

# Kritik, Protest und Blasphemie

## Eine kritische Rundschau muslimischer politischer Theologie<sup>1</sup>

Ebrahim Moosa

Pakistan und Afghanistan sind nicht einfach nur Nachbarn. Ebenso wenig sind Dänemark und Frankreich nur zwei europäische Länder. In der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts bildeten vor allem diese vier Länder das Epizentrum von politischen Krisen und von Gewalt mit Bezug auf Blasphemie: Die Bandbreite erstreckte sich von strafrechtlichen Verfolgungen, politischen Unruhen, Mordanschlägen und wirtschaftlichen Boykotten bis hin zu politischen Krisen von globalem Ausmaß. Und in Ägypten kam es während der kurzen Regierungszeit der Muslimbrüder zu einem dramatischen Anstieg von Strafverfolgungen unter Bezug auf Blasphemie, meistens gegen Christen und gegen einige säkulare Personen.<sup>2</sup> Doch schon Jahrzehnte vor diesen Ereignissen wurden Anklagen wegen Häresie unter dem säkularen Regime von *Hosni Mubarak* gegen Akademiker erhoben wie *Nasr Hāmid Abū Zayd*.

Da Kritik, Widerspruch und Blasphemie vor dem Hintergrund liberaler Vorstellungen und im Besonderen der Freiheit der Meinungsäußerung aufkommen, ist es ratsam im Blick zu behalten, dass auch in den 1980er Jahren, als der Fall *Salman Rushdies* im Zentrum einer medialen Hetzkampagne stand, die britische Regierung sich auf besondere Privile-

---

1 Übersetzung aus dem Englischen von *Winni Kitzmann* und *Christian Ströbele*. Eine Version dieses Essays wurde veröffentlicht als *Ebrahim Moosa*, Muslim Political Theology: Defamation, Apostasy, and Anathema, in: *Christopher S. Grenda/Chris Beneke/David Nash* (Hg.), *Profane: Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*, Oakland, Calif./London 2014, 169–188.

2 Vgl. *Ben Hubbard/Mayy El Sheikh*, Islamists Press Blasphemy Cases in a New Egypt, in: *The New York Times* vom 19. Juni 2013, online: <http://www.nytimes.com/2013/2006/2019/world/middleeast/islamists-press-blasphemy-cases-in-a-new-egypt.html?pagewanted=all>.

gien des Regierungsinteresses berief, um Bücher zu verbieten. Noch unlängst, 1994 im Verfahren des *Otto-Preminger-Instituts gegen Österreich* sowie 1997 im Verfahren *Wingrove gegen das Vereinte Königreich*, hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte Verbote von Filmen aufgrund von Beleidigungen gläubiger Christen behandelt. 2005 hat der gleiche Gerichtshof im Verfahren *İ. A. gegen die Türkei* das Verbot eines Buches aufgrund von Beleidigungen der Mehrzahl von muslimischen Bürgern dieses Landes aufrechterhalten.

Immer wieder regt sich in Ländern mit muslimischer Mehrheit Zorn über Angelegenheiten, die allgemein als Blasphemie ausgemacht werden, meist als Reaktion auf westliche Karikaturen und Medienberichte, die muslimisch-religiöse Persönlichkeiten herabwürdigen. Hasserfüllte Akte von Koranverbrennungen oder obszöne Filme und Romane, die ein negatives Licht auf Gründerfiguren und Persönlichkeiten des Islams werfen, führen zu einer Bandbreite von Reaktionen in der muslimischen Welt. Diese Bandbreite erstreckt sich von Haltungen, die solche Provokationen ignorieren, über friedliche Proteste, zu wissenschaftlichen Stellungnahmen und zu gewalttätigen Äußerungen der Empörung.

Jedoch sind muslimische Reaktionen auf Provokationen religiöser Art nicht begrenzt auf Südasien oder auf eine bestimmte Region. In jüngerer Zeit, wenn man die letzten drei Jahrzehnte zurückblickt, bildete der Konflikt um muslimisch-religiöse Werte und Überzeugungen einen Streitgegenstand mit unterschiedlichen Verwerfungslinien – u. a. religiöser, politischer, kultureller und ökonomischer Art – und wurde im vollen Scheinwerferlicht der globalen medialen Umwälzungen ausgetragen.

Lokale Akteure verbinden sich mit globalen Bewegungen des Protests und mit Debatten über Religion und Politik; sie unterstreichen die Unterschiede zwischen einerseits nationalen Sensibilitäten von mehrheitlich muslimischen Ländern und andererseits Sensibilitäten, die durch das internationale Recht ausgebildet wurden und durch die säkularen Ordnungen rechtlicher, politischer und moralischer Rahmenbedingungen. Innerhalb nationaler Kontexte machen diese Debatten über Blasphemie die Unterschiede zwischen unterschiedlichen muslimischen Gruppen deutlich. Oft wird ein Bild gezeichnet, in welchem diejenigen Gruppen, die eine säkulare muslimische Ordnung vorschlagen, jenen Gruppen entgegen gestellt werden, die eine größere öffentliche Rolle der Religion fordern. Dagegen zeigen sich die Verhältnisse zumeist deutlich komplexer. Es besteht eine Vielzahl nicht näher gekennzeichneten Positionen zwischen den Extremen von säkular versus religiös. In diesem Essay kann darauf nicht näher eingegangen werden, da der Fokus auf der Ar-

chitektur von Blasphemie liegt. Mitzubedenken ist, dass Machthaber oft einen Schwarm vielfältiger Anhängerschaften dirigieren müssen. Häufig wird die Autorität der Machthabenden herausgefordert durch große, hochdiverse und gleichermaßen einflussreiche nichtstaatliche religiöse Bereiche, deren Motive sich erheblich unterscheiden und nur schwer nachgezeichnet werden können. Auch wenn sich während Konflikten ein verwirrendes Bild der Situation ergibt, wird es sicherlich klarer werden nach einer genauen Untersuchung der Ziele, die viele Akteure verfolgen mit ihrer Inszenierung derart hochmediatisierter Spektakel und ihren globalen öffentlichen Kampagnen gegen Blasphemie.

## 1. Vorfälle von Blasphemie

In Debatten über Blasphemie wird häufig ignoriert, wie die verschiedenen Akteure durch die Bank den Islam und seine Lehren instrumentalisieren. Diejenigen, die den Islam benutzen, reichen von muslimischen politischen und religiösen Persönlichkeiten hin zu Repräsentanten der internationalen Ordnung, ausländischer Regierungen sowie deren politischen Führern. In den muslimischen Gemeinschaften konkurrieren politische wie auch religiöse Akteure miteinander darum, ihre Sichtweise, die sie als normative Lehren des Islams betrachten, zu verteidigen, um die eigene Legitimität in ihrem jeweiligen Publikum zu stärken. In reizbaren politischen Umgebungen kann dies zu einem gefährlichen und tödlichen Wetteinsatz werden.

2011 verurteilte der afghanische Präsident *Hamid Karzai* öffentlich die Koranverbrennungen in Florida durch den christlich-amerikanischen Fanatiker *Pastor Jones*. Stunden nach Karzais Anprangerung zogen tausende seiner Landsmänner protestierend durch die Straßen in verschiedenen Städten, randalierten in einem Gebäude der Vereinten Nationen und töteten dabei mehrere Angestellte. Auch viele Afghanen starben in den darauffolgenden Zusammenstößen mit der Polizei. Ein Jahr später, 2012, führten die Verbrennungen von benutzten Koranen, als Teil eines Entsorgungsprozesses oder als Provokation durch US-Soldaten, zu Protesten und Gewalt in ganz Afghanistan, bei denen mehr als 40 Menschen ihr Leben verloren, darunter einige US-Militärangehörige.

Im benachbarten Pakistan wird ein kontroverser, blasphemischer Akt, der auf die Kolonialzeiten zurückgeht und sich während der Ära des Diktators *General Ziaul Haque* ereignete, regelmäßig dazu benutzt, um

Angehörige religiöser Minderheiten zu verärgern und zu verfolgen.<sup>3</sup> Versuche von Politikern, das kontroverse Blasphemie-Statut abzuändern, haben wütende öffentliche Proteste und Widerstand von religiösen Gruppierungen ausgelöst. Durch religiöse Einschüchterung wurde die zivile Regierung des Landes paralytisiert. Hochrangige Personen, wie der Gouverneur der Provinz Punjab, *Salman Taseer*, wurde von seinem Sicherheitsberater niedergeschossen, der glaubte, dass sein Vorgesetzter eine religiöse Straftat begangen habe, weil er dazu aufgerufen hatte, das Blasphemie-Gesetz zu reformieren oder aufzuheben. *Shabbaz Bhatti*, ein Kabinettsminister, der der christlichen Minderheit angehörte, wurde ebenfalls niedergeschossen, da er glaubte, dass das Blasphemie-Gesetz Angehörige seines Glaubens diskriminiere. In dieser Woche versammelten sich zehntausende Menschen bei der Beerdigung von *Mumtāz Qādrī* (gest. 29.02.2016), dem Mörder von Salam Taseer. Während die Regierung Qadri wegen Mordes hinrichtete, war er in den Augen seiner Gefolgsleute ein Held, der die Ehre des Propheten Muhammad verteidigte, indem er den Gouverneur tötete, der das pakistanische Blasphemie-Gesetz kritisiert hatte.

Gegner des Gesetzes behaupten, dass es für Schikanen und Angriffe auf Minderheiten missbraucht wurde, wie Christen oder Angehörige der *Ahmadiyya*. Einige sagen, dass Pakistans Blasphemie-Gesetze auch dafür benutzt wurden, private und politische Rachefeldzüge zu führen. Wer jemand beschuldigen wolle, müsse lediglich behaupten, dieser habe den Islam geschmäht und dies der Polizei berichten. Das kann dazu führen, dass der Beschuldigte sich in einem unentwirrbaren, existentiell bedrohlichen Strafprozess verfängt, der sich Jahre hinziehen kann. Verfechter des Gesetzes insistieren auf einem weiten Ausmaß der Strafen für Blasphemie statt Liberalisierungen durch Reformen, so dass sie eher mit einer strengen Auslegung der Scharia zusammen gehen.

Im Iran hat der Kleriker *Mohammad Javad Lankarani* der Ermordung eines Regierungskritikers, des *Aseri*-Aktivisten *Rafiq Taḡī*, im November 2011 Beifall gespendet. Lankarani lobte die Mörder dafür, dass sie den »Gauner, der den Propheten beleidigt hat, in die Hölle geschickt haben«<sup>4</sup>. Einige haben vielleicht auch von Anklagen wegen Blas-

---

3 Vgl. *Asad A. Ahmed*, The Paradoxes of Ahmadiyya Identity: Legal Appropriation of Muslimness and the Construction of Ahmadiyya Difference, in: *Naveeda Ahmed Khan* (Hg.), *Beyond Crisis: Re-Evaluating Pakistan*, New York 2010, 273–314.

