Prof. Dr. Armin Pfahl-Traughber (Swistal)

Die Islamismuskompatibilität des Islam

Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion

1. Einleitung und Fragestellung

„Es ist ... notwendig", so der Politikwissenschaftler Bassam Tibi, „ ... zwischen Islam als einer Weltreligion, die eine der wichtigsten Weltzivilisationen hervorgebracht hat, und dem islamischen Fundamentalismus als politischer Ideologie unserer Gegenwart auf der Schwelle zum 3. Jahrtausend zu unterscheiden."[1] Derartige Aussagen konnte man in den Medien nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001 häufig lesen. Zutreffend weisen sie darauf hin, dass man zwischen Islam als besonderer Religionsform und Islamismus als politischer Bestrebung unterscheiden sollte. Muslimische Autoren machten in gesonderten Veröffentlichungen auch auf den Gegensatz zwischen den Handlungen von islamistischen Terroristen und den Geboten des Islam aufmerksam.[2] Und Vertreter islamischer Organisationen verneinten in gemeinsamen Stellungnahmen jeden Zusammenhang von Religion und Terror, da sich der Koran eindeutig gegen die Tötung unschuldiger Menschen ausspreche.[3]

So notwendig und zutreffend solche Unterscheidungen sind, so sollten sie aber nicht generell die Zusammenhänge ignorieren. Dazu gab es in der bisherigen Debatte nur wenige differenzierte Stellungnahmen. Eine Ausnahme stammt von dem Journalisten Yassin Musharbash, der sich hierzu wie folgt äußerte: „Die Begründung für den Terror basiert auf denselben religiösen Quellen, an die alle frommen Muslime glauben, vor allem auf dem Koran und den Sammlungen der Aussprüche und Taten des Propheten. Mit dem bedeutsamen Unterschied freilich, dass militante Islamisten diese Quellen selektiv auswerten und oft vollkommen konträr zur Mehrheitsmeinung interpretieren – allerdings nicht willkürlich."[4] Ihm geht es also nicht um eine Gleichsetzung von Islam und Islamismus, sondern um die Anknüpfungspunkte für den Islamismus in der Religion des Islam. Genau dieser Gesichtspunkt steht auch im Zentrum der vorliegenden Erörterung, fragt diese doch nach der Islamismuskompatibilität des Islam.

Es geht dabei – um dies gleich einleitend klar zu stellen – nicht um eine Gleichsetzung von politischer Ideologie und religiöser Orientierung, sondern um die Auseinandersetzung mit den Vereinbarkeiten zwischen beiden Bereichen. Zu diesem Zweck werden im Folgenden einige der damit gemeinten historischen, religiösen, politischen und sozialen Bestandteile des Islam hervorgehoben und in einen solchen Zusammenhang gestellt. Danach steht die Kommentierung und der Umgang mit den Juden als gesellschaftliche und religiöse Minderheit in der islamischen Welt im Zentrum des Interesses. Und schließlich soll es angesichts der zentralen Fragestellung um das Verständnis von Menschenrechten und Religionsfreiheit sowie die Immunität gegen die Demokratisierungs- und Rechtsstaatstendenzen gehen. Vorab bedarf es aber einer Klärung bestimmter definitorischer und methodischer Gesichtspunkte: Letzteres bezieht sich auf das Kompatibilitätstheorem, ersteres auf die Begriffsbestimmung von Islamismus.

2. Definition und Typologie von Ideologie und Strategie des Islamismus

Dabei handelt es sich um eine Sammelbezeichnung für unterschiedliche Strömungen einer politischen Bewegung[5], die ihren ideologischen Ursprung in innerislamischen Reformbestrebungen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und ihre organisatorischen Wurzeln in der 1928 in Ägypten gegründeten „Muslimbruderschaft“[6] hat. Allen später entstandenen Strömungen ist die Absicht eigen, den Islam nicht nur zur verbindlichen Leitlinie für das individuelle, sondern auch für das gesellschaftliche Leben zu machen. Dies bedeutet notwendigerweise die Aufhebung einer Trennung von Religion und Staat als Ausdruck der Säkularisierung und die institutionelle Verankerung der religiösen Grundlagen im Sinne eines islamischen Staates. Damit einher geht die Ablehnung der Prinzipien von Individualität, Menschenrechten, Pluralismus, Säkularisierung und Volkssouveränität.[7] Insofern nimmt der Islamismus eine Frontstellung gegen das normative Selbstverständnis offener Gesellschaften und demokratischer Verfassungsstaaten ein.

Bei allen darauf bezogenen ideologischen Gemeinsamkeiten lassen sich hinsichtlich der politischen Artikulations- und Handlungsweise aber Unterscheide ausmachen. Entgegen eines weit verbreiteten Eindrucks sind weder alle Islamisten gewalttätig noch terroristisch ausgerichtet. Statt einer solchen Pauschalisierung empfiehlt sich eine Unterscheidung von gewaltbereiten und reformorientierten Varianten[8], die sich wiederum in zwei weitere Subgruppen differenzieren lassen: zu dem letztgenannten Typus gehört eine kulturelle Form, die über das Engagement im Alltagsleben Akzeptanz für ihre Auffassungen mobilisieren will, und eine politische Variante, die über Parteipolitik große Unterstützung für sich unter Wählern anstrebt. Die gewaltbereite Form kann danach unterschieden werden, ob ihre Anhänger regional oder transnational ausgerichtet sind. Als Kriterium für die Unterscheidung gilt hierbei der Zielort solcher Aktivitäten, die sich auf das Herkunftsland beschränken oder weit darüber hinaus gehen können.[9]

Diese Differenzierung wie die Gesamtunterscheidung des Islamismus über den Handlungsstil soll lediglich als idealtypisch gelten: Es lassen sich nicht nur Mischformen ausmachen; mitunter wechselten einzelne islamistische Personengruppen im Laufe ihrer Aktivitäten auch von der einen in die andere Kategorie. Für den hier zu erörternden Zusammenhang spielen die unterschiedlichen strategischen Vorgehensweisen im Islamismus aber keine bedeutende Rolle, da es primär um den ideologischen Gesichtspunkt und dessen Verknüpfung mit der Religion des Islam geht. Allenfalls hinsichtlich der Frage einer Legitimation von Gewalt oder des „Dschihad“ verdienen die unterschiedlichen Handlungsstile im Islamismus besondere Aufmerksamkeit. Die folgende Analyse fragt dem gegenüber nach den Bestandteilen der Religion in Basis und Geschichte, die zur Legitimation einer Ablehnung von Demokratie im Sinne einer extremistischen Zielsetzung durch die unterschiedlichen Anhänger dieser politischen Bewegung dienen.

3. Das Essentialismusproblem und das Kompatibilitätstheorem

Bevor darauf näher eingegangen wird, zunächst noch einige Ausführungen zu zwei methodischen Problemen: Der erste

Gesichtspunkt bezieht sich auf die insbesondere von muslimischen Autoren und islamischen Organisationen hervorgehobenen Gegensätze zwischen politischer Ideologie und religiöser Orientierung. In diesem Zusammenhang wird vielfach argumentiert, der Islamismus widerspreche vor allem in seiner gewaltgeneigten Form dem „wahren Islam".[10] Doch wie will man Aussagen über den eigentlichen oder essentiellen Kern dieser Religion machen? Allein das Bestehen unterschiedlicher Varianten, wovon die Schiiten und Sunniten nur die bekanntesten Formen sind, veranschaulicht die mangelnde Einheit und Stringenz des Islam. Auch die Hinweise auf die Entstehungsphase der Religion und das Wirken des Propheten Mohammed verschaffen keine Klarheit, werden doch auch diese Ereignisse und Grundlagen gerade von Muslimen unterschiedlich bis widersprüchlich gedeutet. Daher lassen sich keine Aussagen über das „eigentliche Wesen" des Islam machen. Derartige Annahmen entsprechen einer essentialistischen Anmaßung, die allgemein als methodisches Verfahren von dem Erkenntnistheoretiker Karl R. Popper kritisiert wurde: Danach bestehe die Aufgabe der Wissenschaft in der Entdeckung und Beschreibung der wahren Natur der Dinge, also ihrer verborgenen Realität. Dies ist aber nach Popper im Sinne einer kritischen Prüfung anhand der Realität wissenschaftlich nicht möglich. Allenfalls könnten Aussagen über die Rolle eines Untersuchungsobjektes in konkreten Kontexten gemacht werden.[11] Und in der Tat zeigt sich dies inhaltlich auch im hier zu erörternden thematischen Feld: Unterschiedliche islamische Gruppen und Personen beanspruchten zu verschiedenen Zeiten, das „eigentliche Wesen" des Islam erkannt zu haben. Wissenschaftliche Einschätzungen dieser Religion lassen sich demnach nur für deren Funktion und Rolle unter bestimmten Bedingungen formulieren.

