Wir müssen gemeinsam daran arbeiten, dass sich diese Situation ändert, solange wir Interesse daran haben, dass kein Spalt mitten durch die Gesell-

schaft getrieben wird – zwischen den Muslimen und Nichtmuslimen, und solange wir wollen, dass die Muslime sich nicht abschotten und sich nicht in Ghettos zurückziehen. Eine solche Situation würde dazu führen, dass einzelne Muslime empfänglicher werden für radikale Gesinnungen und extremistische Handlungen.

Wir müssen dafür sorgen, dass die Integration der Muslime verstärkt stattfindet, und dies muss seinen Anfang darin haben, dass der Islam in Deutschland als Institution akzeptiert wird, dass die Vertretungen der Muslime in Deutschland respektvoll und gleichberechtigt behandelt und als Ansprechpartner in Anspruch genommen werden. Nur dann können wir erwarten, dass der einzelne Muslim seine Loyalität diesem Staat gegenüber nicht in Frage stellt.

Wir sehen der Zukunft hoffnungsvoll entgegen. Und wir sehen in solcher Situation eine Verpflichtung für uns. Wir im ZMD gaben uns nicht damit zufrieden, diese Klagelieder zu singen, sondern wir fragten uns selbstkritisch, was versäumten wir Muslime, was vernachlässigten wir, wie können wir zur Besserung dieser Situation beitragen? Und wir kamen zu dem Ergebnis, dass wir vielleicht unser Verhältnis zum Staat nicht deutlich und nicht klar genug machten. Und das führte dazu, dass wir die Islamische Charta im Schlepptau des 11. September, und zwar am 21. Februar 2002 verabschiedeten.

In dieser Islamischen Charta definieren wir unser Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft, zum Grundgesetz, zum Pluralismus, zur Religionsfreiheit und zur Gleichberechtigung. Die Islamische Charta wurde nach ihrer einstimmigen Verabschiedung vom ZMD von fast allen anderen Verbänden begrüßt und unterstützt, so dass man nun darin eine Widerspiegelung der Haltung der breiten muslimischen Masse sehen kann.

Wir müssen allerdings im gleichen Atemzug sagen, wie steht nun der Staat zu uns? Eine ebenso deutliche Antwort seitens des Staates und der Gesellschaft muss für jeden einzelnen Muslim erkennbar sein. Nur so können wir die Verbundenheit der Muslime mit ihrem Staat erreichen.

Ein solcher Prozess wird lange dauern. Viele meiner Freunde lassen in diesem Zusammenhang verlauten: Sollte es uns, der ersten Generation nicht beschieden sein, diesen optimalen Zusammenhalt der Gesellschaft mit ihrer muslimischen Bevölkerung zu erleben, so hoffen wir doch, dass zumindest die dritte oder die vierte Generation der Muslime in Deutschland dies erleben darf. Ich allerdings hoffe, dass wir, die erste Generation, dies erreichen, bevor wir für immer den Platz räumen.

## Literatur

IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüs). www.igmg.de
VIKZ (Verband Islamischer Kulturzentren in Deutschland). www.vikz.de
ZMD (Zentralrat der Muslime in Deutschland). www.islam.de

Zentralrat der Muslime in Deutschland (Hrsg.) (1998). *Körperschaftsrechte für islamische Dachorganisationen in Deutschland*. Köln. [Vortrag von Ibrahim Cavdar (Generalsekretär VIKZ / ZMD) bei einer Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung am 11.11.1998.]

Zentrum für Türkeistudien (1960). *Migrationsbericht 2002 des Zentrums für Türkeistudien*. Münster.

# Islamische Charta

**Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft**

## Vorwort

Der Islam ist keine neue Erscheinung in Deutschland, vor allem ist er keine vorübergehende Erscheinung. Mehr als 3,2 Millionen Muslime leben in Deutschland; viele von ihnen schon in der dritten und vierten Generation. Die meisten Muslime identifizieren sich mit der deutschen Gesellschaft und werden für immer in Deutschland bleiben. Nicht nur für die 500.000 Muslime, die einen deutschen Pass tragen, ist Deutschland Heimat geworden. Alle Muslime fühlen sich nicht als Gäste in einem „Gastland", sondern als Bürgerinnen und Bürger Deutschlands.

Als große Minderheit in diesem Land haben die Muslime die Pflicht, sich in diese Gesellschaft zu integrieren, sich zu öffnen und über ihre Glaubensbekenntnisse und -praxis mit der Gesellschaft in Dialog zu treten. Die Mehrheitsgesellschaft hat Anrecht darauf zu erfahren, wie die Muslime zu den Fundamenten dieses Rechtsstaates, zu seinem Grundgesetz, zu Demokratie, Pluralismus und Menschenrechten stehen.

Obwohl die Muslime diese Themen des öfteren behandelten, blieben sie der Mehrheitsgesellschaft eine umfassende, klar formulierte und verbindliche Antwort schuldig. Dieses Defizit wurde nicht zuletzt durch die Debatte nach dem 11. September deutlich.

Durch diese Islamische Charta, die der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) in seiner Vertreterversammlung am 3. Februar 2002 einstimmig verabschiedete, möchte er seine klare Position zu diesen Grundgedanken artikulieren und einen Beitrag zur Versachlichung der gesellschaftlich-politischen Debatte leisten.

*Dr. Nadeem Elyas, Vorsitzender, Berlin, 20. Februar 2002*

**1. Der Islam ist eine Religion des Friedens**

„Islam“ bedeutet gleichzeitig Friede und Hingabe. Der Islam sieht sich als Religion, in welcher der Mensch seinen Frieden mit sich und der Welt durch freiwillige Hingabe an Gott findet. Im historischen Sinne ist der Islam neben Judentum und Christentum eine der drei im Nahen Osten entstandenen monotheistischen Weltreligionen und hat als Fortsetzung der göttlichen Offenbarungsreihe mit diesen viel gemein.

**2. Wir Glauben an den barmherzigen Gott**

Die Muslime glauben an Gott, den sie wie arabische Christen „Allah“ nennen. Er, der Gott Abrahams und aller Propheten, der Eine und Einzige, außerhalb von Zeit und Raum aus Sich Selbst existierende, über jede Definition erhabene, transzendente und immanente, gerechte und barmherzige Gott hat in Seiner Allmacht die Welt erschaffen und wird sie bis zum Jüngsten Tag, dem Tag des Gerichts, erhalten.

**3. Der Koran ist die verbale Offenbarung Gottes**

Die Muslime glauben, dass sich Gott über Propheten wiederholt geoffenbart hat, zuletzt im 7. Jahrhundert westlicher Zeitrechnung gegenüber Muhammad, dem „Siegel der Propheten“. Diese Offenbarung findet sich als unverfälschtes Wort Gottes im Koran (Qur‘an), welcher von Muhammad erläutert wurde. Seine Aussagen und Verhaltensweisen sind in der so genannten Sunna überliefert. Beide zusammen bilden die Grundlage des islamischen Glaubens, des islamischen Rechts und der islamischen Lebensweise.

**4. Wir glauben an die Propheten des Einen Gottes**

Die Muslime verehren sämtliche Muhammad vorausgegangenen Propheten, darunter Moses und Jesus. Sie glauben, dass der Koran die ursprüngliche Wahrheit, den reinen Monotheismus nicht nur Abrahams, sondern aller Gesandten Gottes wiederhergestellt und bestätigt hat.

**5. Der Mensch muss am Jüngsten Tag Rechenschaft ablegen**

Die Muslime glauben, dass der Mensch, soweit er freien Willen besitzt, für sein Verhalten allein verantwortlich ist und dafür am Jüngsten Tag Rechenschaft ablegen muss.

**6. Der Muslim und die Muslima haben die gleiche Lebensaufgabe**

Der Muslim und die Muslima sehen es als ihre Lebensaufgabe, Gott zu erkennen, Ihm zu dienen und Seinen Geboten zu folgen. Dies dient auch der Erlangung von Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Geschwisterlichkeit und Wohlstand.

**7. Die fünf Säulen des Islam**

Hauptpflichten der Muslime sind die fünf Säulen des Islam: das Glaubensbekenntnis, das täglich fünfmalige Gebet, das Fasten im Monat Ramadan, die Pflichtabgabe (zakat) und die Pilgerfahrt nach Mekka.

**8. Daher ist der Islam Glaube, Ethik, soziale Ordnung und Lebensweise zugleich**

Der Islam ist weder eine weltverneinende noch eine rein diesseits-bezogene Lehre, sondern ein Mittelweg zwischen beidem. Als auf Gott ausgerichtet ist der Muslim und die Muslima zwar theozentrisch; doch gesucht wird das Beste beider Welten. Daher ist der Islam Glaube, Ethik, soziale Ordnung und Lebensweise zugleich. Wo auch immer, sind Muslime dazu aufgerufen, im täglichen Leben aktiv dem Gemeinwohl zu dienen und mit Glaubensbrüdern und -schwestern in aller Welt solidarisch zu sein.

**9. Dem Islam geht es nicht um Abschaffung von Reichtum**

Dem Islam geht es nicht um Abschaffung von Reichtum, sondern um Beseitigung von Armut. Er schützt das der Gemeinschaft und auch der Umwelt verpflichtete Privateigentum und fördert unternehmerische Initiative und Verantwortung.

**10. Das Islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora**

Muslime dürfen sich in jedem beliebigen 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. In diesem Sinne gelten Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung als Verträge, die von der muslimischen Minderheit einzuhalten sind.

**11. Muslime bejahen die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung**

Ob deutsche Staatsbürger oder nicht, bejahen die im Zentralrat vertretenen Muslime daher die vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland, einschließlich des Parteienpluralismus, des aktiven und passiven Wahlrechts der Frau sowie der Religionsfreiheit. Daher akzeptieren sie auch das Recht, die Religion zu wechseln, eine andere oder gar keine Religion zu haben. Der Koran untersagt jede Gewaltausübung und jeden Zwang in Angelegenheiten des Glaubens.

**12. Wir zielen nicht auf Herstellung eines klerikalen „Gottesstaates“ ab**

Wir zielen nicht auf Herstellung eines klerikalen „Gottesstaates“ ab. Vielmehr begrüßen wir das System der Bundesrepublik Deutschland, in dem Staat und Religion harmonisch aufeinander bezogen sind.

**13. Es besteht kein Widerspruch zwischen der islamischen Lehre und dem Kernbestand der Menschenrechte**

Zwischen den im Koran verankerten, von Gott gewährten Individualrechten und dem Kernbestand der westlichen Menschenrechtserklärung besteht kein Widerspruch. Der beabsichtigte Schutz des Individuums vor dem Missbrauch staatlicher Gewalt wird auch von uns unterstützt. Das Islamische

Recht gebietet, Gleiches gleich zu behandeln, und erlaubt, Ungleiches ungleich zu behandeln. Das Gebot des islamischen Rechts, die jeweilige lokale Rechtsordnung anzuerkennen, schließt die Anerkennung des deutschen Ehe-, Erb- und Prozessrechts ein.

### 14. Vom jüdisch-christlich-islamischen Erbe und der Auklärung geprägt

Die europäische Kultur ist vom klassisch griechischrömischen sowie jüdisch-christlich-islamischen Erbe und der Aufklärung geprägt. Sie ist ganz wesentlich von der islamischen Philosophie und Zivilisation beeinflusst. Auch im heutigen Übergang von der Moderne zur Postmoderne wollen Muslime einen entscheidenden Beitrag zur Bewältigung von Krisen leisten. Dazu zählen u. a. die Bejahung des vom Koran anerkannten religiösen Pluralismus, die Ablehnung jeder Form von Rassismus und Chauvinismus sowie die gesunde Lebensweise einer Gemeinschaft, die jede Art von Süchtigkeit ablehnt.

### 15. Die Herausbildung einer eigenen muslimischen Identität in Europa ist notwendig

Der Koran fordert den Menschen immer wieder dazu auf, von seiner Vernunft und Beobachtungsgabe Gebrauch zu machen. In diesem Sinne ist die islamische Lehre aufklärerisch und blieb von ernsthaften Konflikten zwischen Religion und Naturwissenschaft verschont. Im Einklang damit fördern wir ein zeitgenössisches Verständnis der islamischen Quellen, welches dem Hintergrund der neuzeitlichen Lebensproblematik und der Herausbildung einer eigenen muslimischen Identität in Europa Rechnung trägt.

### 16. Deutschland ist Mittelpunkt unseres Interesses und unserer Aktivität

Der Zentralrat befasst sich hauptsächlich mit Angelegenheiten des Islam und der Muslime im deutschen Raum, sowie mit Angelegenheiten der deutschen Gesellschaft. Ohne die Verbindungen mit der Islamischen Welt zu vernachlässigen, soll Deutschland für die hiesige muslimische Bevölkerung nicht nur Lebensmittelpunkt, sondern auch Mittelpunkt ihres Interesses und ihrer Aktivität sein.

### 17. Abbau von Vorurteilen durch Transparenz, Öffnung und Dialog

Eine seiner wichtigsten Aufgaben sieht der Zentralrat darin, eine Vertrauensbasis zu schaffen, die ein konstruktives Zusammenleben der Muslime mit der Mehrheitsgesellschaft und allen anderen Minderheiten ermöglicht. Dazu gehören der Abbau von Vorurteilen durch Aufklärung und Transparenz ebenso wie Öffnung und Dialog.

### 18. Wir sind der gesamten Gesellschaft verpflichtet

Der Zentralrat fühlt sich der gesamten Gesellschaft verpflichtet und ist bemüht, in Zusammenarbeit mit allen anderen gesellschaftlichen Gruppie-

rungen einen wesentlichen Beitrag zu Toleranz und Ethik, sowie zum Umwelt- und Tierschutz zu leisten. Er verurteilt Menschenrechtsverletzungen überall in der Welt und bietet sich hier als Partner im Kampf gegen Diskriminierung, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus, Sexismus und Gewalt an.

**19. Integration unter Bewahrung der islamischen Identität**

Der Zentralrat setzt sich für die Integration der muslimischen Bevölkerung in die Gesellschaft ein, unter Bewahrung ihrer islamischen Identität, und unterstützt alle Bemühungen, die in Richtung Sprachförderung und Einbürgerung gehen.

**20. Eine würdige Lebensweise mitten in der Gesellschaft**

Darüber hinaus sieht der Zentralrat seine Aufgabe darin, den in Deutschland lebenden Muslimen in Kooperation mit allen anderen islamischen Institutionen eine würdige muslimische Lebensweise im Rahmen des Grundgesetzes und des geltenden Rechts zu ermöglichen. Dazu gehören u. a. :

- Einführung eines deutschsprachigen islamischen Religionsunterrichts,
- Einrichtung von Lehrstühlen zur akademischen Ausbildung islamischer Religionslehrer und Vorbeter (Imame),
- Genehmigung des Baus innerstädtischer Moscheen,
- Erlaubnis des lautsprechverstärkten Gebetsrufs, Respektierung islamischer Bekleidungsvorschriften in Schulen und Behörden,
- Beteiligung von Muslimen an den Aufsichtsgremien der Medien,
- Vollzug des Urteils des Bundesverfassungsgerichts zum Schächten,
- Beschäftigung muslimischer Militärbetreuer,
- Muslimische Betreuung in medizinischen und sozialen Einrichtungen,
- Staatlicher Schutz der beiden islamischen Feiertage,
- Einrichtung muslimischer Friedhöfe und Grabfelder.

**21. Parteipolitisch neutral**

Der Zentralrat ist parteipolitisch neutral. Die wahlberechtigten Muslime werden für diejenigen Kandidaten stimmen, welche sich für ihre Rechte und Ziele am stärksten einsetzen und für den Islam das größte Verständnis zeigen.

Samir Mourad

# Muslime im Westen – die rechtlichen Grundsätze des Islam[1]

*Gedankt sei Gott, dem Herrn der Welten,*
*und Gottes Segen und Heil sei auf allen seinen Gesandten*

## 1 Die Grundsätze im Umgang von Muslimen gegenüber Nichtmuslimen

Muslime sind hier im Westen eine Minderheit, daher steht das Verhältnis von Muslimen zu Andersgläubigen hier besonders im Vordergrund.

### 1.1 Friedliches Miteinanderleben, gegenseitiges Kennenlernen und rechtschaffenes Verhalten der Muslime gegenüber den Nichtmuslimen

Allah der Erhabene hat gesagt:

> *‚O ihr Menschen, Wir haben euch aus Mann und Frau erschaffen und euch zu Völkern und Stämmen gemacht, auf dass ihr einander kennenlernen möget. Wahrlich, vor Allah ist von euch der Angesehenste, welcher der Gottesfürchtigste ist.“* (49, 13)

Und Er hat auch gesagt:

> *‚Allah verbietet euch nicht, gegen jene, die euch nicht wegen eurer Religion bekämpfen und euch nicht aus euren Häusern vertreiben, gütig zu sein und redlich mit ihnen zu verfahren; wahrlich, Allah liebt die Gerechten.“* (60, 8)

Aus diesen Versen lässt sich ein Grundsatz für das Verhalten eines Muslims gegenüber Nichtmuslimen ableiten: Der Muslim soll gütig und gerecht gegenüber allen Menschen sein – gleich welcher Abstammung oder Religion – solange sie sich nicht mit Gewalt der Verbreitung der Dawa, d. h. der Einladung zum Islam, in den Weg stellen, oder gegen die Muslime mit Gewalt vorgehen.

Der Muslim soll eine Wohlfahrt für die ganze Menschheit sein. Der Gesandte Allahs hat gesagt:

*„... Der beste Mensch ist der, der am nützlichsten für die Menschen (egal welchen Glaubens) ist." (arab.: kullu nnas ialullah wa khairuhum anfuhum liiyalihi (au kama qal sallallahu alaihi wa sallam.)*

**Die Ahlul-kitab (Die Leute der Schrift)**

Die *Ahlul-kitab,* die Schriftbesitzer, nehmen unter den Nichtmuslimen eine besondere Stellung ein. Mit *Ahlul-kitab* sind diejenigen Nichtmuslime gemeint, deren Religion ursprünglich auf einem von Allah herabgesandtem Buch basiert, selbst wenn dieses Buch mit der Zeit verfälscht und verändert wurde, und sich diese Nichtmuslime nach dieser verfälschten Fassung richten. Die Juden und die Christen gehören zu den *Ahlul-kitab*, da deren Religion auf der Thora bzw. auf dem Evangelium basiert. Diejenigen z. B., die behaupten, dass Jesus (Friede sei mit ihm) Gott sei, gehören ebenso zu den *Ahlul-kitab* wie diejenigen, die behaupten, dass Maria die Mutter Gottes sei.

Der Quran hält die Muslime an, in Religionsangelegenheiten mit den *Ahlul-kitab* nur auf eine schöne Weise zu diskutieren, damit keine Streitereien entstehen, und damit in den Herzen der Menschen kein Fanatismus und Hass entsteht:

*„Und führt keine Streitgespräche mit dem Volk der Schrift, es sei denn auf vortreffliche Art und Weise. Ausgenommen davon sind die von ihnen, die Unrecht tun. Und sprecht: „Wir haben Iman[2] für wahr an das, was uns als Offenbarung herabgesandt worden ist und was zu euch herabgesandt wurde; und unser Gott und euer Gott ist Einer; und Ihm sind wir ergeben."* ( 29, 46)

Für Muslime sind ihre Speisen und Getränke – sofern sie nicht ohnehin verboten sind, wie z. B. Alkohol und Schweinefleisch –, erlaubt. Insbesondere ist es den Muslimen erlaubt, von den von ihnen geschlachteten Tieren zu essen, sofern sie geschächtet wurden. Wenn also z. B. ein Christ ein Tier schlachtet und dabei sagt: „Im Namen Gottes", so ist es für einen Muslim erlaubt, von diesem Fleisch zu essen.

Eine muslimische Frau darf keinen Nichtmuslim heiraten. Hingegen ist es für einen muslimischen Mann unter bestimmten Rahmenbedingungen gestattet, eine nichtmuslimische Frau zu heiraten. Zu diesen Rahmenbedingungen gehören, dass sie keusch ist und zu den *Ahlul-kitab* gehört.

**Verhalten gegenüber nichtmuslimischen Eltern**

Eine wohl öfters gestellte Frage ist die, wie sich ein neuer Muslim gegenüber seinen nichtmuslimischen Eltern verhalten soll. Es ist bekannt, dass ein Muslim besonders zu seinen Eltern gütig sein soll. Was macht man also z. B., wenn der Vater beleidigt ist, wenn man sich nicht an den Geburtstagstisch setzt, an dem die anderen Alkohol trinken? [3]

Allgemein gilt das islamische Prinzip:

*„Kein Gehorsam gegenüber einem Geschöpf, wenn dies mit Ungehorsam gegenüber dem Schöpfer verbunden ist."*

In allen weltlichen Dingen jedoch soll man sie gut und ehrenvoll behandeln – dies, obwohl sie vielleicht versuchen, ihr Kind von den Anweisungen Gottes abzubringen:

> *„Und Wir haben dem Menschen im Hinblick auf seine Eltern anbefohlen – seine Mutter trug ihn in Schwäche über Schwäche, und seine Entwöhnung erfordert zwei Jahre –: Sei Mir und deinen Eltern dankbar. Zu Mir ist die Heimkehr. Doch wenn sie dich auffordern, Polytheismus zu betreiben, was gegen dein Wissen läuft, dass es nur einen Gott gibt, dann gehorche ihnen nicht. In weltlichen Dingen aber verkehre mit ihnen auf gütige Weise. Und folge dem Weg dessen, der sich zu mir wendet. Dann werdet ihr zu Mir zurückkehren, und ich werde euch das verkünden, was ihr getan habt."* (31, 14–15)

Allgemein kann man sagen, dass die Freundschaft und Beziehung eines Muslims zu Nichtmuslimen soweit gehen kann, solange er dabei nicht von der eigenen Religion, dem Islam, Abstriche machen muss oder eine der Regeln des Islam verletzt wird.

### 1.2 Die Nichtmuslime zum Islam einladen

Gott hat im Verlauf der Geschichte zu den Menschen immer wieder Gesandte geschickt, um

- sie aufzufordern, nur einen Gott, nämlich ihren allmächtigen Schöpfer, anzubeten,
- sie aufzufordern, Gutes zu tun,
- und ihnen die frohe Botschaft vom Paradies zu bringen und sie vor dem ewigen Höllenfeuer zu warnen, falls sie die Botschaft Gottes zurückweisen.

Alle Gesandten sind mit klaren Beweisen für die Wahrhaftigkeit ihrer Botschaften gekommen. Beispiele:

- Wunder von Moses: Stab, der eine Schlange wurde, und weitere Wunder;
- Wunder von Jesus: er erweckte Tote zum Leben, er hat als Säugling gesprochen und andere Wunder.

Die meisten Menschen wiesen jedoch die Botschaft zurück, stifteten Unheil auf der Erde und wurden vernichtet:

> *Alsdann sandten Wir ihnen einen Gesandten aus ihrer Mitte, (der sagte): „Dient Allah. Ihr habt doch keinen anderen Gott als Ihn. Wollt ihr also nicht gottesfürchtig sein?"* (23, 32) *Und die Vornehmen seines Volks, die Kufr*[4] *begangen und die Begegnung im Jenseits leugneten und denen Wir das Wohlleben des irdischen Lebens beschert hatten, sagten: „Das ist nur ein Mensch wie ihr. Er isst von dem, was ihr esset, und trinkt von dem, was ihr trinkt.* (23, 33) *Und wenn ihr einem Menschen euresgleichen gehorcht, dann werdet ihr gewiss Verlierende sein.* (23, 34) *Verheißt er euch etwa, dass ihr, wenn ihr tot seid und Staub und Gebeine geworden seid, wieder auferstehen werdet?* (23, 35) *Weit, weit hergeholt ist das, was euch da verheißen wird!* (23, 36) *Es gibt kein anderes Leben als unser Leben auf der Erde; wir sterben und wir leben, doch wir werden nicht*

*wieder erweckt werden.* (23, 37) *Er ist nur ein Mensch, der eine Lüge gegen Gott erdichtet hat; und wir wollen ihm nicht glauben."* (23, 38) *Er sagte: „Mein Herr, hilf mir wider ihre Beschuldigung der Lüge."* (23, 39) *Er sprach: „In kurzer Zeit werden sie sicher reumütig werden."* (23, 40) *Da erfasste sie der Schrei mit Gerechtigkeit, und Wir machten sie zu Spreu. Verflucht sei denn das Volk, das Frevel begeht!* (23, 41) *Dann ließen Wir nach ihnen andere Geschlechter entstehen.* (23, 42) *Kein Volk kann seine festgesetzte Frist beschleunigen, noch kann es sie hinauszögern.* (23, 43) *Dann entsandten Wir Unsere Gesandten, einen nach dem anderen. Sooft ein Gesandter zu seinem Volke kam, bezichtigten sie ihn der Lüge. So ließen Wir sie einander folgen und machten ihr (Schicksal) zu (viel erzählten) Geschichten. Verflucht sei denn das Volk, das nicht den Iman*[5] *annimmt!* (23, 44) *Alsdann sandten Wir Moses und seinen Bruder Aaron mit Unseren Zeichen und einer klaren Vollmacht* (23, 45) *zu Pharao und seinen Vornehmen; doch sie wandten sich verächtlich ab; denn sie waren ein hochmütiges Volk.* (23, 46) *Sie sagten: „Sollen wir zwei uns gleichen Menschen in der Religion folgen, wo ihr Volk uns doch dienstbar ist?"* (23, 47) *So bezichtigten sie beide der Lüge, und sie gehörten zu denen, die vernichtet wurden.* (23, 48) *Und wahrlich, Wir gaben Moses das Buch, auf dass sie dem rechten Weg folgen mögen.* (23, 49) *Und Wir machten den Sohn der Maria und seine Mutter zu einem Zeichen ...*

Der Islam ist die Religion aller Gesandten Gottes seit Adam. Der Gesandte Gottes Muhammad (Allahs Segen und Heil auf ihm) ist im Gegensatz zu früheren Gesandten, die jeweils zu ihrem Volk geschickt wurden, zur gesamten Menschheit geschickt worden. Daher hat die islamische Gemeinschaft die Pflicht, die Botschaft zu allen Völkern der Erde zu tragen, wenn nötig auch deren Sprachen zu lernen.

## Exkurs:
## Der Beweis für die Wahrheit der Gesandtschaft Muhammads

### I Hinweise in Quellen von Juden und Christen

a) Ibn Kathir berichtet in seinem Geschichtswerk *Al bidaya wa-n-nihaya*:

*„Ibn Dscharir berichtet in seinem Geschichtswerk: Ibn Hamid berichtete uns: Salama berichtete uns: Muhammad Ibn Ishaq berichtete uns von einem Gelehrten, dass dieser gesagt hat:*

*Heraklios sagte zu Duhya bin Khalifa al-Kalbi, als dieser zu ihm mit dem Brief des Gesandten Allahs (Allahs Segen und Heil auf ihm) kam: „Bei Gott, ich weiß sehr wohl, dass dein Gefährte ein (von Gott) gesandter Prophet ist, und er derjenige ist, auf den wir warteten und den wir (angekündigt) in unserem Buch finden. Jedoch fürchte ich die Byzantiner. Sonst würde ich ihm folgen. Geh zu Safatir, dem Bischof, und berichte ihm über die Angelegenheit eures Gefährten, denn er gilt in den Augen der Byzantiner mehr als ich und kann besser mit ihnen als ich reden. Schau mal, was er dir sagt." Daraufhin traf Duhya mit ihm zusammen und berichtete ihm von der Botschaft, mit der er vom Gesandten Allahs (Allahs Segen und Heil auf ihm) zu Heraklios geschickt wurde und von dem, zu*

*dem der Gesandte Allahs (Allahs Segen und Heil auf ihm) einlud. Da sagte Safatir: „Bei Gott, euer Gefährte ist ein (von Gott) gesandter Prophet, den wir von seinen Eigenschaften her kennen und der in unserem Buch mit seinem Namen erwähnt ist." Dann ging er hinein, zog seine schwarze Kleidung aus und zog anstatt dessen weiße Kleidung an. Dann nahm er seinen Stab und trat hinaus in die Kirche zu den Byzantinern und sagte: „O ihr Byzantiner, zu uns ist ein Brief von Ahmad*[6] *gekommen, in dem er uns zu Gott einlädt. Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Allah gibt und dass Ahmad Sein Diener und Gesandter ist." (arab. aschhadu an la ilaha illallah wa aschhadu anna Ahmadan rasulullah) Daraufhin eilten sie auf ihn einheitlich zu und schlugen ihn, bis sie ihn töteten. Als Duhya zu Heraklios zurückkehrte und ihm dies berichtete, sagte er: „Ich sagte dir doch, dass wir sie fürchten. Bei Gott, Safatir galt bei ihnen mehr als ich und hatte mehr Überzeugungskraft ihnen gegenüber, wenn er mit ihnen redete."* (Ibn Kathir 1988, Band 2, 4. Teil, S. 266).

b) Said Hawwa (1981) zeigt auf, dass die Juden in Arabien auf sein Kommen warteten, ihn dann auch erkannten, sich aber weigerten ihm zu folgen, weil er nicht aus ihrem Volk kam. Diese wissenschaftliche Untersuchung über den Propheten (Allahs Segen und Heil auf ihm) umfasst etwa 500 Seiten, wobei am Anfang des Buches folgendes angemerkt ist:

*„Wir werden in dieser Untersuchung sehen – durch Indizien und Beweisführung – dass Muhammad tatsächlich der Gesandte Allahs ist und dass Muhammad der größte Mensch in jeglicher Beziehung ist ..."*

## II Der Quran

Der Gesandte Gottes, Muhammad (Gottes Segen und Heil auf ihm), hat gesagt:

*„Jeder Gesandte Gottes hat etwas Wunderhaftes bekommen, welches die Menschen veranlaßte, die Wahrheit seiner Gesandtschaft anzuerkennen und seine Botschaft anzunehmen. Das, was ich bekommen habe, ist eine Offenbarung, die Allah mir geoffenbart hat, und ich hoffe, dass ich derjenige von ihnen bin, der am meisten Gefolgschaft am Tag der Auferstehung habe." (Dies berichtete Buchari.)*

Um heute zu beweisen, dass der Quran nicht von einem Menschen, d. h. Muhammad, stammen kann, sondern nur von Gott, muss man zwei Beweisschritte durchführen: 1. Man muss zunächst zeigen, dass der Quran unverfälscht überliefert ist, dass also die heutige Fassung des Quran dem entspricht, was Muhammad den Menschen gebracht hat mit der Aussage, dass dies das Wort Gottes sei. Wenn man dies gezeigt hat, kann man nun 2. die heutige Fassung des Quran daraufhin untersuchen, ob dieses Buch tatsächlich nicht von einem Menschen stammen kann.

**Beweisschritt 1: Der Beweis, dass der Quran unverfälscht überliefert ist**
Dies kann man wissenschaftlich beweisen, was auch nichtmuslimische Wissenschaftler, Orientalisten, zugeben:

Sir William Muir: *„... und wir glauben, dass der Koran so sicher das Wort Muhammads ist, wie die Muslime glauben, dass er das Wort Gottes ist.“* (Das Leben Muhammads, S. 28)

Theodor Nöldeke: *„... Die Bemühungen europäischer Gelehrter, die Existenz späterer Änderungen im Koran zu beweisen, sind gescheitert“ (Encyclopaedia Britannica, 9. Ausgabe, unter dem Stichwort „Qur'an“)*

**Beweisschritt 2: Der Beweis, dass die heutige Fassung des Quran nicht von einem Menschen stammen kann**

Der Quran ist in mehrerlei Hinsicht ein Buch, welches nicht von einem Menschen stammen kann, u. a.

- in *sprachlicher Hinsicht:* Dies kann man jedoch nur feststellen, wenn man die arabische Sprache beherrscht; die Araber zur Zeit Muhammads beherrschten die arabische Sprache virtuos, und haben in den sehr vielen Fällen hierüber die Wahrheit der Gesandtschaft Muhammads erkannt;
- in *naturwissenschaftlicher Hinsicht*: Diese Dimension können vor allem die Menschen heute nachvollziehen, unabhängig, ob sie die arabische Sprache können oder nicht.

  Es gibt eine deutschsprachige vierteilige Videoserie, auf der ein Teil dieses wissenschaftlichen Wunders des Quran dargestellt ist (Azzindani 2000). Ein Auszug aus dem Deckblatt:

  *In dieser vierteiligen Serie unterhält sich Scheich Abdulmajid Azzindani mit großen Naturwissenschaftlern verschiedener Fachgebiete.*

  *Es wird jeweils ein Vergleich angestellt zwischen dem, was vor etwa 1400 Jahren dem Propheten Muhammad (Allahs Segen und Heil auf ihm) geoffenbart wurde und dem, was die modernen Naturwissenschaften mit großem wissenschaftlichen und technischen Aufwand in jüngster Zeit entdeckt haben. Es wird gezeigt, dass sich die Aussagen des Qur‘an und die Aussagen des Propheten (Allahs Segen und Heil auf ihm) mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen decken.*

  *Die Wissenschaftler bestätigen, dass Muhammad (Allahs Segen und Heil auf ihm) diese Erkenntnisse nicht auf wissenschaftlichem Weg bekommen haben kann.*

  *Einer von ihnen zieht die Konsequenz daraus und wird Muslim.*

  Ein Beispiel sind die Phasen des Embryos:

  *Und wahrlich, Wir erschufen den Menschen aus einer Substanz aus Lehm.* (23, 12) *Alsdann setzten Wir ihn als Samentropfen an eine sichere Ruhestätte.* (23, 13) *Dann bildeten Wir den Tropfen zu einem Blutklumpen; dann bildeten Wir den Blutklumpen zu einem Fleischklumpen; dann bildeten Wir aus dem Fleischklumpen Knochen; dann bekleideten Wir die Knochen mit Fleisch; dann entwickelten Wir es zu einer anderen Schöpfung. So sei denn Allah gepriesen, der beste Schöpfer.* (23, 14) *Dann, danach, werdet ihr mit Gewissheit sterben.* (23, 15) *Dann werdet ihr am Tage der Auferstehung erweckt werden.* (23, 16)

  Hier ein Ausschnitt aus Azzindani 2000, Teil 2, Kurzfilm 2.1:

*Dies ist Prof. Marshall Johnson. Er ist Direktor des Instituts für Anatomie und Direktor des Daniel-Instituts der Thomas-Jefferson-Universität in Philadelphia in den USA. Wir trafen ihn auf dem 7. saudi-arabischen Medizinerkongress. Es wurde ein Ausschuss gebildet, welcher sich mit Forschungen auf dem Gebiet der Wunder im Quran und in den Überlieferungen des Propheten Muhammad beschäftigen sollte. In diesem Ausschuss trafen wir ihn zum ersten Mal. Es begann damit, dass er folgende Frage stellte: „Was ist das Thema unseres Ausschusses?" Wir sagten ihm: „Unser Thema ist die Beziehung zwischen dem, was vor 1400 Jahren im Quran und den Aussprüchen des Propheten Muhammad erwähnt wurde und dem, was die moderne Wissenschaft entdeckt hat." Er fragte: „Was zum Beispiel?" Wir antworteten ihm: „Die Wissenschaft hat entdeckt, dass die Schöpfung des Menschen verschiedene Entwicklungsstufen durchläuft. Der Heilige Quran erwähnt diese Entwicklungsstufen vor 1400 Jahren." Bis dahin hatte er gesessen. Er stand auf und rief laut: „O nein, nein, nein." „Setzen Sie sich doch, Herr Doktor." Er sagte: „Ich werde mich nicht setzen. Was ist das, was Sie da sagen?" Wir sahen deutlich, was für Spuren dies bei ihm hinterlassen hat, wo er doch einer der bekannten Wissenschaftler Amerikas ist und weiß, die Menschheit im 16. Jahrhundert das Mikroskop entdeckt hatte. Er weiß, das die Ärzte 17. Jahrhundert davon ausgingen, dass der Mensch bereits vollkommen in seiner endgültigen Form im männlichen Sperma entwickelt ist, wie wir auf diesem Bild sehen: Dieses Bild zeichneten die Ärzte in dieser Zeit, um darzustellen, dass der Mensch vollständig im männlichen Sperma entwickelt wird. Diese Auffassung wurde bis ins 18. Jahrhundert vertreten. Im 18. Jahrhundert wurde die weibliche Eizelle entdeckt, und alle Mediziner gingen nun davon aus, dass der Mensch vollständig in der weiblichen Eizelle geschaffen wird, weil diese größer ist. Erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts begannen die Wissenschaftler zu entdecken, dass die Schöpfung des Menschen in Entwicklungsstufen geschah. Aus diesem Grund stand Prof. Marshall Johnson auf und schrie: „Nein, nein", als ihm gesagt wurde, dass dies im Quran bereits vor 1400 Jahren erwähnt wurde.*

*Daraufhin gingen wir zu ihm und lasen ihm die folgenden Quranverse vor: „Was ist mit euch, dass ihr Allah nicht in der Ihm gebührenden Weise ehrt, wo Er euch doch in Phasen geschaffenen hat"* (71, 13–14)

*Und: „... Er schafft euch in den Bäuchen eurer Mütter, Schöpfung nach Schöpfung, in drei Finsternissen ..."* (39, 6)

*Nun setzte er sich wieder und sagte: „Dies kann man aber auf dreierlei Art und Weisen erklären. Erstens könnte dies Zufall sein ..." Wir legten ihm daraufhin mehr als 25 Quellenauszüge vor und sagten: „Können all die Stellen Zufall sein?! Außerdem gibt der Quran Namen für diese Phasen an: Am Anfang ist der „Samentropfen", danach kommt „Blutegel", danach „gekautes Stück Fleisch". Hierauf kommt die Phase „Knochen", danach die Phase „Knochen mit Fleisch bekleidet" und schließlich die Phase der „Entwicklung zu einer anderen Art von Schöpfung". Der Quran gibt den verschiedenen Phasen Namen. Kann dies etwa Zufall sein?!" Er sagte: „Nein. Aber man Muhammad könnte riesige Mikroskope gehabt haben." Darauf antworteten wir: „Sie wissen, dass das, was die Wissenschaft über diese Phasen weiß, und auch das, was der Quran dazu erwähnt hat, nur mit Hilfe von riesigen Mikroskopen entdeckt werden kann. Derjenige aber, der solch große Mikroskope besitzt, muss auch eine entsprechend hochentwickelte Technologie besitzen, die sich auch in seiner übrigen Lebensweise, in*

*Kriegs- und Friedenszeiten widerspiegeln muss. Dieses technische Knowhow muss er von der Generation vor ihm bekommen haben und es auch an die folgenden Generationen weitergegeben haben." Da lachte er und sagte: „Ich habe in einer Ausstellung einmal das erste Mikroskop der Welt gesehen. Es vergrößert nicht mehr als 10-fach und kann das Bild nicht klar darstellen. Nein, Muhammad hatte keine Apparaturen und keine Mikroskope. Es bleibt keine andere Erklärungsmöglichkeit, als dass er ein Gesandter Gottes war."*

## III Die muslimische Gemeinschaft hat die Aufgabe, die Botschaft Gottes zu der gesamten Menschheit zu tragen und die Menschen zu informieren

Allah hat Muhammad (Allahs Segen und Heil seien auf ihm) als abschließenden Gesandten zu der gesamten Menschheit entsandt. Allah sagt im Quran:

*„... Und Wir haben dich nur als Bringer froher Botschaft und Warner für alle Menschen entsandt ..."* (34, 28)

Damit die Botschaft Allahs zu Lebzeiten Muhammads und nach seinem Tode auch wirklich zu allen Menschen gelangt, hat Allah der muslimischen Gemeinschaft diese Pflicht auferlegt:

*„Und aus euch soll eine Gemeinde werden, die zum Guten einlädt und das gebietet, was Rechtens ist, und das Unrecht verbietet; und diese sind die Erfolgreichen."* (3, 104)

Die Einladung zum Islam betrachtet Allah als die vorzüglichste Tat des Muslim:

*„... Und wer ist besser in der Rede als der, der zu Allah ruft, Gutes tut und sagt: „Ich bin einer der Gottergebenen."? ..."* (41, 33)

Ob der Nichtmuslim letztendlich den Islam annimmt oder nicht, ist seine persönliche Sache. Die Annahme kann zu zwei möglichen Ergebnissen führen: Entweder nehmen die Nichtmuslime den Islam an und retten sich vor der ewigen Strafe des Feuers (die geringste Strafe am Tag der Auerstehung ist, dass jemand glühende Sandalen unter die Füße bekommt und davon kocht sein Gehirn), oder aber sie bekommen ein Verständnis für die muslimischen Völker, was wiederum zum gesellschaftlichen Frieden und zum Weltfrieden beiträgt.

*Und sprich: „Es ist die Wahrheit von eurem Herrn." Darum soll der, der will, sich Gott ergeben, und der, der will, die Wahrheit ablehnen. Siehe, Wir haben für die Frevler ein Feuer bereitet, das sie wie eine Zeltdecke umschließen wird. Und wenn sie um Hilfe schreien, so wird ihnen mit Wasser gleich geschmolzenem Metall, das die Gesichter verbrennt, geholfen werden. Wie schrecklich ist der Trank, und wie schlimm ist die Raststätte!* (18, 29) *Wahrlich, die sich Gott ergeben und gute Werke tun – wahrlich, Wir lassen den Lohn derjenigen, die gute Werke tun, nicht verloren gehen.* (18, 30) *Sie sind es, denen die Gärten von Eden, durch welche Bäche fließen, zuteil werden. Darin werden sie mit Armspangen aus Gold geschmückt und in grüne Gewänder aus feiner Seide und Bro-*

*kat gekleidet sein, und darin lehnen (sie) auf erhöhten Sitzen. Wie herrlich ist der Lohn und wie schön ist die Raststätte!* (18, 31)

Sollte der Nichtmuslim den Islam annehmen, freut sich der Muslim natürlich, dass Allah einen Menschen durch ihn vor dem Höllenfeuer errettet hat. Sollte der Nichtmuslim jedoch der Einladung nicht folgen, so hat der Muslim durch die bloße Einladung seine Aufgabe vor Gott erfüllt. Die Rechtleitung des Herzens, d. h. die Akzeptanz und Annahme des Islam, ist etwas, was bei Allah liegt:

*„Dir obliegt nicht ihre Rechtleitung, sondern Allah leitet recht, wen Er will."* (2, 272)

*„Hätte dein Herr es gewollt, so hätten alle auf der Erde den Islam angenommen. Willst du also die Menschen dazu zwingen, den Islam anzunehmen? Niemand steht es zu, Muslim zu werden ohne die Erlaubnis Allahs. Und Er lässt (Seinen) Zorn auf jene herab, die ihre Vernunft (dazu) nicht gebrauchen wollen."* (10, 99–100)

Jedoch ist es so, dass Gott die gerechten Menschen auf den geraden Weg führt. Je mehr jedoch der Mensch Sünden begeht, vor allem, wenn er arrogant ist, lügt, die Wahrheit wissentlich zurückweist, desto mehr lässt Gott einen Schleier auf sein Herz, so dass er die Wahrheit trotz klarer Beweise nicht mehr erkennt. Deswegen sollte sich der Mensch davor hüten, ungerecht und frevelhaft zu sein.

## 2 Beispiele aus der Geschichte für die Verhaltensweise von Muslimen gegenüber Nichtmuslimen

Vor allem der Prophet (Allahs Segen und Heil auf ihm) zeigte den Muslimen durch seine Verhaltensweise gegenüber Juden, Christen und Götzendienern, wie tolerant man zu Andersgläubigen sein soll. So pflegte er sie zu besuchen, ihnen Güte zu erweisen, Kranke zu besuchen, von ihnen etwas zu leihen und ihnen etwas zu geben.

Ibn Ishaq erwähnt in seiner Prophetenbiographie, dass eine christliche Gesandtschaft aus Nadschran zum Gesandten Allahs (Allahs Segen und Heil auf ihm) nach Medina kam. Sie traten nach der Zeit des muslimischen Nachmittagsgebets in die Moschee zum Propheten ein. Es war gerade ihre Gebetszeit, und so standen sie auf, um in der Moschee das christliche Gebet zu verrichten. Einige der Muslime wollten sie daran hindern. Der Gesandte Allahs (Allahs Segen und Heil auf ihm) sagte jedoch: „Lasst sie". Da wandten sich die Christen gen Osten und fingen an zu beten.

