

Kurt Greussing

Gottes langer Schatten – Islamische Kontroversen um Freiheit und Denken

Erschienen in:

Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Die Freiheit des Denkens (Philosophicum Lech, Band 10)*. Wien: Paul Zsolnay Verlag 2007, S. 265-289

Freiheit und politischer Islam: Chomeyni als Paradigma

Die iranische Revolution von 1978-79 und ihre herrschaftliche Etablierung haben den heutigen Aufschwung des Islamismus, also eines Islam mit einer auf die ganze Gesellschaft abzielenden politischen Programmatik, eingeleitet. Damals, um 1980, wusste die Öffentlichkeit in nicht-islamischen Ländern in der Regel noch nichts mit Begriffen wie Sunna und Schia anzufangen, und erst recht nicht mit spezielleren wie Ayatollah, Dschihad oder Hisbollah¹. Erst durch den Islamismus ist die Beschäftigung mit dem Islam, übrigens auch mit dem Islam der Arbeitsimmigranten, für den politischen Diskurs im Westen aktuell geworden. Allerdings hat diese Aktualität ihren Preis: nämlich den Verlust der Sicht auf jene Strömungen und Bekenntnisse im Islam, die keinen politischen Aktivismus kennen, jedenfalls keinen, der auf politische Macht und auf die Durchsetzung eines eigenen politischen Systems hinauswill.

Ayatollah Chomeyni war im Iran der Revolutionszeit das unangefochtene Symbol der revolutionären Bewegung und des politischen Islam. Hinter ihm versammelten sich anfangs alle, die eine andere Gesellschaft wollten: von Marxisten sämtlicher Schattierungen über bürgerliche Republikaner und Liberale bis zu – natürlich – Moslems. Sie hatten ebenfalls sehr unterschiedliche Vorstellungen: von eher quietistischen Strömungen, die zwar einen islamisch geführten Staat, aber nicht die Geistlichkeit in Führungsfunktionen sehen wollten, über sozialradikale Gruppen, die Islam und quasi-sozialistische Revolution zusammenzubringen versuchten, bis zu jener letztlich siegreichen Position, wonach die Verfassung des Staates das göttliche Gesetz und die zur Führung berufene Gruppe die mit diesem Gesetz vertraute Geistlichkeit sei.

In dieser Phase des revolutionären Aufbruchs schien es all diesen Politikbewegten unzweifelhaft, dass Chomeyni auf ihrer Seite war: Hatte er nicht von *Freiheit* gesprochen, auch von Pressefreiheit, von *Republik*, von *Gerechtigkeit*, von den *Rechten der Frau*, zuerst in seinem Pariser Exil, dann nach seiner Rückkehr? Knappe zwei Jahre nach dem Sturz des Schah und dem Sieg der islamischen Revolution waren die Fronten geklärt: die Frauen unter Zwang islamisch gewandet – damit hatte es im Sommer 1980 angefangen – und die Gegner eines theokratischen Staates im Exil, im Untergrund, im Gefängnis oder hingerichtet.

Sind die damaligen Hoffnungen der säkularen wie der reformerisch-islamischen Kräfte, Chomeynis Vorstellungen von Freiheit, Gerechtigkeit und Republik, also von politischer Ordnung, würden die ihren sein, jemals realistisch gewesen? – Eine Rezeption der (überall erhältlichen) Schriften Chomeynis hätte die Antwort geben können. Sein Begriff von Freiheit und Gerechtigkeit hatte eine ganz andere

¹ Die Umschrift von Begriffen aus dem Arabischen und dem Persischen folgt (außer bei eingeführten Schreibungen wie z.B. al-Azhar-Universität) der Aussprache im Deutschen. Q bezeichnet ein velares K.

Geschichte und Bedeutung als jener der bürgerlichen Demokraten, der Marxisten oder selbst der reformerischen Moslems, die einem pluralistischen Staatswesen den Vorzug vor einer Herrschaft der islamischen Geistlichkeit gegeben hätten.

Weil Chomeynis Konzeption von islamischem Staat und islamischer Herrschaft am Anfang jener Entwicklung steht, die uns heute als Islamismus beschäftigt, sei sie hier skizziert. Schon 1941 hatte der 1902 geborene Geistliche, damals noch nicht im gehobenen Rang eines Ayatollah, in einer politisch-theologischen Schrift zwei Positionen deutlich gemacht –

zum einen die Reichweite der religiösen Vorschriften, also der so genannten Schariat:

"Dieses Gesetz, das in Tausenden Bestimmungen alles regelt, von den allgemeinsten Problemen sämtlicher Länder bis zu den privaten Einzelheiten einer Familie, vom gesellschaftlichen Leben der gesamten Menschheit bis zum persönlichen Leben eines einsamen Höhlenbewohners, von der Zeit vor der Empfängnis eines Menschen im Mutterleib bis zur Zeit nach seiner Beisetzung im Grab – dieses Gesetz ist Gottes Religion: der Islam. Wir werden im folgenden bündig nachweisen, daß das islamische Gesetz sämtliche Regierungs-, Steuer-, Zivilrechts- und Strafrechtsangelegenheiten sowie Fragen der Ordnung des Landes, angefangen von der Heeresorganisation bis zur Organisation der Verwaltung, regelt."²

Und zum zweiten die zur Durchsetzung des göttlichen Gesetzes berufene Elite:

Obwohl Chomeyni hier noch festhält, dass nicht ein Religions- und Rechtsgelehrter (*faqih*) unmittelbar die weltliche Herrschaft ausüben solle, muss ihm zufolge das Land in Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz verwaltet werden, und das könne nicht ohne die Oberaufsicht der Geistlichkeit geschehen.³ Die Aufgabe bestehe darin, den Weg zu einer islamischen Herrschaft einzuschlagen und dafür zu sorgen, dass das Gesetz des Parlaments eine Klarstellung des Gesetzes Gottes ist. Das Parlament ist also kein gesetzgebendes Organ im eigentlichen Sinne, sondern ein Exekutionsinstrument zur Durchsetzung des göttlichen Gesetzes: Durch dessen strikte Anwendung werde dann automatisch die "Stadt der Tugend" (*madineh-ye fasileh*) errichtet.

