

# APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

26–27/2007 · 25. Juni 2007



## Islam

*Karl-Heinz Ohlig*

Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam

*Anna Akasoy*

Glaube und Vernunft im Islam

*Muqtedar Khan*

Demokratie und islamische Staatlichkeit

*Nina Clara Tiesler*

Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten

*Danja Bergmann*

Bioethik und die Scharia

*Kai Hafez · Carola Richter*

Das Islambild von ARD und ZDF

## Editorial

Die von Islamisten verübten Terroranschläge vom 11. September 2001, die Attentate von Madrid und London sowie unzählige Selbstmordattentate gegen die westliche Besatzung bzw. gegen westlich orientierte Regierungen im Nahen und Mittleren Osten haben „dem“ Islam das Image einer „Gewaltreligion“ eingebracht. In den USA und Staaten Europas scheinen Vorurteile gegenüber den muslimischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern salonfähig zu werden. Einzelfälle werden verallgemeinert und für die weltweit zweitgrößte Religionsgemeinschaft als charakteristisch klassifiziert und ihr kollektiv zugeschrieben, sodass bereits von „Islamophobie“ die Rede ist.

Der Islam ist keine irrationale Religion – Vernunft und Glaube sind keine Gegensätze. Auch widerspricht er nicht der Demokratie, wie das Beispiel der Bioethik-Diskussion in der Scharia zeigt. Islamkritiker behaupten, die Scharia halte Einzug ins deutsche Rechtssystem. Tatsächlich ist diese in Deutschland ebenso wenig wie die Bibel Grundlage der Rechtsprechung. Begeht ein Muslim eine Straftat, wird er selbstverständlich nach dem deutschen Strafgesetzbuch verurteilt. Die Diskriminierung der Frau und andere gesellschaftspolitische Einschränkungen, die durch islamisches Recht legitimiert sind, darf eine freiheitliche Rechtsordnung nicht akzeptieren.

Bundesinnenminister Wolfgang Schäuble hat mit der Einberufung der Islamkonferenz einen wichtigen Schritt hin zur gesellschaftlichen Verfasstheit der heterogenen muslimischen Interessen getan. Was aber noch wichtiger erscheint – und hier sind nicht nur die muslimischen Intellektuellen gefordert –, ist die Einordnung des Koran und die Äußerungen und Handlungen des Propheten Mohammad in ihren historischen Kontext.

*Ludwig Watzal*

Karl-Heinz Ohlig

# Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam

Der Islam ist eine dynamisch wachsende Weltreligion mit mehr als einer Milliarde Mitgliedern. Er sieht sich begründet durch den von Gott gesandten Propheten Mohammed (*muhammad*), der nach der Überlieferung von rund 570 bis 632 n. Chr. auf der Arabischen Halbinsel gelebt hat. Nach seinem Tod begann eine militärische und religiöse Erfolgsgeschichte. Die Expansionen der muslimischen Krieger überwand

## Karl-Heinz Ohlig

Dr. theol., geb. 1938; 1978 bis 2006 Prof. für Religionswissenschaft und Geschichte des Christentums an der Universität des Saarlandes (Philosophische Fakultät); zurzeit Leiter der Arbeitsstelle Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät der Universität des Saarlandes und von „Inara. Institut zur Erforschung der frühen Islamgeschichte und des Koran“, Postfach 15 11 50, 66041 Saarbrücken. kh.ohlig@gmx.de

überwand die beiden Großmächte in diesem Raum, das Byzantinische und das Sassaniden (Perser)-Reich. In wenigen Jahrzehnten dehnten sie ihre Herrschaft im ganzen Vorderen Orient bis an die Grenzen Indiens aus, eroberten Ägypten und Nordafrika bis nach Spanien und stießen bis nach Südfrankreich vor.

Gelenkt wurden diese Operationen durch Kalifen, die Mohammed in seiner politischen Führung nachfolgten: zunächst, bis zum Jahr 661 n. Chr., die – später so genannten – vier „rechtgeleiteten Kalifen“, dann, bis 750, die Omayyaden, welche die Hauptstadt nach Damaskus verlegten, und, von der Mitte des 8. Jahrhunderts an, die Abbasiden, die von Bagdad aus regierten.

Mohammed hatte seine Verkündigungen nur mündlich vorgetragen. Diese wurden von seinen Zuhörern im Gedächtnis behalten, aber auch auf Knochen oder Palmblättern aufgezeichnet. Dieses Material ist nach muslimischer Überlieferung unter dem dritten Kalifen Osman (Othman, Uthman) gesammelt

worden und von einer Kommission unter der Leitung des Zaid ibn Thabit in den Jahren 650 bis 656, also 18 bis 24 Jahre nach dem Tod Mohammeds, zur heutigen Ganzschrift des Koran zusammengestellt worden. Der Kalif Osman ließ alle sonstigen Versionen des Koran verbieten. Von dem 1925 in Kairo gedruckten Koran (Kairiner Koran), der heute die Grundlage aller Koranexegese ist, wird behauptet, er stimme mit dem Koran des Osman überein.

Die westliche Koranforschung folgt bis heute weithin der muslimischen Tradition. Hans Zirker fasst diesen Konsens zusammen: „Im Vergleich mit der Bibel (...) hat der Koran eine äußerst knappe und homogene Entstehungszeit. (...) Etwa 20 Jahre nach dem Tod Mohammeds lag die Sammlung vor, von der alle heutigen Ausgaben im wesentlichen Kopien sind. Mit wenigen Ausnahmen hegen auch nichtmuslimische Wissenschaftler keinen Zweifel daran, daß der Koran die Offenbarungsworte weitgehend authentisch in der von Mohammed vermittelten Gestalt (...) wiedergibt.“<sup>1</sup> Auch Rudi Paret meint: „Wir haben keinen Grund anzunehmen, daß auch nur ein einziger Vers im ganzen Koran nicht von Mohammed selber stammen würde.“<sup>2</sup>

## Historische Probleme

Dieser westliche Konsens beruht allerdings, wie auch die muslimische Tradition, auf Grundlagen, die von keinem Historiker akzeptiert würden. Die „Informationen“ zu dem arabischen Propheten Mohammed sind erst in vier „biographischen Werken“ aus dem frühen 9. und 10. Jahrhundert greifbar; auf Letzteres, die „Annalen“ des at-Tabari, geht auch die überlieferte Geschichte der arabischen Expansionen, Reiche und Kalifen zurück.

Diese „Biographien“ bieten weithin legendarisches Material: „Die wirklich geschichtliche Überlieferung ist äußerst gering. Da greift man zu den Andeutungen des *Korans* und

<sup>1</sup> Hans Zirker, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1989, S. 79.

<sup>2</sup> Rudi Paret, Vorwort, in: *Der Koran. Übers. und hrsg. von Rudi Paret*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz (1979), 2004<sup>9</sup>, S. 5.

spinnt sie aus (...).<sup>13</sup> Vor allem aber geben sie Auffassungen über Mohammed und die Anfänge des Islam wieder, die erst zwei- bis dreihundert Jahre nach der behaupteten Lebenszeit Mohammeds abgefasst sind; sie sind Zeugnisse für das Denken der Autoren im 9. und 10. Jahrhundert, nicht aber Quellen für die lange zurückliegende Zeit.

Für die ersten beiden Jahrhunderte nach dem Tod Mohammeds fehlen zeitgenössische islamische literarische Texte. Meist werden diese Sachverhalte nicht erwähnt. Eine Ausnahme ist Josef van Ess, der in seiner sechsbändigen Untersuchung zum 2. und 3. islamischen Jahrhundert ausführt, dass es für das erste Jahrhundert nur einige Münzen und Inschriften gebe – deswegen verzichte er darauf, es darzustellen; er beginnt mit dem 2. Jahrhundert, obwohl er auch für dieses „dasselbe Problem“ feststellt.<sup>14</sup> Auch die byzantinischen Kontrahenten der Araber berichten nicht, dass diese eine neue Religion vertreten hätten.

## Die christliche Literatur unter islamischer Herrschaft

Nun haben aber die Christen unter arabischer Herrschaft – Syrer, Griechen, Ägypter – nicht nur in diesen beiden Jahrhunderten zahlreiche Klöster und Kirchen gegründet und bis nach China Mission getrieben, sondern auch eine reichhaltige Literatur hinterlassen: Chroniken, Briefe, Predigten, Synodenbeschlüsse, Apokalypsen und vor allem theologische Werke. Diese aber befassen sich mit den gewohnten Geschäften: mit ihren innerchristlichen Auseinandersetzungen, Chalkedonier gegen Monophysiten, Monergeten, Monotheleten und umgekehrt, syrische gegen griechische christliche Auffassungen usw.

Nur sehr selten wird in diesen Schriften einmal die neue arabische Herrschaft erwähnt. Von den Arabern wird nicht viel erzählt, meist werden sie, wie schon in „vorisla-

<sup>13</sup> Carl Heinrich Becker, Grundsätzliches zur Leben-Mohammed-Forschung, in: Ders., Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Bd. 1, Leipzig 1924, S. 520 f.

<sup>14</sup> Josef van Ess, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin, Bd. 1: New York 1991, Vorwort VIII.

mischen“ Zeiten, als Sarazenen bezeichnet (Zeltbewohner, Räuber, Nomaden) oder, wie schon seit Hieronymus im 4. Jahrhundert üblich, anhand biblischer Vorstellungen, die damals „das Wissen“ über die Welt repräsentierten, als Ismaeliten oder Hagarener (Nachkommen Ismaels, des Sohnes Abrahams mit Hagar, Gen 16); von diesen berichtet das Buch Genesis, dass sie „in der Wüste“ wohnen (Gen 21, 9–21; 25, 12–18). Sie werden auch gelegentlich mit „Arabien“ in Verbindung gebracht, was sich aber auf Arabiya in Mesopotamien oder auf das von den Römern 106 n. Chr. eroberte Nabatäergebiet, von Damaskus bis zum Roten Meer (*provincia Arabia*), bezieht, nicht auf die Arabische Halbinsel. Islamische Invasionen werden von diesen Zeitgenossen nicht erwähnt. In den Zeiten des „arabischen“ Herrschers Mu'awiya wird die arabische Herrschaft gelobt, seit dem Amtsantritt 'Abd al-Maliks aber erscheint sie als eine Last und eine Strafe Gottes, in den Apokalypsen sogar als Summe des Bösen, nur noch übertroffen von der noch ausstehenden Herrschaft des Antichrist.

Von einer neuen Religion der Araber aber berichten die christlichen Quellen nicht. Wenn – ganz selten – auf ihre Auffassungen Bezug genommen wird, werden sie als Vertreter einer spezifischen Gottesauffassung geschildert: Gott ist einer ohne Beigesellung – oder Christologie – Jesus ist nicht Gottes Sohn. Deswegen ordnet der Kirchenvater Johannes von Damaskus (gest. um 750), der die Araber sehr gut kannte, weil sein Vater und auch er selbst einige Jahre lang in ihren Diensten gestanden hatten, die Religion der Ismaeliten unter die (christlichen) Häresien ein.<sup>15</sup>

## Die vornizienische syrische Theologie des Koran

Dies entspricht auch den zentralen theologischen Aussagen des Koran. Der Begriff *muhammad* kommt in ihm nur viermal vor – nur einmal, an einer späten Stelle, ist mit Sicherheit der arabische Prophet gemeint –; Jesus wird 24-mal erwähnt, Maria 34-mal, Mose

<sup>15</sup> Vgl. zu diesem Fragenkomplex Karl-Heinz Ohlig, Hinweise auf eine neue Religion in der christlichen Literatur „unter islamischer Herrschaft“, in: Ders. (Hrsg.), Der frühe Islam. Eine historisch-kritische Rekonstruktion anhand zeitgenössischer Quellen, Berlin 2007, S. 223–325.

136-mal, Aaron 20-mal. In seiner Theologie kreist der Koran um die richtige Gottesauffassung und Christologie. Immer wieder wird betont, dass Allah der eine Gott ist, ohne Beigesellung, d. h. ohne Binität oder Trinität. Sure 112 z. B. betont: „1 Sag: Er ist ein Einziger, 2 Gott, durch und durch (?), 3 Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden. 4 Und keiner ist ihm ebenbürtig.“ Von Jesus wird im Koran gesagt, dass er nicht Gottessohn, sondern Messias, Knecht Gottes, Gesandter und Prophet ist (z. B. Sure 4,171): „Christus (wörtlich: der Messias) Jesus, der Sohn der Maria, ist nur der Gesandte Gottes und sein Wort, das er der Maria entboten hat, und Geist von ihm (...) Gott ist nur ein einziger Gott (...) (Er ist darüber erhaben,) ein Kind zu haben (...)“.

Diese Theologie und Christologie ist aber nicht neu, sondern wurde schon früh im syrischen Christentum vertreten. Man weiß, dass in der westsyrischen Theologie der so genannte „Monarchianismus“ gelehrt wurde, ein unitarischer, vom Machtgedanken geprägter Monotheismus. Die biblischen Aussagen zum Wort Gottes und zum Geist Gottes werden als Hinweise auf die Wirkungen des einen und selbigen Gottes nach außen, als Kräfte – Dynamis – Gottes verstanden: der so genannte dynamische Monarchianismus. Damit verbunden wurde Jesus als Mensch gesehen, der sich mehr als andere durch die Gnade Gottes ethisch bewährt hatte, so dass wir uns in seiner Nachfolge ebenfalls bewähren können und müssen – die antiochenische „Bewährungschristologie“.

Eine Schrift der so genannten Apostolischen Väter, die uns auch den ältesten Text des eucharistischen Hochgebets überliefert – die Didache, im 2. Jahrhundert in Syrien entstanden –, nennt Jesus „Knecht Gottes“, in einer anderen Schrift, dem Martyrium des Polykarp, wird Gott als „Vater dieses geliebten und gelobten Knechtes Jesus Christus“ angeredet (ebenso übrigens der in Rom im Jahr 97 verfasste Erste Klemensbrief). Das Gottesbild ist in dieser Tradition monarchianisch, Jesus ist „nur“ Knecht Gottes.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Vgl. Ders., Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum ‚Mysterium‘ der Trinität, Mainz–Luzern 2000<sup>2</sup>, S. 40 f.

Der Bischof Paul von Samosata am Euphrat (gest. nach 272) lehnt eine Göttlichkeit Jesu ab; er sagte, „zwei Götter würden verkündet, wenn der Sohn Gottes als Gott gepredigt werde“;<sup>17</sup> Paul lehrte, dass Jesus Christus uns gleich ist – also Mensch –, „aber besser in jeder Beziehung“ wegen der „Gnade, die auf ihm ruhte“.<sup>18</sup>

In der griechischen Kirche dagegen setzte sich ein Verständnis Jesu als Sohn Gottes und als inkarniertes Wort Gottes durch; dieses wurde auf dem Konzil von Nizäa im Jahre 325 zur amtlichen Lehre erhoben: Der Sohn ist „Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen“, und dann heißt es sogar: er ist „gleichwesentlich mit dem Vater“.

Die größere ostsyrische Kirche vom Euphrat bis Indien gehörte zum Perserreich und war an den Diskussionen im Römischen Reich nicht beteiligt. Sie vertrat die oben geschilderte vornizänische Theologie: Gott ist einer (er allein hat die Herrschaft), Jesus ist sein Gesandter, Knecht, Prophet und Messias. Erst im Jahre 410 führte sie – nach Verfolgungszeiten – in der Hauptstadt des Sassanidenreichs Seleukia-Ktesiphon (ungefähr dort, wo heute Bagdad liegt) eine Reichssynode durch, in der sie, obwohl sie sich als autonome – autokephale – Kirche verstand, die Beschlüsse von Nizäa anerkannte. Es dauerte aber in vielen Regionen bis ins 6. Jahrhundert hinein, bis die Lehre vom gleichwesentlichen Gottessohn und damit auch eine Binitätslehre in der ostsyrischen Kirche verbreitet wurde.

Noch der syrische Theologe Aphrahat (gest. nach 345) wusste nichts von Nizäa und erklärte die neutestamentliche Formel vom Gottessohn Jesus mit Rückgriff auf das Alte Testament: „Denn der ehrwürdige Name der Gottheit wurde auch gerechten Menschen beigelegt und denen, die seiner würdig waren. Die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hatte, nannte er ‚meine Söhne‘ und ‚meine Freunde‘“. Als Beispiele erwähnt er Mose, Salomo und auch das ganze Volk Is-

<sup>17</sup> Paul von Samosata, Aus dem Hymenäusbrief, in: Friedrich Loofs, Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Leipzig 1924, S. 324.

<sup>18</sup> Ders., Fragmente aus dem Synodalbrief, 5, in: F. Loofs, ebd., S. 331.

rael, die Sohn Gottes genannt werden. „Wir haben ihn (Jesus) Gott genannt, wie er (Gott) auch Mose mit seinem eigenen Namen bezeichnet hat.“<sup>9</sup> Jesus ist also nach Aphrahats Meinung nicht mehr oder auf andere Weise Gottes Sohn als Mose.

Das Glaubensbekenntnis von Nizäa wurde erst im 5. Jahrhundert auch in der ostsyrischen Kirche übernommen. Der Koran allerdings hält an dem älteren Verständnis Gottes und Jesu fest, wie es in vornizänischer Zeit vertreten wurde. Heftig bekämpft er die falsche Gottesauffassung und Christologie der anderen Schriftbesitzer.

## Die Rolle der persischen Deportationen

Wie aber kam es dort, in Ostiran, zur Bewahrung und sogar Verstärkung oder weiteren Profilierung einer frühen syrischen Theologie? Die persischen Herrscher, die Parther wie die Sassaniden, haben die ererbte mesopotamische Praxis der Deportationen, die wir schon aus dem Alten Testament von Assyryern und Babyloniern kennen, fortgeführt. Zwar blieb prinzipiell der Euphrat die Grenze zum Römischen Reich, aber es kam immer wieder zu kurzfristigen Eroberungszügen bis ans Mittelmeer und zu darauf folgenden Deportationen der städtischen Einwohner. Die Deportierten, darunter auch Christen, wurden weit im Osten angesiedelt, einmal sogar die ganze Einwohnerschaft der Stadt Antiochien.<sup>10</sup>

Im Jahr 241 n. Chr. wurde auch die Stadt Hatra am Tigris von den Sassaniden erobert, damals Hauptstadt des Reiches Arabiya, das vom Tigris nach Westen bis zum Euphrat reichte. Auch ihre Einwohner sowie weitere Bevölkerungsgruppen aus Arabiya wurden verschleppt und weit im Osten angesiedelt; anzunehmen ist, dass sie auch in Marv (heute Südturkmenistan) wohnen mussten. Unter

<sup>9</sup> Aphrahatis Sapiientis Persae Demonstrationes 17, 3.4. Deutsch in: Aphrahat, Unterweisungen, aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns (Fontes Christiani, Bd. 5.1), Freiburg–Basel–Wien u. a. 1991, S. 419f.

<sup>10</sup> Vgl. Erich Kettenhofen, Deportations II. In the Parthian and Sasanian Periods, in: Eshan Yarstater (Ed.), Encyclopaedia Iranica, Vol. VII, Fascicle 3, Costa Mesa, Cal. 1994, S. 298–308.

diesen Deportierten waren aramäische, vielleicht auch arabische Christen, die dann in ihrer neuen Heimat, in der Isolation, ihr frühes Christentum tradiert und weiterentwickelt haben. Das Christentum ihrer Anfänge behielten sie bei, auch nachdem später die ostsyrische Großkirche im Perserreich die Beschlüsse von Nizäa und bald weiterer Konzilien des römischen Kaiserreichs angenommen hatte. Unter den damals Deportierten hat man die syrischen Anfänge der koranischen Tradition zu suchen.

Aus dem Ostiran gelangten die koranischen Materialien – oder wenigstens ein Grundstock davon – nach Westen und wurden zur Zeit 'Abd al-Maliks, der aus Marv stammte, und seines Sohnes al-Walid zur Basis der Staatsdoktrin und ins Arabische übertragen. Von daher wird auch verständlich, dass ein Großteil der Aussagen zu Allah antibinitarisch ist, weil der Heilige Geist in Nizäa nur am Rande erwähnt wird. Erst spätere, seltenere Koranstellen bekämpfen eine trinitarische Gottesvorstellung.

Mit dem koranischen Allah sind also Vorstellungen verbunden, die einer frühen Phase des syrischen Christentums entstammen; sie machen den Kern der koranischen Theologie aus. Im Lauf der Zeit aber kamen weitere Materialien hinzu.

## Das Zeugnis der Münzen und Inschriften

Für eine Rekonstruktion der damaligen Geschichte gibt es als einzige zeitgenössische Quellen die zahlreichen Münzfunde und auch einige Inschriften.<sup>11</sup> Sie dokumentieren, wenn auch in knapper Form, die damaligen Abläufe. Die meisten Münzen geben die Münzstätte an und sind datiert. Die Datierung erfolgte zunächst gelegentlich nach den ortsüblichen Zählungen, bald aber in einer

<sup>11</sup> Vgl. zum Folgenden vor allem: Volker Popp, Die frühe Islamgeschichte nach inschriftlichen und numismatischen Zeugnissen, in: Karl-Heinz Ohlig/Gerd-R. Puin (Hrsg.), Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam, Berlin 2007<sup>3</sup>, S. 16–123; Christoph Luxenberg, Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: ebd. S. 124–147; Volker Popp, Von Ugarit nach Sâmarrâ. Eine archäologische Reise auf den Spuren Ernst Herzfelds, in: K.-H. Ohlig (Anm. 5), S. 13–222.

Zählung „nach (gemäß) den Arabern“. In einer mit einem Kreuz eingeleiteten Inschrift, die der arabische Herrscher Mu'awiya im Jahre 42 nach den Arabern (663 n. Chr.) an den wiederhergestellten Bädern von Gadara in Galiläa anbringen ließ, wurden drei Datierungen nebeneinander angegeben: Nach den byzantinischen Steuerjahren, nach der Geschichte der Stadt und „gemäß den Arabern“. Daraus ergibt sich, dass das erste Jahr „nach den Arabern“ das Jahr 622 war; gezählt wird nach Sonnenjahren.

Wieso war 622 von solch einschneidender Bedeutung? Von einer Hidschra in diesem Jahr berichten erst Zeugnisse aus dem 9. Jahrhundert. In den Jahren vorher hatte der Sassanidenherrscher Chosrau II. das Persische Reich ausdehnen können; er hatte die östlichen Provinzen des Römischen Reichs erobert: Syrien westlich des Euphrat, Palästina, große Teile Kleinasiens, die arabische Halbinsel und Ägypten. Das byzantinische Reich schien endgültig aus seinen Gebieten verdrängt. Aber es kam anders: Im Jahre 622 konnte der junge byzantinische Kaiser Heraklius einen unerwarteten Sieg gegen die Perser erringen, der den Beginn einer Reihe weiterer militärischer Erfolge darstellte, sodass sich die sassanidische Dynastie nur noch kurze Zeit halten konnte.

Diesen Sieg hatte Heraklius auch mit der Unterstützung durch Hilfstruppen der sowohl in Westsyrien wie im Perserreich schon seit Langem ansässigen Araber errungen, die er auf seine Seite ziehen konnte. Trotz seines Sieges verzichtete er aber darauf, die zurückgewonnenen, ehemals römischen Gebiete seiner unmittelbaren Herrschaft zu unterstellen; er überließ die Verwaltung den dortigen arabischen Herrschern, die sich als seine *Confoederati* (arabisch: *Quraisch*) verstanden. 622 begann also, zunächst in den östlichen Gebieten des Römischen Reichs, die Selbstherrschaft der Araber und wurde somit zum Beginn der arabischen Zeitrechnung.

Eine zweite Zäsur stellt das Jahr 641 dar. Zwei Ereignisse sind wichtig: Das durch Heraklius geschwächte Perserreich brach endgültig zusammen, und nun konnten auch die östlich des Euphrat siedelnden arabischen Stämme die Herrschaft übernehmen. In Byzanz war im gleichen Jahr Kaiser Heraklius gestorben; seine Witwe und sein Sohn wur-

den von einem neuen Kaiser verstümmelt und verbannt. Jetzt fühlten sich auch die Araber der ehemals byzantinischen Gebiete, die sich bisher dem Kaiser Heraklius und seiner Familie gegenüber in einem Treueverhältnis sahen, nicht mehr dem Kaiser verpflichtet und übernahmen gänzlich die Herrschaft.

Seit dem Jahr 641 gibt es somit die ersten arabischen Münzprägungen, die Ausdruck dieser neuen Souveränität sind. Diese Münzen sind ihrer Ikonographie nach christliche Prägungen: Sie zeigen Kreuze, Herrscher mit Langkreuz oder andere eindeutige Symbole. Offensichtlich gab es keinen Grund, eine neue Symbolik aufzuprägen.<sup>12</sup> Der erste arabische Herrscher, der zunächst im Westen, dann auch im ehemaligen Perserreich regierte, war Mu'awiya, ein christlicher Regent. Welcher christlichen Richtung er zugehörte, ist unbekannt. Er muss aber tolerant gewesen sein; denn er wird auch von den syrischen Christen gelobt. Der ostsyrische Patriarch 'Iso'yaw III. (gest. 659) schreibt in einem Brief: „Der Glaube ist in Frieden und blüht.“<sup>13</sup>

Die erste bisher bekannte Münze mit der Prägung MHMT wurde im Jahr 38 „nach den Arabern“ (659 n. Chr.) in Ostiran, weit östlich von Mesopotamien, geprägt. Fortan finden sich zahlreiche Prägungen mit diesem Motto, in geographischer und zeitlicher Aufeinanderfolge von Osten nach Westen; offensichtlich wurden sie auf dem Zug des späteren arabischen Herrschers 'Abd al-Malik aus dem Osten durch Mesopotamien nach Palästina und Jerusalem geprägt. Im Westen angekommen, wird auf bilingualen Münzen, die im Hauptfeld MHMT haben, am Rand in arabischer Schrift erläutert: *muhammad*. Bald ersetzt das arabische *muhammad* gänzlich das bisherige MHMT.

Wer ist *muhammad*?<sup>14</sup> Arabisch bedeutet es „der Gepriesene/Gelobte“ (*benedictus*)

<sup>12</sup> Die These, Münzprägungen seien konservativ und verwendeten alte Symbole weiter, gilt nur innerhalb fortdauernder Traditionszusammenhänge. Hätte es einen ideologischen Bruch – den Wechsel vom Christentum zum Islam – durch islamische Eroberungen gegeben, wären die Münzen anders, im Sinne der neuen Religion, gestaltet worden.

<sup>13</sup> 'Iso'yaw patriarchae III. Liber epistularum (CSCO, Vol. 12, Scriptorum Syri II, tomus 12), S. 172.

<sup>14</sup> Vgl. zu Folgendem Karl-Heinz Ohlig, Vom muhammad Jesus zum Propheten der Araber. Die His-

oder „der zu Preisende/zu Lobende“. Gemäß der christlichen Ikonographie der Münzen handelt es sich um ein Prädikat für Jesus. Dieses Verständnis wird gestützt durch die Inschrift, die 'Abd al-Malik innen in dem von ihm im Jahre 691 erbauten Felsendom anbringen ließ. Diese beginnt mit einem Bekenntnis zu dem einen Gott ohne Teilhaber und kreist im Folgenden um das richtige Christusbekenntnis; es heißt dort: „Zu loben ist (*muhammad[un]*) der Knecht Gottes (*'abd-allah*) und sein Gesandter (. . .) Denn der Messias Jesus, Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort.“ Abgelehnt wird eine Gottessohnschaft Jesu.<sup>15</sup> Dies entspricht auch den koranischen Aussagen.