4 *Shalom Goldman*, A Writer's Murder Raises Fears of Death-by-Decree, online: <http://bit.ly/wxrEG2>.

phemie in Indonesien und Malaysia gehört. In der Türkei gab es im religiösen Sektor ein größeres Maß an Urteilsfähigkeit; man hat erfolgreich jene ignoriert, die den Islam und seine religiösen Persönlichkeiten kritisierten. Der religiöse Sektor in der Türkei hat, so scheint es, vernünftigerweise entschieden, den aufmerksamkeitsheischenden Strategien von Provokateuren nicht zu folgen.

Abgesehen von der aktuellen Entwicklung gab es einen beständigen Trend, Blasphemie als ein Mittel zu gebrauchen, um Kritiker zum Verstummen zu bringen. Im letzten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts hat der Sudan eine hochrangige, religiöse Persönlichkeit, *Mahmūd Muḥammad Ṭāhā*, hingerichtet, zur gleichen Zeit, da der ehemalige sozialistische Präsident *Ġaʿfar al-Numayrī* seinen religiösen Glauben entdeckte. In Ägypten wurde der Akademiker *Naṣr Ḥāmid Abū Zayd* strafrechtlich verfolgt, weil er Ansichten veröffentlicht hatte, die als konträr zu den *a priori* angesetzten Doktrinen des Islams bewertet wurden.<sup>5</sup> Nachdem er aufgrund seiner Schriften verurteilt wurde, die Grundlagen seines Glaubens verlassen zu haben, wurde seine Ehe von Ägyptens höchstem Gericht annulliert, mit der Begründung, dass es einer muslimischen Frau nicht erlaubt sei, mit einem nichtmuslimischen Mann verheiratet zu bleiben. Abū Zayds angebliche Apostasie rief Bedrohungen durch Militante hervor, die behaupteten, er habe die Todesstrafe verdient, woraufhin er ins Exil vertrieben wurde.

Der berühmteste Blasphemie-Fall ist natürlich die Publikation des Romans *Die Satanischen Verse*, verfasst von *Salman Rushdie*. Ein Rechtsgutachten (*fatwā*) durch *Ayatollah Rūḥullāh Khomeini*, den obersten Führer der Republik Iran, behauptete, dass eine Person, die den Propheten Muhammad beleidige, die Todesstrafe nach islamischem Recht verdient habe, was die Debatte weiter entfachte.<sup>6</sup> Im Kern der Anklage gegen Rushdie stand der Blasphemievorwurf, aber die Ereignisse gerieten immer stärker außer Kontrolle, mit Auswüchsen in Bereiche der zwischenstaatlichen Beziehungen bis zum Zerreißen diplomatischer Ver-

---

5 *Kilian Bälz*, Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The ›Abu Zayd Case‹, in: *Die Welt des Islams* 37 (1997), 135–155; *Charles Hirschkind*, Heresy or hermeneutics: the case of Nasr Hamid Abu Zayd, in: *The American Journal of Islamic Social Sciences* 12 (1995), 463–477; *Baber Johansen*, Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments, in: *Social Research* 70 (2003), 687–710.

6 *Talal Asad*, Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair, in: *Politics and Society* 18 (1990), 455–480; *Akeel Bilgrami*, Rushdie & the Reform of Islam, in: *Grand Street* 8 (1989), 170–184.

bindungen zwischen dem Iran und dem Vereinten Königreich. In der Folge traten Debatten über die Freiheit der Meinungsäußerung und über Rechte von religiösen Minderheiten in Großbritannien und später auch in Europa zu Tage. Während der gesamten Kontroverse wurde wiederholt die Anklage erhoben, dass »der Islam« inkompatibel mit liberalen Freiheiten sei. Eine provokative Serie von Karikaturen, die den Propheten Muhammad verspotteten, publiziert von der dänischen Zeitung *Jyllands Posten* im Jahr 2006, löste globale Entrüstung unter Muslimen aus, die zu Chaos und Toten in mehreren Ländern führte.

*Rushdie* behauptete damals, er habe bestimmte statische Vorstellungen von Religion, insbesondere eine fundamentalistische Deutung des Islams, infrage gestellt. Er experimentierte mit einer literarischen Art der postmodernen Satire, um als Romancier und Kulturkritiker Fragen aufzuwerfen. Die *Jyllands-Posten*-Karikaturen wurden lanciert, nachdem ein Autor eines Kinderbuchs, das den Propheten Muhammad thematisierte, äußerte, dass er keinen Illustrator finden könne, der mutig genug sei, islamische Themen zu illustrieren, vor allem wenn es sich dabei um die Darstellungen heiliger Persönlichkeiten wie des Propheten Muhammad handle. Diese Wahrnehmung veranlasste daraufhin die rechtsorientierte Zeitung zur Idee, Karikaturen in Auftrag zu geben, um den angeblichen Würgegriff zu lösen, in dem die wachsenden muslimischen Gemeinschaften die kulturellen Normen Europas und weiter darüber hinaus den gesamten Westen hielten. Wenn *Rushdie* bestimmte Motive muslimisch-religiöser Vorstellungswelten herausforderte, indem seine fiktionalen Charaktere deren Heiligkeit missachteten und Ärger erregten, dann empfand *Jyllands-Posten* die Notwendigkeit, die europäische Kultur durch Kampfansagen zu beschützen, auch wenn dies bedeutete, die religiösen Werte und die Kultur einer neuen, muslimischen Bürgerschaft in Europa zu verletzen. Manche Beobachter waren generös gegenüber *Jyllands-Posten* und behaupteten, dass es der Zeitung darum gehe, die Grenzen der Redefreiheit zu testen. Im Gegensatz dazu stellte sich heraus, dass die Zeitung kein Vorreiter für gleichberechtigte Religionsfreiheit war. Vielmehr gab es die Vorgeschichte einer Selbstzensur aus dem Jahre 2003, als es die Zeitung ablehnte, Karikaturen zu publizieren, die Jesus in einer erniedrigenden Weise darstellten, da sie darauf bedacht waren, die Gefühle ihrer christlichen Leserschaft nicht zu verletzen.

Achtzehn Jahre nach dem Fall *Rushdie* sind es erneut Darstellungen des Propheten Muhammad in Form von Karikaturen, die den Fokus auf die religiöse Kultur der muslimischen Minderheit in Europa richten und auf deren Unwillen, sich anzupassen, zu integrieren oder zu assimilieren

in die eher säkular dominierte Kultur Europas. Es ging nicht nur um Karikaturen, sondern im Hintergrund gab es unterschwellige Spannungen bezüglich der Zuwanderung von Muslimen nach Europa und des Tragens spezieller Kopfbedeckungen muslimischer Frauen sowie der Sichtbarkeit muslimischer religiöser Symbole in Frankreich. Die andauernden Kriege in Afghanistan und im Irak haben, inmitten wachsender europäischer Ängste vor religiös inspirierten Terrorakten durch muslimische Akteure in Europa, den globalen Kontext noch weiter entflammen lassen. Als sich die Unruhen wegen beleidigender Karikaturen auf Länder mit muslimischer Mehrheit ausweiteten, wurden Dänemarks politische und ökonomische Interessen zum Gegenstand von Boykott und Verurteilung.

Obleich die Verteidiger der dänischen Zeitung damit fortfuhren, die Karikaturenkontroverse als ein Symbol für einen Kampf der Kulturen darzustellen, war dieses Argument unhaltbar. *Doudou Diène*, ein Sonderberichterstatler der Vereinten Nationen, hat das Thema am besten zusammengefasst:

»Die unversöhnliche Verteidigung einer uneingeschränkten Freiheit der Meinungsäußerung durch diese Zeitung ist nicht im Einklang mit internationalen Normen, die ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen der Freiheit der Meinungsäußerung und der Religionsfreiheit suchen, insbesondere mit Blick auf das Verbot der Aufwiegelung zu religiösem oder rassistischem Hass.« »Die Debatte«, fügte er hinzu, »welche die Veröffentlichungen der Karikaturen ausgelöst hat, hat deutlich gemacht, dass in einigen Kreisen von Intellektuellen, der Medien und der Politik die Rhetorik eines Kampfes der Kulturen und Zivilisationen aufkommt, welche die Welt in zwei Lager teilt, auf der einen Seite die säkularen, demokratischen und zivilisierten Länder, die die Meinungsfreiheit verteidigen, und auf der anderen Seite aufklärungsfeindliche, rückschrittliche und rückwärtsgewandte Staaten, die die Religionsfreiheit und die Stellung der Religion in der Gesellschaft bewahren [...]. Diese Argumentationslinie [...] schöpft aus dem gleichen karikierenden Geist wie die Zeichnungen in der dänischen Zeitung.«<sup>7</sup>

---

7 *Doudou Diène*, Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and all Forms of Discrimination: Situation of Muslims and Arab peoples in various parts of the world, United Nations Dokument E/CN.4/2006/17, 2006, online: <https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G06/107/32/PDF/G0610732.pdf>, Absatz 28.

Im Kern der Karikaturen-Debatte stehen unterschiedliche und vielleicht unvergleichbare Empfindlichkeiten in Religionsfragen. Tatsächlich gründen diese Differenzen in unterschiedlichen Verständnissen von Kultur. Diese Unterschiede sind genauso offenkundig innerhalb muslimischer Selbstverständnisse von Religion, insbesondere beim Thema Blasphemie. Aber wir müssen dabei folgendes beachten: Viele Analytiker des Säkularismus, darunter *Vincent Pecora*, haben uns aufgefordert, wachsam zu sein und zu versuchen zu verstehen, »wie die Säkularisierung Wandlungsprozesse betrifft, die gleichzeitig auf der Ebene des Bewusstseins und der Materialität ablaufen, sowohl in Meinungssystemen wie auch in den gesellschaftlichen Beziehungen und in Formen der Vergemeinschaftung«. <sup>8</sup> *Saba Mahmood* fragt, ob die Fragestellungen, die im Umfeld der islamischen Debatten über Blasphemie auf der europäischen Bühne verhandelt werden, nicht eher zu tun haben mit »der Frage einer Übersetzbarkeit von Praktiken und Normen über semiotische und ethische Differenzen hinweg«. <sup>9</sup> Sie warnt vor vorschnellen Urteilen und wirbt dafür, die »verschiedenen Interessen innerhalb solcher Pattsituationen aufzutrennen«. Letztendlich glaubt Mahmood, dass es weniger darum gehe, Muslime in Europa zu beherbergen, sondern um die Frage, ob liberale Europäer aufgeschlossen sind für die Idee »einer weitgreifenden Transformation des kulturellen und ethischen Empfindens der jüdisch-christlichen Bevölkerung, welche die Praktiken des säkular-liberalen Gesetzes untermauern«. Sie ist unsicher, ob die immigrierte muslimische Gemeinschaft in Europa oder die europäische Mehrheit offen sind für ein solches Unternehmen. Die Herausforderung lautet deshalb: Wie navigiert man durch das politische und kulturelle Terrain in Europa und die Veränderungen, welche die muslimischen Immigranten für dieses Gelände mit sich bringen?

