

Islamistische Abgrenzungen vom Christentum und von alternativen Islaminterpretationen

Zur Funktionsweise eines verengten Abgrenzungsdiskurses

Bekim Agai

»Wenn der Feind uns bekämpft, ist das gut und nicht schlecht:
Ich bin der Meinung, dass es für uns [...] schlecht ist,
wenn der Feind nicht gegen uns Front macht –
denn in diesem Fall würde es doch bedeuten,
dass wir mit dem Feind unter einer Decke steckten.«
Mao Tse Tung, 26. Mai 1939

In jüngster Zeit finden in Deutschland an vielen Orten Veranstaltungen statt, die den »Dialog der Religionen« propagieren und sich anstelle der Abgrenzung voneinander für Formen des Miteinanders einsetzen. In diesem Sinne sollen Gemeinsamkeiten herausgestrichen werden, bevor man über das Trennende zwischen den Religionen spricht. Hierbei muss dem jeweiligen Dialogpartner gegenüber eine offene Haltung eingenommen werden, die dessen Glaubensüberzeugung respektiert.

Die Dialogpartner stellen dabei die eigene Religion als den für sie richtigen Weg zum Heil nicht in Frage, schließen den Weg der anderen aber nicht prinzipiell aus. Solche Bemühungen gibt es, seit Muslime in demokratischen, christlich geprägten Gesellschaften leben und seit Muslime und Christen sich in islamischen Ländern gemeinsam den Herausforderungen der Moderne stellen müssen¹ und damit historisch etablierte Formen des Zusammenlebens obsolet wurden. Die Dialogbestrebungen wurden z. B. gefördert durch die Einführung der Nationalstaaten, die die Menschen zu gleichberechtigten Staatsbürgern machten. Diese modernen

¹ So z. B. der Herausforderung des Atheismus zu Anfang des 20. Jahrhunderts.

Staaten basieren auf der Idee einer gemeinsamen Gestaltung der Gesellschaft durch alle ihre Teile, ungeachtet religiöser Differenzen.

Neben den zahlreichen Bemühungen hiesiger Muslime, sich in einem solchen Dialog zu engagieren, existieren jedoch hier und im islamischen Ausland auch radikale Abgrenzungsdiskurse von Islamisten, die sich sehr stark von Nichtmuslimen absetzen, bis hin zur Definition der eigenen Identität durch Abgrenzung. Im Miteinander sehen Vertreter eines solchen Diskurses die Gefahr der Selbstaufgabe. Der folgende Beitrag soll sich mit islamistischen Abgrenzungsdiskursen gegenüber dem Christentum beschäftigen und diese als Teil eines größeren Abgrenzungsdiskurses erläutern, der sich vor allem auch gegen alternative Islamauffassungen richtet.

Besonders interessant für diejenigen, die sich im interreligiösen Dialog engagieren, ist dabei die Art und Weise, wie diejenigen koranischen Textbelege, die von Befürwortern eines Dialogs und einer Integration der Religionen angeführt werden, von seinen Gegnern zur gegenteiligen Auffassung herangezogen werden. Um die unterschiedliche Deutbarkeit des koranischen Textes aufzuzeigen, werde ich daher zunächst den islamischen Diskurs zur interreligiösen Integration skizzenhaft darstellen. Anschließend sollen demgegenüber die ideengeschichtlichen Grundlagen des heutigen islamistischen Abgrenzungsdiskurses erläutert werden, wobei ein besonderes Augenmerk auf seiner innerislamischen Entwicklungsgeschichte, Funktionsweise und Terminologie liegen soll. Vor diesem Hintergrund soll in einem dritten Teil anhand eines Beispiels gezeigt werden, wie relevant dieser theoretische und ideengeschichtliche Hintergrund für heutige islamistische Abgrenzungsdiskurse ist. Auf Erklärungsansätze für die scheinbar paradoxe Attraktivität eines solchen Abgrenzungsdiskurses in einer offenen Welt möchte ich abschließend im vierten Teil zu sprechen kommen.