Der Felsendom ist innen nicht planiert; er überdacht die Felsspitze auf dem Sionsberg, der nach syrischer Theologie, so z. B. bei Aphrahat (gest. nach 345), Christus symbolisiert. Er schreibt: „Nun höre von dem Glauben, der gestellt ist auf den Felsen, und von dem Bauwerk, das aus dem Felsen emporragt (. . .) Christus (wurde) Fels genannt von den Propheten (. . .).“<sup>16</sup> Fortan werden auf den Münzen 'Abd al-Maliks die Kreuzsymbole durch ein Steinidol – Christus – ersetzt, Zeichen der arabischen Reichskirche, die sich von den Byzantinern und den syrischen Christen unterscheidet.

*Muhammad* war also ursprünglich – wie auch die Prädikate *'abdallah* (Knecht Gottes), Prophet, Gesandter, Messias – ein christologischer Titel. Das Prädikat *muhammad* hat sich später aber von seinem Bezugspunkt Jesus gelöst. Dies lässt sich anhand zweier Entwicklungen beobachten: Die Inschriften an der Omayyadenmoschee in Damaskus, erbaut 707/708 n. Chr., und am Heiligtum von Medina, erbaut 756 n. Chr., sind zwar formal in gleicher Weise aufgebaut wie die im Felsendom: Auf das Lob des einen Gottes folgt das Bekenntnis zu *muhammad*, dem Knecht Gottes und Gesandten, aber anders als im

torisierung eines christologischen Prädikats, in: Ders. (Anm. 5), S. 327–376.

<sup>15</sup> Ich beziehe mich auf die Dokumentation und Übersetzung der Inschrift von Christoph Luxenberg, Neudeutung der arabischen Inschrift im Felsendom zu Jerusalem, in: K.-H. Ohlig/G.-R. Puin (Anm. 11), S. 124–147.

<sup>16</sup> Aphrahat (Anm. 9). Er führt noch viele alttestamentliche Stellen an, in den von Stein/Fels die Rede ist; alle diese Stellen deutet er christologisch.

Felsendom wird Jesus, der Sohn der Maria, nicht ausdrücklich erwähnt. So werden die dortigen Formeln, obwohl von ähnlicher Theologie wie in Jerusalem, nicht mehr unmittelbar in ihrem Bezug zu Jesus wahrgenommen. Das Gleiche gilt für die Münzprägungen, deren Steinsymbolik nicht mehr – wie z. B. bei der Aufprägung von Kreuzen – ganz von selbst jedem als christlich erscheinen musste. *Muhammad* hatte keinen eindeutigen Bezug mehr; der isolierte Begriff konnte nun auch mit neuem Material „gefüllt“ werden.

So wurde er, anfänglich schon in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts, in der Gestalt eines arabischen Propheten historisiert – der Kirchenvater Johannes Damascenus spricht schon, er bietet die älteste Quelle, von dem Pseudopropheten Ma(ch)med. Später, im 9. Jahrhundert, wurde ebenso der christologische Titel *'abdallah*, Knecht Gottes, historisiert zum Namen des Vaters Mohammeds: Mohammed, Sohn des Abdallah. In dieser Zeit wurden auch die Anfangsgeschehnisse in die ethnische Heimat der Araber, auf die Arabische Halbinsel, verlegt.<sup>17</sup> Hierbei war sicher hilfreich, dass die Verbindung der koranischen Materialien mit dem mesopotamischen Reich *Arabiya* oder der römischen *provincia Arabia* erinnert wurde, die es aber zu diesem Zeitpunkt schon lange nicht mehr gab.

Die *muhammad*-Christologie wie auch die Anfänge der koranischen Bewegung stammen aber nach dem Zeugnis der Münzen aus Gebieten weit östlich Mesopotamiens, worauf auch die ursprünglich aramäisch-syrische Textgestalt der Sprüche hinweist.

*Zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts bis Beginn des 9. Jahrhunderts.* Auch über diese Zeit gibt es nur wenige Quellen. Die arabische Herrschaft war fest etabliert, wenn auch viele Regionen – zeitweise – nicht oder nur locker mit der „Zentrale“ verbunden waren. Auffallend an den Münzprägungen und Inschriften dieser Zeit ist der Aufdruck symbolischer Bezeichnungen, die apokalyptisch gefärbten Programmen entnommen zu sein

<sup>17</sup> So auch Patricia Crone, What do we actually know about Mohammad?, [www.openDemocracy.net](http://www.openDemocracy.net) (31. 8. 2006). Sie nimmt allerdings fälschlich die Gegend um das Tote Meer als Entstehungsort des Islam an.



scheinen; parallel entstehen christlich motivierte mahdi-Vorstellungen von dem Retter (Jesus?), der am Ende der Tage kommen soll. In der Literatur des 9. Jahrhunderts werden messianische Bezeichnungen, die nicht alle auch auf den Münzen bezeugt sind, aufgezählt und als Namen regierender Kalifen gedeutet. Sind diese Symbolbegriffe als Namen von Personen zu interpretieren, oder stehen hinter diesen Bezeichnungen anonyme Herrscher? Gegen Ende des 8. Jahrhunderts scheint auch Mekka erstmals in den Blick geraten zu sein; aus dem Jahre 203 Hidschra stammt eine Münze aus Mekka, die nächsten folgen 249 und 253 Hidschra. Um diese Zeit herum ist dann wohl endgültig der Islam als eigenständige Religion entstanden, die sich in eine frühere Zeit rückprojiziert, wie es auch die Schreiber des Pentateuch gemacht haben, und diese mit den Mitteln der iranischen Historiographie detailliert schildert.<sup>18</sup> Auch die nun entstehenden Rechtsschulen scheinen an persische Traditionen angelehnt zu sein.<sup>19</sup>

## Einige Bemerkungen zum Koran

Die älteste datierbare Ganzschrift des Koran stammt aus dem Jahr 870 n. Chr. Erhalten sind aber auch mehr oder weniger umfangreiche Fragmente von Handschriften, meist aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts. Diese Fragmente, mit zum Teil unterschiedlichen Surenfolgen und weiteren Besonderheiten, zeigen, dass der Koran zu dieser Zeit noch nicht fertig war. Vor allem aber sind sie, wie man sagt, „defektiv“ geschrieben: Wie alle semitischen Schriften kennen die Handschriften keine Vokalzeichen, im Unterschied zu diesen sind aber auch die Konsonanten nicht eindeutig. Das Arabische kennt 28 Konsonanten, aber nur sieben von ihnen werden mit einem eindeutigen Buchstabenzeichen geschrieben. Alle anderen Konsonantenzeichen sind mehrdeutig und werden erst in ihrer Bedeutung festgelegt durch die so genannten Diakritischen Punkte: ein bis drei Punkte über oder unter den Buchstabenzeichen. In den ältesten Handschriften aber gibt es keine Vokalzeichen und so gut wie keine diakritischen Punkte, so dass manche Zeichen zwei bis fünf unterschiedliche Konsonanten, z. B. f oder g,

<sup>18</sup> Vgl. Ignaz Goldziher, *Islam und Parsismus (Islamisme et Parsisme)*, deutsch in: K.-H. Ohlig (Anm. 5), S. 418.

<sup>19</sup> Vgl. I. Goldziher, ebd., S. 419 f.

r oder z, b oder t usw., bedeuten können. Die Lesung und damit auch der Inhalt der Texte ist an vielen Stellen dadurch unbestimmt; erst im Verlauf des 9. Jahrhunderts wurde der Text durch diakritische Punkte und Vokalzeichen festgelegt.<sup>20</sup>

Vor allem aber hat eine gründliche sprachwissenschaftliche Untersuchung von Christoph Luxenberg aufgezeigt, dass der heutige Koran in einem Sprachumfeld geschrieben wurde, in dem die syro-aramäische und die arabische Sprache gleichermaßen geläufig waren.<sup>21</sup> Viele so genannte dunkle Stellen im Koran ergeben sinnvolle Aussagen, wenn sie als mit arabischer Schrift geschriebene syrische Texte gelesen werden. Hierbei ergeben sich oft gänzlich neue, meist christlich geprägte Aussagen des Koran.

In seiner neuesten Untersuchung zeigt Christoph Luxenberg – gewissermaßen empirisch – auf, dass dem arabisch geschriebenen Koran sogar eine syrische Grundschrift zugrunde lag.<sup>22</sup> Anhand von Konsonantenzeichen, die in der syrischen und in der arabischen Schrift ähnlich und vor allem in Handschriften verwechselbar sind, aber jeweils unterschiedliche Konsonanten bezeichnen, weist er nach, dass es Abschreibfehler gab und erst nach der Korrektur dieser Verwechslungen sinnvolle Wörter gelesen werden können.

Verbindet man diese Erkenntnisse mit den Ergebnissen der theologischen und numismatischen Untersuchungen, so wird deutlich, dass syro-aramäische Gemeinden im Ostiran wohl eine in ihrem genauen Umfang unbekannt erste Sammlung der späteren koranischen Sprüche zusammengestellt haben. Die Funktion dieser Sprüche war es, die Thora und das Evangelium auszulegen und ihre Übereinstimmung (*islam*) aufzuzeigen. Nach Jan M. F. Van Reet gab es für diese Aufgabe in den ostsyrischen theologischen Schulen sogar spezifische Lehrer.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Vgl. Karl-Heinz Ohlig, *Weltreligion Islam. Eine Einführung*, Mainz – Luzern 2000, S. 60–67.

<sup>21</sup> Vgl. Christoph Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2007.

<sup>22</sup> Vgl. Ders., *Relikte syro-aramäischer Buchstaben in frühen Korankodizes im higasi- und kufi-Duktus*, in: K.-H. Ohlig (Anm. 5), S. 377–414.

<sup>23</sup> Vgl. Jan M. F. Van Reet, *Le coran et ses scribes*, in: *Acta Orientalia Belgica* (hrsg. von C. Cannuyer), XIX:

Diese koranischen Texte wurden von den mittlerweile auch arabischsprachigen Christen bei ihrem Zug nach Westen mitgebracht und zur Zeit 'Abd al-Maliks und seines Nachfolgers al-Walid in einer aramäisch-arabischen Mischsprache, aber in arabischer Schrift aufgeschrieben. Schließlich – in einer letzten Etappe – wurde dieser defektiv geschriebene Koran, zu dem möglicherweise noch weitere Sprüche hinzugewachsen sind, bis zum Ende des 9. Jahrhunderts mit Vokalen und diakritischen Punkten versehen („Plene-Schreibung“), wobei für die Interpretation des – relativ unverändert übernommen – Zeichengerüsts (*rasm*) jetzt das neue islamische Verständnis maßgebend war. In der letzten Bearbeitungsstufe ist also der Koran, von seiner „Archäologie“ und den unverständlichen Stellen abgesehen, ein islamisches Buch.

Resümierend kann festgestellt werden, dass die religions- und korangeschichtlichen Einsichten, die sich bei der Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Quellen ergeben, Korrekturen vieler tradiert Positionen mit sich bringen, die in der Islamwissenschaft zu diskutieren sind. Die Wahrnehmung der historischen Bedingtheit der Anfangsprozesse könnte die Chance eröffnen, Dogmatismen aufzulockern und den notwendigen Schritt in die Moderne, vergleichbar der Wirkung der Aufklärung auf das Christentum, zu ermöglichen.

Les scribes et la transmission du savoir (volume édité par C. Cannuyer), Brüssel 2006, S. 67–81.

Anna Akasoy

## Glaube und Vernunft im Islam

**E**in Ruf, der in Diskussionen über den derzeit als desolat empfundenen Zustand der islamischen Welt oft ergeht, ist der nach einer „Aufklärung“, einer radikalen Veränderung, die eine Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft mit sich bringt. Wie aber ist es um dieses Verhältnis in der islamischen Religion eigentlich bestellt? Welche Konzepte verbergen sich hinter den Begriffen „Glaube“ und „Vernunft“ in der islamischen Theologie?<sup>1</sup> Da es sich bei der Rolle der Vernunft im Islam und ihrem Verhältnis zu Glaube und Wissen um sehr vielschichtige Probleme handelt, bedarf es hier einer breit angelegten Einführung in die islamische Geistesgeschichte der Frühzeit.

**Anna Akasoy**

Dr. phil., geb. 1977; wissenschaftliche Mitarbeiterin, Warburg Institute, Woburn Square, London WC1 oAB, UK. [anna.akasoy@sas.ac.uk](mailto:anna.akasoy@sas.ac.uk)

Als Muhammad, nach islamischer Tradition der letzte Prophet, im Jahr 632 christlicher Zeitrechnung starb, galt die Offenbarung als abgeschlossen. Die letzte Sure des Korans war offenbart, und die *sunna*, das Vorbild des Propheten, war mit dessen Tod ebenfalls zu einem Ende gelangt. Mit dem Versiegen der Quellen trat die islamische Religion in eine neue Phase ein: Die Phase der Kanonisierung und Systematisierung. Etliche Entwicklungen waren zu diesem Zeitpunkt noch nicht abzusehen. Erst im Verlauf der ersten beiden Jahrhunderte islamischer Zeitrechnung (d. h. im siebten und achten Jahrhundert nach Christi Geburt) wurden die zentralen Quellen in ihrer heute gültigen Fassung zusammengestellt.

<sup>1</sup> Den Rahmen dieser Einführung bildet die frühe islamische Theologie, deren Autoritäten auch für moderne religiöse Denker maßgeblich sind. Der Begriff „Islam“ bezieht sich hier auf die religiöse Lehre und ihre Ausdeutung im engeren Sinne, nicht auf die islamische Welt oder Kultur im weiteren Sinne. Jahresangaben sind i. d. R. in islamischer und christlicher Zeitrechnung.

Der Text des Korans selbst soll nach traditioneller islamischer Ansicht unter dem dritten Kalifen, ‘Uṭmān (23–35 bzw. 644–655), in kanonischer Form festgelegt worden sein, vermutlich aber erst im frühen achten Jahrhundert. Die Kompilatoren der sechs großen sunnitischen Sammlungen von *ahādīṭ* (Plural von *ḥadīṭ* = Berichte über Aussagen und Handlungen des Propheten) wirkten während des dritten islamischen, d. h. des neunten christlichen Jahrhunderts.

Viele Lehren, Gesetze und Interpretationen entwickelten sich erst mit der Zeit. Zwar waren die Offenbarung und das Beispiel des Propheten Muhammad offensichtliche Quellen muslimischen Glaubens und Lebens, aber wer hatte das Recht, diese Quellen zu interpretieren, mit welchen Mitteln und was folgte daraus? Ein wichtiger Unterschied zum Christentum ist hierbei die Abwesenheit von Institutionen, denen alle Gläubigen unterstehen und die über diese Fragen von rechtem Glauben und Handeln entscheiden. Freilich gab und gibt es in der islamischen Welt einflussreiche Gelehrte, an deren Meinungen sich viele Gläubige orientieren, doch ist ihre Autorität nicht unbedingt bindend. Ein wichtiger Grund, warum es heute so viele gegensätzliche Interpretationen des Islam gibt, ist die Möglichkeit jedes Gläubigen, sich das für die Auslegung der religiösen Quellen notwendige Wissen selbst anzueignen. Liberale Reformen sind daher eine genauso authentische Erscheinungsform des Islam wie radikale Fundamentalisten.

Ein weiterer wichtiger Unterschied zum Christentum ist, dass die Muslime sehr früh, schon zu Lebzeiten des Propheten, erhebliche militärische und politische Erfolge erzielten. Diese brachten Machtverteilungsprobleme mit sich, in deren Zusammenhang eine Regulierung der Deutungshoheit der religiösen Quellen von entscheidender Bedeutung war.<sup>12</sup> Während einige Muslime eine privilegierte Position für die Rechtsgelehrten einforderten, griffen andere bevorzugt auf die Vernunft als individuelles Erkenntnismittel zurück. Dies erlaubte es zum Beispiel Herrschern, sich auf ihre eigene Interpretation der religiösen Texte zu berufen, wie weiter unten am Beispiel des Kalifen al-Ma’mūn gezeigt wird.

<sup>12</sup> Vgl. Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2005.

In vielen Fällen lassen sich die Wurzeln für die divergierenden Lesarten der islamischen Lehre in der Gegenwart in Entwicklungen finden, deren erste Weichenstellungen in den religiösen und politischen Konflikten der islamischen Frühzeit liegen und die einen weiten Orientierungsspielraum für sehr unterschiedliche Grundüberzeugungen ließen. In diesen ersten zwei, drei Jahrhunderten sind nicht nur die kanonischen Quellen und dogmatischen Grundlagen festgelegt worden – wir finden hier das, was sich als islamische Theologie bezeichnen lassen kann.<sup>13</sup>

Prinzipiell kann also festgehalten werden, dass viele Autoren des klassischen Islam der Vernunft bzw. dem rationalen Wissen in der Religion eine große Bedeutung beimaßen. Die Vernunft (*‘aql*) wurde dem Menschen von Gott mit der Maßgabe gegeben, sie zu verwenden. So heißt es etwa in der 38. Sure des Koran: „(Der Koran ist) eine von uns zu dir hinabgesandte, gesegnete Schrift (und wird den Menschen verkündet), damit sie sich über seine Verse Gedanken machen, und damit diejenigen, die Verstand haben, sich mahnen lassen.“ (Vers 29, Übersetzung Rudi Paret)

An dieser und anderen Stellen im Koran wird betont, die Funktion der Offenbarung sei es, den Menschen die göttliche Wahrheit erkennen zu lassen. Manche haben dies als spirituelles Erkennen gedeutet, viele andere jedoch als rationale Einsicht. Uneins waren sich die Gelehrten hinsichtlich der Frage, auf welche Gebiete die menschliche Vernunft nicht zugreifen konnte und wo der Mensch sich lieber auf die Offenbarung bzw. Überlieferung (*naql*) stützen sollte, ohne weiter nachzufragen. Dieses Problem lässt sich in unterschiedlichen Disziplinen der islamischen religiösen Wissenschaften finden.

<sup>13</sup> Das Standardwerk für die theologischen Entwicklungen in der islamischen Frühzeit ist Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bände, Berlin 1991–1995. Darstellungen einzelner Probleme finden sich in den Sammlungen der Artikel von Richard M. Frank, *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam. Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, Bd. 1, hrsg. von Dimitri Gutas, Ashgate 2005.

## Die Grundlagen des Rechts – uṣūl al-fiqh

Der Islam wird häufig als Orthopraxie beschrieben, in der das richtige Handeln im Mittelpunkt steht, im Unterschied zum Christentum, das durch eine Orthodoxie gekennzeichnet sein soll, in der es auf die richtige Lehre ankommt – eine Beschreibung, die nicht unberechtigt ist. Für einen gläubigen Muslim ist die Teilnahme am Leben in einem islamischen Gemeinwesen beispielsweise von großer Bedeutung, ebenso die Erfüllung der Rituale. Insbesondere aber kommt der Rechtswissenschaft (*fiqh*) eine zentrale Rolle zu, bei rituellen Fragen ebenso wie bei Problemen des täglichen Lebens, der öffentlichen Ordnung und bei solchen politischer Autorität. Das islamische Gesetz (*ṣarīʿa*) haben wir uns dabei als lebendige Praxis vorzustellen, nicht als kodifizierten Gesetzestext. Aufgrund der enormen Bedeutung der Rechtswissenschaft innerhalb der islamischen Religion ist diese ein wichtiger erster Anhaltspunkt für die Rolle der Vernunft. Die entscheidende Frage lautet hier: Auf welche Quellen stützt sich die Rechtswissenschaft und mit welchen Mitteln interpretiert sie diese?

Im sunnitischen Islam gibt es vier Rechtsschulen (*madāhib*), deren Entstehung auf das dritte/neunte Jahrhundert zurückgeht und die sich vor allem durch ihre Methoden unterscheiden sowie dadurch, welchen Quellen sie welche Bedeutung zumessen. Für alle vier Schulen sind der Koran und die *sunna* die wichtigsten Quellen. Die Malikiten orientieren sich zudem stark an der Rechtspraxis in Medina, wo sich die historischen Umstände der Prophetenzeit am besten erhalten haben sollen. Die Hanafiten stehen im Ruf, die liberalste Schule zu sein. Für sie ist das individuelle Bemühen bei der Rechtsfindung (*iğtibād*) von großer Bedeutung.<sup>14</sup> Die Schafiiten sind in dieser Hinsicht „konservativer“, und die Hanbaliten schließlich halten sich am stärksten an eine wörtliche Auslegung der Quellen und gelten als die konservativste aller Gruppen. Methodenkonservatismus geht dabei mit

<sup>14</sup> Zu der Problematik des „geschlossenen Tores“ der individuellen Urteilsfindung vgl. Tilman Nagel, *Die Festung des Glaubens. Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im 11. Jahrhundert*, München 1988.

einer konservativen Moral oft Hand in Hand, jedoch nicht immer.

Selbst bei denjenigen Juristen, die dem Gebrauch der Vernunft gegenüber aufgeschlossen waren, lässt sich jedoch erkennen, dass sich hinter der Vernunft in der klassischen islamischen Tradition nicht das Konzept einer autonomen Instanz verbirgt, das uns heute so selbstverständlich ist. Für einen modernen Betrachter steht die Vernunft hier eindeutig im Dienst einer autoritätsgestützten religiösen Wahrheit.

## Die Grundlagen der Religion – uṣūl ad-dīn

In gewisser Weise mit den Grundlagen des Rechts verwandt sind die *uṣūl ad-dīn*, die Grundlagen oder Wurzeln der Religion. Ein weiterer Grund, warum es heißt, der Islam sei vorwiegend eine Orthopraxie und keine Orthodoxie, ist, dass es keine Theologie im Sinne einer Dogmenwissenschaft wie im Katholizismus gibt. Das bedeutet jedoch nicht, dass es keine systematische Wissenschaft von Gott oder keine klaren Minimalanforderungen an den Glauben eines Muslims gäbe, deren Details intensiv diskutiert wurden. Mit den *uṣūl ad-dīn* können solche Minimalanforderungen gemeint sein, von denen auch als *ʿaqāʾid* („Glaubenssätze“) die Rede ist. Wir haben es hier mit folgenden Lehren zu tun:

– Das islamische Glaubensbekenntnis: Es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammad ist Sein Prophet.

– Die Endlichkeit der Welt: Dass die Welt einen Anfang und ein Ende hat, ist nach islamischer Tradition eine der großen Neuerungen gegenüber den Vorstellungen der vor-islamischen beduinischen Araber. Dasselbe trifft zu auf:

– Die Geschaffenheit der Welt durch Gott.

– Mit dem Ende der Welt gehen die körperliche Auferstehung aller Menschen, ihr Urteil und ihr ewiger Verbleib in Paradies oder Hölle einher. Hier werden auch die politischen Implikationen islamischer Theologie offenbar, etwa in der Frage, ob man zur ewigen Hölle verdammt wurde schon in dieser

Welt erkennen kann und welche Konsequenzen dies hat, z. B. ob diese überhaupt noch als Muslime bezeichnet werden können.

– Andere Fragen betreffen die Theodizee (der mögliche Konflikt zwischen Gottes Allmacht und Gerechtigkeit) und die politische Ordnung der islamischen Gesellschaft, vor allem aber die Attribute Gottes und das Verhältnis zu seiner Schöpfung.

Von allen Muslimen wird ein Bekenntnis zu diesen Glaubenssätzen verlangt. Die Meinungen gehen jedoch auseinander bei der Frage, welche Anforderungen dieses Bekenntnis zu erfüllen hat. Reicht etwa ein innerliches Bekenntnis „mit dem Herzen“, oder ist auch ein äußerliches, formales Bekenntnis „mit der Zunge“ notwendig? Inwieweit muss sich ein Gläubiger an die Gesetze des Islam halten und die Rituale erfüllen? Ist es möglich, durch große Sünden seinen Status als Gläubiger, d. h. als Muslim zu verlieren? Aber auch: Inwieweit muss man wissen, dass ein Glaubenssatz wahr ist, um an ihn glauben zu können? In den verschiedenen Tendenzen bei den Antworten auf diese Fragen zeigt sich die ganze Bandbreite islamischer Definitionen des Glaubensbegriffs, die weiter unten im Detail ausgeführt werden.

## Diskursive Theologie

Der arabische Begriff, der üblicherweise als „Theologie“ übersetzt wird, ist *kalām*. *Kalām*, was auch „Rede“ oder „Äußerung“ bedeutet, bezeichnet die diskursive Verteidigung der islamischen Glaubenslehren gegen Zweifler in den eigenen Reihen und gegen Nicht-Muslime. Diese Tradition entwickelte sich vor allem während des zweiten und dritten Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung. Obwohl die diskursive Theologie durch nicht-islamische Traditionen (Christentum, griechische Philosophie) beeinflusst wurde, beschäftigten sich die *mutakallimūn*, also die *kalām*-Praktiker, mit genuin islamischen Problemen. Die meisten abstrakteren Debatten im Themenkreis Glaube und Vernunft lassen sich aus den Schriften dieser Gelehrten rekonstruieren.

Der Begriff *kalām* an sich sagt noch nicht besonders viel aus. Er impliziert keine Lehr-

meinung oder Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schule, sondern vielmehr eine Tendenz zur Anwendung bestimmter Methoden. Was die *mutakallimūn* gemein haben, ist:

– der Stellenwert der Vernunft in der Verteidigung religiöser Lehren: verwendet werden rationale und autoritätsgestützte Argumente, wobei letztere die erstgenannten bestätigen; es herrscht eine Harmonie zwischen Religion/Offenbarung und Vernunft;<sup>5</sup>

– die Einheit Gottes, jede Vielheit in der Beschreibung soll vermieden werden;

– die Ablehnung anthropomorphischer Eigenschaften Gottes;

– die absolute Vollkommenheit Gottes.

Die Methodendiskussionen und inneren Aufspaltungen im *kalām* überschneiden sich zum Teil mit Tendenzen in der Rechtswissenschaft. Die Hanbaliten zum Beispiel waren der Anwendung der Vernunft bei der Auslegung der Religion insgesamt abgeneigt, was sich auch in ihren theologischen Ansichten zeigte. Ein zentrales Problem der islamischen Theologie waren etwa die Passagen im Koran, in denen von Gottes Hand die Rede ist und davon, dass er sieht oder auf einem Thron sitzt. Einige suchten allegorische Interpretationen dieser Körperlichkeit. Die Hanbaliten jedoch waren der Ansicht, man solle diese Beschreibungen hinnehmen, ohne danach zu fragen, wie genau dies möglich sein könne, da es sich menschlicher Vorstellung entziehe. Dieses Prinzip ist unter dem Stichwort *bi-lā kaif* bekannt, „ohne (zu fragen) wie“.

Die früheste Gruppe unter den *mutakallimūn* waren die Mu‘azila, die heute oftmals als die Vertreter der rationalen Tradition im

<sup>5</sup> Während des Mittelalters setzte sich auch unter Christen die Tendenz zur Verwendung rationaler Argumente in der interreligiösen Begegnung durch. Missionare wie der Katalane Raimundus Lullus (1232–1316) verstanden, dass sie mit Verweisen auf ihre eigene Heilige Schrift wenig erreichten, da diese von Nicht-Christen nicht anerkannt wurde. Alleine die Vernunft konnte als gemeinsame Grundlage dienen. Vgl. Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora (Hrsg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.

Islam par excellence gelten.<sup>16</sup> Die Anfänge dieser Gruppierung liegen in Basra in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts. Die Thesen der Mu'tazila werden üblicherweise in fünf Punkten zusammengefasst:

– Die Einheit Gottes: Ähnlich wie im *kalām* überhaupt, darf Gott nicht mit menschlichen Attributen beschrieben werden.

– Die Gerechtigkeit Gottes: Gott kann nur gut und gerecht handeln und ist dazu verpflichtet, das Bessere zu wählen. Der Mensch besitzt die Fähigkeit und Freiheit zu handeln (*qudra*), die Gott in ihm geschaffen hat. Er handelt frei und wird entsprechend (notwendigerweise gerecht) durch Gott belohnt oder bestraft.

– Glauben impliziert Handeln nach Maßgabe des Koran; Sünder, die keine Reue zeigen, enden in der Hölle.