In seiner Schrift über „Islamische Regierung“ vom Ende der 1960er Jahre – auch sie war während und nach der Revolution in iranischen Städten überall erhältlich und wurde zwischenzeitlich in viele Sprachen, auch ins Deutsche, übersetzt – wird Chomeyni zum Charakter staatlicher Herrschaft auf der Basis des Islam ganz deutlich:

"Eine solche Regierung beruht nicht auf Gesetzen, die bei Abstimmungen nach den jeweiligen Mehrheitsverhältnissen in der Bevölkerung angenommen werden, sondern auf den Bestimmungen, die im Heiligen Qor'an und durch die Handlungen des Erhabensten Propheten niedergelegt wurden. Diese ganzen Bestimmungen, die von der Regierung beachtet und verwirklicht werden müssen, sind die Gesetze und Gebote des Islam. Die islamische Regierung kann deshalb als die Herrschaft des göttlichen Gesetzes über die Menschen definiert werden."

In einer islamischen Regierung trete folglich eine Planungsversammlung an die Stelle der gesetzgebenden Versammlung. Diese Körperschaft stelle Programme für die verschiedenen Ministerien im Lichte der Anordnungen des Islam auf und entscheide hierbei, in welcher Art öffentliche Dienstleistungen im ganzen Land zur Verfügung gestellt werden sollen.⁴

² Chomeyni, Sayyed Ruhollah: *Kaschf ol-asrar* (= Enthüllung der Geheimnisse), o.O. 1941 (Reprint Tehran 1979), S. 184

³ Chomeyni 1941: S. 222

⁴ Chomeyni, Ayatollah Ruhollah: *Velayat-e faqih / Hokumat-e eslami* (= Die stellvertretende Herrschaft des Rechts- und Religionsgelehrten / Islamische Regierung), Tehran 1978: S. 52-53; engl.: *Islamic Government*, in: Hamid Algar (Hg. und Übers.): *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*, Berkeley 1981, S. 55-56

Eine revolutionäre Neuerung enthält Chomeynis Denken ab den 60er Jahren allerdings: nämlich dass die Religionsgelehrten die staatliche Herrschaft nicht nur im Sinne der islamischen Gesetze beaufsichtigen, sondern sie direkt ausüben sollten – das war in der islamischen Theologie bislang so nicht gedacht worden:

Unter Berufung auf den Koran IV:62 ("Gehorchet Allah und gehorchet seinem Gesandten und denen, die den Befehl unter euch haben") legt Chomeyni die Pflichten und Funktionen der Religions- und Rechtsgelehrten (*foqaha*) dar⁵ – jener Gruppe, die während der Abwesenheit des Mahdi (des verborgenen zwölften Imam, des vom Propheten abstammenden Leiters der Gemeinde, der am Ende der Zeiten hervortreten werde) dessen und des Propheten direkte Stellvertreter seien. "Somit sind die Rechtsgelehrten selbst die eigentlichen Herrscher, und deshalb sollte die Herrschaft offiziell in jeder Hinsicht ihnen zukommen, und nicht jenen, die sich von den Rechtsgelehrten führen lassen müssen, weil sie die Gesetze nicht kennen."⁶

Gerechtigkeit stelle sich in einer Gesellschaft nur dann ein, wenn der Herrscher sich streng an das Gesetz des Islam halte. Wenn die gerechten und gesetzeskundigen Rechtsgelehrten die Herrschaft übernehmen, dann entsteht per se eine Regierung der universellen Gerechtigkeit in der Welt.⁷

Wie ist nun gesichert, dass die geistlichen Herrscher ihre Macht nicht missbrauchen? Welche Formen der Kontrolle gibt es? – Keine. „Denn: 'Meinen Bund erlangen nicht die Ungerechten' (Koran II : 118); deshalb wird Gott einem Unterdrücker oder Sünder solche Funktionen nicht überlassen."⁸

Und wenn ein Rechtsgelehrter doch gegen das Gesetz Gottes handelt?

– "dann wird er automatisch (*chod bechod*) von seinem Posten entlassen, weil er seine Treuhänderschaft verwirkt hat".⁹

Solche nicht näher erklärte Automatik aus der Hand Gottes tritt also an die Stelle institutionalisierter und durch einklagbare Gesetze geregelter Kontrolle. Niemand außer den Rechtsgelehrten selbst ist berechtigt, wenigstens über die richtige Durchführung des göttlichen Gesetzes zu wachen – per Definition sind ja auch nur sie dazu imstande. Aus diesem Konzept von „Gerechtigkeit“ folgt jenes der „Freiheit“. Sie ist dann gegeben, wenn die gesellschaftliche Ordnung von eben diesem göttlichen Gesetz geregelt wird:

„Der eigentliche Herrscher ist das religiöse Gesetz; jedermanns Sicherheit ist durch das Gesetz gewährt, und das Gesetz ist aller Menschen Zuflucht. Die Moslems und die Menschen im allgemeinen sind frei im Rahmen dessen, was das Gesetz bestimmt. Wenn sie in Übereinstimmung mit den Vorschriften des Gesetzes handeln, hat niemand das Recht, ihnen zu sagen 'Setz dich hierher' oder 'Geh dorthin'. ... Eine islamische Regierung ist nicht wie jene Regime, in denen die Menschen jeglicher Sicherheit beraubt sind und alle zitternd zu Hause sitzen und fürchten müssen, man könnte plötzlich über sie herfallen oder sie attackieren."¹⁰

Islamismus und platonische Herrschaft

Der Islam ist kein geschlossenes theologisches oder religiös-rechtliches System, zumal es keine oberste Glaubensautorität gibt. Allerdings besteht mit dem Text des Koran ein zentrales Bezugsfeld