## 2. Politische Theologie

Die Kultur und ihre Artefakte sind letztlich das, was dem Leben Sinn verleiht. Die muslimisch-theologische Doktrin der Blasphemie ist einge-

---

8 *Vincent P. Pecora*, *Secularization and cultural criticism: religion, nation, & modernity*, Chicago 2006.

9 *Saba Mahmood*, *Religious reason and secular affect: an incommensurable divide?*, in: *Talal Asad/Wendy Brown/Judith Butler/Saba Mahmood* (Hg.), *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley 2009, 64–100, hier 83.

woben in diese hochgradig im Licht der Öffentlichkeit geführten Debatten, die auf der europäischen Bühne und anderenorts stattfinden. Mit Blasphemie verbundene körperliche Züchtigungen wurden abgeleitet von kulturellen Normen und Praktiken, die auf die frühesten Praktiken der muslimischen Gesellschaften zurückdatiert werden. Mit der Zeit hat sich das muslimische Empfinden an diese Strafen als normativ gewöhnt, obwohl einige Gelehrte aus theologischen und ethischen Gründen diese Normanwendungen, die in der modernen Zeit in nationale Rechtskodizes eingehen, in Frage gestellt haben. Das Scharnier der Debatte dreht sich um Ideen islamischer Reform und um eine Anerkennung eines modernen Bewusstseins von ungehinderter Freiheit zur Meinungsäußerung. Diese wiederum schließt für säkulare Eliten auch Blasphemie mit ein. Ein bedeutender Teil der muslimischen Orthodoxie lehnt dagegen solche Vorstellungen von Freiheit ab. Die Schwerpunkte dieser hitzigen Debatte betreffen die Entwicklung politischer Theologien – Theorien, die das Verhältnis von politischer Praxis und religiösem Heil verhandeln –, die während Perioden muslimischer Herrschaft entstanden sind, und deren Relevanz für Gesellschaftsmodelle, die auf Demokratie, bürgerlicher Gleichberechtigung, freier Meinungsäußerung und religiöser Diversität beruhen. In einer ›Theologie des Imperiums‹, sind die imperiale Religion und die Verteidigung ihrer Symbole das wichtigste Ziel der politischen Ordnung.

Dass Ehrfurcht und Respekt gegenüber religiösen Persönlichkeiten, insbesondere der Person des Propheten, gefordert werden, gehört zur Substanz der theologisch-normativen Verpflichtungen für Muslime und deren spirituelle Praxis. Liebe und Ehre gegenüber dem Propheten Muhammad ist ein religiöser Wert für die glaubenden Individuen. Mit der Zeit, im Zuge aufeinander folgender Imperien, wandelte sich dies zu einem Wert, der verbunden wurde mit den theologischen und politischen Dimensionen des muslimischen öffentlichen Lebens. Parallel zum Bereich des Politischen wurden mit der Entwicklung und Ausbildung der diskursiven Tradition des Islams die *‘ulamā’*, die zur Interpretation der muslimischen Tradition Autorisierten, zu Torwächtern des Vermächtnisses des Propheten. Von da an wurden die diskursiven Traditionen der *‘ulamā’*, ihre Methoden und ihre Autorität zunehmend vom Charisma Muhammads mit umfasst. Verstöße gegen gewisse Lehren, die sich auf die Autorität der Traditionen beziehen, werden oft aufgefasst als Verletzungen der Autorität des Propheten und lösen daher oft Anklagen wegen Unglaube (*takfir*), Blasphemie und Apostasie aus. Historisch betrachtet waren muslimische Führer in Fragen der politischen Theologie oft dem

religiösen Establishment bezüglich Blasphemie verpflichtet. Studien aus Andalusien und dem mamlukischen Ägypten zeigen, wie sich das politische Establishment oft dem Diktat der religiösen Gelehrten beugte, wie die Untersuchungen von *Maribel Fierro* und *Lutz Wiederhold* demonstrieren.<sup>10</sup>

Europäer und selbst moderne gebildete Muslime waren überrascht, von Doktrinen zu hören, die einem trojanischen Pferde gleichen und die Satire verbieten, die auf den Propheten Muhammad, seine Familie und seine Begleiter bezogen wird. Die Wächter dieser politischen Theologie sind hauptsächlich religiöse Gelehrte, die *'ulamā'*, und zum Teil auch islamische Staaten, wie u. a. Saudi-Arabien, Iran, Pakistan und Sudan. Gruppen wie ISIS und al-Qaida greifen der Blasphemie Bezichtigte in Europa und anderenorts an, da sie wissen, dass dies immer noch Rückhalt hat in der Theologie der muslimischen Orthodoxie.

Aber das Thema Blasphemie hält noch weitere Überraschungen für arglose Muslime und Außenstehende bereit. Muslime sind generell überrascht, dass die Heiligkeit bzw. Unantastbarkeit des Propheten keine isolierte Angelegenheit darstellt. Als die Wächter des Glaubens sehen sich die *'ulamā'* selbst als Erben des Propheten. Von daher zeigt sich, wie die *'ulamā'* in verschiedenen muslimischen Ländern eine gewisse Heiligkeit bzw. Unantastbarkeit auch auf ihre theologische Methodologie ausgeweitet haben, die sie zur Auslegung der Lehren des Propheten ausgearbeitet haben. Deswegen finden sich viele, die sich der kritischen Islamforschung widmen, als Adressaten von Blasphemie-Bezichtigungen durch *'ulamā'*-Vertreter, die sie in Begriffen muslimischer Theologie zu einer *persona non grata* erklären. Wie geschieht das? Meist werden einzelne Gelehrte beschuldigt, die interpretativen Rahmenbedingungen zu übertreten und in Frage zu stellen, die von der *'ulamā'* als sakrosankt erachtet werden, eben weil diese über Jahrhunderte durch eine konsensorientierte politische Theologie legitimiert wurden. Dieser politischen Theologie werde ich mich im Folgenden zuwenden.

Als Beispiele können die Konsequenzen dienen, die folgen, wenn man den Islam als Glaubensgemeinschaft verlässt und den Propheten Muhammad kritisiert. Die festgesetzten Strafen sind Ergebnisse politi-

---

10 Vgl. *Maribel I. Fierro*, Andalusian »Fatawa« on Blasphemy, in: *Annales Islamologiques* 25 (1991), 103–117; *Lutz Wiederhold*, Blasphemy against the Prophet Muhammad and his Companions (Sabb al-Rasūl, Sabb al-Şahābah). The Introduction of the Topic into Şāfiī legal literature and its Relevance for Legal Practice under Mamluk Rule, in: *Journal of Semitic Studies* 42 (1997), 39–70.

scher Theologie und erfordern einige Erklärungen. Wenngleich sich die muslimische politische Theologie über Jahrhunderte und unter veränderten Bedingungen imperialer Herrschaft entwickelte, hallen Elemente davon bis heute nach. Was ist überhaupt politische Theologie? Mit den Worten *Jan Assmanns* geht es dabei um die »wechsellvollen Beziehungen zwischen politischer Gemeinschaft und religiöser Ordnung, kurz, zwischen Herrschaft und Heil.«<sup>11</sup> Muslimische Denker, wie der Rechtsgelehrte der muslimischen politischen Theorie *Abū al-Ḥasan al-Māwardī* (gest. 1058) beschreiben eine ähnliche Idee, wenn auch auf verschiedene Weise, nämlich durch das Prisma von Führung und Regierung: »Politische Führung (*imāma*) wurde entworfen, um der Funktion der Prophetie nachzufolgen, die Ordnungen der Erlösung (*dīn*) zu schützen und die Angelegenheiten der Welt zu regeln.«<sup>12</sup> *Dīn* als ein Ausdruck für Monotheismus im Sinne der mosaischen Unterscheidung definiert sich als »wahre Religion«, die sich dann verbindet mit »religiöser Geschichte, Gerechtigkeit, Gesetz und Freiheit« als Zentralthemen der Religion und »alleiniger Sache Gottes.«<sup>13</sup> Gottes kosmische Autorität verband sich mit der Autorität des Propheten Muhammad als dem moralischen Regenten auf der Erde. So bekräftigt *Māwardī* die Verbindung zwischen der religiösen und der politischen Ordnung, der kosmischen und der politischen Autorität, wie sie im Monotheismus zum Ausdruck gebracht wird. Die muslimische politische Theologie war von ihrem Pendant im Christentum aber darin unterschieden, dass im Islam die politische Theologie aufs Engste mit der Idee der Prophetie verbunden war und damit mit dem Weg zur Erlösung. Das Politische im Islam ebnete daher den Weg für eine öffentliche, der Förderung des Gemeinwohls verpflichtete Sphäre, was teilweise ebenso mit der Heilsordnung verbunden war. (Während dieses Modell in den frühen Konstruktionen des Islams anwendbar war, bleibt es zu diskutieren, ob dies immer noch in neuen, politischen und kulturellen Regimen in der Moderne vertretbar ist.)

Mit dem Ende der Prophetie des Propheten Muhammad ging die Rolle der Führung der Gemeinschaft auf seine frommen politischen

---

11 *Jan Assmann*, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, 24.

12 *Abū al-Ḥasan al-Māwardī*, *al-Aḥkām al-ṣultāniyya* (Die Regeln der Staatsregierung), Kairo 1973, 5; *Aziz Al-Azmeh*, *Muslim kingship: power and the sacred in Muslim, Christian and pagan polities*, London/New York 2001.

13 *Jan Assmann*, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, 66 (engl. Übers.: *The price of monotheism*, Stanford, Calif. 2010, 44 f.).