– Ein Sünder ist weder gläubig noch ungläubig, sondern nimmt einen Zwischenstatus ein.

– Das koranische Gebot, Erlaubtes zu befehlen und Verbotenes zu verhindern, haben die Mu'taziliten zunächst sehr wichtig genommen und streng ausgelegt, da dies auch in ihrem eigenen Sinn war, später verlor dieses Element an Bedeutung.

Die Geschichte der Mu'taziliten und ihrer Ideen ist untrennbar verbunden mit der Machtposition, die sie am Hof des bereits erwähnten abbasidischen Kalifen al-Ma'mūn (Regierungszeit 204–218 bzw. 819–833) innehatten. Dieser propagierte die Lehre der Geschaffenheit des Koran. Gelehrte, die dem widersprachen und den Koran als ewig betrachteten, wurden hart bestraft. Diese Episode der islamischen Geschichte wird als *miḥna* („Inquisition“) bezeichnet. Im Hintergrund von al-Ma'mūns Politik stand das Bemühen, die Autorität zur Interpretation religiöser Quellen zu zentralisieren, eine Tendenz, die sich auch auf anderen Gebieten (Verwaltung, Militär) zeigte.<sup>17</sup> Al-Ma'mūn wollte die Inter-

pretationshoheit von den religiösen Gelehrten und unteren sozialen Schichten in die Kreise der Mächtigen verlagern. Der Orientierung an den Lehrmeinungen menschlicher Autoritäten, wie sie unter den religiösen Gelehrten üblich war, setzte er die Verwendung der Vernunft entgegen – eine Überzeugung, die sich mit der der Mu'taziliten deckte. Ein gemeinsamer rationaler Zugang erlaubte es dem Kalifen, die Überlegenheit seiner Interpretation zu beweisen.

Unter dem Kalifen al-Mutawakkil kam es 234/848 zu einer Umkehr und zu einer Reaktion gegen die Mu'taziliten und ihren Rationalismus. Unter den Protagonisten der Opposition war Aḥmad ibn Ḥanbal (gestorben 241/855), der Begründer der hanbalitischen Rechtsschule, der seinerzeit ausgepeitscht und eingesperrt worden war. Nach diesen Ereignissen stand die rationale Auslegung der islamischen Quellen nach Art der Mu'taziliten unter keinem guten Stern. Trotzdem folgte die Blütezeit erst noch – sie dauerte vom Ende des 3./9. Jahrhunderts bis zur Mitte des 5./11. Jahrhunderts.

Die dominierende Schule im *kalām* waren allerdings die Aš'ariten (benannt nach Abū al-Ḥasan al-Aš'arī, gestorben 324/935), deren Überzeugungen den Lehren der Mu'tazila in zentralen Punkten diametral entgegenstanden. Hauptbestreben der Aš'ariten war es, der Allmacht Gottes absolutes Gewicht zu verleihen. Während die Mu'taziliten davon ausgingen, dass Gott gut handeln muss, ist für die Aš'ariten allein die Tatsache, dass es Gott ist, der handelt, die das Handeln zu einem guten Handeln macht. Gott kann alles und darf in seinem Handeln nicht hinterfragt werden. Auch in der Frage der Willensfreiheit vertraten die Aš'ariten andere Prinzipien: Da alles von Gott geschaffen ist und Gott das einzige Wirkprinzip ist, sind auch die menschlichen Handlungen von Gott geschaffen und werden vom Menschen lediglich erworben. Dasselbe Prinzip von Gott als dem einzig Wirkenden führte in Fragen allgemeiner Kausalität zum so genannten Okkasionalismus. Nicht Naturgesetze bestimmen, dass ein Stein herunterfällt, sondern jeder einzelne Moment des Fallens wird von Gott geschaffen. Wenn Gott wollte, könnte er den Stein auch wieder nach oben schweben lassen. Was wir in dieser Welt beobachten können, ist lediglich die Gewohnheit Gottes, die uns

<sup>16</sup> Zu den Mu'tazila vgl. Richard C. Martin, *Defenders of Reason in Islam. Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford 1997.

<sup>17</sup> Vgl. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2<sup>nd</sup>-4<sup>th</sup>/8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries)*, London 1998, S. 79 f.

davon ausgehen lässt, dass Steine immer nach unten fallen. Diese Abwesenheit jeglicher Wirkautonomie und die Leugnung unabhängiger Naturgesetze kann als Barriere für die Vernunft verstanden werden, Ereignisse in dieser Welt zu deuten. Es handelt sich jedoch nicht um eine absolute Barriere, entscheidend ist die Erkenntnis, dass letzten Endes Gott die einzige Wirkursache ist.

Viele Kernprobleme der islamischen Theologie lassen sich in den beiden Gegensätzen Immanenz und Transzendenz bzw. Einheit und Vielheit Gottes ausdrücken: Inwieweit greift Gott in die Welt ein? Inwieweit lässt Er sich mit menschlichen Eigenschaften beschreiben? Ist Gott überhaupt zu beschreiben, oder steht dem Seine Einheit entgegen? Andere Probleme fallen in die Kategorie „Macht und Autonomie des Menschen“: Ist der Mensch Agens seiner Handlungen, und inwieweit ist er dafür verantwortlich? Kann er entsprechend dafür bestraft werden, sowohl in dieser als auch in der nächsten Welt? Bei allen diesen Fragen spielt die Vernunft eine wichtige Rolle, wenn es darum geht, die Herangehensweisen der unterschiedlichen Gruppierungen zu charakterisieren und gegeneinander abzugrenzen. Gelehrten, die sich gegen eine starke Verwendung der Vernunft wandten, kam es darauf an, die Allmacht Gottes zu verteidigen. Der Schöpfer sollte nicht dem Zwang ausgesetzt sein, nach Maßgabe eines menschlichen Vernunftbegriffs handeln zu müssen. Das eigentliche Wesen Gottes war dem menschlichen Verstand schlicht und ergreifend nicht zugänglich.

Besonders interessant für unser Thema ist die Frage, wer unter welchen Bedingungen als Gläubiger zählen kann. Die Diskussionen der mittelalterlichen Theologen kreisten hier u. a. um drei Begriffe: *imān* (Glaube), *taṣdīq* (Für-wahr-Halten bzw. Als-wahr-Bestätigen) und *taqlīd* (unkritische Übernahme von Ansichten). Der Begriff des Glaubens umfasste dabei drei Komponenten, die oben bereits angedeutet wurden: die innere Überzeugung, den mündlichen Ausdruck und das Befolgen der Gebote. Die verschiedenen Schulen unterscheiden sich darin, wie sie diese Elemente jeweils interpretieren und gewichten, wenn es um die Bestimmung geht, ob jemand ein Gläubiger, d. h. ein Muslim ist oder nicht.

Einige Gruppen legten großen Wert auf die Taten als direkten und integralen Ausdruck des Glaubens. Bisweilen wurde ein bestimmter Glaubenskanon definiert. Andere zentrale Fragen waren z. B., ob der Glaube ab- und zunehmen kann und ob es Grade des Glaubens gibt. Es gab auch unterschiedliche Ansichten von der Verantwortung des Menschen, inwieweit dieser als Agens seines Glaubens gelten kann oder ob der Glaube nicht vielmehr direkt durch Gott im Menschen geschaffen wird. Auch hinsichtlich der Konsequenzen gingen die Meinungen auseinander. Die meisten waren davon überzeugt, dass jemand, der auch nur ein wenig Glauben in sich trage, auch ins Paradies kommen würde – was dieses bisschen Glaube allerdings bedeutet bzw. ob und wie es sich erkennbar äußert, waren ganz andere Fragen. Nach Ansicht der meisten Gelehrten (mit Ausnahme der Mu‘taziliten) konnte Gott ohnehin nicht dazu verpflichtet sein, gläubige Menschen ins Paradies einzulassen. Auch dies war ein von den von Menschen wahrnehmbaren Verhältnissen gänzlich unabhängiger Akt Gottes.

Mögliche Konflikte mit der Vernunft kommen in solchen Debatten seltener vor; im Gegenteil, die Theologen diskutierten, inwieweit sicheres Wissen notwendiger Bestandteil des Glaubens ist. Bei den Hanafiten findet sich etwa zusätzlich zu den drei oben genannten Elementen die Notwendigkeit, dass ein Gläubiger Wissen um die Wahrheit der Glaubenssätze im Herzen trägt. Das Gegenteil wurde als *taqlīd* beschrieben, als blinder Gehorsam gegenüber einer (menschlichen) Autorität. Die Kehrseite davon war, dass einfache Menschen den Status eines Gläubigen nicht in Anspruch nehmen konnten (*takfīr al-‘awāmm*, d. h. das Bezeichnen einfacher Menschen als Ungläubige) – ähnliche Probleme ergaben sich bei Muslimen, die den Koran nicht im arabischen Original lesen konnten.

## Islamische Philosophie

Eine weitere Tradition, die sich während des zweiten und dritten Jahrhunderts islamischer Zeitrechnung herausbildete, waren die Philosophen (*falāsifa*), die sich vor allem an den Lehren des Aristoteles orientierten.<sup>18</sup> Diese Ausrichtung entstand in Bagdad in dem

<sup>18</sup> Vgl. Ulrich Rudolph, *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2004.

Milieu, in dem griechische philosophische Werke, vor allem das aristotelische Korpus, ins Arabische übersetzt wurden. Gefördert wurde dies durch die abbasidischen Kalifen, vor allem al-Ma'mūn, der das Dogma der Geschaffenheit des Koran propagierte. Der Ruf der Philosophie im Islam sollte unter dieser Verbindung leiden. Die *miḥna* hatte zu einer starken Polarisierung unter den Gelehrten geführt.<sup>19</sup> „Fremde“ Wissenschaften wurden von Traditionalisten vor allem deshalb abgelehnt, weil sie diese mit der rationalistischen Politik al-Ma'mūns assoziierten.

Die bekanntesten Vertreter der islamischen Philosophie sind al-Kindī (ca. 185–252 bzw. 801–866), al-Fārābī (gestorben 339 bzw. 950), Ibn Sīnā (= Avicenna, 370–428 bzw. 980–1037) und Ibn Rušd (= Averroes, 520–595 bzw. 1126–1198), deren Werke in lateinischer Übersetzung in Westeuropa im Mittelalter rezipiert wurden. Die *falāsifa* waren darum bemüht, die Lehren der koranischen Theologie mit denen der griechischen Philosophie zu harmonisieren. So wurde in einer monotheistisch-neoplatonischen Überformung der aristotelischen Kosmologie zum Beispiel von Gott als dem ersten oder unbewegten Bewegten gesprochen. Den *falāsifa* war dabei bewusst, dass der Mehrheit der Muslime in ihrer Zeit die Ansichten des Aristoteles fremd bleiben würden. Einige, darunter al-Fārābī, entwickelten als Antwort auf diese Problematik hierarchische Modelle von Wissen und Erkenntnis, die im Idealfall mit der politischen Machtpyramide in eins fallen sollten. Während sich das einfache Volk an die Allegorien der heiligen Schrift halten musste, waren sich die philosophisch verständigen Herrscher bewusst, dass diese religiösen Ausdrücke lediglich Metaphern für philosophische Wahrheiten waren, die sich mit entsprechender intellektueller Begabung auch rational erkennen ließen. Der andalusische Philosoph Ibn Rušd, der unter dem Einfluss al-Fārābīs stand, vertrat ähnliche Ansichten. Ihm wird die Theorie einer doppelten Wahrheit zugeschrieben, wonach Religion und Philosophie auf verschiedenen Wegen zur selben Wahrheit führen.

Obwohl es sich bei den Philosophen im engeren Sinne nur um recht wenige Autoren handelte, übte ihre Tradition einen erheblichen Einfluss aus. Da der *kalām* als apologetische

Tradition begann, reagierte er stark auf die Argumentationsweise der unterschiedlichen Gegner und bediente sich ihrer Methoden. Unter dem Einfluss der *falāsifa* nahmen die *mutakallimūn* etwa methodologische Einführungen in ihre theologischen Werke auf. Weiterhin systematisierten sie ihre Ansichten und entwickelten ein theoretisches Fachvokabular. So unterschieden sie etwa zwischen Erkenntnissen, welche die Vernunft alleine erreichen kann (*'aqlīyāt* = „vernünftige Dinge“ bzw. wenn es um Gotteserkenntnis geht, *ilāhīyāt* = „göttliche Dinge“) und solchen, die sich nur der Offenbarung entnehmen lassen (*sam'īyāt* = „gehörte Dinge“).

Wie bereits erwähnt, waren die *mutakallimūn* darum bemüht, ihre autoritätsgestützten Argumente durch rationale zu ergänzen. Die griechische Philosophie gab ihnen dabei wichtige Werkzeuge an die Hand. Die Vernunft stand dabei allerdings im Dienste der religiösen Wahrheit. Die Prämisse, welche die *mutakallimūn* voraussetzten, war die einer grundsätzlichen Harmonie von koranischer Offenbarung und rationaler Erkenntnis. Eine Vernunftenerkenntnis, die besagt, dass es keinen Gott gibt oder dass Muhammad nicht sein Prophet ist, war damit ausgeschlossen. Nur vereinzelte Autoren, wie Abū Bakr ar-Rāzī (250–313 oder 323 bzw. 854–925 oder 935), lehnten die Idee der Prophetie ab, ohne dabei aber so weit zu gehen, auch die Existenz Gottes abzustreiten.

## Glaube und Vernunft im gegenwärtigen Islam

Wie sich aus dieser kurzen Skizze erkennen lässt, gab es bereits während der Frühzeit des Islam eine ganze Reihe von Versuchen, die Rolle, die Möglichkeiten und die Grenzen der Vernunft zu bestimmen. Die meisten Autoren waren sich einig, dass die Vernunft ein Geschenk Gottes ist, das der Mensch einzusetzen hat. Welche Dinge der Mensch mit seiner Vernunft allerdings erkennen konnte und welche ihm verschlossen blieben und, umgekehrt, wo eine vernunftgemäße Erkenntnis notwendig war – bei all diesen Fragen herrschten große Unterschiede unter den muslimischen Theologen. Diese Unterschiede bestehen auch in der Gegenwart, wobei sich in der islamischen Welt inzwischen eine große weltanschauliche Vielfalt finden lässt,

<sup>19</sup> Vgl. D. Gutas (Anm. 7), S. 163.



darunter auch radikal rationalistische, säkulare oder atheistische Ansichten.

Unter Denkern, die an die religiöse Traditionen anknüpfen, gibt es oftmals Versuche, das rationalistische Erbe des Mittelalters neu zu beleben, etwa die Tradition der Muʿtaziliten oder die Philosophie Ibn Rušds.<sup>10</sup> Oftmals werden dabei die wissenschaftlichen Leistungen der Muslime in der Vormoderne als Beweis dafür zitiert, dass Religion und vernunftgestützter Fortschritt nicht im Widerspruch stehen, sondern dass rationale Erkenntnis aus echter Gläubigkeit erwachsen kann, teilweise aus sehr praktischen Gründen. Ein Beispiel dafür sind die Entwicklungen in der Astronomie, die u. a. mit der Bestimmung der Gebetsrichtung in Verbindung stehen.<sup>11</sup>

Auch konservative Autoren plädieren oft für eine Verwendung der Vernunft, damit die muslimische Welt ihren Rückstand gegenüber dem Westen überwindet. Ihre Grundannahme ist dabei erneut die einer grundsätzlichen Harmonie von offenbarungsgestützter und vernunftgestützter Erkenntnis. Letztere kann zu einer Korrektur einzelner Interpretationen der religiösen Autoritäten führen, den Grundwahrheiten des islamischen Glaubens kann sie allerdings nicht entgegenstehen.

<sup>10</sup> Vgl. R. C. Martin (Anm. 6), und zur modernen Rezeption der Muʿtaziliten Thomas Hildebrandt, Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad ʿAbduh Neo-Muʿtaziliten, in: *Die Welt des Islams*, (2002) 42, S. 207262, und *Neo-Muʿtazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam*, Leiden 2007. Zur modernen Ibn Rušd-Interpretation Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden 1994.

<sup>11</sup> Für Forschungen zur islamischen Wissenschaftsgeschichte vgl. die Publikationen von David King und des Instituts für die Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften in Frankfurt/M.

*Muqtedar Khan*

# Demokratie und islamische Staatlichkeit

Im Zuge der Globalisierung hat sich die Demokratie in weiten Teilen der Erde etabliert und ist als rechtmäßigste aller Regierungsformen in Mode gekommen. Die arabische Welt jedoch weist weiterhin ein enormes Demokratiedefizit auf. Dieses wird allenfalls gemildert durch Bestrebungen zur Stabilisierung und Demokratisierung in Indonesien, Malaysia, Pakistan, Bangladesch, der Türkei und Iran, die jedoch noch in den Kinderschuhen stecken. Die meisten Kommentatoren in der westlichen Welt – vor allem in den Vereinigten Staaten – sind geneigt, Iran als totalitäres, von Klerikern geführtes Herrschaftssystem abzutun und ignorieren dabei die Tatsache, dass sich das iranische Regime trotz zahlreicher Fehlentwicklungen und Einschränkungen als recht stabil erwiesen hat (tatsächlich ist es demokratischer als die meisten Regime der Region und ganz sicher demokratischer als der prowestliche, proamerikanische Iran unter der Regierung des Schah). Dennoch fällt der Mangel an Demokratie in den meisten Ländern der arabischen Welt in eklatanter Weise ins Auge, und die Frage der Vereinbarkeit des Islam mit der Demokratie ist mit dem Erstarken des politischen Islam und islamischer Politik in der Region zu einem Thema von globaler Bedeutung geworden.<sup>1</sup>

*Übersetzung aus dem Englischen: Susanne Laux, Königswinter.*

<sup>1</sup> Vgl. Noah Feldman, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy*, New York 2003.

## **Muqtedar Khan**

Ph.D., geb. 1966; Assistant Professor am Department of Political Science and International Relations an der Universität von Delaware, Nonresident Fellow an der Brookings Institution, Fellow am Prince Alwaleed bin Talal Center der Georgetown-Universität in Washington, D.C. University of Delaware, 347 Smith Hall, Newark, DL 19716. mkhan@udel.edu

Manche Kommentatoren im Westen und der muslimischen Welt sind gleichermaßen daran interessiert, die Vereinbarkeit des Islam und der Demokratie zu verneinen. Einige westliche Forscher vertreten die Auffassung, der Islam sei mit der Moderne und insbesondere mit der Demokratie nicht in Einklang zu bringen und beharren darauf, Muslime müssten sich entweder vom Islam abwenden oder diesen erst reformieren, um sich zur „modernen Welt“ zählen zu können.<sup>12</sup> Einige muslimische Gelehrte und militante Islamisten lehnen die Demokratie mit dem Argument ab, sie widerspreche den Geboten Gottes, respektive der islamischen *Scharia*. Ebenso wie die westliche Dominanz lehnen sie auch die Demokratie strikt ab und sehen in ihr fälschlicherweise ein spezifisch westliches Produkt.<sup>13</sup> Glücklicherweise sind diese Argumente sowohl in der Theorie als auch in der Praxis auf ganzer Linie widerlegt worden. Die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie wird inzwischen nicht mehr in Frage gestellt. Muslimische Wissenschaftler haben schlüssig bewiesen, dass der Islam und demokratische Verfahren durchaus nebeneinander bestehen können: Mit Verweis auf die in einigen muslimischen Ländern existierende Demokratie sowie auf Muslime, die im Westen und in Ländern wie Indien leben, in denen die Demokratie fest verwurzelt ist, haben sie die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, dass der Islam und die Muslime sich auch in demokratischen Gesellschaften entfalten können.<sup>14</sup>

Dass der Islam und die Demokratie miteinander vereinbar seien, stellt keine argumentative Herausforderung mehr dar – diese Debatte ist abgeschlossen, wenngleich ihre Schlussfolgerungen noch nicht überall anerkannt werden. Für muslimische Gelehrte liegt die Herausforderung vielmehr darin,

<sup>12</sup> Vgl. Bernard Lewis, *Islam and Liberal Democracy*, in: *Atlantic Monthly*, 27 (1993) 2, S. 89.

<sup>13</sup> Vgl. Abdulwahab El-Affendi, *Democracy and its Muslim Critics: an Islamic alternative to Democracy?*, in: Muqtedar Khan (Ed.), *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates and Philosophical Perspectives*, Lanham, MD 2006, S. 227–256.

<sup>14</sup> Diese Argumentationskette findet sich bei Mumtaz Ahmad, *Islam and Democracy: The Emerging Consensus*, in: *Islamonline.net* (6. 5. 2002) sowie [www.islamonline.net/english/Contemporary/2002/05/Article15.shtml](http://www.islamonline.net/english/Contemporary/2002/05/Article15.shtml). Vgl. auch die Zusammenstellung von Essays in: Khaled Abou El Fadl/Joshua Cohen/Deborah Chasman, *Islam and the Challenge of democracy*, Princeton 2004 und M. Khan, ebd.

einen Schritt darüber hinauszugehen und Vorstellungen von einer islamischen Demokratie sowie deren konstituierende Prinzipien und Charakteristika aufzuzeigen. In diesem Beitrag werde ich versuchen, mich der Demokratie aus dem islamischen Kontext heraus anzunähern und die allgemeinen Grundsätze einer islamischen Demokratie aufzuzeigen.

In der Debatte um die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie wurde das Konzept von Demokratie häufig als gegeben vorausgesetzt und als feste und unumstrittene Idee betrachtet. Man nähert sich dem Islam von „außen“ und hinterfragt, ob er mit demokratischen Grundsätzen vereinbar sein kann. In diesem Text werde ich aus innerislamischer Sicht darlegen, wie die islamische Struktur eines Regierungssystems meiner Auffassung nach beschaffen sein sollte – die Leser werden erkennen können, dass dieses grundlegend demokratischer Natur ist.

## Der Mythos des Säkularismus

In der von der europäischen Aufklärung inspirierten und beeinflussten Politischen Theorie ist der Säkularismus als notwendige und unwidersprochene Bedingung für eine gute Regierungsführung betrachtet worden. Dies mag empirisch zutreffend sein oder nicht, jedenfalls beteuern die meisten westlichen Vertreter den säkularen Charakter westlicher Gemeinwesen und halten die Vorteile des Säkularismus für selbstverständlich. Als muslimischer Intellektueller, der im Westen lebt, forscht, Politische Theorie und Politische Philosophie lehrt, hat mich immer erstaunt, wie hartnäckig sich die Idee des Säkularismus hält. Für eine Zivilisation, die sich eines beträchtlichen Entwicklungsstandes in den meisten ihrer Bereiche rühmt, ist die Annahme, Politik und Religion seien zwei unterschiedliche Sphären oder die beiden könnten voneinander getrennt werden, uncharakteristisch naiv. Dieser Glaube an die Trennbarkeit von Kirche und Staat gehört meiner Meinung nach zu den langlebigen Mythen der Moderne und gründet auf der falschen Annahme einer rein politischen und rein religiösen Sphäre, die es im wirklichen Leben nicht gibt.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Dieses Phänomen wurde in größerer Ausführlichkeit diskutiert: Muqtedar Khan, *The Myth of Secularism*, in: E. J. Dionne Jr./Jean Bethke Elshstain/

Alle zentralen Fragen sind nicht nur normativer Natur, sondern sie wirken auch auf die individuelle und kollektive Identität ein. Weder die Vorstellung vom eigenen Ich noch die Entwicklung einer kollektiven Identität sind frei von politischen oder religiösen Überlegungen. Das Christentum spielte eine wichtige Rolle beim Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa, in der streng säkularen Türkei haben Islamisten einen Weg zur Machtausübung gefunden. Die Zurschaustellung religiöser Symbole im öffentlichen Raum – egal, ob es sich um das muslimische Kopftuch (Hijaab) in den Schulen Frankreichs oder um die Zehn Gebote in amerikanischen Gerichtssälen handelt – bleibt vor allem deshalb umstritten, weil sich kein Konsens darüber findet, die Religion ganz aus dem öffentlichen Raum zu verbannen.

Nicht nur, dass die Religion in die Politik hineinwirkt – allenthalben ist auch eine Politisierung der Religion zu beobachten. Dass die Republikaner die Frage der Eheschließung zwischen Homosexuellen im amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf 2004 zum Thema machten, unterstreicht, dass Religion im modernen Westen immer wieder auch politisch relevant wird. Mir ist aufgefallen, dass amerikanische Politiker oft versuchen, ihre religiösen Beweggründe bei der Befürwortung einer bestimmten Politik in säkulare Begriffe zu kleiden. Ein sehr gutes Beispiel hierfür ist die unerschütterliche Unterstützung Israels und der israelischen Besetzung der Westbank und des Gazastreifens bei bestimmten Republikanern, die christlich-evangelikale Bindungen haben. Sie unterstützen Israel aus biblischen Motiven, rechtfertigen dies jedoch damit, dass Israel „die einzige Demokratie im Nahen Osten“ sei.

In der muslimischen Welt wiederum speist sich Rechtmäßigkeit aus dem Islam, weshalb viele Politiker materielle Motive mit einem islamischen Deckmantel rechtfertigen. Während religiöse Politiker im Westen häufig einen säkularen Diskurs zur Legitimation ihrer Anliegen nutzen, betreiben muslimische Politiker aus dem gleichen Grund ganz bewusst eine „Islamisierung“ weltlicher Fragen. Im Westen mangelt es der Religion im öffent-

lichen Raum an Legitimität, und sie muss deshalb verschleiert werden; in der muslimischen Welt leitet sich jegliche Legitimität aus dem Islam ab, und deshalb wird der Islam zur Rechtfertigung von Politik herangezogen.

Aus zwei Gründen sind Religion und Politik eng miteinander verwoben.<sup>16</sup> Erstens werden immer häufiger komplexe Erörterungen geführt, um die Legitimität bestimmter Anliegen zu stärken. Heutzutage scheinen alle Politiker das Diktum Machiavellis zu befolgen, wonach es nicht wichtig ist, gerecht zu sein, sondern gerecht zu erscheinen. Deshalb bringen Politiker, politische Parteien und Herrschaftssysteme einen Diskurs in Gang, mit dem sie ihre Ziele und Strategien rechtfertigen. Abhängig vom kulturellen Kontext ist es dabei entweder die Religion, welche die politische Logik untermauern soll, oder es sind politische Beweggründe, die religiös verbrämt werden.

Der zweite und wohl wichtigste Grund, weshalb Religion in entscheidenden Fragen immer eine Rolle spielen wird, liegt in ihrer identitätsstiftenden Eigenschaft. Alle wichtigen politischen Fragen tangieren letztlich auch das individuelle und kollektive Bewusstsein und lösen dabei religiöse Empfindungen aus. Solange Religion auf die Identität von Menschen einwirkt, solange wird sie auch in der Politik von Bedeutung sein. Die zeitgenössische europäische Erfahrung mit dem Säkularismus – und die Besessenheit davon – stellt nur eine kleine Abweichung vom Lauf der Menschheitsgeschichte dar. Zudem leitet sich die europäische Abneigung gegen die Verbindung von Religion und Politik nicht aus der Religion *sui generis* ab, sondern aus den Erfahrungen mit einer ganz bestimmten Manifestation von Religion – der Katholischen Kirche.

Im Gegensatz dazu hat der Islam nach Meinung von Muslimen und vielen nicht-muslimischen Chronisten zur Entstehung von Pluralismus, religiöser Toleranz und eines harmonischen Miteinanders beigetragen. Das Goldene Zeitalter der Mauren in Andalusien und das Mogul-Reich in Indien

Kayla M. Drogosz (Eds.), *One Electorate under God? A Dialogue on Religion and American Politics*, Washington, D.C. 2004, S. 134–139.