1. Dialog statt Abgrenzung – Gründe für ein Miteinander trotz Unterschiedlichkeit

Der Koran ist von ambivalenten Aussagen zum Christentum geprägt. Christen und Juden haben einst die Offenbarung desselben Schöpfergottes erhalten, ihre Abweichung machte allerdings – der islamischen Selbstsicht nach – die letzte Offenbarung durch Muhammad notwendig, der als das »Siegel der Propheten« angesehen wird. So haben diese Religionen Elemente der Gläubigkeit, allerdings erfüllen sie auch wichtige

Kriterien nicht, da sie ja nicht an die letzte Offenbarung durch Muhammad glauben und Aspekte ihres Glaubens im Koran explizit kritisiert werden. Mit diesem Nebeneinander integrativer und abgrenzender Tendenzen im Koran muss sich jeder Exeget auseinandersetzen und ihm einen Sinn für das Hier und Jetzt geben. Im Folgenden werde ich kurz einige wichtige Argumente der Integrationsbefürworter aufzeigen, die im gegenwärtigen Dialog von Islam und Christentum immer wieder auftauchen, um auf dieser Grundlage verständlich zu machen, was das Spezifische des islamistischen Abgrenzungsdiskurses ausmacht.

Eine Reihe von hochrangigen Muslimen betonten die Wichtigkeit eines Miteinanders von Islam und Christentum und die Gemeinsamkeiten der beiden Religionen. Hierbei stützen sie sich auf den Koran selbst und auf die historische Praxis islamischer Minderheitenpolitik. Zu dieser historischen Praxis gehört, basierend auf koranischen Vorschriften, dass Juden und Christen als »Schriftbesitzer« (*ahl al-kitāb*) gegen die Abgabe einer Sondersteuer (*ğizya*) ihre Religion ausüben konnten und Schutz von Leben und Eigentum, Berufsfreiheit und die Aufrechterhaltung eines parallelen Gemeinschaftsrechts für ihre Religionsgemeinschaften garantiert bekamen.² Dabei werden die konkreten Bestimmungen als Beleg für eine Akzeptanz des Christentums durch den Islam gewertet. In der gegenwärtigen Diskussion treten daneben auch noch theologische und gesellschaftspolitische Argumente auf, die ein noch weitergehendes Miteinander rechtfertigen, wobei theologische Gemeinsamkeiten eine besondere Rolle spielen. Solche Gemeinsamkeiten ergeben sich zum einen aus zentralen Glaubensinhalten, so z. B. dem Glauben an denselben allmächtigen Schöpfergott³, den Übereinstimmungen in der Reihe von Propheten, dem Glauben an Auferstehung, Paradies, Hölle, Engel und dergl. Neben diesen grundlegenden Gemeinsamkeiten werden dann auch koranische Stellen angeführt, die sich explizit auf die Christen beziehen und die immer wieder im Dialogdiskurs auftauchen. Hierbei sind die folgenden beiden sehr geläufig:

»Diejenigen, die glauben (d. h. die Muslime) und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Šābier, – (alle)

² Einen umfassenden Einblick in die historische Praxis und ihre koranische Verortung bietet *Albrecht Noth*, Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in: *Saeculum* 29 (1978), 190–204. Diese Praxis wird, wie wir sehen werden, auch von denjenigen Muslimen nicht angetastet, die die Christen außerhalb der Heilsgemeinschaft sehen.

³ Ausgeklammert wird dabei die Trinitätslehre.

die, die an Allah und den jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.« (Sure 2,62)⁴

»Und du wirst sicher finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: ›Wir sind Naṣārā (Christen)«. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind.« (Sure 5,82)⁵

Neben einer ausführlichen inner-koranischen Argumentationsebene, die hier nur angedeutet werden kann, gibt es auch eine gesellschaftspolitische Argumentationsebene, deren Berücksichtigung mir noch wichtiger erscheint, da sie meiner Ansicht nach eine wichtige Vorbedingung für eine integrative Lesart des Textes darstellt. Hierbei wird mit den die Religionen verbindenden Grundprinzipien argumentiert.⁶ Gemeinsame Interessen bei der Bekämpfung von Armut, Unterdrückung, Ungerechtigkeit, der Verbreitung von Moral, aber auch der Aufrechterhaltung von Religion als gesellschaftlich bedeutsamem Faktor in einer säkularen Gesellschaft sind dabei immer wiederkehrende, gesellschaftspolitische Argumente. Trennendes wird angesichts dieser Herausforderungen als sekundär betrachtet.⁷ In dieser dialogorientierten Sicht werden die Unterschiede zu anderen Religionen nicht geleugnet, treten aber gegenüber den verbindenden Elementen in den Hintergrund. Es wird ein Kompro-