Nachfolger oder auf Mitglieder des Haushalts des Propheten über, abhängig davon, ob man einer *Sunnī*- oder *Šī'a*-Auffassung der Sukzession folgt. Mit der Zeit verehrte die muslimische Kultur diejenigen, die zu den Wächtern des auf den Propheten zurückgeführten Wissens bestimmt wurden. Da Erlösung eine Kernidee des Islams als *dīn* war, stellte das Wissen darum und die damit verbundene Praxis einen integralen Bestandteil dieser Ordnung dar. Um Praktiken über die Zeit hinweg zu reproduzieren, zu erklären und zu interpretieren, entstand eine diskursive Tradition. Diese diskursive Tradition erhöhte sowohl den Status als auch die Macht derer, die die gelernten Traditionen vermittelten, der Gelehrten (*‘ulamā*). Mit der Zeit erhielt diese diskursive Tradition, die wiederum von einer Vielzahl von Untertraditionen innerhalb des Islams validiert wurde, einen quasi-sakrosankten Charakter. Bald schon wurden die Gelehrten als wahre Erben des prophetischen Charismas angesehen. Aussagen, die dem Propheten zugeschrieben wurden, erklären, dass »die Gelehrten meiner Gemeinschaft den Propheten der Israeliten entsprechen.« Nachdem die Gleichwertigkeit der Gelehrten und der Propheten vergangener Zeiten gesetzt war, eignete sich die *‘ulamā* und ihre Tradition die Macht und Autorität als Vermittler der Erlösung an. So erlangte ihre interpretative Methodologie allmählich über die Jahrhunderte Autorität und Unantastbarkeit, mit dem Resultat, dass diese untrennbar mit den vorherrschenden Modellen der muslimischen politischen Theologie verbunden wurde.

Man kann dies auch damit verdeutlichen, dass der Prophet im Islam gleichsam zwei Körper hatte.<sup>14</sup> Diese »Körper« des Propheten bewohnten ununterbrochen die moralische Vorstellung der Glaubensgemeinschaft (*umma*). Die zwei imaginierten Körper des Propheten entsprachen den zwei primären Rollen und Funktionen, die der Prophet Muhammad in seinem irdischen Wirken ausübte.<sup>15</sup> Der erste war der politische Körper des Propheten in seiner Eigenschaft als politischer Achse der muslimischen Gemeinschaft – als Gottes Gesandter, der eine politische Ordnung einführte, die einen transzendenten Gott voranstellte. Durch die

---

14 Die Vorstellung von den zwei Körpern des Propheten ist inspiriert von der christlichen politischen Theologie, die m. E. in Schriften muslimischer politischer Theologie Resonanz finden kann, siehe dazu *Ernst Hartwig Kantorowicz*, *The king's two bodies. A study in mediaeval political theology*, Princeton, N. J. 1997.

15 *Ebrahim Moosa/SherAli Tareen*, »Revival and Reform«, in: *Gerhard Böwering/Patricia Crone/Mahan Mirza* (Hg.), *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Princeton 2012, 462–470.

Routinisierung des prophetischen Charismas war der politische Körper ununterbrochen bewohnt und gehegt durch die Funktion des Verwalteramtes – *ḥilāfa* im Sunnismus und *imāmat* im Schiismus.

Das Erfordernis einer politischen Ordnung ist in großen Teilen darauf zurückzuführen, dass der Gott des Korans die Personifikation der Herrschaft ist, besonders ersichtlich durch Gottes Attribut der Allmacht.<sup>16</sup> Im Islam, zumindest gemäß der historischen Tradition, ist die Erfüllung von Gottes Wille die »Einsetzung der irdischen Herrschaft dieses Willens, die sich dem Gehorsam verdankt, die dem Propheten gebührt«<sup>17</sup>. Daher ist es Propheten erlaubt, Gewalt zur Unterwerfung derer anzuwenden, die versuchen, die Aufrichtung des Willen Gottes zu durchkreuzen und sich widersetzen, da dieser Wille als der »Weg Gottes auf Erden« beschrieben wird.<sup>18</sup>

Der zweite »Körper« des Propheten ist seine Rolle als Lehrer des transzendenten Guten und der Weisheit (*yu'allimuhum al-kitāb wa-l-ḥikma*); sein verkörpertes Leben (*sunna*) galt als ein Urbild des transzendenten Guten. Dieser Wissenskörper, den der Prophet darstellte, wurde fortdauernd bewahrt, wenn nicht sogar sakralisiert von der muslimischen Wissenstradition und ihren Hütern, den *'ulamā*.

Muslime verehren den Propheten sowohl auf kollektiver wie individueller Ebene; sowohl in der öffentlichen als auch in der privaten Sphäre des Heils. Die zwei »Körper« des Propheten – der politische und der religiöse – wurden miteinander verflochten und verbunden. Und in der Perspektive einiger sind beide nur schwer zu trennen. Eben diese Untrennbarkeit der Rollen des Propheten, sowohl in populären als auch in gelehrten religiösen Vorstellungen von Muslimen, sollte man im Blick behalten bei der Betrachtung einiger Aspekte, die heute als Blasphemie gelten.

Die politische Theologie, welche die meisten muslimischen Denker vertreten, Sunniten wie auch Schiiten gleichermaßen, sieht den Propheten als zentrale ontologische Gegebenheit und nicht nur als epistemologische Referenz. In anderen Worten, er wurde das Äquivalent eines Souveräns: der symbolische Souverän, ranghöher als jeder andere irdische Souverän. In der Tat agiert jeder irdische muslimische Souverän, oder jeder, der Politik im Auftrag des Propheten betreibt, stets als der Nach-

---

16 Vgl. Rémi Brague, *The law of God: the philosophical history of an idea*, Chicago 2007.

17 Ebd. 176.

18 Sure 11, 19–20.

folger des Propheten und in seinem Namen, als *ḥalīfat rasūl Allāh*. Einige gehen darüber hinaus und argumentieren, dass die souveräne Identität des Propheten deckungsgleich sei mit der Identität der muslimischen Gemeinschaft. Wenn eine derartige religiöse Vorstellung am Werke ist, dann sind wenige Muslime davon überzeugbar, dass die klassischen Gesetze zur Blasphemie, die während der imperialen Periode des Islam aufgestellt wurden, einer Änderung oder Überarbeitung bedürfen. Manche klammern sich an das alte Gesetz, weil der Prophet der symbolische Grund der irdischen Gemeinschaft der Muslime sei. Zur Verteidigung seiner Ehre sei ein gewisser Grad an Gewalt gerechtfertigt und auch heute nötig, um ein Schlüsselsymbol ihres Glaubens zu schützen. Deshalb wird nach politischen Begriffen derjenige, der den Propheten Muhammad beleidigt, zu einer verdamnten Person. Um die Sprache des italienischen politischen Theoretikers *Giorgio Agamben* zu verwenden, müsse ein derartiger Straftäter oder Verdamnter getötet werden, dürfe aber nicht geopfert werden.<sup>19</sup> Nach Agamben wäre eine solche Person als *homo sacer* zu bezeichnen.

Jede Änderung und jedes Überdenken gerade der Blasphemiefrage, und in geringerem Maße auch der Apostasie, würde bedeuten, die etablierte muslimische politische Theologie zu rekonfigurieren, auf die sich Sunniten und Schiiten bis heute fortdauernd beziehen. Das würde eine neue islamische politische Theologie erfordern, die sich auf die Anforderungen des modernen Nationalstaats-Konzeptes einstellt und sich ernsthaft in Theorieanstrengungen eines Reformprojekts einbringt. Mit anderen Worten würde die Art, wie sich Muslime Gesetz, Freiheit und Gerechtigkeit als verbunden mit einem kosmischen Gott und einem weltlichen moralischen Herrscher vorstellen, gemäß dem überkommenen Scharia-Modell, eine parlamentarische oder säkulare legislative Autorität als Quelle moralischer und rechtlicher Autorität erfordern. Die Souveränität hat in einem Nationalstaat das Volk und die Rechtsordnung inne. Außerdem verhält sich der Nationalstaat antithetisch zu einer dualistischen moralischen Ordnung, in der einige Aspekte des öffentlichen Lebens von einer religiösen Ordnung bestimmt und mit einer säkularen Ordnung geteilt werden. Wo auch immer das der Fall ist, ergeben sich eine Vielzahl von Konflikten und moralischen Inkohärenzen, die sich von Blasphemie-Statuten in verschiedenen Nationalstaaten hin zu Rechtsanwendungen eines religionsbasierten Familiengesetzes erstrecken

---

19 *Giorgio Agamben*, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA 1998.

können. Eine der größten Anstrengungen für den modernen Islam ist die Konzeption des Religiösen und des Normativen als separater Sphären. Diese komplexe Verflechtung zu konzeptualisieren, würde ein ernsthaftes Überdenken dessen erfordern, wie die Scharia gedacht wird und wie sie innerhalb einer politischen Ordnung reformuliert werden könnte, die sich von der vorausgesetzten und vorherrschenden politischen Theologie unterscheidet, die dem Scharia-Denken zu Grunde liegt. Noch vor diesem Überdenken ist zu fragen, ob muslimische Theologen die Varietäten des Wissens und die Erfahrung der Gegenwart im Blick behalten, wenn sie normative Werte des Islams von dieser Tragweite zu verhandeln haben.

### 3. Eine Verlagerung in der Methodologie

Eine wesentliche Verlagerung in der Methodologie wurde von einigen Wandlungen und Transformationen in inner-muslimischen Debatten ausgelöst, welche die dogmatische Gültigkeit einiger Strafen für Blasphemie und Apostasie anfechten. Kurz gefasst, stand im Mittelpunkt der üblichen methodologischen Position unter muslimischen Gelehrten die Hermeneutik einer kanonischen Tradition. Sowohl der Koran als auch die Propheten-Tradition, die Sunna, wurden als gleichberechtigte autoritative Quellen angesehen. Der interpretative Prozess (die Hermeneutik) vertraute der Autorität der Tradition und maß den Beispielen islamischer Frömmigkeit aus der Gründungszeit hohen Wert zu, wobei auch einige Veränderungen in Betracht gezogen wurden, um eine dialogische Beziehung zwischen Text, Zeit und Kontext in vernünftigem Maße zu erlauben. Variationen innerhalb des Kanons und vielfältige Interpretationen wurden auf der Grundlage verschiedener Lerngemeinschaften toleriert, die in unterschiedlichen Kontexten eigenständige Rationalitäten praktizierten – z. B. formale Schlussfolgerungen oder affektive Formen kommunikativer Vernunft mit Gemeinsamkeiten in Glaube, Verhalten und Zielstellungen. Wer die kanonische Tradition der Muslime in ihrer Geschichte studiert, wird ein hohes Maß interner Variationen finden, was Schlüsselfragen und strittige Deutungsfragen betrifft. Der kürzlich verstorbene *Shahab Ahmad* zeigt in den Studien seines Buches *What is Islam?*, dass in einigen der Schlüsselthemen, wie dem Genuss von Wein und der Darstellung von Bildern, die einen Gelehrten ein Verbot und die anderen eine Erlaubnis aussprechen; zumindest im Falle des Weines, finden sich einige, die eine gewisse Freizügigkeit zuließen, ohne das

Trinken von Wein für rechtmäßig zu erklären.<sup>20</sup> Aber sicher findet man innerhalb der Rechtsschulen und der theologischen Schulen eine interne Vielfalt. Ein gutes Beispiel ist die Debatte, ob der Koran geschaffen wurde oder nicht.