<sup>16</sup> Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Dwight B. Billings/Shanna L. Scott, *Religion and Political Legitimation*, in: *Annual Review of Sociology*, 20 (1994), S. 173–202.

sind zwei immer wieder zitierte Beispiele dafür, dass der Islam potenziell dazu in der Lage ist, die Infrastruktur für eine Gesellschaft zu schaffen, in der Pluralismus und Toleranz obsiegen. Selbst in der Debatte um den „Anti-Terror-Krieg“ wird dem liberalen Islam zugestanden, dass er mit seiner Betonung der Aufklärung, des Friedens und der Toleranz das Gegenmittel zum Erstarren des Terrorismus und der sektiererischen Gewalt in einigen heutigen muslimischen Gesellschaften darstellt.<sup>17</sup>

Folgernd, dass erstens der Säkularismus als notwendige Bedingung für gute Regierungsführung ein eurozentristischer Mythos ist und zweitens der historische Islam seine Fähigkeit zur Stärkung der gesellschaftlichen Harmonie und des Pluralismus unter Beweis gestellt hat, werde ich nun Argumente für den islamischen Staat ins Feld führen.

## Die Notwendigkeit eines islamischen Staates

Die meisten zeitgenössischen Islamisten argumentieren, dass ein islamischer Staat erforderlich ist, um den Muslimen jenes Instrument an die Hand zu geben, das zur gesellschaftlichen Steuerung und moralischen und kulturellen Reform erforderlich ist. Sie versprechen sich vom islamischen Staat eine politische Einheit, die den Muslimen Unabhängigkeit von der westlichen Dominanz und die Freiheit verleiht, den Islam zu praktizieren und islamische Normen zu institutionalisieren. Für viele Muslime ist der islamische Staat ein Vehikel zur muslimischen Selbstbestimmung.

Ich bin der Überzeugung, dass Muslime eine rechtschaffene Republik entweder auf der Grundlage universeller Normen oder mittels eines auf dem Glauben und islamischen Werten beruhenden Musterbeispiels entwerfen und schaffen können. Das mir vorschwebende Endergebnis ist das gleiche, da es kaum Unterschiede zwischen universellen Normen und islamischen Werten gibt – den Unterschied macht die Politik. Würden Muslime in ihrem Streben nach Selbstbestimmung und guter Regierungsführung eine zeitgenössische Sprache sprechen, dann würde ihr poli-

<sup>17</sup> Vgl. Muqtedar Khan, *Radical Islam, Liberal Islam*, in: *Current History*, 102 (2003) 668, S. 417–421.

tischer Aktivismus vom Rest der Welt vielleicht weniger ablehnend aufgenommen, in ihren eigenen Ländern aber möglicherweise als weniger legitim gelten. Dort ist Muslimen eine prompte Legitimität sicher, wenn sie eine islamische Sprache sprechen – ebenso sicher jedoch wie die Unsicherheit und sogar der Widerstand im Ausland, da Nicht-Muslime in aller Welt Furcht vor und Abneigung gegen islamistische(n) Regierungen entwickelt haben (vor allem aufgrund der Erfahrungen mit den Taliban in Afghanistan, den Mullahs in Iran und Saudi-Arabien).<sup>18</sup>

Muslimische Staatstheoretiker argumentieren, das im Koran beschriebene Prinzip *Amr bil marouf wa naby anil munkar* („Gebiete das Gute und verbiete das Böse“) sei die islamische Rechtfertigung zur Schaffung eines ideologischen Staates, der darauf zielt, die islamische *Scharia* einzuführen. Dieser Leitsatz ist im Grunde dem Koran entnommen:

„Es sollte aus euch eine Gemeinschaft werden, die zum Guten aufruft und das Rechte gebietet und das Verwerfliche verbietet . . .“ (Koran, Sure 3, Vers 104).

„Ihr seid das beste Volk, hervorgebracht zum Wohl der Menschheit; ihr gebietet das Rechte und verbietet das Verwerfliche . . .“ (Koran, Sure 3, Vers 110).

„Die gläubigen Männer und die gläubigen Frauen sind einer des anderen Beschützer. Sie gebieten das Rechte und verbieten das Böse . . .“ (Koran, Sure 9, Vers 71).

Da aber in der *Scharia* beschrieben wird, was Gut und Böse ist und damit Muslime Menschen zum Rechten auffordern und Böses verwehren, müssen Muslime „die islamische *Scharia* zur Geltung bringen“. Dies ist die allgemeine Rechtfertigung für den islamischen Staat und wurde im Grunde bereits von Ibn Taymiyyah (661–728 n. Chr.) formu-

<sup>18</sup> Ein herausragendes klassisches Beispiel für einen universellen Ansatz ist das Werk „*Muqaddima*“ des im 14. Jahrhundert lebenden Rechtsgelehrten Ibn Khaldun. Beispielhaft für den islamischen Ansatz steht das Werk „*Ahkam Al-sultaniyah*“ von Abu al-Hassan al-Mawardi (972–1058 n. Chr.). In unserer Zeit sind die Arbeiten des iranischen Philosophen Abdolkarim Soroush ein gutes Beispiel für den universellen Ansatz bzw. die Arbeiten des verstorbenen Maulana Maududi aus Pakistan für den islamischen Ansatz.

liert.<sup>9</sup> Es lässt sich trefflich darüber streiten, ob der Text des Koran die Schaffung eines Staates vorschreibt, doch können wir uns der Tatsache nicht verschließen, dass soziale Normen heutzutage dermaßen mit der Politik des modernen Staates verflochten sind, dass sie sich nicht vom Politischen trennen lassen.

Die Frage, die für muslimische Politiktheoretiker zur wichtigsten wird, betrifft das Wesen und die Konsequenzen des islamischen Staates. Wird dieser Staat, geschaffen, um das Gute zur Geltung zu bringen und das Böse zu bestrafen, zu einer Tyrannei derer werden, die das Recht zur Auslegung der *Scharia* für sich beanspruchen? Oder wird er zu einem gemeinschaftlichen Vorhaben der Menschen werden, die nach einer rechtschaffenen Republik streben, die ein tugendhaftes Leben erleichtert? Ich bin davon überzeugt, dass muslimische Politiktheoretiker in der Lage sind, ein eben solches Regierungssystem zu entwerfen, welches das Gute fördern und das Böse verbieten würde und zudem eine Kultur der Toleranz und des Mitgefühls für unterschiedliche und sogar vielfältige Auffassungen hervorbringen könnte, was dieses Gute sein mag.

## Die Grundzüge islamischer Regierungsführung

Die Schlüsselmerkmale islamischer Regierungsführung sind eine Verfassung, Konsens, Konsultationen und Schutz religiöser Freiheiten. Diese Prinzipien müssen vor dem besonderen sozio-kulturellen Hintergrund unterschiedlicher Muslimgesellschaften untersucht und artikuliert werden, doch ist es wichtig zu begreifen, in welcher Weise sie von Bedeutung sind und inwiefern sie aus islamischen Quellen abgeleitet werden können.

### Die Verfassung

Der Vertrag von Medina, zu dessen Unterzeichnern der Religionsstifter des Islam, der Prophet Mohammed (*pbuh*), gehörte, lässt sich bei der Entwicklung einer islamischen Politischen Theorie in besonderer Weise heranziehen. Nach seiner Flucht von Mekka nach Medina im Jahr 622 n. Chr. schuf der

<sup>9</sup> Vgl. Muqtedar Khan, *The Islamic States*, in: M. Hawkesworth/M. Kogan (Eds.), *Routledge Encyclopedia of Political Science*, London 2003.

Prophet den ersten islamischen Staat der Geschichte und war zehn Jahre lang nicht nur geistiger Führer der entstehenden muslimischen Gemeinschaft in Arabien, sondern auch das politische Oberhaupt des Stadtstaates von Medina. Als Herrscher von Medina hatte Mohammed die Gerichtshoheit sowohl über Muslime als auch über Nicht-Muslime in der Stadt inne. Die Legitimität seiner Herrschaft beruhte sowohl auf seinem Status als Prophet des Islam als auch auf der Grundlage des Vertrags von Medina.

Als Gesandter Gottes herrschte Mohammed kraft göttlichen Dekrets über alle Muslime, kraft des von drei Parteien (den muslimischen Einwanderern aus Mekka, den Muhajirum, den einheimischen Muslimen vom Stamm der al-Ansar und den in Medina ansässigen Juden, den Yahud) vereinbarten und unterzeichneten Vertrags herrschte er auch über die Nicht-Muslime. Dass Juden zu den Vertragspartnern bei der Schaffung des ersten islamischen Staates gehörten, ist eine interessante Randnotiz.<sup>10</sup>

Der Vertrag von Medina liefert ein hervorragendes historisches Beispiel für zwei Gedankengebäude – einen Gesellschaftsvertrag und eine Verfassung. Ein Gesellschaftsvertrag, so wie die Idee später von Thomas Hobbes, John Locke und Jean-Jacques Rousseau entwickelt wurde, ist eine ideelle Vereinbarung zwischen Menschen im so genannten Naturzustand, die zur Gründung einer Gemeinschaft oder eines Staates führt. In diesem Naturzustand sind die Menschen frei, nicht an die Befolgung von Regeln oder Gesetzen gebunden und letztlich souveräne Individuen. Durch den Gesellschaftsvertrag jedoch treten sie ihre individuelle Souveränität an das Kollektiv ab und gründen so die Gemeinschaft oder den Staat.

Die zweite Idee, die im Vertrag von Medina zu Tage tritt, ist die einer Verfassung. In vielerlei Hinsicht ist eine Verfassung das Dokument, das die Bedingungen des Gesellschaftsvertrages enthält, auf den jede Gemeinschaft

<sup>10</sup> Eine ähnliche Analyse des Vertrags von Medina findet sich bei Ali Bulac, *The Medina Document*, in: Charles Kurzman (Ed.), *Liberal Islam: A Source Book*, New York 1998. Zum vollständigen Wortlaut des Vertrags von Medina vgl. M. H. Haykal, *The Life of Muhammad*, Indianapolis 1988, S. 180–183.

gegründet ist. Der Vertrag von Medina erfüllte ganz eindeutig eine konstitutionelle Funktion, da er das grundlegende Dokument für den ersten islamischen Staat war. Als feststehendes historisches, in seiner Dimension begrenztes Dokument kann der Vertrag von Medina selbst zwar nicht als moderne Verfassung dienen oder als Werkzeug, das einfach kopiert werden kann, aber dennoch als Leitsatz, dem nachzueifern sich lohnt.

Einfach ausgedrückt: Der in Medina errichtete erste islamische Staat beruhte auf einem Gesellschaftsvertrag, hatte konstitutionellen Charakter, und der Herrscher übte seine Souveränität mit der ausdrücklich niedergeschriebenen Zustimmung aller Bürger des Staates aus. Diesem Beispiel des Propheten können zeitgenössische Muslime in aller Welt folgen und eine eigene Verfassung ausarbeiten, die den jeweiligen historischen und zeitlichen Bedingungen entspricht. Gemäß dem Beispiel des Propheten muss jedes politische Gemeinwesen, das den Anspruch erhebt, ein islamisches Regierungssystem zu sein, über eine Verfassung verfügen, die ihrem Wesen nach pluralistisch ist und Menschen nicht aufgrund ihrer Religion oder Volkzugehörigkeit voneinander unterscheidet.<sup>11</sup>

## Das Prinzip der Zustimmung

Ein wichtiges Prinzip der Verfassung von Medina war, dass der Prophet Mohammed den Stadtstaat kraft der Zustimmung seiner Bürger regierte. Die Herrschaftsausübung wurde ihm angetragen, seine Autorität war im Gesellschaftsvertrag verankert.<sup>12</sup> Die Verfassung von Medina manifestierte den Grundsatz der Zustimmung und der Zusammenarbeit bei der Regierungsausübung. Gemäß diesem Vertrag waren Muslime und Nicht-Muslime gleichberechtigte Bürger des islamischen Staates, Bürger mit gleichen Rechten und Pflichten. Gemeinschaften mit unterschiedlicher religiöser Ausrichtung genossen religiöse Autonomie. Diese Idee reicht im Grunde weiter als die moderne Vorstellung von Religionsfreiheit. Die Verfassung

<sup>11</sup> Vgl. M. H. Haykal, ebd., S. 180.

<sup>12</sup> Vertreter der in Medina lebenden Stämme hatten dem Propheten bereits ein Treuegelöbnis geleistet und ihn aufgefordert, ihr Anführer zu werden, worauf Historiker als Gelöbnis von Akkaba verweisen. Vgl. dazu A. H. Siddiqui, *The Life of Muhammad*, Des Plaines 1991, S. 117–132.

von Medina schuf einen pluralistischen Staat – eine Gemeinschaft von Gemeinschaften. Sie versprach allen die gleiche Sicherheit und Gleichheit vor dem Gesetz. Die Grundsätze der Gleichheit, der Regierungsausübung mit beiderseitigem Einverständnis und des Pluralismus sind im Vertrag von Medina auf schöne Weise miteinander verflochten.

Das Verfahren des *bayah*, die Leistung eines Treuegelöbnisses, war eine wichtige Einrichtung, mit der die Zustimmung der Untertanen formell bekräftigt werden sollte. In jenen Tagen war ein Anführer, dem es nicht gelang, die Zustimmung der Untertanen über ein formales und direktes Treuegelöbnis zu erreichen, in seiner Autorität und Legitimität beeinträchtigt.<sup>13</sup> Dies war ein arabischer Brauch, der aus der Zeit vor dem Islam stammt, der wie viele arabische Bräuche jedoch in die islamische Tradition aufgenommen wurde. Die frühen Kalifen praktizierten das Verfahren des *bayah* nach ihrer Wahl durch eine Art Wahlgremium, um ihre Autorität zu stärken. Man muss seine Vorstellungskraft nicht allzu sehr strapazieren, um zu erkennen, dass eine von Wahlen begleitete Nominierung in politischen Einheiten, die eher Millionen als hunderte Bürger zählen, eine notwendige Modernisierung des *bayah*-Verfahrens darstellen kann. Die Ersetzung des *bayah* durch Wahlurnen macht das Treuegelöbnis zu einem einfachen und universellen Verfahren. Wahlen stellen deshalb weder eine Abkehr von islamischen Prinzipien und Traditionen dar, noch sind sie ihrem Wesen nach unislamisch.

Auch der Koran erkennt die Autorität derer an, die zu Anführern gewählt wurden und setzt diese einvernehmlichen Führer auf gewisse Weise als Vertreter ein. „O die ihr glaubt, gehorchet Allah und gehorchet dem Gesandten und denen, die Befehlsgewalt unter euch haben . . .“ (Koran, Sure 4, Vers 59).

## Beratungen

„ . . . und ziehe sie zu Rate in Angelegenheiten der Verwaltung; wenn du aber dich entschieden hast, dann setze dein Vertrauen auf Allah.“ (Koran, Sure 3, Vers 159)

„ . . . diejenigen, die ihre Angelegenheiten durch (*schura baynahum*) gegenseitige Beratung regeln, . . .“ (Koran, Sure 42, Vers 38)

<sup>13</sup> Vgl. K. A. El Fadl u. a. (Anm. 4), S. 11.

Viele derjenigen, die argumentieren, der Islam enthalte demokratische Prinzipien, haben dabei insbesondere auf die *Schura* verwiesen.<sup>14</sup> Im Kern ist die *Schura* ein – konsultatives – Verfahren der Entscheidungsfindung, das von islamischen Gelehrten entweder als obligatorisch oder als wünschenswert betrachtet wird. Für jene Gelehrten, die Koranvers 3:159 betonten („... und ziehe sie zu Rate ...“), ist die *Schura* obligatorisch; jene Gelehrten, die Vers 42:38 hervorheben, in dem jene gepriesen werden, „die ihre Angelegenheiten durch Beratung regeln“, erachten die *Schura* als wünschenswert.<sup>15</sup> In Erinnerung zu rufen ist, dass sich der erste Vers direkt auf eine bestimmte Entscheidung des Propheten bezieht und diesen unmittelbar anspricht, der zweite Vers aber eher in Form eines allgemeinen Prinzips gehalten ist. Vielleicht ist das der Grund dafür, weshalb traditionelle Islamgelehrte die Beratung nie als notwendiges und legitimierendes Element der Entscheidungsfindung betrachteten.

So befinden wir uns noch immer in einer Zwickmühle. Ohne Zweifel stellt die *Schura* die islamische Art der Entscheidungsfindung dar. Aber ist sie notwendig und obligatorisch? Wird eine Organisation oder eine Regierung unrechtmäßig, wenn sie kein Beratungsverfahren einleitet? Diese Frage können wir nicht mit Bestimmtheit beantworten. Eines aber ist erkennbar: Immer mehr muslimische Intellektuelle stimmen darin überein, dass eine Regierungsführung, die auf Beratung und Konsens beruht, die beste Art der Regierungsführung ist. Die muslimischen Rechtsgelehrten hingegen bleiben in dieser Frage entweder konservativ oder ambivalent. Viele von ihnen verlassen sich in ihrem Lebensunterhalt und selbst in ihrem religiösen Ansehen auf nicht-beratende Körperschaften und beeilen sich nicht, sich jener Vorteile zu berauben, die ihnen durch nicht-konsultative Regierungen entstehen. So liegt es in gewisser Weise auch an ihnen, dass jener Grundsatz noch nicht überall anerkannt ist, nach dem Regierungen in muslimischen Gesellschaften sich beraten müssen, um ihre Legitimität zu bewahren.

<sup>14</sup> Vgl. zum Beispiel John L. Esposito/John O. Voll, *Islam and Democracy*, New York 1996.

<sup>15</sup> Zur umfassenderen Diskussion dieses Themas vgl. Muhammad S. El-Awa, *On the Political System of the Islamic State*, Indianapolis 1980, S. 89 f.

Aber selbst angenommen, die *Schura* wird zur Norm für islamische Institutionen, Bewegungen und Regierungen – bedeutet dies automatisch auch, dass eine Demokratisierung erfolgt? Ich bin in diesem Punkt hoffnungsfroh, aber skeptisch. Ich glaube nicht, dass die *Schura* und die Demokratie Institutionen gleicher Art sind. Nach meinem Empfinden unterschieden sich die *Schura* und die Demokratie in drei grundlegenden Dingen:

*Erstens* erlaubt die Demokratie anders als die *Schura* die Abänderung fundamentaler Texte. Man kann die Verfassung ergänzen, nicht aber den Koran oder die *Sunna* des Propheten. Auf den ersten Blick scheint dies kein Problem darzustellen, da Muslime definitionsgemäß dazu angehalten sind, die Primärquellen des Islam anzuerkennen. In der Praxis aber arbeitet man nicht mit diesen Quellen selbst, sondern mit ihren mittelalterlichen Interpretationen, und die *Schura* unterliegt in jeder Hinsicht dem früheren Verständnis islamischer Texte.

Im Gegensatz zu demokratischen Verfahren und Gesetzen, die nur durch ein demokratisches und nicht etwa durch einseitige und oligopolistische Verfahren aufgehoben werden können, ist die *Schura* *zweitens* nicht bindend.

*Drittens* scheint mir die *Schura*, so wie sie in islamischen Erörterungen diskutiert wird, eine Sache zu sein, die von einem Anführer bzw. Herrscher initiiert und erwartet wird. Bei der *Schura* konsultiert der Anführer Personen, von denen jedoch nicht klar ist, wer sie sind – Gelehrte, Verwandte oder die gesamte Gemeinschaft der Erwachsenen (*Umma*). Werden auch Frauen konsultiert? Was ist mit Homosexuellen, Lesben und Nicht-Muslimen? In einer Demokratie dagegen beraten die Menschen untereinander, wer die Regierungsgeschäfte ausübt und wie er dies tut. So gesehen verläuft die *Schura* von oben nach unten und die Demokratie von unten nach oben.

Abschließend möchte ich sagen, dass die *Schura* wie die Demokratie ein höchst umstrittenes Konzept ist. Es ist die erfolgreiche und gerechte Praxis und Institutionalisierung dieses Konzepts, die mehr zählt als ideologische Feinheiten. Unglücklicherweise setzen wir uns mit diesen Fragen nicht ernsthaft ausein-

ander. Zudem müssten immer mehr Muslime in diese Überlegungen eingebunden werden, um die theoretischen Reflexionen selbst zu einem Prozess der *Schura* zu machen. Wir sollten uns jedoch hüten, die Debatte über Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen der *Schura* und der Demokratie als Ersatz für eine abschließende Bewertung der Frage zu nehmen, ob die Demokratie und der Islam miteinander vereinbar sind. Will man über die Natur einer guten Regierungsführung und der bestmöglichen Politik reflektieren, findet sich im Islam mehr als die *Schura*.

## Schlussfolgerung

In islamischen Quellen und der islamischen Tradition deutet vieles darauf hin, dass die Demokratie ein Werkzeug sein könnte, die gewünschten Resultate islamischer Regierungsführung zu erzielen: soziale Gerechtigkeit, wirtschaftlicher Wohlstand und religiöse Freiheiten. Dazu jedoch muss innerhalb der muslimischen Gemeinschaften intensiver, ohne Einschüchterung und umfassender über die Notwendigkeit einer gedeihlichen Selbstverwaltung diskutiert und debattiert werden.

Der Demokratie werden in der muslimischen Welt nicht nur durch engstirnige Interpretationen des Islam oder faschistische Tendenzen einiger unzeitgemäßer islamischer Bewegungen Hindernisse in den Weg gestellt. Auch die herrschenden sozio-politischen Bedingungen, das Scheitern von Staaten und die negative Rolle fremder Mächte haben zu einem Umfeld beigetragen, das der Entwicklung von Demokratie nicht förderlich ist. Ich bin überzeugt, dass der Islam an sich kein Hindernis für Demokratie, Gerechtigkeit und Toleranz in der muslimischen Welt darstellt, sondern sie vielmehr erleichtert. Damit dies aber geschehen kann, müssen Muslime sich auf ihre Wurzeln besinnen und diese im Licht der zeitgenössischen Wirklichkeit und Komplexität neu verstehen lernen.

Nina Clara Tiesler

# Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten

Seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs wächst die Zahl der Einwanderer und Einwanderinnen und postkolonialen Siedler aus islamisch geprägten Gesellschaften in Europa. In den heutigen Grenzen der Europäischen Union (EU) leben mindestens fünfzehn Millionen Menschen, die aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen, ihrer sozialpolitischen *statements* oder zumeist schlicht im Rückschluss auf ihre geographische Herkunft oder familiäre Abstammung als Muslime und Musliminnen gezählt werden.<sup>1</sup> Die Zahl deutscher, französischer, britischer etc. Staatsbürger islamischen Glaubens sowie der Anteil der in Europa geborenen *zweiten* und *dritten Generationen* nehmen ständig zu. Wie entwickelt sich islamische Religion und Religiosität unter den neuen Gesellschaftsmitgliedern mit muslimischem Hintergrund, unter den muslimischen Gemeinschaften und Bewegungen, die heute in europäischen Gesellschaften leben?

### Nina Clara Tiesler

Dr. phil., geb. 1968; Religionswissenschaftlerin, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialwissenschaften, Universität Lissabon, Av. Prof. Aníbal Bettencourt, 9, 1600–189 Lissabon/Portugal. [ninaclara.tiesler@ics.ul.pt](mailto:ninaclara.tiesler@ics.ul.pt)

*Der Artikel enthält Auszüge aus dem Buch: Muslime in Europa. Religion und Identitätspolitiken unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Münster 2006, die mit freundlicher Genehmigung des Lit-Verlages in diesem Artikel verwendet worden sind.*

<sup>1</sup> Zugunsten einer besseren Lesbarkeit wird im Folgenden nur eine geschlechtliche Form in der Pluralform personenbezogener Substantive verwendet, die neutral verstanden wird. Wenn von *Muslimen* die Rede ist, bedeutet dies, dass sowohl Frauen wie auch Männer gemeint sind.



Die Frage, ob es sich bei den ehemaligen Einwanderern aus islamisch geprägten Ländern und ihren Nachkommen um praktizierende, überzeugte, religiöse, aktive, moderate, fanatische, fundamentalistische, gemäßigte oder nominelle Muslime, um Islamisten, Neo-, Herkunfts- oder Kulturmuslime handelt, ist relativ jung. Während der ersten zwanzig bis dreißig Jahre seit Beginn des Dekolonisierungsprozesses und der Ankunft der ersten „Gastarbeiter“ wurde sie in Westeuropa überhaupt nicht gestellt – und die zunächst hauptsächlich männlichen Einwanderer, deren Aufenthalt von ihnen selbst und von außen als vorübergehend fehleingeschätzt wurde, wurden auch nicht als Muslime wahrgenommen, sondern meist in ihrer ökonomischen Funktion (z. B. als „Gastarbeiter“) und/oder in nationalen Kategorien.<sup>12</sup>

Die akademische Forschung sah, von wenigen Vertretern der explizit mit Religion befassten Disziplinen abgesehen, keinen Anlass, dem Islam eine besondere Bedeutung in den Integrationsprozessen beizumessen;<sup>13</sup> einerseits, weil die zu Recht noch nicht religiös definierte „Objektgruppe“ keine *öffentlich sichtbaren* Anzeichen von Religiosität zeigte,<sup>14</sup> andererseits, weil sich das öffentliche und wissenschaftliche Interesse im Nachkriegs- und postkolonialen Europa eben nicht auf die Religion konzentrierte. Noch in den 1970er Jahren waren religionsbezogene Fragestellungen unmodern, was nicht so bleiben sollte<sup>15</sup> – im Gegenteil: Insbesondere im Falle des Islam scheinen sie heute zu den brennendsten Fragen in der westeuropäischen Öffentlichkeit und Sozialforschung zu gehören. Wie lässt sich der Aufschwung dieses „Muslim factor“ erklären?

<sup>12</sup> Vgl. K. Duran, *Der Islam in der Diaspora: Europa und Amerika*, in: W. Ende/U. Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, S. 440–469; S. Allievi, *How and Why, Immigrants' became 'Muslims'*, in: *ISIM Review*, (2006) 18, S. 18. (ISIM – international institute for the study of islam in the modern world.)

<sup>13</sup> Vgl. J. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh 1992, S. 2.

<sup>14</sup> Vgl. A. Kettani, *Challenges to the Organization of Muslim Communities in Western Europe. The Political Dimension*, in: W. A. R. Shadid/P. S. van Koningfeld (Eds.), *Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States*, Kampen, S. 14–35.

<sup>15</sup> Vgl. D. Pollack, *Individualisierung oder Säkularisierung? Zur neueren religionssoziologischen Debatte des Verhältnisses von Religion und Moderne*, in: *Berliner Dialog*, 97 (1997) 4, S. 16–18.

Seit der Revolution in Iran 1979 stand der Islam wieder auf der politischen Agenda, und spätestens mit dem Ende des *short century* (1914–1991, Eric Hobsbawm) tauchten in den verschiedensten Regionen der Welt (auch der westlichen) religiös definierte, moderne politische Bewegungen auf: vom Erwachen des amerikanischen *bible belt* unter US-Präsident Ronald Reagan, also der protestantischen *Religiösen Rechten* in den USA, über die Islamische Heilsfront (FIS) in Algerien bis zur extremistischen Bewegung *Comunione e Liberazione* aus katholischen Reihen in Italien. Davon unabhängig war in Europa Mitte der 1980er Jahre die Zahl islamischer Gemeindegründungen und Moscheen sprunghaft angestiegen.<sup>16</sup> Genaugenommen waren damit die ersten Anhaltspunkte für die etwaige gesellschaftliche Relevanz einer *Neuen Islamischen Präsenz (NIP)*<sup>17</sup> als Konsequenz der Erdölkrise sichtbar geworden: Die Regierungen der Einwanderungsländer hatten seit 1974 den weiteren Zustrom von Arbeitskräften gestoppt, erlaubten aber die Familienzusammenführung. Mit der Ankunft der Frauen und Kinder wurde der Plan zur Rückkehr endgültig zum Mythos. Erste Schritte von Institutionalisierungsprozessen waren damit eingeleitet.