Als zweiter methodischer Gesichtspunkt soll noch einmal gesondert das mit dem Kompatibilitätstheorem konkret Gemeinte erläutert werden: Die genutzte Terminologie findet häufig im Bereich der Computer-Technik Anwendung und bezieht sich auf die Vereinbarkeit von Hard- und Software. Im vorliegenden Kontext geht es daher um die formalen und inhaltlichen Anknüpfungspunkte im Islam, welche eine Deutung in Richtung Islamismus möglich machen. Vorstellbar können demnach ebenso andere Interpretationen sein und insofern wird auch keine Identität zwischen den beiden Bereichen postuliert. Gleichzeitig geht es dabei aber um eine Kritik an der Argumentation, wonach es sich beim Islamismus nur um einen „Missbrauch" des eigentlichen Islam handele. Derartige Aussagen versuchen, mit dem Kompatibilitätstheorem gemeinte Zusammenhänge zu leugnen. Wenn aber Inhalte in einer so breiten Form unterschiedlich auslegbar sind, dann sind deren Normen entweder nicht klar definiert und/oder auch so angelegt.

4. Absolutheitsansprüche und Ausgrenzungstendenzen im Koran

Zu den formalen Merkmalen der islamistischen Ideologie gehören Absolutheitsansprüche und Ausgrenzungstendenzen[12], die man auch schon im Text des Koran an den verschiedensten Stellen findet. Für erstere bezogen auf die Auffassung des eigenen Glaubens als einzigem Weg zum Heil stehen folgende Beispiele: „Und wem Gott nicht Licht schafft, der hat kein

Licht.“ „Es sind Worte aus eurem Mund, Gott aber spricht die Wahrheit, und er rechtleitet auf den Pfad.“ „Oh, ihr, die ihr glaubt, gehorcht Gott und seinem Gesandten; wendet euch von ihm nicht ab, und ihr höret.“ „Und wer Gott gehorcht und seinem Gesandten, den führt er in Gärten, darunterhin Ströme fließen; und wer sich abwendet, den straft er mit qualvoller Strafe.“ „Er ist es, der den Gesandten mit der Rechtleitung gesandt und mit der wahren Religion, sie überwinden zu lassen die Religionen alle, und sollte es zuwider sein den Götzendienern.“ Und: „Ihr seid das beste Volk, das aus der Menschheit hervorging ...“[13]

Als Beispiele für die Ausgrenzungstendenzen können folgende Zitate gelten: „Sind die heiligen Monate vorüber, dann tötet die Götzendiener, wo ihr sie auch findet, fanget sie ein, belagert sie und stellt ihnen nach aus jedem Hinterhalt.“ „Wahrlich, diejenigen, die unsere Verse verleugnen, werden wir im Fegefeuer braten lassen; sooft ihre Haupt gar wird, umwechseln wir sie auf eine andere Haut, auf dass sie die Pein kosten.“ „Verheißen hat Gott den Heuchlern und den Heuchlerinnen, sowie den Ungläubigen das Feuer der Hölle, in der sie ewig verbleiben.“ „Und wenn ihr denen begegnet, die ungläubig sind – ein Schlag auf den Nacken, bis ihr sie niedergemacht habt; dann zieht fest die Fesseln.“ „Bekämpft die an Gott nicht glauben und an den Jüngsten Tag, die nicht heilig halten, was Gott geheiligt und sein Gesandter, und nicht anerkennen die Religion der Wahrheit von denen, die die Schrift empfingen, bis sie Tribut aus der Hand zahlen und gering sind.“ „Und so bekämpft sie, bis keine Verführung mehr ist und die Religion ganz Gottes.“[14]

Gegen die Interpretation dieser Zitate im vorgenannten Sinne könnten einige Einwände erhoben werden: Erstens fänden sich im Koran noch andere Stellen, die dem entgegen für die Akzeptanz anderer Religionen eintreten.[15] Hierbei handelt es sich allerdings um quantitativ weitaus geringere Textanteile. Außerdem entstammen sie meist den frühen mekkanischen Suren, also aus der Zeit, wo Mohammed ein gesellschaftlich isolierter und politisch machtloser Religionsstifter war.[16] Zweitens könnte darauf verwiesen werden, dass die erwähnten Aussagen im Kontext von zeitgenössischen Konflikten gesehen werden müssten. Dies trifft zwar zu, erklärt sich so doch die inhaltliche Ausrichtung. Gleichwohl wertet man den Koran als direktes Wort Gottes und damit dessen Aussagen als überhistorische Gebote. Und drittens wäre der Einwand vorstellbar, die erwähnten Forderungen bezögen sich nur auf die religiöse, nicht aber auf die gesellschaftliche Ebene. Dem widersprechen aber sowohl die Formulierungen wie die Praktiken.

5. Der Totalitätsanspruch für die gesellschaftliche und politische Ebene

Als weiteres formales Merkmal der islamistischen Ideologie kann das identitäre Gesellschaftsverständnis gelten, welches auf politische Homogenität und sozialen Kollektivismus hinausläuft.[17] Ansatzpunkte dafür gibt es bereits im Islam, geht dieser doch im religiösen Selbstverständnis von einem Totalitätsanspruch für die gesellschaftliche und politische Ebene aus. Islam bedeutet so viel wie „Unterwerfung“, Muslim meint „Einer, der sich Allah unterwirft“.[18] So heißt es denn auch im Koran: „O ihr, die ihr glaubt, gehorchet Gott, gehorchet den Gesandten und den

Befehlshabern unter euch."[19] In dieser Perspektive beansprucht Gott den ganzen Menschen, der sich ihm um des einzigen Weges zum Lichte willen dankbar hingeben soll. Derartige Ansprüche vertreten auch andere Religionen, hier kommt als Besonderheit die Forderung nach bedingungslosem Gehorsam gegenüber dem Propheten und seinen Vertretern hinzu. Damit deutet sich schon an, dass die Ein- und Unterordnung nicht auf den religiösen Bereich begrenzt sein soll.