Die führende sunnitisch-theologische Schule, die *Aš'ariyya*, fand sich zum Ende des neunten Jahrhunderts bis zum zehnten Jahrhundert bezüglich des metaphysischen Themas und der damit zusammenhängenden theologischen Frage, ob der Koran nun geschaffen sei oder ungeschaffen, in die Enge getrieben. Um aus dem theologischen Dickicht heraus zu kommen, ersonnen sie eine Vorstellung, um mit den zwei Naturen des Korans umzugehen: Es gebe demzufolge beides, eine »rezitierte« Version des Korans, die mit Zögern als geschaffen zugegeben werden könne, und eine »ungeschaffene« Version.<sup>21</sup> Der vokalisierte, geschriebene und memorierte Koran war in der Tat »rezitiert« aber der ausgesprochenen Version folgt ein verborgenes Simulakrum des ewigen und »ungeschaffenen« Korans als »seelische Rede« (*kalām nafsī*). Die *Ḥanbaliten* lehnten diese Erklärung kurzerhand ab.<sup>22</sup>

Das Prisma der Kontroverse um den »geschaffenen« oder »ungeschaffenen« Koran bietet uns einen guten Blick auf den »Sunnismus« als tatsächlichem work-in-progress, der erst nach mehreren Jahrhunderten der Debatte und der Gelehrsamkeit eine gewisse Stabilität erreicht hatte. Prominente und Symbolfiguren des Sunnī-Pantheons haben sich nicht der Sichtweise vom »ungeschaffenen« Koran als kategorisch angeschlossen, wie es später vom Sunnismus dargelegt und als Dogma behauptet wurde. Im neunten und zehnten Jahrhundert waren die theologischen Formen im Fluss, nuanciert, divers und tolerant gegenüber alternativen Perspektiven. Zwei Beispiele sollen genügen, obwohl es viele mehr gäbe.

Ein führender juristischer Theologe seiner Zeit, *Husayn b. 'Alī al-Karabīsī* (gest. 862) bezeichnete seine Sicht auf den »geschaffenen« Koran als »Frage über die Äußerung« (*mas'ala al-lafz*). Er sagte gewöhnlich, dass der Koran »ungeschaffen« sei, aber, wenn er als eine Äußerung vokalisiert wird, dann sei er »geschaffen«. Er war ein enger Freund von *Aḥmad b. Ḥanbal*, aber beider Wege trennten sich aufgrund dieser Kontroverse, da Ibn Ḥanbal eine gegensätzliche Sichtweise ein-

---

20 *Shahab Ahmed*, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, Princeton/Oxford 2016.

21 Vgl. *Ebrahim Moosa*, *Sunni Orthodoxy*, in: *Critical Muslim* 10/1 [Sects] (2014/April-Juni), 19–36.

22 Siehe dazu *Ebrahim Moosa*, *Allegory of the Rule (Ḥukm). Law as Simulacrum in Islam?*, in: *History of Religions* 38 (1998), 1–24.

nahm. Urteilte man nach den Maßstäben des späteren *Qādiriyya*-Credos, würde Karabīsī eindeutig eine radikale Sichtweise einnehmen. Aber das wirklich Interessante daran ist, dass der spätere Sunnismus ihn nie als einen vertrauenswürdigen und orthodoxen Gelehrten abwertete.

Eine noch bedeutendere Persönlichkeit war *Muḥammad b. Ismā'īl al-Buḥārī* (810–870), der Sammler der höchstgeschätzten Zusammenstellung von Berichten über den Propheten im sunnītischen Islam, die bekannt ist unter dem Namen *al-Ġāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* (*Sammlung authentischer Traditionen*). Auch *Buḥārī*, wie schon *Karabīsī*, hat anerkannt, dass der im Gedächtnis und in den Schriftrollen bewahrte Koran »ungeschaffen« sei, was sich nicht auf die Rezitation desselben bezog. Er trug Berichte zusammen, die implizierten das Handlungen geschaffen seien; Akte wie Bewegung, Vokalisierung und das Schreiben seien »geschaffen«. »Meine Aussprache und Äußerungen über den Koran«, bemerkte er standhaft, »sind geschaffen«.<sup>23</sup>

Diese Sichtweise *Buḥārīs* blieb nicht unangefochten. *Muḥammad b. Yaḥyā al-Duḥlī* (gest. 872) äußerte sein Missfallen und schleuderte jedem den Vorwurf der Häresie entgegen, der glaubte, dass der Koran »geschaffen« sei. Deshalb löste er die Verbindungen zu *Buḥārī* und dessen Verbündeten. Einige behaupten, dass *Buḥārīs* gutbesuchte Vorlesungen *Duḥlī* wütend und neidisch machten. Sein Zorn erreichte den Höhepunkt, als er den sprichwörtlichen Fehdehandschuh warf und sagte, er könne nicht in der gleichen Stadt, Nishapur, leben, wenn *Buḥārī* ebenfalls dort wohnen bliebe. Aus Sorge um sein Leben, inmitten politischer Intrigen, Demagogie und Massenausschreitungen, floh *Buḥārī* in Sicherheit und ging fort.

Lange vor all diesen Debatten vertrat *Imām Abū Ḥanīfa* (699–767), der Gründer der *Ḥanafī*-Rechtsschule, seine Position zum Koran. *Muḥammad Zāhid al-Kawṭarī* (gest. 1951), ein leidenschaftlicher Verteidiger von *Abū Ḥanīfa* im einundzwanzigsten Jahrhundert, schreibt, dass der berühmte mittelalterliche Gelehrte glaubte:

»Was auch immer von Gott hervorgeht, ist ungeschaffen, was auch immer von Kreaturen hervorgeht, ist geschaffen. Damit meinte er [*Abū Ḥanīfa*], dass die Sprache Gottes, soweit sie aus Gottes Attributen entsteht, wie alle Attribute Gottes ewig sei. Was auch immer auf den Lippen der Rezipitoren ist, in den Erinnerungen der Auswendiglerner [des Korans], und sich auf den Schriftrollen als Stim-

---

23 Christopher Melchert, al-Bukhārī, in: Encyclopaedia of Islam, 3. Aufl., Brill, online 2013, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-Bukhārī-COM\\_24024](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-Bukhārī-COM_24024).

men und geistige Bilder und Eindrücke befindet, das alles ist geschaffen, genau so, wie die Natur ihrer Besitzer geschaffen ist. Die Meinung der gelehrten und verständigen Menschen hat sich im Sinne dieser Auffassung verstetigt.«<sup>24</sup>

Nur sehr wenige Menschen werden soviel Mut aufbringen, *Abū Hanīfa* aufgrund seiner Sichtweise auszuschließen aus dem Kreis des Sunnismus, obgleich sich spätere gelehrte Meinungen zur Natur des Korans erhärteten und zu einer sensiblen Angelegenheit wurden, die man besser unausgesprochen ließ.

Nach der Vorstellung dieses Einzelbeispiels für eine inner-theologische Vielfalt hinsichtlich des metaphysischen Status des Korans ist es wichtig herauszustellen, dass bis zum Jahr 1041 nur eine einzige Doktrin hegemonialen Status erlangte. Wie? Durch Verwendung und Einsatz von staatlicher Macht zur Durchsetzung von Theologie. Im Ton der Drohung warnte das *Qādirī-Credo* in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts: Wer darauf bestehe, dass der Koran in »irgendeiner Weise ›geschaffen‹ sei, sei ein Ungläubiger, dessen Blut vergossen werden dürfe – sollte dieser es ablehnen, nach entsprechendem Aufruf zu widerrufen.«<sup>25</sup>

Kehren wir zurück zur angesprochenen theologischen Verlagerung: Seit dem Ende des neunzehnten Jahrhunderts, vielleicht schon etwas früher, haben neue theologische Verschiebungen alternative Vorstellungen von der kanonischen Tradition im modernen Islam erzeugt. Während es einige Kontinuitäten mit der traditionellen kanonischen Methode gibt, gibt es ebenso Diskontinuitäten. Das moderne muslimische Denken – das Elemente des muslimischen Traditionalismus enthält – hat begonnen, den Kanon in eher instrumenteller Weise zu sehen. Das Ziel ist, die Offenbarung als Reservoir eines erfolgsbasierten Wissens zu sehen, im Glauben daran, dass die Primärzwecke der muslimischen Offenbarung vollständig transparent und kenntlich seien. Tatsächlich behaupten manche modernen Muslime oft, dass die klassischen und nach-klassischen kanonischen Traditionen meist daran scheiterten, die transzendenten Werte des Islams zu begreifen. Die kanonische Tradition, so die Kritiker, sei in kulturellen

---

24 *ʿAbd al-Fattāḥ Abū Gudda*, *Masʿalat ḥalq al-Qurʿān* (Theorie der Erschaffenheit des Korans), in: *ʿAbd al-Fattāḥ Abū Gudda* (Hg.), *Muqaddima iʿlāʾ al-sunan: qawāʿid fī ʿulūm al-ḥadīth* (Einleitung zu *Iʿlāʾ as-Sunan* [Erhebung der *Sunna*, verfasst von *Mawlanā Ḥafar Aḥmad al-ʿUtmānī*): Grundlegende Prinzipien der Hadith-Wissenschaften), Karachi c. 1391, 361–384.

25 *Adam Mez*, *The renaissance of Islam*, London 1937, 208.

Praktiken der Vergangenheit befangen und habe deshalb das universale moralische Ethos des Islams nicht erfasst.

Allmählich gewinnt deshalb ein neu entstehendes, modernes rechtlich-moralisches Vokabular Popularität und verdrängt die etablierte kanonische Tradition und ihre Methodologie. Dabei handelt es sich um eine Erscheinung islamischer Reform, welche neu aufkommende Methoden verfolgt, die die umfassenden Ziele (*maqāṣid*) der muslimischen Offenbarung betonen. Demnach gründen Moral und Werte auf bestimmten Absichten (*maṣlaḥa*, Pl. *maṣāliḥ*): Die Offenbarung ist dazu bestimmt, die Religion, Leben, Vernunft, Eigentum und Familie zu bewahren. In dieser neugestalteten Methode wird der Koran zur primären Quelle für religiöse und moralische Orientierung. Dabei werden die Prophetentraditionen, die Hadithe, nicht ignoriert. Sie sind vielmehr Gegenstand genauer Untersuchungen. Diese Methode sagt einigen traditionalistischen muslimischen Persönlichkeiten unter den *'ulamā'* zu und ist der favorisierte Ansatz unter Intellektuellen, die nicht der *'ulamā'* zugerechnet werden. Als ein Ergebnis werden einige Lehren, die sich vordem auf die Autorität der Hadithe stützten, wie Apostasie und Blasphemie, nun hinterfragt. Das gilt besonders, wenn Werte der Prophetentradition mit umfassenderen Zielen des Korans konfliktieren oder wenn der Koran zu diesen Angelegenheiten schweigt, wie er es bei Strafen für Blasphemie und Apostasie tut. Dieser reformistische und koran-basierte Ansatz wird zwar in Teilen der Orthodoxie angefochten, hat aber zahlreiche Debatten zu diesem Thema angestoßen und neue Denkwege über vordem unhinterfragte weitreichende Angelegenheiten angestoßen, die jetzt neu interpretiert werden.