<sup>16</sup> 1961 betrug die Zahl der Gebets- und Gemeindeversammlungsräume, die meist als provisorische (Behelfs-)Moscheen durch das persönliche Engagement zunächst loser Interessengemeinschaften gebildeterer Arbeiter mit der Unterstützung von Studierenden entstanden waren, in den vierzehn west- und nord-europäischen Ländern insgesamt nur 32, die sich auf sieben Länder verteilten. 1971 waren es 257 „Moscheen“ bei einer Gesamtzahl von knapp viereinhalb Millionen Einwanderern und Bürgern mit muslimischem Hintergrund. Mitte der 1980er Jahre waren es über Tausend. Vgl. A. Kettani (Anm. 4).

<sup>17</sup> Um die neue Sichtbarwerdung des Islam im heutigen Europa begrifflich zu fassen, brachten Gerholm/Lithman mit ihrem gleichnamigen Buch 1988 das Konzept der *Neuen Islamischen Präsenz* in die Diskussion ein: T. Gerholm/Y. Lithman (Eds.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, London 1988. Zur Erweiterung des Konzepts und seiner Aktualisierung vgl. N. C. Tiesler, *Muslims in Europa. Religion und Identitätspolitik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen*, Münster 2006, S. 36–72, und dies., *No Bad News From the European Margin: The New Islamic Presence in Portugal*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, 12 (2001) 1, S. 71–91.

Mit dem ersten (medienträchtigen) französischen Kopftuchstreit und der über britische Grenzen weit hinaus transportierten Rushdie-Affäre – der öffentliche Protest von islamischen Gemeindevorstehern in Bradford gegen die Satanischen Verse, der mit einer Bücherverbrennung in Szene gesetzt wurde, und Khomeinis folgenreicher Ausspruch der so genannten „Todes-Fatwa“ gegen den Schriftsteller Salman Rushdie – im selben Jahr begann auch der Wendepunkt der jungen Geschichte der *Neuen Islamischen Präsenz* in Europa im Jahre 1989.<sup>18</sup> Die Forschungsperspektiven änderten sich nahezu schlagartig. Publikationen aus den 1990er Jahren diagnostizieren im Rückblick auf die späten 1980er Jahre ein „Islamic Revival“,<sup>19</sup> „Islamic Resurgence“ oder eine „Re-Islamisierung“.<sup>10</sup> Gleichzeitig scheint sich binnen der letzten ca. 25 Jahre eine renovierte Variante der Dichotomie von der „christlich geprägten“, aufgeklärten, modernen, europäisch-westlichen Gesellschaft einerseits und der unaufgeklärten, vor-modernen „islamischen Welt“ andererseits verfestigt zu haben. Allen gegenläufigen empirischen Argumente zum Trotz, die Familienbiografien von gesellschaftlich wohl integrierten Muslimen in europäischen Ländern liefern, wird diese Dichotomie in der medialen Öffentlichkeit ausgerechnet in den Emigranten, die eine islamische Mehrheitsgesellschaft *verlassen* haben (oder gar in ihren hier geborenen Nachkommen), personalisiert und erlangt in Selbst- und Fremdzuschreibungen eine gesellschaftliche Wirkungsmacht.

## Islamisierung der Debatten

Übersehen wird oft, dass es dabei auch zu einer *Islamisierung* der öffentlichen und akademischen Debatten kam, die bis heute in einer Eigendynamik z. T. sogar vom konkreten Material (der Entwicklungsgeschichte des Forschungsgegenstandes und der Erfahrung der Interviewees) unabhängig voranschreitet.<sup>11</sup> So lässt sich die Tatsache, dass ein ver-

zögerter Institutionalisierungsprozess und die damit einhergehende Sichtbarwerdung des Islam in Europa erst Ende der 1980er Jahre in voller Blüte stand und dass sich seitdem eine Stimme der Muslime (*Muslim Voice*) über kommunale und nationale Grenzen hinaus Gehör verschaffte, nur mittels eines ersten, flüchtigen (und positivistischen) Blicks auf die Statistik mit einer „plötzlichen Islamisierung“ erklären. Viele Frauen aus islamisch geprägten Ländern hatten ihr religiöses Wissen respektive ihre Bräuche von Beginn an fernab der Öffentlichkeit (also in vielerlei Hinsicht der Situation in manchen Herkunftsländern, z. B. des Maghreb zu jener Zeit, ähnelnd) in der Privatsphäre an ihre Kinder weitergegeben und untereinander ausgetauscht.<sup>12</sup> Die Herausbildung eines „offiziellen“ und öffentlichen Islam, die Installation islamischer Organisationen, war ein zunächst rein männliches Unternehmen. Es wurde während der Zeit, als der *Mythos der Rückkehr* noch unbeschädigt war, und vor der Ankunft der Frauen und Kinder nicht angestrengt. Eine weitere Verspätung dieser Unternehmungen erklärt sich aus dem Mangel an religiös interessierten Mittelschichten, in deren Händen das Gründungsmanagement liegen sollte. Spät setzten die Institutionalisierungsprozesse und eine *Muslim Voice* insbesondere dort ein, wo es lokalen, losen Protogemeinden an Mittelschichten mangelte, welche die notwendigen sozialen und intellektuellen Kapazitäten und das Organisations-talent mit einbrachten. Dabei handelte es sich überwiegend um Studierende, die aus den Großstädten der Kolonialländer in europäische Metropolen gekommen waren, oder um die frühesten Vertreter der so genannten zweiten Generation. Deshalb hat sich eine *Muslim Voice* in den Ländern, die auf eine Kolonialgeschichte zurückblicken, früher entwickelt als in jenen, in denen temporäre „Gastarbeiter“-Verträge die ersten muslimischen Einwanderer aus ländlichen Regionen und bildungsfernen Schichten in europäische Großstädte gezogen haben.

Und schließlich kam das Wort „Re-Islamisierung“, das ursprünglich anti-koloniale, islamische Bewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts charakterisierte (z. B. die von Has-

<sup>18</sup> Vgl. N. C. Tiesler (2006), ebd., S. 93–100.

<sup>19</sup> A. Kettani (Anm. 4).

<sup>10</sup> G. Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München 1991; Ders., *Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung*, München 1996, sowie J. L. Esposito/F. Burgat, *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, London 2003, Part III: Re-Islamization in Europe.

<sup>11</sup> Vgl. N. C. Tiesler (2006) (Anm. 7), S. 122–132.

<sup>12</sup> Vgl. S. Andezian, *Migrant Muslim Women in France*, in: T. Gerholm/Y. Lithman (Anm. 7), S. 196–205.

san al-Bannah in Ägypten unter britischer Herrschaft gegründete Muslimbruderschaft) erst Anfang der 1990er wieder auf, als die FIS erstmals die Kommunalwahlen in Algerien gewonnen hatte. Erst als die öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten begonnen hatten, sich eines im Maghreb Angst und Schrecken verbreitenden „islamischen Fundamentalismus“ anzunehmen, wurden „Islamisierung“ oder gar „Re-Islamisierung“ als Erklärungsmuster für europäische Geschehnisse (wie die Gemeindegründungswelle) Mitte der 1980er Jahre herangezogen. Dabei ist gerade die Vorsilbe „Re-“ im europäischen Kontext irreführend, da es den modernen Charakter und die neue Qualität der Erscheinung unterschlägt.

In einer allgemeinen Konjunktur des Themas Islam wurden von nun an jedoch auch vermehrt die in den modernen Großstädten Europas in Zeiten wirtschaftlicher Stagnation sichtbar gewordenen Probleme von Immigranten, die aus traditionellen agrarisch geprägten Regionen islamischer Mehrheitsgesellschaften eingewandert waren, nach religiösen Mustern gedeutet, obwohl sie mit dem Islam wenig zu tun hatten.<sup>13</sup> Der Religionszugehörigkeit gesellschaftlicher Minderheiten wurde fortan in öffentlichen und akademischen Diskussionen über die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Integration insbesondere der Muslime eine enorme Wichtigkeit beigemessen – sie wurde nun in z. T. noch höherem Maße überschätzt als während der ersten Jahre unterschätzt. Die aktuellen Trends in den Sozialwissenschaften, insbesondere in der Migrationsforschung, leisten der Islamisierung ihrer Debatten Vorschub.

Nicht erst seit dem 11. September 2001 wird die säkularisierte Mehrheit der NIP in mancher bewegten Debatte nahezu ignoriert – und werden in der Statistik Europäer, deren Familien auf Migration zurückblicken, komplett als Muslime geführt, ungeachtet dessen, welche Rolle Religion in ihrem Leben spielt und ob sie selbst oder ihre Eltern z. B. am Gemeindeleben in Deutschland, England oder Frankreich teilnehmen. Gleichzeitig werden zunehmende Tendenzen islamischer Pietät, ein wachsendes Engagement muslimischer Interessenvertreter, neues Interesse und Zu-

wendung zum Islam unter Jugendlichen, Anti-Kriegs-Bewegungen, islamische Anerkennungs- und muslimische Identitätspolitiken gemeinhin als Hemmnis oder gar Widerstand zum Integrationsimperativ fehlinterpretiert, als Opposition zur „westlichen Kultur“ stilisiert – und dabei der Islam als Quelle sozialen Kapitals und zivilen Engagements und die Erfolge sozialer Mobilität unter Muslimen übersehen. Den meisten Forschern ist bewusst, dass jegliche verfügbaren Zahlen weder etwas über die politischen, sozialen und kulturellen Charakteristika und Ansichten von Muslimen in Europa noch über ihr Selbstverständnis oder ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken aussagen.

## Islamisierung *versus* Europäisierung?

Etwa mit Blick auf das neue sozial-kulturelle und das politische Engagement muslimischer Jugendlicher werden die akademischen Diskurse heute nach wie vor von der Frage bestimmt, ob die Muslime in Europa islamischer geworden seien – unter dem prominenten Hilfsbegriff der „Islamisierung“. Ihr gegenüber steht die aus religionsgeschichtlicher Perspektive konsequente Frage: Inwiefern verändern sich islamisch definierte Sichtweisen und Praktiken? Sind sie „europäischer“ geworden?

Die These von der Europäisierung des Islam und der Islamisierung eines Teiles jener Gesellschaftsmitglieder, die oder deren Eltern aus islamischen Mehrheitsgesellschaften kamen, erhellt sich mit Blick auf den historisch spezifischen Entstehungszusammenhang jenes Phänomens, das wir tatsächlich erst seit den 1980er Jahren – und nicht schon seit der Ankunft der ersten Einwanderer mit muslimischem Hintergrund – als *Neue Islamische Präsenz* bezeichnen können: nämlich als ein Bezug auf den Islam sichtbar und institutionalisiert wurde – bezeichnenderweise in europäischen Organisationsmustern (z. B. Vereinen, hierarchischen Gemeindestrukturen). Insofern wirkt auch die in der Fachliteratur geläufige Formulierung „Muslim settlement“ irreführend, denn sie setzt die Migration und Ankunft jener Individuen mit einem kollektiven Phänomen gleich, das sich von Beginn an muslimisch oder islamisch definierte. Ein solcher Handstreich – wenn in der Rückschau im Lichte der heute dominanten

<sup>13</sup> Vgl. P. Antes, *Der Islam als politischer Faktor*, Hannover 1997<sup>3</sup>.

Diskurse ein Grundcharakteristikum des Forschungsgegenstandes umgedeutet wird – lässt die Einflussnahme der sozialwissenschaftlichen Forschung auf ihren Gegenstand erahnen und zeigt die *Islamisierung der Debatten*. Denn Einwanderer kamen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht aus religiösen Gründen, also nicht, um sich in ihrer Qualität als *Muslimen* niederzulassen. Das Bewusstsein ihrer Religionszugehörigkeit entwickelte sich verstärkt erst in der Emigration, wie einige Studien zeigen, die das Wort Islamisierung als Erklärung führen.

Der Gebrauch des Wortes Islamisierung als Erklärungsmuster für neue gemeinschaftliche Bewegungen und sozialpolitische Statements birgt ferner die Gefahr zweier Fehldiagnosen: Kontinuität und Homogenität. Erstere konstruiert Kontinuitätslinien zwischen den lokalspezifischen Varianten islamisch geprägter Alltagskulturen in den Herkunftsregionen und jenen islamisch definierten Bewegungen, Praktiken und Perspektiven, die aus der Interaktion in den neuen gesellschaftlichen Koordinaten entstehen. Ohne die Bemühungen staatlicher und religiöser Autoritäten in den Herkunftsländern oder gar den Einfluss internationaler Beziehungen, Kommunikation und Ereignisse unterschätzen zu wollen: Es sind die europäischen gesellschaftlichen Bedingungen, die den Entwicklungsprozess der *Neuen Islamischen Präsenz* entscheidend mitbestimmen. Das wird im Zusammenhang mit Muslimen oft übersehen, wenn „der Islam“ als etwas Fernes und exotisch Fremdes angesehen wird und seine hiesigen Protagonisten fälschlicherweise als Reproduzenten einer wie auch immer definierten, bruchlos importierten und fortgesetzten Tradition interpretiert werden.

## Der Trend zur Vereinheitlichung

Die zweite Fehldiagnose lautet, beim „Islam im heutigen Europa“ handele es sich um ein homogenes Phänomen, ist zwar noch äußerst medienwirksam, in den Akademien jedoch nicht mehr verführerisch. Doch mit ihr verhält es sich weitaus komplizierter, wenn man die Augen nicht verschließt vor der Tendenz, die sowohl in den Anerkennungspolitiken der europäischen *Muslim communities* evident ist als auch als Trend manche sozialwis-

senschaftliche Interpretation erfasst hat: Vereinheitlichung.

Muslimen, Migranten und ex-koloniale Siedler begegnen in Europa nicht nur unterschiedlichen europäischen Kulturen und Alltagsbedingungen und -bräuchen, sondern auch jenen, die von Muslimen aus anderen Herkunftsländern und -regionen teilweise importiert oder renoviert worden sind. Heterogenität ist bis heute eines der Grundcharakteristika der *Neuen Islamischen Präsenz*. Die ehemaligen Einwanderer erfahren Fremdheit also auch in der Begegnung mit anderen Muslimen. Die Alltagserfahrung und Interaktion innerhalb dieser Koordinaten sorgt für die Entwicklung sich islamisch artikulierender Bewegungen und Gemeinschaften völlig neuen Typs.

Denn ein gewisser Homogenisierungsdruck herrschte von Beginn an in nahezu jeder lokalen Gemeinde vor, in der sich nicht ausschließlich solche Mitglieder versammelten, die aus exakt der gleichen Region stammten.<sup>14</sup> Die *local communities*, welche die zunächst stärkste Organisationsform muslimischer Gemeinden in Europa waren, wurden bald ergänzt durch Dachorganisationen auf nationaler Ebene. Hier scheint der Druck zur Vereinheitlichung noch stärker, denn die staatlichen Autoritäten, mit denen um Anerkennung verhandelt wird, verlangen einen repräsentativen Ansprechpartner: eine noch größere Herausforderung, wie z. B. anhand der Debatten unter deutschen Muslimen um islamischen Religionsunterricht (und die Definitionsmacht der curricula) in öffentlichen Schulen deutlich wird.

Am deutlichsten zeigt sich der Trend zur Vereinheitlichung in neuen europäisch-islamischen Konzepten, die von Repräsentanten einer neuen europäisch-islamischen Mittel-

<sup>14</sup> Eine aus Afghanistan stammende Gesprächspartnerin, deren Kinder und Enkel schon in Berlin geboren wurden, besucht zu besonderen Anlässen die ihrer Wohnung am nächsten gelegene Moschee, ein von der „Türkisch-islamischen Union der Anstalt für Religion“ (DITIB) organisierter Kulturverein. Sie brachte eine Form der Vereinheitlichung, die als Islamisierung bezeichnet werden kann, im Zusammenhang mit Beerdigungsriten einmal sehr präzise auf den Punkt: „Früher haben wir beerdigt, wie es unsere Großväter schon getan haben. Hier machen wir es, wie es im Koran steht.“

schicht formuliert werden. Die Kinder der ersten Einwanderer aus islamischen Mehrheitsgesellschaften erreichten ab den späten 1980er Jahren – also zur Zeit des konjunkturellen Aufschwungs des Themas Islam – das Universitätsalter. Mit der Ausbildung europäisch-islamischer Mittelschichten, welche die hiesigen Bildungssysteme durchlaufen hatten, stiegen die Beiträge von Akademikern und Intellektuellen mit muslimischem Hintergrund zum Thema *Muslims in Europa* an, ebenso die innerislamischen Debatten, die Minderheitserfahrungen reflektieren.

## Neue Mittelschichten – neue Perspektiven

Nicht nur der akademische Diskurs zu Muslimen in westlichen Gesellschaften nahm sehr früh die europäische Perspektive ein, die als vereinheitlichend verstanden werden kann, sondern auch die muslimischen Autoren. Konferenzen, auf denen sich Muslime aus verschiedenen europäischen Ländern zum Austausch trafen, fanden schon Anfang der 1980er Jahre statt. Die Debatten um die Entwicklung und Inhalte islamischer Lehre in Europa bezeugen theologische Revisions- und Aktualisierungsprozesse. Europäische muslimische Akademiker und Intellektuelle greifen vor dem Erfahrungshintergrund des hiesigen Alltags mit den Werkzeugen säkularer Bildung versiert klassische Ansätze islamischer Theologie auf, setzen sich davon ab oder entwickeln sie weiter, so dass sie in den Koordinaten der neuen sozialen Realitäten tauglich erscheinen.<sup>15</sup> Die meisten der in europäischen Akademien etablierten Autoren von jenem Wirkungsgrad, der über ihre lokale Gemeinde hinausgeht, betonen ganz selbstverständlich den Wert gesellschaftspolitischer Konzepte, wie z. B. ein Pluralismusgebot, Toleranz, die Trennung von Kirche und Staat, die Anerkennung einer demokratischen Zivilgesellschaft und individueller Menschenrechte. Sie integrieren sie und werben für eine dahingehende Öffnung – oder bezeichnen sie als ohnehin islamisch verwurzelt, greifen einige als islamisch-universelle Werte auf oder konzeptualisieren sie in islamischen Kategorien. Die dennoch in vielen Aspekten kontroversen Debatten lassen das Bemühen um die Entwicklung neuer, alltagstauglicher Kon-

zepte erkennen, die Suche nach Orientierungsmustern in einer bedingt säkularisierten Umgebung, die sich den muslimischen Minderheiten gegenüber oft genug als „*christlich verwurzelt*“ artikuliert. Nicht nur der Islam als Thema, auch „christliche Wurzeln“ und die Rede von einer „europäischen Identität“ standen in hoher Konjunktur, als die zweite Generation und heutige Autorenschaft neuer Konzepte das Universitätsalter erreichte. Sie wuchsen in den europäischen Universitäten in die *Postcolonial Studies* und die aus den amerikanischen *Cultural Studies* importierten Identitätsdiskurse hinein und gestalten sie in manchen Ländern (in erster Linie in Großbritannien) heute entscheidend mit.

Spätestens seit Tariq Ramadans überaus erfolgreicher Veröffentlichung *To be a European Muslim* im Jahr 1999 wurde die Entwicklung, Bewerbung und Konjunktur *europäisch-islamischer Konzepte* und eines entsprechenden Selbstverständnisses in gebildeten Kreisen populär.<sup>16</sup> Überraschend daran war zunächst, dass aus einem so heterogenen *Pool* (verschiedener Migrationsmotive, Herkunftsländer, lokalkultureller Varianten und unterschiedlicher Perspektiven auf den Islam), wie die *Neue Islamische Präsenz* ihn stellt, überhaupt ein gemeinsames Selbstverständnis entwickelt und beworben wird. Dieses Selbstverständnis bezieht sich mit Europa zudem auf einen sehr grob gefassten, auf der Alltagsebene eher abstrakt erscheinenden Raum, der recht unterschiedliche Gesellschaften und nationale Gesetzgebungen, verschiedene Praktiken von Säkularität (oder Laizität), Immigrationspolitiken und historische Verbindungen zu den Herkunftsländern (koloniale, militärische, wirtschaftliche oder keine) umfasst. Verschiedene Gründe sprechen dafür, diese Konzepte als europäisch-islamisch zu bezeichnen. Zunächst einmal entstehen sie nicht in einem von gesellschaftlicher Erfahrung und raum-zeitlichen Koordinaten entkoppelten Elfenbeinturm, der ausschließlich traditionell ausgebildeten islamischen Theologen und Rechtsgelehrten zugänglich wäre. Sondern sie entstehen vor dem konkreten Erfahrungshintergrund von Emigration (erste Generation) oder europäischer Sozialisation (Folgegenerationen) und in Reflexion auf die Lage sich als islamisch

<sup>15</sup> N. C. Tiesler (2006) (Anm. 7), S. 100–122.

<sup>16</sup> Vgl. T. Ramadan, *To be a European Muslim*, Leicester 1999.

verstehender Minderheiten im europäischen Kontext. Ihre Lage bleibt keineswegs unbeeinflusst vom Rückbezug auf die Herkunftsländer und internationale Ereignisse, Konflikte und Politiken. Letzteres zeigte sich immer wieder seit der Revolution in Iran 1979, später im Zuge der Rushdie-Affäre 1989, des Bosnienkonflikts und Irakkriegs Anfang der 1990er Jahre, des Israel-Palästina-Konflikts und im besonderen Maße seit den Terroranschlägen des 11. September 2001 und seinen Folgen in der Macht der medialen Öffentlichkeit. Vor allem aber wird ihre Situation bestimmt von Fremdheitserfahrungen und massenmedial formierten Ressentiments, von den Chancen und Hoffnungen auf wirtschaftliche Prosperität, auf höhere Bildung und soziale Mobilität und/oder ihren Enttäuschungen, z. T. von sozialer Marginalisierung, den Grenzen und Möglichkeiten der Immigrations- und Integrationspolitiken. Jene, die europäisch-islamische Konzepte entwickeln, machen nicht alle diese Erfahrungen selbst, formulieren sie aber stellvertretend für andere gesellschaftliche Schichten.

Und sie formulieren sie, selbstverständlich auch koranisch geschult und mit teils zentralen Verweisen auf islamische Kategorien (die in neuer Interpretation erscheinen), in einer säkularen Sprache. Die philosophische, historische, sozial- und politikwissenschaftliche Bildung sticht heraus. Intellektuell sozialisiert in einer säkularen Diskursprache, die schon länger kein exklusiv „westliches“ Gut mehr ist, jedoch eine andere Sprache ist als jene der traditionellen, religiösen Autoritäten, wenden sie sich Fragen zu, die sich ihrer Ansicht nach der Mehrheit der Muslime in Europa stellen: „Wo sind wir? Wer sind wir? Wohin/wozu/wem gehören wir? Welche Identität ist die unsere?“<sup>17</sup>

## Stichwort Identität

Mit ihrem wohl entscheidenden diskursiven Trend seit dem Ende des *short century* sind es somit die europäischen Sozialwissenschaften, die das Zauberwort der Vereinheitlichung liefern: „kollektive Identität“. Die Suche nach „kollektiven Identitäten“ ist zentral in den aktuell dominanten Diskursen von Multikulturalismus bis zu Transnationalität, in denen u. a. die Auseinandersetzungen von gesell-

schaftlichen Mehr- und Minderheiten verhandelt werden und auch Perspektiven für die Untersuchung von Muslimen gewonnen wurden. Seit dem Ende des Kalten Krieges geraten die bekannten Kategorien kollektiver Subjektivität – wie z. B. Volk, Nation, Gruppe, Klasse – stark in Bewegung und bringen viele offene Fragen für die Sozialwissenschaftler, die sich mit Phänomenen sozialer Akteure und Bewegungen beschäftigen, in denen die Suche nach einem historischen Sinn in postmaterialen Bedingungen insbesondere für die Mittelschichten in den Mittelpunkt zu rücken scheint.

In seinem erwähnten derzeitigen Hauptwerk formuliert und bewirbt Ramadan ein neues Selbstverständnis, eine „europäisch-islamische Identität“. Eine seiner prominentesten Rollen ist die des Identitätspolitikers. Unter demselben Stichwort formuliert er Lösungen, die es jungen Europäern mit muslimischem Hintergrund erlauben, islamischer zu werden, ohne dabei weniger europäisch sein zu müssen. Obwohl es eine essentielle, kollektive muslimische oder europäische oder islamisch-europäische Identität im ursprünglichen Sinne der Kategorie nicht gibt, hat sie, wie auch immer konstruiert, eine objektive Wirkungsmacht. Wer sich auf dem Feld *Muslims in Europa* bewegt, muss mit den Proklamationen „christlicher, westlicher, säkularer, muslimischer oder islamischer Identitäten“ umgehen. Dabei handelt es sich nicht um Identitäten, sondern um Identitätspolitik bzw. „politics of identification“, die versuchen, gemeinsame Interessenlagen zu formulieren. Die entsprechenden Konzepte mögen, wie Ramadans, emanzipatorisch klingen und für Integration und eine harmonische Zusammenführung „europäischer“ und „islamischer Grundsätze“ stimmen. Als analytische Kategorie jedoch erweist sich der „verbale Container Identität“<sup>18</sup> als unbrauchbar. Wenn von „islamischer“ oder „europäisch-islamischer Identität“ gesprochen wird, so ist dies kein Zeugnis oder Gütesiegel islamischer Religiosität im europäischen Kontext, sondern es handelt sich dabei um eine empirisch kaum prüfbar Vereinheitlichung auf der Basis einer

<sup>18</sup> D. Claussen, Wer ist das Volk? Kritik einer Begriffsverwirrung: Nation, Volk, Ethnos, Kultur, etc., in: E. Kürşat-Ahlers/D. Tan/H.-P. Waldhoff (Hrsg.), Globalisierung, Migration und Multikulturalität, Frankfurt/M. 1999, S. 247–255, hier S. 253.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. viii.

säkularer Diskurssprache, die in westlichen *academies* produziert wird.

## Fazit und Schlussbemerkungen

In der Retrospektive wird deutlich, dass der Beginn jener Entwicklung, die später zur Sichtbarkeit und gesellschaftlichen Relevanz einer *Neuen Islamischen Präsenz* in Europa führte, eindeutig schon in der Integration muslimischer Studenten an den Universitäten und Fachhochschulen europäischer Metropolen lag. Es waren einzelne, junge Männer aus wohlhabenden Familien, von großstädtischer Sozialisation und säkularer Bildung, die vor der Dekolonisierung zu Bildungszwecken (zumeist) in die *Mutterländer* wie Frankreich, Großbritannien oder Portugal gegangen waren. Sie studierten vornehmlich technische und naturwissenschaftliche Fächer, und später sollte ihnen in vielen Fällen der ersten Gemeindegründungen die Schlüsselrolle zukommen. Während dieser Wirkungsphase der „ersten Generation“ handelte es sich um einzelne Integrationsfiguren und Anerkennungspolitiker, die – oft mit Unterstützung der Kirchen – sich in ihrem jeweiligen Land um die Ausbildung einer zuvor nicht vorhandenen religiös-kulturellen Infrastruktur (Gebetsräume, Moscheevereine) bemühten.<sup>19</sup>

Heute begegnen wir immer mehr sozial- und politikwissenschaftlich ausgebildeten Networkern und Identitätspolitikern, die sich auf europäischer, internationaler und virtueller Ebene austauschen: Sie gründen u. a. Studenten- oder *Humanitarian Aid*-Organisationen, engagieren sich z. T. im *European Social Forum*, für internationale Menschenrechte, z. B. gegen saudische oder U.S.-amerikanische und für Frauenpolitik, sind oft einer linken, säkularisierten Mittelschicht verbunden, richten *Muslim Brainstorming Sessions*, Musik- und *Empowerment*-Veranstaltungen aus, installieren Internetseiten und Chatrooms und diskutieren dort u. a. auch The-

<sup>19</sup> Zu den auf europäischer Ebene viel rezipierten Autoren der ersten Generation, die auch als Integrationsfiguren wirken und wirkten, sind sicherlich Smail Balic (Österreich), Mohammad Arkoun (Algerien, Frankreich, USA), Mohammad Anwar (Großbritannien), M. S. Abdullah (Deutschland) und Valy Süleyman Mamede (Portugal) zu zählen. Ein weiterer Autor dieser Generation, der aber in erster Linie in akademischen Zusammenhängen auftritt, ist Khalid Durán (Marokko, Spanien, Deutschland, USA).

men wie Homosexualität oder moderne Nationen-Theorien anlässlich einer Fußballweltmeisterschaft.