Der erwähnte Totalitätsanspruch bezieht sich nämlich darauf, dass Gottes Recht und Wille in allen Lebensbereichen durchgesetzt werden soll. Dies gilt nicht nur für das individuelle Religionsverständnis, sondern für die gesamte Gesellschaft. Der Religionswissenschaftler Adel Theodor Khoury bemerkte dazu: „So kennt der Islam keine Trennung von Religion und Staat, von Glaubensgemeinschaft und politischer Gesellschaft. Die islamische Gemeinschaft und auch alle Gemeinschaften, die im islamisch regierten Staat leben, stehen unter dem Gesetz Gottes und haben nach seinen Bestimmungen zu handeln."[20] Da sich Gott nun aber nicht direkt artikuliert, geben seine menschlichen Interpreten die inhaltlichen Vorgaben für die Gestaltung der Gesellschaft aufgrund ihrer Deutung der religiösen Schriften. Sie leiten daraus Bestimmungen für die Gestaltung des alltäglichen Lebens, der rechtlichen Ordnung und der politischen Struktur ab. Die besondere Auslegung soll die gesamte Gesellschaft einheitlich prägen. Insofern läuft dieses Selbstverständnis des Islam auf die Etablierung einer theokratischen Herrschaft[21] hinaus.[22] Noch einmal Khoury dazu: „Aufgrund dieser Bindung des politischen Lebens in der islamischen Gesellschaft an das von Gott in seiner Offenbarung erlassene und von Muhammad in seiner Überlieferung zur Anwendung gebrachte und authentisch interpretierte Gesetz wird der islamische Staat als Theokratie bezeichnet."[23] Dieses Verständnis lehnt nicht nur die Trennung von Religion und Staat ab, sondern sieht im Islam auch das leitende Prinzip für die Gesellschaftsordnung.[24] Dass in Koran oder Sunna kein konkretes Modell für ein solches Systems enthalten ist, widerspricht dieser Einschätzung nicht, geht es doch um die Umsetzung der Vorgaben unabhängig von besonderen Strukturen. Im Laufe der islamischen Geschichte kam es in der Realität allerdings immer wieder zu Aufweichungen dieser Prinzipien[25], welche von heutigen Islamisten aus ihrem religiösen Verständnis heraus durchaus nachvollziehbar kritisiert werden.

6. Die Verknüpfung von Krieg, Politik und Religion durch Mohammed

Die historische und religiöse Grundlage für das Verständnis des Islam als Gesellschaftsordnung findet sich bereits in der Entstehungsphase der Religion, verknüpfte doch deren Begründer Mohammed in der zweiten Phase seines Wirkens bereits Politik und Religion. Nach der in den islamischen Geschichtswerken geschilderten Berufung zum Propheten ab 610 gewann er zwar erste Anhänger und trat ab 613 auch in dieser Funktion öffentlich auf, blieb aber in der Gesellschaft von Mekka eher isoliert und bemühte sich vergeblich um eine Vergrößerung seines Einflusses. Mohammeds Wirken blieb in jener Zeit darauf beschränkt, durch Ansprachen und Werbung die Bewohner der Stadt zu einer Abkehr von ihrem alten und der Hinwendung zu dem neuen Glauben zu bekehren. Als sozialer Akteur agierte er so-

mit in dieser Phase wie die meisten anderen Religionsbegründer, die lediglich durch Taten und Worte um neue Anhänger warben. Nach seiner als Hidschra bezeichneten Auswanderung nach Medina erfolgte allerdings ein Wandel:

Nicht zufällig gilt das entsprechende Jahr 622 als Beginn der islamischen Zeitrechnung, wird danach doch gerade die politische Dimension der Religion deutlich. Inwieweit man hier im Unterschied zur vorherigen Phase von einem Wandel vom „Propheten" zum „Staatsmann" oder nur von einer Schwerpunktverlagerung der Aktivitäten sprechen kann, wird in der Forschung kontrovers diskutiert und soll hier nicht näher erörtert werden.[26] Aufgrund einer besonderen Konfliktsituation vor Ort fiel ihm die Funktion eines Schiedsrichters oder Schlichters bei Auseinandersetzungen zwischen arabischen Stämmen zu. Sein erfolgreiches Wirken, wobei Mohammed seinen Anspruch als „Gesandter Gottes" und „Propheten" deutlich herausstrich, führte ihm zahlreiche Anhänger zu. Gleichzeitig nahm der Religionsbegründer nun eine dezidiert politische Rolle ein, in dem er die Integration der dortigen Stämme in eine theokratische Gemeinschaft unter seiner Führung erfolgreich vorantrieb.

Insofern hatte Mohammed ein Gemeinwesen auf Basis des Islam begründet und damit die enge Verzahnung von Religion und Staat bereits zu einem genuinen Fundament des Islam gemacht. Aus dem Religionsgründer wurde aber nicht nur ein Politiker, sondern auch ein Feldherr. Der nun folgende Siegeszug des Islam ging bereits zu dieser Zeit mit militärischen Mitteln einher, führte dessen Begründer doch eine Reihe von Feld- und Raubzügen gegen die Mekkaner bis zur endgültigen Einnahme der Stadt 630 durch. Derartige kriegerische Unternehmungen stellten für die damalige Zeit in der dortigen Region aber keine Besonderheiten dar. Bilanzierend bemerkte die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer zu dieser Phase: „Von Beginn an scheint Muhammad in Medina eine Doppelstrategie verfolgt zu haben, die die religiöse Mission mit politischen und militärischen Maßnahmen gegen Kritiker und Widersacher jeglicher Natur verband, ... die teils mit Gewalt, teils mit diplomatischen Mitteln angegangen wurden."[27]

7. Die zwei Traditionslinien der islamischen Eroberungskriege

Entscheidend für den hier zu erörternden Kontext ist die Etablierung eines ausgedehnten Staatswesens auf religiöser Grundlage mit kriegerischen Mitteln. An das damit verbundene Selbstverständnis knüpften Mohammeds Nachfolger in der Frühphase des Islam, die von heutigen Islamisten als eine Art „goldenes Zeitalter" ihrer Religion angesehen wird, an. Es kam neben einer Reihe von innerislamischen Machtkämpfen zu einer Welle von Eroberungskriegen, die sich bis 656 noch auf Gebiete in Ägypten, Iran, Nordafrika und Syrien beschränkte. Danach setzte allerdings eine immer stärkere Ausdehnung der Expansionen ein: Sie fanden bis 740 ihren Höhepunkt in den letztlich gescheiterten Versuchen, über Spanien hinaus nach Europa einzudringen. Im Unterschied zu den späteren christlichen Eroberungszügen beabsichtigte man allerdings nicht die Unterworfenen zu einer Konversion zum Islam zu zwingen.[28] Christen und Juden erhielten meist den noch näher zu beschreibenden Status von „Schutzbefohlenen".

Die zweite Traditionslinie islamischer Expansion ging vom Osmanischen Reich aus: Für deren Höhepunkte stehen die Eroberung von Konstantinopel 1453 und dem Sieg über die Ungarn 1526 sowie die allerdings zweimal gescheiterte Belagerung von Wien 1529 und 1683.[29] In welchem Maße es den in beiden Phasen aktiven Verantwortlichen um eine bloße Machtexpansion oder um die Verbreitung der Religion ging, lässt sich schwer sagen. Entscheidend für den hier zu erörternden Zusammenhang ist allerdings, dass die jeweiligen Expansionskriege im Namen des Islam erfolgten und es auch keine gegenteiligen Aussagen auf Basis dieser Religion gab. Nimmt man die bereits in der Frühphase des Islam angelegte enge Verbindung mit militärischen Mitteln und politischen Zielsetzungen hinzu, entspricht das skizzierte Vorgehen durchaus dem seinerzeitigen Selbstverständnis der Religion. Der Islam stellte somit keineswegs nur einen besonderen Glauben für Individuen dar, sondern trat als kriegsführende Macht zur Unterwerfung auf.