Ibn al-Qayyim geht auf diese Begebenheit in seinem Buch „Die Rechtleitung des Propheten" ein, und folgert bezüglich des islamischen Rechts (Fiqh) daraus:

*„Es ist erlaubt, dass die* Ahlul-kitab[7] *muslimische Moscheen betreten ... und es darf den* Ahlul-kitab *möglich gemacht werden, ihr Gebet in Anwesenheit der*

*Muslime zu verrichten – auch in muslimischen Moscheen, für den Fall, dass gerade die Gebetszeit der* Ahlul-kitab *gekommen ist. Ihnen darf jedoch nicht die Möglichkeit gegeben werden, dies regelmäßig zu tun.“*

Buchari berichtet, dass der Prophet einen Krankenbesuch bei einem Juden machte. Er schlug ihm vor, den Islam anzunehmen, worauf der Jude Muslim wurde. Dann ging er hinaus, wobei er sagte: *„Dank sei Allah, der ihn durch mich vor dem Feuer errettet hat.“*

Ebenso schlug sich diese Toleranz im Benehmen der Prophetengefährten und der Tabi'un, d. h. derjenigen Folgegeneration, die zwar nicht mehr den Propheten, aber noch die Prophetengefährten miterlebt hat gegenüber Nichtmuslimen wieder. Hier einige Beispiele:

▪ *So gab Umar die Anweisung, einem Juden und dessen Familie ein dauerhaftes Gehalt aus der muslimischen Staatskasse zu gewähren. Daraufhin sagte er: „Allah hat gesagt: „Die Zakat ist für die Armen und Bedürftigen ...“* (9, 6)*, und dies ist einer der Armen der* Ahlul-kitab[8]*“*

*Umar wurde schließlich von einem Mann der Ahlu-Dhimma*[9] *namens Abu Lulua niedergestochen und starb kurze Zeit später an den Verletzungen. Auf dem Totenbett jedoch legte Umar dem nachfolgenden Kalifen die Ahlu-Dhimma ans Herz, und empfahl ihm, dem Vertrag mit ihnen nachzukommen, sie mit Waffengewalt zu schützen und sie nicht über ihre Kräfte zu belasten.*

▪ *Abdullah Ibn Amr trug seinem Dienstjungen auf, seinem jüdischen Nachbarn etwas von dem geschlachteten Fleisch abzugeben. Er wiederholte dies so oft, bis der Dienstjunge sich wunderte und ihn nach dem Geheimnis dieser Fürsorge für den jüdischen Nachbarn fragte. Da sagte Abdullah Ibn Amr: „Der Prophet (Allahs Segen und Heil auf ihm) hat gesagt: „(Der Engel) Gabriel hat mir so oft den Nachbarn ans Herz gelegt, bis ich dachte, er würde mir noch übermitteln, dass ein Nachbar seinen Nachbarn beerben sollte“. “*[10]

▪ *Als Umm al-Harith Abu Rabia als Christin starb, folgten die Gefährten des Gesandten Allahs (Allahs Segen und Heil auf ihm) ihrem Leichenzug.*

▪ *Einige der bedeutenden Tabi'un*[11] *gaben einen Teil der Sadaqatul-Fitr (Almosen, das man am Ende des Ramadan vor dem Festgebet abgibt ) christlichen Mönchen.*

▪ *Qadi 'Iyad* erwähnt *in seinem Buch „Tartib al-Madarik“ folgendes:*

*„Daraqotni berichtete, dass zum Qadi*[12] *Ismail bin Ishaq*[13] *ein christlicher Minister, 'Ubaidun bin Sa'id, eintrat. Dieser war ein Wesir unter dem abbasidischen Khalifen al-Mu'tadid-billah. Der Qadi stand extra für ihn auf und begrüßte ihn. Da sah er, wie die Anwesenden dies missbilligten. Als der Wesir hinausgegangen war, sagte Qadi Ismail: „Ich habe eure Missbilligung mitbekommen. Allah hat jedoch gesagt: „Allah verbietet euch nicht, gegen jene, die euch nicht wegen der Religion bekämpfen und euch nicht aus euren Häusern vertreiben, gütig zu sein (arab.: tabarruhum, das dazugehörige Substantiv ist birr) und redlich mit ihnen zu verfahren; wahrlich, Allah liebt die Gerechten.“* (60, 8) *Dieser Mann erledigt die Angelegenheiten der Muslime und ist ein Botschafter zwischen uns und dem Khalifen al-Mu'tadid ... und dieses Verhalten von mir gehört zur Rechtschaffenheit.“ (arab.: birr).“*

▪ *Schahabuddin al-Qarafi (ein Gelehrter der Grundlagen des islamischen Rechtes, arab.: Usul al-fiqh) erklärt die Güte (arab.: birr), die ein Muslim einem Dhimmi (nichtmuslimischer Staatsbürger in einem islamischen Staat) erweisen soll:*

*„... Es dem Schwachen von ihnen leicht machen, die Bedürfnisse der Armen unter ihnen zu befriedigen, den Hunger des Hungrigen unter ihnen stillen, denjenigen unter ihnen, der keine Kleider hat, bekleiden, auf schöne Weise mit ihnen sprechen – aufgrund von Freundlichkeit und Barmherzigkeit ihnen gegenüber, nicht aus Angst oder Unterwürfigkeit –, eventuelle Schlechtigkeiten durch ihre Nachbarschaft aushalten, obwohl man dieses Übel beseitigen könnte – aus Freundlichkeit von uns ihnen gegenüber und nicht aus Furcht vor ihnen oder der Hoffnung, von ihnen etwas zu bekommen. Ebenfalls gehört dazu, für sie um Rechtleitung zu beten, und dafür, dass sie zu den Glücklichen gehören mögen, ebenso, dass man ihnen in all ihren Angelegenheiten – was ihre Religion und was ihre irdischen Angelegenheiten anbetrifft – einen aufrichtigen Ratschlag gibt, außerdem, sie in ihrer Abwesenheit zu verteidigen, wenn jemand ihnen bezüglich Geld, Familie, Ehre, ihrer geschützten Rechte usw. etwas antun will oder etwas zu ihrem Nachteil unternehmen will. Außerdem soll man ihnen helfen, eine Unterdrückung ihnen gegenüber abzuwehren und zu allen ihren Rechten zu gelangen ...“*

## 3 Die Rechtsgrundlage, auf der die Muslime in den Westen gekommen sind

Aus Maulawi 1987, Kap. 6.4:

*„Zuletzt möchten wir noch erwähnen, dass selbst im Schatten der klassischen Rechtseinteilung des darul-islam (Land des Islam) und darul-harb (Feindesland) es die Rechtsgelehrten für erlaubt hielten, dass jemand, der sich mit den Muslimen im Kriegszustand befindet, das Land der Muslime mit einem Sicherheitsgarantieabkommen betreten darf, so, wie sie es gleichermaßen für einen Muslim als erlaubt ansahen, das Land der Kafirun mit einem ähnlichen Vertrag zu betreten. Derjenige, der sich mit den Muslimen im Kriegszustand befand, konnte – wenn er das Land der Muslime mit einem Sicherheitsgarantieabkommen betrat – Handel treiben und Besitz erweben und unterwarf sich für die Dauer seiner Sicherheitsgarantie dem Gesetz der Muslime. Dann, wenn er seine Angelegenheiten erledigt hatte, kehrte er wieder in sein Land zurück. Für die Zeit seines Aufenthaltes mit Sicherheitsgarantieabkommen mussten alle Muslime für seine Sicherheit sorgen, solange er sich auch von seiner Seite an die Bestimmungen des Sicherheitsgarantieabkommen hielt. Auf der anderen Seite betraten Muslime das* darul-harb *mit einem Sicherheitsgarantieabkommen, um Handel zu treiben, eine Botschaft zu überbringen oder um eine Angelegenheit zu erledigen, wenn die Feinde ihm dies gestatteten. Er betrat dann deren Land, hielt sich an deren Gesetze, solange darin keine Sünde gegenüber Allahs bestand, und behandelte die Bewohner des feindlichen Landes mit Güte und Gerechtigkeit. Wenn er seine Angelegenheiten erledigt hatte, kehrte er in sein Land zurück. Diese Art von Verhältnis zwischen den Muslimen und den Nichtmuslimen war bekannt und recht-*

*mäßig und auf diesem Weg betraten viele muslimische Händler das Land der Feinde, übten dort Handel aus und luden gleichzeitig zum Islam ein."*

Die Regierungen der Länder, aus denen die heutigen Muslime stammen, haben internationale Verträge mit den westlichen Ländern geschlossen, auf deren Grundlage die Muslime als Arbeiter, Studenten usw. mit einer Aufenthaltserlaubnis einreisen. Diese Verträge beinhalten, dass man sich an die Gesetze des jeweiligen Gastlandes zu halten hat.

Somit hat sich also ein aus einem muslimischen Land eingereister bzw. eingewandeter Muslim an z. B. die deutschen Gesetze zu halten, weil er einen Vertrag mit dem deutschen Staat hat. Und ein Muslim muss sich unbedingt an einen Vertrag halten – selbst in Kriegszeiten. Denn ein Muslim muss immer aufrichtig sein und darf keinen Verrat begehen.

*„O ihr Muslime, haltet die Verträge ein ..."* (5, 1)

*„... Seid standhaft in Gottes Sache, bezeugend in Gerechtigkeit. Und die Feindschaft eines Volkes soll euch nicht verleitet, anders als gerecht zu handeln. Seid gerecht, das ist näher zu Gottesfurcht. Und fürchtet Gott. Wahrlich, Gott weiß, was ihr tut."* (5, 9)

Dies ist auch der Hauptgrund dafür, dass terroristische Anschläge von Muslimen in einem Land, das sie mit einer Aufenthaltsgenehmigung o. ä. betreten haben, nicht mit dem Islam zu vereinbaren ist. Der zweite Grund ist natürlich der, dass dabei viele und vor allem Zivilisten umkommen, die nichts mit etwaiger globaler Unterdrückungs- und Ausbeutungspolitik zu tun haben, was vom islamischen Kriegsrecht abgelehnt wird.

Und so ist ein mangelndes islamisches Verständnis daran schuld, dass einige unterdrückte Muslime nach dem Motto „der Zweck heiligt die Mittel" handeln bzw. solche Handlungen für gut heißen.

Deshalb ist das, was am 11.9.2001 passiert ist, auch so schlimm, weil es ein Angriff war auf den Islam und auf die Muslime als aufrichtige, ehrliche Menschen, die keinen Verrat begehen – auch nicht ihren Feinden und Unterdrückern gegenüber.

# 4 Vorstellung von Integration aus muslimischer Sicht

## 4.1 Toleranz im Islam[14]

### Stufen der Toleranz

Wenn wir hier über Toleranz sprechen, dann ist die Toleranz gemeint, die man gegenüber jemanden hat, der eine andere Religion bzw. Weltanschauung hat – und zwar dann, wenn man selbst in einer starken Position gegenüber dem anderen ist, also Macht über ihn besitzt. D. h. man ist selbst in einer Position, in der man den anderen unterdrücken könnte, statt dessen zeigt man jedoch aus freien Stücken heraus Toleranz.

Diese Toleranz, die man gegenüber einem Andersdenkenden haben kann, hat verschiedene Stufen.

- Die unterste Stufe der Toleranz besteht darin, dem anderen die Freiheit zu geben, seine eigene Religion bzw. Überzeugung zu haben, ohne ihm jedoch die Möglichkeit zu geben, seine religiösen Pflichten zu erfüllen bzw. Dinge zu vermeiden, die für ihn ein religiöses Verbot darstellen. D. h. also, dass man niemanden zwangsbekehrt in dem Sinne, dass, wenn er sich dagegen stellen würde, er zu Folter, zum Tode oder Ähnlichem verurteilt würde, wie das z. B. die spanischen Eroberer Andalusiens taten, welche den dort ansässigen Muslimen und Juden nur die Wahl ließen, Christen zu werden, getötet zu werden oder zu fliehen.
- Eine nächste Toleranzstufe ist die, dass man dem Andersdenkenden die Gedanken- bzw. Religionsfreiheit zugesteht und ihm zusätzlich die Möglichkeit gibt, seine religiösen Pflichten zu erfüllen und sich von Verboten seiner Religion fernzuhalten. Ein Beispiel hierfür wäre, dass man einem Christen die Möglichkeit gibt, sonntags in die Kirche zu gehen und dem Juden am Samstag, der für ihn den Sabbat darstellt, keine Arbeit auferlegt. Bei dieser Toleranzstufe müsste also ein nichtjüdischer Arbeitgeber seinen jüdischen Arbeitnehmer für den Samstag freistellen, ohne dass dem jüdischen Arbeitnehmer irgendwelche Konsequenzen, wie z. B. Entlassung, drohen würden.
- Die nächste Toleranzstufe besteht darin, dass man dem Andersdenkenden das zugesteht, was nach seiner Anschauung bzw. Religion erlaubt ist, obwohl es für einen selbst verboten ist. Ein Beispiel hierfür wäre, wenn man in einem von Muslimen beherrschten Land einem Christen zugesteht, Alkohol zu trinken bzw. Schweinefleisch zu essen. Für einen Christen ist es ja keineswegs eine Pflicht, im alltäglichen Leben Alkohol zu trinken bzw. Schweinefleisch zu essen. Als derjenige, der die Macht in der Hand hält, ist man jedoch trotzdem so tolerant, dem anderen hier völlige Freiheit zu gewähren, obwohl es für einen Christen eigentlich kein großes Problem wäre, auf diese Dinge zu verzichten. Entsprechend würde diese Toleranzstufe bedeuten, dass z. B. ein Muslim in einem westlich-demokratisch orientierten Land mehrere Frauen heiraten dürfte.

Im folgenden wollen wir an diesen Kriterien messen, wie tolerant ein islamischer Staat bzw. die islamische Gesellschaft ist.

**Auf welcher Toleranzstufe steht die islamische Gesellschaft bzw. der islamische Staat?**

Was die unterste Toleranzstufe angeht, so erfüllt der islamische Staat deren Kriterien, da jeder seine Religion bzw. Geisteshaltung behalten darf gemäß der quranischen Anweisung*: „Es gibt keinen Zwang in der Religion."* (2, 256) Ein Christ, Jude, Hindu, Buddhist, Atheist oder Anhänger irgend einer anderen Religion wird also nicht gezwungen, den Islam anzunehmen.

Auch erfüllt die islamische Gesellschaft die Kriterien der zweiten Stufe. Z. B. wird jedem Christen gewährt, seinen Gottesdienst am Sonntag in der Kirche abzuhalten und ein Jude wird nicht unter Druck gesetzt, wenn er am Samstag nicht arbeiten will.

Vielmehr steht die islamische Gesellschaft bzw. der islamische Staat auf der dritten und höchsten der obengenannten Toleranzstufen.

Im islamischen Kalifat der Vergangenheit durften die Nichtmuslime all das tun, was gemäß ihrer eigenen Religion erlaubt war. Beschränkungen hierin, wie z. B. das Zinsverbot, wurden bereits erwähnt. Die islamische Gesellschaft gab den Nichtmuslimen diese Freiheiten, obwohl sie diese Dinge ja eigentlich hätte unterbinden können, ohne dass der Vorwurf der Unterdrückung oder der Intoleranz laut geworden wäre. So ist es z. B. einem Zoroastrier (arab.: Madschus) erlaubt, seine Mutter oder Schwester zu heiraten. Er könnte aber ebenso eine andere Frau heiraten, ohne dass er irgendwelche religiösen Probleme bekommen würde. Ebenso könnte ein Christ ohne das Essen von Schweinefleisch ganz gut leben. Ebenso verhält es sich mit dem Alkohol.

Wenn also der Islam zu den nichtmuslimischen Staatsbürgern des islamischen Staats (arab.: Dhimmis) gesagt hätte: „Ihr dürft keine nahen Verwandten wie Mutter oder Schwester heiraten, keinen Alkohol trinken und kein Schweinefleisch essen, damit ihr nicht die Gefühle eurer muslimischen Brüder und Schwestern verletzt“, so müssten sie damit keine religiösen Probleme haben.

Trotzdem hat der Islam dies nicht gesagt und er will nicht, dass sich die Nichtmuslime in dem einschränken, was ihrer Religion gemäß erlaubt ist. Vielmehr sagt der Islam zu den Muslimen: „Lasst die Nichtmuslime bezüglich ihrer Lebensweise in Ruhe!“ (Qaradawi 1992).

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass der Islam auf der höchsten der obengenannten Toleranzstufen steht und dass es im islamischen Staat bzw. in der islamischen Gesellschaft nicht um eine Integration im Sinne einer Anpassung der Minderheit an die Mehrheit geht. Vielmehr geht es im islamischen Staat um ein friedliches Zusammenleben verschiedener Kulturen und Religionen, also in diesem Sinne um eine echte multikulturelle Gesellschaft. Der Islam ist dabei die Schutzmacht, weil der Islam die einzige Religion ist, die die Freiheit Andersgläubiger gewährleistet. Die Nichtmuslime genießen also im islamischen Staat in einem hohen Grad Rechtsautonomie.[15]

Auch die Geschichte Europas zeigt dies auf: Es ist bekannt, dass es in Europa in der Vergangenheit nur zweimal wirklich multikulturelle Gesellschaften gab – im muslimisch regierten Spanien bzw. Andalusien 800 Jahre hindurch und später 500 Jahre lang auf dem Balkan unter der Herrschaft der muslimischen Osmanen. In diesen 500 Jahren behielten Serben und Griechen sowohl ihre Kultur, ihre Religion und als auch ihre Sprache. Als die Juden zusammen mit den Muslimen aus Spanien vertrieben wurden, flohen die Juden auf die andere Seite Europas – auf den muslimisch regierten Bal-

kan – und andere muslimische Gebiete. Auch ins heutige Tunesien, dass damals zum osmanischen Reich gehörte, wanderten Juden nach ihrer Vertreibung aus Europa ein. Sie begründeten dort Universitäten und Synagogen. Auf einer dortigen vorgelagerten Insel befindet sich noch heute ein wichtiges jüdisches Kulturzentrum.

Es ist nicht übertrieben, wenn man sagt, dass die multikulturelle, tolerante Gesellschaft in Andalusien, in der die Wissenschaft blühte, der Auslöser für die europäische Aufklärung und Renaissance war. Denn über Andalusien erfolgte ein großer Teil des Wissenschaftstransfers[16] aus dem islamischen Reich nach Europa. Und die Wissenschaftler schließlich waren es, die in Europa den Kampf gegen die Kirche des dunklen Mittelalters aufnahmen und schließlich auch gewannen, so dass anstelle der kirchlichen Unterdrückung Freiheit treten konnte.

In den muslimischen Ländern entfernten sich indes im Laufe der folgenden Jahrhunderte die Menschen und deren Regierungen im allgemeinen immer mehr vom richtigen Verständnis und der richtigen Umsetzung des Islam, was schließlich zum Untergang des nach islamischem Recht geführten Kalifats zu Anfang des 20. Jahrhunderts führte. Und an Stelle der Freiheit und wissenschaftlichen Hochkultur des weitgehend nach islamischen Prinzipien geführten Mittelalters der muslimischen Länder trat die Unterdrückung und Rückständigkeit der modernen muslimischen Welt, wo außer im privaten Bereich bis auf wenige Ausnahmen kaum noch nach islamischen Prinzipien gehandelt wird. Diesem Verfall steuert heute die islamische Bewegung in den muslimischen Ländern entgegen, welche für eine Rückkehr zu den islamischen Prinzipien eintritt – eine Rückkehr zu islamischen Prinzipien, die im muslimischen Mittelalter umgesetzt wurden – nicht eine Rückkehr zu einem dunklen, von einer Kirche dominierten Mittelalter. Eine Kirche gibt es im Islam nicht.[17]

### 4.2 Unter welchen Umständen Muslime im Westen leben wollen bzw. wie die Integration aussieht

Folgende Leitlinien sind bei einer Integration der Muslime wichtig:

1. Der Muslim muss frei seine Religion ausüben können, ohne Abstriche dabei machen zu müssen.
2. Die Muslime sind ein Teil der Gesellschaft und gehen mit der Gesellschaft so um, wie es in den vorhergehenden Kapiteln beschrieben wurde (Rechtschaffenes Handeln gegenüber Nichtmuslimen – Einladung zum Islam – die Muslime müssen sich an die hiesigen Gesetze halten bzw. an Abmachungen, die in einem zukünftigen Staatsvertrag zwischen den Muslimen und dem deutschen Staat getroffen werden).
3. Die Muslime möchten im Westen die gleiche Freiheit in der Religionsausübung genießen, wie sie Nichtmuslime in einem nach dem Quran geführten Staat genießen.

## Anmerkungen

[1] Dieser Vortrag beruht zum größten Teil auf Inhalten aus Mourad 1999.

[2] Definition von *„Iman“ / „Mu'min“* (aus Mourad 1999):
Das Wort *„Iman“* wird in der Regel in der Literatur als „Glaube“ übersetzt. Diese Übersetzung ist nicht ganz korrekt, wie wir sehen werden.

1. *„Iman“* in Bezug auf Allah
Die Verinnerlichung der bewussten Unterwerfung, Hingabe und Unterordnung Allah gegenüber und die widerspruchslose Akzeptanz Seiner Gebote und Vorschriften in aufrichtiger Ergebenheit.

2. *„Iman“* im islamischen Kontext
Allgemeine Bedeutung:
*Iman* ist die sichere, keinen Widerspruch duldende Verinnerlichung der gesamten Inhalte und der Substanz dessen,

- was der Prophet Muhammad (Allahs Segen und Heil auf ihm) als abschließende Offenbarung definitiv für alle Muslime verkündet hat
- und was per definitionem notwendiger Bestandteil des islamischen *Din* ist (das Wort *Din* wird in einer späteren Fußnote erläutert);
- wie z. B. der *Iman* an Allah, an Seine Engel, an Seine geoffenbarten Schriften, an den Jüngsten Tag, an Seine Gesandten, an die Pflicht des rituellen Gebets, des Fastens im Monat Ramadan, usw.

In verschiedenen *Standardlexika* wird „Glaube“ definiert als :

- „innere Sicherheit, die keines Beweises bedarf; primär (gefühlsmäßiges) Vertrauen, feste Zuversicht“
- „ohne Überprüfung, meist gefühlsmäßig ohne Beweise für wahr gehaltene Vermutung“
- „Gefühl, unbeweisbare Herzensüberzeugung“ usw.

Aus diesen Definitionen ergibt sich, dass man den arabischen Begriff *„Iman“* auch nicht annähernd mit dem deutschen Wort „Glaube“ wiedergeben kann, weil einfach sein Bedeutungsinhalt, Beweisführung und bewusste Verinnerlichung (d. h. die wesentlichen Inhalte von *Iman*) im deutschen Sprachgebrauch explizit ausgeschlossen werden.

In Zaidan 1997 heißt es: *„für den Fall, dass eine Differenzierung bei der Übersetzung nicht möglich ist und ein übergreifender Sammelbegriff verwendet werden soll, empfehle ich als mögliche Übersetzung für die elementare Bedeutung von Iman, den Ausdruck „die mit Wissen verbundene bewusste Verinnerlichung“ ...“*

Personen, die *Iman* praktizieren, heißen dementsprechend:
mask.: sing. *Mu'min*, pl. *Mu'minun*
fem.: sing. *Mu'min*a, pl. *Mu'minat*

[3] Im Islam ist es verboten, an einem Tisch zu sitzen, an dem Alkohol getrunken wird. Der Gesandte Gottes Muhammad (Gottes Segen und Heil auf ihm) hat gesagt: *„Wer Iman an Gott und den Jüngsten Tag hat (wer an Allah und den Jüngsten Tag glaubt), der darf nicht an einem Tisch sitzen, an dem Wein getrunken wird.“* (Dies berichteten Ahmad und Tirmidhi.)

[4] *Definition von „Kufr“ / „Kafir“* (aus Mourad 1997):
„*Kufr*“ wird gewöhnlich mit „Unglaube“ übersetzt. Wir werden sehen, dass dies nicht ganz korrekt ist.

(I) *„Kufr“* in Bezug auf Allah:
*Kufr* hat hier fünf verschiedene Erscheinungsformen:

1. *Kufr* des kompletten Verleugnens: Diese Art des *Kufr* äußert sich in absichtlichem äußerlichen und innerlichen Verleugnen der Existenz Allahs, d. h. in verbalem Abstreiten bzw. Negieren Allahs und Seines Daseins. Diese Form des *Kufr* ist ein Synonym für Atheismus.

2. *Kufr* der Heuchelei: Diese Art des *Kufr* äußert sich als rein formale, d. h. nur verbale äußerliche Anerkennung des Daseins von Allah mit gleichzeitigem innerlichem Leugnen.

3. *Kufr* der Ignoranz: Diese Art des *Kufr* äußert sich in absichtlich vorgetäuschtem äußerlichen Leugnen des Daseins von Allah (d. h. verbales Abstreiten / Negieren) trotz echter innerer Überzeugung.

4. *Kufr* des Trotzes: Diese Art des *Kufr* äußert sich als formal korrekte äußerliche und innerliche Anerkennung der Existenz Allahs, ohne jedoch die notwendigen Konsequenzen daraus zu ziehen und Allah zu dienen, durch Verherrlichung und Anbetung, durch Unterwerfung, Bindung und Hingabe. Dies geschieht entweder aus Starrsinn oder aus Überheblichkeit.

5. *Kufr* des Polytheismus: Diese Art des *Kufr* äußert sich in echter (d. h. von tiefer innerer Überzeugung geprägte) äußerlicher und innerlicher Anerkennung des Daseins von Allah in Kombination mit einer komplett und / oder partiell inkorrekten Praxis der daraus folgenden notwendigen Handlungsweisen wie z. B. Verherrlichung und Anbetung Allahs auf eigenmächtig festgelegte und unzulässige Art und Weise, d. h. durch Vollziehen der gottesdienstlichen Handlungen unter Zuhilfenahme eines (Ver-)Mittlers oder durch verbale Benennung bzw. Vorstellung und Anerkennung zusätzlicher göttlicher Mächte neben Allah oder durch unerlaubte Interpretation von *Tauhid* (d. h. des Monotheismus im Sinne des Islam).

(II) *„Kufr“* im islamischen Kontext; allgemeine Bedeutung:

1. Jede Religion, Glaubensgemeinschaft, Weltanschauung oder Gruppierung außerhalb des Islam fällt unter die Rubrik *„Kufr“*.

2. Das komplett bzw. partiell bewusste Leugnen bzw. Negieren eines *Iman*-Inhaltes und/oder eines eindeutigen Gebotes des islamischen *Din* fällt unter die Rubrik *„Kufr“*.

3. Heuchelei im Sinne von „rein formalem, d. h. nur verbalem äußerlichem Bekenntnis zum Islam (ohne echte innere Überzeugung)“ fällt unter die Rubrik *„Kufr“*. – Diese Form gilt als die verabscheuungswürdigste Art des *Kufr*.

4. Jeder Verstoß gegen die Prinzipien von *Tauhid* (d. h. des islamischen Verständnisses des Monotheismus) fällt unter die Rubrik *„Kufr“* ...

Personen, die *Kufr* praktizieren, heißen dementsprechend:
mask.: sing. *Kafir*, pl. *Kafirun*
fem.: sing. *Kafir*a, pl. *Kafirat*

Resümee: Bei der Übersetzung des Wortes *„Kafir“* müssen zwei Ebenen berücksichtigt werden:

1. Auf *sprachlicher* Ebene hat *Kafir* unterschiedliche Bedeutungen: Ackerbauer, undankbar sein, zudecken, verhüllen, Lossagung, Ignoranz, usw.

2. Auf religiöser Ebene steht *„Kafir / Kafira“* bzw. *„Kafirun / Kafirat“* als Sammelbegriff für das Gegenteil von „Muslim/Muslima“ bzw. „Muslime/Musliminnen“.

In Zaidan 1997 heißt es: „Deshalb empfehle ich für den Fall, dass eine Differenzierung bei der Übersetzung nicht möglich ist und ein übergreifender Sammelbegriff verwendet werden soll, als mögliche Übersetzung für die elementare Bedeutung von *Kafir / Kafir*a, den Ausdruck „der / die Nicht-Gottergebene“ ...“

Wichtig ist zu erkennen, daß *„Kafir“* als Sammelbegriff für die unterschiedlichen Erscheinungsformen einer bestimmten Geisteshaltung der verschiedensten Personengruppen verwendet wird.

Als *Kafir* werden beispielsweise bezeichnet:
- Atheisten
- Polytheisten
- sogenannte „Muslime“, die einen Pflichtteil des islamischen Din aberkennen
- Juden oder Christen, welche die Prophetenschaft Muhammads (Allahs Segen und heil auf ihm) und den Quran als die Offenbarung Allahs ignorieren bzw. nicht anerkennen.

Oft kann man das Wort *Kafir / Kafira* auch einfach als Nichtmuslim / Nichtmuslima übersetzen.

[5] Vgl. Anm. 2.

[6] Vgl. Sure 61, Vers 6: *Und da sagte Jesus, der Sohn der Maria: „O ihr Kinder Israels, ich bin Allahs Gesandter bei euch, der Bestätiger dessen, was von der Thora vor mir gewesen ist, und Bringer der frohen Botschaft eines Gesandten, der nach mir kommen wird. Sein Name wird Ahmad sein." Und als er zu ihnen mit den Beweisen kam, sagten sie: „Das ist ein offenkundiger Zauber."*

Buchari berichtete von Dschubair ibn Mut'im, der gesagt hat: *Ich hörte den Gesandten Allahs (Allahs Segen und Heil auf ihm) sagen: „Ich habe fünf Namen: Ich bin Muhammad, und ich bin Ahmad, und ich bin der Beseitiger (arab.: al-Mahi), durch den Allah den* Kufr *beseitigt, und ich der Versammler (arab.: al-Haschir), nach dem die Menschen versammelt werden (d. h. nach mir kommt der Tag der Auferstehung, an dem die Menschen versammelt werden), und ich bin der Hinterherkommende (arab.: al-`Aqib) (d. h. der Letzte, der nach allen anderen Propheten kommt)."*

[7] Siehe Abschn. 1.

[8] Siehe Abschn. 1.

[9] Nichtmuslimische Staatsbürger in einem islamischen Staat; die Nichtmuslime haben dort einen Staatsvertrag.

[10] Diese Begebenheit wurde von Abu Dawud und Tirmidhi berichtet.

[11] Die Tabi'un sind diejenigen, die zwar den Propheten nicht mehr gesehen haben, aber dafür seine Gefährten noch miterlebt haben.

[12] D. h. Richter.

[13] Einer der bedeutendsten malikitischen Gelehrten und Richter von Bagdad, gest. 282 n. H.

[14] Aus Mourad 1997, Kap. 4.

[15] Eine solche tolerante Rechtsauffassung wird von keinem der heutigen freiheitlich-demokratischen Staaten im Westen erreicht.

[16] Dieser Wissenschaftstransfer war es, der der heutigen europäisch-amerikanischen Wissenschaft die Grundlagen lieferte. Zur damaligen Zeit war arabisch, die Sprache des Quran, gleichzeitig die Wissenschaftssprache – so etwa, wie es heute die englische Sprache ist. Und so deuten noch einige Begriffe aus den Naturwissenschaften auf diese Blütezeit der Wissenschaften unter islamischer Obhut hin.

Bekannte Beispiele sind die Worte Algorithmus, Algebra und Chemie:

- „Algorithmus" leitet sich aus dem Namen des Mathematikers Muhammad Ibn Musa al-Khawarizmi (ca. 790–840 n. Chr.) ab. Toomer schreibt in DictScientificBiogr: „Das fromme Vorwort zu al-Khawarizmis Algebra zeigt, daß er ein orthodoxer Muslim war." Weitere Informationen gibt es z. B. im Internet: http://www-history.mcs.st-andrews.ac.uk/history/Mathematicians/Al'Khawarizmi.html.
- „Algebra" ist von einem Teil des Titels von al-Khawarizmis Buch „Hisab al-gabr wal muqabala" abgeleitet.
- „Chemie" kommt vom arabischen Wort „al-kimya".

[17] Im schiitischen Islam haben die Gelehrten bzw. Ayatollahs einiges an Macht gegenüber dem Volk. Diesen kirchenähnlichen Zug der schiitischen Richtung sehen die Sunniten jedoch als klare Abweichung von der wahren, ursprünglichen Form des Islam an. Siehe hierzu auch das entsprechende Kapitel in Murad Hofmann 1992.

## Literatur

Azzindani, A. (2000). *Dies ist die Wahrheit – Eine Beweisführung für die Wahrheit des Islam anhand moderner naturwissenschaftlicher Entdeckungen* Karlsruhe, Islamisches Zentrum, VHS, 2 Kassetten. (Deutsche Synchronisation des arab. Orginals; Scheich Abdulmajid Azzindani, Professor an der Iman-Universität im Jemen, spricht mit bekannten Naturwissenschaftlern) [Neisserstr. 10, 76139 Karlsruhe, Tel./Fax. 0721/678779; Vertrieb: DMK e. V., Kaiserstr. 10, 76133 Karlsruhe, Tel. 0721/22307, Fax. 0721/22304.]

*Dictionnary of Scientific Biography*. New York 1970–1990.

Hofmann, M. W. (1992). *Der Islam als Alternative*. München, Diederichs.

Kathir, I. (1988). *Al-bidaya wan-nihaya.* Kairo, Daru-r-rayyan litturath, Alexandria, Misr al-Dschadida (Der Anfang und das Ende, in arab. Sprache; Geschichtswerk in 8 Bänden, K. ist gest. 774 n. H.)

Maulawi, F. Scheich (1987). *Die Prinzipien der Scharia, auf denen die Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen gegründet sind*. Verlag, dar ar-raschad al-islamiyya. (M. ist religiöses Oberhaupt der Vereinigung der Islamischen Organisationen in Europa, ehemals Berater im obersten Schariagericht der Sunniten in Beirut / Libanon; Text ins Deutsche übersetzt, jedoch nicht veröffentlicht, Kopien der Übers. im Deutschsprachigen Muslimkreis Karlsruhe, Tel. 0721/22307, Fax. 0721/22304 erhältlich.)

Mourad, S. (1999). *Einführung in das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen*. Karlsruhe, Muslimischer Studentenverein Karlsruhe e. V.

Qaradawi, Y. al-Q. (1992a). *ghair al-muslimin fil mudschtami' al-islami*. Kairo, Maktabat Wahba. (Nichtmuslime in der islamischen Gesellschaft; in arab.Sprache; existiert in türkischer Übersetzung.)

Qaradawi, Y. al-Q (1992b). *Die Prioritäten der islamischen Bewegung in der kommenden Periode.* Kairo, Maktabat Wahba (In arab. Sprache, teilweise ins Englische übersetzt im Internet.)

Sabiq, S. (1992). *Fiqhu-s-Sunna.* Verlag, Darul-Fikr. (Islamisches Recht, in arab. Sprache, in türk. Übers. Vorhanden; Teil 3: *as-silm wal-harb, al-mu'amalat* (Frieden und Krieg, zwischenmenschlicher Umgang.)

Hawwa, S. (1981). *Allah dschalla dschalaluhu.* Beirut, darul-kutub al-'ilmiyya. (Allah der Erhabene, in arab. Sprache, aus der Reihe: „Zielgerichtete Untersuchungen über: 1. Allah, 2. der Gesandte, 3. der Islam".)

Schakir, M. (1995). *At-tarikh al-islami.* Beirut, Damaskus, Amman, Al-maktab al-islami. (Die islamische Geschichte, in arab. Sprache; 2. Teil: „Die zeitgenössische Geschichte", Band 22, Die muslimischen Minderheiten auf der Erde.)

Zaidan, A. M. A. (1997). *Al-'Aqida – Einführung in die zu verinnerlichenden Inhalte des Islam*. Marburg, Muslim-Studenten-Vereinigung in Deutschland e. V. (In deutscher Sprache.)

Margarete Jäger

# Fatale Effekte. Die Kritik des Patriarchats im Einwanderungsdiskurs

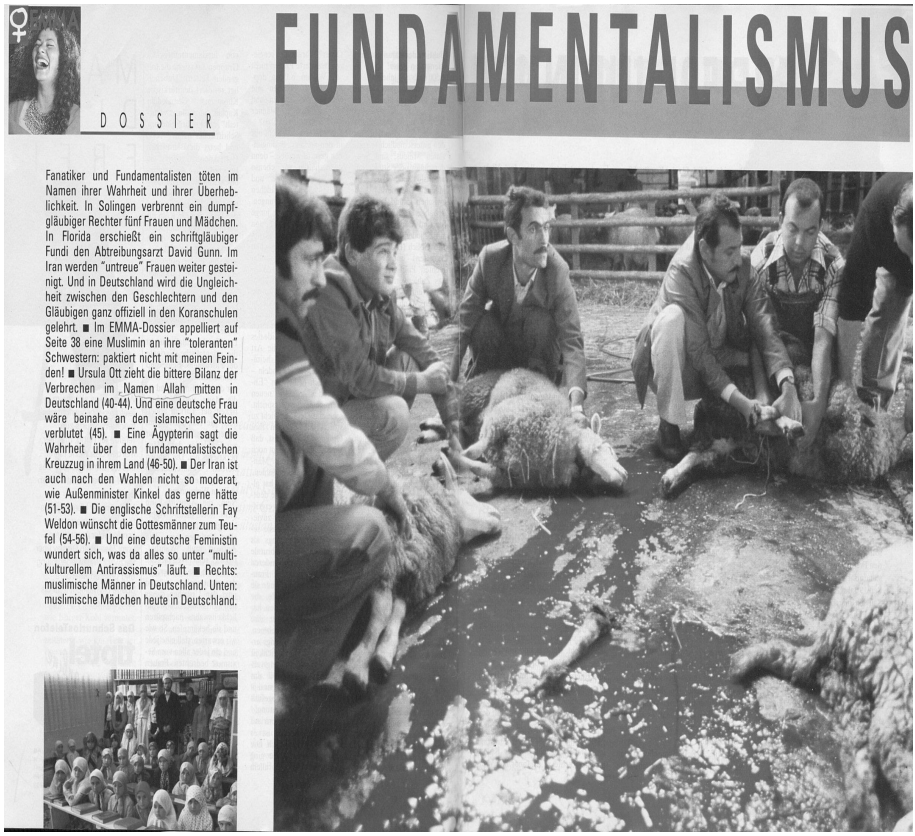
Bei unseren Untersuchungen zum Einwanderungsdiskurs in Deutschland, die wir im Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung durchgeführt haben, sind wir sehr bald auf eine Argumentationsfigur gestoßen, die ich im folgenden als „Ethnisierung von Sexismus“ bezeichne und die eine Verschränkung zweier Diskurse anzeigt, von der – wie ich meine – besondere Wirkungen ausgehen. Kaum jemandem ist wohl noch nicht die Auffassung begegnet, dass *türkische* oder *moslemische* Männer besonders sexistisch seien, dass sie Frauen in besonderer Weise unterdrückten. Dieses Argument dient häufig als Begründung dafür, dass ein Zusammenleben mit Türken oder Moslems für „uns“ nur schwer oder gar nicht möglich sei. Sehr häufig wird dabei der Sexismus auch mit dem Islam in Verbindung gebracht, wenn etwa angenommen wird, der Koran schreibe Männern die Herrschaft über Frauen vor.

Solchen Argumenten begegnen wir auf nahezu allen Diskursebenen. Die Zeitungsartikel und Reportagen, in denen vom Leid türkischer bzw. islamischer Frauen gesprochen wird bzw. in denen die Dominanz von Moslems und / oder Türken gegenüber den Frauen beklagt wird, lassen sich kaum vollständig erfassen.

Da wundert es nicht, dass sich auch Frauenzeitschriften wie BRIGITTE und BILD DER FRAU immer wieder mal dieses Themas annehmen und über Muslima berichten, die passiv und ergeben der Männerherrschaft ausgeliefert seien.[1] Auch die Zeitschrift EMMA hat sich mehrfach dieses Themas angenommen. Für Aufsehen sorgte 1993 ein Dossier über Fundamentalismus (des Islams), mit dem EMMA insgesamt am neuen Feindbild Islam mitstrickte:

Mit der folgenden Abbildung wird eine Blutrünstigkeit islamischer Männer wie ich meine, nicht mehr nur nahe gelegt, sondern der Betrachterin aufgezwungen. Hinzu kommt, dass die riesige Blutlache, in der die geschlachteten Schafe liegen, in mehrfacher Hinsicht Bezüge zu Frauen nahe legt. Die Schafe können durchaus als Metapher für die „Frau“, und zwar für die deutsche Frau verstanden werden, wenn es in der redaktionellen Einleitung heißt, dass „eine deutsche Frau beinahe an den islamischen Sitten“ verblutet

sei. Aber auch das untere kleinere Bild, das islamische Mädchen in einer Koranschule zeigt, legt eine Verbindung zu den Schafen nahe. Durch die Kombination von Schrift und Bildern knüpft EMMA hier eindeutig an Ressentiments bei ihren Leserinnen an und verstärkt diese:



DOSSIER

# FUNDAMENTALISMUS

Fanatiker und Fundamentalisten töten im Namen ihrer Wahrheit und ihrer Überheblichkeit. In Solingen verbrennt ein dumpfgläubiger Rechter fünf Frauen und Mädchen. In Florida erschießt ein schriftgläubiger Fundi den Abtreibungsarzt David Gunn. Im Iran werden "untreue" Frauen weiter gesteinigt. Und in Deutschland wird die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern und den Gläubigen ganz offiziell in den Koranschulen gelehrt. ■ Im EMMA-Dossier appelliert auf Seite 38 eine Muslimin an ihre "toleranten" Schwestern: paktiert nicht mit meinen Feinden! ■ Ursula Ott zieht die bittere Bilanz der Verbrechen im „Namen Allah mitten in Deutschland (40-44). Und eine deutsche Frau wäre beinahe an den islamischen Sitten verblutet (45). ■ Eine Ägypterin sagt die Wahrheit über den fundamentalistischen Kreuzzug in ihrem Land (46-50). ■ Der Iran ist auch nach den Wahlen nicht so moderat, wie Außenminister Kinkel das gerne hätte (51-53). ■ Die englische Schriftstellerin Fay Weldon wünscht die Gottesmänner zum Teufel (54-56). ■ Und eine deutsche Feministin wundert sich, was da alles so unter "multikulturellem Antirassismus" läuft. ■ Rechts: muslimische Männer in Deutschland. Unten: muslimische Mädchen heute in Deutschland.

Im Innenteil lesen wir dann als Einleitung zu einer Geschichte, die „mitten in Deutschland“ passierte: „Eine Frau ruft einen Notarzt. Der ist Moslem. Ihr fast tödliches Pech.“ Zum Inhalt: Ein Arzt, offenbar ein Ausländer, der von der Kranken als ein Ausbund an Widerwärtigkeit wahrgenommen wird, stellt eine lebensbedrohliche Fehldiagnose. Glücklicherweise wird diese durch einen später hinzu gerufenen „Kölner Arzt“ wieder rückgängig gemacht, so dass die Patientin gerettet wird. Der Artikel endet mit dem Hinweis: „Hätte ich das Beruhigungsmittel des Notarztes genommen, hätte ich wohl endgültig Ruhe gegeben. Ich hätte meinen eigenen Tod verdämmert, weil ich einem Arzt aus einem vollkommen anderen Kulturkreis unverständlich und widerlich war.“ (EMMA 4/93, S. 44)

Ich möchte mit diesen knappen Hinweisen eines deutlich machen: Offensichtlich verhält es sich so, dass das islamische und / oder türkische Patriarchat hier in Deutschland lebende christlich-geprägte Personen in besonderer

Weise interessiert und aufregt. Es beschäftigt die Medien – egal welcher politischer Couleur, es beschäftigt die Wissenschaft und es beschäftigt auch die „ganz normalen Menschen" – Männer wie auch Frauen.

Nun zeigt aber ein Vergleich mit anderen Vorurteilen, die ansonsten auch gegenüber Einwanderern in Deutschland vorgebracht werden, dass sich dieses Argument in einem wesentlichen Aspekt von ihnen abhebt: Im Unterschied zu anderen Vorurteilen arbeitet dieser Vorwurf mit einer *positiv besetzten Norm*: der Gleichbehandlung der Geschlechter.

Während andere Ablehnungsgründe in der Regel so ausgelegt werden können, dass sie mit Eigennutz, Neid, mangelnder Toleranz und anderen negativen Gefühlen verbunden seien, trifft dies bei der Ethnisierung von Sexismus nicht zu.[2] Das macht dieses Vorurteil so wirkungsvoll, das macht es gleichzeitig aber auch so problematisch. Denn diejenigen, denen es sowohl um die Rechte von Frauen wie auch um die von Einwander*innen* geht, geraten dadurch leicht in eine argumentative Zwickmühle, die darin besteht, Frauenforderungen und demokratische Rechte von Einwanderinnen gegeneinander auszuspielen. Andererseits sollte nicht übersehen werden, dass durch diese Argumentationsweise vorhandene demokratische Inhalte und Normen aktiviert werden.

Insofern stellt sich die Frage: Haben wir es bei der Ethnisierung von Sexismus möglicherweise mit einer Verschränkung zweier Diskurse zu tun, die es möglich macht, antirassistische oder vielmehr demokratische Elemente in den Einwanderungsdiskurs hineinzutragen? Und: Auf welche Weise könnten sich diese positiven Werte nutzen lassen? Wie könnte dies geschehen?

Diese Fragen lassen sich dann beantworten, wenn die Effekte, die Diskurswirkungen, die von einer Ethnisierung von Sexismus ausgehen, genauer beschrieben und analysiert werden. Eine solche Analyse habe ich vorgenommen und ich möchte hier deren wichtigste Ergebnisse vorstellen. Ich wollte aufdecken, auf welche Weise die am Diskurs beteiligten Personen mit einer solchen Argumentationsfigur umgehen und wie sie welche Diskurseffekte (re-)produzieren.[3]

## Einige notwendige Vorbemerkungen zur Anlage der Untersuchung

Ich kann hier keine Ausführungen darüber machen, mit welchem theoretischen Ansatz die Untersuchung vorgenommen wurde. Einige klärende Hinweise muss ich jedoch vorab schicken, damit die folgenden Ausführungen richtig eingeordnet werden können.

Die hier skizzierte Argumentationsfigur eines ethnisierten Sexismus und die von ihr ausgehenden Effekte werden als eine diskursive Erscheinung betrachtet. In der Untersuchung geht bzw. ging es also nicht um die Frage, ob das Verhältnis von moslemischen Männern und Frauen sexistisch struk-

turiert ist oder gar sexistischer als das von Partnern, die durch das Christentum geprägt wurden. Vielmehr werden solche Zuschreibungen als diskursive Phänomene behandelt, die in damit jedoch keineswegs nur Schall und Rauch sind.