Mit dem Heranwachsen der zweiten Generation, bei der es sich mehrheitlich um europäische Staatsbürger handelt, welche die europäischen Bildungssysteme durchlaufen haben, nahm der Anteil an gebildeten (proto-) Mittelschichten innerhalb jener Bevölkerung zu, die auf Migration zurückblickte und die einen anderen Background hatte als die Mehrheitsgesellschaft. Die Kinder der Einwanderer erreichten das Universitätsalter kurz vor und nach 1989 und wuchsen dort in die Identitätsdiskurse hinein, die nach 1989 in den europäischen Sozialwissenschaften zunehmend an Popularität gewannen und seither zentral erscheinen. Heterogenität war das Grundcharakteristikum der NIP, bevor die Identitätsdiskurse in den europäischen Migrationsdiskursen und britischen *Postcolonial Studies* auf fruchtbaren Boden fielen. Neue gesellschaftliche Bedingungen eröffnen sowohl die Möglichkeit als auch die Notwendigkeit für neue Konzepte: Eine der am heißesten diskutierten Fragen in (europäisch-) muslimischen Diskussionszusammenhängen seit spätestens Anfang der 1990er Jahre zielt auf die Definition muslimischer Subjektivität, also auf ein kollektives Selbstverständnis von „Muslim-sein“.<sup>20</sup> Die entsprechenden Diskussionen nehmen nicht nur die Lage internationaler Beziehungen und Migration in den Blick, sondern basieren in unserem Fall auf den Erfahrungen im europäischen Kontext. Sie markierten nicht den Anfang der jungen Geschichte der Neuen Islamischen Präsenz in Europa, sondern wuchsen zusammen mit einer zweiten Generation, die ihren Aufenthalt nicht als temporär ansah, sondern hier geboren und aufgewachsen ist. Aus dem Entstehungszusammenhang solcher neuen europäisch-islamischen Konzepte ist die säkulare Diskurssprache nicht wegzudenken, denn ihre Autoren sind in den Institutionen ausgebildet, in denen diese intellektuellen Werkzeuge vermittelt werden. Sie sind größtenteils aber auch religiös gebildet und wirken in ihren *communities*.

<sup>20</sup> Im Englischen „Muslimness“, vgl. S. Sayyid, *Beyond Westphalia: Nations and Diasporas – the Case of the Muslim Umma*, in: B. Hesse (Ed.), *Un/settled Multiculturalisms*, London 2000, S. 33–50.

In der Integration der aktuellen Diskurs-sprachen in solche „europäisch-muslimischen“ Konzepte und *community politics* wird der Wandel von traditioneller Religion zu modernen Ansätzen erkennbar. Als traditionell kann hier die ritualistische religiöse Praxis bezeichnet werden – religiöses Wissen, das mündlich weitergegeben wird, ohne reflexive Auseinandersetzung mit der Schrift, zu der nur die Eliten Zugang hatten. Der Schlüssel des Wandels liegt in säkularer Bildung. Eine Generation, welche die europäischen Bildungssysteme durchlaufen hat, entwickelt eine andere Perspektive auf ihre Religion oder jene ihrer Eltern. Mit anderen Werkzeugen und Zugang zur Schrift tritt diese auch in ein anderes, nämlich herausfordernderes Verhältnis zu den traditionellen religiösen Autoritäten. Das zunächst aus den Herkunftsländern importierte religiöse Personal konnte die Fragen junger Muslime, die sich in einem neuen Kontext stellten, nicht beantworten. An die Stelle der alten Gemeindeleiter tritt bald (bzw. trat bereits) eine neue Generation – eine Generation, die in Europa aufgewachsen und zu Hause ist. Säkulare Bildung, Kommunikationswege, Organisationsformen, Alltagsbedingungen, politische Strategien, die Sozialisation und auch Exklusionserfahrungen in europäischen Gesellschaften und die Integration neuer Diskurs-sprachen in muslimische Debatten deuten auf zwei Tendenzen:

Einerseits auf die *Europäisierung des Islam* und andererseits auf die *Islamisierung von Europäerinnen* mit muslimischem Hintergrund. Konträr auf den ersten Blick, können diese Diagnosen zu einem analytischen Instrument werden, wenn sie als eine Tendenz gedacht werden – als Tendenz zur Vereinheitlichung. Aus dieser Perspektive wird deutlich: Die Entwicklungsgeschichte der NIP wird ebenso wie der Entstehungszusammenhang dieser neuen islamisch-europäischen Konzepte vorwiegend von internationaler Erfahrung und den hiesigen gesellschaftlichen Bedingungen bestimmt. Der „Islam im heutigen Europa“ ist ein modernes, translokal bestimmtes, europäisches Phänomen.

Danja Bergmann

## Bioethik und die Scharia

**E**in drei Tage alter Embryo ist kleiner als der Punkt am Ende dieses Satzes. Dennoch kann er mittels bildgebender Diagnostik sichtbar gemacht werden. Moderne Medizintechnik eröffnet dem Betrachter faszinierende Einblicke in die Entfaltung des menschlichen Lebens in seinen Anfängen und nach planvollem Muster. Doch die technisch gewachsene Transparenz des Körpers und der sich darin abspielenden Prozesse gibt nicht nur Anlass zu Beifall spendender Bewunderung. Sie geht Hand in Hand mit einer bedrohlichen Verfügbarkeit des Menschen, die sich je nach Tagesaktualität der Feuilletons in Metaphern wie Schöpfungseingriff, Überschreitung des Rubikons oder prometheische Hybris niederschlägt und die ihren Schatten auf die alte Frage wirft, wann der Mensch beginnt, ein Mensch zu sein.

**Danja Bergmann**

M.A., geb. 1973; Studium der Vergleichenden Religionswissenschaft, Islamwissenschaft und Politischen Wissenschaft, Redakteurin der Monatszeitschrift *Die Politische Meinung*, Rathausallee 12, 53757 St. Augustin. danja.bergmann@kas.de

Hierzulande verlaufen die bioethischen Konfliktlinien im Kontext von hellenistisch-christlich geprägten Wertvorstellungen. Biomedizinische Methoden wie künstliche Befruchtung, Klontechnik und Stammzellforschung rühren an Grenzziehungen des menschlichen Lebens und erschüttern traditionelle Wertübereinkünfte, in deren Zentrum die Idee der Menschenwürde steht. Der Rekurs auf diesen Argumentationsmittelpunkt bringt letztlich auch das nicht-religiöse Selbstverständnis an die kulturhistorisch gewachsenen Grenzen seines säkularen Selbst. Doch gilt es, den Blick auch über den eigenen kulturellen Tellerrand hinaus zu werfen und nach bioethischen Auseinandersetzungen außerhalb des christlichen oder christlich geprägten säkularen Selbstverständnisses zu fragen. Denn die rapide Verbreitung biomedizinischer Technologien rund um den Globus hat bioethische Diskurse in allen Kulturkreisen in Gang gebracht und



Problemfelder aufgeworfen, die das menschliche Dasein ganz existenziell und gewissermaßen „vorkulturell“ berühren.<sup>1</sup> Hinzu kommt, dass in Deutschland etwa 3,3 Millionen Muslime leben, was sich auf die medizinische Praxis im Krankenhausalltag auswirkt.<sup>2</sup> Es stellt sich die Frage, ob die Religion des Islam spezifische Deutungsmuster und ethische Orientierungslinien etwa im Umgang mit entstehendem menschlichem Leben bereithält.

Auch in muslimischen Gesellschaften und Staaten werden unter den Rechtsgelehrten und Theologen kontroverse Diskussionen über die Zulässigkeit von Stammzellforschung und Gentechnologie geführt.

Von Bedeutung war in diesem Zusammenhang der Vorschlag Irans bei Verhandlungen der UNO über ein weltweites Verbot der Klontechnik im Herbst 2003, die Entscheidung zu vertagen, wobei man sich auf das Rechtsgutachten eines ägyptischen Mufti stützte, der sich permissiv zur Technik des therapeutischen Klonens geäußert hatte. Inwieweit sich charakteristische Konfliktlinien bei islamischen Bioethikdiskussionen zum Lebensbeginn abzeichnen, ist also von globaler Tragweite.

## Die Bedeutung der Scharia

Eine Schlüsselfunktion bei der Frage nach spezifisch islamischen Deutungsmustern zum Beginn menschlichen Lebens kommt zunächst dem islamischen Rechtsverständnis und den Möglichkeiten rechtlich-ethischer Entscheidungsfindung zu. Für einen gläubigen Muslim ist die Scharia der Ort zur Bestimmung von religiös-ethischen Normen des rechten Verhaltens. Der weithin als „islamisches Recht“ übersetzte Begriff bedeutet im eigentlichen Wortsinn „Weg“, im Sinne des Heilsweges zu Gott. Er geht in seiner Bedeutung weit über die juristische Vorstellung von Recht oder Gesetz hinaus: Die Scharia verkörpert nicht das Produkt eines fixierten Regelwerkes, sie steht vielmehr für den dorthin führenden Prozess.

<sup>1</sup> Vgl. Thomas Eich/Thomas Sören Hoffmann (Hrsg.), Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive, München 2006.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu die Publikationen des Humanmediziners und Islamwissenschaftlers Ilhan Ilklic, Begegnung und Umgang mit muslimischen Patienten, Bochum 2006.

Zugleich ist ihre Bedeutung aber zu umfassend, um auf die Kategorie Ethik begrenzt zu werden, denn wie weit man den Gegenstand der Ethik auch immer auffassen mag – er erstreckt sich nach europäisch-abendländischem Verständnis sicher nicht auf Fragen nach der richtigen Zeit für ein Gebet oder zu den Regeln der Pilgerfahrt nach Mekka.<sup>3</sup>

Grundlage und Quelle der Rechtsprechung im sunnitischen Islam bilden zwei Textquellen: Der Koran – der als das Wort Gottes die wichtigste Grundlage bildet – und die Sunna („Gewohnheit“) mit der überlieferten Lebenspraxis des Propheten. Der Korantext enthält jedoch nur einen geringen Anteil an Geboten und Verboten, die sich ausdrücklich in rechtliche Forderungen umwandeln lassen. Aus diesem Grund und auch, um Veränderungen im Wandel der Zeit Rechnung zu tragen, bildeten die Fuqaha<sup>4</sup> genannten Rechtsspezialisten im Verlauf der Religionsgeschichte des Islam sekundäre Formen der Rechtsentwicklung aus und etablierten eine umfassende Rechtsquellenlehre, die sich aus weiteren Aspekten wie etwa Konsens-, Analogieschlussbildung und Interpretation speist. Diese Fuqaha beziehen auch heutzutage Position bei bioethischen Fragestellungen, indem sie sogenannte Fatwas<sup>5</sup> erteilen. Sie spielen bei der Formulierung einer medizinischen Ethik in muslimischen Staaten eine bedeutende Rolle.

Um die überzeitlichen Normen in konkreten Situationen anwenden zu können, wurde das islamische Recht stets fallorientiert entwickelt. Den Hintergrund dafür bildet ein Spannungsfeld aus der sich kontinuierlich verändernden Realität gegenüber einem überzeitlichen, praktische Umsetzung fordernden Gotteswillen. An der Rechtsentwicklung des sunnitischen Islam war allerdings keine zentralisierte Institution beteiligt. Der sunnitische Islam kennt weder eine mit der päpstlichen Kurie vergleichbare Lehrautorität noch einen

<sup>3</sup> Vgl. Tilman Nagel, Das islamische Recht. Eine Einführung, Westhofen 2001, S. 4 ff.

<sup>4</sup> Der zugrunde liegende Begriff *fiqh* für „Einsicht“, „Einblick“ gibt den von den *Fuqaha* als ausgebildeten Rechtsspezialisten abverlangten Erkenntnisprozess wieder.

<sup>5</sup> Fatwas sind Rechtsgutachten islamischer Gelehrter, die in schriftlicher Form ihre persönliche Einschätzung in Bezug auf eine bestimmte Rechtsfrage erläutern. Sie werden traditionell auf die konkrete Anfrage eines Gläubigen oder Herrschers, in neuerer Zeit auch auf Antrag einer Institution erstellt.

Klerus. Die religiöse Autorität liegt in den Händen von Schriftgelehrten, die zu einer der vier offiziell anerkannten Rechtsschulen des sunnitischen Islam – den Hanafiten, Malikiten, Schafiiiten oder Hanbaliten – gehören. Bei der rechtlichen Handhabung von Problemen, die nicht in Koran oder Sunna geregelt werden, können diese Schulen, nicht nur untereinander, sondern auch innerhalb, voneinander abweichende Rechtsauffassungen vertreten. Wenn Repräsentanten des Gelehrtenstandes daher ihrem Anspruch nach im Namen des Islam auftreten, können ihre Äußerungen nur sehr bedingt im Sinne eines paradigmatischen „Der Islam sagt“ aufgefasst werden. Die sunnitische Rechtsdenke immanente Meinungsvielfalt ist eine Folge der kasuistischen Natur der Scharia, die auch innerhalb der Zunft der Rechtsgelehrten problematisiert wird. Der außen stehende Beobachter jedenfalls sieht sich einer enormen Vielfalt an verschiedenen Meinungen gegenüber. Bedenkt man dazu die sprachliche Barriere, schmilzt von der Spitze des Eisberges dessen, was überhaupt interkulturell transferiert oder vermittelt werden kann, ein weiterer Teil dahin.

## „Kulturübergreifende Bioethik“

Dennoch gebührt ein bemerkenswertes Verdienst um die Erschließung außereuropäischer Diskussionen zum Thema Bioethik dem von 2003 bis 2006 an der Ruhr-Universität Bochum tätigen Forschungsverbund „Kulturübergreifende Bioethik“.<sup>16</sup> Unter Projektleitung des Islamwissenschaftlers Thomas Eich für den Bereich Orient und mit einem Schwerpunkt auf dem sunnitischen Islam entstand hier eine Vielzahl höchst aufschlussreicher Publikationen – beispielsweise der in Zusammenarbeit mit Thomas Sören Hoffmann herausgegebene Sammelband *Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive*, die Monografie *Islam und Bioethik* und der von der Konrad-Adenauer-Stiftung in Auftrag gegebene Band *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*.<sup>17</sup> Die vorgelegten For-

<sup>16</sup> Vgl. [www.ruhr-uni-bochum.de/orient/bioethik](http://www.ruhr-uni-bochum.de/orient/bioethik) (3. 5. 2007) liefert eine detaillierte Projektbeschreibung sowie Listen nationaler und internationaler islamischer Organisationen des Bioethik-Diskurses mit Übersetzungen von offiziellen Dokumenten.

<sup>17</sup> Vgl. T. Eich/T. S. Hoffmann (Anm. 1); Thomas Eich, *Islam und Bioethik*, Wiesbaden 2005; Thomas Eich/

schungsergebnisse ziehen ihre Schlüsse aus der Analyse von Rechtsgutachten bedeutender islamischer Rechtsgelehrter sowie aus Verlautbarungen internationaler arabischer Organisationen. Hierzu gehören die Islamic Organisation of Medical Sciences (IOMS) mit Sitz in Kuwait, die Islamic Fiqh Academy in Jeddah (IFA), die der Organization of Islamic Conferences angegliedert ist, sowie die Islamic Fiqh Academy der islamischen Weltliga in Mekka.

Diese Institutionen wurden in den 1970er/1980er Jahren gegründet, um sich im Lichte der Scharia mit Neuerungen der Moderne auseinanderzusetzen und das islamische Recht in Anbetracht historischer Veränderungen weiterzuentwickeln. Sie haben zwar keine direkte rechtliche Handhabung auf nationaler Ebene, dennoch kommt ihnen internationale Ausstrahlung zu. Ihre Verlautbarungen sind sozusagen als kollektiv autorisierte Fatwas zu werten. Die hier von hochrangigen islamischen Rechtsgelehrten geführten Diskussionen haben daher eine gewisse Repräsentativität, auf die man sich beziehen kann, sofern deutlich bleibt, dass eine Gültigkeit der Beschlüsse für die Gesamtheit der Muslime letztlich nicht bestehen kann.

## Umgang mit ungeborenem Leben

Eine Vielzahl bioethischer Themenkreise nehmen ihren Ausgang von der Frage nach der Schutzwürdigkeit von ungeborenem Leben. Wann beginnt menschliches Leben? Von den verschiedenen Stellen im Koran zur Entstehung menschlichen Lebens bildet Sure 23,12–14 bis in heutige Bioethikdebatten hinein den zentralen Bezugspunkt in der Auslegungsgeschichte des sunnitischen Islam: „Wir haben doch den Menschen aus einer Portion Lehm geschaffen. Hierauf machten wir ihn zu einem Tropfen (a) in einem festen Behälter. Hierauf schufen wir den Tropfen zu einem Blutklumpen (b); diesen zu einem Fleischklumpen (c) und diesen zu Knochen. Und wir bekleideten die Knochen mit Fleisch. Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen.“<sup>18</sup> Die Fuqaha der Vormoderne legten

Helmut Reifeld (Hrsg.), *Bioethik im christlich-islamischen Dialog*, Sankt Augustin 2004.

<sup>18</sup> Übersetzung nach T. Eich (Anm. 6), S. 26. Der hier verwendete *Pluralis maiestatis* steht für Gott als Urheber allen Lebens.

ihren exegetischen Fokus bei dieser Textstelle unisono auf die Abfolge von drei physischen Entwicklungsstadien (a-c), die mit der Entstehung eines neuen Geschöpfes auf eine spirituelle Veränderung hinausläuft. Diese Veränderung wird in Sure 32,6–9 als göttliche Beseelung beschrieben. Zur Bestimmung eines genauen Zeitpunktes stützen sich die Theologen auf die Sunna des Propheten, wonach die drei Entwicklungsstufen jeweils 40 Tage umfassen und im Verlauf der Rechtsauslegung die Lehre von der Beseelung am 120. Schwangerschaftstag dominierte. Infolge widersprüchlicher Texttraditionen konnten sich aber auch alternative Modelle einer Beseelung am 40. oder 42. Tag durchsetzen. Einstimmig ergab sich bei allen vier Rechtsschulen im Verlauf der Rechtsentwicklung ein Abtreibungsverbot nach dem Beseelungszeitpunkt. Die Einschätzungen über den genauen Zeitpunkt wie auch über die Handhabe davor gehen in den einzelnen Rechtsschulen allerdings extrem weit auseinander. Die einzig mögliche Generalisierung besteht in der Aussage, dass ein Schwangerschaftsabbruch nach der Beseelung, spätestens also ab dem 4. Monat verboten ist.<sup>19</sup>

## Ethisch-rechtliche Meinungsvielfalt

Es gibt im islamischen Recht also keinen abstrakten Status des „Embryos an sich“. Dabei muss berücksichtigt werden, dass die Diskussionen der klassischen Rechtsprechung der Vormoderne nicht bei grundsätzlichen moralischen Fragen einsetzen, sondern jeweils bei der praktischen Handhabe von strafrechtlichen Fällen wie etwa Fehlgeburten infolge von Unfällen oder Gewaltanwendung. Ein Charakteristikum der Scharia ist deren kasuistische Funktionsweise. Es bildete sich also kein normatives Dogma für weitergehende Problemkreise etwa zur Gentechnik oder zum Umgang mit Stammzellen aus.

In den 1980er Jahren rückte die Frage der Beseelung bei Diskussionen über Abtreibung und den generellen Umgang mit Embryonen zunehmend ins Zentrum.<sup>10</sup> Wenngleich viele Gelehrte für eine Schutzwürdigkeit menschl-

chen Lebens ab Beginn der Schwangerschaft plädierten, wurde auch hier nicht klar definiert, wann diese anzusetzen sei: ob mit der Befruchtung oder mit der Einnistung der Eizelle (Nidation). Der Bioethik-Diskurs im sunnitischen Islam kann daher auf keine ethische Normbildung zurückgreifen. Dennoch bilden Rechtsurteile aus der vormodernen Zeit häufig die Grundlage von Argumentationslinien für Rechtsgelehrte der Gegenwart, ohne dass eine historische Kontextualisierung vorgenommen würde. Entsprechend vielfältig sind die Haltungen innerhalb der islamischen Welt zu Methoden der Biomedizin; auch beruhen sie zum Teil auf einem unzureichenden naturwissenschaftlich-medizinischen Kenntnisstand. Die Einschätzung des Lebensbeginns im Rahmen von bioethischen Diskussionen im sunnitischen Islam ergibt insgesamt ein ausgesprochen diffuses Bild.

## Schutz von Familie und Abstammung

Das Thema künstliche Befruchtung ist in vielen islamischen Ländern von besonderer Brisanz, da die kulturelle Wertschätzung von Eheschließung und Familiengründung großen sozialen Druck ausüben kann. Der soziale Status muslimischer Frauen, ihre Würde wie auch ihr Selbstwertgefühl stehen in engem Bezug zu ihrer Fortpflanzungsfähigkeit. Ebenso sind das Familienideal und die Vaterschaft eng mit dem Wert der Männlichkeit verknüpft. Im Fall von Unfruchtbarkeit – die weltweit etwa bei zehn Prozent der Paare vorkommt – suchen die Betroffenen häufig unter großem finanziellen Aufwand medizinische Hilfe. Dies schlägt sich nieder in einem Boom reproduktionsmedizinischer Unternehmen. Allein in Ägypten gibt es inzwischen mehr als vierzig Zentren, die sich auf Reproduktionsmedizin spezialisiert haben. In fast jedem arabischen Land des Nahen Ostens wird mittlerweile In-Vitro-Fertilisationstechnologie (IVF) angeboten. Eine private IVF-Klinik in Amman, die Geschlechtsselektion an befruchteten Eizellen durchführt, zieht nicht nur zahlreiche Paare aus dem Nahen Osten, sondern auch aus Europa an. Vor dem Hintergrund männlich geprägter Gesellschaftsstrukturen überwiegt hier häufig der Wunsch nach der Geburt eines Jungen. Während die Praxis geschlechtsselektiver Abtreibungen von sunnitischen Rechtsgelehrten einhellig abgelehnt

<sup>19</sup> Vgl. Marion Holmes Katz, *The Problem of Abortion in Classical Sunni Fiqh*, in: Jonathan E. Brockopp (Hrsg.), *Islamic Ethics of Life. Abortion, War and Euthanasia*, Columbia 2003, S. 30.

<sup>10</sup> Vgl. T. Eich/T. S. Hoffmann (Anm. 1), S. 166 ff.

wird, sind die Meinungen bezüglich der Beeinflussung des Geschlechts durch das IVF-Verfahren geteilt.

In ihrer Analyse sunnitischer Fatwas zur Reagenzglas-Befruchtung außerhalb der Gebärmutter stellt die Islamwissenschaftlerin Birgit Krawietz heraus, dass sich ein Verbot seitens der Rechtsgelehrten in diesem Zusammenhang in erster Linie gegen eine Vermischung des Erbgutes von Spendern richtet, die nicht durch eine rechtsgültige Ehe miteinander verbunden sind.<sup>11</sup> Diese Sicht wird auch in dem Beschluss zur künstlichen Befruchtung von der IFA der Islamischen Weltliga in Mekka von 1984 unterstrichen.<sup>12</sup> Im Umkehrschluss ist in dem Dokument zu lesen, dass die Zusammenbringung von Samen und Eizelle zweier miteinander verheirateter Eheleute prinzipiell erlaubt ist. Diese rechtliche Akzeptanz gilt allerdings nicht vorbehaltlos: Wegen der negativen Begleiterscheinungen sollte eine künstliche Befruchtung nur dann erlaubt werden, wenn die Anwendung unumgänglich ist und die allgemeinen Voraussetzungen erfüllt sind. Das Hauptproblem besteht in potenziellen Unklarheiten bezüglich der genealogischen Einordnung des gezeugten Kindes. Die wesentliche Voraussetzung dafür ist das Bestehen eines rechtlich gesicherten Ehevertrages, denn der Schutz klarer Abstammungslinien (*nasab*: „Herkunft“, „Abstammung“) gehört zu den fünf unumstößlichen Grundintentionen der Scharia (*maqasid*). Die Verwendung von Fremdsperma zur Befruchtung einer Frau wird daher in verschiedenen Stellungnahmen analog zu dem als gravierend eingestuften Vergehen des Ehebruches gesehen. Allerdings ist der Geschlechtsakt aus der Sicht der Scharia – wohlgemerkt innerhalb des ehelichen Rahmens – nicht der einzige Weg zur Zeugung eines Kindes. Dies geht aus mittelalterlichen Rechtstexten hervor, die sich mit einer „natürlichen“ Art von künstlicher Befruchtung befassen: Hier findet sich die Vorstellung von der Befruchtung einer Frau durch ein Stück mit Sperma getränkter

Schafswolle, das eine Zeit lang in deren Gebärmutter platziert wurde.<sup>13</sup> Sexuelle Penetration wird in diesem Zusammenhang zwar als die übliche, nicht aber als die einzig mögliche Form der Befruchtung angesehen.

## Kritikpunkt soziale Folgen

Bestandteil der meisten Fatwas zur IVF-Methode sind Vorsichtsapelle und genaue Voraussetzungen zur Anwendung, die die Unbedenklichkeit des Eingriffes bescheinigen sollen. Der Anwendung der IVF-Methode im ehelichen Kontext scheint also nichts Prinzipielles entgegenzustehen. Dennoch sind die Voraussetzungen und Folgen des Verfahrens umstritten. Dabei beziehen sich die religionsrechtlichen Einwände der unterschiedlichen Gelehrten vor allem auf einzelne mit der IVF-Methode in Verbindung stehende Praktiken und Begleitumstände wie etwa die Sorge um die Bewahrung sexueller Sittsamkeit.<sup>14</sup> Kritisch sieht man die für eine medizinische Untersuchung notwendige Entblößung der Frau vor einem männlichen Arzt.

In denselben Kontext gehört die Ablehnung gegenüber der Stimulation des männlichen Sexualtriebes mit dem Zweck der Gewinnung von Samenflüssigkeit. Große Skepsis richtet sich auch gegen den möglichen Missbrauch von Antibabypillen als potenzieller Quelle von sexuell unsittlichem Verhalten. Eine ausführliche Erörterung der medizinischen Problematik des IVF-Verfahrens findet sich in den islamrechtlichen Stellungnahmen jedoch nicht – zum Beispiel mit Blick auf die Steigerung der Erfolgchancen durch die Implantation mehrerer befruchteter Eizellen, was für die Frau die Risiken einer multiplen Schwangerschaft birgt. Eine offene Frage ist außerdem, welcher Umgang mit den überschüssigen, nicht implantierten befruchteten und dann eingefrorenen Eizellen angemessen ist. In den meisten islamischen Ländern ist dies gesetzlich noch nicht geregelt.

<sup>11</sup> Vgl. Birgit Krawietz, Die Hurma. Schariatrechtlicher Schutz vor Eingriffen in die körperliche Unversehrtheit nach arabischen Fatwas des zwanzigsten Jahrhunderts, Berlin 1991, S. 218.

<sup>12</sup> Vgl. Beschlüsse der IFA in Mekka zur künstlichen Befruchtung, übersetzt von Malika Ajouaou und Thomas Eich, unter [www.ruhr-uni-bochum.de/kbe/ivf-mekka.pdf](http://www.ruhr-uni-bochum.de/kbe/ivf-mekka.pdf) (3. 5. 2007).

<sup>13</sup> Vgl. Vardit Rispler Chaim, Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century, Leiden 1993, S. 21.