Gleiches gilt für die seinerzeitigen Expansionen im Namen des Christentums, womit in dieser Hinsicht kein Unterschied besteht. Von einem solchen muss man allerdings hinsichtlich des historischen Bewusstseins in den gegenwärtigen christlichen und islamischen Gesellschaften sprechen: Während in den ersteren durch die Wirkung von Aufklärung und Demokratisierung etwa in Kolonialismus und Kreuzzügen eine verwerfliche Vorgehensweise gesehen wird, besteht in der islamisch geprägten Welt kein breiter entwickeltes kritisches Bewusstsein über diese Zeit. Es gab auch keine öffentlichen Erklärungen des Bedauerns und Entschuldigens von hohen Repräsentanten des Islam. Ganz im Gegenteil stehen die „Heldentaten“ muslimischer Feldherrn hoch im Kurs, was sich auch an der Namensgebung für viele Moscheen in Europa ablesen lässt. Hierzu gehören etwa die nach dem Eroberer des christlichen Konstantinopel benannten Einrichtungen mit der Bezeichnung „Eroberer (Fatih-)Moschee“.[30]

8. Der „Heilige Krieg“ als integraler Bestandteil der Religion

Dies erklärt sich zu gewissen Teilen auch dadurch, dass das „Dschihad“-Verständnis im Sinne eines „Heiligen Krieges“ ein integraler Bestandteil der Religionsauffassung und -geschichte ist. Auch daran können gegenwärtige Islamisten direkt anknüpfen. Dschihad bedeutet als arabischer Begriff zunächst nur so viel wie „Bemühung, ein bestimmtes Ziel zu erreichen“. Darüber hinaus unterscheidet man die Auffassung von einem „großen“ und „kleinen Dschihad“, wobei ersteres das Bemühen des Gläubigen um ein besonders moralisches Verhalten im Sinne des Islam meint. Der „kleine Dschihad“ meint demgegenüber im islamischen Recht die legitime Form der Kriegsführung zur Erweiterung des islamischen Herrschaftsbereichs oder dessen Verteidigung. Insofern verdient Beachtung, in welchem Sinne dieser Begriff jeweils benutzt wird. Große Verbreitung fand die Annahme, ein Verständnis von „Dschihad“ als „Heiliger Krieg“ habe in der Geschichte dominiert, aber entspreche nicht dem koranischen Sinn.[31]

Die Überprüfung der Verwendungskontexte kommt allerdings zu einem anderen Ergebnis: Insgesamt ist an 35 Stellen von „Dschihad“ die Rede, lediglich in zwei Fällen in der eigentlichen Grundbedeutung von „sich abmühen, sich anstrengen“

und an vier weiteren Stellen in einem so möglicherweise deutbaren Sinne. „An allen anderen“, so die Orientalistin Rotraud Wielandt, „d.h. an mehr als 80% der koranischen Fundstellen geht jedoch aus dem Kontext zweifelsfrei hervor, dass das Wort ... tatsächlich nichts anderes als ein militärisches Vorgehen bezeichnet, also im Sinne von ‘Krieg führen’ zu verstehen ist.“[32] Bei dem heute insbesondere von Muslimen in den europäischen Ländern vertretenen „Dschihad“-Verständnis, das auf die Bemühung um eine bessere Einhaltung der Glaubensmoral abstellt, handelt es sich somit um eine durchaus begrüßenswerte Neuinterpretation. Sie kann sich allerdings weder auf das eigentliche Konzept im Koran noch auf die historische Wirksamkeit stützen.

Hier lässt sich allenfalls noch fragen, ob mit der Legitimation des gewalttätigen Vorgehens durch das „Dschihad“-Konzept eine angreifende oder nur eine verteidigende Dimension gemeint ist. Selbst wenn sich manche Formulierungen wie im letztgenannten Sinne lesen, sind sie doch angesichts der beschriebenen zeitgenössischen Vorgehensweise von Mohammed in einem angreifenden Sinne zu interpretieren. Dafür stehen ebenso die obigen Koran-Zitate, die nicht nur Ausgrenzungs-, sondern auch Bekämpfungsvorschriften enthalten. Hier stellvertretend dafür ein weiteres Beispiel: „O ihr, die ihr glaubt, bekämpfet die euch Benachbarten von den Ungläubigen und lasset sie bei euch Strenge finden, und wissen, dass Gott mit den Gottesfürchtigen ist.“[33] Gegenwärtig dürften sich die meisten Muslime von dem Gebot eines religiös motivierten Angriffskriegs gegen Andersgläubige gelöst haben, die gewaltgeneigten Islamisten können sich gleichwohl auf diese authentische Grundlage ihrer Religion berufen.

9. Der gesellschaftliche Status der „Schutzbefohlenen“

Die oben anhand von Koran-Zitaten verdeutlichten Absolutheitsansprüche und Ausgrenzungstendenzen im Koran erklären auch den Umgang mit Andersgläubigen wie den Christen und Juden, die den Status von „Schutzbefohlenen“ erhielten.[34] Da der Islam sich als Offenbarungsreligion im Sinne des eigentlichen und wahren Erbes der bereits zuvor bestehenden monotheistischen Religionen ansah, erfuhren Angehörige dieser beiden Religionen im Unterschied zu den im Koran mit dem Tod bedrohten Heiden eine höhere Wertschätzung. Als Anhänger einer „Buchreligion“ glaubten sie im muslimischen Selbstverständnis an eine wahre, aber verfälschte Offenbarung. Die damit verbundene religiöse Auffassung erklärt mit, warum Anhänger beider Religionen zwar geduldet und toleriert, nicht aber anerkannt und gleichgestellt wurden. Es ging hier demnach entgegen weit verbreiteter Auffassungen immer nur um eine relative Akzeptanz innerhalb der dortigen Gesellschaften:

Der angesprochene Status des „Schutzbefohlenen“ bezog sich auf einen „Schutzvertrag“, der den Stellenwert von Angehörigen einer anderen Offenbarungsreligion als Minderheit in einer islamisch geprägten Mehrheitsgesellschaft bestimmte. Einerseits gewährte man ihnen die Sicherheit der eigenen Person und des persönlichen Besitzes, gestattete ihnen die Ausübung ihrer Religion und sicherte ihnen die Möglichkeit zur Regelung interner Angelegenheiten zu. Andererseits ging der „Schutzvertrag“ mit der Notwendig-

keit einer regelmäßigen Tributzahlung und mit der Einhaltung diskriminierender Bestimmungen einher. Zu letzterem gehörte etwa das Verbot für Nichtmuslime zum Besitz eines muslimischen Sklaven, die auf nichtmuslimische Frauen beschränkte Möglichkeit zu einer gemischtreligiösen Ehe oder die Erhebung besonders hoher Abgaben und Zölle. Auch die Vorschrift zum Tragen bestimmter Kleidungsstücke in der Öffentlichkeit gehörte zu den diskriminierenden Praktiken.

Insofern handelte es sich bei dem „Schutzvertrag" nicht um eine vertragliche Vereinbarung unter Gleichen, sondern um einen Akt der gesellschaftlichen Abwertung. Die Muslime sahen in den Christen und Juden bis ins 19. Jahrhundert hinein somit „Bürger zweiter Klasse", sie wurden benachteiligt und diskriminiert, aber auch geduldet und toleriert. In der vergleichenden Betrachtung mit dem christlichen Europa hebt sich in der historischen Rückschau hier die islamische Welt positiv ab. Dort konnten die Juden weitaus freier und sicherer leben als in den europäischen Ländern, bildete sich doch keine aggressive und tiefverwurzelte Judenfeindschaft heraus. Auch kam es bis auf wenige Ausnahmen nicht zu einem ähnlichen Ausmaß von Pogromen und Vertreibungen wie etwa zur Zeit der Kreuzzüge im christlich geprägten Europa. Die relative religiöse und soziale Toleranz für die Juden unter dem Islam[35] sollte allerdings auch nicht idealisiert werden, es handelte sich lediglich um die Duldung von Diskriminierten und Verachteten.