⁵ Chomeyni 1978: S. 55 / 1981: S. 57

⁶ Chomeyni 1978: S. 60 / 1981: S. 60

⁷ Chomeyni 1978: S. 63 / 1981: S. 62

⁸ Chomeyni 1978: S. 61 / 1981: S. 60

⁹ Chomeyni 1978: S. 94 / 1981: S. 79

¹⁰ Chomeyni 1978: S. 93-94 / 1981: S. 79

für die Deutung der religiösen Inhalte. (Auch Chomeyni bezieht sich in seiner Begründung der Befugnis der Religions- und Rechtsgelehrten zu Übernahme politischer Herrschaft explizit auf den Koran.) Dazu kommen die unterschiedlich gut belegten und folglich oft umstrittenen Überlieferungen (*Hadithe*) der Praxis (*Sunna*) des Propheten Mohammed und schließlich Kommentare und Interpretationen der frühen Religions- und Rechtsgelehrten. Das alles ergibt die „*Scharia*“ (wörtlich: ebener, gerader Weg), das umfassende System von Normen des individuellen Handelns, einschließlich der religiösen Praktiken, und des religiösen Rechts. Es handelt sich hierbei um einen durch neue Rechtsfälle immer wieder erweiterten Korpus von Vorschriften („*fiqh*“ – religiöses Rechtssystem) und Erläuterungen, die von Fragen der individuellen Lebensführung (etwa Gebetsverrichtung, Hygiene, Speisege- und -verbote) über zivil- und strafrechtliche Angelegenheiten bis zu religions- und staatsrechtlichen Regelungen des Umgangs mit „Ungläubigen“ alles behandeln, was für das individuelle und das soziale Leben in einer Gemeinschaft wesentlich ist – so zumindest das Verständnis der meisten orthodoxen islamischen Theologen.

Umstritten ist freilich, welches System politischer Herrschaft sich daraus ergibt – Machtausübung durch die Gemeinschaft aller mündigen Gläubigen (jedenfalls der Männer), durch einen religiös legitimierten einzelnen Führer (Chalifen) oder – wie bei Chomeyni – durch die Rechts- und Religionsgelehrten?

Jedenfalls sind die konzeptionellen Ähnlichkeiten von Chomeynis Herrschaft der Theologen mit Platons Vorstellung der Philosophen-Herrschaft, wie sie in der "Politeia" formuliert ist, frappierend – von hier lässt sich übrigens auch mühelos die Brücke zu modernen säkularen Ideologien diktatorischer Herrschaft schlagen:

- die geforderte Identität von Philosophie (beziehungsweise Theologie) und Staatsgewalt;¹¹
- das Verlangen, die Philosophen dürften nicht nur weise Hüter, sondern müssten auch Führer des Staates sein;¹²
- schließlich die Annahme – in Platons "Höhlengleichnis" –, wer sich der reinigenden und schmerzhaften Arbeit der Erkenntnis einmal unterzogen habe, werde grundsätzlich frei sein von Dünkel und von Machtstreben¹³ – wie bei Chomeynis Rechtsgelehrtem eine automatische Versicherung gegen den Mißbrauch von Herrschaft. Die leidige und entscheidende Frage, wer über die Wächter wacht, ist damit erst gar nicht gestellt.

Was bedeutet ein solches Denken unter dem Gesichtspunkt politischer Freiheit – der des Denkens und des Handelns? Welche Spielräume werden hier für die Begründung und für die Kontrolle politischer Macht festgelegt?

- Die Prämissen, aus denen politische Herrschaft konstruiert und legitimiert wird, sind grundsätzlich nicht befragbar. Mehr noch: wer sie nicht teilt, geht seiner Eigenschaft als Mitglied der Gemeinschaft verlustig; er verliert seinen Status als Rechtssubjekt; er ist im "Krieg gegen Gott" (*mohareb*).
- Es ist eine klar abgegrenzte und geschlossene Elite, nämlich die Gemeinschaft der Rechtsgelehrten, die das göttliche Gesetz auf allen Ebenen der Gesellschaft zu exekutieren hat. Dabei ist unterstellt, dass der Religionsgelehrte "gerecht" ist, also das Gesetz unparteiisch und korrekt anwendet.
- Es gibt keine institutionalisierten Möglichkeiten der Kontrolle und der Überprüfung von Entscheidungen. Da durch das Gesetz alles bis ins Detail geregelt ist und die Rechtsgelehrten es nur buchstabengetreu zu exekutieren haben, ist theoretisch nicht einmal innerhalb der Elite eine

¹¹ Platon: Politeia, 473 d-e

¹² Ebd., 484-487

¹³ Ebd., 516 c-e

Konkurrenz um dessen Interpretation zugelassen.

- Und die herrschende religiöse Elite immunisiert sich selbst dagegen, von außen in Frage gestellt zu werden, indem sie sich zum Wesenselement der Religion erklärt. Denn die Frage, ob es tatsächlich ausschließlich die Rechtsgelehrten seien, denen per göttlichem Willen die *nayabat-e emam* (Stellvertretung des Imam als oberster Autorität der Gemeinde während der Zeit seiner Abwesenheit) obliege, ist selbst schon ein Verstoß gegen den Islam. Zweifel an der Kompetenz der Religions- und Rechtsgelehrten anzumelden oder – in den Worten Chomeynis – "die religiöse Führung zu beleidigen oder zu schwächen zu versuchen, bedeutet Widerstand gegen unsere Freiheit und Unabhängigkeit und gegen den Islam"¹⁴.

Derartiges Denken zur Immunisierung der Macht einer politischen Elite – und bei Chomeyni ist ja die Elite der Theologen ein *Wesenselement* der Religion selbst – finden wir als Muster übrigens genau so in anderen Ideologien, etwa in marxistisch-leninistischen. Dort geht es dann nicht um die Gruppe der Theologen als gesellschaftliche Führer, sondern um die Kommunistische Partei: eine Legitimation von Elitenherrschaft – und der Gefolgschaftspflicht der Masse der Bevölkerung – im Namen der Geschichte,¹⁵ wie im andern Fall im Namen der Religion.