#### 4. Anathema, Blasphemie und Apostasie im Islam

Der Begriff »Blasphemie« wird in den Medien weithin verwendet zur Beschreibung von Einschränkungen und offenkundigen Grenzen leidenschaftlicher inner-muslimischer Debatten und muslimischer Missfallensäußerungen darüber, wie der Islam dargestellt wird. Es ist wichtig im Blick zu behalten, dass in der westlichen Moralphilosophie der Begriff »Blasphemie« verschiedenste Dinge abdeckt: Jedes »profane Sprechen von Gott oder heiligen Dingen« oder jede Art von »pietätloser Respektlosigkeit« oder jede Art von »Vorwurf gegenüber einem Heiligen stellt einen Akt von »Blasphemie« dar.<sup>26</sup>

---

26 Vgl. Oxford English Dictionary, s. v. »Blasphemy«.

Innerhalb der muslimischen Diskurstradition werden verschiedene Begriffe verwendet, um die Verletzung von dogmatischen Grenzen und Lehren anzuzeigen. Die muslimische Theologie toleriert Uneinigkeit innerhalb akzeptabler diskursiver Grenzen. Aber wenn eine Uneinigkeit gedeutet wird als etwas, das einer Ablehnung einer *a priori* wahren Doktrin des Islams gleichkommt, führt dies dazu, dass Autor oder Vertreter solcher normverletzender Sichtweisen des Anathemas (*takfīr*) beschuldigt werden.<sup>27</sup> Sowohl in der vormodernen als auch in der modernen Zeit schleuderten sich theologische und dogmatische Kontrahenten diese höchst verletzenden Verdammungsetiketten entgegen, während konfligierende Gruppen und Individuen um Bedeutungen und Autoritäten kämpften. Die Tradition rät indes zur Vorsicht, so dass Verdammungsurteile beschränkt werden auf Fälle absoluter Notwendigkeit. Wer dagegen Schriften zeitgenössischer traditioneller muslimischer Autoritäten liest, wird auf eine weitverbreitete Verwendung des Anathema-Vorwurfs stoßen, der verwendet wird, um einen Dissens unter rivalisierenden Gruppen der *‘ulamā’* selbst und um nicht-*‘ulamā’*-Rivalen zum Verstummen zu bringen. Sicherlich fragmentiert die rhetorische Zuweisung von Anathemata den moralischen Konsens unter Muslimen. Gleichwohl erzeugt sie diskursive Spannungen unter Muslimen und schürt eine lebhaft religiöse öffentliche Sphäre, vorausgesetzt, dass solche Debatten nicht in Gewalt umschlagen. Wenn solche Streitigkeiten auf den Schauplätzen moderner säkularer Gerichte ausgefochten werden, dann wird aus diskursiver Uneinigkeit ein politischer Normverstoß und der Verursacher wird, wenn für schuldig befunden, als ein Krimineller betrachtet. So geschah es im Falle *Maḥmūd Muḥammad Ṭāhās* aus dem Sudan, *Naṣr Ḥāmid Abū Zayds* aus Ägypten und anderer, die wegen theologischer Normverletzungen vor säkularen Gerichten im zwanzigsten Jahrhundert angeklagt wurden.<sup>28</sup>

---

27 *Sherman A. Jackson*, On the boundaries of theological tolerance in Islam. Abū Ḥāmid al-Ghāzalī’s *Fayṣal al-Tafrīqa* (Das Kriterium der Unterscheidung zwischen Islam und Gottlosigkeit), Karachi 2002.

28 Vgl. *Bälz*, Submitting Faith (s. Anm. 5); *Hirschkind*, Heresy (s. Anm. 5); *Johansen*, Apostasy (s. Anm. 5).

## 5. Beleidigung des Propheten

Zwei andere Straftaten, die Beleidigung des Propheten Muhammads und Apostasie, führen zu schweren Strafen und sind Teil eines etablierten muslimischen theologischen Vokabulars. Die Verwendung von Satire, Verspottung und persönlicher Beleidigung, bekannt als *sabb al-rasūl*, wird in der muslimischen politischen Theologie als schwerwiegendes Vergehen angesehen. *Taqī al-Dīn Ibn Taymīya* (gest. 1328), ein berühmter Jurist des vierzehnten Jahrhunderts, und *Taqī al-Dīn al-Subkī* (gest. 1355) haben beide argumentiert, dass auf den Propheten Muhammad gerichtete beleidigende Äußerungen und Satire nicht nur als große Sünde im Islam gelten, sondern auch eine Straftat darstellten, welche die Todesstrafe verdiene. Der religiösen Vorstellung gilt als undenkbar, dass ein Muslim den Propheten Muhammad vorsätzlich beleidigt. Würde ein Angehöriger einer anderen Religion, sagen wir ein Jude, Christ, Zoroastrier oder Hindu, den Propheten beleidigen, würde er oder sie das sogenannte Schutzbündnis brechen, das diese in vormodernen islamisch regierten Gebieten genossen, so spätere muslimische Gelehrte. Frühere Gelehrte sahen dies anders, sie argumentierten, dass Andersgläubige, die den Prophet Muhammad beleidigen, damit den Vertrag nicht brächen.

Muslime sehen es dennoch so, dass die Schuld für Diffamierung des Propheten gemäß dem Gesetz der *Scharia* mit den schwersten Konsequenzen, der Todesstrafe, gesühnt werde. Den Propheten zu beleidigen, bedeutet demnach nicht nur einen Versuch den Islam zu verlassen, da die Verehrung des Propheten eine zentrale Anforderung des Glaubens ist, sondern noch Schlimmeres: Verleumdung. Kurzum, die Beleidigung und Diffamierung des Propheten ist in den Augen vieler Gelehrten eine Straftat *sui generis*, die unabhängig von der Apostasie zu sehen sei. Andere würden dies als extreme Version von Apostasie behandeln, da die Todesstrafe für beide vorgesehen wird, obgleich jeweils formale Differenzen bestehen.

Strafen für Blasphemie stammen höchstwahrscheinlich aus dem vorislamischen arabischen kulturellen Milieu der Entstehung des Islams. Das Wort für »Satire« ist *hiǧāʾ* in Arabisch. Auf jeden Fall bezeichnet es eine Bandbreite von Bedeutungen, vom Erhabenen bis zum Vulgären.<sup>29</sup> Neben Satire bedeutet der Ausdruck auch Spott, Schmähung und Missbrauch. Mit dem Aufkommen des Islams verschmolzen das anthropo-

---

29 G. J. H. van Gelder, *The bad and the ugly: attitudes towards invective poetry (hiǧāʾ) in classical Arabic literature*, Leiden/New York 1988.

zentrische arabische Ethos mit dem theozentrischen Ethos des Islams und entstanden neue moralische Sensibilitäten. Schon im vorislamischen arabischen Milieu führte *hiğā'* zu körperlichen Strafen. Ein Grund für das Eindämmen von *hiğā'* war der destabilisierende Effekt auf die Gemeinschaft und die Gefährdung der Solidarität.<sup>30</sup> Mit dem Aufkommen des Islams und seiner ethischen Strukturen zum Schutz von Ruf und Ehre von Personen wurde die Verwendung von *hiğā'* in einer »Schamkultur« zu dem gravierenden Vergehen, jemanden zu »entehren«. In dieser Weise konnten die Strafen für Satire, die das traditionelle islamische Gesetz vorsah, auf plausible frühe islamische Präzedenzfälle bezogen werden.

Bezogen auf diese Präzedenzfälle konnte *Ibn Taymiyya* mit Überzeugung schreiben, dass diffamierende Satire des Propheten ein »einzigartiges Verbrechen« (*ğināya mufrada*) sei.<sup>31</sup> Er fährt fort mit dem Hinweis, dass der Prophet bei der Eroberung Mekkas für die Todesstrafe urteilte in Bezug auf eine Reihe von Personen, die in ihren Dichtungen und Reden diffamierende Aussagen tätigten, während an solchen Diffamierungen unbeteiligten Gegnern Amnestie gewährt wurde. Diejenigen Gefährten des Propheten, die dessen Diffamierung rächten, erhielten besondere Ehren als »Helfer Gottes und seines Gesandten« (*nāşiran li-Allāh wa-rasūlih*), so *Ibn Taymiyya*.<sup>32</sup>

Der Präzedenzfall für diese Strafe ist, dass der Prophet die Hinrichtung von vier bis fünf Personen während der Eroberung Mekkas autorisierte. Traditionalisten bzw. orthodoxe sunnitische und schiitische Gelehrte hielten an der bindenden Autorität dieses Präzedenzfalls fest. Gleichwohl waren im zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert einige traditionalistische Gelehrte und auch einem anderen Spektrum zugehörige Forscher bezüglich dieser Strafen abweichender Auffassung. Sie stellten die Bedeutung, Interpretation und verbindliche Autorität dieses Präzedenzfalls in Frage. Eine Fragerichtung verläuft wie folgt: Hat der Prophet diese Individuen bestraft, weil sie ihn diffamierten oder wurden sie bestraft für frühere Verbrechen, wie Totschlag und Mord, die sie begangen hatten?

Unterstützer der Todesstrafe für Diffamierungen des Propheten Muhammads führten den Präzedenzfall als stichhaltigen Beleg an. Die

---

30 *Gelder*, poetry (*hiğā'*) (s. Anm. 29).

31 *Ahmad ibn 'Abd al-Halīm Ibn Taymīyah/Ibrāhīm Shams al-Dīn* (eds.), *al-Sārim al-maslūl 'alā šātīm al-rasūl* (Mit gezogenem Schwert gegen jenen, der den Propheten beschimpft), Beirut 1975, 209.