10. Judenfeindliche Einstellungen in der Entstehungsphase des Islam

Die Juden bilden ein besonderes Feindbild der Islamisten, kann man doch mittlerweile von einem islamistischen Antisemitismus sprechen.[36] Er stützt sich auf bereits in der Entstehungsphase des Islam vorhandene Einstellungen. Im Koran findet man eine Reihe von abwertenden und diffamierenden Kommentaren zu den Juden: Ihnen wird unterstellt, sie verfälschten das Wort Gottes, hätten den mit ihm geschlossenen Bund gebrochen und ihren eigenen Propheten getötet.[37] Und schließlich verdienen auch die im Koran erfolgenden Hinweise auf eine Geschichte Beachtung, wonach Juden aufgrund ihres Verhaltens in Affen und Schweine verwandelt worden seien.[38] Gerade darauf spielen Islamisten in ihrer gegenwärtigen Agitation immer wieder an.[39] Zwar werden andere Religionen weitaus stärker abgewertet und Christentum und Judentum erhalten als „Buchreligionen" eine relative Wertschätzung. Der Koran beschreibt die Juden im Vergleich zu den Christen aber im Sinne einer Herabstufung weitaus negativer.[40]

Wie kam es zu derartigen Verleumdungen und Zerrbildern im Koran? Die Ursachen dafür lagen in den politischen und religiösen Umständen der damaligen Zeit in Gestalt der Auseinandersetzung Mohammeds mit den Juden.[41] Nachdem er von Mekka nach Medina emigrierte, versuchte der Begründer des Islam, seine bisherige Bekehrungsarbeit dort bei den unterschiedlichen Gruppen und Stämmen fortzusetzen. Dabei ging Mohammed zunächst davon aus, dass der Islam in bedeutenden Fragen mit dem Judentum übereinstimme. Um dessen Anhänger für seine Religionsauffassung zu gewinnen, nahm er im Bereich des Kultus sogar gewisse Angleichungen in Richtung des Judentums vor. Mohammeds hohe Erwartungen wurden allerdings nicht erfüllt:

Lediglich einige wenige Einzelgänger wandten sich ihm zu, die überwiegende Mehrheit der Juden blieb ihrem Glauben treu. Aus dieser Erfahrung erklären sich die verbitterten Bemerkungen über deren Minderwertigkeit und Unbelehrbarkeit im Koran.

Darüber hinaus ergab sich noch ein kriegerisches Nachspiel, das gegen drei jüdische Stämme im Siedlungsgebiet um Medina gerichtet war. Mohammed führte gegen sie nacheinander einen Angriffskrieg, der mit deren erfolgreicher Unterwerfung endete. In den ersten beiden Fällen mussten die Juden ihre Besitztümer abgeben und danach in die Emigration gehen. Gegen den dritten Stamm ging man weitaus brutaler vor, wurden doch nicht nur die Frauen und Kinder versklavt, sondern über 600 Angehörige regelrecht abgeschlachtet. Hinsichtlich einer Einschätzung dieser Ereignisse gilt es aber zu bedenken, dass die Motive primär machtpolitischer Natur waren und eine Auslöschung des Judentums in seiner Gesamtheit kein Ziel darstellte. Welche Seite in diesem Konflikt im Vorfeld eine Bündnisvereinbarung gebrochen hat, lässt sich heute aufgrund der Überlieferungsproblematik nicht mehr sagen.[42] Entscheidend für die hier zu erörternde Problematik ist lediglich das in der Entstehungsphase des Islams bereits bestehende Negativ-Bild von den Juden.

11. Antijüdische Diffamierungen und Massaker in der Geschichte des Islam

So erklärt sich auch die Existenz einer Reihe von Schmähschriften, die ab dem 9. Jahrhundert Verbreitung fanden.[43] Inhaltlich boten sie keine Neuerungen, sondern knüpften an die Aussagen über die Juden aus dem Koran an. Mitunter findet man darin aber auch Übersteigerungen, die von den Angehörigen der religiösen Minderheit angeblich ausgehende besondere Gefahren unterstellten. Hierzu gehörten etwa Warnungen, wonach sich Muslime nicht mit Juden einlassen sollten, beabsichtigten diese doch möglicherweise die Tötung der Anhänger des Islam. Ein Beispiel für eine gegen die Juden gerichtete Schmähschrift stellen die Aussagen von Abu Ishaq in einem 1066 in Granada geschriebenen Gedicht dar: Danach gestatte der Glaube den Muslimen die Tötung der Juden, hätten diese doch Verträge gebrochen.[44] Bereits zu dieser Zeit zeigte sich, dass die Aussagen im Koran unabhängig von ihrem konkreten zeitlichen Entstehungskontext als allgemeine Rechtfertigung zu einer pauschalen Diffamierung von Juden dienten.

Von einer ausgeprägten Verbreitung derartiger Veröffentlichungen kann aber nicht ausgegangen werden. In den klassischen islamischen Schriften jener Zeit, seien sie historischer, literarischer, philosophischer oder religiöser Art, finden sich derartige Aussagen allenfalls am Rande. Bei den Autoren handelte es sich häufig um Muslime, die ursprünglich christlichen oder jüdischen Glaubens gewesen waren und in der Abgrenzung von diesen ihre Hinwendung zum Islam betonen wollten. Darüber hinaus richteten sich religiöse Streitschriften in der damaligen Zeit primär gegen das Christentum als aus islamischer Sicht weitaus bedeutsamere „Konkurrenzreligion“. Dem Judentum und seinen Vertretern widmete man auf Grund von dessen relativer Bedeutungslosigkeit kein sonderliches Interesse. Insofern nahm das Negativ-Bild von den Juden nicht ähnliche Dimensionen wie zeitgleich im christlich geprägten Mittel-

alter an.[45] Trotzdem bestand aber ein inhaltlich ausgeprägtes Ressentiment gegen diese religiöse Minderheit.

So erklären sich auch bestimmte Massaker an Juden in der islamisch geprägten Welt. Einige Beispiele seien zur Veranschaulichung genannt: Zwischen 1010 und 1013 wurden Hunderte von Juden in den muslimischen Teilen Spaniens umgebracht; in Fez massakrierte man 1033 mehr als 6.000 Angehörige der religiösen Minderheit; und bei den muslimischen Unruhen in Granada kamen um die 4.000 Juden ums Leben. Auch gewalttätige Vertreibungen mit allerdings teilweiser Rückkehr prägten das Schicksal der religiösen Minderheit, so etwa 1016 in Kairouan, 1145 in Tunis oder 1232 in Marrakesch.[46] Auch hier standen Massaker und Vertreibungen in keinem Verhältnis zu den zeitgleichen und späteren Vorgehensweisen gegen die Juden in Europa, das einen hinsichtlich der Gewaltpotentiale weitaus stärkeren Antisemitismus kannte. Gleichwohl gab es eben auch in der islamisch geprägten Welt bereits in dem genannten Zeitraum ein solches Vorgehen gegen die Angehörigen dieser religiösen Minderheit.

12. Das Spannungsverhältnis von Islam und Menschenrechten

Neben den bislang genannten Bestandteilen des Islam, die den Islamisten als Anknüpfungspunkte zur Legitimation ihrer Einstellungen und Handlungen dienen, bedarf es auch einer Beachtung der Gesichtspunkte, die ihn teilweise gegenüber Demokratie und Menschenrechten immunisieren. Begonnen werden soll mit dem letztgenannten Aspekt, wobei zunächst Begründung und Inhalte Beachtung verdienen: Die moderne Auffassung von Menschenrechten geht davon aus, dass bestimmte Rechte allen Menschen als Menschen unabhängig von einem göttlichen und staatlichen Willen eigen sind. Dazu gehört neben anderen das Recht auf freie Meinungsäußerung und die Inanspruchnahme der Religionsfreiheit. Gerade der individualistische Aspekt steht im Spannungsverhältnis mit dem kollektivistischen Moment des Islam, das im Individuum primär den Bestandteil einer Glaubensgemeinschaft sieht. Insofern besteht keine entwickelte Auffassung von einer davon unabhängigen mündigen und souveränen Person als Träger der Menschenrechte.

