

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Malik, Jamal
Title: "Wirkungsgeschichte und Konsequenzen – Aus der Sicht des Islams: Semantische Erweiterungen und politische Deutungen"
Published in: Wege und Hindernisse religiöser Toleranz: zur friedensschaffenden Kraft der Religionen. Weimar: VDG
Year: 2013
Pages: 61 – 74
ISBN: 978-3-89739-792-7

The article is used with permission of [Arts & Science Weimar](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Wirkungsgeschichte und Konsequenzen – Aus der Sicht des Islams: Semantische Erweiterungen und politische Deutungen

JAMAL MALIK

Hatte der Koran trotz der frühen und kritischen Phase der jungen muslimischen Gemeinde noch auf Dialog verwiesen und diesem auch Bedeutung beigemessen, so wurden – nach dem Tode des Propheten, als Muslime ihre politische Macht etabliert hatten – Interpretationen der Verse über *jihad* und *jizya* (Kopfsteuer) prominenter. Wenn man den koranischen Text in seiner Zeitgebundenheit versteht, so wird der Sinn von gewaltpostulierenden Stellen durchaus verständlich: Zur Zeit der Offenbarung und auch danach war wichtig, der fehlenden einheitlichen Führung und Planung die integrierende und mobilisierende Rolle der Religion entgegenzustellen.

Während des ersten Jahrhunderts waren Muslime über nahezu jeden Aspekt des Islam uneins. Sie waren verschiedener Meinung auch über das Lesen des Korans und seiner Niederschrift, und erst Recht über seine Interpretation. In dieser Zeit gibt es keine organisierte Verfolgung Andersdenkender auf der Grundlage einer spezifischen Ideologie. Eine Verfolgung von Muslimen durch Muslime war zur Zeit des Propheten und unmittelbar danach undenkbar. Daher findet sich dazu auch nichts im Koran und im hadith. Selbst die Heuchler, die schlimmste Strafen (Koran 2:8–16) zu erwarten hatten,⁵² weil sie betrügerisch

52 Koran 2:8–16: „Unter den Menschen gibt es auch welche, die sagen: ‚Wir glauben an Allah und an den jüngsten Tag; ohne daß sie (wirklich) gläubig sind. Sie möchten Allah und diejenigen, die glauben, betrügen. Aber sie betrügen (in Wirklichkeit) nur sich selber, ohne es zu merken. In ihrem Herzen haben sie (an sich schon) eine Krankheit, und Allah hat sie (noch) kränker werden lassen. Für ihre Lügenhaftigkeit haben sie (dereinst) eine schmerzhaftige Strafe zu erwarten. Wenn man zu ihnen sagt: ‚Richtet nicht Unheil auf der Erde an!‘, sagen sie: ‚Wir sorgen ja für Ordnung.‘ Dabei sind doch eben sie diejenigen, die Unheil anrichten. Aber sie merken es nicht. Und wenn man zu ihnen sagt: ‚Werdet (doch) gläubig wie die (anderen) Menschen!‘, sagen sie: ‚Sollen wir glauben wie die Toren?‘ Dabei sind doch eben sie die Toren. Aber sie wissen es nicht. Und wenn sie die Gläubigen treffen, sagen sie: ‚Wir glauben‘. Wenn sie aber (wieder) mit ihren teuflischen Gesinnungsgenossen beisammen sind, sagen sie: ‚Wir halten es mit euch. Wir

seien, teuflische Gesinnungsgenossen hätten, und daher schlechter eingestuft wurden als Nicht-Muslime, wurde nicht verfolgt. Während eine Verfolgung von Nicht-Muslimen und Heuchlern in der früh-islamischen Zeit kaum bestand, änderte sich dies im Laufe der Zeit, insbesondere nach dem Machtantritt der Umayyaden 650.

Apostasie

Die offizielle Intoleranz der Umayyaden gegenüber Schiiten und persischen Konvertiten, den Mawali, ist bekannt und schlug sich in einer Ethnifizierungs- und Arabisierungspolitik nieder zugunsten ethnischer Araber – wie etwa unter den Kalifen Abd al-Malik (685–705) und Umar II ibn Abdalaziz (717–20). Im zweiten Jahrhundert, gegen Ende der Umayyadenherrschaft, begannen sie die Anhänger des in Persien wirkenden Manichäismus zu verfolgen. Die frühe islamische Häresiographie ist reich an solch einer Polemik. Es entwickelte sich sogar eine neue Terminologie, um Abtrünnige, besonders die der Manichäer, zu identifizieren und zu verfolgen. Der schillernde Begriff war *zindiq*, pl. *zandiq*, eigentlich jemand der einen eigenen Kommentar (*zand*) zur Avesta (das heilige Buch der Parsen) gefolgt ist und somit von der Orthodoxie abwich:

“generally speaking, however, Umayyads only repressed those doctrines that openly challenged their own title to the caliphate. They were not greatly concerned with deviation from dogma as such, the less so since the orthodox dogma was still in the process of formulation.”⁵³