⁴ Koranzitate werden durchgehend nach der Koranübersetzung von *Rudi Paret*, *Der Koran*, Stuttgart u. a. 1996 zitiert. Interessant ist, dass selbst ein Protagonist des radikalen Islam in der Neuzeit wie der Pakistaner Abū l-Aʿlā al-Mawdūdī Sure 2,62 ähnlich interpretiert. Er sagt, dass Gott nach dem individuellen Glauben und den richtigen Taten urteile; vgl. www.khutba.net/modules.php?mop=modload&name=Quran&file=index&action=display (abgerufen am 27.5.2006).

⁵ Zahlreiche andere Suren tauchen in diesem Argumentationsstrang ebenfalls immer wieder auf, so z. B. 22,40; 4,146 f oder 3,64.

⁶ So z. B. der türkische Prediger Fethullah Gülen in seinem Artikel: *Fethullah M. Gülen*, *Dialog im Geiste und Sinne des Propheten*, in: *Die Fontäne* 32 (2006), 1.

⁷ Eindrucksvoll ist z. B. der Versuch Farid Esacks, aus der Erfahrung der Apartheid in Südafrika die Forderung nach einem Miteinander der Religionen für eine gerechte Ordnung abzuleiten. Vgl. *Farid Esack*, *Qurʾān, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford 1998.

miss gesucht, der den Anderen nicht gleich macht, sondern dessen Andersartigkeit als Bestandteil göttlicher Ordnung akzeptiert.

Beispielhaft für diese Haltung ist die folgende Äußerung der Religionsgemeinschaft des Islam Landesverband Baden-Württemberg e. V., die sich explizit auch gegen den islamistischen Abgrenzungsdiskurs richtet:

»Die Angehörigen einer jeden Religion haben das Recht sich als einzig im wahren Glauben zu sehen. Wenn sie jedoch anderen ihren Glauben absprechen, sie als Ungläubige, als Anwärter der Hölle und als nichts wert diskreditieren, oder als Widersacher darstellen, ist das für eine offene Gesellschaft inakzeptabel.«⁸

Solche Haltungen fließen z. B. in die Gestaltung der islamischen Unterweisung oder den Schulalltag ein⁹ und sind auch Bestandteil der Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland¹⁰. Aber unter den zeitgenössischen Muslimen in Europa gibt es auch Gruppen, die sowohl Christen als auch Juden als Ungläubige bezeichnen, für die aber auch viele Muslime als ungläubig gelten, deren Verständnis von Islam sich von dem dieser Gruppen unterscheidet. Auch sie beziehen sich auf den Koran und die islamische Geschichte, und die oben aufgeführten Verse werden hier auch erwähnt, aber in einen anderen Zusammenhang gesetzt. Ihr Verständnis von Islam schließt Juden und Christen grundsätzlich aus der Heilsgemeinschaft aus. Zur besseren Einordnung möchte ich einen Exkurs zur Entstehung und zu den geistigen Grundlagen dieser Gruppen liefern, die in der Sekundärliteratur oft als Islamisten, Fundamentalisten, Wahhabiten oder Salafiten bezeichnet werden. Hierbei handelt es sich um teils sehr unterschiedliche Strömungen, deren Positionen im heutigen Islamismus bei der hier behandelten Fragestellung jedoch oft ineinander übergehen.

⁸ www.rg-islam.de/Koranverstehen111.htm#Ausgrenzung (abgerufen am 28.5.2006). Interessant ist hier der gesellschaftspolitische Bezug als Referenzrahmen.

⁹ Vgl. *Stefan Reichmuth* u. a. (Hg.), *Staatlicher Islamunterricht in Deutschland. Die Modelle in NRW und Niedersachsen im Vergleich*, Münster 2006; *Elke Kuhn*, *Gott in vielen Namen feiern: interreligiöse Schulfeiern mit christlichen und islamischen Schülerinnen und Schülern*, Gütersloh 1998.