32 Ebd. 208; *Gelder*, poetry (*hiğā'*) (s. Anm. 2929).

Ablehnenden argumentierten, dass die hingerichteten Personen aufgrund von zuvor verübten Kapitalverbrechen getötet wurden, nicht wegen der Diffamierung des Propheten. Darüber hinaus argumentierten einige, dass im Koran keine vorgeschriebene Strafe für die Diffamierung des Propheten erwähnt wird, obwohl jede physische und emotionale Verletzung des Propheten verdammt wird. Im Gegensatz dazu argumentieren Unterstützer der Blasphemie-Strafen, dass die Schwere der Diffamierungen und Entehrungen des Propheten sich genau aus diesen Koranversen er-schlie-ße, welche rhetorisch jene verdammen, die den Propheten emotional oder physisch verletzen. Dennoch haben es die Verfechter zu begründen, dass die Todesstrafe für diese Straftat aus dem Koran abgeleitet sei. Am ehes-ten kann die Autorität für die Todesstrafe von einem Hadith abgeleitet werden, in dem der Prophet die Hilfe seiner Gefährten hervorhob, um *Ka‘b b. al-Ašraf* mit dem Schwert zu töten, weil »er Gott und seinen Propheten beleidigte«. <sup>33</sup>

Gegner der Todesstrafe für die Diffamierung des Propheten sagen, dass wenn eine solche Strafe verfügt wurde, dann aufgrund politischer Eigeninteressen und gerade nicht aus religiösen Gründen. Allerdings müssen die Ablehnenden natürlich auch erklären, warum die Blasphemiegesetze durch die muslimische Geschichte hinweg in einem praktisch ungebrochenen juristischen Konsens als Teil der Apostasiegesetze beibe-halten wurden.

## 6. Apostasie

Die Apostasie (*ridda*) gehört ebenso zu jenen Strafen, die unter Experten des islamischen Rechts zu Diskussionen führten. Wie bei den Strafen für Diffamierung des Propheten, wird im Koran keine Strafe für Apostasie erwähnt. Diese Strafe wird vielmehr autorisiert mittels einer Überliefe-rung in den Prophetenberichten, den Hadithen: Ein dem Propheten Muhammad zugeschriebener Ausspruch besagt: »wer seine Religion wechselt, soll getötet werden« (*man baddala dīnahu fa-l-yuqatal*). Die Bedeutung und die Interpretation dieses Ausspruchs haben mannigfaltige Sichtweisen hervorgerufen. Gemäß einiger Autoritäten wird der Präze-denzfall für die Todesstrafe für Apostasie vom Dekret des Propheten Muhammad abgeleitet, der eine Handvoll Menschen bei der Eroberung Mekkas hinrichten ließ, wie oben erwähnt, angeblich wegen ihrer

---

33 Ebd. 211.

Apostasie und Abkehr vom islamischen Glauben. Im Gegensatz zur Strafe für Diffamierung des Propheten, die nur wenige Gelehrte in Frage stellten, haben sich eine erhebliche Zahl von Gelehrten in Auseinandersetzung um die Strafe für Apostasie eingelassen und diese angefochten.

Der jüngst verstorbene *Ṭāhā Ḡābir al-ʿAlwānī*, ein ehemals traditionalistischer Gelehrter, der früher sehr aktiv in US-amerikanischen islamischen Kreisen war, hat argumentiert, dass die traditionelle Todesstrafe für Apostasie dem islamischen Prinzip widerspreche »es gibt keinen Zwang in Angelegenheiten der Religion«. <sup>34</sup> *ʿAlwānī* unternimmt eine umfassende Untersuchung mit der Schlussfolgerung, dass die Bedeutung von Apostasie (*riḍḍa*) im frühen Islam eine strittige Lehrmeinung war. Wenn diese Strafe vollstreckt wurde, dann im Rahmen islamischer Lehren politischer Urteilsfindung, nicht aber religiöser. Da seiner Auffassung nach diesbezügliche Uneinigkeiten zurückreichen bis in die frühesten Jahrhunderte islamischer Geschichte, stellt er auch einen behaupteten ununterbrochenen Konsens einer Befürwortung der Todesstrafe für Apostasie in Frage. Jenem Hadith, der befiehlt, zu töten, wer seinen Glauben wechselt, misst er wenig Glaubwürdigkeit bei.

Der noch bekanntere und für manche Kreise kontroverse katarische Kleriker *Yūsuf al-Qaraḍāwī* hat argumentiert, dass es zwei Arten von Apostasie gebe. <sup>35</sup> Die erste sieht Apostasie als eine Form subversiver Propaganda an, um die muslimische Gemeinschaft zu täuschen und zu verwirren, um so die Identität, öffentliche Ordnung und Stabilität einer Gesellschaft zu unterminieren. Jeder, der sich aktiv öffentlich als Fürsprecher dafür engagiert, dass andere den Islam verlassen, so argumentiert *Qaraḍāwī*, sollte bestraft werden. Die zweite ist eine weniger öffentliche, eher private Form der Apostasie. In diesem Szenario verlässt ein Individuum den Islam, ohne andere einzuladen, es ihm gleichzutun. Diese Form der Apostasie ist nach *Qaraḍāwī*s Sichtweise nicht zu bestrafen. In der muslimischen Theologie sei dies zwar eine Sünde, doch der Einzelne ist für ein solches Vergehen erst im Jenseits verantwortlich, diesseitige Konsequenzen gibt es in seiner Sichtweise nicht.

*Maulānā Waḥīduddīn Khān*, ein moderater orthodoxer Gelehrter aus Indien, verfasste ausführliche Darlegungen mit dem Ziel, die orthodoxe

---

34 *Ṭāhā Ḡābir Alwānī*, *Lā ikrāh fī al-dīn. Iṣkāliyāt al-ridda wa-l-murtaddīn min ṣadr al-islām hattā al-yawm* (Kein Zwang im Glauben. Über die Apostasie und Apostaten vom Beginn des Islams bis heute), al-Qāhira 2003.

35 *Yūsuf al-Qaraḍāwī*, *Jaṛīmah Al-Riddah [...] Wa ʿuqūbat al-murtadd fī ḍawʿ al-Qurʿān wa-l-Sunnah* (Zum Verbrechen der Apostasie. Über die Strafe des Apostaten im Lichte des Korans und der Sunna), Kairo 1996, 44–63.

Position zu Apostasie und Blasphemie zurückzuweisen. Die Belege zugunsten von Blasphemie-Strafen sind in seiner Sichtweise zu hinterfragen. Und Menschen wegen Blasphemie zu bestrafen, argumentiert er, verstoße gegen das Mandat des Islams, unaufhörlich die Menschen auf dessen Pfad der Erlösung einzuladen (*da'wa*).<sup>36</sup>

In Pakistan hat *Ğaved Aħmad Ğāmidī*, ein in der Öffentlichkeit prominenter muslimischer Intellektueller, argumentiert, dass die Strafe für »Apostasie aufgrund eines Missverständnisses einer Prophetenüberlieferung (*ħadīth*) aufgekommen sei«.<sup>37</sup> Er bietet eine Erklärung für die vieldebattierte Prophetenüberlieferung »Wer auch immer seine Religion wechselt, sollte getötet werden« an: Anstatt die Überlieferung als unauthentisch abzulehnen, meint Ğāmidī, dass diese Überlieferung im Verhältnis zum Kontext, in dem sie geäußert wurde, falsch verstanden wurde. In ihrer prophetischen Rolle stellten sich der Prophet Muhammad wie viele Propheten vor ihm einen Stichtag vor, bis zu dessen Zeitpunkt sie ihre Gemeinschaften alarmieren würden, dass »die Phase der Bekanntmachung ihres jeweiligen Evangeliums« (*itmām al-ħuġġa*) abgeschlossen sei. Nachdem diese Zeit gekommen war, sei es Propheten erlaubt, ihren Gemeinschaften Ultimaten zu stellen und von ihnen zu verlangen, ihrer Lehre zu folgen, um eine geeinte Gemeinschaft der Gläubigen zu schaffen. Nach Ablauf der Schonfrist heißen diese Propheten keine subversiven Aktivitäten für gut, die ihre entstehenden Gemeinschaften unterminieren könnten. Aus diesem Grund, so erklärt Ğāmidī, wurden die Araber des siebten Jahrhunderts in Arabien – nur die ethnisch mit dem Propheten Muhammad verbundenen – aufgefordert, sich zum Islam zu bekehren oder durch das Schwert zu fallen. Im Hintergrund stand die umfassendere Strategie, die Gemeinschaft Muhammads in Arabien zu einer hegemonialen Gemeinschaft für alle Muslime zu machen, die dann wiederum den Kern einer Gemeinschaft bilden sollte, die andere Menschen zu diesem neuen Glauben einlädt. Die fragliche Regel, so stellt er klar, fand keine universelle Anwendung, sondern hatte nur eine einmalige Bedeutung für die Araber des siebten Jahrhunderts in Arabien, auch bekannt als *ummiyyūn*: die spirituell Ungebildeten. Die besagte prophetische Überlieferung, so Ğāmidī, war an die *ummiyyūn* adressiert. Mit anderen Worten,

---

36 *Vaħīduddīn Kħān*, *Shatm-i Rasūl kā mas'alah. Qur'ān va Ĥadīth aur fiqah va tārikħ kī roshnī men* (Zur Beschimpfung des Propheten im Lichte von Koran, Hadith, Recht und Geschichte), New Delhi 2007.

37 *Javed Ahmad Ghamidi*, *The Penal Shari'ah of Islam*, Übers. Shehzad Saleem, Lahore, Pakistan 2004, 36.

wenn irgendeiner von diesen spirituell Ungebildeten wieder nach Annahme des Islams zurück zum Heidentum kehrte, dann wäre die Konsequenz für eine derartige Apostasie die Todesstrafe.<sup>38</sup> Dies war jedoch eine kontingente, an die damalige Zeit geknüpfte Regel, die nach Ġāmidī keine Anwendung mehr hat. Es ist wohl unnötig hervorzuheben, dass die Mehrheit der orthodoxen Muslime diese innovative Interpretation nicht akzeptiert.

In ähnlicher Weise hat *‘Ammār Khān Nāṣir*, ein aufstrebender traditioneller, mit der islamischen Hochschule in *Deoband* in Pakistan verbundener Kleriker argumentiert, dass die muslimischen Rechtsschulen unterschiedlicher Auffassung bezüglich der Todesstrafe für jene waren, die den Propheten beleidigten. Er bestreitet dabei nicht die Sichtweise der Mehrheit der Rechtsschulen, aber stellt heraus, dass glaubwürdige Persönlichkeiten der ḥanafitischen Schule es zuließen, dass jemand für die Verfehlung, den Propheten Muhammad beleidigt zu haben, Abbitte leisten konnte. Die anderen sunnitischen Rechtsschulen erlaubten eine solche Abbitte nach Beleidigung des Propheten nicht, wohl aber nach Apostasie. Eine einflussreiche Minderheit von ḥanafitischen Gelehrten bot einem Apostaten die Möglichkeit zur Abbitte, um sein Leben vor der Todesstrafe zu bewahren. Nāṣir hat versucht, ein Gespräch zwischen traditionellen Gelehrten zu eröffnen, um ein toleranteres und realistischeres Bild islamischer Lehre in Pakistan auszuprägen. Zwar wird er dafür kritisiert, Ideen zu verbreiten, die die vorherrschenden Sichtweisen in Frage stellen, doch kämpft er unermüdlich weiter um neue Ideen und Debatten.