Unter den Abbasiden wurde die Begriffssemantik erweitert und generalisiert, um so ganz verschiedene unorthodoxe Gruppen und nicht-konforme Ansichten zu bezeichnen, die der sozialen Ordnung und dem Staat gefähr-

machen uns ja nur lustig: Allah ist es, der sich über sie lustig macht. Er bestärkt sie noch in ihrer Widersetzlichkeit, so daß sie (zuletzt) weder aus noch ein wissen. Das sind die, die den Irrtum um die Rechtleitung erkaufte haben. Aber ihr Geschäft hat keinen Gewinn eingebracht, und sie waren nicht rechtgeleitet.“

53 Bernard Lewis: 'Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam' in *Studia Islamica*, No. 1 (1953), pp. 43–63, hier p. 55

lich werden konnten, so auch einen nominellen Muslim, der der Apostasie verdächtigt wurde. Die Fälle al-Hallaj (gest. 722) und des Hofbeamten und Schriftstellers Ibn al-Muqaffa sind bekannt, dessen Ermordung 756 mit einer vermeintlichen Tendenz zum Dualismus erklärt wurde. Unter dem dritten Abbasidenkalifen (775–785) begann dann auch eine offizielle Verfolgung der zandiq, 783 wurde gar ein zindiq-Richteramt eingerichtet, welches immerhin 25 Jahre bestanden haben soll: Auf dem Hintergrund zunehmender Akkulturationsprozesse infolge von Expansion war politische Verfolgung und Abgrenzung gegen un-arabische Kultureinflüsse unter den Intellektuellen und der Beamtenschaft zu befürchten.⁵⁴ Mit den Worten von Bernard Lewis:

*"Despite its etymological obscurity and semantic vagueness the word zindiq had, in another respect a horrible precision. For unlike other terms discussed, it belonged to administrative rather than theoretical usage. A charge of bid'a or ghuluww, uncomplicated by any act of overt rebellion, meant no more than being consigned by some theologian to hell-fire. A charge of zandaqa meant being taken by a policeman to the prison, to interrogation, perhaps to execution."*⁵⁵

Zahlreiche weitere Beispiele für religiös legitimierte Verfolgung lassen sich anführen, so etwa die Mihna, die islamische Inquisition, die von 827 bis 849 als Ergebnis der als verbindlich erklärten Lehre der Mu'tazila einen traurigen Siegeszug der Rationalisten darstellte. Dies war die Antwort des Kalifen auf die Entwicklung verschiedener Rechtsschulen, die den Rechtsgelehrten ein hohes Maß an juristischer Autonomie einräumten und auch allesamt islamisch authentisch betrachtet wurden, zumal sich die Juristen bewusst als Opposition zum Regenten etablierten, um ihn in dessen Schranken weisen zu können. Der juristische Bereich konnte daher als Puffer zwischen den Bürgern und dem politischen System stehen.

Sah der Koran keinerlei diesseitige, wohl aber eine jenseitige Bestrafung von Apostaten vor (Sure 4:137),⁵⁶ so befanden erst die islamischen Juristen,

54 Frank Griffel: *Apostasie und Toleranz im Islam*, Leiden 2000 pp. 83–86

55 Bernard Lewis: 'Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam' in *Studia Islamica*, No. 1 (1953), pp. 43–63, hier p. 55

56 Koran 4:137: „Diejenigen, die (zuerst) gläubig, hierauf ungläubig und hierauf (wieder) gläubig waren und hierauf (wieder) ungläubig geworden sind und hierauf dem Unglauben

dass Apostaten zu töten seien.⁵⁷ So legt z. B. der Historiker al-Tabari (839–923) Sure 2:62:

„Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Saabier, – (alle) die, die an Allah und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.“

zunächst auf jene Juden aus, die schon vor Jesus, und auf jene Christen, die schon vor Muhammad gelebt hatten und/oder noch lebten. Diese würden im Jenseits belohnt, während jene nach Muhammads Gesandtschaft an seine Botschaft zu glauben hätten. Dies entspricht nicht den koranischen Worten. Auch andere Begriffe wurden semantisch erweitert, so etwa der Jihad.

Jihad

Der (koranische) „Kampf auf dem Wege Gottes“ im Sinne von Festigung der „Gemeinschaft der Muslime“ nach innen und nach außen erhielt die schon bei den vorislamischen Arabern bestehende und hoch angesetzte kriegerische Betätigung durch entsprechende Interpretation koranischer Offenbarungen weitere Aufwertung. Dieser Kampf wurde zum Gottesdienst erhoben, allerdings mit der Einschränkung, dass die eigene Gruppe nicht mehr nur die eigene tribale Einheit sein durfte, sondern die islamisch definierte Gemeinde (Umma) sein musste, die die Stammespartikularismen überwand. Verfolgt wurden Gegner, jene außerhalb der Umma stehende Nicht-Muslime. Dieses Konzept des kriegerischen Gottesdienstes konnte solidaritätsstiftend wirken; Jihad wurde zur islam-religiösen Heiligung des individuellen kämpferischen