¹⁰ Vgl. *Islamische Charta des ZMD*, Paragraphen 1, 2 und 4: <http://zentralrat.de/3035.php> (abgerufen am 31.5.2006).

2. Ideengeschichtliche Grundlagen des islamistischen Abgrenzungsdiskurses

Auf derzeitige Islamisten hat der wahhabitische Diskurs einen starken Einfluss, der heute hauptsächlich von dem finanzstarken Saudi-Arabien verbreitet wird¹¹ und Bestandteil eines globalen islamistischen Diskurses geworden ist. Ein zentraler Referenzpunkt ist das Wirken von Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (1709/1704–1792),¹² der ab 1740 im Gebiet des heutigen Saudi-Arabiens eine Islamsicht propagierte, die in Anlehnung an ihren Begründer als Wahhābiyya bekannt wurde.¹³

Seine Lehre kreiste um die Frage der absoluten Einheit Gottes (*tauḥīd*), die er von der »Beigesellung«, dem Götzendienst (*širk*), abgrenzte. Dementsprechend war die Selbstbezeichnung seiner Anhänger Muwahḥidūn (Bekenner der Einheit Gottes). Für ihn war der Glaube an die alleinige Einheit des göttlichen Wesens die erste Glaubenspflicht. Gott ist hier Herr der Schöpfung und einziger Gegenstand der Anbetung und Verehrung. Entsprechend konnten nur diejenigen Muslime als »echte« Muslime gelten, die zuerst dieses Kriterium und dann weitere wie die fünf Glaubenssäulen erfüllten. Damit rückte die Dogmatik ins Zentrum seines Wirkens.

Nach Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb war die Mehrheit der zeitgenössischen Muslime in den Zustand der vorislamischen Unkenntnis vom wahren Schöpfergott (*ḡahiliyya*)¹⁴ zurückgefallen und machte sich ver-

¹¹ Immer wieder wird Saudi-Arabien vorgeworfen, in Schulbüchern im Land selbst, aber auch z.B. in Deutschland, zum Hass gegen Juden und Christen aufzurufen. Textbeispiele sind einzusehen unter www.freedomhouse.org/religion/pdfdocs/ArabicExcerpts.pdf (abgerufen am 28.5.2006).

¹² Zu Geschichte und Ideen der frühen Wahhābiyya vgl. *Guido Steinberg*, Saudi-Arabien. Politik, Geschichte, Religion, München 2004, 33–40; *Rudolph Peters*, Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte, in: *Werner Ende/Udo Steinbach* (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 2005, 90–103; *Esther Peskes*, Art. Wahhābiyya, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 11, 39–45.

¹³ Die Bezeichnung »Wahhabiten« für die Anhänger seiner Ideen ist eine Fremdbezeichnung. Die Anhänger seiner Ideen sehen sich natürlich nicht als Parteigänger einer Richtung, sondern als die Repräsentanten des »wahren Islams«.

¹⁴ Diese Bezeichnung für den gegenwärtigen Zustand islamischer Gesellschaften ist bei einigen islamistischen Gruppen heute ein Grund, dem eigenen Staat den Krieg zu erklären. Zur Funktion des skizzierten Diskurses in der islamistischen Rhetorik vgl. *Melanie Berg*, Rhetorische Aspekte in den Re-