Mein Verständnis dessen, was unter einem *Diskurs* zu verstehen ist, lässt so zusammenfassen: Diskurse sind gesellschaftliche Redeweisen, die institutionalisiert sind, gewissen (durchaus veränderbaren) Regeln unterliegen und die deshalb auch Machtwirkungen besitzen, weil und sofern sie das Handeln von Menschen bestimmen (vgl. Link 1982, 1983).

Siegfried Jäger hat bei seiner Diskursdefinition ein Bild aus der Natur bemüht, dem ich mich gerne anschließe. Er vergleicht den Diskurs mit einem Fluss von Rede und Texten („Wissen“) durch die Zeit (vgl. Jäger 1993, S. 153). Damit spricht er gleichzeitig die historische Dimension von Diskursen an, die von der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft „fließen“. Diskurs, so verstanden, meint also immer Form und Inhalt von Äußerungen; seine Analyse beantwortet, grob gesagt, die Frage danach, was zu einem bestimmten Zeitpunkt von wem wie sagbar war bzw. sagbar ist. Das bedeutet, dass immer auch die Frage danach gestellt ist, was nicht sagbar war bzw. ist.

Wichtig ist dabei, dass diese Sagbarkeiten mit Machteffekten verbunden sind, insofern die in Diskursen transportierten Inhalte als derzeitig gültige „Wahrheiten“ als Applikationsvorgaben für individuelles und gesellschaftliches Handeln fungieren.

Das Phänomen der „Ethnisierung von Sexismus“ lässt sich vor allem im Einwanderungsdiskurs auffinden und stellt eine Verquickung mit einem Teil des Frauendiskurses dar, bei dem das Verhältnis von Männern und Frauen ebenfalls von Bedeutung ist.

Die *empirische Grundlage* der Analyse bilden 15 Tiefeninterviews mit Bürgerinnen und Bürgern deutscher bzw. christlicher Herkunft.

Um den Diskurs in seiner Vielgestaltigkeit zu erfassen, wurden bei der Auswahl der Interviewteilnehmer*innen* möglichst wichtige Diskurspositionen berücksichtigt. Im einzelnen wurden Nationalität bzw. kulturelle Herkunft, Geschlecht, Lebensalter sowie soziale Lage (im weitesten Sinne: Beruf, Ausbildung etc.) berücksichtigt.

Die unterschiedlichen Diskurspositionen machten sich auf zweifache Weise geltend: Sie prägen die Perspektive und Wahrnehmung der Interviewten. So findet sich zum Beispiel bei Angehörigen unterer sozialer Schichten mehr Verständnis für die Motive von Flüchtlingen, ihr Land zu verlassen, um etwa aus Not und Elend herauszukommen. Umgekehrt hat die (westdeutsche) Frauenbewegung mit ihren Normen offenbar diejenigen Personen stärker erreicht, die sich in einer eher privilegierten Lebenslage befinden. Zumindest werden Verhaltensweisen von Personen, die nicht mit diesen Ansprüchen konform gehen, schärfer wahrgenommen. Zweitens werden

aber auch Elemente der Diskursposition als Erklärung für ein bestimmtes soziales Verhalten vorgetragen. Zum Beispiel wird rassistisches Verhalten häufig mit fehlender Schulbildung erklärt.

Dass Frauen bei einer Ethnisierung sexistischer Haltungen den Sexismus heftiger kritisieren als Männer, wundert nicht. Dies kommt bereits dadurch zum Ausdruck, wenn sie ihre eigene – potentielle oder faktische – Betroffenheit in dieser Frage artikulieren. Dies kommt bei Männern – natürlich – so nicht vor. Dennoch zeigten die Interviewäußerungen von Frauen, dass auch sie einen „männlichen Blick" praktizieren, dass auch sie in patriarchale und sexistische Diskurse verstrickt sind.

## Statische und dynamische Ethnisierungsweisen

Ein erstes Ergebnis der Analyse war, dass es offenbar unterschiedliche Ethnisierungsweisen gibt. Es zeigte sich, dass die Zuschreibungen von Sexismus zu Einwanderern einen unterschiedlichen Grad an Festigkeit aufweisen, so dass sich eine „statische" von einer „dynamischen" Ethnisierung unterscheiden lässt.

So äußert zum Beispiel Florian[4] auf die Frage, ob er „gravierende" Unterschiede zwischen moslemischen und christlichen Partnerschaften sähe, wie folgt:

> Ich warn nich davor, ich sag nur einfach, die Mentalität von den Leuten ist zu verschieden. ... Ich sag jetzt mal, die deutsche Frau, die is ja, die is so aufgewachsen, die ist so erzogen worden, daß sie gleichberechtigt is. ... Und wenn jetzt en Araber käm, der so aufgewachsen is, der sich auch gar nich vorstellen kann, daß es irgendwat anderes gibt in der Beziehung Mann Frau, wie soll dat gutgehen? ... * Weil er wird immer auf seine Erziehung pochen, auf das Recht, was er hatte, und die deutsche Frau wird sich das niemals gefallen lassen, also die wenigsten würden sich so wat gefallen lassen. * (5/724–736)[5]

Für Florian ist das Geschlechterverhältnis bei moslemischen Personen ein Merkmal ihrer „Rasse". Er macht dies an der „Mentalität" dieser Menschen fest. Insofern liegt hier kein biologischer Rassismus in dem Sinne vor, dass unterstellt wird, moslemische Männer seien von Natur aus dominant. Doch er betrachtet die moslemische Erziehung als so prägend, dass eine Veränderung des Einzelnen ihm nicht mehr möglich erscheint. Auf diese Weise konstruiert er Sexismus zu einem Charakteristikum des moslemischen Mannes. Die Erziehung kann in diesem Sinne als eine zweite Natur angesehen werden. Entscheidend ist dabei, dass die Vorherrschaft des Mannes als ein Bestandteil islamischer Religion unterstellt wird. Florian argumentiert hier also *kulturrassistisch*.

Eine andere, „dynamische" Ethnisierung ist demgegenüber dann gegeben, wenn die Zuschreibungen eines patriarchalen Verhältnisses zwischen Männern und Frauen bei Moslems und / oder Türken mit einer Veränderungs-

und Entwicklungsmöglichkeit verbunden wird. Mitunter wird diese Entwicklung sogar als zwangsläufig prophezeit. In diesen Fällen findet keine Naturalisierung des Geschlechterverhältnisses statt, so dass diese „dynamische“ Ethnisierung als Ausdruck einer eher *ethnozentristischen* Auffassung angesehen werden kann.

Eine Textpassage aus dem Interview mit Karin soll diese Variante verdeutlichen, wenn sie auf die gleiche Frage, die zuvor Florian gestellt wurde, antwortet:

> da is natürlich, die führen natürlich 'ne andere Ehe als hier die christlichen Leutchen. Mhm. * Ich mein, ich müßte auch mal, eh, den Koran lesen, hab ich mir auch mal vorgenommen, und da- her nehmen die ja auch ihre kulturellen Werte, ne? ... Was der * Mohamed denen alles erzählt hat. Da weiß ich zu wenig, aber ich glaube, daß da die Frau wirklich nich so gut wegkommt, wie hier in unserer christlichen Ehe. ... Daß die gewisse, ehm, Rechte und Freiheiten auch haben, diese mohamedanischen Frauen. Aber daß die doch nich so * viel Freiheit haben wie wir hier, ich mein, hatten wir Frauen ja auch noch nich mal vor zwanzig Jahren, als ich verheiratet war, hab ich ja auch noch wenig Rechte gehabt, wenn ich daran denke?! Oh, dann könnt' ich aber erzählen! (10/1086–1103)

Auch Karin bemüht hier zur Erklärung „kulturelle Werte“, die moslemische Personen in ihrem Verhalten beeinflussten. Auch sie unterstellt, dass Frauen innerhalb dieser Werte in ihrer Freiheit beschnitten sind. Doch sie spricht die Veränderungsmöglichkeiten an, indem sie Vergleiche zu ihrer eigenen früheren Situation zieht. Die Zeitachse „vor zwanzig Jahren“ prophezeit den Fortschritt einer Anpassung islamischer Werte an „unsere“ Normen. Im Unterschied zur „statischen“ Ethnisierung von Sexismus wird also hier eine Entwicklungsmöglichkeit eingeräumt. Dabei besteht die ethnozentristische Komponente darin, dass diese Entwicklung nur als eine denkbar ist, die sich zu „unserer“ Kultur hinbewegt.

## Diskursive Effekte

Diese unterschiedlichen Ethnisierungsweisen sind sicher für die Frage danach wichtig, auf welche Weise und mit welchen Argumenten sich solche Vorurteile – denn als solche müssen derartige generalisierende Aussagen begriffen werden – entgegengearbeitet werden kann. Steht in dem einen Fall ein Rassismus Pate, so ist im Fall einer dynamischen Ethnisierung der unterstellte Ethnozentrismus Gegenstand der Auseinandersetzung.

Hinsichtlich der diskursiven Effekte, die sich durch die Ethnisierung sexistischer Verhaltensweisen im Einwanderungsdiskurs entfalten, ist dieser Unterschied jedoch nicht zentral. Hier muss festgehalten werden, dass sie vor allem die rassistischen und ethnozentristischen Elemente stärken. Der den Einwanderern unterstellte Sexismus wirkt als Stütze negativer Bewertungen dieser Personen. Insofern muss eine Ethnisierung von Sexismus nicht

nur als eine Äußerungsform rassistischer und / oder ethnozentristischer Konstruktionen begriffen werden, sondern darüber hinaus wurde deutlich, dass der humanitäre Gehalt, der in eine Kritik von Sexismus eingeht, im Alltagsdiskurs nicht die Kraft entfalten kann, die rassistischen und / oder ethnozentristischen Konstruktionen des Einwanderungsdiskurses aufzubrechen oder auch nur in Frage zu stellen. Dies soll weiter unten anhand einiger Beispiele verdeutlicht werden.

Auch aus der Perspektive des Frauendiskurses können von einer Ethnisierung von Sexismus keine positiven Effekte festgestellt werden. Doch ließen sich diesbezüglich unterschiedliche, teilweise widersprüchliche Wirkungen feststellen.

Dies lässt sich gut an der Beurteilung des Buches und Filmes von Betty Mahmoody „Nicht ohne meine Tochter" verdeutlichen. [6] Bei der Thematisierung dieser Geschichte in den Interviews zeigte sich, dass die negative Beurteilung moslemischer Männer durch den in Deutschland herrschenden Sexismus *eingeschränkt*, wenn auch nicht aufgehoben wurde. Ein Interviewpartner meinte z. B., Betty Mahmoody sei nicht „glaubwürdig" (4/510), weil sie bereits eine gescheiterte Ehe hinter sich habe. Sie habe ihren Mann „sitzen lassen", und aufgrund richterlicher Entscheidung habe sie kein Sorgerecht für die Kinder aus dieser Ehe.

Obwohl der Interviewte zuvor den Sexismus moslemischer Männer mehrfach ethnisiert hat, lehnt er die „Einladung" dazu ab, Betty Mahmoody als Kronzeugin für seine Auffassung anzuführen. Stattdessen wertet er ihre Aussagen ab und zwar mit Werturteilen, die er dem sexistischen Frauendiskurs entnimmt: Eine Mutter verlässt ihre Kinder nicht, eine Frau verlässt ihren Mann nicht. Wird der Frau im Falle einer Scheidung das Sorgerecht für die Kinder verweigert, dann trägt sie offenbar die Hauptschuld am ehelichen Zerwürfnis. All diese Annahmen und Bewertungen sind aber deshalb sexistisch, weil sie im Umkehrschluss für Männer nicht gelten. In diesem Falle erweist sich der herrschende Sexismus als eine *Bremse* für die Ausbreitung rassistischer Konstruktionen.

Andererseits kann es auch vorkommen, dass durch eine vorgenommene ethnische Zuschreibung von Sexismus rassistische Konstruktionen *verstärkt* werden.

Nachdem z. B. in einem Interview mit einer weiblichen Person diese die Beziehung ihrer Freundin mit einem Türken geschildert und dabei herausgestellt hat, dass dieser ihre Freundin ständig bevormunde, führt sie diesen Umstand darauf zurück, dass der Mann moslemisch erzogen sei. Dies veranlasst die Interviewerin zu der Frage, weshalb ihre Freundin denn die Beziehung nicht beende. Damit wird die Norm ins Gespräch gebracht, nach der Männer und Frauen gleichgestellt sein sollten. Damit konfrontiert schwächt die Interviewte ihre Bemerkungen ab, indem sie betont, dass die Einschränkungen, die ihre Freundin erführe, so wichtig denn auch wieder nicht seien.

Sie nimmt also die Anspielung auf und weist die Gleichstellungsnorm nicht zurück. Um jedoch ihre vorherige Behauptung aufrechterhalten zu können, die Verhaltensweise des Türken habe etwas mit seiner kulturellen Herkunft zu tun, sieht sie sich veranlasst, die prinzipiellen Unterschiede zwischen den Gruppen nochmals zu betonen:

> **Ja,** ach, e-et is auch nich so gravierend, aber man kann sich einfach, eh, unsere Lebensweise kann man nich damit vergleichen. (8/106–108)

Die in Deutschland vorhandenen Vorstellungen über Gleichberechtigung von Mann und Frau führen dann dazu, dass Rassismus oder Ethnozentrismus verstärkt wird, statt ihn abzumildern.

Deshalb kann insgesamt gesagt werden, dass eine vorgenommene Ethnisierung von Sexismus nicht nur den Einwanderungsdiskurs rassistisch verstärkt, sondern gleichzeitig auch vorhandene frauenfeindliche Strukturen wenn nicht herstellt, aber doch konserviert.

## Auf welche Weise wird Sexismus ethnisiert?

Allerdings vollzieht sich die Ethnisierung von Sexismus im Alltagsdiskurs auf unterschiedliche *Weise*.

Die *Kopplung selektiver Erfahrungen mit Informationen aus den Medien* ist dabei besonders augenfällig. Die häufig geäußerten Verweise auf Berichte in den Medien können dabei als Zitate des gegenwärtigen Interdiskurses gelesen werden.

Durch die Verkopplung von bekannten Diskurselementen mit eigenen Erfahrungen wird die Ethnisierung von Sexismus im Alltagsdiskurs sehr häufig als *Problem* aufgeworfen. Um jedoch ausgrenzend zu wirken, dazu ist mehr erforderlich.

Interessant ist darüber hinaus, dass auch das Wissen, dass diese Erfahrungen selektiv sind, an dieser grundsätzlichen Konstruktion nichts ändert. Im Interview mit Magdalene wird dies offenbar. Magdalene arbeitet als Lehrerin an einem Gymnasium. Mit ihren Schülerinnen hat sie sich über die Stellung der Frau im Islam auseinandergesetzt, nachdem sie von einer Türkeireise zurückgekehrt ist:

> Ja, also haben einerseits auch auf Städte verwiesen, dat stimmt auch, in Istanbul hab ich durchaus 'ne Frau in 'nem normalen Rock, eh, inner Bank arbeitend gesehen, aber ich weiß nich, ich hab die dermaßen angestarrt, weil ... das sowas Ungewöhnliches war, ... Also ich dachte wirklich erst, ich hätte mich vertan beim Gucken, ne? ... Eh, und verweisen halt so auf den Einfluß innerhalb der Familie. ... Aber dat is et dann halt auch, ne? Dat mögen zwar wichtige Entscheidungen sein, aber man sieht se wirklich nich draußen, ne? (12/217–229)

Hier wird deutlich, dass sich solche selektiven Wahrnehmungen mit schlichter Aufklärung darüber nicht aufbrechen lassen, dass es sich bei die-

sen Wahrnehmungen um *interessierte* Wahrnehmungen und Gewichtungen handelt.

Ein zweite häufig auftretende Weise, mit denen die negativen Effekte einer Ethnisierung von Sexismus hergestellt werden besteht in *Anspielungen, die nicht zurückgewiesen* werden. Dies war z. B. im Gespräch mit Daniel der Fall. Nachdem zuvor über Betty Mahmoody gesprochen und das Problem von männlicher Gewalt in Beziehungen erörtert wurde, hatte Daniel zu verstehen gegeben, dass er, wenn er erführe, dass ein Freund oder Bekannter dessen Freundin misshandele, die Beziehung zu dem entsprechenden Mann abbrechen würde. Selbstkritisch fügte er hinzu, dass er damit allerdings Schwierigkeiten hätte. Dies veranlasst die Interviewerin zu der Frage:

> *Mhm. Und, ehm, wär das für Sie (räuspert sich) schwieriger, sich, eh, zum Beispiel den Kontakt abzub- brechen, ehm, wenn das en deutscher Mann is oder bei 'nem türkischen Mann?*
> * Ja, mein Bekanntenkreis, oder unser Bekanntenkreis, der besteht ja im Prinzip nur aus Deutschen. (3/366–359)

Die Frage lenkt den Blick auf mögliche Gewalt, die von einem türkischen Mann ausgeht. Dass eine solche Ausweitung des Problems als Wagnis angesehen wird, verdeutlichen Räuspern, Interjektionen sowie Anklänge von Stottern. Nach einer Pause stellt Daniel fest, sein Bekanntenkreis bestehe vorwiegend aus Deutschen. Der angespielte Zusammenhang wird von ihm nicht aufgenommen. Stattdessen bezieht er sich auf konkrete Fakten des Alltags.

Dennoch bedeutet die Tatsache, dass Daniel sich nicht explizit gegen die im Diskurs schwelende und angespielte Ethnisierung sexistischer Verhaltensweisen ausspricht, dass diese ins Gespräch hineinwirken kann und von den Partnern akzeptiert wird. Dieser ausgrenzende Effekt ist also das Produkt gemeinsamer Arbeit. Ohne die Anspielungen, die auch zuvor bereits mit Fragen und Einlassungen verbunden waren, wäre dies nicht möglich gewesen. Das Gleiche gilt für Daniels Beteiligung. Sie ist darin zu sehen, dass er diese Anspielungen – im Unterschied zu anderen – nicht zurückweist, weil er sie nicht zurückweisen will. Und dies ist keinesfalls der Gesprächssituation zuzuschreiben. Denn an anderen Stellen des Gesprächs, z. B. als es um die Frage von Gewalt in Beziehungen ging, hat er sehr wohl deutlich gemacht, dass er eine Anspielung, deren Richtung er nicht billigt, zurückzuweisen weiß.

In einem anderen Gespräch mit einer männlichen Person werden sowohl der ethnisierte Sexismus wie auch darüber hinausgehende sexistischen Äußerungen von der Interviewerin *nicht zurückgewiesen* und können deshalb Wirkung entfalten.

Nachdem er zuvor darauf hingewiesen hat, dass Frauen bei „uns“ mehr Freiheiten genießen als dies bei Moslems üblich sei, äußert er sich zu den Grenzen der Freiheit deutscher bzw. christlicher Frauen:

„Wenn ... beide Partner arbeiten, zum Beispiel dann ... ich hab auch viel Kolleginnen, ... die stehen auf dem Standpunkt: Wenn ich arbeite, muß ... der Mann genau das gleiche im Haushalt machen ... wie ich. ... Nee, ich bin natürlich auch nich dafür, daß ... der Mann nach Hause kommt, sich dahin setzt, und die Frau macht jetzt die ganze Arbeit. Dat wär Quatsch, wenn beide arbeiten, ne? ... Aber so gewisse Sachen muß doch der Frau vorbehalten bleiben, wie Wäsche und weiß ich wat, ne?“
*Mhm.*
Daß der Mann denn och noch mitmacht,
*(lacht etwas)*
dat find ich, dat find ich - gut, wenn der mal en Besen inne Hand nimmt oder en Spüllappen oder, oder Geschirr spült oder auch schon mal unten den Flur putzt oder wat, dat is doch ganz okay, ne? Aber daß, daß die, daß die sagen: Oh, der muß genau datselbe machen! Dann kriegen die von mir immer son bißchen-
*Was sagen Sie dann immer? (lacht)*
Ja: Kommt doch gar nich in Frage! Und so. Würd ich ja nich machen! Ja, ihre Frau arbeitet auch nich, ne?
*(lacht) Ah so, mhm.* (4/327–355)

Ewald verpackt seine sexistischen Zuschreibungen zu Frauen in die Schilderung von nicht so ganz ernst zu nehmenden Gesprächen mit Kolleginnen am Arbeitsplatz. In diesen Gesprächen frozzelt er offenbar gegen aus seiner Sicht überzogene Ansprüche von Frauen. Durch diese Inszenierung hält er sich sowohl in der geschilderten Situation wie auch für dieses Gespräch die Möglichkeit offen, einzuräumen, dass er dies alles ja nicht so gemeint habe.

Der Gesprächspassage vorausgegangen war eine von ihm geäußerte Kritik am Pascha-Verhalten tunesischer und türkischer Männer. Sie reduziert sich hier darauf, dass bei ihnen alle Haushaltsarbeit von Frauen verrichtet wird. Das sei nicht richtig. Der Mann solle im Haushalt mithelfen. Geradezu witzig ist dabei die Formulierung des Interviewten, dass bestimmte Dinge den Frauen „vorbehalten bleiben“ müssten. Im Resultat reproduziert er hier einen sexistisch strukturierten Diskurs, den er allerdings durch die intendierte ironische Verstehensmöglichkeit abzumildern versucht. Dass ihm dies gelingt, darauf verweist das Lachen.

Ohne die gemeinsame (aktive) Diskursarbeit können die rassistischen Wirkungen im Alltagsdiskurs nicht produziert werden. Dies ist deshalb bedeutsam, weil die Analyse auch zeigen kann, dass es rassistische Fallstricke durchaus umgangen werden können. So wäre die Ironie des älteren Mannes z. B. durch eine ironische Kritik zu durchbrechen gewesen. Eine Entgegnung wie etwa die: „Na, das ist aber auch ganz schön traditionell, was Sie hier so von sich geben!“ hätte zumindest signalisiert, dass die Gesprächspartnerin mit seiner Auffassung nicht konform geht. Ohne ein solches Signal jedoch können die sexistischen Ausführungen als Konsens verstanden werden.

Eine dritte Weise, wie eine Ethnisierung sexistischer Haltungen rassistische Wirkung entfalten kann, ist häufig dann auszumachen, wenn die moslemi-

sche / türkische Familie oder die islamische Kultur als der Ort ausgemacht wird, an dem Frauen unterdrückt werden. Diese Zuschreibungen können dann die Funktion von *Euphemismen* einnehmen. Dadurch werden nicht nur die Personen, um die es geht, unsichtbar gemacht. Gleichzeitig führen sie dazu, die rassistischen Konstruktionen quasi zu objektivieren. Dadurch kann das einzelne Individuum von Verantwortung freigesprochen werden.

Im Gespräch mit Hanna übernimmt „die Kultur" des Orients diesen Part. Die Angehörigen dieser „Kultur" werden zu Marionetten, die das, was an Entwicklungspotential in dieser „Kultur" steckt, lediglich nachvollziehen; sie hängen gleichsam an den Stricken dieser „Kultur.

> Schaun se mal, das ist so: Ehm, sie, sie, sie gehen ja eine Entwicklung durch. ... Zum Beispiel, wie damals das große römische Reich. Die sind dann im Endeffekt untergegangen, ... Und dann ist es wieder neu losgegangen. Und jedes, jedes Volk macht seine Entwicklung durch. ... Und diese Völker, die, die Iraner und das alles da unten, die sind jetzt, meiner Meinung nach, auf dem Stand, wie wir im Mittelalter waren. ...Und die müssen ihre Entwicklung selber durchmachen. Da können Sie nich helfen. Da können sie nich sagen, sie müssen jetzt dat - den Schleier abmachen und die Frauen müssen. ... Wenn die, wenn die, die, die, die ihre Kulturen behalten wollen und auf diesem Stand bleiben wollen, dann muß man die lassen. ... Es geht ja ei'ntlich jetzt, eigentlich nur darum, ob man ihnen in ihrer finanziellen Not ... helfen sollte. Nich, indem sie hier alle emigrie - hier reinkommen und sich hier schön bewirten lassen, sondern indem sie in ihrem eigenen Land weiterkommen ... Und sie können, Sie haben das gesehen, der Schah ist gescheitert, das hat mein Mann von Anfang an gesagt, der hat es zu schnell, der hat es gut gemeint, aber es geht nich. Sie - , jedes Land, jede Kultur braucht ihre Entwicklung. Und das entwickelt sich langsam. Schrittchen für Schrittchen. Wir waren im Mittelalter genauso. Da durften wir au' nix. Die Frauen durften nix, die Kinder durften nix, die Männer saßen immer nur da, die hat-, wir hatten dieselbe Entwicklungsstufe, die die jetzt haben im Mittelalter. (7/1223–1260)

## Weitere Effekte im Einwanderungsdiskurs, die in Verbindung mit der Ethnisierung von Sexismus reproduziert werden

Die hier aufgeführten Effekte und Ethnisierungsweisen können auch deshalb ihre undemokratischen Wirkungen entfalten, weil und sofern der Einwanderungsdiskurs in Deutschland ohnehin rassistisch aufgeladen ist. Die Fülle der rassistischen Unterstellungen und Konstruktionen, die in den Tiefeninterviews produziert wurden, weist nur darauf hin, wie dicht der Einwanderungsdiskurs mit rassistischen Positionen ausstaffiert ist.

Dies geschieht häufig durch die *Gleichsetzung von Türken und Moslems* sowie durch eine selbstverständliche *Homogenisierung von Deutschen* einerseits und Ausländern andererseits. Vor allem durch den Einsatz von Pronomina und Adverbien (des Ortes) werden solche Ausschließungseffekte

produziert. Die Rede ist von „wir“ im Unterschied und Gegensatz zu „die“; von „uns“ im Unterschied und Gegensatz zu „denen“.

Umso wichtiger ist es, dass auch gegenläufige Wirkungen zur Kenntnis genommen werden. So tauchen in den Tiefeninterviews auch charakteristische Relativierungen auf, wenn z. B. Verallgemeinerungen und *Pauschalisierungen explizit* abgelehnt werden und darauf hingewiesen wird, dass man nicht von „den Ausländern“ spreche, sondern nur von „den Türken“. An solchen Äußerungen wird immerhin deutlich, dass die Personen bereits ein Gespür für die Mechanismen von Vorurteilsbildung entwickelt haben.

Auch bei den Gesprächspassagen, in denen es um das Buch von Betty Mahmoody ging, wird deutlich, dass dieses Buch von den Personen als tendenziell rassistisch abgelehnt wird. Die Gründe dieser Ablehnung oder auch nur Entwertung von Betty Mahmoody waren dabei durchaus unterschiedlich. Sie reichten von dem Vorwurf, das Buch sei oberflächlich und diene nur der Geschäftemacherei, bis zu dem, Betty Mahmoody sei deshalb unglaubwürdig, weil sie bereits in den USA ihre Familie verlassen habe. Dennoch verweisen die Ablehnungen insgesamt darauf, dass der Mediendiskurs durch die Problematisierung des Buches von Betty Mahmoody die rassistischen Momente herausgearbeitet hat – möglicherweise unter Zuhilfenahme frauenfeindlicher Vorbehalte. Außerdem verdeutlicht dies erneut, dass und wie die Macht des (Medien-)Diskurses sich im Alltag zur Geltung bringt.

## Schlussfolgerungen

Bereits die genauere Kontextmarkierung der Verquickung von Sexismus und Rassismus lässt Schlussfolgerungen für die politisch negativen Folgen zu, die daraus resultieren und die im Sinne demokratischer Entwicklung zurückgedrängt werden sollten. Ist die Ethnisierung von Sexismus genuiner Teil des Einwandererdiskurses, dann bedeutet dies auch, dass sie vor allem in diesem Kontext aufgelöst werden sollte; der „diskursive“ Hebel sollte nicht im Frauendiskurs angesetzt werden. D. h. es sollten solche Berichte und Reportagen kritisiert werden, die eine Ethnisierung von Sexismus im Einwanderungsdiskurs betreiben. Denn besonders in diesem Zusammenhang entfaltet diese Ethnisierung ihre rassistischen Effekte.

Wenn stattdessen diejenigen „an den Pranger“ gestellt werden, die *auch* Sexismus ethnisieren, – wie dies etwa von media-watch (aber auch anderen frauenbewegten Frauen) hinsichtlich der EMMA-Redaktion geschehen ist – so ist dies eher geeignet, die Frauenbewegung insgesamt als rassistisch zu diskreditieren. Für solche Effekte sind im Alltagsdiskurs eine Reihe Anknüpfungspunkte vorhanden: auch in den hier analysierten Interviews ist vielfach zum Ausdruck gekommen, dass die Interviewten von der Frauenbewegung nicht viel halten, auch wenn sie, im Fall weiblicher Interviewter, von ihren Erfolgen profitieren.

Damit soll nicht der Eindruck erweckt werden, eine öffentliche Diskussion von Ethnisierung sexistischer Haltungen sei nicht sinnvoll. Im Gegenteil: Eine mediale oder pädagogische Befassung mit Ethnisierung von Sexismus ist eine wichtige Voraussetzung dafür, ausgrenzende Denkformen zurückzudrängen. Da eine Ethnisierung von Sexismus im Gespräch häufig durch die Kopplung selektiver eigener Erfahrungen mit Informationen aus den Medien vorgenommen wird, ist gerade die mediale Aufarbeitung dieses Themas von großer Bedeutung.

Aber auch für Alltagsgespräche lassen sich negative Effekte allein schon dann vermeiden, wenn sich die Gesprächspartner*innen* der Selektivität ihrer Erfahrungen bewusst werden und vorschnelle Verallgemeinerungen und Homogenisierungen vermieden werden.

Als ein Beispiel, dass und wie es möglich ist, eine Ethnisierung von Sexismus im Alltagsdiskurs (zumindest zeitweilig) *zurückzudrängen*, kann eine Passage aus dem Interview mit Andrea gelten. Direkt zu Beginn des Gesprächs trägt Andrea ihre Vorbehalte gegenüber männlichen Türken folgendermaßen vor:

> Und als Kind, muß ich ganz ehrlich sagen, hab ich also ausländische Männer, vor allen Dingen Türken jetzt, sag ich mal ... sehr gemieden, weil da hab ich also auch, eh, schon mal negative Erfahrungen mit gehabt, ne?
> *Ja? Welcher **Art**?*
> **Ja**, die sind mal hinter uns hergelaufen und haben mit Geld gewunken und haben sich dann ausgezogen und so.
> ***Ja?***
> **Ja**, is mir mal
> ***Ja?***
> **als** Kind passiert, **ne**, **also** -
> ***Wo** war das? War das hier in Dui -, sind Sie hier in Duisburg aufgewachsen?*
> Ja, das war in H. (Stadtteil von Duisburg) damals; wir haben damals in H. gespielt; da war son, son, son großes Haus mit so 'ner Feuerleiter, sind wir immer runtergerutscht, ... und aufer andern Seite, da war en Haus, da wohnten vorwiegend, eh, Alleinstehende, auch viele Ausländer jetzt, aber auch alleinstehende Männer im großen und ganzen, und da war eben einer, der hatte sich dann gezeigt am Fenster und kam dann hinter - auch hinter uns her und hat dann mit 'nem Hundertmarkschein gewunken und so. Das verbinde ich stellenweise mit **männlichen**
> ***Ja?! Das war also ja**, ja,*
> **Türken**,
> ***Türken**.*
> **Türken jetzt**, nich, eh, pauschal Ausländer, aber mit Türken jetzt, ne?
> *Mhm, mhm, und, eh, se- sagn wir mal so, eh, solche Erfahrungen haben Sie, das war ja wahrscheinlich so in der Zeit, wo man so 14 bis 16 ist, **ne**?*
> **Ja**, ja, ich würd mal sagen zwischen 12 und ... 12, 13, so, also älter war ich da auf keinen Fall. ... Da war ich nämlich noch nich konfirmiert, deswegen.
> *Ach so, ehm, waren das, eh, haben Sie solche Erfahrungen auch schon mal mit Deutschen, ehm, gemacht, danach, oder?*

> **Eh, in** der Form nich, nein.
> ***Nein.***
> **In** der Form nich. ... Obwohl, nee, dat stimmt nich, sti- stimmt nich, dat war wohl schon mal in 'ner Telefonzelle, da hat sich nämlich auch schon mal einer gezeigt, aber ... da war ich, glaub ich, noch jünger, da kann ich mich gar nich mehr so richtig dran erinnern. (1/55–102)

Diese Passage verdeutlicht, dass Andrea zunächst durch mehrfaches Nachfragen nach Ort und Zeit ihrer Erfahrung dazu angehalten wird, die von ihr vorgenommene Pauschalisierung zurückzunehmen: Sie expliziert im Gespräch, dass es sich um eine einmalige Erfahrung mit einem (vermutlich) türkischen Mann handelt. Anschließend schwächt sie ihre Verallgemeinerung ab und betont, sie habe wegen dieser Erfahrung Vorbehalte allein gegenüber Türken, nicht aber gegenüber Ausländern generell. Diese Offenheit gegenüber falschen Verallgemeinerungen kann nun dazu genutzt werden, um Andreas Erfahrung der sexuellen Belästigung mittels Nachfrage in einen anderen Kontext zu stellen: den der sexuellen Belästigung von Frauen durch Männer generell. Dadurch, dass hier nicht verstärkend nachgefragt wird, etwa, ob sie eine solche Erfahrung auch schon mit Italienern gemacht habe, sondern dadurch, dass die Erfahrung sexueller Nötigung in den Kontext der BRD-Gesellschaft insgesamt gestellt wird, kann Andrea darüber nachdenken und ihre vorherige Verallgemeinerung dadurch zurücknehmen, dass sie sich – wenn auch nur dunkel – an einen Vorfall erinnert, den sie mit einem deutschen Mann erlebt hat.

Hieraus lassen sich zwei Schlussfolgerungen ziehen. Erstens: Konkretes Nachfragen ermöglicht, die „Einmaligkeit" der Erfahrungen deutlich zu machen und vorschnelle Verallgemeinerungen aufzulösen. Zweitens: Ein Perspektivenwechsel kann ein anderes Licht auf den Sachverhalt werfen. Wenn es gelingt, den Sexismus von Einwanderern nicht aus der Perspektive des Eingeborenen, sondern aus der Perspektive einer Frau oder eines Mannes zu thematisieren, können auf diese Weise Bornierungen und falsche Verallgemeinerungen sichtbar gemacht werden.

Aus dem Befund, dass die Ethnisierung von Sexismus in einer gemeinsamen Arbeit der am Diskurs Beteiligten produziert wird, lassen sich weitere Schlussfolgerungen ziehen. Um rassistische Effekte zu verhindern, kann es von daher wichtig sein, im Gespräch genau zu markieren, was als Konsens gilt bzw. vor allem, was Dissens ist.

Ferner: die Verwendung von Euphemismen bei Ethnisierung von Sexismus lässt sich im Gespräch vermeiden, wenn die handelnden Personen präzise bestimmt werden, wenn sozusagen „Ross und Reiter" genannt werden.

Exemplarisch *positiv* haben diese Absicht nach meiner Sicht Meral Akkent und Gaby Franger umgesetzt. In ihrem Ausstellungskatalog „Das Kopftuch / Basörtü. – Ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart / Gecmiste ve Günümüzde Bir Parca Kumas", dessen Text gleichzeitig in deutscher wie auch in türkischer Sprache veröffentlicht worden ist, stellen

sie u. a. Frauen vor, die ihre Gefühle schildern, die sie mit dem Tragen ihres Kopftuches verbinden. Als erste erhält die Deutsche Margarete Erber aus Neunkirchen in Oberfranken das Wort. Der / die Leser*in* ist zunächst verblüfft: Schließlich wird das Kopftuch vor allem mit Einwanderinnen, besonders mit Türkinnen, assoziiert.

In diesem Ausstellungskatalog wird anhand von Beispielen aus unterschiedlichen Nationen die Schönheit und Funktionalität des Kopftuches deutlich vor Augen geführt, so dass man sich abschließend an den Kopf fasst und fragt: Wieso ist mir das bisher nicht klar gewesen? Überhaupt weist dieser Katalog freundlich und dennoch bestimmt auf bornierte Wahrnehmungen von Eingeborenen hin. Den beiden Verfasserinnen gelingt es, den Leser*innen* ein Gefühl von Freude bei der Entdeckung eigener Borniertheiten und Unwissenheiten zu vermitteln; es kann eine neugierige Lust auf Mehr entstehen. Das alles geschieht ohne den berüchtigten erhobenen Zeigefinger! (Vgl. Akkent / Franger 1987.)

Zu denken ist auch an eine Diskursstrategie, wie sie in den Texten des Sängers Udo Lindenberg sehr häufig und wirkungsvoll verfolgt wird. Udo Lindenberg nimmt ganz bewusst die hegemonialen Symbole auf die Schippe und karikiert sie. Z. B. sitzen in seinen symbolischen Booten nicht die Etablierten, sondern die Ausgeflippten und Marginalisierten dieser Gesellschaft. (Vgl. Hippler / Lindzus 1985.)

Solche alternativen Diskursstrategien zu entwickeln, erscheint mir dringend erforderlich. Denn die Analyse hat gezeigt, dass Ethnisierung von Sexismus als Form rassistischen bzw. ethnozentristischen Denkens die Festigkeit rassistischer Haltungen untermauert. Hier wird nicht nur eine demokratische Norm zur Ausgrenzung bestimmter Bevölkerungsteile funktionalisiert, sondern es werden auch regressive Tendenzen der Einwanderungs- und Asylpolitik insgesamt unterstützt. Trotz der Diskussionen um eine Öffnung der „Festung Europa“ mittels Greencard sind die derzeitigen Diskurse weiterhin durchsetzt von Konstruktionen, mit denen Fremde abgewehrt werden können. Ein wichtiges Feindbild fokussiert sich dabei auf den Islam; darüber hinaus werden alle „Kulturen“, die nicht westlich sind, als unverträglich charakterisiert.

Es ist deshalb *auch* diese Entwicklung der Gesamtdiskurse, die deutlich macht, wie dringend erforderlich es ist, gegen ausgrenzende Vorurteile im Diskurs anzugehen und diese substanziell zurückzudrängen. Ein solches wichtiges Vorurteil ist nicht zuletzt die Ethnisierung von Sexismus.

## Anmerkungen

[1] Vgl. zum Beispiel BRIGITTE Heft 11/1991 oder BILD DER FRAU vom 18.2.1991

[2] Ähnliches liegt übrigens auch vor, wenn Türken deshalb abgelehnt werden, weil in ihrem Herkunftsland die Todesstrafe gelte – ein Einwand, der gegenüber Amerikanern seltener

vorgebracht wird. Auch wenn Juden vorgehalten wird, sie würden die Menschenrechte der Palästinenser verletzen, wird eine solche positive Norm angelegt. Auch diese Vorbehalte werden im Einwanderungsdiskurs durchaus artikuliert. (vgl. Jäger 1996, S. 249 f.)

[3] Vgl. dazu ausführlich Jäger 1996a.

[4] Der Name der Interviewten ist anonymisiert.

[5] Die im weiteren zitierten Interviewpassagen sollen wie folgt gelesen werden: die Rede der Interviewten erscheint in normaler, die Rede der Interviewenden in kursiver Schrift. Gemeinsames Sprechen wird durch Fett-Schrift markiert. Emphasen werden durch Unterstreichungen hervorgehoben. Auslassungen und Verschleifungen innerhalb einzelner Wörter werden durch ein Auslassungszeichen (‘) angezeigt. Pausen sind durch Sternchen ausgewiesen (*), wobei ein Sternchen eine Redeunterbrechung von 3–4 Sekunden bedeutet. Ein Gedankenstrich vor einem Sprecherwechsel (-) zeigt an, dass hier eine Unterbrechung vorliegt, die durch den Gesprächspartner initiiert wurde. Dagegen markiert ein Schrägstrich (/) eine „Selbstunterbrechung“. Nicht-sprachliche Momente, wie Husten, Lachen etc. werden in Klammern vermerkt. Drei Punkte (…) weisen daraufhin, dass an dieser Stelle Auslassungen vorgenommen wurden. Die Ziffern vor dem Schrägstrich geben die Nummer des Interviews an; die Ziffern hinterm Schrägstrich beziehen sich auf die Zeilennummern (vgl. Jäger 1996b).

[6] In fast allen Interviews sind Buch und Film von Betty Mahmoody: „Nicht ohne meine Tochter“ angesprochen worden. Aufgrund der zur Zeit der Interviews ausführlichen Berichterstattung in den Medien über dieses Buch konnte sein Inhalt als weitgehend bekannt vorausgesetzt werden (Mahmoody 1991).

## Literatur

Akkent, M. / Franger, G. (1987). *Das Kopftuch / Basörtü. – Ein Stückchen Stoff in Geschichte und Gegenwart / Gecmiste ve Günümüzde Bir Parca Kumas*. Frankfurt, Dagyeli Verlag.

Hippler, G. / Lindzus, H. (1985). „Randale im Kopf“ oder wie Udo Lindenberg die hegemoniale Kollektivsymbolik aus den Angeln hebt. *kultuRRevolution* 8: 60–62.

Jäger, M. (1996a). *Fatale Effekte. Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs*. Duisburg, Diss.

Jäger, M. (1996b). *Fatale Effekte. Die Kritik am Patriarchat im Einwanderungsdiskurs*. Materialband. Duisburg, Diss.

Jäger, S. (2001). *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Duisburg, Diss.

Jäger, S. (1996). *BrandSätze. Rassismus im Alltag*. Duisburg, Diss.

Link, J. (1982). Zum Gebrauch des Diskurs-Begriffs. *kultuRRevolution* 1: 71.

Link, J. (1983). Was ist und was bringt Diskurstaktik. *kultuRRevolution* 2: 60–66.

Mahmoody, B. (1991/1998). *Nicht ohne meine Tochter.* Bergisch-Gladbach, Luebbe. (Unter Mitarbeit von William Hoffer.)

Suzanne El Takach

# Multikulturalität und Toleranz – Eindrücke aus dem Libanon und Deutschland

Guten Abend meine Damen und Herren.
Ich möchte zunächst erklären, warum ich dieses afrikanische Outfit trage – ein Geschenk meines afrikanischen Freundes Kenneth: ich möchte ihn heute Abend damit ehren!

Wir beide absolvierten denselben Deutschkurs in Leipzig, zusammen mit weiteren vierzig ausländischen Studenten. Kenneth selbst ist Nigerianer christlichen Glaubens und betrachtete mich, die ich aus dem Nahen Osten komme, daher mit eher ängstlicher Zurückhaltung. Das Eis war jedoch bald gebrochen und nach zwei Monaten waren wir gute Freunde. Wir sind auch heute noch, zwei Jahre danach, in Kontakt.

In den folgenden Minuten werde ich versuchen, Ihnen einige Eindrücke aus meinem Alltag zu schildern, sowie eine kurze Darlegung der Gründe zu geben, weswegen ich Ihr Land für meine Doktorarbeit ausgewählt habe.

Das alles nicht ohne zuvor denjenigen Menschen zu danken, ohne die das alles nicht möglich gewesen wäre, und die mir das Gefühl geben, in Deutschland willkommen zu sein.

Vorwegnehmend möchte ich sagen, dass ich heute Abend weder über mein Kopftuch noch über die Polygamie im Islam sprechen werde, auch nicht über das, was ich in Deutschland mag oder nicht mag. Ich überlasse es Ihnen, sich ein Urteil über das zu bilden, was ich als für diesen Abend wichtig und erzählenswert für Sie ausgewählt habe.

Auf die Frage, wer ich bin, würde ich sagen: ich bin eine muslimische, arabische Libanesin. Ich konnte mir zunächst nicht vorstellen, was ich, als einfache Chemielehrerin, zum Thema Islam hätte beitragen können. Schließlich bin ich keine ausgebildete Islamwissenschaftlerin oder Koran-gelehrte. Doch ich sehe keinen Widerspruch zwischen meiner religiösen Überzeugung und meinem wissenschaftlichen Beruf, ja, ich kann sagen, dass ich eine strikte Trennung dieser beiden Dimensionen nicht gutheißen kann. Wissenschaft ohne Ethik ist eine Gefahr für die Gesellschaft.

Meine Freude über meinen Glauben und die innere Zufriedenheit, die er mir gibt, machen es mir leicht, auch hier in Deutschland ein Kopftuch zu tragen. Hierbei möchte ich es nicht versäumen, die große individuelle Frei-

heit hervorzuheben, die ihr Land jedem seiner Einwohner garantiert, so wie ich es auch aus meinem Land gewohnt bin.

## Geistige Offenheit im Libanon

Ich verfahre chronologisch und beginne damit, Ihnen einen kurzen Abriss einer typischen libanesischen Kindheit zu geben. Schon im Kindergarten lernen wir zusätzlich zum Arabischen entweder Französisch oder Englisch, mit acht Jahren kommt eine dritte Sprache dazu, so dass alle Libanesinnen und Libanesen drei Sprachen beherrschen.[1] Über diesen Weg lernen wir die westlichen Kulturen kennen, ihre verschiedenen Lebensarten und Mentalitäten.

Multikulturalität war schon seit jeher ein Merkmal der libanesischen Gesellschaft. Seit Hunderten von Jahren leben in meinem Land Muslime und Christen nachbarschaftlich miteinander. Aus dieser Situation heraus entwickelte mein Volk eine Kultur der gegenseitigen Akzeptanz und geistigen Offenheit gegenüber fremden Ideen und Religionen, die sich unter anderem in ausgeprägten kommunikativen Fähigkeiten und einer weithin bekannten Großzügigkeit und Gastfreundlichkeit äußern.