Insofern kann der totalitäre Islamismus als Spielart extrovertierter, in die Welt gewandter Endzeit- und Erlösungsideologien gesehen werden, denn seine wesentlichen Elemente lassen sich ohne große Anstrengung mit den Grundzügen anderer totalitärer Ideologien parallelisieren:

- die Berufung auf grundlegende Schriften;
- der Anspruch einer Elite, hierfür ein Verständnis- und Deutungsmonopol – also einen privilegierten Zugang zur Wahrheit – zu haben;
- Gewalt gegen jene, die den Geltungsanspruch dieser Schriften und ihrer Schöpfer kritisch in Frage stellen;
- der Bezug auf eine ideale Vergangenheit, die ebenfalls nicht hinterfragt werden darf und als Modell oder Referenz für eine paradiesische Zukunft gilt;
- schließlich die Diskriminierung bis hin zur physischen Vernichtung jener Menschen, sozialen Gruppen und Weltanschauungen, die sich der Reinheit und somit dem Absolutheitsanspruch dieser paradiesischen Welt, oder des Wegs dorthin, nicht fügen.

Politischer Islam: alternative Vorstellungen politischer Herrschaft

Das Chomeynische Modell islamischer Herrschaft ist in gewissem Sinn ein Idealmodell, wobei es zwei Prämissen vorstellt:

- die Annahme, dass das göttliche Gesetz alle notwendigen Vorschriften für das Funktionieren einer Gesellschaft enthalte und nur korrekt angewendet werden müsse;
- die Vorstellung, dass es für diese Anwendung einer Gruppe qualifizierter Funktionäre bedürfe – der Theologen – und diese von Gott den Auftrag für ihr Tun erhalten hätten. Das sichere den Menschen Freiheit und Gerechtigkeit.

Diese beiden Prämissen des Chomeynischen Islamismus werden interessanterweise gerade auch von Vertretern eines politischen Islam in Frage gestellt, und dies nicht zuletzt unter den Bedingungen

¹⁴ Chomeyni in: Algar 1981: S. 293

¹⁵ Der „Klassiker“ dieses Denkens zur Legitimierung der Herrschaft der Kommunistischen Partei ist Georg Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Wien 1922.

moslemischen Lebens in westeuropäischen Gesellschaften. Dass dabei die Offenbarung, also der Koran und die beispielhaften Handlungen des Propheten Mohammed, als Bezugswelt nicht in Frage gestellt werden, bedarf keiner besonderen Erklärung. Doch – und das ist entscheidend – teilen viele nicht die naive Annahme des Chomeynischen Islamismus, das geoffenbarte Gesetz verstehe sich quasi ohne Umwege von selbst, wenn nur die dazu berufenen Experten es in die Hand nehmen.

Eine solche Ablehnung der Idee einer Theologenherrschaft muss nicht bedeuten, dass die technische Kompetenz von Rechtsgelehrten bestritten oder nicht mehr in Anspruch genommen würde. Das ist weiterhin der Fall: Theologen erlassen *Fatwas* (religiös begründete Urteile) zu allen möglichen Fragen der Lebensführung, auch zu allgemein rechtlichen und politischen Angelegenheiten. Doch erwerben sie sich damit noch kein Monopol auf die Gestaltung der politischen Ziele. Und da es im Islam keine hierarchische Kirchenstruktur gibt, müssen sie zur Bewahrung ihrer Position durchaus mit den unterschiedlichen Wünschen und Interessen ihrer Anhänger rechnen.

Das wirkt freilich nicht nur in die eine Richtung eines weniger dogmatischen, toleranteren politischen Islam. Es kann den umgekehrten Effekt haben: Der terroristische Islamismus bezieht sich gerade nicht auf die traditionellen Religionsgelehrten, darunter jene der al-Azhar-Universität in Kairo oder der derzeit wahrscheinlich populärste Rechtsgelehrte Yusuf al-Qaradawi¹⁶, sondern erfindet seine theologischen Legitimationen von Gewalt auf eigene Faust.

Das „Tor der Interpretation“ – (wie weit) lässt es sich öffnen?

Gegen ein literalistisches Verständnis der kanonisierten Schriften (natürlich nicht nur des Islam) hat es immer schon Einsprüche Gläubiger gegeben: dass sich hinter dem Text noch ein anderer, „esoterischer“ Sinn ergebe, der sich einem buchstabenfixierten Verständnis nicht erschließe;¹⁷ oder im Sinne moderner Hermeneutik: dass Text und Leser nie identisch seien, sondern jedes Verstehen in einer jeweils besonderen Interaktion des Lesers mit dem Text erfolge.¹⁸

Die Alternative zu einer buchstabengetreuen Lesart der Schriften liegt in einem sich wandelnden Verständnis des Islam und der koranischen Offenbarung durch die Moslems in Richtung auf eine historische Relativierung und aufklärerische Interpretation der Texte. In der theologischen Sprache des Islam – und zahlreicher, auch islamistischer, Befürworter einer neuen Befassung mit den kanonisierten Schriften – heisst das, dass das nach den ersten Jahrhunderten geschlossene „Tor der Interpretation“ (*bab al-idschtihad*) wieder geöffnet werden müsse, oder anders: der klassische Gelehrten-Islam einer Revision zu unterziehen sei.

Das lässt sich am Beispiel der Sure 8:12-13, darstellen, die eine der im Koran zahlreichen Aufforderung zur Niederschlagung der Ungläubigen enthält:

„Ich bin mit euch, festigt drum die Gläubigen. Wahrlich, in die Herzen der Ungläubigen werfe ich Schrecken, so haut ein auf ihre Hälse und haut ihnen jeden Finger ab.“¹⁹

¹⁶ Simon Jeffery: Controversial cleric – Muslim scholar Yusuf al-Qaradawi, in: Guardian, 19.7.2005. al-Qaradawi rechtfertigt allerdings Attentate gegen israelische Zivilisten, da diese Teil der militärischen Besetzung Palästinas seien. Siehe <http://www.guardian.co.uk/attackonlondon/story/0,,1531842,00.html>.

¹⁷ Diesbezüglich zur Religionsgeschichte der iranischen Schia Mangol Bayat: Die Tradition der Abweichung im schiitischen Iran, in: Kurt Greussing (Red.): Religion und Politik im Iran. Frankfurt am Main 1981, S. 78-97.

¹⁸ Aus islamischer Perspektive entfaltet diesen Ansatz der aus Ägypten vertriebene Religionsphilosoph Nasr Hamid Abu Zaid: Ein Leben mit dem Islam. Freiburg i.Br. 1999, S. 115-119.