Weitaus bedeutsamer ist allerdings in diesem Kontext das Konfliktverhältnis des erwähnten Menschenrechtsverständnisses zur politischen Ordnung. Das traditionelle islamische Verständnis geht von einer allseitigen Prägung des gesellschaftlichen Lebens durch die Religion aus, was den Staat als Herrschaftsinstitution einschließt. Dieser soll sich an den göttlichen Geboten orientieren und sie zum Maßstab für die Regelung des sozialen Miteinanders machen. In diesem Sinne könnten Menschenrechte allenfalls islamisch, nicht aber universell verstanden werden. Der Politikwissenschaftler Ludger Kühnhardt bemerkte denn auch: „Menschenrechte erscheinen als eine Art Privileg Allahs an die Menschen, bleiben einer theokratieähnlichen Staatsauffassung unterworfen und sind ihrem Wesen eher Pflichten als Rechte.“[47] Dies bedingt nicht notwendigerweise, dass es nicht Diskriminierungsverbote, Freiheitsrechte und Schutzgarantien gibt, sie stehen aber immer unter dem Vorbehalt der besonderen Deutung des Islam.

Menschenrechte gelten in dieser Perspektive auch nicht als angeborene Rechte, sondern sind abhängig von der Rechtgläubigkeit im islamischen Sinne. Insofern hängt auch der Grad menschlicher Rechtsansprüche zum einen vom diesbezüglichen Konsens des Individuums und zum anderen von der Auslegung des islamischen Rechts durch entsprechende Gelehrte ab. Zutreffend bemerkte der bereits erwähnte Bassam Tibi: „Das Fehlen der Menschenrechte in der Welt des Islam liegt einerseits aktuell an den verschiedenen bestehenden Herrschaftsformen orientalischer Despotien und andererseits historisch-kulturell an dem Fehlen einer Tradition von Pluralismus und eines Begriffes individueller Menschenrechte im Islam.“[48] Daran haben auch spätere Interpretationsversuche der Menschenrechte wie etwa in der Islamischen Menschenrechtserklärung von 1981 nichts geändert. Die dort genannten Grundrechte sollten nur unter der Vorgabe Geltung besitzen, dass sie nicht im Widerspruch zur Deutung des Islam stehen.[49]

13. Anspruch und Grenzen der Religionsfreiheit im Islam

Derartige Einschränkungen lassen sich anhand des Anspruchs und der Grenzen der Religionsfreiheit im Islam verdeutlichen. Zuvor um einer besseren Veranschaulichung willen eine kurze Definition des mit diesem Grundrecht gemeinten Verständnisses: Es schließt die freie Wahl einer Religion, die ungestörte Religionsausübung und religiöse Vereinigungsfreiheit ein. Dazu gehört demnach auch die Möglichkeit zu einem anderen Glauben überzutreten oder Religion in einem säkularen Sinne ganz aufzugeben. Außerdem gilt die Einschränkung, dass Religionsfreiheit dort ihre Grenzen hat, wo in ihrem Namen andere Grundrechte in Frage gestellt werden.[50] Umstritten mag folgender weiterer Gesichtspunkt sein: Hinzu kommt noch für die staatliche Seite eine institutionelle Trennung von Religion und Staat, führt doch die einseitige Bevorzugung einer bestimmten Glaubensrichtung zu einem Bruch mit dem Prinzip der Gleichrangigkeit der Religionsfreiheit, die allen Glaubensformen den gleichen Status zuweist.[51]

Da der Islam in seinem religiösen Selbstverständnis für eine einheitliche Gesellschaft von Muslimen konzipiert wurde, lässt sich allenfalls stark eingeschränkt von der Akzeptanz der Religionsfreiheit sprechen.[52] Wie bereits die oben ausführlicher zitierten Stellen im Koran zu Absolutheitsansprüchen und Ausgrenzungstendenzen verdeutlichten, steht man anderen Glaubensrichtungen und Skeptikern mit großer Ablehnung gegenüber. Dem widersprechen auch nicht die weitaus geringeren Koran-Zitate, die eine freie Auswahl von Glaubensformen betonen, oder der Status der „Schutzbefohlenen“, der nur mit einer Toleranz als „Bürger zweiter Klasse“ verbunden war. So geht die Diskriminierung anderer Glaubensrichtungen und Religionsgemeinschaften in heutigen islamischen Ländern durchaus mit den Geboten des Koran konform.[53] Islamisten auf der Bewegungs- wie Systemebene können sich demnach mit ihren Auffassungen durchaus auf die Grundlagen ihres Glaubens berufen.

Noch deutlicher zeigt sich das gespannte Verhältnis zur Religionsfreiheit im oben definierten Sinne bei der Einschätzung von Apostaten, wozu sich der Koran wie folgt äußert: „Wahrlich, die an die Verse Gottes nicht glauben, wird Gott nicht

rechtleiten, qualvolle Strafe ist ihnen ... Wer Gott verleugnet, nachdem er des Glaubens war, jedoch nicht, wer gezwungen wird, während sein Herz im Glauben fest bleibt, sondern wer sich trotzig zum Unglauben bekennt – Gottes Zorn über sie, schwere Pein ist ihnen." Dass derartige Ankündigungen keineswegs nur für die religiöse, sondern auch für die weltliche Sphäre interpretierbar sind, veranschaulicht folgendes weitere Zitat: „Wenden sie sich aber ab, so ergreifet sie und tötet sie, wo ihr sie auch findet ..."[54] Auch wenn gegenwärtig die Todesstrafe für Apostasie nur noch in seltenen Fällen verhängt wird, gilt die Abkehr vom Islam als schwere Sünde. Gleichwohl billigt der offizielle Islam den Muslimen nicht zu, ihren einmal angenommenen Glauben auch wieder abzulegen.[55]

14. Die Immunität gegenüber der Demokratisierung in der islamischen Welt

Nach dem Blick auf die Menschenrechte und die Religionsfreiheit nun der Blick auf die Demokratie in der islamisch geprägten Welt[56]: Hierbei fällt zunächst auf, dass die dortigen Länder von den unterschiedlichen Demokratisierungswellen im Laufe der Geschichte nicht betroffen waren.[57] Vielmehr erwiesen sie sich im Vergleich mit anderen Regionen der Welt als relativ immun gegenüber solchen Entwicklungen. Dies kann nicht dadurch erklärt werden, dass das moderne Demokratieverständnis allein durch die christliche Religion und die westliche Kultur geprägt ist. Schon der Hinweis auf Demokratien im konfuzianischen Japan, dem hinduistischen Indien oder islamischen Mali widerlegt diese Annahme. Auch die in diesem Kontext häufig erfolgende Hervorhebung der ökonomischen Unterentwicklung als Resultat der Kolonialisierung trägt nicht, gab es doch in etlichen solcher Länder wie etwa Indien, Südkorea oder Taiwan neben einem wirtschaftlichen Aufstieg auch einen politischen Wandel hin zur Demokratie.

Betrachtet man diesbezügliche Entwicklungen weltweit, fällt auf der empirischen Ebene die angedeutete Besonderheit der islamischen Welt auf. Der Politikwissenschaftler Wolfgang Merkel stellte bei der Auswertung entsprechender Daten folgendes fest: „Während in der nicht islamischen Welt drei Viertel der Staaten demokratisch genannt werden können, sind in der islamischen Welt drei Viertel der Länder Diktaturen."[58] Dieser Zusammenhang wird noch bestätigt durch den Blick auf den Trend der letzten 25 Jahre, erwies sich doch in dieser Zeit die arabisch-islamische Kernkultur als besonders resistent gegenüber Demokratisierungs- und Rechtsstaatstendenzen. Dies wirft die Frage nach dem Einflussfaktor des Islams für das Phänomen auf. Hier besteht durchaus eine Kausalität, nicht nur eine Parallelität. Darauf machen andere Untersuchungen aufmerksam, wonach weitaus stärker die religiöse Prägung der dortigen Gesellschaften als die sozioökonomischen Rahmenbedingungen deren mangelnde Demokratisierung erklären.[59]

Welche inhaltlichen Bestandteile des Islam könnten zu dieser Situation beigetragen haben? Merkel nannte in seiner Analyse eine Reihe von Gesichtspunkten: Das zentrale Problem für die Vereinbarkeit mit der Demokratie sei die fehlende Aufklärung im Islam, die wiederum aus der mangelnden Trennung von Religion und Staat resultiere. Beide Bereiche hätten sich nicht als eigene Teilbereiche ausdifferenziert. Das theozentrische Weltbild ist nach