(immer mehr) verfallen, denen kann Allah unmöglich vergeben, und er kann sie unmöglich einen rechten Weg führen.“

57 Yohannan Friedmann: *Tolerance and Coercion in Islam*, Cambridge University Press, 2003, p. 121

Einsatzes. Er wird nur durch Muslime gekämpft, durchaus mit einer erweiterten Bedeutung, die sowohl den physischen als auch den nicht-physischen Kampf einbezieht.⁵⁸

Konnte dieses Konzept auf der einen Seite verstärkt durch Aussicht auf hohe Beute die Energien rivalisierender Stammesgruppen bündeln, so wurde auf der anderen Seite der Tod auf dem Wege Gottes mit dem unmittelbaren Eintritt ins Paradies belohnt. Dies verlieh dem heldenhaften Einzelkämpfertum die notwendige religiöse Weihe.

Den Studien von Albrecht Noth folgend, zielt der Jihad nicht rein auf die Ausbreitung des islamischen Glaubens, sondern primär auf den Schutz der islamischen Gemeinde vor der verlockenden Apostasie (Koran 8:43, 2:188), wobei diese Verteidigung auch Expansion des Machtbereiches einschließen kann und in letzter Konsequenz auch muss. Nicht Bekehrung, z. B. der Schutzbefohlenen (Christen, Juden, später auch Hindus), ist das Ziel, sondern deren tributäre Abhängigkeit (9:29). Idealerweise konnten unterworfenen Völker ihre Religion verhältnismäßig frei ausüben, mussten dafür aber Kopfsteuer zahlen.

Ziel des Jihad war also nicht etwa die Konversion der Gegner zum Islam, sondern vielmehr die Bewahrung, Festigung und Expansion der muslimischen Gemeinde. Voraussetzung war der Blick auf das Gemeinwohl (*maslaha*), d. h., eine Situation konnte durch Friedensvertrag, ein andermal durch Tributzahlungen der Nicht-Muslime gewährleistet werden. Dabei war es untersagt, sich ins eigene Verderben zu stürzen, wenn keine Aussicht auf bewaffneten Erfolg bestand.

Folglich ist Jihad ein Konzept zur Legitimation des kämpferischen Einsatzes gegen die Ungläubigen, nicht aber Ausdruck einer Kriegslust, Beutegier oder religiöser Verfolgung, wie die zahlreichen Gewalttaten in den muslimischen Regionen suggerieren könnten.

Von diesem koranischen Jihad, der einer moralischen Rechtfertigung des defensiven Jihad bedurfte, muss die historische Praxis des offensiven Jihad unterschieden werden, die auf reine Expansion ausgerichtet sein konnte.

Denn aus dem Kampf auf dem Wege Gottes, Jihad, entwickelte sich, wie oben angerissen, nach dem Tode des Propheten das Konzept des Kriegermartyriums. Aus dieser Zeit finden sich auch eine Reihe von Hadithen, wie z. B.:

58 Siehe für das folgende Jamal Malik: „Gewalt und Gewaltlosigkeit im Islam“, in: Wolfgang Ratzmann (ed.): Religion – Christentum – Gewalt. Einblicke und Perspektiven, Leipzig 2004, pp. 57–73

„Der beste unter den Menschen ist derjenige, der im Heldenkampf, die Zügel seines Pferdes fest in der Hand, sich überall dorthin stürzt, wo er Schlachtlärm hört.“ Oder: „Märtyrer sind solche Leute, die in der ersten Schlachtreihe kämpfen und sich nicht umwenden, bis sie getötet werden.“⁵⁹ Erkennbar ist ein Bedeutungswandel von „Zeuge“ (des Glaubens) zu „Blutzeuge“: Jemand, der seinen Glauben mit seinem Blut, also mit seinem Tod, bezeugt und dafür im Jenseits besonders belohnt wird.

Auch das Kriegermartyrium mag sich mit der traditionell-arabischen Hochbewertung des heldenhaften Einzelkämpfers treffen, und hatte einen bedeutenden Mobilisierungseffekt für die Teilnahme an religiös legitimierten Kämpfen. Es ist allerdings auch verantwortlich für die Vielzahl von oft gewagten Einzelinitiativen gewesen. In der Tat wurden die meisten Übergriffe nicht durch den Souverän, den Kalifen oder den Sultan, durchgeführt. Vielmehr waren es kleine Gruppen ohne stabilisierte politische Strukturen, etwa ghazis und andere futuh-Kämpfer, die religiös überspannte messianische Kriegs- und Gewaltkonzepte nutzten. Man kann darüber spekulieren, ob es einen Zusammenhang zwischen der Brutalisierung heiliger Kriege/Kämpfe und fehlender Professionalisierung gibt.