¹⁹ Hier zitiert nach der klassischen Koran-Übersetzung von Max Henning: *Der Koran*. Leipzig 1968. Die arabistisch solideste deutsche Übersetzung ist die von Rudi Paret: *Der Koran*. Stuttgart 1989 (5. Auflage), mit Kommentar- und Konkordanz-Band. Es sei auch auf die deutsche Koran-Übersetzung der al-Azhar-Universität verwiesen, die gleichsam als theologisch approbierte Version gelten kann (herunterladbar unter <http://www.arabtext.ch/news/al-azhar.html>).

Hier lässt sich demonstrieren, in welchem breitem Spielfeld des Diskurses und der Interpretation die Bedeutung eines solchen Zitats ermittelt werden kann:

Da ist zum einen das Mittel der historisierenden Interpretation, die eine solche Sure aus ihrem Entstehungszusammenhang heraus versteht. In diesem Fall handelt es sich um die zu Medina geoffenbarte Sure „Die Beute“, die sich auf die Schlacht bei Badr im Ramadan 624 n.Chr. bezieht, wo Mohammed gerade nicht gegen christliche oder jüdische Feinde, sondern gegen seine eigenen Stammesverwandten, die Qoraisch, angetreten ist.

Zweitens sind viele Begriffe im Koran-Arabischen keineswegs eindeutig, auch nicht für jene, die Arabisch als Muttersprache sprechen. Die Bedeutung von Begriffen wandelt sich, und immer stellt sich auch die Frage, ob man einer wörtlichen oder einer metaphorischen Interpretation folgt. So tendiert etwa der deutsche Moslem Murad Wilfried Hofmann in seiner Überarbeitung der klassischen Koran-Übersetzung von Max Henning stets zu abgemilderten Varianten kriegerischen Vokabulars. Es ist nicht unwichtig zu erwähnen, dass gerade diese – in einem Istanbuler Verlag in mehrfachen Ausgaben publizierte – Koran-Bearbeitung durch Hofmann hierzulande in zahlreichen türkischen Supermärkten und in Moscheen (auch jenen der konservativ-fundamentalistischen Milli Görüş-Bewegung), vertrieben wird. Bei Hofmann ist dann beispielsweise eben nicht vom „Abhauen“ aller Finger der Ungläubigen die Rede, sondern es heißt lediglich: „... haut ihnen auf alle Finger“, was denn doch einen etwas schonenderen Umgang selbst mit Feinden signalisiert.

Es lohnt es sich übrigens selbst für islamkundlich nicht Versierte, verschiedene Übersetzungen des Korans, auch in ein und derselben Sprache, vergleichend zu lesen, um die Spannweite von Begriffen zu eruieren. Als Beispiel für eine derartige Diskussion steht etwa das koranische Verbot, Juden und Christen zu Freunden zu nehmen (z.B. Suren 3:118, 5:51, 9:23). Wenn man statt „Freunden“ Alliierte, (militärische) Verbündete, gar (herrschaftliche) Beschützer liest, ergeben sich jeweils ganz andere (politische) Implikationen.²⁰

Es kann nicht die Aufgabe jener sein, die diesem Diskurs äußerlich sind – seien es Fachwissenschaftler oder noch häufiger Journalisten –, hier zwischen wahren und falschen Interpretationen oder zwischen einem „wahren“ und einem „pervertierten“ Islam zu unterscheiden. Es ist aber nützlich, auf die Spannbreite aufmerksam zu machen, in der sich Koran-Interpretationen bewegen.

Auf das Vorhandensein einer solchen Spannbreite müssen auch gläubige Moslems hingewiesen werden, die ihr politisches Weltverständnis religiös verorten. Das gilt für jene, die aus dem Koran und der etablierten Tradition ein feindliches Verhältnis zu Andersgläubigen begründen, genauso wie für jene, denen der Islam eine Religion des Friedens und der Versöhnung ist. Aus der Uneindeutigkeit des koranischen Textes (die ja, theologisch gesprochen, nicht Gott geschuldet wäre, sondern dem stets unvollständigen Verständnis der Menschen) gibt es keinen Ausweg.

Grundsätzlich stellen heilige Schriften einen Fundus von Symbolen (Kosmologien, Bilder, Geschichten, Gebote usw.) zur Verfügung, um deren Bedeutung und Handlungsverbindlichkeit zwischen Gruppen gestritten wird. Diese Gruppen anerkennen zwar die *Form* des Symbols (z.B. einen kanonisierten Text wie den Koran) und haben durch diese Anerkennung jenen gemeinsamen Bezug, der sie im Eigen- und Fremdverständnis als religiöse Gemeinschaft, in unserem Fall als Moslems, identifiziert. Doch herrscht zwischen Gruppen und Individuen ein Streit um die Bedeutungen dieser Symbole, der übrigens oft mit Hilfe staatlicher, aber auch individueller, nicht-staatlicher Gewalt ausgetragen wird.

Es existiert also ein sehr vielfältig strukturiertes Diskursfeld²¹, mit manchmal mehr, manchmal weniger

²⁰ Siehe Mushfiqur Rahman: *Jews, Christians, & Muslims: From a Conflicting Past to a Future of Tolerance* (17. November 2001), auf <http://www.welcome-back.org/topic/551.shtml>, einer Website US-amerikanischer Moslems, die sich um die „Rückgewinnung“ von Christen und Juden zum Islam bemühen.

²¹ Zum Konzept des „Diskursfelds“ bei der Analyse religiösen Wandels – im Gegensatz zu einem Verständnis von Religion als fest gefügtem Symbolsystem – siehe Werner Schiffauers Bericht über die

Freiheit, auf dem um die Bedeutungen von Schriften und anderem symbolischen Material gerungen wird. Dieses Material – in unserem Fall koranische Begriffe, Bilder und Geschichten – stellt die Referenzgrößen für dieses Diskursfeld dar. Die äußeren Formen dieses Materials jedoch sind viel weniger entscheidend als die Bedeutungen, die ihnen in den Auseinandersetzungen erst gegeben werden. Vereinfacht gesagt: Obwohl der Koran als das „unerschaffene Wort Gottes“, also das (in seiner arabischen Fassung) mit Gott Identische, in der Regel den Bezugsrahmen für alle Deutungsversuche in einem islamischen Diskurs abgibt – moslemische Minderheiten wie die Ismaeliten oder die türkischen Aleviten²², die sich jedenfalls in ihrer Praxis auch auf andere heilige Schriften und Überlieferungen beziehen, seien hier beiseite gelassen –, kann die Bedeutung von Erzählungen, Geboten und Begriffen zwischen Menschen in einem Differenzspiel immer wieder neu erfunden und vereinbart werden.