An dieser Stelle möchte ich eine mir eher unangenehme Erfahrung einfügen, die ich in Deutschland immer wieder machen muss. Mein Vorname ist Suzanne. Dass dieser christliche Name mir von meiner Mutter gegeben wurde, ist eine der vielen Ausprägungen unserer kulturell verwurzelten religiösen Toleranz. Niemand im Libanon wundert sich darüber. Nicht so in Deutschland! Sobald jemand mich erblickt und meinen Namen vernimmt folgt zumindest ein erstaunter Blick, wenn nicht gar ein Ausruf, der sagen will: warum hast du, als Muslimin, einen christlichen Vornamen? Dahinter steht ein mir absolut unverwandtes kulturelles Schubladendenken, dessen Verbreitung selbst in akademischen Kreisen mir einiges Unbehagen verursacht hat. Ich sehe hier einen gewissen Aufklärungsbedarf, den ich mit meinem kurzen Vortrag heute Abend ein klein wenig befriedigen möchte.

Der Fremde nimmt, wie bereits angedeutet, einen völlig anderen Stellenwert ein als er es, meinen Beobachtungen zu Folge, in Deutschland tut. Gastfreundschaft wird bei uns offener und deutlicher geäußert, der Fremde ist stets ein willkommener Gast. Wir sind stolz und erfreut, dass er Interesse an unserem Land zeigt.

Religiöse Toleranz besteht nicht nur in einem gegenseitigen Sich-in-Ruhe-lassen, sondern ich kann sagen, dass es aktive Formen der Respektserweisung gibt. Einige Beispiele sollen das erläutern. Viele meiner Freunde im Libanon sind Christen. Wenn ich bei ihnen zu Gast bin und mein Besuch in meine Gebetszeiten fällt, stellt es kein Problem dar, diese in deren Haus zu verrichten. Ich selbst betrete auch christliche Kirchen, um die phantastische Architektur dieser alten Bauwerke zu bewundern.

Des Weiteren stellte es für meine Eltern kein Problem dar, dass ich eine christliche Schule besuchte und in dieser auch christlichen Religionsunterricht erhielt.

Religiöse Toleranz ist im Koran grundgelegt. In der Sure 2 „Al-Baqara", Vers 136, stellt sich der Islam in eine geschichtliche Tradition mit Juden und Christen, in der Sure 3 „Al-Imraan", Vers 64, werden Muslime, Juden und Christen zum gemeinsamen Gespräch über ihre Religionen aufgefordert. Ich zitiere die beiden Suren.

> *Sagt: „Wir glauben an Allah und (an das), was (als Offenbarung) zu uns, und was zu Abraham, Ismael, lsaak, Jakob und den Stämmen (Israels) herabgesandt worden ist, und was Moses und Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben, ohne dass wir bei einem von ihnen (den anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Ihm sind wir ergeben (muslim)."* (Sure 2: Al-Baqara, Vers 136)

> *Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs zwischen uns und euch! (Einigen wir uns darauf) dass wir Allah allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen, und dass wir (Menschen) uns nicht untereinander an Allahs Statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: „Bezeugt, dass wir (Allah) ergeben (muslim) sind!"* (Sure 3: Al-'Imraan, Vers 64)

Ich kann sagen, zu Hause eine demokratische Erziehung genossen zu haben. Weder wurde auf mich Druck ausgeübt, was die Ausübung meiner Religion anging, noch was die Wahl meiner Freunde anbetraf. Als ich mich entschied ein Kopftuch zu tragen, waren meine Eltern besonders darüber erfreut, dass es meine eigene, freie Entscheidung war. Desgleichen bei meiner Schwester. Dazu kommt, dass Jungen und Mädchen gleichgestellt sind. Ich hatte niemals den Eindruck, meinen Brüdern in irgendeiner Weise nachgestellt zu sein.

Der Lebensweg meiner drei Schwestern führte auch nicht zu typisch weiblichen Berufen. Meine Schwester Mariam ist Französischlehrerin und lebt in den Staaten, meine Schwester Warde ist erfolgreiche Leiterin einer Bankfiliale in Beirut, und die Jüngste, Rima, promoviert in Straßburg im Fach Biologie. Im Juni nächsten Jahres ist sie nach London eingeladen, um ihre Arbeit zu präsentieren. Meine beiden Brüder sind ähnlich erfolgreich und unterstützen dankenswerterweise finanziell mein Studium.

Es kündigt sich schon an: Ich möchte heute Abend, zumindest in diesem kleinen Kreis interessierter Personen, mit ein paar liebgewonnenen Stereotypen aufräumen. Islam ist konzeptionell nicht dazu angelegt, eine Gesellschaft im vorwissenschaftlichen Stadium zu halten. Dieses Vorurteil schlägt mir gelegentlich entgegen in Form einer Verwunderung darüber, dass ich sowohl Wissenschaftlerin bin als auch ein Kopftuch trage.

In der Sure 35 Al-Fatir, Vers 28

*Und (auch) bei Mensch und Tier und (beim) Vieh gibt es verschiedene Arten. So (ist es). Allah fürchten nur diejenigen von seinen Dienern, die das (wahre) Wissen haben. Allah ist mächtig und bereit zu vergeben*

werden sowohl Männer wie Frauen aufgefordert Wissen zu erwerben, damit sie die Größe der göttlichen Schöpfung erkennen und würdigen lernen. Der Grund des Wissenserwerbs ist ein metaphysischer, aber die Art und Weise ist dadurch nicht eingeschränkt, sodass Muslime und Musliminnen in der Anwendung der wissenschaftlichen Methode nicht behindert werden. Unser Prophet Mohammed fordert die Gläubigen in einem *Hadith* auf, wenn es sein muss, sogar bis nach China zu gehen um Wissen zu finden. Hierzu ist zu sagen, dass China das am weitesten entfernte aller damals bekannten Länder war. Diese Aufforderung ist als eine praktisch kaum erfüllbare Maximalforderung gedacht, die in diesem Zusammenhang, als Stilmittel verwendet, wohl die Dringlichkeit der Aufforderung verdeutlichen mag. Sie sehen, bei näherer Betrachtung ist eine Etikettierung muslimischer Gesellschaften mit den Labels rückständig, ungebildet und Terrorismus nicht mehr haltbar – auch wenn die Medien dieses Bild beharrlich verbreiten.

Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, dass es Regime gibt, die Religion als Mittel der Unterdrückung missbrauchen.

Und am Rande: In der Zeit, die von ihrer Geschichtsschreibung als Mittelalter bezeichnet wird, profitierten die europäischen Gesellschaften vom fortschrittlichen Wissenschaftsbetrieb der muslimischen Welt – Karl der Große und der Kalif Haroun al-Rachid entsandten wechselseitig Studenten.

## Eine Zeitreise in Deutschland

Das führt uns wieder zum eigentlichen Thema meines Vortrages, meinem Studium und meinem Leben in Deutschland. Zunächst zu den Gründen, aus denen ich mich für Deutschland als Studienland entschieden habe. Da das Technische Institut, an dem ich im Libanon beschäftigt war, in naher Zukunft das deutsche Curriculum einführen wird, hielt ich es für sinnvoll, mich damit und mit der deutschen Sprache vertrauter zu machen. Hinzu kam, dass mich die deutschen Philosophen und Dichter faszinierten. Die geographische Lage Deutschlands, mitten in Europa, an sieben Länder angrenzend, ließen ein internationales Flair gepaart mit Reichtum und der damit verbundenen Fortschrittlichkeit vermuten.

Nun ja, die erste Überraschung erlebte ich dann in Leipzig. Städtearchitektur und Einwohner trugen noch deutliche Spuren ihrer sozialistischen Vergangenheit. Es kam mir vor wie eine Zeitreise in die Vergangenheit. Auch meine Hoffnung auf eine offene und aufgeschlossene Atmosphäre wurden eher enttäuscht als erfüllt. Engeren Kontakt konnte ich nur zu meinen ausländischen Kommilitonen herstellen und Gespräche in deutscher

Sprache waren nur mit Hochschullehrern möglich. Von der Bevölkerung ging bestenfalls Desinteresse aus, wenn nicht gar Feindschaft. Zum ersten Mal in meinem Leben sah ich Skinheads. Und das sollte nicht meine letzte schlechte Erfahrung in dieser Hinsicht sein.

Eines Tages stand ich mit einer Freundin aus Paraguay, Mirta, am Bahnhof. Wir unterhielten uns und ich lachte –, wohl etwas zu laut für deutsche Verhältnisse. Ein älteres Ehepaar sah wütend zu uns herüber und begann uns laut anzuschreien. So heftig, dass ich schon befürchtete, der Mann würde demnächst einen Herzinfarkt erleiden. Mir fiel einfach nichts mehr ein. Ich sah nur fassungslos hinüber und fühlte mich sehr verletzt.

Wir lernten auch im Innenraum deutscher Nahverkehrszüge zu schweigen, denn es war sehr offensichtlich, dass der fremdländische Klang unserer Stimmen den Ärger der mitfahrenden Deutschen auf sich zog. Aus Angst vor Übergriffen bewegten wir uns in der Stadt nur noch in geschlossenen Gruppen. Meine syrische Freundin Ruba pflegte jeden Abend von einer nahe unserem Wohnheim gelegenen Telefonzelle ihre Mutter anzurufen. Eines Abends bat sie mich sie auf dem nur 200 Meter langen Weg zu begleiten. Ich schlug vor einen männlichen Begleiter hinzuzuziehen. Javier, der gleich zusagte, bekam ebenfalls Angst, und schlug seinerseits vor zur Sicherheit zusätzlich Gowri mitzunehmen. Schlussendlich ging eine sechsköpfige Gruppe die zweihundert Meter vom Haus zur Telefonzelle, eine Person zum Telefonieren und fünf als Eskorte.

Im Juni des vergangenen Jahres fand diese traurige Entwicklung ihren Höhepunkt. Eines Samstages wurde ich am Bahnhof von zwei betrunkenen Männern angegriffen – und das um neun Uhr morgens! Ich möchte nicht darüber reden, nur so viel: dieses Erlebnis hat mich dazu bewegt nach Heidelberg zu wechseln, wodurch ich mein Stipendium verlor. Sie können sich sicher vorstellen, dass einiges zusammenkommen muss, damit jemand seine finanzielle Absicherung anheim gibt, um einer Gefahr zu entgehen.

In Heidelberg konnte ich endlich frei aufatmen. Der Alptraum war zu Ende. Die Menschen Ihrer Stadt sind an Fremde gewöhnt, weltoffen und sehr freundlich. Das internationale Flair dieser bekannten Universitätsstadt gefällt mir sehr gut. Im April 2001 trat ich die Stelle an der Pädagogischen Hochschule an, was für mich wie ein Neubeginn war. Ich danke Ihnen, den Bürgern der Stadt Heidelberg, für meine freundliche Aufnahme.

Besonderen Dank möchte ich Familie Wellensiek aussprechen, die mich in der Zeit zwischen Oktober und Dezember 2001 als Gast in ihrem Haus aufnahm, bis ich eine Wohnung gefunden hatte. Sie können sich nicht vorstellen, wie ausgesprochen schwierig es ist in Heidelberg eine Unterkunft zu finden. Wenn schon die deutschen Studenten so lange suchen müssen, dann kann man sich denken, wie nahezu unmöglich es für arabische Studenten ist, auf dem freien Wohnungsmarkt etwas zu ergattern.

Nach dem 11. September schauten mich einige Leute feindlich an. Eines Morgens, etwa gegen zehn Uhr, gab ich im Dossenheimer Postamt ein Paket

auf. Ich bemerkte eine circa vierzigjährige Frau, die mich argwöhnisch, ja geradezu hasserfüllt beobachtete. Was dann geschah, konnte ich in diesem Moment nicht gleich begreifen und schon gar keine passende Antwort darauf finden. Sie fasste an mein Kopftuch, fragte mich in einer giftigen Stimmlage, warum ich das trage, und erklärte mir, dass ich hier in Deutschland sei. Deutschland sei eine Demokratie, ich hätte kein Recht hier so etwas zu tragen. Ich versetzte, dass ich die Polizei rufen könnte, wenn sie so mit mir redet, worauf sie in voller Lautstärke rief: alle Muslime sind Terroristen!

Können Sie sich ausmalen, was da in mir vorging? Als Ausländerin ist man sowieso immer an der Reihe auf andere zuzugehen, den ersten Schritt zu machen, die fremde Sprache zu sprechen. Die Unsicherheit ist groß und die Einsamkeit, so weit entfernt von Freunden und Familie, bedrückt mich schon ein wenig. Und dann muss ich mich auch noch gegen moralische Vorwürfe verteidigen, die von wildfremden Leuten in aller Öffentlichkeit haltlos gegen mich erhoben werden. Das geht zu Zeiten über meine Kräfte.

Um so dankbarer und glücklicher bin ich für meine deutschen und nichtdeutschen Freunde, für ihre Zuwendung, ihre Aufmerksamkeit, ihre Bereitschaft zuzuhören und für die vielen guten Gespräche. Ich bin froh über die angenehme Atmosphäre an der Pädagogischen Hochschule. Auch die Kinder der Schule, an der ich mein Unterrichtsprojekt durchführe, bekunden mir offen ihre Zuneigung. Glauben Sie mir, das tut sehr gut!

Ich erinnere mich auch sehr gerne an die Geburtstagsfeier meines Doktorvaters, Herrn Prof. Dr. Schallies. Ich fühlte mich durch seine Einladung besonders geehrt, so wie ich mich innerhalb der gesamten Arbeitsgruppe respektiert fühle.

Ich hoffe, ihnen heute Abend einen Eindruck meines Lebens in Deutschland vermittelt zu haben. Ich möchte nicht, dass sie diesen Saal mit Betroffenheit verlassen, aber vielleicht doch ein wenig nachdenklicher als sie gekommen sind.

Vor meinem Schlusswort möchte ich noch zwei Leuten danken, die mich bei der Vorbereitung meines Vortrages unterstützt haben: Ich danke Yvo, der trotz eigenen Zeitmangels meinen englisch verfassten Vortrag ins Deutsche übersetzt hat und Sarah, die mir ein Koranübersetzungsprogramm zur Verfügung gestellt hat.

Meine Damen und Herren, diese Veranstaltung fällt in die christliche Adventszeit, und daher dachte ich, dass ein besinnliches Schlusswort nicht fehl am Platze wäre.

Es muss einen guten Grund dafür geben, dass wir nicht alle gleich geschaffen worden sind. Unsere Unterschiedlichkeit ist zweifelsohne eine Bereicherung, sonst hätte Gott jeden von uns mit gleicher Hautfarbe und gleichem Glauben ausgestattet. Begreifen wir diese Chance! Wir haben nur

ein einziges Leben. Warum sollten wir es nicht in Eintracht und Freude verbringen?!

Ich danke und wünsche Ihnen frohe Weihnachten!

## Anmerkung

[1] Wenn Sie mehr darüber wissen wollen, empfehle ich den Artikel zum libanesischen Schulsystem in der Informationsschrift Nr. 63 des Instituts für Weiterbildung der Pädagogischen Hochschule oder auf der PH-Website.

Nurhan Deligezer

# Identitätsprobleme eines Migrantenkindes

Ich begrüße Sie, meine Damen und Herren, liebe Kommilitoninnen und Kommilitonen. Ich bin mir sicher, dass es hier und heute eine heikle Diskussionsrunde und ergiebige Vorträge geben wird. Wir drei können nicht exemplarisch für Muslime in Deutschland sein. Denn jede hat ihre eigene Individualität und Persönlichkeit.

## Biografische Hintergründe

Ich selbst bin vor fast zwölf Jahren nach Deutschland gekommen. Der Grund, warum ich nach Deutschland ausgewandert bin, ist Familienzusammenführung. Ich bin auch wie viele andere ein Kind jener Generation, die „als Arbeitskräfte erwartet wurden aber als Menschen kamen". Mein Vater emigrierte aus finanziellen Gründen, mit dem Gedanken, so schnell wie möglich wieder zurückzukehren. Deswegen war er nie bemüht, die deutsche Sprache zu lernen und sich in die Gesellschaft zu integrieren. Dann waren zwanzig Jahre vergangen, als er seine Einsamkeit bemerkte und uns, meine Mutter, meine Schwester und mich, zu sich holte.

In der Türkei besuchte ich nur die Grundschule. Nach der Migration bin ich erst zwei Monate lang zu Hause geblieben, weil meinen Eltern das Schulsystem völlig fremd war. Für viele Familien ist das Schulsystem nach wie vor eine „black box". Dann besuchte ich die Vorbereitungsklasse an einer Hauptschule, die für Neu-Emigrierte eingerichtet war, allerdings vor zwölf Jahren mit sehr wenig Lehr- und Lernmaterialien und dazu nicht ausgebildeten Arbeitskräften. Nach einem Schuljahr wurde ich in die sechste Regelklasse versetzt, und nach dem ersten Halbjahr der siebten Klasse wurde von den Lehrern beschlossen, dass ich die siebte Klasse überspringen könne. Das war für mich ein Wendepunkt. Ab da sah ich mich vor die Notwendigkeit gestellt, mir einen Plan zur eigenen Lebensgestaltung zu machen. In der achten Klasse ergab sich für mich die Gelegenheit, den Zusatzunterricht für den Werkrealschulzug zu besuchen und somit den Weg für einen Fachhochschulabschluss zu öffnen. Nachdem ich die Werkreal-

schule abgeschlossen hatte, war mir klar, dass ich studieren wollte. Deswegen habe ich ein Wirtschaftsgymnasium besucht. Natürlich war der Übergang von einer Werkrealschule auf das Gymnasium sehr schwer. Es waren drei sehr harte Jahre. Die Stationen bis zu meinem Studium durchlief ich mit vielen Problemen.

Nach dem Abitur habe ich mich an der Pädagogischen Hochschule beworben und studiere jetzt Realschullehramt mit den Fächern Deutsch und Ethik. Soviel zu meiner Biographie.

## Zielsetzung meines Beitrags

Die Intention meines Vortrags ist es, über die Probleme der „einheimisch gewordenen ausländischen Jugendlichen" zu berichten. Diese Probleme ergeben sich nicht nur durch die religiöse Angehörigkeit, sondern sie sind Folgen gesellschaftlich-politischer Bedingungen, sozial-kultureller Differenzen usw.

Ich, als Kind der ersten Generation, bin mit anderen Problemen konfrontiert als meine Eltern. Wir mussten von klein auf lernen, zwischen zwei Welten zu leben und Brücken zu bauen um zu überleben. Wir mussten lernen, wie man sich zwischen zwei Polen bewegt. Dieser Konflikt wird meistens von den Eltern, von der Schule, von der Gesellschaft nicht wahrgenommen, nicht verstanden oder sogar abgelehnt.

Für die hier Geborenen und Aufgewachsenen ist die Konfliktlage vielleicht um einiges einfacher im Gegensatz zu meiner Lage. Kinder, die später nach Deutschland übersiedeln wie ich, haben in ihrer Heimat ihre Identität innerhalb dieser Kultur entwickelt. Es beginnt eine Persönlichkeitsentfaltung, die man nicht einfach unterdrücken kann. Wir haben durch die Migration die vertraute Lebenswelt verlassen, die bisher selbstverständlich geltenden Orientierungen, Lebensweisen, Denkweisen, Normen und Werte werden auf einmal aufgehoben, sind nicht mehr gültig. Damit entsteht ein Potenzial für Konflikte. Wenn man sich als Neuankömmling in die Gesellschaft integrieren möchte, dann muss man neue Werte-Systeme, neue Vorbilder, neue Lebensarten, neue Lebensphilosophien suchen.

Dadurch, dass wir uns in einer uns fremden Situation befinden und zwischen zwei Weltbildern wählen müssen, geraten wir in eine sozialrechtliche Unsicherheit mit vielen Berührungspunkten. Wir leben zwischen widersprüchlichen Anforderungen der zwei Kulturen, haben Anpassungsschwierigkeiten und kommen mit der Umgebung nicht zurecht.

## Probleme bei der Identitätsfindung

Die Integration verläuft nicht ohne Probleme. Einer der Faktoren, die für die Integration wichtig ist, ist die Identität. Ich habe mich öfters mit den Fragen „Wer bin ich?“ oder „Wo ist mein Platz?“ beschäftigt. Die fremde Gesellschaft, in der ich lebe, erzwingt zum Teil Verhaltensänderungen, die der Sozialisation im Heimatland und in der Familie zuwiderlaufen. Damit kommt der Kulturschock mit einer Identitätsproblematik zum Vorschein. Die Familien, die traditionell geprägt sind, haben Angst vor der Entfremdung ihrer Kinder von der Familie und der Heimat ihrer Eltern. Sie versuchen durch ein starres Festhalten an der eigenen Kultur und die Rückbindung an die Gleichgesinnten ihre feste Identität zu behalten. Die Kinder leiden darunter. Sobald die Kinder mit dem gesellschaftlichen Umfeld in Berührung kommen, sowie im Kindergarten, in der Schule, durch Freunde oder durch die Medien, entsteht ein neuer Sozialisationsprozess. Sie merken, dass sowohl die Aufnahmegesellschaft als auch die eigene Familie Erwartungen und Forderungen an sie stellen, die sich widersprechen. Als Kind versucht man oder möchte man den Erwartungen beider Seiten gerecht werden, kann aber leider nicht, weil es sehr schwer ist. Hier ist der entscheidende Punkt, wo man sich den Weg zwischen Assimilation und Segregation suchen muss.

Ich meinerseits war mir meiner konfliktreichen Lage bewusst. Eine Zeit lang war ich zwar hin- und hergerissen, später aber habe ich meine Andersartigkeit akzeptiert. Ich fasste sie als eine Bereicherung für die Gesellschaft auf. Nach einiger Zeit entwickelte ich mir sozusagen eine neue Identität. Das darf nicht falsch verstanden werden. Denn eine neue Identität zu finden, heißt nicht, sich der Gesellschaft total anzupassen oder sich ihr schlicht unterzuordnen.

## Die Rolle des Glaubens

Bei der Identitätsentwicklung spielt der Glaube eine wichtige Rolle. Identität ist ein Prozess, den man durchläuft. Dabei ist der Glaube ein Teil der Identität. Viele Menschen sehen den Glauben bzw. den Islam als Hindernis für die Integration. Das Kopftuch, die Rolle der Frau, Fanatismus usw. sind Reizthemen, wenn es um Islam geht, und wenn es um die Integration der Muslime in die Gesellschaft geht.

Aber wenn die Muslime einerseits wegen ihres Glaubens und ihres Andersseins immer um Akzeptanz, Toleranz bemüht sind und trotz eines langen Migrationsprozesses immer noch ihren Platz zwischen zwei Welten suchen, dabei aber andererseits auf negative Resonanz stoßen und damit wenig Zeit und Kraft für die Integration haben, werden sie sich immer mehr zurückziehen, Gruppen unter Gleichgesinnten bilden und sich isolieren. Da

entsteht sehr schnell die Gefahr, besonders für die muslimischen Jugendlichen, sich als Bestandteil der Gesellschaft zu verlieren.

Wir leben in einer multireligiösen Gesellschaft in Deutschland. Die Mehrheit der Ausländer sind Muslime. Da kann sich niemand gleichgültig zum Islam und zu Muslimen verhalten. Ich glaube nun, Jugendliche können ihre religiöse Identität nur dann entwickeln, wenn sie nicht Distanz zu ihrer Religion haben, sondern vielen Glaubensüberzeugungen und -vorstellungen begegnen. Damit landet man schnell bei dem Punkt, wo es um einen islamischen Religionsunterricht geht. Der Staat mit seiner religiös gemischten Bevölkerung muss um die Freiheit und Gleichheit aller BürgerInnen bemüht sein. Ein wichtiger Beitrag zur Integration wäre die Einführung eines Islamunterrichts an den öffentlichen Schulen. Eine wichtige Aufgabe der Schule ist ja, einerseits ausländische Kinder in sozialer, sprachlicher und möglichst auch in kultureller Hinsicht in die Gesellschaft einzugliedern und andererseits die Identität mit Sprache und Kultur des Heimatlandes zu fördern und zu unterstützen. Dazu gehört natürlich auch der Anspruch auf eine religiöse Erziehung.

Aus der Perspektive der Garantie der Religionsfreiheit ist der Religionsunterricht Bestandteil der Grundrechtsausübung durch den einzelnen. Kinder und Jugendliche sollen sich frei und selbständig religiös orientieren können. Religionsunterricht ist darum viel mehr als Vermittlung von Kenntnissen über Religionen. Er soll sie auch zu einem interreligiösen Dialog fördern.

Ich denke, eine religiöse Erziehung ist stark identitätsbildend, weil es dabei auch um Vermittlung von Werten und Normen geht. Wenn ein Kind, ein Jugendlicher nicht bis zu einem gewissen Grad mit einer religiösen Lebenssicht vertraut ist, kann es auch Unterschiede und Gemeinsamkeiten weder angemessen erkennen noch sie sich für die Bildung der eigenen Identität zu eigen machen. Verständigung und Identität sind wechselseitig aufeinander bezogen.

Die Beschäftigung der Jugendlichen mit dem Islam und anderen Religionen wird ihnen sicherlich helfen, einen Halt zwischen den beiden Welten zu finden. Denn ich glaube daran, dass der Islam zu den toleranten Religionen gehört, es ist eine Religion ohne Zwang. Je mehr wir also aus ihm lernen, desto besser fangen wir an, uns selbst zu erkennen und besser mit unserer Umgebung zu leben.

Ich muss jedoch erwähnen, dass ich zwischen dem Islam als Religion an sich und dem gelebten Islam ein Unterschied sehe. Der Islam, der ausgelebt wird, zumindest wie ich es erfahren habe, ist vielmehr von Traditionen geprägt und hat mit der Philosophie des Islam keinen direkten Zusammenhang.

Schließlich sehe ich im Islam kein Hindernis für die Integration. Wir Muslime wollen so akzeptiert werden, wie wir sind. Man muss natürlich bemerken, dass die Ausübung unserer Religion manchmal bei den nicht

muslimischen Mitmenschen auf Unverständnis stößt und dass für die praktizierenden muslimischen Jugendlichen neben kulturellen vor allem religiöse Unterschiede eine Rolle spielen. Doch viele Probleme ergeben sich dabei aus Missverständnissen und falschen Vorstellungen über den Islam.

Abschließend möchte ich meine Wünsche und Erwartungen nennen. Ich würde mir wünschen, dass mit Muslimen in aufrichtiger Offenheit und mit der Bereitschaft zum gegenseitigen Sichkennenlernen umgegangen wird. Das Zusammenleben sollte nicht durch Feindbilder verhindert werden. Es sollte akzeptiert werden, dass wir keine „Ausländer", keine „Fremden" mehr sind, trotz kultureller und religiöser Differenzen. Es ist vielmehr ein interreligiöser Dialog erforderlich, der durch integrative Erziehung unterstützt werden kann.

Sandra Costes

# Allah machte mich zur Muslima

*Bismillah-i-Rahman-i-Rahim*

Ich wurde zum Dienstagsseminar eingeladen, weil ich eine Muslima in Deutschland bin und Lehramt an der PH Heidelberg studiere. Doch was habe ich speziell den Menschen in Deutschland über den Islam zu erzählen, welche besondere Perspektive habe ich ihnen anzubieten?

## Frei als Muslima

Zunächst gewähre ich Ihnen einen Einblick in meine Biographie. Ich bin vor 26 Jahren in Paris geboren von einer deutschen Mutter aus NRW und einem französischen Vater aus Paris. Die Ehe meiner Eltern war die erste Mischehe in unserem Stammbaum. Keiner war Muslim. Ich genoss die deutsch-französische Erziehung und Mentalität. Die ersten 19 Jahre meines Lebens verbrachte ich bei meinen Eltern im Großraum Paris, in einer Vorstadt, die von Einwanderung sehr geprägt war, machte Abitur und ein Vordiplom in Fremdsprachen (Deutsch / Englisch). Dann entschied ich mich, in Heidelberg Übersetzen und Dolmetschen zu studieren, später wechselte ich auf die PH, wo ich meine Berufung fand. Mit 23 lernte ich den Islam aus der Nähe kennen, und 5 Monate später wurde ich Gott sei Dank Muslima.

Seitdem lebe ich glücklich verheiratet, im 4. Semester meines Studiums, ein erfülltes Leben als muslimische Frau. Die Menschen sind überrascht, wenn sie dies hören und fragen: „Aber, wie bist du zum Islam gekommen?“ Wie konnte ich als Europäerin mit einer sogenannten „freien“ Erziehung den Islam annehmen, fragen sich verdutzt nicht-muslimische Frauen. Das Vorurteil, der Islam sei frauenfeindlich, spukt in vielen Köpfen und ist schwer abzubauen. Doch eines kann ich aus vollem Herz bezeugen: Erst jetzt, als Muslima (verschleiert), bin ich *frei*!

Ich weiß, viele wollen dies nicht glauben. Das Klischee der unterdrückten Muslima mit Schleier ist hartnäckig, weil bequem: Es richtet den Blick weit weg von der Misere in der eigenen Kultur! Zu den Beweggründen des Übertritts könnte ich immer eine andere Antwort geben. Warum? Weil ich

es weiß und nicht weiß. Es war keine überstürzte Entscheidung, sondern ein langer und anstrengender Prozess, der spannend war, dennoch liegt er schon ca. 3 Jahre zurück, und es ist nicht leicht alles wieder nachzuvollziehen, noch schwieriger ist es anderen davon zu erklären. Heute weiß ich nur: Allah, der Erhabene, wusste von meinem inneren, doch unbewussten gar unterdrückten Wunsch, ihn zu (er-)kennen und schenkte mir das Beste, den Islam. Ich lebe ein zweites, anderes Leben, und was das mit sich bringt, ist für Außenstehende schwer zugänglich.

## Logik des Glaubens gegen Atheismus

Mein Übertritt und meine Heirat mit einem praktizierenden Muslim stießen auf völliges Unverständnis. Am Anfang dachten einige an Gehirnwäsche, als sei ich nicht ganz bei Sinnen. Es gab Warnungen und Versuche, mich davon abzuhalten. Dabei habe ich bei der Wahl des Islam sämtliche Instanzen befragt: Intellekt, Herz, Seele und Körper. Damals lag der Schwerpunkt allerdings entschieden auf dem Intellekt: Der Islam war und ist logisch! Der Glaube basiert nicht auf Mysterien, ist aber auch keine pseudo-wissenschaftliche Ideologie. Er steht zwischen den Ideen, der Mensch wisse alles und er könne nichts verstehen, glaube aber trotzdem oder gerade deswegen (daher der falsche Gegensatz zwischen Religion und Wissenschaft bzw. Glaube und Wissen). Der Qur'an aber auch die Sunna sind im völligen Einklang mit modernen Erkenntnissen der (Natur-)Wissenschaften.[1] Dieser Aspekt ist für mich von größter Bedeutung (gewesen). Es war eine Vorraussetzung, dass ich an etwas Logisches glaube. Denn auch, wenn der Islam eine schöne Lebensführung versprach, wäre er unlogisch und unerklärbar gewesen, hätte ich nicht überzeugt werden können, denn ich war … Atheistin!

Mir wurde an den Kopf geworfen: „Wieso der Islam, warum nicht das Christentum oder irgendeine Sekte?!" Meine Antwort: „Der Islam befriedigt meinen Intellekt!" Keine Religion oder Ideologie vermochte mich auch im Geringsten zu überzeugen oder auch zufrieden zu stellen. Ich war äußerst kritisch erzogen worden und glaubte als Kind an nichts Unlogisches wie den Weihnachtsmann und den Osterhasen. Doch einem Irrtum verfiel ich mit meinem kindlichen Verstand, ich glaubte nur an das, was ich sehen konnte. Welche Naivität! Existieren Luft, Liebe, Schmerz oder Protonen und Viren?!

Der Atheismus stellte mich nicht zufrieden, mit zunehmendem Alter und Kenntnissen erschien er mir nicht logisch. Fragen nach dem Sinn des Lebens, was nach dem Tod geschieht, ob es dann einfach vorbei sei, ob es nichts mehr danach gibt und weshalb wir dann hier schuften sollen, wenn alles vernichtet wird, tauchten auf in meinem Kopf. Ich fand selbst keine Antwort, auch in meinen Lektüren nicht und bei keinem Menschen, so klug er auch war. Dabei war ich eine Leseratte und verschluckte alles, was mir in

die Finger kam. Was ich las, übertraf oft meinen Verstand, doch es hinterließ unlöschbare Spuren in mir, erweiterte mein Wissen und Denkvermögen: Welch‘ gesegnete Kindheit und Jugend (teilweise) ohne „Fernsehkiste“, beschäftigt, vielmehr mit Psychologie, Soziologie und Philosophie (Schwerpunkt beim geisteswissenschaftliches Abitur)! Ich dachte, es muss etwas geben, dieses Leben muss einen Sinn haben. Vom Paradies auf Erden hielt ich nichts, wir sind bestimmt nicht da, um nur zu nehmen und zu genießen. Gott ja, aber welche Religion? Ich machte mich schlau, aber keine sprach mich an. Vom Islam wusste ich fast nichts, vor allem nicht über die Glaubensinhalte. Ich wusste nur über die Grausamkeiten, die man mit ihm verband; mit 14 Jahren las ich voller Schrecken „Nicht ohne meine Tochter“ und in der Folge Bücher solchen Kalibers. Als angehende Frau war ich zutiefst erschüttert und dachte, nie würde ein Araber oder Muslim in Frage kommen. Mein Schicksal war aber anders: Ich bin mit einem arabischen Muslim verheiratet und danke Allah, mir Einsicht gewährt zu haben! Als ich dann mit 23 meinen jetzigen Mann kennen lernte und in muslimischen Kreisen Eingang fand, gefielen mir ihre Lebenseinstellung und ihre Art. Ich stellte viele Fragen und die Antworten waren höchst zufriedenstellend.

## Islam des Herzens

Ich las die französische Übersetzung des Qur’ans, und da passierte es, das Entscheidende für die Annahme des Islams: Solche Neugier und Spannung hatte ich seit Ende der Kindheit in keinem Buch mehr empfinden können. Es war das Beste, was ich je gelesen oder gehört hatte, und bei 500 Seiten ließ mein Interesse nicht nach, im Gegenteil, ich konnte mich ihm nicht entziehen, das war eine Sucht und Sehnsucht. Bemerkenswert, denn ich verstand auch nicht viel von den Prophetengeschichten, mein religiöses Wissen war ja gleich Null, dennoch dachte ich immer wieder, „das stimmt“, und war fasziniert. Mehr ist in Worten nicht zu fassen, die Gefühle und Gedanken sind in mir eingeschlossen; doch eines kann ich sagen, es war ein Aha-Erlebnis, dem nichts gleichen kann. Die Stärke dieses einmaligen und unvergleichlichen Erlebnisses hängt zusammen mit der totalen Erkenntnis. Ich, die nicht glauben wollte und konnte, erkannte Gott!

Ich lese den Qur’an seitdem immer wieder, und er ist immer wieder neu, dennoch lese ich ihn jetzt mit Islam im Herzen, damals mit Unglauben. Im Qur’an steht auch sinngemäß, das Falsche weicht vor dem Guten, so wurde der Atheismus in mir durch den Islam ersetzt. Parallel lief auf der bewussten intellektuellen Ebene folgender Prozess ab: Mein Denkweg war, entweder es gibt 0, 1, 2 oder mehr Götter. Das ist die Hypothese. Ich stellte jede dieser Thesen in Frage und stellte fest, Gott existiert und es kann nur einen einzigen geben. Gäbe es keinen, dann hätte dieses Leben keinen Sinn und wer sollte das alles erschaffen haben? Wenn es zwei oder mehr gäbe, wäre alles

chaotisch und ohne Harmonie. Gibt es aber einen, dann hat alles einen Sinn und es ist harmonisch. Und in der Tat hat dieses Leben einen tiefen Sinn, Allah erkennen und ihm aus Liebe dienen; und harmonisch ist dies allemal, man schaue sich nur die Natur an mit ihrer Gesetzmäßigkeit. Wenn Gott existiert und die Menschen erschaffen hat, dann für etwas, und sie müssen erfahren, wozu sie da sind und wie sie dies in bester Weise zu vollziehen haben. Allah ist barmherzig und will und weiß das Beste für uns. Folglich muss es eine Offenbarung von ihm geben, die ihn uns erklärt, und einen Propheten, der unser Vorbild ist. Diese zwei Geschenke müssen im Einklang mit der Logik stehen und wertvoll sein, es muss etwas Gutes für uns Menschen sein. Dies führte mich zur Gewissheit: Der Islam ist der Weg und das Ziel.

Das Herz entwickelte sich im Islam mit der Praxis vor allem des Gebetes. Ja, und was die Seele betrifft, so muss ich bestätigen, der Islam ist Luxus für die Seele. Keinesfalls in dem Sinne, dass er überflüssig wäre, sondern das er die Vervollkommnung der Seele ist. Nicht zu vergessen ist: Islam bedeutet körperliche Gesundheit (sinnvolle Gebote hinsichtlich der Ess- und Trinkgewohnheiten). Verzicht hatte ich schon vor Jahren aus Einsicht geleistet. Die islamische Lebensführung ist ideal; sie fordert Anstrengung vom Menschen, doch bietet sie ihm gleichviel Zufriedenheit. Sie verleiht inneren Frieden. Der Muslim ist im Einklang mit den vier „Dimensionen" Gott, Schöpfung, Mitmenschen, Selbst. Dies führt nicht nur zur Glückseligkeit, sondern auch zur inneren Stärke. Der Islam fordert und fördert alle sinnvollen Taten des Menschen und verlangt das Unterlassen allen schädlichen Verhaltens (Alkohol, Drogen). Nicht umsonst sagt unser Prophet (sas) „Ich bin gekommen, um die Tugenden (Charakter) zu vervollkommnen.", und tatsächlich habe ich die Erfahrung gemacht, dass der Zusammenhalt und die Aufnahmefreundlichkeit bei Muslimen am größten ist. Man findet immer ein offenes und aufmerksames Ohr. Zusätzlich kann ich nur bestätigen: Gastfreundschaft, Großzügigkeit, Bescheidenheit (Allah (swt) steht immer über uns), Familiensinn und Lebensfreude (Annahme des Schicksal) fand ich hier am meisten ausgeprägt.

Dabei war ich seit frühester Kindheit im alltäglichen Kontakt mit verschiedenen Religionen, Nationalitäten gewesen. Diese Religion des Islams ist keineswegs ein starres System, das die Menschen einengt, sie ist ein Rahmen für die Entfaltung der menschliche Potentiale jeder Art. Allah (swt) gibt aus Barmherzigkeit Richtlinien, lässt aber viel Freiraum fürs Individuum und vergisst nicht, dass der Mensch ein soziales Wesen ist. Von daher ist der Islam gerecht und human und bietet allen Gewinn, Jungen, Alten, Reichen, Armen, Begabten, Waisen …

## Verteidigung gegen Vorwürfe und Anfeindungen

Trotz dieser Tatsachen wird dem Islam viel angelastet, was er nicht zu tragen hat. Der Islam ist nicht verantwortlich, auch Gott nicht, für alle Übel dieser Welt. Solch ein Vorwurf ist nicht nur ungerechtfertigt, sondern auch ein grober Fehler. Der Islam ist nie gleichzusetzen mit den Muslimen! Doch dies ist z. B. im Französischen sprachlich verankert, wenn Islam die Gesamtheit der Muslime und sogar deren Kultur bezeichnet. Aber Islam ist eine Religion, keine Kultur, sie stiftet eher Kulturen (siehe El Andalus!). Islam ist eine göttliche Botschaft. Wenn die Menschen Fehler machen, was ja auch menschlich ist, kann das niemandem sonst angelastet werden als den Menschen selbst. Jeder trägt in erster Linie für sich selbst Verantwortung. Jemand sagte zu Recht: Beurteile nie eine Religion nach ihren Anhängern, sondern nach ihrem Buch! (Zum Weiterdenken: G. B. Shaw mit seinem Buch „The Genuine Islam").

Woher aber kommt es dann, dass der Islam so verhasst ist? Da kann ich nur kurz anführen: Mangelndes Wissen, mangelndes Interesse, der Besuch islamischer Veranstaltungen wird gemieden. Dagegen strömen die Massen zu selbsternannten Islamexperten und Orientalisten. Dies ist gewiss ein Irrtum, denn der Islam ist kein Objekt, das man mit wissenschaftlichen Mitteln erforscht und zu dem man von außen zu treffende Aussagen machen kann. Islam ist gelebte Religion, gelebte Hingabe, Liebe zu dem einzigen Schöpfer. Das Herz mit seinen Emotionen hat auch sein Recht mitzureden: Beim Schlagen sagt es „Allah" (swt). Islam ist von innen zu verstehen, daher kann nur ein gläubiger praktizierender Muslim treffende Aussagen über die Essenz seines Glaubens machen. Der Islam stört die heutigen Menschen auch, weil er sie mit etwas konfrontiert, was sie abzuschaffen versuchen: Anstrengung und Hingabe in das Wollen des Schöpfers, der über ihnen steht, sie also bewahrt und beschützt. Oder sind wir keine Geschöpfe unseres Schöpfers?

Es war in der Menschheitsgeschichte immer so, dass neue Offenbarungen von manchen unerwünscht waren, doch der anhaltende Hass gegenüber dem Islam ist maßlos und einzigartig. Dies ist keine leichtfertige Aussage, sondern eine Tatsache, die mich in meiner Erziehung und Kultur begleitete, aber erst mit dem Übertritt mit vollem Bewusstsein einschlug. Ich habe am eigenen Leibe erlebt, was es heißt Muslim zu sein, wie Menschen, die mit dir befreundet waren, sich plötzlich abwandten oder gar gehässig wurden. Meine „Schuld" war nur, ich hatte es gewagt, mich zum Islam zu bekennen! Dasselbe galt für die Ehe mit einem praktizierenden Muslim. Hätte ich es nicht erlebt, könnte ich es nicht wissen. Doch in Ansätzen wusste ich es, ich war ja Nicht-Muslima und hatte mitangehört, was über Muslime gesagt wurde. Doch eins war mir und ist ein Lebensmotto: Islam ist meine Identität, er ist nicht von mir zu trennen, er macht mich aus. Islam verleiht Stärke und

Standhaftigkeit. Trotz der (oft) anzutreffenden feindlichen Gesinnung bleibt der wahre Muslim innerlich unberührt, denn sein Beistand ist Allah (swt).

Leider ist meiner Erfahrung nach Toleranz keine Praxis bei Nicht-Muslimen gegenüber Muslimen, was man am Kopftuch fast sehen kann. Trotz pädagogischer Kinderromane (wie die Kopftuchklasse), die zur Toleranz aufrufen und einladen, spricht die Realität eine andere Sprache, die der Verdächtigung der kopftuchtragenden Muslime, sei es als Schülerin, aber im höchsten Masse als Lehrerin. Was man ihr nicht alles unterstellt! Von Rückständigkeit und Unterdrückung und Beeinflussung der SchülerInnen bis hin zum Versuch der Konversion ihrer Schüler. Alle meinen zu wissen, worum es geht. Als verschleierte Muslima möchte ich deutlich sagen, dass alle Aussagen fast nie den Kern der Sache treffen, nämlich den Willen dieser Frauen, die sich frei dafür entscheiden, ihrem Schöpfer zu gehorchen und den Sinn der Bedeckung verstehen und sich niemand anderem unterwerfen als dem Schöpfer, also die Religion an erste Stelle setzen.

Einen Missstand möchte ich hier genauer beleuchten. In der Theorie findet man es eher schrecklich, „die Armen, die das tragen müssen!“, und bemitleidet sie, doch in der Praxis werden Frauen mit Kopftuch seltener mitleidend angeschaut als deutlich verachtend (manchmal von oben bis unten) gemustert. Doch man braucht sie nicht zu bemitleiden. Die Intoleranz gegenüber kopftuchtragenden Muslimas zeigt sich in zahlreichen Formen (z. B. sich auf einen anderen Platz zu setzen, weil eine Muslima sich neben einen hingesetzt hat) und findet ihren eindrucksvollsten Niederschlag in der Bemerkung einer Frau zu einer verschleierten Muslima: „Warum trägst du das? Du darfst das hier nicht tragen, wir sind hier in einem freien demokratischen Land!“ Freiheit für alle, außer für verschleierte Muslimas?! Ironie oder Zynismus?

Was vergessen wird, ist, dass das Kopftuch Würde und Schutz bietet. Daraus sollten keine politischen Diskussionen hergeleitet werden, die am Thema vorbeireden. Das Kopftuch und die islamische Bekleidung habe ich gewählt aus Überzeugung und ohne Zwang bzw. Druck. Heißt es nicht so schön, die Freiheit der einen endet bei der Freiheit der anderen? Im Islam gilt „Es gibt keinen Zwang in der Religion“, deshalb stellt sich die Frage: Wer hat das Recht, eine erwachsene Frau zu zwingen, ihr Kopftuch abzulegen, sei es auf Fotos oder in einer Einrichtung? Dies liegt in ihrer persönlichen Freiheit und Entscheidung, kein Außenstehender hat sie zu treffen.

## Zur Rolle der Frau

Im Islam gibt es keine Unterdrückung, auch nicht der Frau. Wer dies tut, handelt wider den Islam. Die Frau ist im Islam wertvoll und hat eine hohe Stellung inne. Sie ist dem Mann gleichwertig, denn beide sind Geschöpfe Allahs, Menschen. Nur sind sie trotz allem nicht gleich (z. B. biologisch). Ist

das schlimm? Warum dieser Wahn zur Gleichmachung? Wenn wir gleich wären, wozu sollte es Männer und Frauen geben? Würde ein Geschlecht auch ausreichen? Warum nicht die Komplementarität anerkennen und es positiv werten und letztlich daraus das Beste schöpfen? Die Entfaltung der Frau liegt nicht im Konkurrenzkampf gegen Männer, sondern in der Kooperation beider zum Wohle der Menschheit. Der Geschlechterkampf, welch ein hässliches Wort, ist ein Irrtum und führt zu einer Polarisation, die schon viel Unheil gestiftet hat. Es ist an der Zeit, jedem seinen gebührenden Platz zu gewähren. Vergessen wir nie, die Frau vermittelt dem Nachwuchs Wissen. Sie bildet Menschen. Viele Frauen haben dies erkannt und wurden Muslimas. Der Islam ist keine arabische Religion, es gibt eine steigende Zahl an europäischen und nordamerikanischen Frauen, die den Islam annehmen (siehe „Deutsche von Allah (swt) geleitet“ und „Women from the other side“), wie kommt es, dass so viele Frauen gerade Muslime sein wollen? Aus Einsicht? Eine tiefere Ergründung dieser Frage wäre sehr sinnvoll. Verstand und Menschlichkeit sind an der Zeit, um voranzukommen, um die Lage nicht weiter zu überspitzen.