<sup>14</sup> Vgl. Art. „Ethics and Social Issues“ in: Encyclopedia of Islam and the Muslim World, hrsg. von Richard L. Martin, Vol. 1 A-L, New York 2003, S. 224–230. Vgl. auch B. Krawietz (Anm. 11), S. 219–221.

## Reproduktives und therapeutisches Klonen

Der arabische Begriff zur Bezeichnung der Klonung<sup>15</sup> eines Menschen, *istinsah baschari*, bedeutet „menschliche Abschrift“ oder „menschliche Kopie“. Er macht sich somit den technischen Hintergrund des Verfahrens in direkter Weise wörtlich zu Eigen, denn beim reproduktiven Klonen wird nach Entkernung einer Eizelle der das Erbgut enthaltende Kern einer somatischen Spenderzelle implantiert. Das hierdurch entstehende Erbmaterial des Embryos ist weitgehend identisch mit den Erbanlagen des Zellkern-Spenders. Anders als bei einer natürlichen Befruchtung besitzt der geklonte Embryo entweder rein „väterliches“ oder „mütterliches“ Erbgut. Bei der Anwendung des Klonverfahrens auf den Menschen wäre daher die Frage nahe liegend, inwieweit von einer klassischen Vater- und Mutterschaft überhaupt noch die Rede sein kann. In diesem Punkt wird aus Perspektive der Scharia dieselbe Grundproblematik berührt wie auch schon im Fall der künstlichen Befruchtung: die Reinhaltung der familiären Genealogie, denn die biologische Verwandtschaftsbeziehung des Klons zu seinem Erbgut-Spender wird nach den gängigen sozialen Kategorien undefinierbar – „Ist der Klon der Bruder seines Zellspenders?“, titelt Thomas Eich am 5. Februar 2004 treffend in der Frankfurter Rundschau. Vor diesem Hintergrund erschließt sich die Dimension des sozialen Bedrohungspotenzials von künstlicher Befruchtung und Klontechnik. Leihmütter stellen ein Schreckensbild, Samenbanken als Risiko für die gesamtgesellschaftliche Struktur ein Horrorszenario dar, denn soziale Rollen würden ebenso wie religiös-ethische Pflichten durch die Verwischung der Abstammungslinien infrage gestellt.

Wie bei den Diskussionen zu pränataler Diagnostik und In-Vitro-Fertilisation findet

<sup>15</sup> Die von dem koreanischen Stammzellforscher Woo Suk Hwang im Jahr 2004 beanspruchte Pionierleistung der weltweit erstmaligen Klonung menschlicher Embryonen ist mittlerweile zu zweifelhaftem Ruf gekommen. 2005 gelang britischen Forschern die Erzeugung eines menschlichen Klons für therapeutische Zwecke. In China wurden bereits Embryonen erzeugt, indem man Kerne menschlicher Hautzellen in die Eizellen von Kaninchen implantierte. Vgl. Rick Weiss, Stammzellen – die Quellen aller Heilkraft, in: National Geographic Deutschland, Juli 2005, S. 89 ff.

sich in der heutigen Auseinandersetzung mit Klontechnik für jedes permissive Argument aber auch ein entsprechendes Gegenargument.<sup>16</sup> Angesichts der grundlegenden Pluralität der sunnitischen Rechtsfortbildung kann dies nicht überraschen. So verbindet sich der mahnende Hinweis auf den Eingriff in die göttliche Schöpfungsordnung mit dem Einwand, dass das Klonen eine Bedrohung der menschlichen Diversität sowie der Artenvielfalt in Flora und Fauna bedeute, die sich aus Sicht des Korans als gottgewollter Zustand darstellen – ein Aspekt, der von naturwissenschaftlicher Seite mit dem Hinweis auf die potenziell geringere Resistenz gegenüber Krankheiten durchaus gestützt werden kann. Den Warnungen vor menschlicher Kompetenzüberschreitung und Widernatürlichkeit wiederum steht das Argument gegenüber, dass die Klontechnik nichts weiter als die Entdeckung einer bis dato unbekanntem Fortpflanzungsform darstelle, die sich mithin im Rahmen göttlicher Vorsehung bewege. Zudem werde für das Klonen lediglich auf bereits existente Materialien zurückgegriffen, es könnte daher nicht als Schöpfungsakt geltend gemacht werden, der als die Schaffung von etwas gänzlich Neuem aus dem Nichts definiert werde. Ein weiteres Argument, das 1997 vorübergehend aufkam, wies auf die Geburt Jesu ohne biologischen Vater hin (Koran 19:20–22; 21:91), wonach ungeschlechtliche Fortpflanzung grundsätzlich möglich und die Vermischung des Genmaterials zweier Personen nicht die einzig legitime Art der Fortpflanzung sei. Dem wurde wiederum das Argument gegenübergestellt, dass die vaterlose Erschaffung von Jesus als ein göttliches Wunder und daher keinesfalls als ein Präzedenzfall anzusehen sei.<sup>17</sup>

Ein halbes Jahr nach der Geburt des inzwischen verstorbenen schottischen Klonschafes Dolly gab die Fiqh-Academy der Organisation of Islamic Conference (OIC) 1997 bekannt,

<sup>16</sup> Vgl. Hadi Adanali, Klonen beim Menschen. Ethische Prinzipien und Zukunftsperspektiven, in: T. Eich/H. Reifeld (Anm. 7), S. 47.

<sup>17</sup> Nach islamischer Auffassung gilt Jesus als einer der Muhammad vorausgegangenen Propheten – die so gesehene „Vaterlosigkeit“ kann, frei von christologischen Implikationen, als ein rein biologisches Wunder göttlicher Allmacht verstanden werden. Vgl. Thomas Eich, The Debate on Human Cloning Among Muslim Religious Scholars, in: Heiner Roetz (Hrsg.), Cross-Cultural Issues in Bioethics. The Example of Human Cloning, Amsterdam–New York 2006, S. 290.

dass reproduktives Klonen zu verbieten sei, da es die verwandtschaftlichen Beziehungen auflöse, wohingegen therapeutisches Klonen zu erlauben sei, da es der Menschheit potenziell nütze. Dieser Argumentation folgte auch der Rechtsgelehrte Ahmad at-Tayyib in einem Gutachten für das ägyptische Justizministerium, das wiederum Grundlage für den Vorschlag Irans auf der UNO-Versammlung 2003 gewesen war, die Verhandlungen um ein weltweites Verbot der Klontechnik beim Menschen zu verschieben.<sup>18</sup> Hierin kommt das schariatrechtliche Prinzip *maslaha* zur Geltung – die Wahrung des individuellen oder gesellschaftlichen Nutzens, die in den Stellungnahmen der Rechtsgelehrten eine häufig anzutreffende Argumentationsfigur darstellt. Allerdings ist im Rahmen des so genannten „therapeutischen Klonverfahrens“ die Gewinnung von pluripotenten Stammzellen immer auch an den Verbrauch eines embryonalen Klons geknüpft. Ein Embryo würde also für den Zweck eines anderen Menschen benutzt, was in westlichen Diskussionen mit dem Argument der Menschenwürde kritisiert wird.

Der Begriff „therapeutisch“ beinhaltet vor diesem Hintergrund ein höchst kontroverses Diskussionspotenzial, da er einen fundamentalen Unterschied zum „reproduktiven Klonen“ suggeriert. Auch im Blick auf den arabischen Begriff für „therapeutisches Klonen“, *istinsah al-a'da*, der wörtlich „das Kopieren von Organen“ bedeutet, existiert diese Problematik und trägt vermutlich ihren Teil zu der häufig permissiven Haltung sunnitischer Rechtsgelehrter und ihrem Fokus auf den gesellschaftlichen Nutzen bei.

In den vergangenen Jahren allerdings mehrten sich die kritischen Stimmen hinsichtlich der Zerstörung von Embryonen bei der therapeutischen Klontechnik auch in der islamischen Welt. Die klare Unterscheidung zwischen „pro therapeutischem“ und „contra reproduktivem“ Klonen wird zunehmend hinterfragt, da dem Embryo in einigen Rechtsgutachten bereits ab dem Zeitpunkt der Befruchtung Schutzwürdigkeit zuerkannt wird.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Die „UNO-Fatwa“ zum Klonen von Ahmad at-Tayyib, übersetzt von Malika Ajouaou und Thomas Eich, unter: [www.ruhr-uni-bochum.de/orient/bioethik/dokumente/unoklonfatwa.pdf](http://www.ruhr-uni-bochum.de/orient/bioethik/dokumente/unoklonfatwa.pdf) (4. 5. 2007).

<sup>19</sup> Vgl. Thomas Eich, „Ist der Klon der Bruder seines Zellspenders?“, in: Frankfurter Rundschau (FR) vom 5. 2. 2004.

An Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeiten stehen die islamisch geführten Debatten der Heterogenität westlicher Diskussionen offensichtlich in keiner Weise nach. Anders als in den westlichen Debatten – und dies ist ein wesentlicher Unterschied – spielt im islamischen Diskurs das Argument der Menschenwürde nahezu keine Rolle, was nicht heißt, dass hier prinzipiell keine Vorstellung von der Idee der Menschenwürde oder den Menschenrechten existiert. Es wird hier weniger vom Menschenbild ausgehend problematisiert als vielmehr in Bezug auf die sozialen Risiken. Die Argumentationen werden stärker von bestehenden rechtlich-sozialen Normen abgeleitet, weniger von einer Anthropologie ausgehend, wie etwa in christlich dominierten Diskussionen.

## Modernisierungsdiskurs und kulturelle Identität

Ebenso wie die Herausbildung der Islamic Fiqh Akademien oder der Islamic Organisation of Medical Sciences im Zeichen des Modernisierungsdiskurses steht, der die arabische Welt in vielen Bereichen konfrontativ erfasst hat, spiegeln häufig auch die Argumente in bioethischen Diskussionen eine Reaktion auf den als bedrohlich empfundenen Verwestlichungsdiskurs wider. Unmittelbar deutlich wird dies an einem theologischen Verfahren, das unter dem Begriff *tafsir ilmi*, wörtlich „wissenschaftliche Deutung“, bekannt ist und darauf zielt, alle Bereiche menschlichen Wissens im Koran nachzuweisen. Eine Vielzahl von Publikationen zieht Parallelen zwischen Koranversen und modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen, um den Koran als göttlichen Offenbarungstext theologisch zu bestätigen.<sup>20</sup> Unverkennbar liegt solchen Versuchen der Harmonisierung von modernen embryologischen Erkenntnissen mit Aussagen der islamischen Rechtstradition eine apologetische Intention zugrunde.

<sup>20</sup> Exemplarisch hierfür ist das Werk „La Bible, le Coran et la Science“ des französischen, zum Islam übergetretenen Mediziners Maurice Bucaille aus dem Jahr 1976. Anschauliche Beispiele für die Übereinkunft von Koran und moderner Wissenschaft finden sich unter [www.science4islam.com](http://www.science4islam.com) (4. 5. 2007) und [www.islamicmedicine.org/embryoengtext.htm](http://www.islamicmedicine.org/embryoengtext.htm) (5. 4. 2007).

Einerseits bezeugt die islamische Wissenschaftsgeschichte selbst eine positive, aufgeschlossene Einstellung gegenüber Natur- und Geisteswissenschaften. So war die Rezeption der griechischen Wissenschaftstradition in den ersten Jahrhunderten des Islam Grundlage für die Wiederbelebung der Medizingeschichte des europäischen Mittelalters. Prominente Repräsentanten der Medizin und Naturphilosophie des Mittelalters wie Ibn Sina (Avicenna) oder Ibn Ruschd (Averroes) stützten sich vor allem auf die Kenntnisse von Hippokrates, Aristoteles und Galen. Andererseits aber kollidieren islamische Glaubensüberzeugungen seit der Moderne zunehmend mit dem säkularen Charakter moderner Wissenschaften. İlhan İlkilic sieht in dieser Entwicklung zwei grundlegend gegensätzliche Tendenzen am Werk.<sup>21</sup> Die Mehrheit der Ansätze der ersten Gruppe betrachte moderne Naturwissenschaft wertfrei und stelle keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen westlicher Weltanschauung und Technik als Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse fest. Zur zweiten Kategorie hingegen gehörten Haltungen, deren Grundthese die Untrennbarkeit der Wissenschaft von der Kultur sei. Methodologie, Zielsetzung und Anwendung von Wissenschaft würden demnach nicht unabhängig von den soziokulturellen Bedingungen betrachtet, unter denen sie entstanden sind.

Haltungen dieser Art berühren das Phänomen des Kulturalismus, das in bioethischen Diskussionen besonders häufig anzutreffen ist. In Form der Berufung auf eine autoritativ verstandene kulturelle Identität, die zugleich doch eine schwer zu fassende Größe sein kann, werden auf diese Weise befürwortende oder ablehnende Argumentationen untermauert. In vielen Fällen operieren Kultur-Argumente weniger in begrifflicher Klarheit als intuitiv oder sind „kulturspezifische“ Argumente weder exklusiv repräsentativ für einen bestimmten Kulturkreis noch für eine jahrhundertlange Kontinuität der Anschauung. Eich/Hoffmann geben in diesem Zusammenhang zu bedenken, ob nicht gerade auf dem bioethischen Feld sogenannte Kulturdiskurse häufig Stellvertreterdiskurse für eine offene Auseinandersetzung von Wertungsgegensätzen sind.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Vgl. İlhan İlkilic, Modernisierungs- und Verwestlichungsdiskussionen und bioethische Fragen am Beispiel innerislamischer Diskurse, in: T. Eich/T. S. Hoffmann (Anm. 1), S. 142 ff.

<sup>22</sup> Vgl. T. Eich/T. S. Hoffmann (Anm. 1), S. 8 f.

Der Wertpluralismus in den Bioethikdebatten sunnitischer Rechtsgelehrter und die Verlautbarungen repräsentativer islamischer Organisationen widersprechen dem Bild eines monolithischen Islam. Für die Ausbildung von ethischen Normen und Richtlinien als Grundlage von Reglements im Zuge politischer Willensbildung bedeutet dies einen großen Diskussionsbedarf: In Fragen der Biowissenschaft bilden die meisten arabischen Länder eine rechtliche Grauzone. Der enorme IVF-Boom im Nahen Osten hat beispielsweise dazu geführt, dass in der gesamten Region eine immense Zahl Embryos tiefgekühlt gelagert wird. Während in Europa und den USA Gesetzesbestimmungen mit Abschreckung durch hohe Strafen genau festlegen, wie mit gefrorenen Embryonen umzugehen ist, gibt es in den arabischen Ländern keine staatlichen Regulierungen. Der Bereich reproduktiver Medizin wird in den meisten arabischen Ländern lediglich von ministerialen Direktiven gelenkt, ohne Kontrollinstrumente und Strafverfahren. Arabische Mediziner weisen in diesem Zusammenhang auf die Risiken hin, zu einer Art Freiluftlabor für internationale Konzerne zu werden.

Auch dieser Aspekt hebt die Notwendigkeit hervor, über die christlich-säkulare Perspektive hinauszugehen und sich mit den ethischen und rechtlichen Implikationen außereuropäischer Religionen und Weltanschauungen auseinanderzusetzen. Diese bilden für rechtliche Entscheidungsfindungen und Gesetzgebungen auf nationaler Ebene ein prägendes Fundament. Die existenzielle Relevanz, die Risikoträchtigkeit und das enorme wirtschaftliche Potenzial der Biowissenschaften, von denen hier nur ein geringer Anteil problematisiert wurde, bedeuten eine große weltpolitische Herausforderung. Das übergeordnete Ziel wird letztlich – wenn gleich es sich zum jetzigen Zeitpunkt noch um ferne Zukunftsmusik handelt – ein globaler Konsens in bioethischen Fragen sein.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Vgl. Rudolf Dolzer/Matthias Herdegen/Bernhard Vogel (Hrsg.), Biowissenschaften und ihre völkerrechtlichen Herausforderungen, Freiburg 2005.

# Das Islambild von ARD und ZDF

Das Islambild deutscher Medien ist seit mehr als einem Jahrzehnt Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Untersuchungen.<sup>1</sup> Der Islam hat sich dabei als eine Thematik erwiesen, über die erheblich negativer und konfliktorientierter berichtet wird als über viele andere Themen. Ausgelöst durch die Islamische Revolution in Iran in den Jahren 1978/79, den Aufstieg des politischen

Fundamentalismus und massiv verstärkt durch die Attentate des 11. September 2001 hat sich in vielen deutschen Medien eine Berichterstattungskultur etabliert, die die komplexe Lebensrealität von weltweit etwa 1,2 Milliarden Muslimen – der zweitgrößten Religionsgemeinschaft der Welt – in hohem Maße mit Gewalt- und Konfliktthemen wie dem internationalen Terrorismus in Verbindung bringt. Da die meisten Deutschen wenig direkten

Kontakt zu Muslimen oder zur islamischen Welt pflegen, wird ihr Islambild nachhaltig von den Massenmedien geprägt. Die demoskopische Lage des letzten Jahrzehnts zeigt denn auch einen Trend auf, wonach ein Großteil der deutschen Bürger Angst vor dem Islam hat. Dies wiederum begünstigt ein konfliktorientiertes Gesellschaftsklima, in dem der Islam vor allem als ein Quell steter Probleme und Gefahren in der Außen- und Innenpolitik betrachtet wird.<sup>2</sup> Für die Aufrechterhaltung des Gesellschaftsfriedens ist also die Reflexion und Diskussion des Is-

lambildes der Medien eine wichtige Voraussetzung.

Die folgende Untersuchung ist eine Analyse der Thematisierungsanlässe des Islams in einschlägigen Magazinsendungen und Talkshows sowie Dokumentationen und Reportagen von ARD (Das Erste) und ZDF. Untersucht wurde, in welchem thematischen Zusammenhang der Islam in solchen Sendungen in Erscheinung trat. Das Verfahren ist neutraler als die häufig verwendete Stereotypenanalyse, die sich nur auf vorurteilsbeladene Textbestandteile konzentriert. Um Verzerrungen zu vermeiden, die durch kurz- oder mittelfristige Großereignisse oder durch eine Konzentration auf einzelne Sendungen auftreten können, wurde eine große Anzahl von Sendungen über einen längeren Zeitraum (1. Juli 2005 bis 31. Dezember 2006) untersucht.

## Zwischen Islamverdrossenheit und neuer Ausgewogenheit

Insgesamt wurde der Islam in den vorstehenden Sendungen in 133 Sendungen und Einzelbeiträgen thematisiert. Im Ergebnis zeigt sich, dass 81 % aller Thematisierungen bei ARD und ZDF negativ konnotierten Themen zugerechnet werden können; lediglich 19 %

*Dieser Beitrag ist eine erweiterte Version der Untersuchung „Das Gewalt- und Konfliktbild des Islams bei ARD und ZDF. Eine Untersuchung öffentlich-rechtlicher Magazin- und Talksendungen“, [www.kommunikationswissenschaft-erfurt.de](http://www.kommunikationswissenschaft-erfurt.de)“*

<sup>1</sup> Vgl. Kai Hafez, Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung, Bd. 2: Das Nahost- und Islambild der deutschen überregionalen Presse, Baden-Baden 2002; Verena Klemm/Karin Hörner (Hrsg.), Das Schwert des „Experten“. Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild. Mit einem Vorwort von Heinz Halm, Heidelberg 1993; Detlef Thofern, Darstellungen des Islams in „Der Spiegel“. Eine inhaltsanalytische Untersuchung über Themen und Bilder der Berichterstattung von 1950 bis 1989, Hamburg 1998; Dirk Halm, Zur Wahrnehmung des Islams und zur sozio-kulturellen Teilhabe der Muslime in Deutschland, Zentrum für Türkeistudien, Essen 2006, [http://www.bastianhofmann.de/UserFiles/File/Endbericht%20\\_2.pdf](http://www.bastianhofmann.de/UserFiles/File/Endbericht%20_2.pdf) (10. 1. 2007).

<sup>2</sup> Vgl. exemplarisch Allensbacher Jahrbuch für Demoskopie 1993–1997, Bd. 10, hrsg. von Elisabeth Noelle-Neumann und Renate Köcher, München u. a. 1997, S. 62; Zusammenleben von Christen und Muslimen schwierig (Forsa-Umfrage), in: NRZ-online/dpa vom 27. 9. 2006; Angst vor dem Islam. Die Einstellungen der Deutschen zum Islam (Allensbacher-Umfrage), <http://www.SWR.de> (9. 1. 2007).

### Kai Hafez

Prof. Dr., Lehrstuhl für Kommunikationswissenschaft/Schwerpunkt Vergleich von Mediensystemen/Kommunikationskulturen an der Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt. [kai.hafez@uni-erfurt.de](mailto:kai.hafez@uni-erfurt.de)

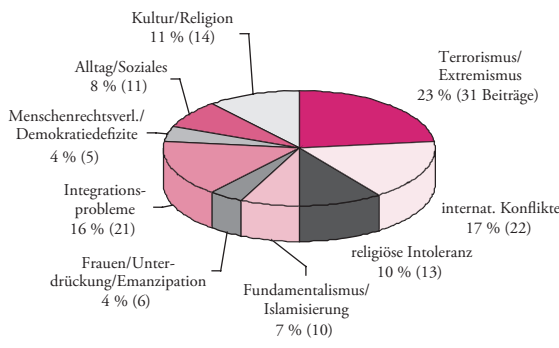
### Carola Richter

M.A., geb. 1977; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kommunikationswissenschaft/Schwerpunkt Vergleich von Mediensystemen/Kommunikationskulturen an der Universität Erfurt. [carola.richter@uni-erfurt.de](mailto:carola.richter@uni-erfurt.de)





**Thematisierung „Islam“ in Magazin - und Talksendungen sowie Dokumentationen/Reportagen bei ARD und ZDF 2005/06**



Angaben in Prozent (gerundet), in Klammern Anzahl der Beiträge; Daten vom 1. 7. 2005 bis 31. 12. 2006. Gesamtzahl der relevanten Sendungen bzw. Beiträge: n=133. Quelle: Eigene Darstellung.

repräsentieren ein neutrales oder positives Themenspektrum. Themen im Bereich *Terrorismus/Extremismus* sind für deutsche Magazin- und Talksendungen sowie Dokumentationen/Reportagen das attraktivste und bedeutsamste Thema in der Auseinandersetzung mit dem Islam. In den letzten anderthalb Jahren hat sich etwa ein Viertel der Islambeiträge (23 %) mit diesem Themenfeld beschäftigt. Auffälliger noch als dieser Befund ist die Tatsache, dass auch die restliche Islamagenda ganz überwiegend von konfliktorientierten Themen beherrscht wird, die hier unter folgenden Themenkategorien zusammengefasst wurden: *internationale Konflikte* (17 %), *Integrationsprobleme* (16 %), *religiöse Intoleranz* (10 %), *Fundamentalismus/ Islamisierung* (7 %), *Frauen/Unterdrückung/ Emanzipation* (4 %) und *Menschenrechtsverletzungen/Demokratiedefizite* (4 %). In diesen Themenfeldern enthalten sind gewaltfreie wie auch gewaltförmige Konflikte wie der Libanonkrieg oder der Karikaturenstreit (Kategorie *internationale Konflikte*), die Verfolgung von Christen im Nahen Osten (Kat. *religiöse Intoleranz*), Ehrenmorde und Vergewaltigungen von Frauen (Kat. *Frauen/ Unterdrückung/ Emanzipation*), Widerstände gegen Moscheebauten, Asylprobleme oder Integrationswiderstände junger Türken (Kat. *Integrationsprobleme*). Neutrale oder auch positive Themen, in denen nicht Gewalt und Gesellschaftskonflikte, sondern reguläre Gesellschaftsabläufe (Kat. *Alltag/Soziales* 8 %) bzw. Fragen der Kultur und der Religion (11 %) im Vordergrund stehen, stellen weni-

ger als ein Fünftel aller Thematisierungsanlässe dar.

Islamthemen werden im öffentlich-rechtlichen Fernsehen wellenartig und motiviert durch aktuelle Ereignisse aufgegriffen. Im Untersuchungszeitraum waren die wichtigsten Ereignisse: Juli 2005 – Anschläge in London, Januar 2006 – Integrationsdebatte (Einbürgerungstest), Februar 2006 – Karikaturenstreit, August 2006 – Kofferbomber in Deutschland, September 2006 – Absetzung der Idomeneo-Oper in Berlin, Islamkonferenz und Papstrede in Regensburg, November/Dezember 2006 – Papstbesuch in der Türkei.

Die Ereignisse lösen dabei hauptsächlich Diskurse aus, die mit dem Sicherheitsbedürfnis des Westens zusammenhängen. Themen des Bereichs Sicherheit und Gewalt werden mit Titeln wie „*Gefährliche Islamisten*“, „*Hassprediger in Deutschland*“, „*Terroristen als Nachbarn*“, „*Nachwuchs für die Parallelgesellschaft*“ vor allem in den Magazinsendungen (Frontal21, Kontraste, Monitor, Panorama, Report etc.) bedient, da diese besonderen Wert auf Enthüllungsjournalismus legen. In den Talkshows (Sabine Christiansen, Menschen bei Maischberger, Johannes B. Kerner, Beckmann, Presseclub etc.) findet das Thema Islam erst dann Einzug, wenn es im aktuellen Nachrichtenfluss bedeutsam wird. Dabei ist auffällig, dass das Thema im Gegensatz zu den Magazinen, die auf ganz spezifische Fälle fokussieren, hier durchweg breit und ohne konkrete Fragestellung aufgegriffen wird („*Brauchen wir mehr Intoleranz?*“, „*Noch eine Chance für friedliches Miteinander?*“, „*Weltproblem Radikalismus. Das Drama der Bevölkerungsexplosion*“, „*Rente, Jobs und Glaubensfragen. Krisenherde vor den Landtagswahlen*“). Die ad-hoc-Thematisierung und der Zwang zur schnellen Auswahl von passenden Talkgästen scheint aber auch dazu zu verleiten, eine ganze Bandbreite an national und international aufgetretenen Problemen zu diskutieren, die wenig miteinander und oftmals nur marginal etwas mit dem Islam zu tun haben („*Atombomben und Karikaturen*“).

Die meisten Themen mit Islambezug finden sich nach wie vor in den Auslandsmagazinen der Sender (Weltspiegel, Auslandsjournal, Europamagazin). Dort existieren



zwei unterschiedliche Szenarien mit Blick auf den Islam. Der Islam wird als subtile Bedrohung in Form eines Lageberichts aus Kriegsgebieten aufbereitet („*In der Höhle des Löwen – Treffen der Terror-Fürsten*“, „*Afghanistan – Werbefeldzug der Taliban*“, „*Terrorschmiede oder Elite-Uni? Die Islamschule im indischen Deoband*“) bzw. in Berichten über die Intoleranz von Muslimen gegenüber Nichtmuslimen („*Ägypten – Moslems als Menschenfänger*“, „*Zwischen den Stühlen – Die jüdische Minderheit im Iran*“, „*Zwangskonvertierung und Zwangsbeirat – Die Diskriminierung koptischer Christen in Ägypten*“). Oder aber der Islam wird durch Reportagen über einzelne Menschen aufgegriffen und personalisiert („*Wahlkampf mit Schleier – Eine Frau kandidiert für die Hamas*“, „*Lust-Ehe auf Zeit – Prostitution im Iran*“, „*Imam mit Ballgefühl – Ein türkischer Geistlicher und sein Fußballteam*“, „*Spaß am Spiel – Die weiblichen Fußballfans im Iran*“, „*Marokko – Frauen lehren den Koran*“).