Die hadithe vermitteln freilich ein ambivalentes Bild über religiöse Verfolgung, die unter islamischer Herrschaft nicht erlaubt sei. So sagt der Prophet in einem Hadith: „Ich werde der Prozessführer gegen denjenigen sein, der einem Schutzbefohlenen schädigt und werde mich ihm am Tage des Jüngsten Gerichtes entgegensetzen.“ Oder „Wer auch immer eine Person rechtlos tötet, die durch einen Vertrag (mu`âhid: wenn Nicht-Muslime einen Vertrag mit der islamischen Regierung eingegangen sind) geschützt ist, wird nicht einmal den Duft des Paradieses riechen können ...“

Diese Vorschriften galten nicht nur zu Friedenszeiten, sondern auch im Krieg, wie uns die islamische Tradition vermittelt. Das Töten von Zivilisten wie Frauen, Kinder, alten und gebrechlichen Personen wie auch religiösen Spezialisten wie Priestern war, so vermitteln uns die Quellen, wurde untersagt.

Ähnliches findet sich in den Rechtskompendien, so konzedieren die Rechtsgelehrten den Schutzbefohlenen die gleichen Rechte wie den Muslimen; Verleumdung sei beiden nicht gestattet. Einige Rechtsgelehrte waren sogar der Meinung, dass Verfolgung (dhulm) von Nicht-Muslimen schlimmer sei

59 Noth, Albrecht: Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966, 51.

als die der Muslime. Es sei die Pflicht des Imams die Schutzbefohlenen vor Übergriffe zu schützen.

Hijra

Ein weiterer Begriff, der im Zusammenhang von Verfolgung und Gewalt eine prominente Karriere durchlief, ist die *hijra* von 622, der Auszug Muhammads von Mekka nach Medina, die später – durch den zweiten Kalifen `Umar – als Beginn der islamischen Zeitrechnung markiert wurde. Dieser Traditionsbruch dient im islamischen Narrativ der Abgrenzung vom Zeitalter des vorislamischen Heidentums, der *jahiliyya* – eine Metapher, die auch in der jüngsten Vergangenheit von islamistischen Gruppen genutzt wird, um die zeitgenössische muslimische Gesellschaft für ungläubig (*kafir, jahili*) zu erklären und zum heiligen Kampf (*jihad*) gegen Tyrannei und *jahiliyya* (Unkenntnis bzw. Leugnung des Islam, das moderne Heidentum) aufzurufen, wie weiter unten noch erläutert wird.

Schon der Koran 4:97–100⁶⁰ verweist auf die räumliche und normative Distinktion, wenn er all jenen Höllenstrafen androht, die 622 nicht gemeinsam mit Muhammad von Mekka nach Medina auswandern, ausgenommen derer, die aus objektiven Gründen nicht dazu in der Lage seien. Auch andere

60 Koran 4:97–100: „Zu denen, die (zu Lebzeiten durch ihre Weigerung, sich offen zum Islam zu bekennen) gegen sich selber gefrevelt haben, sagen die Engel, wenn sie sie abberufen: „In was für Umständen waret ihr (denn zu euren Lebzeiten, daß ihr nicht gläubig geworden seid)?“ Sie sagen: „Wir waren (überall) im Land unterdrückt (und konnten es deshalb nicht wagen, uns zum Glauben zu bekennen).“ Sie sagen: „War (denn) die Erde Allahs nicht weit (genug) so daß ihr darauf hättet auswandern (und in der neuen Umgebung als Gläubige leben) können?“ Diese (Schwächlinge) wird die Hölle aufnehmen – ein schlimmes Ende! Ausgenommen die unterdrückten Männer, Frauen und Kinder, die über keine Möglichkeit verfügen (sich aus Mekka wegzustehlen) und (aus Hilflosigkeit) auf dem Weg (den sie eingeschlagen haben) nicht rechtgeleitet sind. Denen wird Allah vielleicht verzeihen. Allah ist bereit, Nachsicht zu üben und zu vergeben. – Wenn einer um Allahs willen auswandert, findet er auf der Erde viel Gelegenheit, sich (aus seiner bisherigen Umgebung) zurückzuziehen, und Spielraum (genug). Und wenn einer sein Haus verläßt, um zu Allah und seinem Gesandten auszuwandern, und ihn hierauf der Tod ereilt, fällt es Allah anheim, ihn zu belohnen. Allah ist barmherzig und bereit zu vergeben.“ www.nur-koran.de, in Übersetzung von Rudi Paret.

Koranverse (16:41–42, 16:110, 2:218)⁶¹ beschreiben die Lage der Muslime inmitten feindlicher Umgebung, fordern eine Auswanderung nach Medina und beschwören die Barmherzigkeit Allahs gegenüber denen, die Muhammad nach Medina folgen. Folglich werden die Auswanderer (*muhajirun*) allen anderen Gruppen – selbst den Helfern in Medina, den *ansar* – vorgezogen, etwa bei der Beuteverteilung. So heist es in Koran 9:20–1:

„Diejenigen, die glauben und ausgewandert sind und mit ihrem Vermögen und in eigener Person um Allahs willen gekämpft haben, stehen bei Allah in höherem Ansehen (als die anderen). Sie sind es, die das große Glück gewinnen. Ihr Herr verkündet ihnen (aus dem Schatz seiner Gnade) Barmherzigkeit und Wohlgefallen, und (daß ihnen) Gärten (zuteil werden), in denen sie beständig Wonne empfinden.“