Abschließend möchte ich zur Frau im Islam sagen: Die Muslima ist wie eine Perle oder ein geschliffener Diamant, und der Islam selbst ist eine Perle und ein Diamant. Er leuchtet, dennoch entzieht sich uns sein Strahlen, wenn wir blind sind.

Meine letzten Worte sollen unserem Propheten – Friede sei mit Ihm –, zukommen, der zu seinen Gegnern, die den Islam im Keim ersticken wollten, antwortete: „Wenn man mir die Sonne in eine Hand und den Mond in die andere legen würde, ich würde nie diese Religion aufgeben“!

*Alles Lob gebührt Allah, dem Herrn der Welten!*

## Anmerkung

[1] Ich empfehle hierzu: www.koranwissenschaft.de.vu, das Buch „Bibel, Koran und Wissenschaft von Maurice Bucaille sowie die CD-ROM oder Videokassette „Das ist die Wahrheit“. In letzter vergleichen muslimische und nicht muslimische Forscher aus aller Welt und allen Richtungen ihre Ergebnisse und Kenntnisse anhand der Bibel und des Qur’ans und kommen zu der Einsicht: Der Qur’an entspricht der modernen Wissenschaft, besser er beinhaltete dieses Wissen schon vor 1400 Jahren, obwohl es damals noch keiner hatte entdecken können.

# Islamischer Religionsunterricht

Peter Müller

# Der Beitrag des Islam in der öffentlichen Bildung oder: „Die Suche nach Wissen ist für alle Moslems Pflicht“

## 1 Die Null als Beispiel

Ein großer Teil der elektronischen Datenverarbeitung – und damit zugleich ein wesentlicher Teil unseres modernen Lebens besteht aus Nullen. Das simple Ja oder Nein des binären Zahlensystems ist alles, was ein Computer verdauen kann. Diese Beschränktheit kompensiert die Maschine bekanntermaßen durch eine übersteigerte Arbeitswut.

Die Null begegnet uns aber auch sonst überall. Wer eine große Anschaffung plant, interessiert sich besonders für die Nullen, und wenn die Nullen in der Astronomie oder bei dem Elektronenmikroskop die Grenzen der Handhabbarkeit überschreiten, helfen wir uns mit den Vorsilben „mega“, „giga“ oder „nano“. Überhaupt „ist die Null alles andere als gewöhnlich. Schon die einfachsten Rechenoperationen enthüllen ihr bizarres Wesen. Addiert man zu irgendeiner Zahl null oder subtrahiert man sie davon, ändert sich überhaupt nichts. Wehe aber, man multipliziert mit null. Jetzt geht jede noch so stolze Zahl mit einem Schlag zugrunde und wird selber zur Null.“ (so Cerutti 2002).

Die Null mit ihren mathematischen Möglichkeiten stammt ursprünglich aus Indien. Unsere Ziffern heißen deshalb eigentlich zu Unrecht „arabisch“. Die Araber hatten allerdings als Handelspartner der Inder deren Zahlensystem und Algebra kennen und schätzen gelernt und schließlich ans christliche Abendland weitervermittelt. Dabei reicherten sie das indische Wissen mit zahlreichen eigenen Erkenntnissen an; mit seinen Büchern über die indische Mathematik wurde Mohammed Ibn Musa al-Charismi um 800 n. Chr. zum Wegbereiter moderner Mathematik in Europa. Der Name des Autors wurde als alchoarismi und später algorithmus zum Synonym für das neue Rechnen. Und auch das Wort Ziffer haben wir von dem arabischen Wort sifr entlehnt, von wo aus sowohl das lateinische cefirum, das französische und englische zero entstanden als auch das lateinische cifra, das wiederum das französische chiffre und die deutsche Ziffer beeinflusst hat, womit man den ursprünglichen Begriff für Null auf alle arabischen Zahlen ausdehnte. Schon die Sprachgeschichte zeigt den arabischen Einfluss deutlich auf.

Aber nicht nur die Null, die „arabischen Zahlen“ und wesentliche Erkenntnis der Mathematik verdankt das Abendland den arabisch-muslimischen Wissenschaften. Aristoteles, einer der Väter und bis heute beständigen Bezugsgrößen abendländischer Philosophie, war im Mittelalter im Abendland selbst weithin vergessen und wurde erst durch die Übersetzungs- und Vermittlungstätigkeit muslimischer Philosophen wieder bekannt. Der Islam brachte einige Jahrhunderte hindurch eine beeindruckende Blüte der Wissenschaften hervor, durch die er dem damaligen Europa weit überlegen war. Bis zum Beginn der empirischen Medizin waren die medizinischen und pharmazeutischen Handbücher des Mittelalters im Wesentlichen Übersetzungen von arabischen Vorlagen. Und in Astronomie und Geographie waren die muslimischen Wissenschaftler ebenfalls weit voraus.

## 2 Blütezeit und Rückgang: Die Philosophie

### 2.1 Blütezeit der Philosophie

Mit der gewaltigen Ausbreitung des Islam ab dem 7. Jahrhundert wurde die islamische Kultur kosmopolitisch. In Bagdad und dann auch in anderen Zentren der islamischen Welt übersetzten Gelehrte vom 8. Jahrhundert an „ausländische“ wissenschaftliche Werke (aus dem Syrischen oder direkt) ins Arabische. Damit wurden bis dahin unbekannte Gedanken im Islam bekannt, die klassisch-griechische und die hellenistische Philosophie, der Neuplatonismus, die Gnosis und die Hermetik, dazu auch Gedankengut aus dem Iran und aus Indien.

Die ersten rationalistischen Theologen des Islam (Thoraval 1999, S. 284), die Mutaziliten (arabisch: die sich Absondernden), verknüpften ihr tiefes religiöses Empfinden mit Teilen griechischer Rationalität. Für die Mutaziliten hing das endgültige Schicksal des Menschen von ihm selbst ab, da er ja über einen freien Willen verfüge; sie betonten zugleich, dass der Koran geschaffen und nicht direkt von Gott auf Mohammed herabgesandt sei. Schon diese beiden Elemente des Denkens der Mutaziliten weisen bereits auf die späteren Konfliktpunkte hin.

Zunächst aber wurden die philosophischen Gedanken aufgenommen und führten zu einer Blüte der Philosophie (die mit dem arabischen Lehnwort *falsafa* bezeichnet wurde) im Islam. Al-Kindi († 873), der „Philosoph der Araber“, al-Farabi († 950), ein vom Neuplatonismus geprägter Türke, der Iraner Ibn Sina bzw. Avicenna († 1037, ein wie al-Farabi vom Neuplatonismus beeinflusster Universalgelehrter) und der Andalusier Ibn Ruschd, latinisiert Averroes († 1198) sind die herausragenden Namen. Schon ihre Herkunft macht die (nicht nur) geographische Ausdehnung der islamischen Philosophie deutlich. Al-Farabi übertrug in seinem Werk „Der Musterstaat“ Platons Politeia in den islamischen Kontext. „Für ihn ist der Philosoph zu-

gleich ein Prophet sowie ein Intellekt und Vorstellungskraft vereinender Mensch“ (Thoraval 1999, S. 284). Avicenna legte eine „orientalische“ Definition der Weisheit vor, unabhängig vom Westen. Er versuchte, die intelligible Welt und die Erkenntnis der höheren, metaphysischen Welt mit der Erinnerung zu erklären, die die menschliche Seele daran bewahrt habe. Diese von Platon inspirierte Lehre verknüpfte er mit einer von Aristoteles herkommenden Erfahrungslogik. Mit seiner Unterscheidung von Essenz und Existenz sowie seiner Vorstellung von der Gotteserkenntnis mit Hilfe von Ursachen und Universalien hat er für den abendländischen Universalienstreit im Mittelalter grundlegende Unterscheidungen geliefert. Averroes war Arzt und Richter und zugleich der herausragende Denker im islamischen Westen. Für ihn, einen der größten Aristoteles-Kommentatoren, sind Philosophie und Offenbarung gleichermaßen unveränderlich und Trägerinnen der Wahrheit: Den Intellekt des Menschen sieht er als identisch mit dem Schöpfungsprinzip an. Am persönlichen Schicksal von Averroes kann man freilich auch das Ende der philosophischen Blütezeit im Islam erkennen: Er musste aus Spanien fliehen, wo seine Schriften als ketzerisch verbrannt wurden, und lebte die letzten drei Jahre seines Lebens in Marokko im Exil.

### 2.2 Gegenspieler

Ein wichtiger und einflussreicher Gegenspieler war der ebenfalls aus dem Iran stammende al-Ghazzali († 1111). Er sah seine Aufgabe darin, die mit dem orthodoxen Islam unvereinbaren Lehren zu bekämpfen und entwickelte eine in sich kohärente Synthese der islamischen Wissenschaften: Die Theologie ist ihr „Kopf“, der Philosoph ihr Verstand, der mystische Sufismus ihr „Herz“ und das Recht „der handelnde Arm“. In der mystischen Hoffnung, „‚die Vernunft zu zerstören, um die Vernunft wiederzufinden‘, spielt Ghazzali eine entscheidende Rolle beim Bedeutungsverlust der rationalen griechisch-moslemischen Philosophie“ (Thoraval 1999, S. 125). Die Titel der Hauptwerke Ghazzalis deuten dies bereits an: „Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“, „Die Befreiung vom Irrtum“, „Die Inkohärenz der Philosophen“. Dieses letzte Werk war vor allem gegen Avicenna und al-Farabi gerichtet. Ghazzalis Auffassung nach lässt sich Wahrheit nicht durch intellektuelle Bemühung der Philosophie erreichen. Die Philosophie „kann nur ein Hilfsmittel für eine spekulative Theologie sein, die auf dem einzigen Glauben und dem moslemischen Gesetz beruht“ (Thoraval 1999, S. 126). Mit dieser antirationalistischen Auffassung wurde der Niedergang der Philosophie im sunnitischen Islam eingeleitet. Fortan galt bei ihnen die Theologie als die einzige Philosophie.

### 2.3 Alte und neue Kontroversen

Bassam Tibi hat in seinem Buch „Der wahre Imam“ (vgl. Tibi 1996, S. 369 ff.) darauf hingewiesen, dass eine ganz ähnliche Frontstellung in und

seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts festzustellen sei: „Der Streit zwischen rationalistischen Philosophen und Sakral-Juristen des islamischen Mittelalters wiederholte sich auch in diesem Jahrhundert – wenngleich unter völlig anderen Bedingungen. ... Anhänger des ‚arabischen Averroismus' wissen, dass vieles im Werk von Averroes ‚als überholt gilt'. Doch knüpfen sie in seinem Werk in erster Linie an Geisteshaltungen und Denkrichtungen an', um die verschüttete Tradition des islamischen Rationalismus neu zu beleben." Und in Aufnahme des Philosophen Lerch schreibt er: „Im Mittelalter ‚hatte man schon seine Schriften verbrannt', und heute sind Averroes und die ‚hellenisierten Philosophen' im Islam als kritische Rationalisten nicht gerade die Lieblingslektüre der Fundmentalisten von heute. ... Der ‚offene Islam' des arabischen Averroismus der 60er Jahre ist nur wenige Jahrzehnte später gegen Ende des 20. Jahrhunderts faktisch erloschen, ebenso wie schon einst im Mittelalter die hellenisierte Philosophie im Islam" (Tibi 1996, S. 370). Ich denke nicht, dass Tibi mit seinem Pauschalurteil zur Gänze im Recht ist. Dass sich aber heute eine Kluft zwischen solchen Muslimen, die den Islam als mit der westlichen Kultur und Wissenschaft vereinbar sehen, und muslimischen Fundamentalisten auftut, ist kaum zu übersehen.

### 2.4 Die Bedeutung der Aufklärung

Die Aufklärung muss kurz gestreift werden, da hier für den christlich-islamischen Dialog wichtige Weichen gestellt wurden. Während des Übergangs zur Neuzeit war die Beziehung beider Religionen durch einen rigorosen Konfrontationskurs gekennzeichnet, wofür einerseits der osmanische Expansionsdrang verantwortlich war, andererseits eine nach wie vor große Unkenntnis der jeweils anderen Seite. Man denke etwa an die im Westen tief eingeprägte Angst vor den „Türken vor Wien" auf der einen, an die Ausfälle etwa eines Martin Luther gegen die Türken auf der anderen Seite. Mit der Aufklärung kommt es im Abendland durch die entdeckte Autonomie des Menschen auch zu einem neuen Verständnis von Religion. Die Kraft der Vernunft und der Gedanke der Humanität gewinnen an Gewicht und führen im religiösen Bereich dazu, alte Vorurteile zu erkennen und zu überwinden. So verfasste beispielsweise Hadrian Reland, Professor für orientalische Sprachen in Utrecht, 1705 ein Buch mit dem Titel „De religione Mohammedica" (vgl. Hagemann 1999, S. 98 f.), in dem es ihm darum geht, den Islam aus seinem eigenen Selbstverständnis heraus zu verstehen, eine Forderung, die bis heute im interreligiösen Dialog Geltung hat.[1] Und die berühmte Ringparabel Lessings legt im Jahr 1779 eine Deutung der drei Religionen vor, die nicht aus sich selbst heraus, quasi objektiv als Offenbarung Gottes anzusehen sind, sondern dadurch zu Offenbarungen werden, dass die Gläubigen die jeweiligen Glaubenssätze im eigenen Leben bewähren und auf diese Weise gewissermaßen in einen Wettstreit treten, der eben kein Krieg, sondern ein Wettstreit um das Gute ist. Auf diese Weise sieht Lessing in den

Religionen einen „göttlichen Erziehungsprozess zur Vernunft“ hin am Werk. So geht die Aufklärung über die vorangegangene Polemik durchaus einen Schritt hinaus. In gewisser Weise hat sie freilich ihrerseits auf gar nicht beabsichtigte Weise eine Auseinander-Entwicklung gefördert. Das Christentum in Europa war durch die Aufklärung gezwungen, sich der Vernunft und ihren Fragen zu stellen und eine Theologie angesichts der Vernunft zu entwerfen. Die Entwicklung beispielsweise der historisch-kritischen Exegese der biblischen Schriften ist eine Konsequenz aus dieser Entwicklung. Der Islam hat sich diesen kritischen Anfragen weder in gleicher Wiese stellen müssen noch faktisch gestellt. Er beurteilt die Aufklärung als westliche Denkkategorie, die die ursprüngliche Einheit von Denken und Glauben destruieren wolle, und zieht sich auf die unhinterfragbare Autorität des Koran zurück. Auf diese Weise wird die Aufklärung, die Brücken zu einem besseren Verständnis des Islam gebaut hat, zugleich zu einem Hindernis auf dem Weg des besseren Verstehens.

## 3 Aufstieg und Niedergang: Die politische Dimension

### 3.1 Der Staat aus islamischer Sicht

Die Aufklärung hat sich natürlich zunächst auf die geistesgeschichtliche Entwicklung des Westens ausgewirkt. Sie hat aber auch Auswirkungen im Blick auf die politische Struktur westlicher Demokratien gehabt. Auch hier gibt es wesentliche Unterschiede zu islamisch geprägten Ländern.

Als idealer Staat gilt Muslimen derjenige von Medina – im Sinne einer durch den Islam gefestigten Gemeinde (umma) unter der Leitung Mohammeds und seiner Nachfolger. Diese wurden auf Grund ihrer Verdienste gewählt und regierten so mittels einer „direkten Demokratie“. Der Islam ist diesem Modell zufolge sowohl Religion als auch Staat und bildet eine Theokratie von Laien auf egalitärer Grundlage. Die zentrale Institution war zunächst das Kalifat mit dem Kalifen als dem Stellvertreter des Propheten auf Erden. Der Kalif war der erste Imam der Gemeinschaft, hatte deren Zusammenhalt und Ausdehnung sicherzustellen sowie für die Einhaltung des islamischen Rechts, der Scharia, Sorge zu tragen. Der Ulema, d. h. der Gemeinschaft der Gelehrten, oblag es, die Rechtmäßigkeit seiner Herrschaft zu bestätigen. Dieses anfängliche System entsprach sehr bald nicht mehr den Erfordernissen; ab dem 9. Jahrhundert wurde die Zivilverwaltung nach und nach ausgebaut und einem Wesir unterstellt; Rechtsgelehrte (vom Kalif ernannte Kadis sowie die Ulema) bildeten die religiöse Verwaltung, ein Emir leitete die Militärverwaltung. 1055 wurden geistliche und weltliche Macht getrennt, die geistliche verblieb beim Kalifen, die weltliche fiel dem ab dieser Zeit so genannten Sultan zu. Im gesamten Verlauf der politischen Geschichte des Islams gestand der islamische Staat weder den einzelnen

noch irgendwelchen Gruppen jemals eine institutionalisierte (Volks-)Vertretung zu (Thoraval 1999, S. 328).

Bis in die Moderne hinein wirkt sich dieser Sachverhalt bremsend auf die politische und teilweise auch wirtschaftliche Eigeninitiative aus. Auch die Städte erhielten nie eigene Statuten, Selbstverwaltungen oder gar die Privilegien „freier Städte" wie im spätmittelalterlichen Europa. Sie traten als wirtschaftliche und religiöse Zentren hervor, nicht aber in politischer Hinsicht. Das Gesellschaftssystem wurde eher mit der Vorstellung von „Hirte und Herde" verglichen, so dass sich eine selbständige Kraft ausübende und politisch aktive Bürgerschaft nur ansatzweise entwickeln konnte. Die Kritik der Ulema zielte nicht in erster Linie auf das politische Handeln der jeweiligen Herrscher, sondern auf die religiöse Legitimität.

### 3.2 Die politische Zerschlagung islamischer Staaten im 19. und 20. Jahrhundert

„Sowohl auf christlicher wie auf islamischer Seite ist das 19. Jahrhundert von besonderer Bedeutung" (Bobzin 1993, S. 342). Auf der Seite des Islam kommt es nach Jahrhunderten fast ungebrochener Machtentfaltung und Expansion zu einer zunehmenden Schwächung und zu einem dramatischen Machtverfall.

Einer der ersten ägyptischen Studenten in Paris, Tahtawi, der nach seiner Rückkehr auch der erste wichtige moderne arabische Denker wird, empfindet diese eingeleitete Akkulturation zwischen Orient und Okzident noch nicht als eine Herrschaftsbeziehung; der islamische Orient bestand seinerzeit noch nicht aus Kolonien. In seinem 1826 begonnenen Pariser Tagebuch rechtfertigt Tahtawi die Übernahme des europäischen Fortschritts als einen Akt der Rücknahme: „die muslimischen Völker bedürfen des Auslands, um zu erwerben, was sie nicht wissen. ... Indes gestehen die Europäer ... uns zu, dass wir ihre Lehrer in allerlei Wissenschaften waren, und erkennen unseren Vorsprung ihnen gegenüber an. Nun steht ja fest, und es liegt offen auf der Hand, dass das Verdienst dem gebührt, der die Leistung zuerst vollbrachte" (Tibi 1991, S. 124 f.).

Diese Anerkennung erwies sich jedoch faktisch als Wunschdenken. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts gerät die islamische Welt in fast völlige Abhängigkeit von den europäischen Kolonialmächten: Die Engländer setzten 1858 der Herrschaft der Moguln in Indien ein Ende, die Holländer bemächtigten sich nach und nach Indonesiens und die Russen der islamischen Khanate in Mittelasien. Die Franzosen, die bereits 1799 durch die Ägypten-Expedition Bonapartes nach Ägypten gekommen waren und seit 1830 (bis 1962) in Algerien herrschten, besetzten Tunesien (1881–1882); in Marokko herrschten sie von 1912–1956, die Engländer in Ägypten seit 1882. Ab 1892 beherrschten die Deutschen einen Teil Ostafrikas, die Italiener eroberten 1911–1912 Tripolitanien, das heutige Libyen. In Schwarzafrika gelangten ganze islamische Regionen unter europäische Herrschaft. Hinzu kam die

politische und militärische Schwächung des osmanischen Reiches und Persiens, wodurch sich die weltpolitischen Machtverhältnisse erheblich veränderten. Der am 10. August 1920 geschlossene Friedensvertrag von Sèvres stellte der Türkei harte Friedensbedingungen. Vertragspartner waren die alliierten Mächte (Großbritannien, Frankreich, Italien, Japan, Armenien, Belgien, Griechenland, Heschas / Saudi-Arabien, Polen, Portugal, Rumänien, der serbisch-kroatisch-slowenische Staat und die Tschechoslowakei). Das ehemalige Osmanische Großreich wurde durch den Vertrag auf ein Zehntel seiner Fläche reduziert, seine Streitkräfte erheblich eingeschränkt und das Land in Interessensphären aufgeteilt. Zudem wurden die strategisch wichtigen Dardanellen entmilitarisiert und unter internationale Aufsicht gestellt. Solche Knebelverträge wirken sich lange aus im Bewusstsein von Völkern – und in aller Regel nicht gut.

### 3.3 Wertungen

Im Gefolge der militärischen Eroberungen kamen, wie bereits im ausgehenden Mittelalter, die christlichen Missionare. Diese Missionierungsversuche in der islamischen Welt wirken bis heute nach, und zwar auf beiden Seiten: auf christlicher Seite schmerzt der weitgehende Misserfolg missionarischer Aktivitäten unter den Muslimen; auf muslimischer Seite wirkt sich die militärische Unterlegenheit, vor allem aber auch die damit in Zusammenhang stehende wirtschaftliche Unterlegenheit aus, die sich in durchgängig schlechteren Lebensbedingungen zeigt. Auch der Ölreichtum arabischer Staaten in den letzten 50 Jahren hat sich vielfach nicht auf die breite Bevölkerung ausgewirkt. Unterdrückung und Ausbeutung haben Wunden geschlagen und wirken sich nicht selten in einem Gefühl von Inferiorität aus, das mit dem Anspruch des Islam als „bester Religion“ notwendigerweise in Konflikt geraten muss. Man muss es vor dem Hintergrund dieser politischen Entwicklungen verstehen, dass viele Muslime sich in der neuzeitlichen Weltgesellschaft als die Verlierer und die „underdogs“ sehen.

## 4 Bildung

Erziehung und Bildung spiegeln in aller Regel die gesellschaftlichen, sozialen und politischen Bedingungen eines Landes wider. Es ist nicht verwunderlich, dass mit der militärisch-politischen Expansion islamischer Staaten im Mittelalter eine Blüte islamischer Bildung und Kultur einhergeht. Ein starker und selbstbewusster Islam war leichter als das zeitgenössische Christentum dazu in der Lage, ursprünglich Fremdes wahr- und aufzunehmen und in eine islamische Weltsicht zu integrieren. Mit dem politischen Niedergang des arabo-islamischen Reiches im 13. Jahrhundert stagnierten aber auch Bildung und Wissenschaft, zumal der politische Niedergang mit erheblichen sozialen Einschränkungen für die Bevölkerung verbunden war.

„Die Wiedervereinigung der meisten Gebiete der islamischen Welt im sechzehnten Jahrhundert unter den türkischen Osmanen änderte nichts an dieser Situation, zumal das neue Reich seit seiner Gründung im vierzehnten Jahrhundert militär-feudal-bürokratisch aufgebaut war und keine Hochkultur innerhalb seiner Grenzen entwickelte. Das Bildungswesen wurde während dieser Epoche von den islamischen Geistlichen, den Ulema, monopolisiert“ (Tibi 1996, S. 131).

### 4.1 Bildungsstätten

Die wichtigsten Bildungsstätten sind im Islam von Anfang an die Moscheen. Die bedeutendsten unter ihnen besitzen bereits früh eine Bibliothek. Das wichtigste Buch ist freilich der Koran selbst, der die Quintessenz allen göttlichen und menschlichen Wissens enthält. In der Koranschule (Kuttab) lernen die Kinder Grammatik und Schrift der arabischen Sprache und das Koranlesen. Während der Hochzeit der islamischen Philosophie entstehen Bildungseinrichtungen wie das „Haus der Weisheit“ in Bagdad (um 815 gegründet), in dem neben der Theologie die Philosophie, die Natur- und die Humanwissenschaften gelehrt werden. Es war zugleich eine blühende Übersetzungsakademie. Solche „Häuser der Weisheit“, wir würden heute (obwohl dies den Begriff nicht genau trifft) Universitäten dazu sagen, entstehen in den nächsten beiden Jahrhunderten an vielen Orten zwischen Bagdad und Ägypten. In dieser Zeit entsteht vermutlich auch ein Hadith, das die Worte „die Suche nach Wissen ist für alle Moslems Pflicht“ Mohammed in den Mund legte und damit die wissenschaftliche Arbeit religiös legitimierte.

### 4.2 Häuser der Weisheit und Medressen

Daneben entstehen theologisch-juristische Kollegien, die sogenannten Medressen: „Diese sind weit weniger offen gegenüber den theoretisierenden interdisziplinären Fachrichtungen als die ‚Häuser der Weisheit’. Die Medresse wird rasch zum Instrument der religiösen sunnitischen Orthodoxie und der politischen Macht“ (Thoraval 1999, S. 76). „Das Recht (Fiqh) wurde entsprechend den vier sunnitischen Rechtsschulen gelehrt. Weiterhin standen auf dem Lehrplan: Korankommentare, Koranrezitation, die ‚Freien Künste’ des mittelalterlichen Triviums (Grammatik, Logik, Rhetorik), arabische Philologie, traditionelle Mathematik und Medizin. Im Gegensatz zu den universitären Vorgängerinstitutionen ... wurden die Wissenschaften und die spekulative Philosophie nach und nach aus der Medresse verdrängt. Diese bewährte sich jedoch als Bildungszentrum und erwies sich als wirksames Instrument der religiösen und politischen Kontrolle in den Händen der orthodoxen Führer“ (Thoraval 1999, S. 225). Die Rechtsschulen (man unterscheidet die hanafitische, die hanbalitische, die malikitische und die schafiitsche Schule) „erklären ab dem 11. Jahrhundert das ‚Tor des Idschtihad’ [der

persönlichen Interpretation] für geschlossen“ (Thoraval 1999, S. 293) – und stärkten damit die Monopolisierung der Koranauslegung.

Al-Ghazzali war übrigens der berühmteste Professor der großen Medresse von Bagdad – und bis ins 16. Jahrhundert hinein werden in der ganzen islamischen Welt Medressen gegründet – und auch an den ‚Häusern der Weisheit' treten die weltlichen Fächer wieder stärker in den Hintergrund. Die anerkannten Autoritäten der Schulen bezeichnet man als Ulema (Pluralform von arab. *Alim* = Gelehrter – der theologischen Wissenschaften). (Thoraval 1999, S. 360) Mit diesem Titel bezeichnet man die Imame der bedeutenden Moscheen, die Richter (Kadis), die Professoren der theologischen Hochschulen und die religiösen Würdenträger. In der heutigen sunnitischen Welt werden diejenigen Personen als Ulema bezeichnet, denen man Autorität auf religiösem Gebiet zubilligt. Die Ulema ist an die Scharia, das islamische Recht, gebunden und darf es nicht verändern, wohl aber auslegen. Seit dem osmanischen Reich ist der Stand der Ulema in die Staatsverwaltung eingebunden. „Heutzutage sind die Ulema im allgemeinen Beamte der Ministerien für religiöse Angelegenheiten“ (Thoraval 1999, S. 360). Dass daraus Bindungen an und Abhängigkeiten von der jeweiligen Staatsmacht entstehen, ist zu erwarten.

Neben den Universitäten, den „Häusern der Weisheit“ und den Medressen sind vor allem die Sternwarten und die Krankenhäuser weitere Bildungsinstitutionen.

### 4.3 Weisheit als Nachvollzug

Das angestrebte Wissen ist im klassischen Islam ein Universalwissen, und es ist kein Zufall, dass die großen Gelehrten des Mittelalters Universalgelehrte waren. „Da alles Geschehen miteinander verknüpft ist, zeigte der gebildete Mensch mehr Interesse am Wissen von der Gesamtheit als an einseitiger Spezialisierung. Damit bezeugte er die Wechselbeziehung zwischen göttlicher Schöpfung und einem einheitlichen Kosmos.“ Der Wunsch, die Einheit der Welt darzulegen, war das Ziel der gedanklichen Bemühung. Der Wissenschaft ging es weniger darum, die Welt zu ermessen und zu quantifizieren (und damit zu beherrschen), sondern sie als Abbild der göttlichen Weisheit zu erweisen. Spiritualität und Wissenschaft in Einklang zu bringen war das Bestreben (Thoraval 1999, S. 361).

Erziehung und Erziehungsmethoden sind in den muslimischen Staaten bis weit ins 20. Jahrhundert hinein durch die Tradition geprägt. Die vier Säulen religiöser Bildung, nämlich die Koran-Lektüre, die Hadith-Überlieferung des Propheten, die Kenntnis der Scharia und die arabische Grammatik werden als zentrale Quellen der Erziehung schlechthin verstanden. Die wesentliche Methode dieser islamischen Erziehung ist das Memorieren der Quellen. „Problemorientiertes Denken kann aber nicht durch Memorieren erlernt werden. Diese Erziehungsform korrespondierte mit fehlender Partizipation in einer traditionellen Gesellschaft, deren Hierarchie von

den Ulema, den Militärs und der politischen Obrigkeit konstituiert wird“ (Tibi 1996, S. 132).

## 5 Menschenbild

Bildung ist immer in Zusammenhang mit dem Menschenbild zu sehen, das dahinter steht. Deshalb sind hier auch einige Worte über das Menschenbild im Islam zu sagen.

### 5.1 Der Mensch mit seinen Stärken und Schwächen

Der Mensch ist für den Islam das Geschöpf Gottes. Als Geschöpf hängt er ganz und gar von Gott ab, und zwar nicht nur in seinem Dasein, sondern auch in allen Bereichen und Ausdrucksformen seines Denkens und Handelns (Khoury / Hagemann / Heine 1991, S. 515 ff.). Damit der Mensch lebensfähig ist, hat Gott ihn mit allem versorgt, was er braucht (vgl. Koran 20, 53-55; 16, 79–83; 27, 60–64). Er hat ihm die Erde untertan gemacht (67, 15).

Im Menschen selbst ist aber auch Schwäche (4, 28), Unbeständigkeit (30, 36; 41, 49), Unzuverlässigkeit (16, 53 f. u. ö.), Ungeduld (10, 11; 21, 37) und insgesamt eine Neigung zum Bösen (12, 52: „Die Seele gebietet je mit Nachdruck das Böse“). Dies allerdings bedeutet keine Unterwerfung unter die Erbsünde im Sinne christlicher Anthropologie. Vielmehr erwirbt „jede Seele (das Böse) nur zu ihrem eigenen Schaden. Und keine lasttragende (Seele) trägt die Last einer anderen“ (6, 164; vgl. 39, 7).

Neben die dem Menschen innewohnende Schwäche treten die Nachstellungen und Versuchungen durch den Teufel. Er ist ein Feind der Menschen. Schon bei der von Gott angekündigten Erschaffung des Menschen hat sich der Teufel gegen ihn ausgesprochen (2, 30) und sich danach auch geweigert, vor Adam niederzufallen (20, 116; 15, 31 f,; 38, 74–76). Wegen dieses Ungehorsams hat Gott die Dämonen aus dem Paradies vertrieben und sie verflucht (15, 34 f.). Daraufhin hat Satan vor Gott beteuert, er werde die Menschen abirren lassen. Er lauert ihnen auf ihrem Weg auf und versucht, sie vom rechten Weg abzubringen (7, 16 f.und 63 f.).

Der Mensch ist also mit Gutem und mit guten Eigenschaften versorgt, aber auch mit Schwächen belastet und den Anfeindungen des Teufels ausgesetzt. Daraus folgt seine grundlegende Aufgabe, sich in der Welt zu bewähren und dem Willen seines Schöpfers zu entsprechen (23, 115; 29, 2 f.). Das Gute und das Schlechte, das den Menschen widerfährt, dient als Bewährungsprobe (11, 7; 18, 7; 21, 35). So soll der Mensch bei allem, was ihm widerfährt, bedenken: „Dies ist von der Huld meines Herrn, damit er mich prüft, ob ich dankbar oder undankbar bin“ (27, 40). Wer die Bewährungsprobe nicht besteht, verliert das Diesseits und das Jenseits (22, 11); wer dagegen die Bewährungsprobe besteht, dem wird „der Erbarmer Liebe be-

reiten“ (19, 96). „Wer Gutes tut, ob Mann oder Frau, und dabei gläubig ist, den werden wir bestimmt ein angenehmes Leben leben lassen. Und wir werden ihnen bestimmt mit ihrem Lohn vergelten für das beste von dem, was sie taten“ (16, 97 u. ö.).

### 5.2 Bildung im Rahmen der Rechtleitung Gottes

Auf Grund seiner Schwäche und der Anfeindungen des Teufels ist der Mensch allein aus sich heraus aber nicht dazu fähig, das Leben zu bestehen und die Wahrheit zu finden. Er ist dafür auf die Offenbarung und die Leitung durch Gott angewiesen. Das stellen im Koran schon Bewohner des Paradieses fest: „Wir hätten unmöglich die Rechtleitung gefunden, hätte uns Gott nicht rechtgeleitet“ (7, 43). Dieses Unvermögen des Menschen ist kein Widerspruch zu seinen guten Anlagen und Fähigkeiten, sondern hängt in der islamischen Theologie damit zusammen, dass allein Gott der souveräne Herr der Wahrheit und des Guten ist. Gut und böse sind keine Qualitäten eines Tuns, sondern sind Festsetzungen des göttlichen Willens. Sie sind den Menschen durch göttliche Offenbarung bekannt. Die Rolle der menschlichen Vernunft „besteht in diesem Zusammenhang vor allem darin, die Dekrete Gottes festzustellen, zu beschreiben und in ihren Konsequenzen für das praktische Handeln auszulegen“ (Khoury / Hagemann / Heine 1991, S. 519).

Bildung und Wissen werden im Islam vor diesem Hintergrund keineswegs gering geschätzt, sondern im Gegenteil gesucht und gefördert. Es handelt sich dabei aber nicht in erster Linie um ein Wissen des autonomen Menschen, sondern um ein Wissen, das sich einordnet in den Gesamtzusammenhang der Schöpfung Gottes. Ich mache keinen Hehl daraus, dass ich die nach und nach erworbene Fähigkeit des aufklärerisch autonomen Menschen, die ganze Welt mehrfach in die Luft zu jagen, als eine Verirrung der Autonomie betrachte. Der mündige Mensch des Westens hat noch nicht wirklich verstanden, dass Mündigkeit immer auch Verantwortung einschließt. Auf der anderen Seite hat die Befreiung von religiöser Bevormundung zu einem erheblichen Zuwachs nicht nur an Wissen, sondern auch an Einsicht geführt und auch der Religion einen anderen Stellenwert gegeben, der die Grenzen menschlichen Wissen anmahnt, ohne es einzugrenzen. Im Zentrum der islamischen Weltsicht steht göttliche Offenbarung in einer unveränderlichen Schrift, deren Interpretation zugleich reglementiert ist. Das führt zu einer anderen Sicht von Wissen, von Erziehung, von Bildung. In diesem Unterschied liegen die Schwierigkeiten im christlich-islamischen Dialog begründet, aber letztlich auch die Schwierigkeiten zwischen den politischen Systemen – und nicht zuletzt auch manche Problematik in der aktuellen Diskussion um den islamischen Religionsunterricht – auf den ich nun im folgenden noch kurz zu sprechen komme.

## 6 Islamischer Religionsunterricht in der Schule

Die Forderung eines islamischen Religionsunterrichts lässt sich einerseits durch die Schülerzahlen legitimieren, bedarf aber andererseits auch einer stichhaltigen inhaltlichen Begründung. Ich gehe hier vor allem auf die inhaltliche Frage ein.

### 6.1 Holzwege

Ich möchte zunächst auf zwei Holzwege in der Diskussion hinweisen, und zwar zunächst die Verknüpfung des islamischen Religionsunterrichts mit dem sogenannten *muttersprachlichen Unterricht*. Dies ist kein zukunftsweisendes Konzept. Der muttersprachliche Unterricht ist zwar an sich begrüßenswert; er verdankt seine Entstehung aber der Vorstellung eines lediglich vorübergehenden Aufenthalts der Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik und ist deshalb auf Dauer nicht in der Lage, die sich wandelnden Bedürfnisse der zweiten und dritten Generation ausländischer Mitbürger abzudecken. Hinzu kommen Probleme, die mit der faktischen Gestaltung des muttersprachlichen Unterrichts und mit dessen Lehrkräften zusammen hängen: Die Lehrer werden aus des Herkunftsländern, insbesondere aus der Türkei, für einige Jahre zum Unterricht nach Deutschland abgeordnet. Ihre sprachliche Kompetenz im Deutschen ist gering, so dass sie in nicht seltenen Fällen des Deutschen erheblich weniger mächtig sind als ihre Schülerinnen und Schüler. Als staatlichen Beamten (der Türkei) liegt ihre politische Loyalität im Herkunftsland. Sie repräsentieren damit de facto die Situation der ersten Generation ausländischer Mitbürger/innen in Deutschland – und entsprechen damit gerade nicht der Situation, in der sich ihre Schüler/innen befinden. Wird der islamische Religionsunterricht nun mit dem muttersprachlichen Unterricht verknüpft[2], hat er automatisch Anteil an dessen Problemen. Er wird an eine bestimmte Sprache gebunden, so dass religiöse Sprachfähigkeit lediglich im Rahmen einer bestimmten Minderheitensprache ermöglicht, Dialogfähigkeit damit faktisch aber verhindert wird; er wird von Lehrkräften erteilt, die mit der gesellschaftlichen Situation in der Bundesrepublik Deutschland nicht hinreichend vertraut sind, so dass gesellschaftliche Realität und Religion nahezu notwendigerweise in eine Diastase treten; für die meisten der nicht-türkischen Muslime wird schließlich mangels einer genügenden Zahl von Schüler/innen weder muttersprachlicher Unterricht noch islamischer Religionsunterricht angeboten.

Das Angebot eines *freiwilligen islamischen Religionsunterrichts* außerhalb der schulischen Kernzeiten ist aus schultheoretischer Sicht problematisch. Solange es sich bei einem solchen Unterricht um eigenständige Veranstaltungen von Religionsgemeinschaften handelt (vergleichbar dem Firm- oder Konfirmandenunterricht der christlichen Kirchen), ist dagegen nichts einzuwenden. Dieser Unterricht untersteht nicht der Verantwortung staatli-

cher Stellen. Dementsprechend können Islamvereine in eigener Regie islamische Unterweisung für ihre Mitglieder anbieten, ohne dass der Staat hierzu zu befragen wäre. Findet ein solcher Unterricht dagegen im öffentlichen Raum der Schule statt, unterliegt er auch deren Rahmenbedingungen. Dies bedeutet, dass die Lehrkräfte entsprechend qualifiziert und legitimiert sein müssen und dass die Lehrpläne der Zustimmung durch staatliche Stellen bedürfen. Dabei ist auch in diesem Fall zu berücksichtigen, dass ein islamischer Unterricht lediglich für einen Teil muslimischer Schüler/innen (wenn auch, wie im Falle türkischer Kinder und Jugendlicher, einen großen) den Rahmenbedingungen der Schule nicht entspricht. Wird ein solcher Unterricht in der Sprache der Herkunftsländer gehalten, treffen überdies die gleichen Einwände zu wie für einen islamischen Religionsunterricht im Rahmen des muttersprachlichen Unterrichts.

## 6.2 Grundlinien

Religionsunterricht muss an öffentlichen Schulen von dem Bildungsauftrag der Schule her begründet werden. Eine Begründung allein von den Bedürfnissen einer Religionsgemeinschaft her reicht dazu nicht aus. Wer in der Schule einen Platz beansprucht, muss diesen Platz im Gesamtrahmen des Schulsystems legitimieren. Die christliche Religionspädagogik hat sich mit dieser Frage ab dem 2. Weltkrieg intensiv befasst. Wenn man sich klar macht, in welch hohem Maße sich die Gesellschaft in diesen Jahrzehnten verändert hat, liegt auf der Hand, dass sich mit der Gesellschaft auch die Schule insgesamt und ebenso der Religionsunterricht und dessen Begründung verändern mussten. Ungeachtet dieser andauernd notwendigen Anpassung der Schule an gesellschaftliche Veränderungen spielen einige Argumente für den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen eine anhaltend wichtige Rolle. Dies sind im wesentlichen folgende Argumente:

- Religionsunterricht bietet eigenständige Formen von Lebens- und Weltdeutung an, die über Einzelbereiche hinausgehen
- Religionsunterricht eröffnet allen Schülerinnen und Schülern, unabhängig von ihrer kirchlichen oder religiösen Verwurzelung, die Auseinandersetzung mit Grundfragen menschlicher Existenz
- Religionsunterricht fördert die religiöse Sprach-, Ausdrucks- und Kommunikationsfähigkeit
- Religionsunterricht leitet an zur Auseinandersetzung mit eigener und fremder religiöser Tradition und hilft auf diese Weise zum Verstehen der eigenen Gegenwart und Zukunft.

Natürlich sind damit nur Grundlinien angedeutet, die mit weiteren Hinweisen ergänzt werden müssten. Im vorliegenden Zusammenhang kommt es aber vor allem auf die Grundlinien an, die unabhängig von der jeweiligen Religion auf Religionsunterricht an öffentlichen Schulen insgesamt zutref-

fen und die deshalb auch bei der Einführung islamischen Religionsunterrichts zu berücksichtigen sind.

Bereits diese Grundlinien stehen innerislamisch durchaus in der Diskussion. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Ein wesentlicher Grund ist die herkömmliche Weise der Vermittlung des Koran und die Hochschätzung derer, die ihn vermitteln. Das Wort des Koran möglichst genau rezitieren zu können, gilt im Islam als Ideal des Gelehrten, und dementsprechend ist das Ziel des Koran-Lernens die Fähigkeit zu möglichst genauer Reproduktion. Die religionspädagogische zentrale Frage, wie die religiöse Tradition und die Situation der Schülerinnen und Schüler miteinander in Verbindung zu bringen sind, wird deshalb in der Regel im Sinne einer Einbahnstraße von der Tradition hin zur Situation beantwortet. Die religiöse Tradition hat in verschiedenen Lehrplanentwürfen eindeutig den sachlichen Vorrang, während die Situation eher als Anwendungsfall der Tradition betrachtet wird.

Ein solches religionspädagogisches Modell wird jedoch weder der faktischen Geltung von Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft noch der Situation der Kinder und Jugendlichen gerecht – und ganz sicher nicht muslimischer Jugendlicher und Kinder. Da sie sich ihren Platz in verschiedenen, zum Teil sehr unterschiedlichen Bezugssystemen erst suchen müssen, kommt es für sie gerade darauf an, Tradition und Situation in einen wechselseitigen Austausch zu bringen und damit die Tragfähigkeit religiöser Tradition zu erproben. Dieses *korrelative Denken* ist für viele muslimische Gesprächspartner zwar ungewohnt; auf Grund der intendierten Verortung des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen ist es aber dringend geboten, in diese Richtung zu denken. Das hohe Niveau der religionspädagogischen Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland muss auch dem islamischen Religionsunterricht zugemutet (und zugetraut) werden, wenn er denn einen Platz in der öffentlichen Schule beansprucht.

### 6.3 Auseinandersetzung mit großen Fragen

Wenn Religionsunterricht allen Kindern, unabhängig von ihrer religiösen Verwurzelung (in Familie, Kirche oder Moschee) die *Auseinandersetzung mit „großen Fragen“*[3] ermöglichen soll, kann die vorhandene oder nicht vorhandene Bindung an Kirche oder Moschee kein Kriterium für den Unterricht sein. Dass viele Kinder und Jugendliche den christlichen Religionsunterricht besuchen, obwohl sie von zu Hause keine kirchliche Bindung mitbringen, ist kein Geheimnis. Gleichwohl ist Religionsunterricht nicht zuletzt für solche Schüler/innen wichtig. Friedrich Schweitzer hält mit Recht fest: "Weil die Persönlichkeitsentwicklung im Kindesalter auch eine religiöse Dimension einschließt, darf die Entwicklung dieser Dimension nicht vernachlässigt, sondern muss ausdrücklich gefördert werden. Und da die religiöse Entwicklung mit der Entwicklung des kindlichen Weltbildes insgesamt verbunden ist, betrifft sie unmittelbar auch die Selbstwerdung des Kindes" (Schweitzer 2000, S. 50).

Dies gilt unbeschadet inhaltlicher Differenzierungen für muslimisch geprägte Kinder in gleicher Weise. Dementsprechend kann auch der islamische Religionsunterricht die religiöse Verwurzelung in Familie und Moschee nicht voraussetzen, schon gar nicht in einer stark national (beispielsweise türkisch) geprägten Weise. Dementsprechend ist die Bedeutung von Religion für Kinder und Jugendliche in einer säkularisierten Gesellschaft zu formulieren. Die religionspädagogische Erkenntnis, dass die Situation der zu Unterrichtenden ein eigenständiges Element des Unterrichts darstellt, ist mit den muslimischen Gesprächspartnern noch stärker als bisher zu diskutieren.