Natürlich spielen Traditionen in dieser Zuweisung von Bedeutungen eine Rolle, doch auch Traditionen müssen stets neu eingeübt und begründet werden. Insgesamt ist der Kampf um Deutungshoheiten nie entschieden – erst recht nicht in einer pluralistischen Gesellschaft, die keine Institutionen zur *Erzwingung* von Bedeutungen hat. Zumal in den religionsneutralen Gesellschaften des Westens – aber natürlich auch durch die Unkontrollierbarkeit des Internet – ist in das Diskursfeld „Islam“ mehr als je zuvor Bewegung geraten.

Die entscheidende Frage freilich ist: Erlauben die Quellen des Schariat-Islam, auch im Lichte der etablierten Traditionen, tatsächlich eine neue Sicht der Inhalte? Die Antwort faktisch aller reformerischen islamischen Theologen und Intellektuellen, es gehe darum, das lange verschlossene „Tor der Interpretation“ wieder zu öffnen, das *Wesen* der koranischen und prophetischen Offenbarung aber zu bewahren, deutet auf Änderungen, aber auch auf ein Dilemma: Was *ist* denn das Wesen, und mit welchen akzeptablen Methoden lässt es sich definieren? Und schließlich: werden reformbereite Gläubige und Theologen diesen Bemühungen folgen, die ja notwendigerweise auch Dissens und Konflikt auslösen und Drohungen mit Gewalt hervorrufen?²³

Einer der unter Moslems in Westeuropa wie in arabischen Ländern populärsten Reformer ist Tariq Ramadan, Enkel Hasan al-Bannas, der 1928 die ägyptische Moslebruderschaft mitbegründet hat und 1949 als religiöser Aufrührer erschossen wurde. Tariq Ramadan erklärt ohne Umschweife in einem Interview:

„Der dogmatische, also unantastbare Kern im Islam ist denkbar einfach: Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosen, Fasten. Praktisch alles andere ist interpretations- und anpassungsfähig in Raum und Zeit.“²⁴

Interpretations- und anpassungsfähig – doch nicht in allzu weiten Grenzen. Denn Ramadan möchte den Islam, wie er sagt, von innen heraus modernisieren, und dazu darf er sich vom theologischen Mainstream nicht zu weit und nicht zu abrupt entfernen. Dieses Dilemma zeigt sich in der Auseinandersetzung über Schariat-Strafen, die nach den Standards nichtislamischer, demokratischer Staaten völlig unannehmbar sind: Tod durch Steinigung bei Ehebruch etwa. Ramadan möchte, dass sich die moslemischen Staaten, und mit ihnen die moslemischen Theologen, zu einem Moratorium entschließen, damit diese Frage diskutiert und schrittweise gelöst werden kann. Nur: Wer sagt, dass das Ergebnis dieser Diskussion dann nicht doch wieder die klassische Rechtsposition der Todesstrafe ist,

Auseinandersetzungen innerhalb islamistischer Gemeinden türkischer Arbeitsmigranten: *Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland*. Frankfurt am Main 2000, hier S. 142-151, 319-324.

²² Sie teilen – aus jeweils ganz unterschiedlicher religionsgeschichtlicher Entwicklung – vor allem nicht die Scharia des orthodoxen (sunnitischen wie schiitischen) Islam.

²³ Einen guten Überblick zu reformerischen Positionen bezüglich „europäischem Islam“, Demokratie, Schariat-Reform, Koran-Verständnis und Frauenrechte enthält Katajun Amirpur / Ludwig Ammann (Hg.): *Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*. Freiburg 2006.

²⁴ Interview in: Spiegel, 14.11.2005, S. 164-168, hier S. 166

und Ramadan dann wiederum keine eindeutige Distanzierung vollzieht, weil er eben den Bruch mit dem theologischen Mainstream nicht will?²⁵

In der Tat ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass in säkularen westlichen Gesellschaften ein gespaltenen, janusköpfiger islamischer Diskurs besteht: ein nicht direkt reformerischer, aber immerhin ein vorsichtig modernisierender, problematische Felder bewusst umgehender, der sich an eine westeuropäische nichtislamische Öffentlichkeit wendet; und ein konservativer, die klassischen Position der Schariat nicht in Frage stellender, aber auch nicht direkt verteidigender, der die Verbindung mit der Umma, der islamischen Gemeinschaft weltweit, vor allem aber mit ihren theologischen Repräsentanten, bewahren will.

Islam: Modernisierung ohne theologische Reform?

Moslemische Wortführer auch in Westeuropa sperren sich gegen eine religionskritische Auseinandersetzung mit dem Islam oft mittels des Vorwurfs, es würden religiöse Gefühle verletzt oder die Islamkritik resultiere nur aus Unverständnis und uninformativer Angst. Das hat mit ihrer Haltung zu Positionen aus der theologisch-juristischen Tradition des Islam zu tun, die mit einem modernen Rechtsverständnis schlicht unvereinbar sind: strafrechtliche Bestimmungen (z.B. Todesstrafe bei Ehebruch oder Abfall vom Islam, diverse Körperstrafen), religions- und staatsrechtliche Vorstellungen (z.B. mindere Rechtsstellung von „Leuten des Buches“ – Christen und Juden – in einem islamischen Staat, Nicht-Anerkennung von „Heiden“ und „Gottlosen“ als Rechtssubjekten), privatrechtliche Positionen (z.B. Erbrecht der Frau).