Auf dem Hintergrund der folgenden muslimischen Expansion, sozusagen der „Öffnung nicht-islamischer Länder für die Muslime mit Gottes Hilfe“ (*futuh*),⁶² kam es zur notwendigen semantischen Erweiterung und Umdeutung der *hijra*. War der Begriff für den Auszug Muhammads aus Mekka nach Medina besetzt, so nahm *Hijra* nun auch die Bedeutung der Auswanderung in die Grenzposten – *ribat*, *amsar* – an. Diese war lukrativ, denn den Grenzkämpfern standen Einnahmen, Gotteserfahrung und auch Abenteuer in Aussicht; sie wurde programmatisch gefördert, ja die Rückkehr der *muhajirun* aus den Grenzposten wurde strafbar und ähnlich geahndet wie Apostasie. *ta'arrub* (wörtl. Beduinisierung, sich arabisieren) wurde nun gleichgesetzt mit Sedentarisierung der muslimischen Eroberer. D.h., Sesshaftwerdung an der Peripherie

61 Koran 16:41–42: „Und denen, die um Allahs willen ausgewandert sind, nachdem ihnen Unrecht geschehen ist, werden wir im diesseitigen (Leben) bestimmt zu einem guten Einstand (in ihrer neuen Heimat) verhelfen. Aber der Lohn des Jenseits wiegt schwerer. Wenn sie (es) nur wüßten! (Ihnen) die geduldig sind und auf ihren Herrn vertrauen.“

Koran 16:110: „Denen gegenüber, die ausgewandert sind, nachdem ihnen Gewalt ange-tan worden war, und die hierauf (um Allahs willen) Krieg geführt haben und geduldig waren, – (ihnen gegenüber) ist dein Herr schließlich, nachdem das (alles) geschehen ist, barmherzig und bereit zu vergeben.“

Koran 2:218: „Diejenigen (aber), die glauben, und diejenigen, die ausgewandert sind und um Allahs willen Krieg geführt haben, dürfen auf die Barmherzigkeit Allahs hoffen. Allah ist barmherzig und bereit zu vergeben.“

62 Siehe etwa den Beitrag von Albrecht Noth: „Früher Islam“, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): *Geschichte der arabischen Welt*, München 1991, pp. 11–100

war *conditio sine qua non* für Islamizität.⁶³ Neu-Muslimen wurden nur dann volle Rechte in Aussicht gestellt, wenn sie sich niederließen, um das Land zu kultivieren, „whereas those nomads who, though Muslims, chose to remain in their own territories were to be as the *a`râb* (nomadic allies) of the Muslims, subject to God’s jurisdiction but having no share in any booty gathered.“⁶⁴ D.h., man konnte kein Muslim sein, ohne sesshaft zu werden, und man erhielt keinen Beuteanteil.

Dar

So auch der Begriff *dar* (Haus, Unterkunft) semantisch erweitert, denn infolge der forcierten Auswanderung wurde auch die Bedeutung Medinas als einzigem *dar al-hijra*, als Ort der Auswanderung, untergraben:⁶⁵ So wurden Ränder allmählich zu Zentren, und es entstand eine komplexe sakrale Geographie, die im Zuge von empire-building als Gebiet des Islam (*dar al-Islam*) und als Gebiet der Nicht-Muslime, unter Berücksichtigung der damaligen Umstände „Gebiet des Krieges“ verstanden, vorgestellt wurde (*dar al-harb*).⁶⁶ Weitere Differenzierungen folgten, als diese Zweiteilung um das Gebiet des Unglaubens (*dar al-kufr*) oder Gebiet des Polytheismus (*dar al-shirk*), um das Gebiet des Friedens (*dar al-silm*) und das Gebiet des Vertrages (*dar al-`aqd*),⁶⁷ denn zwischen den verschiedenen Parteien konnten weiterhin soziale und

63 Vgl. Khalil Athamina: „*A`râb and Muhâjirûn in the Environment of Amsâr*“, in: *Studia Islamica* 66 (1987), pp. 5–26

64 F.M. Donner: *The Early Muslim Conquest*, Princeton 1981, pp. 79f

65 Schon nach der Eroberung Mekkas erklärt der Prophet, dass die Pflicht zur Migration nach Medina aufgehoben sei.

66 Allerdings ist diese territoriale und normative Dichotomie eine nicht mehr funktionierende rechtliche Konstruktion der islamischen Jurisprudenz, die jedoch heute den neo-orientalistischen Diskurs prägt. Ein Diskurs, demnach der Islam wegen seiner Betonung auf universalen spirituellen Egalitarismus die Legitimation politischer Autorität ablehne und die Fähigkeit des Staates, sich als eine starke zusammenhängende Einheit zu etablieren, usurpiere. Laut dieser Anschauung gebe es im Islam auch keine Zivilgesellschaft. Als Beispiel dient nicht selten Afghanistan.