### 6.4 Religiöse Sprachfähigkeit

In diesem Zusammenhang ist auch auf die *religiöse Sprach- und Ausdrucksfähigkeit* einzugehen. Die religiöse Sprache ist eine Sprache eigener Art, eher ahnend und metaphorisch als definierend. Die vielen Bezeichnungen für Gott in der biblischen Tradition oder die vielen Namen Allahs im Koran sind dafür ein deutliches Beispiel. Mit religiöser Sprache lässt sich nicht alles festschreiben. Hinzu kommt, dass die religiöse Sprache die Alltagssprache nicht unwesentlich beeinflusst. Auf diese Weise kann man sich innerhalb eines bestimmten Sprachraums untereinander verständigen. Allerdings geht es auch der religiösen Sprache um Verständlichkeit über die eigene Gruppe hinaus. Dies wird da besonders relevant, wo die Alltagssprache einer Gruppe eine andere ist als die der umgebenden Gesellschaft.

Im Blick beispielsweise auf die türkische Sprache bedeutet dies: Wo im islamischen Religionsunterricht entweder nur türkisch oder zwar im allgemeinen deutsch, die zentralen Begriffe aber nur in türkischer bzw. arabischer Sprache verwendet werden[4], wird ein Bereich faktisch aus der Kommunikation ausgeblendet, der für viele Menschen existentiell wichtig ist. In bewegenden Fragen könnte man deshalb nicht außerhalb der eigenen Gruppenzugehörigkeit kommunizieren. Dies wäre besonders in Bereichen bedauerlich, die sich die Kommunikation zwischen Muslimen und Christen geradezu aufdrängen, wie beispielsweise die in beiden Religionen wichtigen Personen Abraham, die Propheten, Jesus. Religiöse Sprachfähigkeit zielt auf Kommunikation und Dialog – und ist deshalb als Forderung an den islamischen Religionsunterricht unverzichtbar.

### 6.5 Auseinandersetzung mit eigener und fremder Tradition

Religionsunterricht leitet dazu an, *sich mit eigener und fremder religiöser Tradition auseinanderzusetzen*. Die Schule ist dazu ein hervorragend geeigneter Ort, weil hier Kinder und Jugendliche mit unterschiedlichen religiösen Prägungen versammelt sind. In jüngster Zeit ist im Rahmen christlicher Religionspädagogik der interreligiöse Ansatz mit Recht intensiv diskutiert worden. Es handelt sich dabei nicht um eine heimliche Tendenz zur Vereinnahmung, sondern um ein bewusstes Eingehen auf die Tatsache, dass von

einer religiösen Homogenität in unserer Gesellschaft nicht mehr die Rede sein kann. Umso wichtiger ist es, Fremdes in seiner Eigenheit wahrzunehmen und Anschlusspunkte für den Dialog zu suchen.

Dies gilt für christlich und muslimisch sozialisierte Kinder ebenso wie für Kinder, die zwar keine religiöse Sozialisation haben, gleichwohl aber „große Fragen" über die Realität hinaus stellen. Dies ist durchaus auch eine Anfrage an Lehrpläne für den christlichen Religionsunterricht, in denen Fremdreligionen oft auf wenige Lehrplaneinheiten reduziert sind. Es ist aber ebenso eine Anfrage an die zu erarbeitenden Lehrpläne für den islamischen Religionsunterricht, die im öffentlichen Schulsystem anders als dialogisch gar nicht denkbar sind. Anders als im Dialog lassen sich die oben angedeuteten Hemmnisse und Schwierigkeiten, anders als im Dialog lässt sich aber auch die zugrunde liegende Bildungsaufgabe insgesamt gar nicht beschreiben.

## Anmerkungen

[1] Dass Reland seinen eigenen Forderungen nicht immer entsprach (so glaubte er im Islam eine List des Satans zu erkennen, deren Entdeckung er als Anreiz ansah, daraus auf apologetische Weise Nutzen für das Christentum zu ziehen), steht auf einem anderen Blatt.

[2] So beispielsweise in Nordrhein-Westfalen; zwei der bis zu fünf Wochenstunden können für die islamische Unterweisung verwendet werden. Vgl. hierzu im Detail Ulrich Pfaff (2000).

[3] Die Formulierung verdankt sich dem Buchtitel von Rainer Oberthür (1995): *Kinder und die großen Fragen*. Vgl. auch Friedrich Schweitzer (2000), S. 27 ff.

[4] Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass ein islamischer Religionsunterricht ohne die zentralen arabischen Begriffe nicht auskommt. Aber dem Arabischen müssen die entsprechenden deutschen Begriffe beigeordnet werden, um den Kindern und Jugendlichen den Austausch mit ihren nichtmuslimischen Freunden und Klassenkameraden zu ermöglichen.

## Literatur

Bobzin, H. (1993). Artikel Islam II. *TRE* 16: 342.

Cerutti, H. (2002). *Die schwere Geburt der Null*. NZZ Folio. (Internet: http://www-x.nzz.ch/folio/archiv/2002/02/articles/cerutti.html).

Hagemann, L. (1999). *Christentum kontra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*. Darmstadt, Primus.

Khoury, A. D. (1991). Artikel Mensch. In: Khoury, A. D. / Hagemann, L. / Heine, P. (Hrsg.). *Islam-Lexikon.* Band 2. Freiburg, Herder, S. 515–520.

Oberthür, R. (1995). *Kinder und die großen Fragen. Ein Praxisbuch für den Religionsunterricht*. München, Kösel.

Pfaff, U. (2000). Islamische Unterweisung in Nordrhein-Westfalen. In: Beauftragte der Bundes-regierung für Ausländerfragen (Hrsg.). *Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Deutschland. Praxis – Konzepte – Perspektiven. Dokumentation eines Fachgespräches.* Berlin, S. 13–17. (Reihe: In der Diskussion 8)

Schweitzer, F. (2000). *Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.

Thoraval, Y. (1999). *Lexikon der islamischen Kultur*. Darmstadt, Primus. (Hrsg. und übersetzt von L. Hagemann und O. Lellek.)

Tibi, B. (1996). *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*. Darmstadt, Piper.

Tibi, B. (1991). *Die Krise des modernen Islams, eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter* (stw 889). Frankfurt a. M., Suhrkamp.

Hayrettin Aydin

# Islamischer Religionsunterricht am Beispiel Nordrhein-Westfalen

## Einleitende Worte

Seit einigen Jahren hat sich die Diskussion um die Einführung eines islamischen Religionsunterrichtes intensiviert. Diese Diskussion steht vor dem Hintergrund gesellschaftspolitischer Entwicklungen und auch politischer Entscheidungen, mit denen die Integration der Muslime insgesamt in den Mittelpunkt gerückt wird.

Die Frage des Religionsunterrichts bildet hierbei nur ein Themenfeld neben anderen, wenn auch eines, das von besonderer Wichtigkeit ist, da hiermit nicht allein Entscheidungsprozesse auf der lokalen bzw. kommunalen Ebene, sondern zugleich bildungspolitische verbunden sind. Die Frage der Integration des Islam wirft teilweise sogar verfassungsrechtliche Fragestellungen auf.

Einleitend möchte ich hier einige generelle Bemerkungen machen. Der Islam in Deutschland ist hauptsächlich ein Phänomen der Zuwanderung der vergangenen Jahrzehnte. Bis zu Beginn der 90er Jahre hat sich eigentlich kaum jemand mit der Frage der Integration befasst, da die gesellschaftlichen und politischen Akteure von zweierlei ausgingen. Zum einen gab es die auch von Wissenschaftlern unterfütterte Annahme, die Bedeutung der Religion bei den Zuwanderern sei nur ein temporäres Phänomen. Im weiteren Verlauf des Integrationsprozesses würde die Religion der Zuwanderer zunehmend ihre Bedeutung verlieren, weshalb aus Sicht der politischen Akteure kein Handlungsbedarf bestand.

Die zweite Fehlannahme war, dass sich die Frage der Integration einer neuen Religionsgemeinschaft, der Muslime, deshalb nicht stellen würde, da ihre Anwesenheit noch immer als vorübergehend angesehen wurde. Es dominierte die Überzeugung, dass der größte oder ein wesentlicher Teil in das Heimatland zurückkehren würde. Auch dies begünstigte natürlich politische Untätigkeit.

Politisch konterkariert wurde dies durch zwei Faktoren. Zum einen begann zu Beginn der 90er Jahre die Diskussion um das „Einwanderungsland Deutschland“. Vertreter einer Öffnung forderten die Einsicht in die Faktizi-

tät der Einwanderung und entsprechende gesetzliche Neuregelungen. Da die Politik Entwicklungen bekanntlich immer hinterherhinkt, bedurfte es einiger weiterer Jahre, bis es tatsächlich zu politischen Änderungen bzw. Neuerungen kam. Hierzu gehört beispielsweise das neue Staatsbürgerschaftsgesetz, das im Jahr 2000 in Kraft trat. Mit diesem Gesetz sollte die Einbürgerung der Zuwanderer erleichtert werden. Zum anderen trägt es dem Faktum Rechnung, dass hier geborene Menschen mit Migrationshintergrund auch rechtlich nicht mehr wie Ausländer behandelt werden. Seit Inkrafttreten des Gesetzes sind Personen, die hier geboren werden, automatisch deutsche Staatsbürger, die sich bei Vollendung des 18. Lebensjahres entscheiden müssen, ob sie die Staatsbürgerschaft der Eltern oder die deutsche beibehalten möchten.

Ein weiterer Faktor, der Handlungsbedarf hervorrief, waren Anliegen der Muslime, die teilweise für gesellschaftlichen Zündstoff sorgten. Mehr und mehr wuchs unter den Zuwanderern die Einsicht, dass man dauerhaft in Deutschland leben würde. Vor dem Hintergrund dieser wachsenden Einsicht wuchsen die Bemühungen der Menschen, ihr Leben in Deutschland entsprechend einzurichten, hierunter auch das religiöse.

So setzten in den 90er Jahren verstärkt Bemühungen ein, sich als Religionsgemeinschaft zu etablieren bzw. in bestehenden gesellschaftlichen Zusammenhängen dahingehend zu wirken, dass religiöse Besonderheiten berücksichtigt werden. Beispiele hierfür sind die Bemühungen zahlreicher Moscheevereine, eine Genehmigung für den öffentlich vernehmbaren Gebetsruf (Ezan) zu erhalten. Während dies in einzelnen Fällen unproblematisch erschien, entwickelte es sich anderswo zu einem Politikum. Viele werden sich an den „Streit um den Gebetsruf“ erinnern, der vom Zaun gebrochen wurde und für teilweise heftige Auseinandersetzungen sorgte. Andere Bemühungen zielten ebenfalls darauf ab, sich als Religionsgemeinschaft durch qualitative Verbesserungen zu etablieren. Hierzu gehören die Bemühungen zahlreicher Moscheegemeinden, die so genannte Hinterhofmoschee zu verlassen und eine würdigere Gebetsstätte, d. h. eine tatsächliche Moschee zu errichten. Auch hierbei gab und gibt es bis heute immer wieder Konflikte auf der kommunalen Ebene. In vielen Fällen können diese Konflikte in einem Prozess des Dialoges gelöst werden. Oftmals sieht momentan die Lösung so aus, dass einem Bauvorhaben stattgegeben wird, die Moschee sich dann jedoch am Stadtrand oder im Industriegebiet einer Stadt befindet. Es gibt bislang nur einige Fälle, in denen dem Moscheebau in einem zentraleren Punkt der Stadt zugestimmt wurde. Hierzu gehört das Beispiel der Moschee in Mannheim. Diese Tendenz zum Bau richtiger Moscheen verdeutlicht jedoch die Absicht zu dauerhaftem Verbleib in Deutschland, denn mit dem Bau einer Moschee sind nicht nur bürokratische Hindernisse verbunden, sondern auch immense finanzielle. Diese würde man sich sicherlich nicht aufbürden, wenn man die Absicht hegte, in das Heimatland zurückzukehren. Weniger problematisch ist die Umsetzung von Anliegen wie der

Bereitstellung eigener Bestattungsmöglichkeiten oder Rücksichtnahme auf beispielsweise Essgewohnheiten in Krankenhäusern.

## Religionsunterricht im Rahmen des Muttersprachlichen Ergänzungsunterrichtes

Die Frage des Religionsunterrichtes ist, insgesamt betrachtet, auch nicht neu, nur haben sich auf der einen Seite die Bemühungen, auf der anderen Seite die Diskussionen hierzu erst im Verlauf der 90er Jahre intensiviert.

Eine Form des Religionsunterrichtes, genauer gesagt der religiösen Unterweisung, gibt es bereits seit den 80er Jahren. Im Rahmen des Muttersprachlichen Ergänzungsunterrichtes (MEU) wird den Schülern auch eine religiöse Unterweisung erteilt. Hierbei sind jedoch Unterschiede wie auch Besonderheiten zu beachten. Zum einen ist der MEU ein Angebot, bei dem den Schülern freigestellt ist, ob sie daran teilnehmen. Als freiwilliges Zusatzangebot bedeutet es, dass zusätzliche Unterrichtsstunden wahrgenommen werden müssen. Es bedeutet teilweise eine weitergehende zeitliche Belastung, da der MEU nicht in allen, sondern nur in bestimmten Schulen angeboten wird, für die es einer größeren Anfahrt bedarf. Darüber hinaus ist die religiöse Unterweisung im MEU zwar curricular verankert, den Umfang bestimmt jedoch die jeweilige Lehrerin bzw. der jeweilige Lehrer. Er oder sie bestimmt teilweise auch über die Art des Unterrichtes. So waren beispielsweise auch immer Beschwerden der Eltern zu vernehmen, da einzelne Lehrer als Agnostiker oder Atheisten wenig Neigung verspürten, den Kindern religiöse Inhalte positiv bzw. wertneutral zu vermitteln. Dies galt und gilt jedoch nicht überall, denn in einzelnen Bundesländern – hierunter Nordrhein-Westfalen – gab und gibt es genaue Bestimmungen und Regelungen hinsichtlich der religiösen Unterweisung.

Bei der Frage des MEU und auch der Frage des Religionsunterrichts ist die föderale Struktur der Bundesrepublik zu bedenken. Sie hat dazu geführt, dass es verschiedene Modelle der religiösen Unterweisung im Rahmen des MEU gibt. Während einzelne Bundesländer mit den Entsendestaaten der Migranten Abkommen unterzeichnet hatten, auf deren Grundlage Lehrer aus diesen Ländern den Unterricht erteilen, haben andere Bundesländer den MEU ziemlich früh in die eigene Verantwortung übernommen. Hierzu gehört Nordrhein-Westfalen, das bereits zu Beginn der 80er Jahre damit begonnen hat, eigene Lehrmaterialien für den MEU zu entwickeln. Bestandteil dieses Modells ist es, dass auch die Lehrerinnen und Lehrer vom Land eingestellt und besoldet werden. Eine Mischform gibt es in Hamburg, wo sowohl Lehrer aus den Entsendestaaten MEU anbieten, als auch solche, die von der Schulbehörde eingesetzt werden.

## Diskussion um die Einführung eines ordentlichen Lehrfachs

Bei den eben genannten Beispielen handelt es sich um Fälle, in denen der MEU und somit auch die hierin verankerte religiöse Unterweisung ein freiwilliges Angebot darstellen. Seit Ende der 90er Jahre wird jedoch nunmehr verstärkt die Forderung artikuliert, islamischen Religionsunterricht als ordentliches Unterrichtsfach einzuführen. In diesem Zusammenhang wurde auch verstärkt gefordert, den Unterricht in deutscher Sprache durchzuführen. Gerade dieser Punkt hat bei den Erziehungsberechtigten und auch bei einem Teil der islamischen Organisationen Widerspruch hervorgerufen, die zwar auch die Einführung des Religionsunterrichtes befürworteten, diesen jedoch in der Muttersprache erteilt sehen wollen. In diese Richtung geht auch die Erwartung eines Großteils der türkischen Erziehungsberechtigten. In einer Befragung des Zentrums für Türkeistudien von insgesamt 2066 Türkinnen und Türken bundesweit, die im Oktober 2000 im Auftrag des BMI durchgeführt wurde, äußerten drei Viertel aller Befragten den Wunsch, dass der Unterricht in Türkisch stattfinden solle. 93 % der Befragten wiederum artikulierten den Wunsch nach Einführung eines konfessionellen Religionsunterrichtes.

Vor dem Hintergrund der steigenden Einbürgerungstendenz intensivierte sich die Diskussion um die Einführung eines islamischen Religionsunterrichtes. Mittlerweile sind in verschiedenen Bundesländern erste konkrete Schritte vollzogen worden, mit denen dies langfristig konkret umgesetzt werden soll.

Beflügelt wurde die Diskussion in der Bundesrepublik durch eine Entwicklung in Berlin. Dort bemühte sich seit Anfang der 80er Jahre ein lokaler Dachverband, die Trägerschaft für den Religionsunterricht zu übernehmen. Erst nach mehreren juristischen Anläufen entschied das Berliner Oberverwaltungsgericht Ende der 90er Jahre, die Islamische Föderation Berlin (IFB) als Religionsgemeinschaft anzuerkennen, wodurch sich der Weg öffnete, an staatlichen Schulen in Berlin Religionsunterricht zu erteilen. Diese Entscheidung sorgte für kontroverse Diskussionen, da viele türkische Dachorganisationen diesen Verband als fragwürdig betrachten, nicht zuletzt deshalb, da es personelle Verbindungen zur IGMG (Islamische Gemeinschaft Milli Görüs) gibt. Auch Versuche des Schulsenats in Berlin, dies zu verhindern, scheiterten jedoch vor Gericht. Im nunmehr zweiten Jahr erteilt die IFB an zwei Berliner Grundschulen einen eigenen Religionsunterricht. Hinsichtlich des Religionsunterrichtes stellt Berlin jedoch einen Sonderfall dar. Dort wird der Religionsunterricht nicht vom Staat erteilt, sondern von den Religionsgemeinschaften selber. Gleiches gilt auch für so genannte Weltanschauungsgemeinschaften, die dieses Recht haben. Den Sonderbedingungen in Berlin gemäß hat im vergangenen Jahr nun auch die alevitische Glaubensgemeinschaft das Recht erhalten, eigenen Religionsunterricht zu erteilen.

Die rechtlichen Rahmenbedingungen in den anderen Bundesländern sehen jedoch anders aus. Gemäß Grundgesetz ist der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaft zu erteilen. Dies bedeutet staatliche Durchführung des Religionsunterrichtes bei inhaltlicher Mitverantwortung der Religionsgemeinschaften, da ein säkularer, weltanschauungsneutraler Staat keine religiösen Inhalte formulieren kann. Ihm obliegt jedoch das Recht, die Verfassungsmäßigkeit der Inhalte zu kontrollieren.

Bei den etablierten Religionsgemeinschaften in Deutschland gibt es, auf Grundlage entsprechender Verträge, der so genannten Staatskirchenverträge und bestimmter Verfassungsbestimmungen ein eingespieltes Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaft. Dies beinhaltet auch das Recht, Lehrstühle an den Universitäten zu besetzen.

Im Verhältnis zwischen Staat und Muslimen fehlt es jedoch noch an einem eingespielten und rechtlich bzw. vertraglich geregelten Verhältnis. Der Grund hierfür ist, dass sich der Islam in Deutschland noch in der Phase der Etablierung befindet. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass es im Islam keine der Kirche vergleichbare Institution gibt, die Ansprechpartner des Staates sein könnte. Momentan sieht es noch so aus, dass es eine Vielzahl verschiedener Dachorganisationen gibt, von denen sich einzelne darum bemühen, als Ansprechpartner akzeptiert zu werden. Keiner der Dachverbände wird jedoch bislang offiziell als Religionsgemeinschaft anerkannt. Erkennbar wird dies auch an dem rechtlichen Status. Die Dachverbände sind als eingetragene Vereine registriert.

Darüber hinaus sind bei den bestehenden Dachverbänden auch unterschiedliche Orientierungen vorhanden. Ein Großteil der türkischen Dachverbände entstand in den 70er Jahren als Organisation einer bestimmten religiösen bzw. auch religiös-politischen Bewegung eines Herkunftslandes. Wie das Beispiel der IFB zeigt, gibt es darüber hinaus regionale Dachorganisationen, teilweise sogar lokale, deren Zahl in den 90er Jahren zugenommen hat. Auch sie bemühen sich, auf der Ebene eines Bundeslandes als offizieller Ansprechpartner akzeptiert zu werden. Ein zentrales Anliegen dieser regionalen Dachverbände ist die Einführung und Mitverantwortung eines islamischen Religionsunterrichtes. Hierbei tun sich die Vertreter der Landesministerien bislang schwer, und dies nicht unbegründet. Denn in allen Fällen vertreten diese Dachverbände nur einen kleinen Teil der Muslime in dem jeweiligen Bundesland.

Gleiches gilt auch für bundesweite Dachorganisationen, in denen Muslime unterschiedlicher Herkunft organisiert sind. Die ersten Anfänge reichen in die zweite Hälfte der 80er Jahre zurück. Nach einer Spaltung sind in der ersten Hälfte der 90er Jahre der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) und der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland gegründet worden, die als Repräsentanten der Muslime bundesweit angesehen werden wollen. Jedoch repräsentieren auch sie nur einen sehr kleinen Teil der Mus-

lime insgesamt. Der bundesweit nach wie vor größte Einzelverband ist die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion, kurz: DITIB, in der rund 750 Moscheegemeinden Mitglied sind. Die DITIB grenzt sich klar von den genannten Spitzenverbänden ab.

Der Zentralrat der Muslime (ZDM) bemüht sich seit Jahren auch inhaltlich, die Voraussetzungen für die inhaltliche Mitverantwortung eines islamischen Religionsunterrichtes zu schaffen. So bereitete er ein eigenes Curriculum vor, dass 1998 der Öffentlichkeit präsentiert wurde. Nur stellt sich auch beim ZMD die Frage der Repräsentanz. Seit dem Ausscheiden eines größeren Mitgliedsverbandes, des Verbandes der islamischen Kulturzentren (VIKZ), im Jahr 2000, kann der ZMD noch weniger mit dem Anspruch auftreten, einen größeren Teil der Muslime zu repräsentieren.

## Konkrete Schritte und Planungen in den Bundesländern

In verschiedenen Bundesländern gibt es mittlerweile Planungen, teilweise auch konkrete Schritte zur Einführung eines Religionsunterrichtes als ordentliches Unterrichtsfach. Hierzu gehört auch Rheinland-Pfalz, wo die Landesregierung im August 1999 in einem entsprechenden Beschluss ihre Bereitschaft erklärt hat, in Zusammenarbeit mit den Religionsgemeinschaften „gemäß Grundgesetz und Landesverfassung" einen Unterricht anzubieten. Da hierfür übergeordnete Gesprächspartner erforderlich sind, hat das Bildungsministerium als Ansprechpartner den Landesverband der Islamischen Kulturzentren und den Landesverband des Islamrates ausgewählt. Somit besteht auch hier das Problem der begrenzten Repräsentanz. Der geplante Unterricht soll in deutscher Sprache durchgeführt werden. Die Inhalte sollen Ministerium und Religionsgemeinschaften im Einvernehmen festlegen. Sollte das Modell erfolgreich laufen, müssten dann vernünftige Ausbildungsstrukturen geschaffen werden, da derzeit kein Personal für den Unterricht vorhanden ist. In der Übergangszeit soll deshalb auf die Lehrer im Muttersprachlichen Ergänzungsunterricht zurückgegriffen werden (Eisenhuth 2001, S. 32).

In Baden-Württemberg sollte ab dem Schuljahr 2003–2004 islamischer Religionsunterricht in deutscher Sprache eingeführt werden. Vier sunnitische Organisationen hatten einen gemeinsamen Entwurf eingereicht, auf dessen Grundlage das Kultusministerium einen Lehrplan konzipiert, der dem Fach katholische bzw. evangelische Religionslehre entsprechen soll. Der Planung nach soll der Unterricht nach einer Probephase ab 2010 landesweit angeboten werden (vgl. Schneider in diesem Band; Anm. d. Red.). Kürzlich wurde jedoch vom Ministerium verlautbart, dass diese Planung nicht eingehalten wird.

In Bayern wiederum hat das Kultusministerium an der Universität Bayreuth eine Stelle zur Erarbeitung eines entsprechenden Lehrplanes einge-

richtet. Näheres zur konkreten Umsetzung ist jedoch noch nicht bekannt geworden.

In Hamburg geht man eigene Wege. Dort hat sich ein religions- und konfessionsübergreifender Zusammenschluss gebildet, der ein Konzept für ein Fach unter der Bezeichnung „Religion für alle" entwickelt hat. Hierbei handelt es sich um einen religionsübergreifenden Bekenntnisunterricht, also keinen religionskundlichen. Die Angehörigen der jeweiligen Religionsgemeinschaften sollen in einem gemeinsamen Unterricht in ihrem Glauben gestärkt werden. In Hamburg ist darüber hinaus die Einrichtung einer Professur für islamische Theologie geplant.

## Religionsunterricht in Nordrhein-Westfalen

Am weitesten ist die Entwicklung derzeit in NRW gediehen, auch wenn es noch kein etabliertes System gibt. Nordrhein-Westfalen ist das Bundesland mit der höchsten Zahl an Muslimen. Hier leben mit 1,1 Mio. ein Drittel aller Muslime in Deutschland. Entsprechend hoch ist die Zahl der Schülerinnen und Schüler, die bei 260.000 liegt. Seit dem Schuljahr 1999 / 2000 wird erstmalig ein religionskundlicher Unterricht für Muslime in deutscher Sprache angeboten. Hierbei handelt es sich um einen Modellversuch, der an mehreren Schulen durchgeführt wird. Im laufenden Schuljahr hat sich die Zahl der Schulen, die sich an dem Versuch beteiligen, um 30 erhöht und liegt jetzt bei 55 insgesamt. Zugrunde gelegt wurde das für den MEU vorbereitete Lehrmaterial, das ins Deutsche übertragen wurde. Dies wurde bereits in den 80er Jahren vom Landesinstitut für Schule und Weiterbildung entwickelt. In dem Fach religiöse Unterweisung werden derzeit die Lehrer des MEU eingesetzt, die über entsprechende Deutschkenntnisse verfügen. Das heißt, es fehlen bislang ausgebildete Religionspädagogen. Der hierzu erforderliche Schritt wurde jedoch im Mai 2002 beschlossen. An der Universität Münster soll ein Lehrstuhl für Islamkunde eingerichtet werden, der mittlerweile auch schon ausgeschrieben ist. Der Lehrbetrieb soll der Planung nach im Sommersemester 2003 aufgenommen werden. Bei der Einführung und Besetzung neuer Lehrstühle dauert es erfahrungsgemäß immer eine Weile, bis ein Kandidat ausgewählt wird und der Lehrbetrieb aufgenommen werden kann. Der Lehrstuhl für Islamkunde soll in dem künftigen „Centrum für Religiöse Studien" angesiedelt sein, von dem die Lehrerausbildung betreut werden wird.

Das erklärte Ziel der Landesregierung in Nordrhein-Westfalen ist es, parallel zum evangelischen und katholischen auch islamischen Religionsunterricht einzuführen, der den erstgenannten gleich geordnet ist. Verfassungsrechtliche Voraussetzung wäre jedoch die Bildung von einer oder mehrerer Religionsgemeinschaften, die Ansprechpartner der Landesregierung sind, mit dem man sich auf die Lerninhalte verständigt. Diese gibt es aus

Sicht der Landesregierung bislang nicht, obwohl sich einzelne Verbände in diesem Sinne bemühen. Bis es einen oder mehrere verbindliche Ansprechpartner gibt, soll die religiöse Unterweisung ausgeweitet werden. Absolventen des Studienganges in Münster sollen auf beide Varianten fachlich vorbereitet werden, d. h. sowohl als Lehrer der religiösen Unterweisung als auch in einem zukünftigen islamischen Religionsunterricht eingesetzt werden können. Die Ausbildung der Lehrerinnen und Lehrer in Münster umfasst ein viersemestriges Erweiterungsstudium. Bei Erfüllung entsprechender Voraussetzungen soll auch ein grundständiges Studium eingerichtet werden. Es gibt in Nordrhein-Westfalen an den Universitäten auch einzelne Bemühungen, Lehramtsstudierenden eine Zusatzqualifikation zu verschaffen, die sie zum Einsatz als Religionspädagogen für muslimische Schüler fachlich befähigt. Dies bietet die Islamwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum an, die sich gezielt an Lehramtsstudierende richten.

Die Bemühungen von bestehenden Verbänden, in NRW einen islamischen Bekenntnisunterricht einzuführen, schlugen bislang fehl. Der Zentralrat der Muslime und der Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland hatten gemeinsam auf Einführung eines islamischen Religionsunterrichtes geklagt. Das Düsseldorfer Verwaltungsgericht wies diese Klage jedoch am 1.11.01 mit der Begründung zurück, beide Verbände verträten nur einen Teil der Muslime und könnten deshalb nicht als Repräsentanten aller Muslime im Bundesland angesehen werden.

## Literatur

Beauftragte der Bundesregierung für Ausländerfragen (Hgrs.) (2000). *Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Deutschland. Praxis – Konzepte – Perspektiven. Dokumentation eines Fachgespräches*. Berlin / Bonn. (Reihe: In der Diskussion 8)

Eisenhuth, P. H. (2001). Aktueller denn je – Rheinland-Pfalz will islamische Religion als Schulfach einführen. *Treffpunkt* 3.

Faruk, S. / Fauth, D. / Bubenheimer, U. (Hrsg.) (2000). *Hochschullehre und Religion – Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen.* Würzburg.

Neumann, U. (Hrsg.) (2000). *Islamische Theologie. Internationale Beiträge zur Hamburger Debatte.* Hamburg.

Faru, S. / Martinek, M. (2000). Der Islam – eine Religion in Deutschland etabliert sich. Erfordernisse für Schulunterricht und Hochschullehre. In: Fauth, D. / Bubenheimer, U. (Hrsg.) *Hochschullehre und Religion – Perspektiven verschiedener Fachdisziplinen.* Würzburg.

Faruk, S. / Aydin, H. (2002). *Islam in Deutschland*. München.

Zentrum für Türkeistudien (2000). *Der Islam etabliert sich in Deutschland. Ergebnisse einer telefonischen Meinungsumfrage von türkischen Migranten zu ihren religiösen Einstellungen, zu Problemen und Erwartungen an die deutsche Gesellschaft.* Essen. (Im Auftrag des Bundesministerium des Inneren; unveröffentlichter Endbericht.)

Zentrum für Türkeistudien (2002). „Euro-Islam". Zum empirischen Gehalt eines neuen Islamverständnisses in der Migration, *ZfT-aktuell* 89, Essen.

Karl Schneider

# Islamischer Religionsunterricht an Schulen in Baden-Württemberg

## Vorbemerkung

Die Einführung eines islamischen Religionsunterrichts für muslimische Kinder an staatlichen Schulen ist inzwischen eines der wichtigeren bildungspolitischen Themen in der Bundesrepublik. Und das ist zu begrüßen. Denn erstens ist der Islam nach den beiden christlichen Kirchen die drittgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland. Und zweitens betrifft die Frage, ob islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen erteilt werden soll, nicht nur die Muslime in unserem Lande. Sie betrifft vielmehr das Selbstverständnis unserer Gesellschaft im Ganzen, das Zusammenleben der Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen, ja in besonderem Maße auch das Selbstverständnis der Christen in Deutschland. Die Integration der Muslime in unsere Gesellschaft „wird zur Funktionsbedingung des demokratischen Systems“ (Heckel 1999, S. 742). Nach den Terroranschlägen von New York und Washington und den Ereignissen seither wird kaum jemand diese These bezweifeln. Der folgende Beitrag versteht den islamischen Religionsunterricht als wichtigen Beitrag zur Integration der muslimischen Kinder und Jugendlichen in die deutsche Gesellschaft.

Diese Sicht der Dinge hat jenseits der tagespolitischen Aktualität durchaus schon Tradition: In der *Kultusministerkonferenz* war schon Anfang der 1980er Jahre eine Kommission „Islamischer Religionsunterricht“ eingesetzt worden. Der Bericht vom 20. März 1984 gibt eine Übersicht über die damals diskutierten und realisierten „Möglichkeiten religiöser Erziehung muslimischer Schüler in der Bundesrepublik Deutschland“. Dass wir auf dem Weg zum islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen heute nicht sehr viel weiter sind als vor 19 Jahren, hat mehrere Gründe; einer davon ist sicherlich die rechtliche Komplexität der Angelegenheit. Bevor die gegenwärtige Situation und die in ihr liegenden Entwicklungsmöglichkeiten skizziert werden können, muss deshalb auf die rechtlichen Aspekte etwas ausführlicher eingegangen werden. Am Anfang soll aber der Blick nochmals auf die politische Aktualität und die pädagogische Relevanz religiösen Er-

ziehung muslimischer Kinder und Jugendlicher an den staatlichen Schulen in Baden-Württemberg einer gelenkt werden.

# I Politische Aktualität und pädagogische Relevanz

### Anträge islamischer Organisationen, parlamentarische Initiativen und Entscheidungen der Landesregierung

Die *politische Aktualität* der Frage nach einem islamischen Religionsunterricht an den baden-württembergischen Schulen drückt sich in mehreren *parlamentarischen Initiativen* der Oppositionsparteien im baden-württembergischen Landtag aus. Die Große Anfrage der Fraktion SPD und die Antwort der Landesregierung „Religiöse Unterweisung muslimischer Kinder" (LTDrs. 12/3589 vom 15.12.1998 / 12.4.1999, S. 19) z. B. enthält eine umfassende Dokumentation mit vielen Zahlen und Materialien zur Situation. In dem Antrag der Fraktion Bündnis 90/Die Grünen vom 12.8.1999 wird die „Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg" gefordert (LTDrs. 12/4327 vom 12.8.1999 / 22.9.1999 mit Stellungnahme des MKJS, S. 4). Die Oppositionsfraktionen warfen der Landesregierung Untätigkeit und gar Verzögerungstaktik vor. Jedenfalls betonten sie die Dringlichkeit der Angelegenheit. Diese liegt angesichts der Zahl der inzwischen vorliegenden *Anträge islamischer Organisationen* zur Einführung von islamischem Religionsunterricht auf der Hand. Seit Mai 1994 haben acht verschiedene islamische Gruppen Anträge auf Einführung islamischen Religionsunterrichts gestellt, im April 2000 lagen dem Ministerium für Kultus, Jugend und Sport fünf Anträge vor. Zu diesem Zeitpunkt setzte die Kultusministerin eine *Steuerungsgruppe Islamischer Religionsunterricht* ein, in der die Frage auf der Basis von Artikel 7 des Grundgesetzes bearbeitet werden sollte. Sie erklärte ausdrücklich ihre Bereitschaft, sich für die Verwirklichung des verfassungsmäßigen Rechts der muslimischen Jugend einzusetzen (vgl. dazu auch Schavan 2001). Im Mai 2002 zeigte sich bei einer interfraktionellen Anhörung im Landtag von Baden-Württemberg eine große Übereinstimmung zwischen Politikern und Experten über die notwendigen Schritte zur Einführung des islamischen Religionsunterrichts.

### Religiöse Erziehung als Teil der Allgemeinbildung

Im Blick auf die *pädagogische Relevanz* der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts an den baden-württembergischen Schulen lautet die Grundfrage: Wie wichtig ist denn Religionsunterricht überhaupt in unserer heutigen aufgeklärten Zeit? Ist das nicht alles doch überholt, allenfalls für ältere Menschen interessant – jedenfalls nicht so wichtig wie all die positiven Sachen: Mathematik, Geschichte, Chemie, Physik, Englisch, Französisch, Biologie, Kunst, Musik ...? Es ist wieder modern geworden, von

„Menschen-Bildung“ als Aufgabe der Schule zu sprechen. In dieser neuen Debatte um den Begriff und die Bedeutung der Bildung hat Hartmut von Hentig 1996 in einem viel beachteten Essay die Bildungsfrage neu formuliert. Allgemein kann man sagen, dass Menschenbildung als Aufgabe der Schule darauf abzielt, dass nichts „Wesentliches“ ausgespart werden soll. Weil nun aber „unsere Kultur durch die christliche Religion geformt und gespeist“ ist, gehören „die Kenntnis diese Religion und andere Religionen anderer Mitbürger und die Bereitschaft, sie zu achten und zu verstehen, zum Kern der allgemeinen Bildung, die Aufgabe der öffentlichen Pflichtschule ist“ (Hentig 2000, S. 44). Auf die Frage, „Was für eine Bildung wollen wir den jungen Menschen geben?“ (Hentig 1996, S. 75) nennt und erläutert Hentig sechs „mögliche Maßstäbe“, „Bildungskriterien“ (a. a. O. S. 73–100). In allen sechs Maßstäben oder Kriterien für Bildung ist eine religiöse Dimension, zumindest ein religiöser Hintergrund, leicht nachzuzeichnen. Das religiöse Thema direkt formuliert ist allerdings in seinem fünften Maßstab: „Wachheit für letzte Fragen“. Diese „letzten Fragen“ sind die alten metaphysischen Fragen - sie bleiben zwar für unsere Vernunft unbeantwortet. Sie „sind gleichwohl unvermeidlich. Wir können nicht aufhören, sie zu stellen, und sie schon gar nicht von vornherein unterlassen: Gibt es Gott – d. h. einen Schöpfer des Universums und der Geschichte? Hat die Welt einen Sinn, einen Plan? Was ist dieser Sinn, worin offenbart er sich? Was ist meine Bestimmung in ihm? Warum bin ich? Warum bin ich ich? Bin ich frei, von jenem Plan abzuweichen? Wohin führt das alles? Was kommt danach?“ Diese Fragen stellen sich von selber ein. Sich zu fragen ist eine „Naturanlage der Vernunft“ (wie es Kant formuliert hatte). Einer Bildung bedarf es dazu nicht. Wohl aber dazu, sie auszuhalten und nicht in die nächstbeste Gewissheit zu fliehen: In Mythen, Dogmen, Ideologien; und auch nicht in den Verzicht. Und weiter unten: „Wer keine Beunruhigung durch letzte Dinge zeigt, bleibt ein unzuverlässiger, weil unkritischer, und ein geistig armer, weil geistig oberflächlicher Mensch. Wenn Bildung dazu beitragen soll, uns vor einem zweiten Auschwitz zu bewahren, dann muss sie zu jenen Fragen ermutigen, ihnen Sprache geben, ihnen einen hohen Rang einräumen, das heißt, die Menschen müssen Zeit auf sie verwenden. Bildung ist hier, wie in den meisten anderen Kriterien, eine Leistung der Gemeinschaft. Dass dieses fünfte Kriterium deutsche Deutsche und fremde Deutsche, Gläubige und Ungläubige verbindet, bekräftigt, dass die geforderte Bildungserfahrung eine gemeinsame sein muss, also nicht in getrennten und verschiedenen Einrichtungen und Veranstaltungen gemacht werden sollte.“ (Hentig 1996, S. 95 f.)

**Islamischer Religionsunterricht als Beitrag zur sozialen Integration**

Die von Hentig formulierten „letzten Fragen“ sind die zentralen Fragen der menschlichen Existenz und des Zusammenlebens der Menschen, sie sind der Mittelpunkt jeden Religionsunterrichts, auch des islamischen Religionsun-

terrichts für muslimische Kinder. Wenn Religionsunterricht sich diesen Fragen widmet, leistet er einen wichtigen Beitrag zur allgemeinen Menschenbildung und gleichzeitig einen wesentlichen Beitrag zur sozialen Integration der muslimischen Kinder und Jugendlichen in unsere Gesellschaft.

- Der Religionsunterricht weckt und reflektiert die Frage nach Gott und motiviert zum religiösen Leben (Aslan 1998, S. 76). Islamischer Religionsunterricht kann dann zum Integrations-Instrument werden, weil er muslimischen Kindern zeigt, dass ihre Religion einen anerkannten Platz in dieser Schule, in dieser Gesellschaft findet. Islamischer Religionsunterricht kann zum Ort der Aufklärung werden, wenn in ihm Wege zum friedlichen Zusammenleben zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen gebahnt werden (Aslan 1998, S. 138). Islamischer Religionsunterricht gehört in die staatlichen Schulen, weil die Schule der wichtigste Ort der Begegnung von Kulturen und Religionen in dieser Gesellschaft ist (Aslan 1998, S. 53).
- Der Religionsunterricht stiftet ein vertieftes Verständnis der eigenen religiös-kulturellen Herkunft und fördert Aufgeschlossenheit und Interesse gegenüber anderen Religionen und Kulturen. Christliche Identität soll sich heute in Relationalität, nicht in Konfrontation, als dialogische Identität, Geschwisterlichkeit mit den anderen abrahamitischen Religionen verwirklichen (vgl. Kuschel 2001). Islamischer Religionsunterricht ist damit also Identitätsunterricht, ein Beitrag zur Pflege islamischer Identität in nicht-islamischer Umwelt aber auch zur Entwicklung eines Islam für diese europäische Gesellschaft (Aslan 1998, S. 58).

Diese Position ist allerdings nicht unumstritten. Allgemein kann man heute nicht mehr von einem breiten gesellschaftlichen Konsens über die Bedeutung der religiösen Erziehung ausgehen. Die Diskussion darüber wird nach meinem Eindruck von einer kleinen Minderheit geführt. Die Diagnosen und Tendenzen unter Stichworten wie Enttraditionalisierung, Wertewandel, Wertezerfall, neue Unübersichtlichkeit, Verzicht auf Religion finden nicht nur in der jungen Generation Zustimmung und Unterstützung. Hinzu kommt die Frage, wie groß bei den betroffenen muslimischen Eltern die Bereitschaft ist, ihr Kinder in einen so verstandenen dialogischen und damit sozial integrativen islamischen Religionsunterricht zu schicken, in einen Unterricht, der sich ausdrücklich gegen alle Bestrebungen und Tendenzen zur Selbstisolierung der Muslime in Deutschland richten würde. Diese Kernfrage kann nur empirisch – im „Feldexperiment“ – beantwortet werden.

## II Schulorganisatorische und rechtliche Komplexität

### Religionsunterricht, religiöse Unterweisung, Religion für alle ...

Unter dem Gesichtspunkt der *Schulorganisation* ist zunächst festzustellen: Was landläufig religiöse Erziehung und Religionsunterricht genannt wird, kann sich in den Schulen sehr unterschiedlich darstellen. Wir unterscheiden vier Formen, in denen die unterschiedlichen Konfessionen an staatlichen Schulen präsent sind.

1. *Konfessioneller Religionsunterricht*, wie er auch in Baden-Württemberg praktiziert wird, ist staatlicher Unterricht, der inhaltlich von den Religionsgemeinschaften verantwortet wird.
2. Als *Religionskunde* oder *Religiöse Unterweisung* bezeichnet man allgemein einen Unterricht über Religion, bei dem Religion nicht als Glaubenswahrheit, sondern als Kulturphänomen eine Rolle spielt. Es handelt sich also um einen weltanschaulich neutralen Unterricht. Das aktuelle Beispiel ist das brandenburgische Schulfach „Lebensgestaltung, Ethik, Religion“ (LER).
3. Bei strikter Trennung von Staat und Kirche findet *kein Religionsunterricht* an staatlichen Schulen statt. Dies ist zum Beispiel in Frankreich der Fall, wo die Laizität der Schulen (laicité de l’enseignement) ein bildungspolitisches Prinzip geworden ist. Religiöse Erziehung ist dort Aufgabe der Religionsgemeinschaften, frei von staatlichem Einfluss. Der Staat achtet lediglich auf eine unterrichtsfreie Zeit, in der dieser konfessionelle freie Religionsunterricht stattfinden kann.
4. „Religion für alle“ – Unter dieser Überschrift wird ein *überkonfessioneller Religionsunterricht* in Hamburg erprobt und diskutiert. Dieser „ökumenisch und interreligiös geöffnete“ Religionsunterricht ist „keine neutrale Religionskunde“, es geht ihm nicht nur um Wissen sondern auch um Emotionen, um das Phänomen des Gewissens, deshalb ist mehr als Wissensvermittlung nötig. Dieser Unterricht ist konfessionell nicht gebunden, gleichwohl nicht weltanschaulich neutral. Die kontroverse Diskussion um die Zukunft des Religionsunterricht in Hamburg ist sicher auch außerhalb Hamburgs interessant, wenngleich die besondere Situation Hamburgs berücksichtigt werden muss, dass nämlich seit mehr als 50 Jahren kein katholischer Unterricht an staatlichen Schulen angeboten wird, weil die Katholiken Hamburgs diesen konfessionellen Unterricht lediglich an privaten Schulen praktizieren. Immerhin haben sich Landesschulbeirat und eine Konferenz der Muslime Hamburgs für die Beibehaltung des Hamburger Versuchs mit dem überkonfessionellen Religionsunterricht und gegen einen konfessionell getrennten Religionsunterricht ausgesprochen (vgl. Gloy u. a. 2000, S. 9–11).

Für muslimische Kinder in Deutschland gibt es in einer Gruppe von Ländern (Baden-Württemberg, Berlin, Saarland, Bremen, Schleswig-Holstein) keinen Religionsunterricht an staatlichen Schulen, sondern religiöse Erziehung nur im Rahmen eines muttersprachlichen „Konsularunterrichts", organisiert durch die diplomatischen und konsularischen Vertretungen der Herkunftsländer. In der anderen Gruppe von Ländern (z. B. Bayern, Hessen, Niedersachsen) handelt es sich um einen staatlichen Unterricht auf der Basis eines mit den Konsulaten abgestimmten Lehrplans.