Merkel hinsichtlich der Legitimität politischer Herrschaftsformen nicht oder nicht hinreichend durch eine anthropozentrische Auffassung ersetzt worden. Dies sei eine wichtige Voraussetzung für Demokratie und Volkssouveränität. Als besonders problematisch gilt darüber hinaus die frühe Verschmelzung von Gesetz und Religion. Bilanzierend und verallgemeinernd bemerkte Merkel: „Eine dezidiert nicht säkularisierte religiöse Kultur oder Zivilisation behindert die Verbreitung demokratiestützender Normen und Verhaltensweisen in der Gesellschaft."[60]

15. Schlusswort und Zusammenfassung

Die vorstehenden Ausführungen haben bewusst einen einseitigen Blick auf den Islam geworfen, ging es doch primär um die Hervorhebung von Anknüpfungspunkten in dieser Religion für die islamistische Deutung. Dass sich sowohl in grundlegenden Schriften, historischer Entwicklung und gesellschaftlichen Realitäten noch ganz andere Auffassungen finden, sollte nicht ignoriert werden. Gleichwohl zeigten die Erörterungen auch: Ein rigoroser Trennungsstrich zwischen Islam und Islamismus lässt sich nicht ziehen. Gerade diese Religion wies historisch betrachtet bereits in der Konstituierungsphase starke politische Dimensionen auf, welche Islamisten heute zur Legitimation ihrer Einstellungen und Handlungen dienen.[61] Insofern besteht eine Kompatibilität, passen doch bestimmte Bestandteile der islamischen Religion sehr wohl zu Versatzstücken der islamistischen Ideologie. Daraus lässt sich aber keine Gleichsetzung vornehmen, wären dann doch alle Muslime als Islamisten anzusehen.[62]

Deren Bezüge auf die Religion gestattet die Interpretationsvielfalt des Koran: Darin finden sich zahlreiche unklare bis widersprüchliche Aussagen, die eine ganz unterschiedliche Deutung des Islam möglich machen. In seinem Namen lassen sich die verschiedensten Einstellungen und Handlungen legitimieren, wofür die Geschichte und Gegenwart der Religion zahlreiche Beispiele liefert. Mitunter bilden Aussagen in bestimmten Suren den genauen Gegensatz zu Positionen in anderen Suren. Zu solchen Inhalten und historischen Gegebenheiten gehören auch tragende Bestandteile des religiösen Selbstverständnisses des Islam, welche von politischen Extremisten in dessen Namen aufgegriffen werden. Gegenwärtig bemühen sich zahlreiche muslimische Reformer um Islam-Deutungen im Sinne einer Liberalisierung.[63] Dabei heben sie ebenso einseitig die dafür kompatiblen Bestandteile der Religion hervor, um so unter ihren Mitmuslimen eine größere Akzeptanz für Werte wie Demokratie[64], Menschenrechte und Pluralismus zu bewirken.

Wer in dieser Auseinandersetzung die Hegemonie erlangt, lässt sich gegenwärtig nicht sagen. Der Trend der letzten Jahrzehnte geht aber eher in Richtung der Islamisten. Das Problem der liberalen Deutungen besteht auch darin, dass sie sich auf die gleiche Grundlagen wie die Islamisten berufen und deren Inhalte und Traditionen den Islamisten mehr entgegen kommen. So anerkennenswert die Bemühungen der Reformer beim Anknüpfens an die geteilten Werte des Islam bei anderen Muslimen aus strategischen Gründen sind, so vermeiden sie eine grundlegendere Auseinandersetzung mit dem Islam im Sinne von Aufklärung und Kritik. Eine Abwendung von Fanatismus

und Islamismus und eine Hinwendung zu Demokratie und Menschenrechten setzt die inhaltliche Auseinandersetzung mit diesen Bestandteilen und einen politischen Lernprozess zu deren Überwindung voraus. Dafür gibt es in der islamischen Welt kaum Potentiale, Hoffnungen könnten sich wohl weitaus mehr auf die stille Macht der Individualisierung und Säkularisierung gründen.

Anmerkungen:

[1] Bassam Tibi, Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?, Darmstadt 2000, S. 2.

[2] Vgl. Hadayatullah Hübsch, Fanatische Krieger im Namen Allahs. Die Wurzeln des islamistischen Terrors, München 2001.

[3] Vgl. Weitere Verdächtige festgenommen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 26. August 2006, S. 2.

[4] Yassin Musharbash, Die neue Al-Qaida. Innenansichten eines lernenden Terrornetzwerks, Köln 2006, S. 24.

[5] Vgl. Nazih Ayubi, Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt, Freiburg 2002; Gilles Kepel, Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München 2002.

[6] Vgl. Brynjar Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt. The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942, Reading 1998; Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, New York 1993.

[7] Vgl. Olaf Farschid; Islam als System: Grundzüge islamistischer Ideologie, in: Senatsverwaltung für Inneres (Hrsg.), Islamismus. Diskussion eines vielschichtigen Phänomens, Berlin 2005, S. 14-26; Herbert Landolin Müller, Islamismus – eine totalitäre Ideologie? Versuch einer Annäherung an ein globales Phänomen, in: Uwe Backes/Eckhard Jesse (Hrsg.), Gefährdungen der Freiheit. Extremistische Ideologien im Vergleich, Göttingen 2006, S. 407-439.

[8] Vgl. Bassam Tibi, Der neue Totalitarismus. „Heiliger Krieg" und westliche Sicherheit, Darmstadt 2004, S. 14f. und 75, wo in diesem Sinne ein „jihadistischer" und „institutioneller Islamismus" unterschieden wird.

[9] Vgl. Guido Steinberg, Der nahe und der ferne Feind. Die Netzwerke des islamistischen Terrorismus, München 2005, S. 9f. und 236f.

[10] Vgl. exemplarisch als Belege die Angaben in Anm. 2 und 3.

[11] Vgl. Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Bd. 1: Der Zauber Platons (1945), München 1980, S. 59-61.

[12] Vgl. Armin Pfahl-Traughber, Gemeinsamkeiten im Denken der Feinde einer offenen Gesellschaft. Strukturmerkmale extremistischer Ideologien, in: Robert Chr. Van Ooyen/Martin H. W. Möllers (Hrsg.), Jahrbuch Öffentliche Sicherheit 2006/2007, Frankfurt/M. 2006, S. 35-49, hier S. 38f. und 44-46. Die argumentative Basis für die Ausgrenzungstendenzen stellt der dualistische Rigorismus dar.

[13] Sure 24, Vers 40; Sure 33, Vers 4; Sure 8, Vers 20; Sure 48, Vers 17; Sure 9; Vers 33; Sure 3, Vers 106. (Alle Koran-Zitate nach: El Koran das heißt die Lesung. Die Offenbarungen des Mohammed ibn Abdallah des Propheten Gottes. Zur Schrift gebracht durch Abdelkaaba Abdallah Abu-Bekr übertragen durch Lazarus Goldschmidt im Jahre der Flucht 1334 oder 1916 der Fleischwerdung, Berlin o. J.)

[14] Sure 9, Vers 5; Sure 4, Vers 59; Sure 9, Vers 69; Sure 47, Vers 4; Sure 9, Vers 29; Sure 8, Vers 40.

[15] Vgl. „Keine Nötigung in der Religion, ist doch das Rechtgehen vom Irregehen so deutlich (zu unterscheiden)." (Sure 2, Vers 257) und „Euch eure Religion und mir meine Religion" (Sure 109, Vers 6).

[16] Dies gilt allerdings nicht für das erste Zitat in der vorherigen Fußnote, das immer wieder als Beleg für religiöse Toleranz im Islam angeführt wird und aus einer medinischen Sure stammt.

[17] Vgl. Pfahl-Traughber, Gemeinsamkeiten im Denken der Feinde einer offenen Gesellschaft (Anm. 12), S. 43f.