Da dies alles gelebtes Recht in etlichen islamischen Staaten ist und auch von den theologischen Autoritäten – etwa der al-Azhar-Universität oder von Scheich Yusuf al-Qaradawi, dem derzeit durch TV und Internet populärsten Fatwa-Theologen²⁶ –, vertreten wird, würde eine explizite Zurückweisung solcher Positionen, indem sie offen als historisch bedingt und heute überholt bezeichnet werden, einen Bruch mit der Umma, der weltweiten islamischen Gemeinschaft, bedeuten. Genau das aber wollen auch reformerische Moslems vermeiden.

Der Ausweg besteht darin, sich durchaus unmissverständlich zum Grundrechtssystem der westeuropäischen Staaten zu bekennen – und die hierzu im Widerspruch stehenden Traditionsanteile des Islam nicht etwa aufzukündigen, sondern einfach zu vergessen. Das ist nicht nur die Grundlage des von der türkischen Regierung propagierten Islam: Die für die Moderne (oder den Westen) problematischen Aspekte werden weggelassen – eine „Modernisierung“ ohne theologische Reform²⁷. Dieser türkische „Staatsislam“ (der von der staatlichen Religionsbehörde formuliert wird) übernimmt Gottesbild, Ritual und Ethik aus dem Korpus der Schariat (der Gesamtheit der überlieferten religiösen Vorschriften), aber nicht privat-, religions- und staatsrechtliche Regelungen, da diese den modernen Rechtsprinzipien der Türkei vielfach widersprechen würden.

Solche Strategien der Verkürzung verwenden auch die Repräsentanten der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGiÖ), der hierzulande staatlich anerkannten Vertretung der Moslems. So war es das Ziel einer von der IGGiÖ organisierten europäischen Konferenz von Imamen (Moschee-Vorstehern) und Seelsorgerinnen im April 2006 in Wien, „den Islam in Europa theologisch

²⁵ Zu einer Kritik Tariq Ramadans aus der vielfach anzutreffenden Ambivalenz seiner Positionen, die zwischen modernisierender Reform und islamischem Konservatismus changieren, siehe Ralph Ghadban: Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas. Berlin 2006

²⁶ Zu Qaradawis Rechtsurteilen siehe www.islamonline.com.

²⁷ Patrick Haenni: Der Islam, die Moderne als Pfand, die geteilte Welt, in Amirpur/Ammann (a.a.O.), S. 199-214, hier S. 204

als kompatibel mit den Prinzipien der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit, des Pluralismus und der Menschenrechte zu verorten“.²⁸ Gelöst wurde das unter anderem auf diese Weise:

„Auch der Begriff ‚Scharia‘ wird immer wieder völlig falsch interpretiert (etwa als ‚Strafrecht‘) und angewendet, woraus große Ängste und Abwehrhaltungen resultieren. Auch hier appellieren wir an die gebotene Sachlichkeit und korrekte Definition, die in der Betonung des dynamischen Charakters bei der Auslegung der Quellen gerade geeignet ist, Vorurteile zu entkräften. Wie kontraproduktiv Scheinwissen ist, zeigt die wiederholt laut gewordene Forderung nach ‚Abschaffung der Scharia‘, die völlig absurd ist, da die Scharia die Glaubenspraxis auf Grundlage der Quellen regelt, also etwa Fragen nach der Gebetswaschung, der Höhe der sozial-religiösen Pflichtabgabe für Bedürftige usw.“²⁹

In der Tat ist „Scharia“ mit „Strafrecht“ falsch übersetzt – doch ist das islamische Strafrecht natürlich ein *Teil* der Scharia. In der Wiener Erklärung wird sie auf Harmlosigkeiten wie Gebetswaschung und Almosensteuer reduziert, was eine Auseinandersetzung mit ihren historisch ebenfalls fest verankerten, doch mit modernem Recht unverträglichen Aspekten erspart.

Solche im westlichen Rechtsverständnis unakzeptablen klassischen Vorschriften sind, neben diversen Körperstrafen, vor allem die Todesstrafe für Ehebruch und für Abfall vom Islam. Sie werden auch in den einschlägigen Publikationen von Religionsgelehrten wie dem erwähnten Yusuf al-Qaradawi ausdrücklich als fester Bestand islamischen Rechts aufgeführt.³⁰ Die islamische Rechtslehre bezieht sich dabei weniger auf den Koran als auf so genannte „starke“, also sehr gut belegte Hadithe (Überlieferungen von Äußerungen und Handlungen des Propheten). Auf der Website des saudi-arabischen Ministeriums für islamische Angelegenheiten findet sich in einer Sammlung der Hadithe der wichtigste zu diesem Thema:

"Der Gesandte Allahs, Allahs Segen und Heil auf ihm, sagte: Das Blut eines Muslims, der bezeugt hat, dass kein Gott da ist außer Allah, und dass ich der Gesandte Allahs bin, darf nicht vergossen werden, außer in einem von drei Fällen: Im Fall der Unzucht durch einen, der geheiratet hat, im Fall der Wiedervergeltung für Mord und wenn derjenige von seinem Glauben abfällt und seine Bindung zur Gemeinschaft (der Muslime) löst."³¹

Solche Positionen der traditionellen islamischen Rechtslehre und der Scharia einfach auszublenden, mag theologisch nicht sauber sein, die Möglichkeit des Wandels schafft es trotzdem – freilich mit der Wahrscheinlichkeit kritischer Zwischenrufe von Nicht-Moslems, dass ein solcher Wandel sich auf recht schwankendem Grund vollziehe, solange der nicht durch eine Traditionskritik auch theologisch saniert werde.

Zum Vergleich: Katholische Positionen zur Freiheit des Denkens im 19. und 20. Jahrhundert

Wir sollten an die moslemischen Reformer freilich keine strengeren Maßstäbe anlegen als an die katholische Christenheit. Nachdem im 19. Jahrhundert beispielsweise der „Wahnsinn der Gewissensfreiheit“ und die „abscheuliche Freiheit der Buchdruckerkunst“ (Enzyklika „Mirari vos“ 1832) gegeißelt, die Trennung von Kirche und Staat, die staatliche Anerkennung anderer Religionen als der katholischen und die öffentliche Ausübung eines nicht-katholischen Kultus als Irrlehren und „geächtete

²⁸ In dieselbe Richtung ging die große Konferenz europäischer moslemischer Geistlicher in Istanbul am 1.-2. Juli 2006 mit der „Topkapi-Erklärung“ (www.muslimsofeurope.com/topkapi.php).