**Religiöse Erziehung und das Verfassungsrecht**

Vergegenwärtigt man sich die unterschiedlichen Praktiken einschließlich der Experimente in Brandenburg und Hamburg sowie neuerdings in Nordrhein-Westfalen, so könnte der Eindruck entstehen, es sei nur eine Frage des jeweils herrschenden politischen Willens, ob und in welcher Form auch islamischer Religionsunterricht an den staatlichen Schulen eingeführt werde. Um die Kompliziertheit der Frage zu verstehen, ist jedoch ein Blick auf *das Verfassungsrecht* unumgänglich.

Als einziges Schulfach ist der Religionsunterricht im *Grundgesetz* namentlich genannt. Artikel 7, Abs. 3 GG enthält folgende Bestimmung:

> *„Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit der Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen."*

Der Religionsunterricht wird hier also als ordentliches Lehrfach bezeichnet. Dies bedeutet die Pflicht für die Schulverwaltung, Religionsunterricht anzubieten. Gleichwohl bleibt für Lehrer und Eltern ein Entscheidungsspielraum erhalten. Die Schulkompetenz der Länder wird in diesem Absatz deutlich begrenzt.

Bei der Erläuterung der Konsequenzen aus der Bestimmung des Grundgesetzes folgen wir einer Darstellung des Tübinger Juristen Martin Heckel. Er stellt fest: „Im Religionsunterricht verknüpfen sich die Grundlinien der religiösen Freiheit und Gleichheit, der Trennung von Staat und Kirche, der religiös-weltanschaulichen Neutralität und der Säkularität des modernen Staates." (Heckel 1999, S. 743) Ich fasse die Grundgedanken seiner Darlegung in sieben Punkten zusammen:

1. Der religiös-weltanschaulich neutrale Staat hat keine Staatsreligion, aber auch keine Staatsideologie areligiöser oder antireligiöser Art. Er überlässt die Entscheidung religiöser Wahrheitsfragen den Bürgern und ihren Religionsgemeinschaften zur Selbstbestimmung (Artikel 4 GG).
2. Neutralität des Staates in religiösen Angelegenheiten bedeutet
   - einerseits neutrale Distanzierung und Abstrahierung,

- anderseits neutrale Respektierung und Berücksichtigung religiöser Besonderheit.

Religiöse Neutralität bedeutet also keinesfalls Parteinahme für Indifferenz oder eine Erziehung im Sinne des Agnostizismus, sondern Achtung des Glaubens und Offenheit für seine Entfaltung.

3. In Artikel 7, Abs. 3 GG hat der Staat eine neutrale Rechtsform geschaffen, welche die unverfälschte Entfaltung der religiösen Eigenarten eines Bekenntnisses schützt. Das gilt zweifellos auch für den Islam; die christlichen Kirchen werden hier nicht bevorzugt. „Der Staat kann deshalb nicht Kraft eigener Autorität entscheiden, was für Muslime als die ‚wahren' oder ‚verfälschten', als die ‚richtigen' oder ‚häretischen', als die ‚gemeinsamen' oder davon abweichenden Bekenntnisinhalte des Islam anzusehen sind ... Was der Islam für die Muslime bedeutet und verlangt, dürfen und müssen sie in einem freien und pluralistischen Verfassungswesen selbst bestimmen, da dies die Kompetenz der Parlamente, der Regierungen, der Kultusbürokratie und auch der Pädagogen transzendiert." (Heckel 1999, S. 745).
4. Religionsunterricht nach Artikel 7 Abs. 3 GG dient zwei sich ergänzenden und ineinander verschränkten Zielen:
   - einerseits der Grundrechtsverwirklichung nach Artikel 4 GG. „Der Religionsunterricht dient der Erfahrung und Gewissheit des eigenen Glaubens einschließlich der Kenntnisnahme und Bewertung fremder Glaubensrichtungen. Zugleich soll er auch die Dialogfähigkeit mit diesen und mit den säkularen Strömungen der Gesellschaft fördern." (Heckel 1999, S. 746 in Anlehnung an Nipkow 1998). Der Religionsunterricht steht also im Dienste der Glaubenswahrheit.
   - Andererseits ist der Religionsunterricht eine staatliche Kulturaufgabe, damit die in pluralistischer Vielfalt weiter getragen wird. Religion wird hier als religiös geprägte Kultur in der Gesellschaft gefördert, d. h. traditionsbewusst und zukunftsoffen als Bildungs- und Kulturfaktor gesehen und spielt so keineswegs nur im Religionsunterricht eine Rolle.

   Beide Ziele stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern im Verhältnis wechselseitiger Ergänzung und Verweisung (Heckel 1999, S. 748). Gleichwohl können hier Spannungen auftreten.
5. Religionsunterricht nach Artikel 7, Absatz 3 GG ist eine „gemeinsame Angelegenheit" von Staat und Religionsgemeinschaften. Eine klare Abgrenzung der Kompetenzen ist unerlässlich. Die staatliche Schulaufsicht (gemäß Artikel 7, Absatz 1 GG) ist unverzichtbar, beschränkt sich aber auf die weltlichen Rahmenbedingungen des Religionsunterrichts. Lehrpläne müssen gemeinsam erstellt werden, wobei die weltlich-schulischen Aspekte vom Staat, die religiös-inhaltlichen von den Religionsgemeinschaften verantwortet werden müssen.

6. Zum Zweck der Regelung des Religionsunterrichts als „gemeinsame Angelegenheit“ ist die Selbstorganisation der Muslime als Ansprechpartner des Staates zwingende Voraussetzung. Heckel betont hier, dass für diese Selbstorganisation weder eine Kirchenverfassung, noch ein Vereinsmodell, noch eine öffentlich-rechtliche Körperschaft verlangt werden muss, dass aber andererseits die Organisation auf Dauer, zur umfassenden Pflege gemeinsamer religiöser Auffassungen und Aufgaben, erforderlich ist. Darüber hinaus müssen auch die religiösen Grundlagen, die Organisationsstruktur und die Vertretungsbefugnis sowie die Mitgliedschaftsregelungen geklärt sein.
7. Die Einhaltung der Verfassung und des staatlichen Rechts muss gewährleistet sein. Die Anerkennung der grundlegenden Verfassungswerte muss also auch im islamischen Religionsunterricht vorausgesetzt und durch die Lehrplangestaltung und die Unterrichtsaufsicht gewährleistet werden. Die staatliche Schulaufsicht hat insofern ein Prüfungsrecht und eine Prüfungspflicht. Die Verfassung verlangt allerdings von keiner Religionsgemeinschaft die „Selbstsäkularisierung“ und Selbstangleichung an ein fremdes Welt- und Menschenbild. „Jede Religionsgemeinschaft darf in ihren Lehren und in ihrem Religionsrecht den Glaubensabfall und die Missachtung der Glaubensgebote mit religiösen und gesellschaftlichen Sanktionen verpönen.“ (Heckel 1999, S. 749)

Neben der sogenannten „Bremer Klausel“ des Artikel 141 GG, der in unserem Zusammenhang aus baden-württembergischer Sicht vernachlässigt werden kann, ist sicher auch ein Blick auf die *baden-württembergische Landesverfassung* wichtig, insofern dort in Artikel 16 Abs. 1 festgehalten ist: „In christlichen Gemeinschaftsschulen werden die Kinder auf der Grundlage christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte erzogen.“ Für eine Einführung des islamischen Religionsunterrichts an den staatlichen Schulen Baden-Württembergs ist im Bezug auf diese Verfassungsbestimmung sicher eine gemeinsame Interpretation, wenn nicht eine Änderung erforderlich.

Folgt man den Darlegungen Martin Heckels, so ist deutlich, dass die Einführung des islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach eine verfassungsmäßige Aufgabe des Staates darstellt, die gleichwohl an wichtige Voraussetzungen gebunden ist, die derzeit offensichtlich noch nicht erfüllt sind.

## III Gegenwärtige Situation und weitere Entwicklung

### Jugend und Religion

In der 13. Shell-Jugendstudie mit dem Titel „Jugend 2000“ wird dem Thema Religion ein eigenes Kapitel gewidmet (Dt. Shell 2000, Band 1, S. 57–180).

Im Blick auf die *Religionszugehörigkeit der Jugendlichen* fällt auf, dass der prozentuale Anteil derjenigen, die keiner Religionsgemeinschaft angehören bei den türkischen Jugendlichen nur sehr klein ist. Er beträgt 6 % und liegt damit in der Größenordnung wie dies 1981 bis 1985 unter den deutschen Jugendlichen war. Unter ihnen hat sich dieser Anteil in den letzten 15 Jahren vervierfacht.

Im Blick auf die *religiöse Lebenseinstellung und Praxis* (Beten, Bibel oder Koran lesen, Kinder religiös erziehen, Aussage „ich bin nicht religiös") ergibt sich ein ähnlich klares Bild. In all diesen Fragen erweisen sich die türkischen Jungen und Mädchen und allgemein ausländische Jugendliche deutlich als stärker religiös gebunden als die deutschen Altersgenossen.

Insgesamt stützen die in der neuen Shell-Studie ermittelten Zahlen einerseits die schon länger bekannte Erkenntnis, dass Leistungsorientierung, Anpassungsbereitschaft und Bereitschaft zum Bedürfnisaufschub positiv mit Gottesdienstbesuch, Beten, religiöser Erziehungsabsicht und kirchlich-konfessioneller Bindung korreliert. Wer keiner Religionsgemeinschaft angehört, hat diese Lebenshaltung eher nicht. Aber so allgemein wie angenommen gilt dieser Zusammenhang anscheinend doch nicht. Ein Teil der Unübersichtlichkeit und Widersprüchlichkeit der Ergebnisse hängt mit der besonderen Situation eben der muslimischen Jugendlichen zusammen. (Ein anderer wichtiger Aspekt, der uns allerdings hier nicht so sehr berührt, ist der Ost- / West-Unterschied). Kirchlichkeit, religiöse Grundhaltung hat bei den deutschen Jugendlichen weiter an Boden verloren. Religionszugehörigkeit bei muslimischen Jugendlichen ist weit über die Frage der religiösen Lebensführung hinaus bedeutsam.

Vergegenwärtigt man sich diese Zusammenhänge, könnte man durchaus resignativ fragen, ob den muslimischen Jugendlichen unbedingt ein Religionsunterricht verordnet werden muss, dessen Wirksamkeit bei den deutschen Jugendlichen offenbar nicht überzeugend nachzuweisen ist. Aus meiner Sicht sind die Ergebnisse der Jugendstudie für die religiöse Erziehung von christlichen und muslimischen Kindern und Jugendlichen wichtig – und eben gerade nicht im Sinne einer resignativen Haltung.

**Religiöse Erziehung muslimischen Kinder**

Wenn wir uns die gegenwärtige *Situation der religiösen Erziehung muslimischer Kinder in Baden-Württemberg* außerhalb der Familien vergegenwärtigen wollen, stoßen wir zunächst auf das große Problem, dass wir sehr wenig zuverlässige Informationen haben. Dieses Informationsdefizit ist in allen Bundesländern ähnlich groß. Schon die Zahl der muslimischen Schülerinnen und Schüler ist nicht genau bekannt: die Schätzungen gehen von 70.000 bis 90.000 Kindern und Jugendlichen aus.

Einigermaßen übersichtlich sind die Verhältnisse im *muttersprachlichen Zusatzunterricht*, in dessen Rahmen die religiöse Erziehung der muslimischen Kinder und Jugendlichen eine Rolle spielt. Der Zusatzunterricht wird

von den Konsulaten organisiert und inhaltlich bestimmt. Die Beteiligung der betroffenen Jugendlichen liegt bei etwa 50 %. Das Land Baden-Württemberg beteiligt sich unterschiedlich stark an der Finanzierung dieser Einrichtung. Es gibt diesen muttersprachlichen Zusatzunterricht für Kinder aus der Türkei, aus Albanien, Bosnien und Tunesien. Folgende Grundsätze und Ziele sind von den Konsulaten formuliert worden:

- Sicherung der muttersprachlichen Kenntnisse zur Stärkung der Familie
- Festigung der geistigen und kulturellen Bindung an das Herkunftsland durch Kenntnis der Geschichte, Kultur, Sitten und Gebräuche
- Förderung der emotionalen und kognitiven Entwicklung der Kinder
- Aufbau und Festigung der kulturellen Identität als Muslime in Deutschland
- Förderung der Zweisprachigkeit
- Entwicklung und Stärkung des Bewusstseins für ein friedliches Miteinander von Menschen unterschiedlicher Kulturen in Deutschland und in Europa.

Über die sogenannten *„Koranschulen"*, an denen nach eigenen Angaben zirka 20 % der muslimischen Kinder und Jugendlichen partizipieren, wissen wir fast nichts Genaues. Es gibt keine exakten Zahlen, die erzieherische Praxis dürfte sehr unterschiedlich sein. Aus den publizierten Programmen können folgende Inhalte entnommen werden: Glaube, Katechismus, Mohammed, Sitte und Moral; Koran (arabisch); Gebet; Türkisch, Arabisch; religiöse Musik, Malen, Handarbeit; Vorbereitung auf die Schule. Die Hauptfrage, die niemand genau beantworten kann, lautet: Wie groß und wie wirksam ist der Einfluss extremistischer islamistischer Gruppen an diesen Koranschulen?

Neben den genannten Erziehungseinrichtungen existieren noch private *Sommerschulen* und *Wochenendschulen*, über deren konkrete Arbeit weitgehend Unkenntnis herrscht. Immerhin existiert in Baden-Württemberg mindestens ein Beispiel erfolgreichen Unterrichts in deutscher Sprache einschließlich der religiösen Erziehung am Institut für Islamische Erziehung in Stuttgart, das auch wiederholt zu Tagen der offenen Türe eingeladen hat.

**Die Steuerungsgruppe Islamischer Religionsunterricht**

Wie bereits erwähnt, hat die Ministerin für Kultus, Jugend und Sport des Landes Baden-Württemberg im April 2000 eine Steuerungsgruppe Islamischer Religionsunterricht eingesetzt. Deren explizites Ziel ist die Vorbereitung der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach gemäß Artikel 7 GG. In diese Steuerungsgruppe berufen wurden neben Vertretern des Kultusministeriums die Vertreter jener Organisationen, die beim Ministerium einen Antrag auf Einführung des islamischen Religionsunterrichts gestellt haben. Dies sind:

- Religionsgemeinschaft des Islam Landesverband Baden Württemberg e. V.
- Zentralrat der Muslime in Baden-Württemberg e. V.
- Islamische Gemeinde in der Europäischen Union in Baden-Württemberg e. V. (vormals Rat für freie Glaubensausübung)
- Institut für islamische Erziehung Stuttgart
- Föderation der Alevitengemeinden in Deutschland e. V. Region Stuttgart.

Als Moderatoren betreuen die Steuerungsgruppe zwei Professoren von Pädagogischen Hochschulen: Dr. Peter Müller, Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, Karlsruhe und Dr. Karl Schneider, Professor für Schulpädagogik, Ludwigsburg. Seit ihrer Einsetzung hat die Steuerungsgruppe etwa zwanzig Sitzungen durchgeführt, daneben haben die Antragsteller ein Vielfaches an Zeit in interne Beratungen investiert. Die Föderation der Aleviten lässt ihre Mitarbeit in der Zwischenzeit ruhen. Für die Arbeit in der Steuerungsgruppe – Verlauf, Inhalt und Ergebnis der Gespräche – ist Vertraulichkeit vereinbart worden.

Die Erwartungen an die Steuerungsgruppe, ihre Aufgabenstellung, ergibt sich aus den oben beschriebenen Erfordernissen für einen konfessionellen Religionsunterricht gemäß den Vorschriften des Grundgesetzes. Die Hoffnung ist, dass die Erarbeitung eines *Lehrplans* zur Selbstorganisation der Muslime, zur Bildung einer *„Religionsgesellschaft“* führen wird, die als Partner des Staates zur Regelung der „gemeinsamen Angelegenheit“ des Religionsunterrichts auftreten kann.

Zu den Fragen, die ebenfalls jetzt bereits erörtert werden müssen, gehört auch die *Lehrerbildung* für den islamischen Religionsunterrichts. Hier sind sowohl mittelfristige Übergangslösungen – Qualifizierung bereits ausgebildeter Personen im Rahmen von Fortbildungsveranstaltungen – als auch langfristige Dauereinrichtungen – Studiengänge für Islamische Theologie und Religionspädagogik – ins Auge zu fassen.

In der gegenwärtigen Situation muss man für *Pilotversuche an einzelnen Schulen* plädieren, um die Akzeptanz islamischen Religionsunterricht bei muslimischen Eltern, bei den deutschen Schulen und ihren Lehrern und in der Öffentlichkeit zu testen. Pilotversuche sind auch wichtig, um in einem elementaren Sinne Erfahrungen zu sammeln. Es ist zu vermuten, dass sich in unterschiedlichen Schul-Umwelten unterschiedliche Notwendigkeiten erweisen werden. Allerdings sind auch für solche Pilotversuche – wenn es sich denn um Religionsunterricht im Sinn des Grundgesetzes handeln soll – verlässliche Partner des Staates als „Träger“ dieses Unterrichts unerlässlich.

## Zusammenfassung und Schlussbemerkung

Ich begleite die Gespräche in der Steuerungsgruppe Islamischer Religionsunterricht seit ihrer Konstituierung mit großer Sympathie – wenngleich oft mit Ungeduld. Aber Verständigung braucht Zeit und wir müssen sie den Gesprächspartnern einräumen. Nach wie vor befürworte ich die Einführung des islamischen Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen in Baden-Württemberg und hoffe, dass es bald zu wissenschaftlich begleiteten Schulversuchen kommen kann.

Zur Begründung dieser Auffassung können die in diesem Beitrag entwickelten Grundgedanken noch einmal zusammengefasst werden:

1. *Religiöse Erziehung* ist auch heute und in Zukunft ein wichtiger *Bestandteil der allgemeinen Bildung*.
   Ich halte es für angemessen, dass unser Grundgesetz den Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen vorsieht. Dieser Religionsunterricht sollte den Kindern und Jugendlichen muslimischen Glaubens nicht vorenthalten werden.
2. Islamischer Religionsunterricht in Baden-Württemberg wird nur als *Religionsunterricht* im Sinne von Artikel 7 Abs. 3 GG eingeführt werden, das heißt
   - als staatliches Angebot (Freiwilligkeit)
   - unter staatlicher Aufsicht
   - mit Deutsch als Unterrichtssprache
   - nach staatlichen Lehrplänen in Übereinstimmung mit den Grundsätzen einer Religionsgemeinschaft
   - von wissenschaftlich ausgebildeten staatlich anerkannten Lehrkräften erteilt.

   Ein solcher islamischer Religionsunterricht ist ein wichtiger *Beitrag zur Integration* der Muslime in die Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland. Ein solcher Religionsunterricht müsste auch einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung und Erhaltung der religiösen und weltanschaulichen Toleranz in unserer Gesellschaft leisten – so wie wir das auch vom christlichen und jüdischen Religionsunterricht erwarten. Toleranz braucht Transparenz als Voraussetzung für Verständnis.
3. *Pilotversuche* mit wissenschaftlicher Begleitung an wenigen Schulen sollten einer flächendeckenden Einführung des islamischen Religionsunterrichts vorausgehen.
4. Langfristig ist der Aufbau eines *Lehramts-Teilstudiengangs „Islamische Theologie und Religionspädagogik“* an einer oder mehreren Pädagogischen Hochschulen in Baden-Württemberg zu planen.

Auf Grund immer wieder auftauchender Missverständnisse möchte ich gerne schließen mit zwei Bemerkungen an die Adresse muslimischer, insbesondere türkischer Leser.

- Erstens: nichts gegen Moscheen und ihre Beteiligung an der religiösen Erziehung, solange sie sich auf dem Boden des Grundgesetzes bewegen. Sie sollen die gleichen Aufgaben, Möglichkeiten und Freiheiten haben wie die christlichen Kirchen mit Kindergottesdienst, Kommunions- und Konfirmandenunterricht sowie allen anderen Angeboten kirchlicher Jugendarbeit.
- Zweitens: nichts gegen die türkische Sprache in der deutschen Schule. Aber die Unterrichtssprache im ordentlichen Schulfach Islamischer Religionsunterricht muss in Deutschland selbstverständlich Deutsch sein, ebenso wie es mir selbstverständlich erschiene, dass christlicher Religionsunterricht an staatlichen Schulen in der Türkei – wenn es ihn gäbe – natürlich in Türkisch erteilt werden müsste.

Nach wie vor muss man sich für die weitere Arbeit auf dem Weg zur Einführung islamischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Baden-Württemberg von allen Partnern auf Seiten der Religionsgemeinschaften und des Staates eine Diskussion wünschen, die unaufgeregt, illusionslos, vorurteilsfrei, von der Bereitschaft zur Verständigung und dem Willen zum Ausgleich geprägt, engagiert und sachlich, ehrlich und tolerant und vor allem geduldig geführt wird.

## Literatur


Aslan, A. (1998). *Religiöse Erziehung der muslimischen Kinder in Deutschland und Österreich*. Stuttgart, Institut für islamische Erziehung.

Baumann, U. (Hrsg.) (2001). *Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen*. Frankfurt a. M., Lembeck.

Bündnis 90/Die Grünen im Landtag von Baden-Württemberg (Hrsg.) (1999). *Einführung des islamischen Religionsunterrichts in Baden-Württemberg*. Dokumentation zu der Veranstaltung am 12.5.1999 im baden-württembergischen Landtag.

Deutsche Shell (Hrsg.) (2000). *Jugend 2000*. 13. Shell Jugend-Studie. 2 Bde. Opladen, Leske und Budrich.

Gephart, W. / Waldenfels, H. (Hrsg.) (1999). *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. (stw 1411)

Gloy, H. u. a. (2000). Religion und Schule. *Pädagogik* 52(4): 3–34.

Heckel, M. (1999). Religionsunterricht für Muslime? Kulturelle Integration unter Wahrung der religiösen Identität. Ein Beispiel für die komplementäre Natur der Religionsfreiheit. *JuristenZeitung* 54(15/16): 741–758. (leicht gekürzt auch in Baumann (2001) S. 79–129)

Hentig, H. v. (1996). *Bildung. Ein Essay*. München, Hanser.

Hentig, H. v. (2000). Erfahrungen sammeln. Zum Streit um den Religionsunterricht in den Berliner Schulen. *Pädagogik* 52(9): 44–46.

Islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. *Islam-Focus* 5, April 2000.

Kuschel, K.-J. (2001). Der Offene Bund. Zur theologischen Grundlegung eines Miteinander von Juden, Christen und Muslimen. In: Baumann, U. (Hrsg.). *Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen.* Frankfurt a. M., Lembeck, S. 33–65.

Nipkow, K. E. (1998). *Bildung in einer pluralen Welt*. 2 Bde. Gütersloh, Ch. Kaiser.

Schavan, A. (2001). Islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen? In: Baumann, U. (Hrsg.). *Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen.* Frankfurt a. M., Lembeck, S. 68–79.

Schneider, K. (2001). Islamischer Religionsunterricht an staatlichen Schulen in Baden-Württemberg? In: Baumann, U. (Hrsg.). *Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen.* Frankfurt a. M., Lembeck, S. 129–143.

Tibi, B. (2000). *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

# Interreligiöse Möglichkeiten

Albrecht Lohrbächer

# Juden, Christen und Muslime – Wege zu einem friedlichen Miteinander

Mit dem Thema ist aus meiner Sicht eine der schwierigsten Herausforderungen der Gegenwart angesprochen. Was mich dazu befähigt, dieses hochkomplexe Thema anzugehen, sind eigene Erfahrungen im Miteinander der drei Religionen und Kulturen. Es sind zum einen Einsichten im jüdisch-christlichen Gespräch, es sind die vielfältigen Beziehungen nach Israel und zu Palästinensern und es sind die vielen guten Erfahrungen in der Begleitung eines islamischen Vereins vor Ort.

Dabei sind natürlich viele subjektive Eindrücke maßgebend; es wird Ihnen vermutlich nicht entgehen, dass die Perspektiven auf das Thema oft die Erfahrungen aus der jüdisch-christlichen Beziehung spiegeln. Ich verfolge aus diesen Erfahrungen mit großem Nachdruck ein zentrales Interesse, das Sie auch durch den Vortrag hindurch immer wieder erkennen können: Die Angehörigen der drei Religionen müssen den anderen aus seinem jeweiligen Selbstverständnis heraus zu verstehen suchen, also zunächst einmal ihn wirklich kennen lernen. Darum: Lernen vom und beim anderen ist die Grundlage der Begegnung. Das setzt zugleich eine Wertschätzung des Partners voraus.

Es ist mir aber auch ein Anliegen, zur Aufrichtigkeit in den Beziehungen etwas beizutragen, d. h. einige grundsätzliche Bedingungen zu benennen, die Voraussetzung für ein gelingendes Miteinander sind.

Auch wenn es in den folgenden Überlegungen vor allem um ein friedliches Miteinander in Deutschland geht, so kann dies nur gelingen, wenn auch die Beziehungen in den anderen europäischen Ländern einen positiven Verlauf nehmen. Und über allem schwebt unverkennbar die Situation im Nahen Osten. Nur wenn hier ein friedliches Miteinander möglich wird, kann das auch bei uns dauerhaft der Fall sein. Das bedeutet gewiss nicht zu warten, bis Regelungen zwischen Israel, den Palästinensern und seinen arabischen Nachbarn gefunden sein werden, doch in den Gesprächen und Begegnungen kann und darf der Blick dorthin nicht ausgeklammert werden.

## Scheitern und Gelingen – Beispiele aus dem gelebten Nebeneinander

Erlauben Sie mir, zur Einstimmung vier Meldungen aus den vergangenen Monaten wiederzugeben:

### Meldung 1:

*„Die Eltern des am Freitag letzter Woche beerdigten ... Talmudstudenten Jonathan Jesner (19), der bei dem Terroranschlag der Hamas auf die Buslinie Nummer 4 in Tel Aviv ums Leben gekommen ist, spendeten eine seiner Nieren einem 7 jährigen palästinensischen Mädchen aus Jerusalem.*

*Yasmin Abu Ramila befand sich seit 2 Jahren auf der Transplantationsliste des ... Gesundheitsministeriums. In der israelischen Tageszeitung Maariv wird die Mutter von Yasmin mit den Worten zitiert, dass sie mit den Eltern des ermordeten Jonathan trauert und ihnen dankt für die Spende, die das Leben ihrer Tochter rettete."*

*Ari Jesner, der Bruder des Opfers, sagte gegenüber der Jerusalem Post: „Die Familie ist stolz, dass Jonathan das Leben anderer erhalten konnte."*
*„Das wichtigste an diesem Prinzip ist", führte er gegenüber der Tageszeitung aus, „dass ein Teil seines Lebens einem anderen Menschen gegeben werden konnte, unabhängig von Religion und Nationalität."* (Hayessod 2002, 22.11.02)

### Meldung 2:

*Vier Israelis konnten dank der Bereitschaft eines palästinensischen Vaters gerettet werden. Er spendete ihnen Organe seines getöteten Sohns. Die Begründung des 71 jährigen Lofti Joulani: „Der Islam verbietet nicht, Organe zu spenden, um ein anderes Leben zu retten. Darum gab ich die Organe für eine Transplantation frei. Mich interessiert nicht, ob damit Leben eines Juden, eines Muslim oder eines Christen gerettet wird. Nicht einmal die Tatsache, dass mein Sohn durch die Kugel eines jüdischen Siedlers getötet wurde, konnte mich daran hindern."* (Meldung aus www.hagalil.com vom 14.6.2001)

### Meldung 3:

*Der Bischof von Hildesheim wollte dem Aufruf zum Dialog mit dem Islam folgen und suchte den Imam einer Moschee auf, um eine christlich-islamische Begegnung herbeizuführen. Der Imam empfing den Bischof höflich und überreichte ihm ein Exemplar des heiligen Buches der Muslime. Der Bischof nahm den Koran dankend entgegen und wollte dem Imam als Gegengabe die Bibel schenken. Doch der sah ihn entsetzt an und lehnte es ab, das Buch auch nur anzufassen. ...*

*Der Bischof ist von der Haltung des Imam, die er als grobe Unhöflichkeit auffasst, irritiert. Doch der Imam hat nur seinem Glauben entsprechend gehandelt, sich also nach seiner eigenen Wahrnehmung vorbildlich verhalten.*

**Meldung 4:**

> *Alexandria, den 21. Januar 2002 – aus einer Erklärung von namhaften Religionsführern aus dem Judentum, dem Islam und dem Christentum:*
> *„Im Namen Gottes, des Allmächtigen und des Barmherzigen, beten wir, die wir uns an diesem Ort als religiöse Oberhäupter der islamischen, christlichen und jüdischen Gemeinschaften versammelt haben, für einen wahren Frieden in Jerusalem. Wir fühlen uns verpflichtet, die Gewalt und das Blutvergießen zu beenden, welche den Menschen das Recht auf Leben und Würde nehmen.*
> *Nach den Traditionen unseres Glaubens bedeutet das Töten Unschuldiger im Namen Gottes eine Entweihung Seines Heiligen Namens und eine Diffamierung der Religion in dieser Welt. Die Gewalt im Heiligen Land ist ein Übel, dem sich alle in gutem Glauben handelnden Menschen widersetzen müssen. Wir streben danach, als Nachbarn zusammenzuleben, welche die Integrität unseres gegenseitigen historischen und religiösen Erbes respektieren. Wir rufen alle auf, sich gegen Hetze, Hass und falsche Darstellung der anderen Seite zu wenden.“* (Erklärung 2002)

Vier Beispiele aus dem gelebten Miteinander von Juden, Christen und Muslimen, verwirrend in ihrer Widersprüchlichkeit – sind sie geeignet, Wege zu einem friedlichen Miteinander eher vorstellbar zu machen? Gibt es irgendwo Ansätze, die zu berechtigten Hoffnungen Anlass geben?

Immerhin enthalten die ersten beiden Meldungen Hoffnungszeichen, zumal sie einzelne Beispiele aus einer Reihe ähnlicher Reaktionen darstellen!

Dagegen scheint die misslungene Begegnung zwischen dem Bischof und dem Imam der These Samuel Huntingtons Recht zu geben, nach der ein tiefer Bruch zwischen der christlich-jüdischen Zivilisation des Westens und der ganz anderen des Islam vorläufig nicht überbrückbar ist.

Schließlich ist auch der großartige Versuch bislang gescheitert, in der Erklärung von Alexandria die drei Religionen auf eine klare, gemeinsame Linie gegen jede Gewalt zwischen den Religionsangehörigen zu bringen. Auch wenn vor einem Jahr hochkarätige Vertreter der drei Religionen zu den Unterzeichnern gehörten, so u. a. der Erzbischof von Canterbury, einer der beiden Oberrabbiner Israels und je ein religiöser Vertreter der israelischen und palästinensischen Regierung – die Unterzeichnergruppe war bislang nicht in der Lage, auch nur ansatzweise die nach ihrer Ansicht von allen drei Religionen abgelehnte Gewalt einzudämmen, schon gar nicht die von Selbstmordattentätern.

Muss damit mein Vortrag mit dem klaren Votum enden: Ein friedliches Miteinander ist zur Zeit nicht erreichbar?

## Resignation nicht erlaubt

Es gibt mehrere Gründe, die zumindest mir keine Resignation erlauben, auch wenn ich mich keinen Illusionen hingeben will.

a) Rabbi Melchior, stellvertretender Minister im israelischen Außenministerium und Unterzeichner der Alexandria-Erklärung, stellte angesichts der geringen Wirkung dieser Deklaration fest:

*„Das Dilemma des Teufelskreises der Gewalt besteht weiter. Wenn wir keine Koalitionen zwischen einflussreichen Geistlichen aller drei Religionen bilden, um eine neue Wirklichkeit zu begründen und um Verantwortung für die Zukunft zu übernehmen, dann geben wir uns zugunsten von Fundamentalisten auf. Dann überlassen wir uns dem um uns herum herrschenden Wahnsinn.*" (Melchior 2002).

Auch wenn seine Sätze natürlich primär auf die nahöstliche Situation bezogen sind, gelten sie auch für die weltweiten Auseinandersetzungen zwischen den Religionen, Kulturen und Gesellschaften.

b) Millionen von Muslimen leben in Deutschland und Europa, sie werden dauerhaft bleiben und hier ihre Heimat haben. Es muss ein Weg für ein Miteinander gefunden werden, der der Minderheit nicht einfach pure Selbstverleugnung, sprich: bedingungslose Anpassung abverlangt, sondern der zu einem „friedlichen Miteinander" führt.

c) Die Chancen religiöser und kultureller Vielfalt sind bislang zwischen den Religionen noch nicht annähernd ausgelotet worden – Pluralität kann zwar auch Angst machen, ist aber gleichermaßen eine Gelegenheit, einander zu bereichern. Unter welchen Bedingungen könnte dies für alle gelingen? Eine spannende Herausforderung für alle gesellschaftlichen Gruppen, ein Appell an unsere Kreativität!

d) Dass eine Alexandria-Erklärung möglich wurde, ist dem wenigstens rudimentär vorhandenen Bewusstsein zu verdanken, dass Juden, Christen und Muslime einige wesentliche Grundlagen gemeinsam haben, die unzweifelhaft ein verbindendes Element darstellen. Dazu gehört z. B. eine ethische Grundaussage wie die folgende – ich zitiere sie aus dem Koran, sie ist aber in gleichem Sinn auch im Talmud zu finden und gedanklich ebenso dem Christentum nahe:

*„Warum wurde ein einziger Mensch geschaffen, Vater aller Geschlechter der Erde zu sein? Um uns zu lehren, dass, wer einen Menschen tötet, es sei, wie wenn er eine Welt zerstörte, wer einen Menschen rettet, es sei, wie wenn er eine Welt rettet. Es wurde ein einziger Mensch geschaffen für den Frieden der menschlichen Gesellschaft, damit eine Generation nicht zur anderen sagen könne, mein Vater war größer als der deinige."* (Sure 5, 35 und Mischna Sanhedrin 4, 5).

Diese grundlegende Weisung verpflichtet Juden, Christen und Muslime gleichermaßen zu einem gemeinsamen Friedensweg in einer globalisierten Welt.

Zu den zentralen gemeinsamen Grundlagen gehört ebenso der Glaube an den einen gerechten und zugleich barmherzigen Gott.

Und es ist in den letzten Jahren wieder die Rolle von Abraham als Urvater aller drei Religionen hervorgehoben worden: Der Abraham und seinen Nachkommen zugesagte Segen gilt dem Isaak, der zuerst erwählt wurde und Repräsentant des Judentums ist. Er gilt gleichermaßen dem Ismael, der mit seiner Mutter Hagar zum Repräsentanten des Islam wurde. Durch Jesus Christus wird der Segen Abrahams auch den Glaubenden aus allen Völkern zugesprochen (vgl. Klappert 2000).

Alle diese Gründe machen eines klar: Diese Welt ist voller Gewalt und Hass, die globale Drohung durch den Terror nimmt eher zu. Alle, die der Abraham-Tradition sich verpflichtet wissen, können und dürfen darum den empfangenen Segen nicht für sich behalten. Resignation ist nicht erlaubt.

## Anpassen oder draußen bleiben oder: Von der Verblüffungsfestigkeit der Deutschen

Erlauben Sie mir zunächst einen kritischen Blick auf uns selbst, sofern wir Mitglieder der Mehrheitsgesellschaft in Deutschland sind. Welche Chancen bieten wir hierzulande für ein friedliches Miteinander von Christen, Juden und Muslimen? Dazu einige Beobachtungen:

- An der Tagesordnung ist die Forderung nach Anpassung an die Lebensgewohnheiten der Mehrheit. Motto: „Wer zu uns kommt, muss so leben wie wir!“. Wie kann je ein friedliches Miteinander gelingen, wenn die überwiegend christlich geprägte Mehrheit die Besonderheiten und Empfindlichkeiten von Juden und Muslimen einfach nicht zur Kenntnis nimmt?
- Es gibt immer noch Menschen in Medien und in politischer Verantwortung, die öffentlich statt von Muslimen von Mohammedanern reden. Allen ist inzwischen die Information zugänglich, dass es die Ehre des Einen Gottes Allah verbietet, neben ihn den Propheten Mohammed so zu stellen, wie dies Christen mit Jesus im Verhältnis zu Gott tun. Die Mehrheit in Deutschland dokumentiert damit, dass sie ein zentrales Anliegen muslimischer Religion einfach nicht zur Kenntnis nimmt.
- Wer nimmt in der breiten Öffentlichkeit die Fast- und Festzeiten von Juden und Muslimen wirklich wahr? Wer macht sich schon Gedanken darüber, welche Auswirkungen z. B. das Begehen des Ramadan für muslimische Menschen oder das Halten der zehn Hohen Feiertage mit Rosch haSchana und Jom Kippur für jüdische Menschen bei ihrer Arbeit, in der Schule haben?

- Bei Moscheebauten wird immer wieder einmal der Bau eines Minarett verwehrt, selbst dann, wenn dieses Symbol nicht zum Gebetsruf eingesetzt werden soll.
- In den öffentlich geförderten Kindergärten – konfessionell oder kommunal – wird sehr selten auf Empfindlichkeiten und auf die anderen Traditionen von jüdischen oder muslimischen Kindern Rücksicht genommen. Wie auch, wenn Erzieherinnen – und ebenso in der Regel auch Lehrer/innen – viel zu wenig auf die Herausforderungen einer multikulturellen, multireligiösen Situation in ihren Einrichtungen vorbereitet werden?
- In der erneut aufflammenden Diskussion um das wieder gescheiterte Zuwanderungsgesetz wird von namhaften Politikern den Ausländern, den Zuwanderern gegenüber zum Ausdruck gebracht: Wir wollen Euch nicht haben! (auch wenn es natürlich keiner so ausdrücklich sagt!). Und wenn Sie dann noch die oft menschenverachtende Verwaltungspraxis in den Ausländer- und Einbürgerungsämtern dazu nehmen, wissen Sie als Ausländer, woran Sie hierzulande sind!

Wer täglich diese „Verblüffungsfestigkeit" einer großen Mehrheit deutscher Bürger – der Begriff stammt vom letztjährigen Preisträger der Buber-Rosenzweig-Medaille, Prof. Johann Baptist Metz – erlebt und wer dazu noch über Jahrzehnte die Entwicklung und die Ergebnisse des christlich-jüdischen Gesprächs erlebt hat, weiß, wie wenig die Mehrheitsgesellschaft bislang in der Lage und willens ist, sich auf die Besonderheiten einzustellen und ein wirklich friedliches Miteinander zu praktizieren. Die Grundhaltung ist weit verbreitet: Anpassen oder Draußenbleiben! Und dennoch ist, wie oben begründet, Resignation nicht erlaubt!

## Begegnen, statt „vergegnen"

Aber gibt es nicht doch wenigstens *ein* hervorragendes Beispiel für ein gelungenes Miteinander, eben das von Juden und Christen nach dem zweiten Weltkrieg? An ihm müssten sich doch die zukünftigen Beziehungen von Angehörigen der drei Religionen orientieren können? 50 Jahre christlich-jüdischer Dialog, 50 Jahre Woche der Brüderlichkeit, die vielen kirchlichen Erklärungen zu einer veränderten Einstellung dem Judentum und den Juden gegenüber, die vielen z. T. beeindruckenden Reden öffentlicher Personen zur Verantwortung der Deutschen für die Schoa und ihre Folgen – sind das nicht Beispiele dafür, dass die Mehrheitsgesellschaft zu einem friedlichen Miteinander wenigstens mit einer Minderheitsgruppe gefunden hat?

Wären da nicht die bitteren und entlarvenden Worte von Ignatz Bubis in seiner Lebensbilanz 1999: „Ich wollte diese Ausgrenzung, hier Deutsche, dort Juden, weghaben. Die Mehrheit hat nicht einmal kapiert, worum es ging. Wir sind fremd geblieben". Viele Juden empfanden es in den letzten

Monaten angesichts der Antisemitismus-Debatte (Stichworte: Möllemann, Walser, Ministerpräsident Koch, Medienberichterstattung zu Israel, um nur einige wenige Problempunkte zu benennen) genau so, wie es Ignatz Bubis vor drei Jahren bilanziert hatte. Natürlich gibt es in den vergangenen Jahrzehnten viele gute Worte, kirchliche und weltliche, es gibt auch Einzelne und Gruppen, die sich trotz aller Rückschläge mit Hartnäckigkeit weiter um eine partnerschaftliche Begegnung und um ein Miteinander in wichtigen gesellschaftlichen Fragen bemühen. Und dennoch muss die Frage gestellt werden: Hat sich wirklich im Verhältnis von Christen und Juden etwas tiefgreifend verändert?

Aus den (besonders evangelischen) Kirchen[1] ist in den letzten Jahren wieder eine Diskussion um christliche Mission unter Juden zu vernehmen, die z. T. Wohlwollen und theologische Rechtfertigung auch unter führenden Kirchenleuten fand. Den Juden, dem Judentum wurde und wird ein Defizit bescheinigt, bei dessen Beseitigung ihnen die Christen zu helfen hätten. Dabei haben viele Kirchen gerade erst zum Ausdruck gebracht, dass das jüdische Volk bleibend von Gott erwählt und die Kirche auf Israel als Wurzel dauerhaft angewiesen ist. Wer Judenmission als Option für möglich hält, macht die neuen kirchlichen Einsichten unglaubwürdig: Damit ist für viele jüdische Gesprächspartner erneut klar, dass ein wirkliches Miteinander noch in weiter Ferne liegt.

Bis zuletzt hatte Ignatz Bubis mit Ausgrenzung zu kämpfen; wie oft wurde er (selbst von politisch Verantwortlichen) danach gefragt, warum „sein" israelischer Ministerpräsident oder „sein" Land Israel dieses oder jenes mache oder unterlasse. Und darin stand und steht er nicht allein ...

Die in den letzten Monaten auf vielen Ebenen recht unverblümt sich artikulierende Ablehnung gegenüber Juden, meist nur spärlich versteckt im Gewand einer maßlosen Kritik an Israel, hat kaum mehr Solidarität hervorgerufen. Dabei hätte diese gerade angesichts der vielen Reden zu Gedenktagen und der vielen Erklärungen zur Schuld und Verantwortung erwartet werden dürfen. Es ist jedoch klar, wo die „Opfer" und deren Nachkommen sich nicht mehr erwartungsgemäß (siehe z. B. Michel Friedmann) demütig-mitleidheischend den Tätern und deren Nachkommen gegenüber verhalten, fallen die Hemmungen – und es zeigt sich, dass es in der Geschichte der Bundesrepublik bislang kaum ernsthaft zu einem Miteinander in Augenhöhe je gekommen ist.

Was für unser Thema daraus zu lernen ist, hat Dr. Edna Brocke, eine der Promotoren christlich-jüdischer Begegnung in ihrer vor wenigen Monaten veröffentlichten – bitteren – Bilanz so ausgedrückt: „Ich erwarte eine Bereitschaft, bescheidener zuzuhören und nicht ... vorschnell wie undifferenziert zu urteilen. Ich erwarte ein gewisses Maß an Solidarität – allemal in Stunden der existentiellen Bedrohung für den Staat Israel." (Brocke 2002, S. 99). Und ich selbst ergänze Frau Brockes Erwartung mit der Forderung, dass

diese Solidarität auch für Juden und deren Gemeinden weltweit zu gelten hat.

Genau diese Haltung ist von der Mehrheitsgesellschaft auch auf dem Wege zu einem friedlichen Miteinander der drei Religionen zu fordern: *Lernen – zuhören – lernen – fragen – lernen.* Also die Haltung, die nicht besser weiß, sondern die wissen, erfahren will, was der andere ist, wie er / sie sich versteht, was Judentum / Islam nach eigenem Selbstverständnis ist und nicht nach dem, was wir schon immer darüber zu wissen meinen ...

Und es ist Solidarität in Zeiten von Not, Bedrohung und existentieller Angst unverzichtbar! Was hier und jetzt vor allem heißt, jeder antijüdischen Äußerung klar und unmissverständlich, öffentlich und persönlich entgegenzutreten. Es darf dabei keine falschen Rücksichten geben!

## Kein Missionsobjekt, keine Dhimmi mehr!

### 1. Den anderen verstehen, von ihm lernen und mit ihm aktiv werden

Zu Beginn der folgenden Überlegungen, möchte ich meine Aufgabe bei diesem Referat noch einmal präziser beschreiben. Ich beziehe mich dabei auf den nigerianischen Kardinal Francis Arinze, der sich zur Begegnung der Religionen wie folgt äußerte:

> *„Interreligiöser Dialog ist eine Begegnung von Gläubigen verschiedener Religionen in einem Klima der Freiheit und Offenheit ... Interreligiöser Dialog ist nicht der Versuch, andere Menschen für die eigene Religion zu gewinnen ... Es ist der Versuch, dem anderen zuzuhören und seine Religion zu verstehen – in der Hoffnung, Möglichkeiten einer Zusammenarbeit zu finden. Der Dialog ist getragen von der Hoffnung, dass der Partner dieses Anliegen teilt und erwidert ... Gelingen kann es nur, wenn ich den anderen wertschätze, wenn ich seine Glaubensüberzeugungen, sein Beten und seine Lebensweise achte und tiefer kennen lernen möchte – und wenn ich davon überzeugt bin, dass es sich lohnt, Zeit darauf zu verwenden."* (Arinze 1999, S. 10).