67 Adel Theodor Khoury: *Islamische Minderheiten in der Diaspora*, München 1985, p. 44; Albrecht Noth: „Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz“, in: *Saeculum* 29 (1978), pp. 190–204

wirtschaftliche Beziehungen bestehen, die gemeinschaftlich und in gegenseitigem Verständnis zu regeln waren.

Ungeachtet dessen schlug sich diese räumliche Unterscheidung gleichsam nieder in eine ethno-zentrisch normative: Muslime, die außerhalb des Gebietes des Islam lebten, also in vornehmlich muslimischen Minderheitenregionen, wurden mit niederem Rang bedacht, weil in einer „unislamischen“ Gesellschaft.

Im Zuge der Kodifizierung des islamischen Rechtswesens – bekanntlich in muslimischen Mehrheitsregionen, d.h. *dar al-Islam*,⁶⁸ spiegelte sich diese Dominanzposition deutlich wider: Allein Minderheitenrechte für Nicht-Muslimen, nicht aber für Muslime sind im islamischen Recht vorgesehen. An den sogenannten Peripherien wie Andalusien und Bosnien, aber auch im Mittelmeerraum entwickelten sich dann ab dem 12. Jahrhundert jedoch systematische Positionen, welche muslimische Minderheitensituationen zu berücksichtigen suchten. Freilich unterschieden sich die verschiedenen Rechtsschulen in ihren Rechtsauffassungen und konnten sich darin auch bisweilen grundsätzlich widersprechen.⁶⁹ Was passiert also, wenn Muslime sich in minorisierten Situationen befinden? Nach klassischer Auffassung sollen Muslime im *dar al-Islam* leben, aber wenn dieses Territorium durch fremde Besetzungsmacht oder Herrschaft zum *dar al-harb* werden sollte, dann sind Muslime angehalten, sich aus diesem un-islamischen Gebiet zurückziehen in ein (anderes) *dar al-Islam* und darauf hinarbeiten, das nunmehr un-islamische Gebiet nach Möglichkeit zurückzuerobern.⁷⁰ Schließlich hatte der bekannte Theologe Ibn Taymiyya (1263–1328) mit Hinweis auf einen Hadith darauf bestanden, dass der *muhajir* (jener, der die *hijra* vollzieht) vor jenem flieht, was Gott verboten hat. Mit anderen Worten, der Gläubige emigriert vor dem Verwerflichen und setzt sich folglich tatkräftig für

68 Baber Johansen: „Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?“, in: Heiner Marré and Johannes Stütting (eds.): *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Münster 1986, pp. 19f, 56.

69 Vgl. Khaled Abou El Fadl: „Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries“ in: *Islamic Law and Society*, 1/2 (1994), pp. 141–187; Khaled Abou El Fadl: „Legal Debates on Muslim Minorities. Between Rejection and Accommodation“, in: *Journal of Religious Ethics*, 22/1 (1994), pp. 127–162.

70 Weitere Ausführungen bei Muhammad Khalid Masud: „The obligation to migrate: the doctrine of *hijra* in Islamic law“, in: Dale Eickelman/James Piscatori (eds.): *Muslim Travelers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, London 1990, pp. 29–49

die Sache Gottes ein – im weitesten Sinne also *jihad*.⁷¹ Dies kann bekanntlich mit Waffen (sogenannter kleiner *jihad*) oder auch gewaltfrei (der sogenannte grosse *jihad*) etwa durch innere Einkehr geschehen. Der Diskurs legt nahe, dass auf diese Weise *hijra* gewissermaßen verinnerlicht wurde. Mehr noch, *hijra* und *jihad* wurden später um einen dritten Begriff, den der Mission (*da`wa*), erweitert: erst die Auswanderung – aus dem irdischen Sündenpfehl – ermöglichte es dem Gläubigen, Bekehrungsanstrengungen zu unternehmen, eine Perspektive, die seit dem 20. Jahrhundert von zahlreichen weltweit operierenden muslimischen Missionsgruppen gezielt verfolgt wird, mit Hinweis auf ein Gebiet der Mission (*dar al-da`wa*).

Vor dem Hintergrund der Bildung muslimischer Nationalstaaten wurde der Begriff *hijra* weiterhin semantisch umgedeutet. Erneut forderten Theologen und Religionspolitiker eine Übereinstimmung muslimischer religiöser Praktiken und islamischer Identität mit den Gegebenheiten moderner, nationalstaatlicher Gesellschaften. Konnten diese begrifflichen Einteilungen – ausgehend von dem so sanktionierten *hijra*-Begriff – in den 1960er bis 1980er Jahren noch in einem Mythos der Rückkehr von muslimischen Migranten etwa aus Europa rationalisiert werden,⁷² so wird die gegenwärtige Situation ab den späten 1980er Jahren neu gedacht: Europa etwa wird zum Gebiet der Glaubensbezeugung (*dar al-shahada*). Das heißt, der individuellen und inneren Dimension, nämlich der Bezeugung des Glaubens vor Gott, entspricht die kollektive und soziale Dimension, nämlich das Zeugnis vor den Menschen, sozusagen als Ausdruck aktiver Präsenz eines Muslims in einer Gesellschaft.⁷³