²⁹ Zit. n. Website der IGGiÖ – www.derislam.at/haber.php?sid=83&mode=flat&order=1

³⁰ Yusuf al-Qaradawi: Erlaubtes und Verbotenes im Islam. München 2003 (4. Auflage), S. 452 f.

³¹ <http://hadith.al-islam.com/Bayan/Display.asp?Lang=ger&ID=965>

Thesen“ gebrandmarkt („Syllabus der Irrtümer“ 1864) und Kultus-, Presse, Lehr-, Meinungs- und Gewissensfreiheit ebenso wie die Forderung nach Trennung von Kirche und Staat weitere Male (u.a. Enzyklika „Libertas praestantissimum“ 1888) zu verwerflichen, die Grundlagen des Staates zerstörenden und folglich zu unterdrückenden Irrtümern erklärt worden waren,³² erfolgte beim II. Vatikanum mit der Erklärung „Dignitatis humanae“ (1965) eine grundsätzliche Wende: nämlich die klare Versicherung der Allgemeingültigkeit von Religions- und Gewissensfreiheit. Widerruften freilich wurde von den früheren Positionen nichts – man tat einfach so, als habe es sie nie gegeben:

„Gewiss ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert.“³³

Dieses Modell – „glücklich ist, wer vergisst“ – könnte auch einer Reform des (europäischen) Islam auf die Sprünge helfen.

Ich komme auf die Positionen des politischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts zurück, weil sie dieselbe Sicht auf die Gesellschaft enthielten, die heute im ideologischen Rüstzeug islamischer Fundamentalisten zu finden ist.³⁴ Die antiliberalen Positionen des politischen Katholizismus hatten Auswirkungen bis in die 1970er Jahre; zumal im Rechtswesen einer Reihe europäischer Staaten, wie etwa Österreichs. Strafbarkeit der Homosexualität unter Erwachsenen, der Kuppeleiparagraph, die erbrechtliche Diskriminierung außerehelicher Kinder, frauendiskriminierende Bestimmungen des Familienrechts waren Erbstücke dieses Denkens.

Auch das Argument, der katholische Fundamentalismus habe im Gegensatz zum islamischen nicht im physischen Terror gegen die vermeintlichen Gegner gemündet, kann ich nur zur Hälfte teilen: Es gab zwar keinen individuellen Terror, wie ihn islamistische Strömungen heute begründen, doch einen staatlichen: die Errichtung der austrofaschistischen Diktatur 1934 mit ihren anfänglichen Todesurteilen und Hinrichtungen, den spanischen Bürgerkrieg 1936-1939, die blutige Herrschaft der Ustascha im damaligen Kroatien: Das waren Kriege auch im Namen der Religion.

Eine fast schon ironische Pointe beim Versuch, theologischen Wandel möglichst konfliktarm zu bewerkstelligen, setzte die päpstliche Instruktion mit dem Titel „Christi Liebe zu den Migranten“ vom 1. Mai 2004. In Punkt 66 wird in einem eigenen Kapitel über die „Muslimischen Migranten“ deren Anerkennung der „legitimen Errungenschaften der Moderne“ angemahnt:³⁵

“... Da wir besonders die Menschenrechte achten, wünschen wir auch, dass auf Seiten unserer muslimischen Brüder und Schwestern ein wachsendes Bewusstsein dafür entsteht, dass die Verwirklichung der grundlegenden Freiheiten, der unverletzlichen Rechte der Person, der gleichen Würde der Frau und des Mannes, des demokratischen Prinzips in der Regierung des Volkes und der gesunden Laizität des Staates unumgänglich ist. ...“

Die Moslems dienen hier also gleichsam als die Flaschenpost, mit der das heutige Bekenntnis der katholischen Kirche zur „gesunden Laizität des Staates“ in die Theologie und an die Öffentlichkeit befördert wird.

³² Die Texte sind im Internet leicht auffindbar, unter anderem über Wikipedia-Einträge und das Online-Archiv des Vatikan www.vatican.va.

³³ Text nach: <http://www.kath.ch/index.php?na=11,0,0,0,d,42997>

³⁴ Auf die Parallelen von katholischer Theologie im 19. Jh. und dem Konzept von „Dschahiliyya“ im Islamismus (nach dem Ersten Weltkrieg) im Kampf gegen die Moderne („Dschahiliyya“ bedeutet: „vorislamisches Heidentum“, in diesem Kontext „heidnische Verwestlichung“) verweist Sadik J. al-Azm: Islamischer Fundamentalismus – Neubewertet, in ders.: Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam. Frankfurt 1993, S. 77-137

³⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/rc_pc_migrants_doc_20040514_erga-migrantes-caritas-christi_ge.html

Zum kurzen Schluss

Weltbilder mit totalitärem, also die Gesamtheit der Gesellschaft umfassendem Anspruch – der politische Islam ebenso wie der politische Katholizismus, doch genauso säkulare Ideologien wie Kommunismus und Faschismus – beruhen immer auf Konzepten von Reinheit, Eindeutigkeit und strikter Ordnung. Dagegen steht eine Haltung, die Verschiedenheit nicht nur duldet, sondern fördert; das Ertragen-Können von Meinungen und Lebensstilen, die den eigenen widersprechen. Am Schluss dieser Ausführungen steht deshalb eine der letzten (und deshalb kürzesten) Suren aus dem Koran - so wie es üblich ist bei Zitaten aus Offenbarungsschriften: also selektiv und ohne viel Rücksicht auf den Kontext. Es ist die ganze Sure 109 („Die Ungläubigen“), wo der Prophet selbst knapp und geradezu lakonisch erklärt:

„Sprich: O ihr *Ungläubigen*,
ich diene nicht dem, dem ihr dienet,
und ihr seid nicht Diener dessen, dem ich diene.
Und ich bin nicht Diener dessen, dem ihr dientet,
und ihr seid nicht Diener dessen, dem ich diene.
Euch eure Religion und mir meine Religion.“