Kardinal Arinze unterscheidet vier Grundtypen des interreligiösen Dialogs; den *Dialog des Lebens*, den jeder praktizieren kann, weil er dann stattfindet, „wenn Nachbarn verschiedener Religionszugehörigkeit offen füreinander sind", „wenn sie ihre Pläne und Hoffnungen, ihre Belange und Sorgen miteinander teilen" (ebd., S. 11). Zum anderen nennt er den *Dialog des Handelns*; es handelt sich dabei um praktische Zusammenarbeit, um für möglichst viele Menschen humanitäre Projekte zu verwirklichen. Eine dritte Dialogform ist die des *theologischen Austausches*, eine vierte Möglichkeit der Begegnung sieht er im *Dialog der religiösen Erfahrung*, also, wenn ich dem anderen an meiner spirituellen Praxis nach Möglichkeit Anteil gebe.

Bei unserem Thema kann es zunächst „nur" um die ersten beiden Möglichkeiten eines Dialogs gehen, um offenes Aufeinanderzugehen, um das

Teilen von täglichen Sorgen und Hoffnungen sowie um eine Zusammenarbeit bei der Humanisierung der Gesellschaft und der Welt.

Alle Formen sollten in einem „Klima der Freiheit und Offenheit" unter Wertschätzung des je anderen sowie mit der Überzeugung geschehen, dass es sich lohnt zu lernen, also Zeit darauf zu verwenden.

Diese Voraussetzungen machen es erforderlich, einige wichtige Hindernisse auf dem Weg zum friedlichen Miteinander zu erkennen. Im Folgenden sollen dazu einige Aspekte genannt und gewichtet werden, Aspekte, die zum Gelingen eines in Offenheit und Freiheit geschehenden Dialogs erforderlich sind. Es handelt sich dabei im wesentlichen um Einzelbeobachtungen, kaum um systematisch erarbeitete und entsprechend präsentierte Aspekte, sie sind wahrscheinlich angreifbarer als ein geschlossenes Konzept. Doch scheint mir die Dialogsituation noch so rudimentär, so verworren und so vielfältig, oft auf christlicher Seite durchzogen vom vorläufig illusorischen Wunsch nach einem harmonischen Zusammenleben der Religionen, dass in dieser Phase ein fertiges Konzept noch wenig Sinn macht. Viel wichtiger ist die Wahrnehmung (und der mögliche Abbau) von einzelnen zentralen Hindernissen, die Praxis kleiner Schritte, bei denen berechtigte oder unberechtigte Ängste und Vorbehalte beseitigt werden. Dieser Praxis wird ein abschließender Abschnitt des Vortrags gewidmet sein.

## 2. Vom Anspruch auf exklusive Wahrheit zum wahren Pluralismus

Wir finden bei Christen und Muslimen einen Anspruch auf die endgültige Wahrheit, der wenig dabei hilft, den Willen zu stärken, von anderen zu lernen bzw. ihnen zunächst zuzuhören.

Was den christlichen Anspruch angeht, so ist oben schon im Zusammenhang mit dem Thema „Judenmission" deutlich geworden, dass der „Absolutheitsanspruch" seltener offen zu hören ist, doch sind die meisten theologischen Konzeptionen auch heute noch von dem Bewusstsein der letzten Überlegenheit des Christentums über die anderen Religionen bestimmt. Es werden zwar öfter die Wahrheitsmomente anderer Religionen anerkannt, doch legt nicht selten das Verständnis neutestamentlicher Textstellen (z. B. im Johannesevangelium) eine Exklusivität christlicher Wahrheit nahe. Sie macht es offenbar auch den Befürwortern eines Dialogs schwer, sich kritisch mit dem Anspruch auf eigene Überlegenheit auseinander zu setzen. Wer aus der Sicht des Christentums im Judentum und im Islam Defizite konstatiert, die nur er ausfüllen kann, ist im oben definierten Sinn nur höchst begrenzt dialogfähig.

Die daraus resultierende Forderung ist konkret und klar, aber auch für das christliche Selbstverständnis schmerzhaft: Der christliche Glaube muss schon in der Wahrnehmung der bleibenden Erwählung des jüdischen Volkes lernen, dass das Heil für die Juden nicht von der Sendung Jesu abhängt, im Gegenteil: Jesu Leben und Schicksal bestätigt die besondere Rolle des jüdischen Volkes in der Weltgeschichte.[2]

Es wird nun in der Auslegung der Bibel zu klären sein, inwiefern auch die Muslime, also die Kinder Ismaels als Nachkommen des Abraham, einer Religion angehören, die vom Christentum nicht überboten wird. Dazu gibt es bislang nur sehr rudimentäre Ansätze.

Was den Absolutheitsanspruch im Islam angeht, so gilt bislang bei einem Großteil der Muslime das unverrückbare Ziel, die gesamte Menschheit vom Islam zu überzeugen. Das Dar al-Islam, das „Haus des Islam", muss auf die gesamte Erde ausgeweitet werden, um es in ein Dar al-Salam, in ein Haus des Friedens, zu verwandeln (vgl. Tibi 2002). Darum gilt nach Prof. Khoury: „Auch wenn heute ein Pluralismus der Religionen herrscht – was der Koran bereit ist hinzunehmen ... –, so haben Muslime die Pflicht, sich um die Herstellung der universalen Herrschaft des Islam zu bemühen." (Khoury 2002, S. 52). Dies bedeutet nicht unbedingt Krieg oder Kampf um die Oberherrschaft, auch friedlichere Mittel, wie intensive missionarische Verkündigung, sind nötig und möglich. Aber der Universalanspruch des Islam kann nicht aufgegeben werden. Wenn Verträge, z. B. mit nichtmuslimischen Gemeinschaften oder Staaten, geschlossen werden, dann sind sie zwar einzuhalten, beinhalten aber keineswegs die Anerkennung einer dauerhaften Legitimität des Vertragspartners; solche Friedenszeiten sind „nur eine Pause auf dem Weg zur Islamisierung der ganzen Welt" (ebd., S. 51).

Immer wieder wird in diesem Zusammenhang von Muslimen zu Recht auf die besondere Stellung der Angehörigen der „Buchreligionen", also des Judentums und des Christentums, hingewiesen: Ihnen steht in einem islamischen Land der Rechtsstatus eines Dhimmi, eines Schutzbefohlenen, zu, also der Schutz des Lebens, des Eigentums, des eigenen Kults, eigener Verwaltung und eines eigenen religiösen Gesetzes. Dieser Schutz war in den vergangenen Jahrhunderten nicht selten lebensrettend, wenn Juden aus dem christlichen Bereich in muslimisches Hoheitsgebiet fliehen konnten.

Dennoch blieben und bleiben die Nicht-Muslime (also die aus den Buchreligionen) in ihrer Rechtsstellung immer Bürger zweiter Klasse. Oft waren sie in vom Islam eroberten Gebieten Fremde im eigenen Land. Sie blieben und bleiben auf den guten Willen der islamischen Mehrheit angewiesen und mussten immer wieder auch „Zeiten der Not und des Leidens" (Khoury 2002, S. 54) durchleben.[3] Ein echter Pluralismus ist für diese traditionelle islamische Rechtstradition unvorstellbar.

Rabbiner Friedländer, ein führender Dialogpartner im jüdisch-christlichen Gespräch, formulierte 1994 in seiner Londoner Westminster-Synagoge die folgende Forderung – Anlass war die Eröffnung des jüdisch-islamischen Gesprächs in England:

> *„Wir Juden sind den Muslimen dafür dankbar, als geschützte Minderheit unter dem Banner des Islam toleriert worden zu sein. Doch die Zeiten haben sich geändert. Heute wollen wir nicht nur den Muslimen gleichwertig sein, sondern auch als ein souveränes Volk anerkannt werden. Wir wollen also keine Dhimmi mehr sein. Nur unter der Voraussetzung, dass die Muslime dies akzeptieren,*

*können wir einen Dialog führen, anders macht es keinen Sinn!"* (Nach Tibi 2002).

Eine weitere Bedingung für ein offenes, gleichberechtigtes Miteinander möchte ich mit Prof. Khoury so formulieren:

*„Die Juden und die Christen haben im Laufe der Zeit unter einer manchmal schweren Unterwerfung, ja Unterdrückung leiden müssen. Ob ihnen Toleranz oder Intoleranz entgegenschlug, hing oft mit dem jeweiligen Geist der Zeit zusammen. Dass sie jedoch in die mehrheitlich islamische Gesellschaft nicht voll integriert wurden, beruht auf einer Verallgemeinerung der zeitbedingten Vorschriften des Koran. Ob nun diese Vorschriften für alle Zeiten Geltung haben müssen, ist eine dringende Anfrage an den Islam heute."* (Khoury 2002, S. 46).

Lassen Sie mich hier etwas im Blick auf das Judentum nachtragen – ihm wird oft unterstellt, auch einen absoluten Anspruch zu vertreten, indem es sich als von Gott „auserwählt" betrachte. Das Verständnis, Gottes auserwähltes Volk zu sein, hat jedoch nicht diese Bedeutung. Es beinhaltet nicht den Anspruch, andere Menschen oder Völker vom Judentum zu überzeugen. Es geht vielmehr darum, dass Gott sein Volk dazu auserwählt hat, seiner Tora zu folgen und darin Vorbild für die Völker der Welt zu sein. Erwählung ist Verpflichtung zum gottgemäßen Leben nach der Tora. Ihr Leiden in der Verfolgung haben Juden oft sich damit erklärt, dass sie für ihr Festhalten an Gott und seinen Geboten zu leiden haben. So haben Juden auch in den Jahrhunderten unserer Zeitrechnung nie andere Völker durch aktive Missionierung vom Judentum zu überzeugen versucht. Nach jüdischem Verständnis brauchen Nichtjuden nur die sieben noachidischen Gebote zu halten, dann sind sie bereits Menschen nach Gottes Wohlgefallen.

## 3. Stolpersteine beseitigen: Antisemitismus und das Recht der Juden auf einen eigenen Staat

Wenn ein Miteinander von Christen und Muslimen unter Einschluss der Juden gewollt ist – manchmal legt sich der Eindruck nahe, dass Juden in diesem Gespräch eher als Störenfriede empfunden und darum gerne unberücksichtigt bleiben – dürfen zwei Themen nicht ausgeklammert werden, der jüdische Staat Israel und der im islamischen Bereich seit Jahrzehnten lebendige Antisemitismus.

Mit der Gründung des Staates Israel trat ein Problem ins Bewusstsein, das bis heute den israelisch-palästinensischen Konflikt prägt und eine dauerhafte Lösung unmöglich zu machen scheint: Das Gebiet, in dem der jüdische Staat errichtet wurde, war ein Gebiet, in dem das islamische Rechtssystem (die Scharia) galt. Nach orthodoxem islamischen Verständnis darf ein solches Gebiet nie mehr einer anderen Souveränität unterstellt werden. Sollte es dennoch geschehen, muss es wieder zurückgewonnen werden. Allenfalls ist ein „Waffenstillstand" möglich, solange der nicht-muslimische Bevölkerungsteil zu stark ist. Dass der Konflikt zwischen Israel und Palästina so unlösbar scheint, hat nicht zuerst mit heute wohlfeilen Argumenten,

wie der sicher z. T. provokativen Siedlungspolitik, zu tun, sondern primär mit der Sicht, dass eine nicht-muslimische, eben die jüdische Herrschaft auf „islamischem Territorium“ nicht anerkannt werden kann.[4]

Ein zweites Problem stellt der im islamischen Umfeld herrschende Antisemitismus dar: Erste antisemitische Veröffentlichungen gab es bereits Ende des 19. Jahrhunderts in arabischer Sprache, arabische Christen führten sie im Nahen Osten ein, also ein Import aus dem christlichen Europa! Diese Art der „Auseinandersetzung“ mit Juden ist dem Islam viele Jahrhunderte fremd gewesen, der Islam empfand religiöse Überlegenheit, predigte aber bis dahin keinen Hass. Allerdings gibt es im Koran durchaus Stellen (neben anderen, die ihnen Toleranz zubilligen), die die Juden (im Gegensatz zu den Christen!) als Feinde der Muslime bezeichnen – solche Stellen im Koran sind für antisemitische Propaganda Anknüpfungspunkte (z. B. Sure 2, 85 oder mehrfach in Sure 5). Und man muss feststellen, dass Antisemitismus

> *„in nie da gewesenem Ausmaß Bestandteil der politischen Kultur des Islam geworden ist“. „Unter dem Deckmantel des Islam tauchen die Symbole des europäischen Antisemitismus ... wieder auf:*
>
> - *Verschwörungstheorien über Pläne der Juden, die Weltherrschaft zu erlangen*
> - *Fantasien über jüdischen Ritualmord und Vergiftungsabsichten*
> - *Diabolische, naziähnliche Bilder von Juden*
> - *Genozidale Rhetorik und Anstiftung zur Gewalt gegen Juden“* (Wistrich).

Die Bedingung für ein offenes, gleichberechtigtes Miteinander muss die klare – öffentliche! – *Absage* aller an dem Dialog beteiligter Partner *gegen jede Form von Antisemitismus und Judenfeindschaft* (auch der religiösen!) sein. Und der Dialog darf und kann nur stattfinden, wenn die Beteiligten das Recht der Juden auf einen eigenen Staat und damit die Souveränität des Staates Israel anerkennen.[5]

## 4. Möglichkeit zur Partizipation aller jüdischer, christlicher und muslimischer Gruppen am Dialog des Lebens und Handelns

Wenn von den drei am „Dialog des Lebens und des Handelns“ Beteiligten die Rede ist, wird nicht selten nur eine einzelne Gruppe in Blick genommen; so beim Islam die sunnitischen Moslems, die einen traditionellen Standpunkt vertreten. Es muss immer wieder sorgfältig geprüft werden, mit wem der dialogische Kontakt stattfindet und wer gleichzeitig – weil z. B. nicht wahrgenommen oder von anderen (traditionellen) Gruppen ausgegrenzt – nicht vorkommt, aber durchaus dafür offen wäre.

Sunnitisch geprägte Gruppierungen wollen beispielsweise die muslimischen Minderheiten der Aleviten oder die Gruppe der Ahmadiya nicht als Muslime anerkennen. „Muslim“ ist demnach nur, wer die Position der Vertreter der sunnitischen islamischen Vereinigungen einnimmt. Bedenklich

z. B. wird es, wenn Vertreter der Kirchen oder anderer Organisationen sogar bereit sind, die alevitischen Muslime als „Nicht-Muslime“ zu bezeichnen.

Beim Gespräch mit dem Judentum ist es auf Seiten der Christen meist gerade anders. Da das gesetzestreu ausgerichtete Judentum nicht selten für nichtjüdische Gesprächspartner sperrig erscheint, sogenannte progressive Juden sich aber dafür umso offener zeigen, werden diese fast ausschließlich als Gesprächspartner ausgesucht.

Bedingung für einen gelingenden Dialog ist auf allen Seiten eine *breite Offenheit allen Ausprägungen der jeweiligen Religion gegenüber*, so dass eine erste Aufgabe darin besteht, sich Kenntnis der verschiedenen Richtungen zu verschaffen und deren Gesprächsbereitschaft zu erkunden. Wer sich den bequemen oder bequemeren Partner aussucht, will eher Selbstbestätigung als echten Dialog!

## 5. Von der Kritik an den Heiligen Schriften

Christentum wie Islam überliefern in ihren grundlegenden Schriften antijüdische Aussagen, die jedem Miteinander der drei Religionen zunächst im Wege stehen.

Für das Christentum liegt eine Chance zur Bewältigung von judenfeindlichen Aussagen des Neuen Testaments, die es dort unzweifelhaft gibt, allein in einer Neuinterpretation der Texte. Sie wird ermöglicht durch die historische Kritik. Das meint, dass die biblischen Schriften zuerst einmal aus der Zeit ihrer Entstehung gesehen und interpretiert werden müssen. So können judenfeindliche Aussagen in den Evangelien z. B. aus dem Bemühen der frühen christlichen Gemeinden um Abgrenzung von den jüdischen Nachbargemeinden oder aus der Enttäuschung über die Ablehnung Jesu als Messias verstanden werden. Solche Aussagen sind dann historisch verständlich, sie können aber nicht (mehr) Teil der göttlichen Botschaft der Evangelien sein. Erst mit diesem Verzicht auf fundamentalistische Auslegung der Gründungsschriften wurde eine neue Sicht auf das Judentum und vor allem auch ein Bekenntnis zur Schuld an der Diskriminierung und Verfolgung der Juden möglich! Seitdem kann es auch ein jüdisch-christliches Gespräch und Miteinander geben.

Auch im Koran finden sich Aussagen über Juden, die sie klar diskriminieren. „Wenn wir Juden zum ersten Mal mit dem Koran in Berührung kommen oder die Rhetorik einiger Muslime hören, die vorgeben, sich auf ihn zu stützen, sind wir schockiert und verständlicherweise erschrocken über das, was da über uns gesagt wird“ – so formuliert einer der Promotoren des jüdisch-islamischen Gesprächs in Europa, der Londoner Rabbiner Jonathan Magonet. So kann man z. B. im Koran lesen: „Die Juden haben Allahs Wort wissentlich verkehrt“ (2, 70); „die Juden sind neben den Götzendienern die schlimmsten Feinde der Gläubigen“ (5, 85); Allah hat sie für ihren Unglauben verflucht“ (4, 49).

Ergänzend stellt der Frankfurter Pädagoge, Prof. Micha Brumlik, fest, dass „der Koran Aussagen über das Judentum enthält, die offensichtlich falsch sind und die Legitimität des Judentums in Frage stellen“ (Brumlik 2002, S. 9 f.). Der Koran hält den Juden vor, sie glaubten, der jüdische Reformer Esra sei Allahs Sohn, also Gottes Sohn gewesen. Damit nähme Esra eine für Juden erlösende Rolle ein – ähnlich der von Jesus bei den Christen. Das war zu keiner Zeit tatsächlich der Fall. Brumlik folgert daraus: „Mit seiner Kritik am Verhältnis der Juden zu Esra bestreitet der Qur'an ... durchaus scharfsinnig die Legitimität des Judentums, denn die Epoche der Restauration unter Nehemia und Esra ... war die Geburtsstunde des Judentums.“ (ebd., S. 10). Esra wirkte übrigens um das Jahr 450 v. u. Z.

So bleibt für das Miteinander von Juden und Muslimen ein bislang nicht überwindbares Problem: „Wenn der Qur'an vom ersten bis zum letzten Buchstaben Gottes Wort ist, hat sich Gott in dieser Frage entweder geirrt; oder: Wenn diese Fehleinschätzung nur als historisch gilt, dann gerät das zentrale Dogma des Islam – dass der Qur'an vom ersten bis zum letzten Wort Gottes sei – ins Wanken.“ (ebd.).

So stellt sich aus jüdischer Sicht die für eine Begegnung entscheidende Frage, „inwieweit Muslime im Stande sein werden, an den Koran mit demselben kritischen Urteilsvermögen und demselben Bewusstsein für seine Wirkung auf Juden heranzugehen, wie dies Christen hinsichtlich der antijüdischen Einstellungen, die sich im Neuen Testament finden, zu tun begonnen haben“ (Magonet 2000, S. 110).

Es zeigt sich: Nur wenn Christen und Muslime *an ihre heiligen Schriften* auch *mit kritischem Verstand herangehen*, kann ein von grundlegender Feindschaft bestimmtes Gegeneinander zu einem friedlichen Miteinander werden.

Dabei ist nicht entscheidend, ob dies mit der in der christlichen Theologie entwickelten historisch-kritischen Methode geschieht oder, wie dies bereits einige wenige Muslime tun, mit der Methode, aus alternativen Aussagen des Koran eine innere Kritik zu entwickeln, also z. B. im Koran erkennbare Weiterentwicklungen zu brisanten Themen (z. B. Gewalt, Krieg) korrigierend den anderen zur Seite zu stellen.

Die Notwendigkeit der Kritik wird auch noch einmal gestützt durch folgende Beobachtung: Die Schriften aller drei Religionen enthalten Texte, die die „Feinde Gottes“ einer tödlichen Bedrohung durch Gottes Strafgericht aussetzen. In der rabbinischen Auslegungstradition wie auch in der historisch kritischen Interpretation der Bibel durch die christliche Theologie sind wichtige Schritte zur Neuinterpretation von Gewalttexten in der Bibel gegangen worden. Für den Islam ist die Frage der Gewalt (des „Heiligen Krieges“) besonders bei traditionellen und fundamentalistischen Gruppierungen weitgehend ungeklärt.

Wenn die jeweilige Gruppe im Dialog sich nicht nur in den heiligen Schriften der anderen in ihrer Legitimität bedroht sieht, sondern auch Ge-

walt befürchten muss, kann es nie zu einem friedlichen Miteinander kommen!

## 6. Chancen und Notwendigkeit einer neuen Beziehung zwischen Juden und Muslimen

Man fragt sich dennoch, wie es zwischen den beiden Religionen Judentum und Islam zu so großer Distanz kommen konnte. Sind doch die Gemeinsamkeiten beachtlich groß. Ich erwähne hier als Beispiel den strengen Glauben an einen einzigen gnädigen und gerechten Gott. Oder beide begründen die Praxis der Religion vor allem auf die von Gott gegebenen und von den Gläubigen einzuhaltenden Weisungen – an keiner Stelle zeiht der Koran die jüdische Tora der Unvollständigkeit oder gar der Todesverhaftung, wie dies vom christlichen Glauben her geschieht.

Judentum und Islam haben sich auch durch die Geschichte hindurch deutlich beeinflusst. Entsprechend haben in den durch positive Beziehungen von Juden und Muslimen geprägten Jahrhunderten (11. und 12. Jh. u. Z.) jüdische Denker sich überaus wohlwollend über die Bedeutung des Islam aus der Sicht des Judentums geäußert. Nach deren Meinung half z. B. Mohammed (neben Jesus) der Menschheit, zur Vervollkommnung zu gelangen, denn durch deren Mission in der Völkerwelt verbreiten sie das Wort Gottes unter allen Menschen und bringen diese dazu, dem Einen Gott zu dienen (so z. B. die großen jüdischen Gelehrten Jehuda Halevi (1075–1141) und Maimonides (1135–1204)).

Es findet sich sogar die noch positivere Sicht, dass Gott schon vor der Offenbarung der Tora Propheten sandte; es wird ihn nichts davon abhalten, auch danach Propheten zu schicken. Mohammed ist darum der Prophet Gottes für die arabischen Völker (diese Position vertritt der jüdische Philosoph Nethanel Ibn Fayyumi (ca. 1164)).

Heute ist das Interesse an einer jüdisch-islamischen Begegnung nicht sehr entwickelt; die jüdische Seite hat bislang zu wenig den muslimischen Partner wahrgenommen. Das hat im wesentlichen historisch-politische Gründe, die nicht zuletzt im jüdisch-arabischen Konflikt liegen. Umso deutlicher fordert der im Dialog engagierte Londoner Rabbiner Magonet: „Ein radikales Umdenken ist ... erforderlich, das noch immer erst in Teilen begonnen hat ...“ (Magonet 2000, S. 118).

Eine unverzichtbare Bedingung für ein zukünftiges friedliches Miteinander ist die *Öffnung des Judentums* und seiner Vertreter in allen Gruppen für eine *wirkliche Begegnung mit dem Islam*. Auf diesem Weg müsste z. B. die Rolle des Abrahamsohnes Ismael oder die Bedeutung Jerusalems für den Islam ins Blickfeld jüdischen Nachdenkens kommen.

## Konkrete Wege zu einem friedlichen Miteinander durch einen Dialog des Lebens und Handelns

An den oben genannten Kriterien sind die Dialog-Bemühungen zu messen. Werden sie nicht gründlich und dauerhaft beachtet, hat das friedliche Miteinander keine wirkliche Chance. Selbst-Täuschung und Enttäuschung sowie Wunschdenken waren im interreligiösen Dialog der letzten Jahrzehnte immer zu finden. Wie oft war der Partner nicht so, wie man ihn idealerweise sich vorstellte.

Im Folgenden geht es mir nun darum, ausgehend von den genannten Voraussetzungen praktische Möglichkeiten eines gelingenden Miteinanders zu benennen, zu beschreiben und deren Chancen zu bedenken. Das wird sicher eine subjektiv zusammengestellte Auswahl sein, doch soll sie zeigen, dass es trotz aller Widerstände und Risiken hoffnungsvolle Aufbrüche bereits gibt.

### Ohne Bedingungen den Dialog beginnen – im Bewusstsein von Bedingungen den Dialog führen

Natürlich kann ein Dialog des Lebens und Handelns *nicht* damit beginnen abzufragen, ob der Partner die Bedingungen, wie ich sie beschrieben habe, erfüllt. Es muss also nicht unbedingt am Anfang eine Verzichtserklärung auf den Absolutheitsanspruch stehen. Aber es sollte relativ schnell in der Begegnung selbst deutlich werden, ob wirklich Toleranz dem anderen gegenüber Grundlage ist.

*Ein praktisches Beispiel dazu: In der zurückliegenden Weihnachtszeit war der Hodscha einer Moschee zu einem evangelischen Sonntagsgottesdienst eingeladen und predigte über den Engel Gabriel. Das große Kreuz hinter ihm hielt ihn nicht davon ab, aktiv an dem gemeinsamen Gottesdienst teilzunehmen. Dem ging allerdings ein längeres Programm der Vertrauensbildung voraus. Unter der Anleitung ihrer Erzieherinnen machten sich christliche und muslimische Kinder mit den beiden Religionen vertraut und besuchten z. B. sowohl die Moschee wie eine evangelische Tauffeier in der Kirche.*

Eine öffentliche Absage an jede Form von Antisemitismus wird in der Regel auch nicht am Anfang der Begegnung stehen. Aber spätestens dann wird das friedliche Miteinander auf dem Prüfstand stehen, wenn jüdische Gemeinden in Deutschland und Europa sich antisemitischen Angriffen ausgesetzt sehen und wenn es um die Beteiligung an Demonstrationen gegen den Staat Israel geht. Wird es dann gemeinsame Zeichen von Solidarität geben?

*Ein praktisches Beispiel dazu: Als letzten April in Mannheim eine große Demonstration von arabischen Gruppen gegen Israel geplant war, in der dann auch Parolen gegen Juden und zugleich gegen die Existenz des Staates Israel laut wurden, war das die entscheidende Stunde der Bewährung für ein weiteres friedliches Miteinander. Ich sehe bislang nicht, dass diese auf christlicher wie auf muslimischer Seite überzeugend wahrgenommen wurde.*

Den Koran, die Bibel kritisch aus ihren historischen Bedingungen heraus lesen und verstehen, ist eine weitere wichtige Aufgabe für die am Prozess eines friedlichen Miteinander beteiligten Juden, Christen und Muslime. Diskriminierende Überlieferungen sowie Aussagen zu Krieg und Gewalt dürfen nicht auf Dauer das angestrebte Miteinander belasten.

> *Beispiele dazu: Gegen fundamentalistische Versuche, die grundlegenden Schriften losgelöst von ihren historischen Bedingungen zu lesen, ist z. B. im Islam neuerdings in verschiedenen Erdteilen eine Reformbewegung angetreten; so in Europa der sogenannte Euro-Islam, in den USA „The American-Islamic-Congress", unter israelischen Muslimen „The Prophet Tradition Helpers Association"[6]. Ihr Anliegen ist es, religiösen Pluralismus und Demokratie als integrativen Bestandteil der eigenen (muslimischen) Identität zu begreifen. Dabei finden sich auch aufrichtige Bemühungen um eine kritische Lektüre der eigenen Schriften. Z. B. versuchen diese Stimmen, solche Aussagen des Koran hervorzuheben, die „eindeutig und entschieden das Nebeneinander verschiedener religiöser Gesetze: der Tora, des Evangeliums und des Koran"* (Khoury 2002, S. 45) *befürworten.*

Diese Stimmen können dabei durchaus den Koran und damit Mohammed in Anspruch nehmen. Denn dort heißt es: „Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er Euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will er euch prüfen in dem, was er euch hat zukommen lassen. So eilt zu den guten Dingen um die Wette." (Khoury 2002, S. 46; Sure 5, 48). Es geht hier also klar um einen friedlichen Wettbewerb der drei Religionen. Und es wird abgerückt von der Position, dass jedes Wort offenbarte Wahrheit und darum ewig, unverrückbar gültig sei – zugunsten eines Versuchs, Korrekturen innerhalb des Korans selbst zu entdecken und fruchtbar zu machen. Ähnlich verfährt diese Reformbewegung mit Aussagen zur Gewalt und zum Frieden. Ich stelle diese Reformversuche darum an dieser Stelle so hervorgehoben vor, weil am meisten dem Islam vorgehalten wird, unkritisch zu sein.

Zugleich bin ich mir dessen bewusst, dass in den christlichen Kirchen die Zahl der Gläubigen eher wächst, die nicht willens und oft auch nicht in der Lage sind, sich ähnlich kritisch mit ihrer eigenen Tradition zu beschäftigen. Und die so Haltungen zeigen, dass ein Dialog auf Augenhöhe nicht möglich ist; der Islam, das Judentum gelten allzu oft als defizitäre Religionen und deren Angehörige als der Mission bedürftige Menschen.

Christen, die sich dem jüdisch-christlichen Dialog gegenüber offen zeigten, haben in den zurückliegenden Jahren bei der Begegnung mit jüdischen Gesprächspartnern etwas Wichtiges gelernt, nämlich, wie jüdisch-rabbinische Schriftauslegung zu einer kritischen Distanz zu grausamen Gottesbildern und Geboten kommt, indem sie innerbiblische Korrekturen entdeckt und ihnen – aus dem Motiv, dass Gott ein menschenfreundlicher Gott ist – Gewicht verleiht. Auf diese Weise kann ein Text in der Schrift verbleiben und trotzdem kritisiert werden. Es ist dies ein vielversprechender Weg beim Umgang mit Heiligen Schriften!

**Die Chancen einer abrahamischen Ökumene**

Konkrete Schritte auf dem Weg zu einem friedlichen Miteinander dürfen auch durch das wachsende Bewusstsein von einer „abrahamischen Ökumene" erwartet werden. Ich berufe mich bei den folgenden Zitaten auf Überlegungen des Tübinger katholischen Theologen Karl-Josef Kuschel:

> *„Juden, die sich in ihrem konkreten Leben nach Mose, ihrem Lehrer, richten, Christen, die sich im konkreten Leben an Jesus, ihrem Christus, orientieren, Muslime, die ihr Leben konkret nach der Botschaft ihres Propheten, niedergelegt im Koran, ausrichten, erkennen ihre besondere Verbindung miteinander, Achtung voreinander und Verantwortung füreinander, weil sie ihren gemeinsamen geschichtlichen Ursprung ernst nehmen: Abraham, Hagar und Sara, die Stammeltern ihres Glaubens."* (Kuschel 2002, S. 251).

Daraus resultiert ein „Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, der Verantwortlichkeit, ja der Sorge füreinander und Solidarität miteinander" (ebd.).

> *„Und wie drückt man seine Sorge füreinander besser aus, als dadurch, dass man so viel wie möglich vom anderen zu lernen sucht, gerade weil die Geschwister so lange getrennt voneinander gelebt haben. Abrahamische Ökumene ist deshalb auch eine Ökumene des Lernens, des Studierens, des geistigen Durcharbeitens der je anderen Religionen, Kulturen und Zivilisationen. Keine abrahamische Ökumene, ohne dass man das Selbstverständnis des je anderen ernst nimmt und aufhört, den anderen stets nur aus dem eigenen Blickwinkel heraus zu betrachten ..."* (Kuschel 2002, S. 273 f.)

Ein beeindruckendes Zeugnis für diese abrahamische Ökumene des gegenseitigen Lernens, des Studierens und geistigen Durcharbeitens stellt die *„Fraternité d'Abraham"* dar, die „Bruderschaft Abrahams", die seit 1967 in Frankreich interreligiöse Verständigungsarbeit leistet.

Es ist höchst beachtlich, dass die leitenden Religionsführer der drei monotheistischen Religionen in Frankreich sich für diesen Austausch unter den Abrahams-Glaubensrichtungen einsetzen. Und es erscheint sehr wünschenswert, dass auch in anderen Ländern, wie in Deutschland, sich eine solche abrahamische Ökumene entwickelt, also Gruppen entstehen, die sich einen Dialog des Lebens und Handelns, vielleicht auch den vertiefenden Dialog des *theologischen Austauschs und der religiösen Erfahrung* zu eigen machen.

**Chancen einzelner beim Dialog des Lebens und des Handelns**

Auch wenn nationale und internationale Begegnungen wichtig sind, bleibt es doch Sache jedes Juden, Christen oder Moslem, seinen Teil zu einem friedlichen Miteinander beizutragen.

Dies geschieht schon dort, wo Muslime hierzulande endlich in ihren kulturellen und religiösen Grundbedürfnissen berücksichtigt werden, z. B. bei der Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen, z. B. bei der Sensibilisierung für die Fragen religiöser Praxis

im Alltag: Wie kommen Muslime zu geschächtetem Fleisch? Wie kann in der Schule Sexualkunde so unterrichtet werden, dass auch andere kulturelle Traditionen berücksichtigt werden? Wie kann interkulturelle Erziehung in Kindergärten und Schulen praktiziert werden?

Erlauben Sie mir in diesem Zusammenhang einen dringlichen Appell an die Kultusverwaltung zuerst, aber auch an Studierende und Dozenten an den Pädagogischen Hochschulen: Setzen Sie sich dafür ein, dass in Zukunft kein Lehrerstudent / keine Lehrerstudentin die Hochschule verlässt, ohne intensiv und sensibel in interkultureller Erziehung geschult worden zu sein! Das darf nicht freiwilligem Interesse allein überlassen bleiben!

Viele unter Ihnen könnten ihren Beitrag zum friedlichen Miteinander weiterhin leisten, indem sie sich die Initiative „Lade deine Nachbarn ein" zu eigen machen. Als mir vor einigen Jahren der Vorsitzende eines islamisch-türkischen Vereins, mit dem ich schon lange Kontakt hatte, erzählte, er sei zwar in Deutschland aufgewachsen, aber in fast 40 Jahren noch nie von Deutschen nach Hause eingeladen worden, ist mir, der nahöstliche Gastfreundschaft schon oft genossen hat, dieses Defizit schlagartig ins Bewusstsein gekommen. Der Interkulturelle Rat mit Sitz in Darmstadt hat darum zu Recht mit einigem Werbeaufwand die Idee verbreitet, besonders seine „fremden" Nachbarn, u. a. Juden und Muslime, einfach einzuladen. Sehr empfehlenswert!

Schließlich könnte es auch Aufgabe einzelner sein, zusammen mit anderen Angehörigen aus den drei Religionen sich auf ihre gemeinsamen Grundwerte und Grundanliegen zu besinnen und entsprechend gemeinsam zu handeln:

Sie könnten entdecken, dass alle Menschen ohne Unterschied Geschöpfe des Einen Gottes sind, denen ein Anspruch auf Menschenwürde und Gerechtigkeit zusteht. Wäre das nicht ein Anfang, sich für menschenwürdige Behandlung von Flüchtlingen hierzulande einzusetzen oder den Aufbau eines Netzwerks von Initiativen gegen rassistische und soziale Diskriminierung zu initiieren oder gemeinsam soziale Gerechtigkeit gegenüber allen Gruppen der Bevölkerung zu fordern?

Ein Dialog des Handelns ist mit diesen Themen an manchen Orten bereits in Gang gekommen. Und vor allem: Hiermit kann jeder und jede einzelne sofort beginnen!

Meine Damen und Herren, ich habe mich mit dem Slogan „Resignation nicht erlaubt" gegen jede aufkeimende Lähmung gewandt. Ich fand am Wochenende eine erstaunliche Bestätigung in folgender Notiz, mit der ich schließen will:

> *Die in London erscheinende Tageszeitung al-Hayat veröffentlichte am 18. Januar 2003 einen Kommentar von Daud Shirian, in dem er unter der Überschrift „Den Extremismus stoppen" auf Berichte von der „Konferenz zur islamischen Rechtswissenschaft" eingeht, die kürzlich in Qatar abgehalten wurde. Dabei sprach sich der international renommierte Geistliche, Scheich Yussuf al-*

*Qaradawi, auf der Konferenz ... dafür aus, die religiösen Minderheiten in den arabischen Ländern, so beispielsweise die Kopten in Ägypten, als "Bürger" zu behandeln, und nicht mehr als sogenannte „dhimmi". ... Denkwürdig war auch, dass Scheich Qaradawi die Muslime aufforderte, im islamischen Diskurs von Demagogie zu Rationalität und von Gewalt und Rache zu Mitgefühl überzugehen. Und dass er in diesem Zusammenhang auch das Handeln der Flugzeugentführer und das Töten Unschuldiger als Sünde bezeichnete, war von Bedeutung.* (Nach MEMRI, 24.1.2002).

## Anmerkungen

[1] Die vatikanische Erklärung „Dominus Jesus" aus dem Jahr 2000 ließ auch im Blick auf die katholische Kirche die Frage aufkommen, inwiefern es dieser Konfession um ein wirkliches Miteinander und nicht doch um eine letzte Überlegenheit des katholisch geprägten Christentums ginge.

[2] Vor der christlichen Theologie und der christlichen Frömmigkeit liegt noch ein weiter Weg, muss doch dabei Abschied von wesentlichen Teilen einer „hohen Christologie" Abschied genommen werden, von einem Glauben an Jesus Christus, der nicht immer den Gott Jesu Christi, sondern den unbiblischen Gott Jesus Christus zum Mittelpunkt hatte.

[3] „... der Schutz, der ihnen als „Völker des Buches" *(ahl al-kitab)* gewährt wurde, war mit Unterwerfung verbunden; die „Toleranz", die man ihnen entgegen brachte, wurde innerhalb eines gesellschaftlichen Gefüges von Diskriminierung und Benachteiligungen gewährt, in dem die Überlegenheit der Muslime gegenüber Juden und Christen stets betont wurde. Juden durften zum Beispiel keine Waffen besitzen, durften nicht reiten und mussten gekennzeichnete Kleidung tragen (das gelbe Abzeichen hatte seinen Ursprung in Bagdad, nicht im mittelalterlichen Europa); und es war ihnen verboten, neue Gotteshäuser zu bauen." (Robert S. Wistrich, Prof. an der Hebräischen Universität Jerusalem, Quelle: *Website des AJC unter www.acj.org*).

[4] Ein Beleg dafür liefert die Entwicklung des Konflikts in der Zeit vor 1967, als es noch keine Siedlungen gab und trotzdem die totale Ablehnung vorherrschte und schwere Terrorübergriffe den Alltag in Israel prägten.

[5] Dies müsste etwa auf der Basis der UNO-Resolution 242 vom November 1967 geschehen, die nach dem Sechstagekrieg den Rückzug aus „besetzten" (nicht allen, wie fälschlicherweise die Resolution immer wieder ausgelegt wird) Gebieten gefordert hat.

[6] Mehr über PTHA beim Referenten: medienstelle@kblw.de

## Literatur

Arinze, F. (1999). *Begegnung mit Menschen anderen Glaubens*. München, Neue Stadt.

Brocke, E. (2002). Dreißig Jahre in Folge. *Kirche und Israel* 1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, S. 86 ff. (Neukirchener Theologische Zeitschrift)

Brumlik, M. (2002). Die Ur-Tora – ein gemeinsamer Nenner. *Frankfurter Jüdische Nachrichten.* Pessach Ausgabe, S. 9 f.

Erklärung namhafter Religionsführer (2002). http://www.jcrelations.net/en/displayItem.php?id=967

Hayessod, K. (2002). http://www.keren-hayessod.de

Khoury A. T. (2002). *Mit Muslimen in Frieden leben*. Würzburg, Echter.

Klappert, B. (2000). Abraham eint und unterscheidet. In: Weth, R. (Hrsg.). *Bekenntnis zu dem einen Gott?* Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag.

Kuschel, K.-J. (2002). *Streit um Abraham*. Düsseldorf, Patmos.

Magonet, J. (2000). *Abraham – Jesus – Mohammed*. Gütersloh, Gütersloher Verlag.

Melchior, R. M. (2002). *Jerusalem Post* 8. Mai 2002.

MEMRI Special Dispatch (2002). http://www.memri.de

Tibi, B. (2002). Selig sind die Belogenen. *Die Zeit* 23.

Wistrich, Prof. R. S. AJC. http://www.acj.org

# Autorinnen und Autoren

*Alboga, Bekir*, M.A., Theol. Bildungsreferent des Islamischen Bundes Mannheim; islamwissenschaftl. Leiter des Instituts für deutsch-türkische Integrationsstudien und interreligiöse Arbeit e. V. MA; Vorsitzender des Migrationsbeirats und Mitglied des Integrationsausschusses der Stadt Mannheim; Doktorand an der Uni Heidelberg (Islamwissenschaften); Bekir.Alboga@web.de

*Aydin, Hayrettin*, M.A., Historiker und Turkologe, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Stiftung Zentrum für Türkeistudien; Schwerpunkte: Migrationsforschung und Türkeibezogene Forschung; aydin.zft@uni-essen.de

*Costes, Sandra*, Studentin an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg (Deutsch u. Französisch mit Schwerpunkt Grundschule); costes4@yahoo.fr

*Danesch, Mostafa*, Dr.rer.pol., seit 1965 als Journalist, Gerichtsgutachter und Filmemacher in Deutschland; in vielen Krisengebieten der Welt unterwegs (u. a. für FAZ, NZZ, Spiegel); Schwerpunkte: politische Entwicklungen im Iran, im Irak und in Afghanistan; danesh@arcor.de

*Deligezer, Nurhan*, Studentin an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg (Deutsch / Ethik), leitet zur Zeit Integrationskurse für ausländische Frauen und Deutsch-Förderkurse im Kindergarten; nurhandeligezer@freenet.de

*El Takach, Suzanne*, Chemielehrerin an der Highschool und am Technischen Institut in Beirut / Libanon, Doktorandin an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg im Fach Chemiedidaktik; eltakacs@ph-heidelberg.de

*Elyas, Nadeem*, Dr. med., Facharzt für Gynäkologie, Vorsitzender des Zentralrats des Muslime in Deutschland, Mitglied in vielen interkulturellen und interreligiösen Foren und Gremien; sekretariat@zentralrat.de

*Jäger, Margarete*, Dr., Dipl.oec und Sprachwissenschaftlerin, stellvertretende Leiterin des Duisburger Instituts für Sprach- und Sozialforschung (DISS), Schwerpunkte: Analysen von Konfliktdiskursen im Alltag und in den Medien; diss@uni-duisburg.de

*Khoury, Raif Georges*, Dr. phil., em. Prof. für Islamwissenschaften und Arabistik an der Universität Heidelberg, Gastprofessuren an vielen europäischen, arabischen und amerikanischen Universitäten; umfangreiche Arbeiten zur Geschichte des Islam, zur modernen arabischen Welt und zur arabischen Sprache; rg.khoury@urz.uni-heidelberg.de

*Lohrbächer, Albrecht*, Pfarrer in der evangelischen Landeskirche (Weinheim / Baden), Schuldekan (Organisation und Versorgung des Religionsunterrichts, Beratung und Fortbildung von Lehrerinnen und Lehrern);

Dienstaufträge für die Begegnung mit dem Judentum und für die Arbeit mit Flüchtlingen; AULohr@aol.com

*Merkel, Wolfgang*, Dr. phil., Prof. für Politische Wissenschaft (Universität Heidelberg); künftiger Direktor am Wissenschaftszentrum Berlin und Prof. an der Humboldt-Universität Berlin; Schwerpunkte: Demokratie- und Demokratisierungsforschung; Politische Parteien; Sozialdemokratie; Sozialstaat / Soziale Gerechtigkeit; wolfgang.merkel@urz.uni-heidelberg.de

*Mourad, Samir*, Dipl.-Ing., Dipl.-Inform., Doktorand (Informatik); Inhaber der Firma TEMO Soft-, Hardware & Consulting e. K., Karlsruhe, Arbeit für den gesellschaftlichen Frieden in Deutschland (u. a. als Vorstand der Europäischen Gesellschaft für Friedensforschung und Dialog zwischen den Kulturen, Heidelberg), Dienstleistungen für die Automobil- und Softwareindustrie; smourad@web.de

*Müller, Peter*, Dr. theol., Prof. für Evangelische Theologie / Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe; Schwerpunkte: Neues Testament, Religionspädagogik (vor allem Bibeldidaktik), Islam und islamischer Religionsunterricht. Mitglied der Steuerungsgruppe Islamischer Religionsunterricht in Baden-Württemberg; peter.mueller@ph-karlsruhe.de

*Petermann, Hans-Bernhard*, Dr. paed., M.A. phil, Dipl. Theol., Studienrat an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg im Fach Philosophie; Schwerpunkte: Didaktik der Philosophie / Ethik, Religionsphilosophie, Interdisziplinarität; petermann@ph-heidelberg.de

*Reuter, Christoph*, Journalist, Islamwissenschaftler; berichtet über den Nahen Osten seit 1987, unter anderem Redakteur der Wochenpost (Berlin), für Geo, Die Zeit, die taz und verschiedene ausländische Zeitungen, zur Zeit Korrespondent des Stern in Bagdad; creuterc@hotmail.com

*Schneider, Karl*, Dr. phil., Prof. für Erziehungswissenschaften, Schwerpunkt Schulpädagogik und Allgemeine Didaktik, Institut für Erziehungswissenschaft der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg, Mitglied der Steuerungsgruppe Islamischer Religionsunterricht in Baden-Württemberg; Schneider_Karl@ph-ludwigsburg.de

*Wölfing, Willi*, (†) Dr. phil., AkadDir., Leiter des Instituts für Weiterbildung der Pädagogischen Hochschule Heidelberg

*Zirker, Hans*, Dr. theol., em. Prof. für Katholische Theologie GHS Duisburg-Essen; Schwerpunkte: Fundamentaltheologie, Theologische Hermeneutik, Interreligiosität, Islam; HansZirker@aol.com