Andere etwa postulieren gar die Auswanderung aus den neuen, als unislamisch wahrgenommenen Staatengebilden, wie etwa die Bewegung *Takfir wa al-Hijra* in Ägypten, die zu diesem Zwecke auch radikale Mittel nutzte. Dies sind extreme Positionen jener Gruppen von Religionsspezialisten, die nach Selbstbehauptung und Wahrung eigenständiger Identität streben und

71 Vgl. Yahya Michot: *Muslims under Non-Muslim Rule. Ibn Taymiyya on feeling from sin; kinds of emigration*, Oxford 2006:

72 Zu diesen wirkungsmächtigen, identitätsstiftenden Aspirationen der Migranten und deren kollektive Phantasien, die Abschottungsstrategien dienen, siehe etwa Muhammad Anwar: *The Myth of Return: Pakistanis in Britain*, London 1979; R Cohen: „Constructing Ethnicity: Myth of Return and Modes of Exclusion among Israelis in Toronto“, in: *International Migration*, 35/3 (1997), pp. 373–394

73 Tariq Ramadan: *To be European Muslim. A Study of Islamic Sources in the European Context*, Leicester 1999

um Vertretungsanspruch kämpfen. Sie verweisen dabei – mit einem nostalgischen Unterton – nicht selten auf die Wiederherstellung des klassischen mittelalterlichen Systems. Der wahre und reine Islam der idealisierten Frühzeit, so postulieren sie, sei durch säkulare Politiker, aber auch islamische Mystiker verfälscht worden, die Zeit des Propheten und der ersten Generationen von Muslimen (den sog. frommen Altvorderen, *al-salaf al-salih*) müsse deshalb wieder hergestellt werden. Diese und ähnliche religiöse Identitätspolitik dienen diesen Gruppen, die auch gut-organisierte Ableger im Ausland haben, mitunter dazu, Religion als kulturelle Ressource für spezifische, nämlich ihre eigenen, Gruppeninteressen zu mobilisieren. Dies ist besonders dann möglich, wenn ein schwacher Staat die Möglichkeiten für solche Interventionen bietet.

Beispiele lassen sich freilich zu Hauf anführen: Der Fall Rushdie 1989 sollte uns ebenso bekannt sein wie der in der islamischen Geschichte singuläre Fall der Ahmadiyya, die zunächst 1974 vom pakistanischen Parlament, dann auch von der Weltmuslim-Liga offiziell häresiert wurde. Seitdem sieht sich die Ahmadiyya Verfolgungen und Ächtungen durch Rechtsgutachten ausgesetzt, die die Anhänger dieser Religionsgemeinschaft als „Ungläubige“ „exkommunizieren“. Durch die Einführung des Blasphemiegesetzes ist es den Ahmadi in Pakistan unter Androhung von Gefängnisstrafen untersagt, sich selbst als Muslime zu bezeichnen und öffentlich ihren Glauben auszuüben. Diese neue Dimension der Verfolgung veranlasste den Kalifen der Ahmadi 1984 Pakistan zu verlassen und in das Londoner Exil auszuwandern. Eine Verschärfung der Strafen bis hin zur Todesstrafe für die Verunglimpfung Muhammads und des Korans, welche die Ahmadiyya nach gängigem Verständnis mit der Anerkennung Ghulam Ahmads als Prophet des Islam begingen, führte allmählich zu einem Ausscheiden der Ahmadiyya-Anhänger aus allen hohen zivilen und militärischen Posten Pakistans. Das Blasphemiegesetz, welches Tür und Tor für wie auch immer geartete Übergriffe legitimiert, wurde 1991 nochmals verschärft, was zu einer Degradierung der Ahmadiyya-Anhänger zu Bürgern zweiter Klasse führte und der Lynchjustiz nicht nur gegenüber den Ahmadi Vorschub gewährte.⁷⁴

74 Vgl. Lademann-Priemer 2006. Freilich hat sich dazu 1998 auch der UNHCR in einer Petition zur PREVENTION OF DISCRIMINATION AGAINST AND THE PROTECTION OF MINORITIES zu Wort gemeldet (<http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/7531e0f1f0b77ce4802566570035e7f5?Opendocument>) (29.12.2011)

Eine solche Verfolgungswelle hat in der jüngsten Vergangenheit zugenommen, wie auch der Fall Salman Taseer gezeigt hat, der wegen ihm nachgesagtem ausschweifenden Lebenswandels von Islamisten als „schlechter Muslim“ bezeichnet wurde. Als liberaler Politiker befürwortete er eine Verfassungsänderung, nach der die Anhänger der Ahmadiyya als Nicht-Muslime gelten und prangerte das Todesurteil gegen die Christin Asia Bibi wegen angeblicher Blasphemie an. Dennoch wurde sein Mörder weithin gefeiert, während ein Aufruf, ein Totengebet für Taseer in Parlament zu sprechen, ignoriert wurde. Machtpolitische Gründe mögen eine Rolle gespielt haben.