Vergleicht man die Anzahl der Thematisierungen des Islam mit der Zahl derjenigen Berichte, die dem negativen Themenspektrum entspringen (folgende Kategorien lassen sich dem negativen Themenspektrum zuordnen: *Terrorismus/Extremismus; internationale Konflikte; religiöse Intoleranz; Fundamentalismus/ Islamisierung; Frauen/Unterdrückung/Emanzipation; Integrationsprobleme; Menschenrechtsverletzungen/Demokratiedefizite*), so zeigt sich, dass die ARD wegen der größeren Anzahl relevanter Sendungen den Islam zwar öfter thematisiert als das ZDF, dass bei beiden Sendern die Negativagenda des Islam aber einen ähnlich großen Anteil hat (siehe *Tabelle*).

Bei kritischer Betrachtung der einzelnen Genres und Sendungen bestätigt sich, dass insbesondere die allgemeinen politischen Magazin- und die Talksendungen nahezu ausschließlich über Negativthemen berichten.

Der mögliche Einwand, gerade Magazin-sendungen müssten sich per definitionem zwangsläufig auf Negativaspekte konzentrieren, resultiert zwar aus der gängigen journalistischen Praxis, ist aber nicht begründet. Ein Verständnis, das die politische Nachricht ausschließlich als negative Abweichung von der Realität definiert, wird in der Medienwissen-

**Tabelle: Anzahl der Thematisierungen per Sendung/ Negativismus**

| Sendungen                      | Anzahl Thematisierungen | davon negativ konnotierte Themen |
|--------------------------------|-------------------------|----------------------------------|
| <b>ARD</b>                     |                         |                                  |
| Beckmann                       | 1                       | 0                                |
| Bericht aus Berlin             | 1                       | 1                                |
| Dokumentationen und Reportagen | 10                      | 5                                |
| Druckfrisch                    | 3                       | 0                                |
| Europamagazin                  | 7                       | 7                                |
| Fakt                           | 1                       | 1                                |
| Kontraste                      | 2                       | 2                                |
| Kulturweltspiegel              | 4                       | 4                                |
| Menschen bei Maischberger      | 3                       | 3                                |
| Monitor                        | 3                       | 3                                |
| Neuneinhalb                    | 1                       | 0                                |
| Panorama                       | 2                       | 2                                |
| Plusminus                      | 1                       | 1                                |
| Presseclub                     | 2                       | 2                                |
| Ratgeber Reise                 | 1                       | 0                                |
| Report Mainz                   | 5                       | 5                                |
| Report München                 | 4                       | 4                                |
| Sabine Christiansen            | 4                       | 4                                |
| Titel Thesen<br>Temperamente   | 5                       | 3                                |
| Weltreisen                     | 1                       | 0                                |
| Weltspiegel                    | 16                      | 14                               |
| Wort zum Sonntag               | 4                       | 4                                |
| Livebericht-<br>erstattung     | 1                       | 1                                |

| Sendungen                   | Anzahl Thematisierungen | davon negativ konnotierte Themen |
|-----------------------------|-------------------------|----------------------------------|
| <b>ZDF</b>                  |                         |                                  |
| Aspekte                     | 8                       | 6                                |
| Auslandsjournal             | 15                      | 10                               |
| Berlin direkt               | 2                       | 2                                |
| Berlin Mitte                | 2                       | 2                                |
| Dokumentationen             | 1                       | 0                                |
| Frontal21                   | 7                       | 7                                |
| J. B. Kerner                | 2                       | 2                                |
| Länderspiegel               | 1                       | 1                                |
| ML Mona Lisa                | 7                       | 6                                |
| Nachtstudio                 | 1                       | 1                                |
| Philosophisches<br>Quartett | 1                       | 1                                |
| ZDF Reportage               | 2                       | 2                                |
| ZDF Expeditionen            | 2                       | 2                                |

schaft seit Jahrzehnten immer wieder allgemein kritisiert.<sup>13</sup> Darüber hinaus ist die „Islamisierung“ politischer Sachverhalte in den Magazinsendungen auffällig und problematisch. Diese Thematisierungsentscheidung durch die Redaktionen führt zum Aufbau und Verfestigung eines kulturalistischen Weltbildes. Es bleibt beispielsweise fraglich, warum das Europamagazin ausgerechnet „den Islam“ immer wieder im Zusammenhang mit der Türkei thematisiert, obgleich dies ein Randthema der EU-Integration der Türkei ist.

Diese Kulturalisierung politischer Themen und die Fokussierung auf Negativaspekte in der Berichterstattung über Muslime birgt ohne jeden Zweifel die Gefahr, eine sehr einseitige öffentliche Debatte und – in Analogie zur viel besprochenen „Politikverdrossenheit“ – eine Art „Islamverdrossenheit“ beim Publikum zu erzeugen.

Unterschiedliche Magazinformaten haben zudem unterschiedliche Nachrichtenwerte, und gerade bei Kulturmagazinen kann ein „Zwang zur Negativthematization“ sicher nicht geltend gemacht werden. Kulturmagazine hätten im Prinzip größere Berichterstattungsspielräume, da ihre Interessen sich auf langfristige kulturelle Prozesse beziehen könnten – aber die Untersuchungsergebnisse zeigen etwas anderes: Während eine kleinere Büchersendung wie Druckfrisch (ARD) eigene Wege geht und sich auf allgemeine kulturelle Werke konzentriert, reproduzieren die großen Magazinsendungen wie Kulturweltspiegel, Titel Thesen Temperamente (ARD) sowie Aspekte und das Philosophische Quartett (ZDF) im Wesentlichen die negative Agenda des politischen Journalismus. Integrationsprobleme oder der vorgebliche „Kampf der Kulturen“ zwischen dem Islam und dem Westen werden hier aus der Perspektive des Kunst- und Literaturbetriebs dupliziert – eine eigenständige Themenfindung im großen Spektrum der zeitgenössischen orientalischen Kultur mit ihren zahlreichen Buchmessen, Filmfestspielen und religiös-

<sup>13</sup> Vgl. Viele Stimmen – eine Welt: Kommunikation und Gesellschaft heute und morgen. Bericht der internationalen Kommission zum Studium der Kommunikationsprobleme unter dem Vorsitz von Sean MacBride an die UNESCO, Konstanz 1981 (engl. Original 1980).

kulturellen Ausprägungen findet im Grunde nicht statt. Eine starke Personalisierung und Konzentration auf kulturelle „Dissidenten“ (z. B. Orhan Pamuk, Ayaan Hirsi Ali, Akbar Ganji) ersetzt einen kulturellen Feature-Journalismus vor Ort, für den die Redaktionen unter Umständen keine Mittel haben.

Bei den Auslandsmagazinen zeigt sich deutlich, dass die Sendungen sehr unterschiedliche Redaktionspolitiken verfolgen. Während die ARD-Sendung Weltspiegel fast ausschließlich eine Negativagenda verfolgt, bemüht sich das Auslandsjournal des ZDF sichtbar um eine interne Differenzierung der Agenda und setzte im Untersuchungszeitraum in die übliche Konfliktagenda Themen wie: weibliche Fußballfans in Iran; erster Muslim im amerikanischen Kongress oder Aufklärungsshow in Ägypten. Dies ist insofern ungewöhnlich, als eine vorherige Untersuchung der Sendung Weltspiegel in der allgemeinen Auslandsberichterstattung zwar einen stärkeren Hang zu Negativismus als dem Auslandsjournal zuwies, allerdings auch eine stärkere Tendenz zu Erfolgsberichten, insgesamt also einen stärker polarisierenden Berichterstattungsstil.<sup>14</sup> Offensichtlich aber sieht die Weltspiegel-Redaktion bei der Islam-Thematik kaum Möglichkeiten zur neutralen oder positiven Darstellung. Beiträge des Europamagazins zum Thema Islam fokussierten im Untersuchungszeitraum ausschließlich auf Integrationsprobleme von Muslimen in diversen europäischen Ländern oder thematisierten eine fortschreitende Islamisierung in der Türkei.

In der Frauensendung ML Mona Lisa (ZDF) treten Musliminnen dann thematisch in Erscheinung, wenn sie entweder Opfer männlicher Unterdrückung sind oder aber als radikale Islamistinnen auftreten. Im vorliegenden Sample, das auf Beiträge fokussiert, die explizit „Islam“ oder „Muslime“ thematisieren, sind keine Beiträge enthalten, die Musliminnen unabhängig von ihrer Religion präsentieren (Frauen ohne Kopftuch etc.). Für die hier untersuchten Beiträge aber gilt, dass weder eigenständige traditionelle Musliminnen noch moderate so genannte „neue Musliminnen“ im Fokus des Interesses stehen.

<sup>14</sup> Vgl. Sylvia Breckl, Auslandsberichterstattung im deutschen Fernsehen. Die Dritte Welt in *Weltspiegel* und *auslandsjournal*, Berlin 2006, S. 108 ff.

Die Kirchensendung Wort zum Sonntag positioniert sich gegenüber dem Islam erst dann, wenn der Islam auf der negativen Themenagenda der Medien steht – vor allem im Karikaturenkonflikt war dies der Fall. Darüber hinaus ist der Islam kaum Gegenstand eines interreligiösen Dialogs.

Einen Lichtblick stellen die *Dokumentationen und Reportagen* dar (16 Beiträge inkl. ZDF Expeditionen und Weltreisen, vgl. die *Tabelle*). Immerhin sieben Sendungen dieser Kategorie (44 %) haben *kein negatives Thema* als Aufhänger, sondern bringen u. a. Berichte über muslimische Beerdigungen, christlich-muslimische Hochzeiten oder moderne Stadtporträts über Istanbul und Kairo. In diesem Bereich ist eine neue Ausgewogenheit festzustellen, der man Vorbildcharakter auch für andere Sendungen attestieren könnte.

In der Gesamtschau lässt sich sagen, dass sich die Darstellung des Islam in den Magazin- und Talksendungen sowie Dokumentationen und Reportagen des öffentlich-rechtlichen Fernsehens zu über 80 % an einem Bild orientiert, in dem diese Religion als Gefahr und Problem in Politik und Gesellschaft in Erscheinung tritt. Das Islambild dieser Formate bei ARD und ZDF ist ein zugespitztes Gewalt- und Konfliktbild, das den Eindruck vermittelt, dass der Islam weniger eine Religion als vielmehr eine politische Ideologie und einen gesellschaftlichen Wertekodex darstellt, die mit den Moralvorstellungen des Westens kollidieren. Antizyklisch berichten ARD und ZDF lediglich in einigen Auslandsmagazinen und in Dokumentationen und Reportagen. Der Nachrichtenfaktor „Konflikt“ dominiert ganz eindeutig, d. h. Themen werden begünstigt, die ein konflikthafte, in weiten Teilen sogar ein offen gewaltsames Geschehen beinhalten.

Die vorliegende Analyse sagt nichts darüber aus, *wie* die Islam-Themen bearbeitet wurden. Es scheint durchaus Tendenzen zu geben, zunehmend muslimische Stimmen zu Wort kommen zu lassen. Offene Stereotype werden immer mehr vermieden. Die Untersuchung zeigt aber, dass der Islam in einem thematischen Rahmen auftritt, der ein hohes Potenzial besitzt, das Islambild des Fernsehzuschauers zu prägen. Die heute als Mainstream-Ansatz anerkannte kommunikations-

wissenschaftliche Theorie des Agendasetting behauptet zwar nicht, dass Massenmedien die Meinung von Rezipienten bis ins Letzte beeinflussen können. Sie geht aber davon aus, dass nicht „Ereignisse“ an sich die Medienberichte prägen, sondern die Thematisierungsentscheidungen der Medien, die aus der Vielzahl der Weltereignisse nur einige wenige herausgreifen. Die von Medien „gesetzten“ Themen beeinflussen, *worüber* Menschen nachdenken.<sup>15</sup> Bei dem stark an Konflikt- und Gewaltthemen orientierten Islambild der Magazin- und Talksendungen sowie Dokumentationen und Reportagen der öffentlich-rechtlichen Medien ist daher nicht anzunehmen, dass diese ein anderes als ein von Angst und Unbehagen geprägtes Bild begünstigen.

Die Untersuchung beansprucht ebenfalls nicht, Aussagen über das gesamte Programm von ARD und ZDF treffen zu können, denn die Magazin- und Talksendungen sowie Dokumentationen und Reportagen sind nur ein Teil des Programms. Keinesfalls wird bestritten, dass es Nischen gibt, die eine ganz andere thematische Struktur aufweisen könnten. Allerdings sind diese Sendeplätze zumeist in den reichweitemschwächeren dritten regionalen Fernsehprogrammen oder in den regionalen Radioprogrammen der ARD angelegt. In den ebenfalls nicht untersuchten Nachrichten- und Sondersendungen von ARD/ZDF ist ein noch stärkerer Akzent auf Themen wie Terrorismus und internationale Konflikte zu erwarten.

## Das Islambild bei ARD und ZDF – noch kein Vorbildcharakter

Die Untersuchung der Themen, in deren Kontext der Islam in den Magazin- und Talksendungen von ARD/ZDF im Zeitraum 2005/2006 in Erscheinung trat, lässt die Schlussfolgerung zu, dass der Islam ein wesentlicher, durch viele Anlässe geprägter Bestandteil der Medienagenda ist. Der Islam ist also kein Minderheitentopos, dem durch ein advokatives Journalistenverständnis mehr Aufmerksamkeit verschafft werden müsste. Ganz im Gegenteil. Im Vergleich zu anderen Religionen erhält der Islam sehr viel Auf-

<sup>15</sup> Vgl. Patrick Rössler, *Agenda-Setting. Theoretische Annahmen und empirischer Evidenzen einer Medienwirkungshypothese*, Opladen 1997.

merksamkeit, bis zu einem Punkt, an dem vor einer übertriebenen Islam-Fokussierung der Medienagenda gewarnt werden muss. Viele der erörterten Probleme gerade im Bereich der strukturellen Gewalt in Familien und gegenüber Frauen haben ihre Ursachen nur zu einem Teil in Doktrinen und Institutionen des Islam und sind oft in weitaus älteren, patriarchalischen und komplexeren Gesellschaftspraktiken begründet. Auch der Terrorismus im Nahen Osten ist älter als der organisierte Islamismus. Ein an Aufklärung orientierter Journalismus sollte sich bemühen, diese komplexen Hintergründe zu verstehen, statt einseitig „den Islam“ mit seinen ohnehin mannigfachen und widersprüchlichen Deutungen ins Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit zu rücken.

Es gibt sicher keine Generalformel zur Abbildung von Realität in den Medien, und es trifft zu, dass sich die islamische Welt heute in weiten Teilen in einer politischen und gesellschaftlichen Krise befindet, die zahlreiche Gewaltphänomene aufweist. Richtig ist auch, dass gesellschaftliche Konflikte, die sich um Integrations- und Wertefragen ranken, auch in den Medien ausgetragen werden müssen, da der öffentliche Raum diejenige Sphäre ist, in der ein lösungsorientiertes Handeln vorbereitet werden muss. Im Einklang mit den großen internationalen Studien zur Berichterstattung über andere Kulturen und Länder kann aber gesagt werden, dass das Hauptproblem der Islamberichterstattung von ARD/ZDF nicht so sehr die Darstellung von Konflikten *an sich* ist, sondern die extrem hohe Konzentration auf dieses Themenspektrum. Nicht die Darstellung des Negativen ist das Problem, sondern die Ausblendung des Normalen, des Alltäglichen und des Positiven. Es entsteht der Eindruck, als ließen sich ARD/ZDF ungeachtet vieler offizieller Bekundungen des Gegenteils von einem simplifizierten Bild des „Kampfes der Kulturen“ zwischen dem Islam und dem Westen leiten, das ungeachtet seiner großen Popularität fast keine Unterstützer in der Wissenschaft findet. Vor allem der Themenhaushalt der Magazin- und Talksendungen sowie Dokumentationen und Reportagen von ARD/ZDF benötigt im Hinblick auf den Islam dringend eine Revision. Es bedarf keiner an vorgefertigten Kulturmodellen orientierten Nachrichtenroutine, sondern eines lebendigen und dynamischen Journalismus, der nicht *mehr* über den Islam be-

richtet, sondern die vorhandenen medialen Räume so pluralistisch konzipiert, dass alle Bereiche des muslimischen Lebens eingeschlossen werden. Erforderlich sind ein neuer Pluralismus und eine neue Ausgewogenheit des Fernsehens, das neben notwendiger Berichte über Konflikte einen angemessenen politischen, sozialen und kulturellen Überblick über das Thema Islam bieten sollte. Die bereits vorhandenen etwa 20 % antizyklischer Berichterstattung über Soziales, Religion und Kultur sind ein guter Anfang, sie weisen auf ein vorhandenes journalistisches Potenzial hin und sollten gegenüber den viel zu zahlreichen Gewalt- und Konfliktsendungen ausgebaut werden.

Es ist kein Widerspruch, einerseits zu fordern, dass ARD und ZDF weniger konfliktorientiert berichten sollten, und andererseits anzumerken, dass bestimmte Gewaltescheinungen in den Magazin- und Talksendungen sowie Dokumentationen und Reportagen von ARD und ZDF fehlen und kaum thematisiert werden. Die etablierten Themen wie islamistischer Terrorismus, religiöse Intoleranz und Gewalt gegen Frauen sind Formen der Gewalt, die in Deutschland auf großes Interesse stoßen. Die vergleichende Konfliktforschung aber geht beispielsweise davon aus, dass die Hauptursache politischer Gewalt in der islamischen Welt nicht der Terrorismus ist, sondern der autoritäre Staat, gegen den unter anderem Islamisten opponieren.<sup>16</sup> Berichte über Menschenrechtsverletzungen und Gewalt autoritärer islamischer Staaten (Saudi-Arabien u. a.) tauchen jedoch in der Regel allenfalls in Spezialmagazinen der Auslandsberichterstattung auf. Fragen von Menschenrechten und Demokratie haben mit 4 % eine untergeordnete Rolle gegenüber der Beachtung des Terrorismus/Extremismus mit 23 %. Bei ARD/ZDF entsteht eine Schiefelage des Islambildes insofern, als vor allem *im Westen und für den Westen* relevante Gewalt erörtert wird. Von den Problemen in der islamischen Welt erfährt der Rezipient auf diese Weise kaum etwas. Globales Orientierungswissen bleibt von untergeordneter Relevanz, und der Euro-

<sup>16</sup> Vgl. Thomas Scheffler, *West-eastern cultures of fear: Violence and terrorism in Islam*, in: Kai Hafez (Ed.), *The Islamic World and the West*, Leiden u. a. 2000, S. 70–85; Jochen Hippler, *Krieg, Repression, Terrorismus. Politische Gewalt und Zivilisation in westlichen und islamischen Gesellschaften*, Stuttgart 2006.

zentrismus der Islamagenda ist unverkennbar. Dabei sind die Opfer von Gewalttaten mit Bezug zum Islam immer noch in der islamischen Welt selbst zu suchen.

ARD und ZDF definieren sich selbst als Vorbildmedien hinsichtlich der Berichterstattung über Fragen des kulturellen Zusammenlebens. Erst jüngst waren WDR und ZDF Gastgeber einer großen europäischen Konferenz zum Thema Medien und multikulturelle Gesellschaft.<sup>17</sup> Zwar kann die vorliegende Untersuchung keine generellen Aussagen über das Erreichen medienpolitischer Zielsetzungen treffen. Zumindest im Bereich der Islamberichterstattung bleibt allerdings fraglich, ob der Programmauftrag durch die derzeitige Praxis der Berichterstattung wirklich erfüllt wird. Statt einen neutralen Informationsansatz zu verfolgen, ist die sehr einseitige thematische Auswahl in den Magazin- und Talksendungen sowie Dokumentationen und Reportagen von ARD und ZDF dazu geeignet, eine in weiten Teilen der deutschen Bevölkerung bereits vorhandene Vorurteilsbereitschaft gegenüber dem Islam und die demoskopisch messbare „Islamangst“ in Deutschland weiter zu steigern. An populären Themen orientiertes Infotainment ist aber kein Ersatz für einen qualitativ hochwertigen Journalismus. Auch einige positive Gegenbeispiele einzelner Sendungen oder der multikulturellen Nischenprogramme der regionalen Tochtersender der ARD können nicht entkräften, dass die reichweitenstarken Magazinsendungen des Hauptprogramms von ARD und ZDF und damit die thematische Grundstruktur der überregionalen öffentlich-rechtlichen Sender islamophob sind.

Die Rezeption der Berichterstattung zu den Anschlägen des 11. September 2001 hat deutlich gemacht, dass das öffentlich-rechtliche Fernsehen in Deutschland ein erhebliches Ansehen genießt. Gerade in akuten gesellschaftlichen Krisensituationen vertrauen viele Rezipienten – auch diejenigen, die sonst privaten Sendern zuneigen – den öffentlich-rechtlichen Anstalten und insbesondere ihren bundesweiten Programmangeboten. ARD

und ZDF sind innerjournalistische Meinungsführer, d.h. ihre Medienagenda beeinflusst die Arbeit anderer Sender und Medien. Auf Grund dieser hervorragenden gesellschaftlichen Wirkungspotenziale ist es umso dringlicher, dass eine Auseinandersetzung über neue Eckwerte der Islamberichterstattung von ARD und ZDF stattfindet. Von einer Revision der Islamberichterstattung bei den öffentlich-rechtlichen Fernsehsendern dürften erhebliche gesellschaftliche Impulse ausgehen.

Angesichts der Tatsache, dass die internen Aufsichtsstrukturen durch Integrationsbeiräte etc. nicht haben verhindern können, dass das Islambild der öffentlich-rechtlichen Anstalten erhebliche Schiefereien aufweist, sind jüngst geäußerte Anregungen etwa des SWR-Intendanten Peter Voß oder der Integrationsbeauftragten der Bundesregierung Maria Böhmer, Muslime künftig in die Aufsichtsgremien von ARD und ZDF berufen zu wollen, wichtige Diskussionsbeiträge.<sup>18</sup> Es muss davon ausgegangen werden, dass eine Repräsentanz der Muslime als gesellschaftliche Gruppe in öffentlich-rechtlichen Gremien eine wichtige Korrekturfunktion bei der Programmplanung und -aufsicht übernehmen könnte. Dabei wird allerdings darauf zu achten sein, dass eine Form der personellen Rotation gefunden wird, die eine Usurpation dieser Positionen durch einzelne islamische Organisationen unmöglich macht. Die besondere Organisationsstruktur des Islam, der keine Großkirchen kennt, macht eine einfache Kopie der Rundfunkbeauftragten christlicher Kirchen in Verwaltungs- und Rundfunkräten von ARD/ZDF unmöglich und erfordert neue Formen der Konsultation.

<sup>17</sup> Vgl. Migration und Integration – Europas große Herausforderung. Welche Rolle spielen die Medien, Konferenz in Essen, 23.–24. November 2006, [http://www.integration-media.eu/de/programm\\_inhalte.php](http://www.integration-media.eu/de/programm_inhalte.php) (7. 1. 2007).

<sup>18</sup> Bisher in ZDF und ARD keine Muslime/Intendant Peter Voß, Der Islam gehöre ins Programm und in Verwaltungs- und Rundfunkrat, <http://islam.de/7296.php> (15. 11. 2006).

# APuZ

Nächste Ausgabe

28/2007 · 9. Juli 2007

## Hauptschule

*Ulrich Trautwein · Jürgen Baumert · Kai Maaz*

Hauptschulen = Restschulen?

*Birgit Reißig · Nora Gaupp*

Hauptschüler: Schwierige Übergänge von der Schule in den Beruf

*Dirk Baier · Christian Pfeiffer*

Hauptschulen und Gewalt – Deutschlandweite Schülerbefragungen

*Aribert Heyder · Anna Kaczmarek*

Auswirkungen von Bildung auf gesellschaftliches Miteinander

*Ben Bachmair*

Migrantenkinder, ihr Leserrisiko und ihre Mediennutzung

*Christina Anger · Axel Plünnecke · Susanne Seyda*

Bildungsarmut – Auswirkungen, Ursachen, Maßnahmen

Herausgegeben von  
der Bundeszentrale  
für politische Bildung  
Adenauerallee 86  
53113 Bonn.



### Redaktion

Dr. Katharina Belwe  
Dr. Hans-Georg Golz  
Dr. Ludwig Watzal  
(verantwortlich für diese Ausgabe)  
Sabine Klingelhöfer  
Telefon: (0 18 88) 5 15-0  
oder (02 28) 36 91-0

### Internet

[www.bpb.de/apuz](http://www.bpb.de/apuz)  
[apuz@bpb.de](mailto:apuz@bpb.de)

### Druck

Frankfurter Societäts-  
Druckerei GmbH,  
60268 Frankfurt am Main.

### Vertrieb und Leserservice

- Nachbestellungen der Zeitschrift  
*Aus Politik und Zeitgeschichte*
- Abonnementsbestellungen der  
Wochenzeitung einschließlich  
*APuZ* zum Preis von Euro 19,15  
halbjährlich, Jahresvorzugspreis  
Euro 34,90 einschließlich  
Mehrwertsteuer; Kündigung  
drei Wochen vor Ablauf  
des Berechnungszeitraumes

Vertriebsabteilung der  
Wochenzeitung **Das Parlament**  
Frankenallee 71–81,  
60327 Frankfurt am Main.  
Telefon (0 69) 75 01-42 53  
Telefax (0 69) 75 01-45 02  
[parlament@fsd.de](mailto:parlament@fsd.de)

Die Veröffentlichungen  
in *Aus Politik und Zeitgeschichte*  
stellen keine Meinungsäußerung  
der Herausgeberin dar; sie dienen  
der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke dürfen  
Kopien in Klassensatzstärke herge-  
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

*Karl-Heinz Ohlig*

## 3-10 **Zur Entstehung und Frühgeschichte des Islam**

Die muslimische Tradition und die Islamwissenschaft gehen davon aus, dass der Islam von dem Propheten Mohammed auf der Arabischen Halbinsel begründet wurde und danach im Gefolge dynamischer Expansionen Großreiche schuf. Neueste Forschungen legen eine gänzlich andere Entstehungsgeschichte nahe.

*Anna Akasoy*

## 10-17 **Glaube und Vernunft im Islam**

Die Rolle der Vernunft in der islamischen Religion ist ein komplexes Problem. Vor dem Hintergrund der einzelnen Traditionen zeigt sich, welche unterschiedlichen Aufgaben und Grenzen der Vernunft zugeschrieben wurden und in welchem Verhältnis sie zu Glaube und Offenbarung steht.

*Muqtedar Khan*

## 17-24 **Demokratie und islamische Staatlichkeit**

Die arabische Welt weist nach wie vor ein enormes Demokratiedefizit auf. Einige westliche Kommentatoren sind daran interessiert, die Vereinbarkeit von Islam und Demokratie zu verneinen. In diesem Beitrag wird die Position vertreten, dass der Islam kein Hindernis für Demokratie, Gerechtigkeit und Toleranz ist.

*Nina Clara Tiesler*

## 24-32 **Europäisierung des Islam und Islamisierung der Debatten**

Erst Jahrzehnte nach der Ankunft der ersten Einwanderer aus islamischen Gesellschaften wurden Muslime in Europa als sozialpolitisch relevante Größe wahrgenommen. Während muslimische Diskurse europäische Realitäten in den Blick nehmen, kommt es in Europa zu einer *Islamisierung* öffentlicher Debatten.

*Danja Bergmann*

## 32-39 **Bioethik und die Scharia**

Reproduktionsmedizinische Verfahren werden auch in der islamischen Welt kontrovers diskutiert. Die Meinungsvielfalt sunnitischer Rechtsgelehrter resultiert aus der besonderen Eigenart der Scharia, die weniger das Produkt eines fixierten Korpus von Regeln als vielmehr den dorthin führenden Prozess repräsentiert.

*Kai Hafez · Carola Richter*

## 40-46 **Das Islambild von ARD und ZDF**

Eine aktuelle Analyse der Themenstruktur von ARD und ZDF ergab, dass der Islam in den Magazinsendungen und Talkshows sowie Dokumentationen und Reportagen des öffentlich-rechtlichen Fernsehens hauptsächlich im Zusammenhang mit Gewalt- und Konfliktthemen vorkommt.