Unter schiitischen theologischen Gelehrten gab es ebenso eine lebhafteste Debatte darüber, ob Strafen für Apostasie und Beleidigung des Propheten zu vollstrecken seien. Einige Gelehrte, wie der iranische Gelehrte *Mohsen Kadivar*, argumentieren, dass die Todesstrafe die islamische Vorstellung vom Recht der Glaubensfreiheit verletze.<sup>39</sup> Ebenso lud *Sayyid Muḥammad Ḥasan al-Amīn*, ein bekannter libanesischer schiitischer Denker, Gelehrte zu einem Prozess der Revision des islamischen religiösen Denkens ein, wenn dieses relevant sein soll für die zeitgenös-

---

38 Ebd. 39.

39 *Haydar Hubb Allāh: Al-‘Unf wa-l-ḥurriyāt al-dīniyya*. Qirā’āt wa-iḡtihādāt fī al-fiqh al-islāmī (Zwischen Gewalt und Religionsfreiheit. Überlegungen und Auslegungen aus der islamischen Normenlehre), 2 Bde., Beirut 2011, Bd. 1, 77–123.

sische Welt, in der die Muslime leben und die Erde mit Menschen anderen Glaubens teilen.<sup>40</sup>

Die vorgestellten muslimischen Debatten zeigen, dass in einem der schwierigsten Themen, die Religion, Kultur, Toleranz und Redefreiheit betreffen, Uneinigkeit bestand. Gleichzeitig bietet produktive Meinungsverschiedenheit auch Raum für Diskussion inmitten der orthodoxen 'ulamā', die den größten Einfluss hat, die Richtung religiöser Gedanken zu verändern. Obwohl es sich um kleine Revisionschritte handelt, von denen einige kaum radikal zu nennen sind, zeigen sie doch, dass es einen hinreichenden Bedarf und ein Interesse gibt innerhalb der weltumspannenden muslimischen Gelehrtenkreise, einige der zunehmend angefochtenen Regularien anzugehen.

## 7. Nachdenken über den Islam in einem diversen geopolitischen Kontext

Wenngleich Ideen, Werte und Prinzipien auf universale Geltung zielen mögen und an die Vernunft appellieren, sind sie doch ebenso Produkte ihrer jeweiligen Zeit und ihres historischen Ortes. Wer historische Realitäten ignoriert, gerät gleichsam in eine Falle. Eine derartige Ignoranz stellt eine irreführende Sichtweise dar, als ob Menschen keine Geschichte hätten. Soziale Kontinuitäten und Traditionen mögen uns das Gefühl geben, dass die Dinge im Laufe der Zeit immer gleichblieben, in einem unveränderlichen und bruchlosen Universum. Genauere Untersuchung zeigt, dass Traditionen sich anpassen, dass Worte neue Färbungen und Bedeutungen erlangen. Das gleiche Wort, etwa der Begriff 'aql, kann Vernunft bedeuten, oder auch formaler Grund, während einer Phase der Geschichte bedeutet er wissenschaftliche und empirische Begründung, zu anderer Zeit allgemeinen Menschenverstand. Rechtliche Kanons und theologische Lehren mögen zwar im Interesse von Kontinuität die gleiche Terminologie verwenden, sie bedeuten aber ganz unterschiedliche Dinge zu verschiedenen Zeiten und an unterschiedlichen Orten.

In einer Vielzahl von Wegen erkennt die muslimische religiöse Tradition die Geschichtlichkeit der Kommunikation Gottes mit den Menschen im Laufe der Zeit an. Es wird allgemein anerkannt, dass das Ziel eines Menschen während seines irdischen Aufenthalts darin besteht, sich auf eine erlösende Beziehung mit Gott einzulassen – daher die Idee von

---

40 Ebd. 33–73.

*dīn*, dem Pfad der Erlösung. Sich in Handlungen Gott zu verpflichten, bedeutet *dīn* zu folgen. Muslimische Theologen beanspruchen, dass die Idee von *dīn* eine Konstante in allen religiösen Traditionen im Laufe der Zeit sei. Gleichmaßen aber wird anerkannt, dass sich die Form und der *modus operandi* der erlösungsbezogenen Praxis in der Geschichte wandeln. Das »wie« ist die Modalität, der Modus und das Mittel, wie Erlösung vollbracht wird, und deshalb ist die *Scharia* oder der Weg der Erlösung kontingent. Das ist der Grund, warum Muslime erklären, dass die göttlichen Kundgaben des Glaubens verschiedene Formen annahmen und weshalb die abrahamitischen Traditionen sogar in sich selbst so unterschiedlich erscheinen.

Doch genau diese Frage der Geschichte ist reichlich komplex und kompliziert. Leben wir *in* der Zeit oder leben wir *durch* die Zeit? Im ersten Verständnis, insoweit wir in der Zeit leben, wird Zeit nur als ein Behälter vorgestellt, ein atmosphärischer Bereich, durch den wir gehen, relativ separiert von uns. Zeit wird ein Mittel und wir können eine bestimmte Art von Objektivität vis-à-vis der Zeit einnehmen. Doch jüngere Überlegungen legen nahe, dass wir *durch* die Zeit leben; mit anderen Worten, wir werden durch die Zeit konstituiert, geprägt und geformt. Ohne Zeit haben wir keine Existenz und kein Sein. Mit anderen Worten, wir menschlichen Wesen sind die Verkörperung von Zeit. Wie nun verbindet sich diese Zeitvorstellung mit der Geschichte? Wenn die Zeit objektiv und von uns separat ist, können wir die Fiktion einer Zeitlosigkeit der Zeit aufrechterhalten. Mit dieser Sichtweise können wir unverändert und unberührt von der Geschichte bleiben, da menschliche Wesen und die Zeit nicht aufeinander bezogen sind. Wenn jedoch die Zeit geradezu die Verkörperung menschlicher Wesen ist, oder anders ausgedrückt, wenn wir die Zeit sind, dann verändern wir uns, wenn sich die Zeit verändert und die Zeit verändert sich, wenn wir uns verändern. Und unsere Bilder von der Vergangenheit werden sich fortwährend verändern, wenn sich unser Verständnis von uns und unseren Existenzbedingungen vertieft und verändert.

Genau diese Idee von Geschichte ist zentral in der gegenwärtigen muslimischen Problemlage, besonders im Bereich religiösen Denkens und in Debatten über die Reform muslimischen Denkens. Natürlich gibt es ein Spektrum an Sichtweisen: Es gibt jene, die glauben, dass wir *in* der Zeit leben und wir unabhängig von der Zeit handeln. Deshalb glauben jene, man könne die überkommenen Werte und Prägungen beibehalten, weil diese unverbunden mit der Zeit seien. Manche Debattenbeteiligte nehmen die Geschichte ernst und verteidigen radikale Veränderungen,

während andere nur gemäßigte Veränderungen und Anpassungen zuge-  
stehen.

Eine andere Konstruktion der muslimischen Geschichte hat ein implizites Verständnis davon, dass wir *durch* die Zeit leben, und dass das Erbe und die Ideen aus der Vergangenheit der Menschheit insgesamt wesentlich dem Wandel durch die Zeit unterliegen. Unsere Erfahrungen machen uns zu dem, wer und was wir sind. Ein solches Verständnis von Geschichte ist dynamischer, aber ebenso auch bedrohlich und herausfordernd für manche Spielarten muslimischer Orthodoxie.

Der Poet und Philosoph *Muhammad Iqbal* verstand diese zwei Register der Zeit, das eine nannte er *reine Dauer* und das andere *fortlaufende Zeit*. Als Modernist hatte Iqbal ein Verständnis dafür, dass die Gesamtheit des islamischen Denkens für unsere Zeit neu zu konzipieren wäre. Dennoch war Iqbal ebenso bewusst, dass ein Ungleichgewicht an Macht besteht zwischen einerseits jenen, welche die Werkzeuge handhaben, um mit dem Wissen der Moderne Veränderungen durchzusetzen – dem Westen –, und andererseits denjenigen, welchen diese Macht nicht zukommt oder die nicht in der Lage sind, sie auszuüben – dem Rest, einschließlich der Muslime. Dieses Fehlen von Macht besorgte Iqbal fortwährend und er konnte die Ressentiments des Kolonialismus und den Kolonialismus der Macht nicht vollständig abschütteln. Dieses von Iqbal erlebte Dilemma ist noch nicht vorbei und noch nicht gelöst. Der Kolonialismus der Macht, ein Konzept, das vom peruanischen Denker *Anibal Quijano* geprägt wurde, weist darauf hin, dass die Verteilung von epistemischen, moralischen und ästhetischen Ressourcen so organisiert werde, dass dies im Wege der Hegemonie eines eurozentrischen Wissenssystems eine bestimmte Herrschaftsform reflektiert und reproduziert. Während Iqbal misstrauisch gegenüber Macht war, die sich in Wissenssystemen und Formen des Lebens einschrieb, war er ebenso realistisch genug zu verstehen, dass Muslime inzwischen auch Teil dieses entstehenden Wissenssystems sind. Während Iqbals Rhetorik widerständig war, teilweise auch polarisierend, war er ein Realist in Bezug auf religiöses Denken.

## 8. Zusammenfassung

Es kann hilfreich sein zu fragen, welche Rolle nach wie vor die Normen in der gegenwärtigen muslimischen Gesellschaft spielen, die mit dem Themenbündel von Apostasie, diffamierender Blasphemie und der

Anathematisierung von Gegnern zusammenhängen. Diese Gruppe von Normen war kohärent in einem imperialen theokratischen politischen Kontext. Politische Systeme machen nicht mehr länger die Redefreiheit und die politischen Entscheidungen vom religiösen Status eines Individuums abhängig. Das soziale Wohlergehen in gesunden Demokratien ist nicht mehr gefährdet durch das eigene religiöse Engagement. Es ist durchaus vorstellbar, Diversität und Pluralität als Modi der Scharia zu begreifen und als wertvolle gesellschaftliche Ziele zu fördern. In einer multi-religiösen und multi-kulturellen Gesellschaft können die Werte der Scharia in plausibler Weise Konzepte der Reziprozität hervorheben. Selbstverständlich muss eine Gesellschaft ihre Bürger ermutigen, möglichst positiv zu handeln und den Glauben anderer nicht zu verunglimpfen, da solche übergriffigen Aktionen nur wütende Reaktionen hervorrufen. Aber wenn etwas Verletzendes über den Glauben eines anderen gesagt wird, dann sollte man sich als erstes in einen Dialog begeben und auf einen Austausch von Perspektiven einlassen – im Lichte der höchsten Standards, die in der islamischen Höflichkeit und Etikette (*adab*) ausgearbeitet wurden.