Zwei Monate nach Taseers Hinrichtung wurde mit dem einzigen Christen im pakistanischen Kabinett, Shahbaz Bhatti, am 2. März 2011 ein weiterer Politiker ermordet, der sich für Asia Bibi und gegen das Blasphemiegesetz eingesetzt hatte.

Die Situation ist freilich beklagenswert. Ein Grund für die gegenwärtige Verschärfung beispielsweise des Konflikts um die christliche Minderheit in Pakistan sieht der Vorsitzende der pakistanischen Bischofskonferenz in der Besetzung Iraks durch die US-amerikanische Armee und den vom damaligen US-Präsidenten Bush ausgerufenen „Krieg gegen den Terror“. Noch vor wenigen Jahren habe die katholische Kirche im Land aufgrund ihrer Arbeit im Bildungs- und Gesundheitswesen großes Ansehen genossen. In den Augen der Muslime, die von Islamisten zusätzlich aufgeputscht würden, gehörten die christlichen Pakistani aber dem „westlichen Glauben“ an und würden nun pauschal verurteilt und drangsaliert.⁷⁵ Alexander John Malik Bischof von Lahore fürchtet freilich nicht nur um sein Leben, denn „Diese beiden Tötungen haben dazu geführt, dass alle Stimmen verstummen. Ich rede nicht mehr öffentlich, ich habe Angst.“⁷⁶ In Anbetracht der Lage hat er zur sogenannten Meinungsfreiheit eine dezidierte Meinung:

„Was in der westlichen Welt geschieht, hilft uns nicht. Die Mohammed-Karikaturen mögen für Menschen im Westen Ausdruck der Meinungsfreiheit sein, aber hier sind die Menschen sehr sensibel. Selbst die Christen mögen das nicht. Unsere eigenen Leute akzeptieren uns nicht, weil sie glauben, dass wir Agenten des Westens sind, was natürlich nicht stimmt.“

75 Welt Online: 2008 – Das Jahr der globalen Christenverfolgung, (25. Dezember 2008) (7. März 2013)

76 <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/religionen/1457406/> (7. März 2013)

Und die Menschen im Westen akzeptieren uns nicht, weil ihnen Religion nichts bedeutet, weil ihnen Religion nicht wichtig ist.“⁷⁷

So dramatisch dies klingt, in Pakistan sind die meisten Opfer der islamistischen Verfolgung weiterhin Muslime. Von den 88 Übergriffen, die von Januar 2011 bis Mai 2012 von der pakistanische römisch-katholische Bischofskonferenz notiert wurden, waren 64 gegen Muslime und 17 gegen Christen gerichtet.⁷⁸

In Anbetracht der sich zuspitzenden Situation, die freilich gesellschaftliche und vor allem wirtschaftliche Gründe hat, muss man sich dringend Strategien der Entschärfung oder der religiösen Entdramatisierung des Politischen überlegen oder aber Religion einen Platz einräumen, in dem sie sozialverträglich agieren kann. Vielleicht hilft die Überlegung, ob Koran und Prophetentradition tatsächlich islamisch-normatives Handeln in allen Einzelheiten festlegen oder ob sie nicht eher eine allgemeine Richtung vorgeben wollten, eine Richtung, die kontextuell und konsensuell verantwortlich zu interpretieren ist? Dies könnte nämlich – durchaus in Anlehnung an den pakistanischen Islamdenker Fazlur Rahman (gest. 1988) – als die kollektive Interpretationsleistung des prophetischen Beispiels durch die muslimische Gemeinde selbst begriffen werden,⁷⁹ durchaus im Sinne einer reflexiven Moderne.

77 <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/religionen/1457406/> (7. März 2013)

78 http://www.livenet.ch/magazin/international/asien/219001-blasphemiegesetz_trifft_nebst_christen_auch_hindus_und_muslime.html (7. März 2013)

79 Siehe Fazlur Rahman: *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965. Ähnlich die Ankara Schule, die den Koran nicht als zeitlose Offenbarung versteht, sondern als aktuelle Rede Gottes an eine bestimmte Gruppe Menschen zu einer bestimmten Zeit. In radikaler Form etwa der Iraner Abdel Karim Soroush, der im Koran Mohammads Wort, bzw. den Ausdruck seiner Offenbarungserfahrung, sieht. Dies ist eine Islamische Reformtheologie, die auf einer neo-rationalistisch-hermeneutischen Perspektive basiert und weit über die herkömmlichen Versuche hinausgeht, Scharia oder Koran selektiv zu interpretieren. Vgl. dazu Heydar Shadi: *Between Apology, Critique and Theory. Abdolkarim Soroush and Outline of a New Paradigm in Islamic Philosophy of Religion*, Diss. PhD. Erfurt 2013. Zu weiteren hermeneutischen Neuansätzen im zeitgenössischen Islam siehe etwa die zahlreichen Beiträge in Kataljun Amirpur und Ludwig Ammann (Hgg.): *Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg 2006.