[18] Vgl. Malise Ruthven, Der Islam. Eine kurze Einführung, Stuttgart 2000, S. 11f.

[19] Sure 4, Vers 62.

[20] Adel Theodor Khoury, Der Islam und die westliche Welt. Religiöse und politische Grundfragen, Darmstadt 2001, S. 112.

[21] Vgl. Peter Stockmeier, Theokratie, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), Staatslexikon. Recht – Wirt-

schaft – Gesellschaft, Bde. 5, Freiburg 1989, Spalten 447-450.

[22] Vgl. exemplarisch zu solchen Systemen der Gegenwart Guido Steinberg, Saudi-Arabien. Politik, Geschichte, Religion, München 2004; Wahied Wahdat-Hagh, „Die Islamische Republik Iran". Die Herrschaft des politischen Islam als eine Spielart des Totalitarismus, Münster 2004.

[23] Khoury, Der Islam und die westliche Welt (Anm. 20), S. 113.

[24] Vgl. Ernest Gellner, Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung, Stuttgart 1985.

[25] Zutreffend bemerkte der Islamwissenschaftler Heinz Halm: „Der vielzitierte Slogan 'Der Islam ist eine Religion und ein Staat' ... ist also ein ideologisches Postulat, aber keine Beschreibung der historischen Wirklichkeit". Heinz Halm, Der Islam. Geschichte und Gegenwart, München 2000, S. 57.

[26] Vgl. Hartmut Bobzin, Mohammed, München 2000, S. 93.

[27] Gudrun Krämer, Geschichte des Islam, München 2005, S. 22.

[28] Vgl. ebenda, S. 29-35.

[29] Vgl. Josef Matuz, das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt 1985, S. 60, 118f. und 184f.

[30] Vgl. Rainer Glagow, Islamischer Dschihad und Terrorismus, in: Berndt Georg Thamm, Terrorismus. Ein Handbuch über Täter und Opfer, Hilden 2002, S. 381-431, hier S. 385.

[31] Vgl. Bassam Tibi, Kreuzzug und Djihad. Der Islam und die christliche Welt, München 1999, S. 52.

[32] Rotraud Wielandt, Islam und Gewalt, in: Hans Waldenfels/Heinrich Oberreuter (Hrsg.), Der Islam – Religion und Politik, Paderborn 2004, S. 37-48, hier S. 40.

[33] Sure 9, Vers 124.

[34] Vgl. John Bunzl, Juden im Orient. Jüdische Gemeinschaften in der islamischen Welt und orientalische Juden in Israel, Wien 1989, S. 14-18.

[35] Vgl. Leon Poliakov, Geschichte des Antisemitismus. Bd. III: Religiöse und soziale Toleranz unter dem Islam, Worms 1979.

[36] Vgl. Armin Pfahl-Traughber, Der Ideologiebildungsprozess beim Judenhass der Islamisten. Zum ideengeschichtlichen Hintergrund einer Form des „Neuen Antisemitismus", in: Martin H. W. Möllers/Robert Chr. Van Ooyen (Hrsg.), Jahrbuch Öffentliche Sicherheit 2004/2005, Frankfurt/M. 2005, S. 189-208, hier S. 190-196.

[37] Vgl. Sure 4, vers 48; Sure 5, Vers 16; Sure 4, Vers 154, Sure 5, Vers 16, Sure 3, Vers 20, Sure 4, Vers 155.

[38] Vgl. Sure 5 Vers 65; Sure 7, Vers 166.

[39] Vgl. Aluma Solnick, Based on Koranic Verses, Interpretations, and Traditions, Muslim Cleric State: The Jews are the Descendants of Apes, Pigs and other Animals, in: Memri, Special Report, Nr. 11 vom 1. November 2002 (Internet: http://memri.org) (Ausdruck vom 21. Mai 2004).

[40] Vgl. Sure 5, Vers 84.

[41] Vgl. Rudi Paret, Mohammed und der Koran. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, 6. Auflage, Stuttgart 1985, S. 113-124.

[42] Vgl. Bobzin, Mohammed (Anm. 26), S. 32-49, 103-108.

[43] Vgl. Haggai Ben-Shammai, Jew-Hatred in the Islamic Tradition and the Koranic Exegesis, in: Shumuel Almog (Hrsg.), Antisemitism Through the Ages, Oxford 1988, S. 161-169.

[44] Vgl. Bernard Lewis, Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, München 1987, S. 48. Die dort vorgenommene Kommentierung steht allerdings im Widerspruch zum Text des Gedichtes.

[45] Vgl. Bernard Lewis, „Treibt sie ins Meer!" Die Geschichte des Antisemitismus, Berlin - Frankfurt/M. 1987, S. 149.

[46] Vgl. Robert S. Wistrich, Antisemitism. The Longest Hatred, London 1991, S. 196.

[47] Ludger Kühnhardt, Die Universalität der Menschenrechte, Bonn 1987, S. 141.

[48] Bassam Tibi, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München 1994, S. 47.

[49] Vgl. Ibn Warraq, Warum ich kein Muslim bin, Berlin 2004, S. 241-276.

[50] Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit, in: Hans Gasper/Joachim Müller/Fiederike Valentin (Hrsg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg 6. Auflage 2000, S. 899-904.

[51] Vgl. Armin Pfahl-Traughber, Der fundamentalistische Charakter von Religionen und die Grenzen der Religionsfreiheit im säkularen Rechtsstaat. Eine demokratietheoretisch und ideologiekritisch ausgerichtete Erörterung anhand von Christentum und Islam, in: Eric Hilgendorf

(Hrsg.), Wissenschaft, Religion und Recht. Hans Albert zum 85. Geburtstag, Berlin 2006, S. 177-199, hier S. 189-191.

[52] Vgl. Khoury, Der Islam und die westliche Welt (Anm. 20), S. 120-124.

[53] Vgl. Ursula Spuler-Stegemann (Hrsg.), Feindbild Christentum im Islam. Eine Bestandsaufnahme, Freiburg 2004.

[54] Sure 16, Vers 106 und 108; Sure 4, Vers 91.

[55] Vgl. Kohoury, Der Islam und die westliche Welt (Anm. 20), S. 123.

[56] Vgl. Arnold Hottinger, Gottesstaaten und Machtpyramiden. Demokratie in der islamischen Welt, Paderborn 2000.

[57] Vgl. Samuel P. Huntington, The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century, Oklahoma 1991.

[58] Wolfgang Merkel, Religion, Fundamentalismus und Demokratie, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.), Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg, Weilerswist 2003, S. 61-85, hier S. 68.

[59] Vgl. Christopher Clague/Suzanne Gleason/Stephen Knack, Determinants of Lasting Democracy in Poor Countries, in: Center for Institutional Reform and the Informal Sector, Working Paper Nr. 209, 1997, S. 31 und 36f.

[60] Merkel, Religion, Fundamentalismus und Demokratie (Anm. 58), S. 64.

[61] Vgl. Wolfgang Günter Lerch, Helfer und Ausgewanderte. Wie Islamisten und Dschihadisten sich der frühislamischen Geschichte bedienen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. Juli 2006, S. 8.

[62] Diesen Gesichtspunkt verkennt bei der Ineinssetzung von Islamismus und Totalitarismus Jaya Gopal, Gabriels Einflüsterungen. Eine historisch-kritische Bestandsaufnahme des Islam, Freiburg 2004, S. 391-430, eine der wenigen atheistischen Darstellungen zum Islam.

[63] Vgl. Katajun Amirpur/Ludwig Ammann (Hrsg.), Der Islam am Wendepunkt. Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg 2006.

[64] Vgl. Khadija Katja Wöhler-Khalfallah, Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie. Algerien und Tunesien: das Scheitern postkolonialer „Entwicklungsmodelle“ und das Streben nach einem ethischen Leitfaden für Politik und Gesellschaft, Wiesbaden 2004, S. 121-138.