schiedener Formen des *širk* schuldig. Die Jetztzeit wurde damit der Zeit der Offenbarung gleichgestellt, in der sich der Glaube gegen den Unglauben durchsetzen musste. Unter den Tatbestand der Beigesellung zählte er u. a. populäre Praktiken wie Fürbitten, Motivgaben, Opfer mit der Bitte um Hilfe und jede Art von Mittlerglaube, wie ihn z. B. die islamischen Mystiker vertraten, aber darüber hinaus die Verehrung von Heiligen oder heiligen Orten oder den Glauben an die Wunderwirkung von Amuletten. Dies sah er als absolute Verletzung des ersten Glaubensprinzips, des *tauḥīd* an. Ein Muslim, der den *tauḥīd* verletzte, wurde hierdurch zum Ungläubigen (*kāfir*) und verlor sein Existenzrecht innerhalb der islamischen Gemeinschaft. Den Kampf gegen diese Ungläubigen erklärte Wahhāb zur Pflicht jedes Muslims.¹⁵ Wir sehen die vornehmlich innerislamische Dimension seines Diskurses, denn hiermit tat er genau das, was das klassisch islamische Recht vermieden hatte, nämlich dogmatische Positionen zu Straftatbeständen zu erklären, solange sie nicht die öffentliche Ordnung störten. Die sunnitischen Rechtsschulen (entstanden im 8. und 9. Jahrhundert) vertraten demgegenüber die Auffassung, dass jeder, der das islamische Glaubensbekenntnis bekunde und die fünf Säulen nicht in Frage stelle, als gläubiger Muslim betrachtet werden müsse. Diese Haltung hatte zu einem Nebeneinander verschiedener islamischer Praktiken geführt. Wahhāb hingegen siedelte den Bereich des Unglaubens bereits unter den Muslimen selbst an. Viele seine Argumente stammen dabei ursprünglich aus dem 11. und 12. Jahrhundert, die Textbasis stellten Werke des Rechtsgelehrten Ibn Taymiyya (gest. 1328) und seines Schülers Ibn Qayyim al-Ġawsiyya (gest. 1350) dar.

Wahhāb und seine Nachfolger bauten das klassisch-islamische Konzept von der »unbotmäßigen Neuerung« (*bidʿa*) aus. Für ihn war besonders wichtig, dass die Muslime entsprechend dem Wortlaut des Korans lebten und sich genau am Beispiel des Lebens Muhammads orientierten, wie es durch die Sunna überliefert wurde, da dies in Wahhābs transzendtem Gottesverständnis die einzigen Offenbarungsquellen waren und kein direkter Zugang zu Gott selbst bestand. Die ersten drei Generationen der Muslime als »fromme Altvordere« (*as-salaf aṣ-ṣaliḥ*) sollten den

den Usāma Bin Lādins, in: *Stephan Conermann/Marie-Christine Heinze* (Hg.), *Bonner Islamwissenschaftler stellen sich vor*, Schenefeld 2006, 1–29.

¹⁵ Politisch bedeutsam wurde die Wahhābiyya 1745, als eine Verbindung mit dem Herrscherhaus Saʿūd eingegangen wurde und die Wahhābiyya zu einer politischen Einflussgröße auf der arabischen Halbinsel aufstieg.

Muslimen als Orientierung gelten. Nur so konnten die Muslime sicher sein, dass sie nicht vom Islam abwichen, keine *bid'a* begingen. Hierbei setzte er eine am Wortlaut des Textes orientierte Lesart von Koran und Sunna durch, weshalb seine Anhänger in der Forschung oft als Fundamentalisten bezeichnet werden.¹⁶ Seine Schriften wandten sich gegen eine Reihe zeitgenössischer Phänomene islamischer Praxis, die er zu unbotmäßigen Neuerungen erklärte, wie etwa Praktiken islamischer Mystiker, Bestandteile der religiösen Kultur wie den Rosenkranz oder den melodischen Gebetsruf, aber auch gegen die islamisierte Gesellschaftsordnung mit ihren Vorrechten für Prophetennachfahren oder eine etablierte Gelehrtschaft.

Die islamischen Rechtsschulen selbst lehnte er ebenfalls als Abweichung vom Urislam ab. Anstatt sich an der theologischen Tradition zu orientieren (*taqlīd*, »Nachahmung« zu betreiben), forderte er einen direkten Rückgriff und eine unvermittelte Auslegung (*iğtihād*) von Koran und Sunna als Urquellen islamischer Offenbarung, welche ja zur Offenbarungszeit selbst auch für das islamische Gesellschaftsleben ausreichend waren. Die Positionen der Rechtsschulen sollten nach Wahhāb grundsätzlich auf ihre islamische Richtigkeit überprüft und diejenige von ihnen ausgewählt werden, die Koran und Sunna am besten entspräche. In der Praxis orientierte man sich stark an der hanbalitischen Rechtsschule, die auf der arabischen Halbinsel als Ort des Wirkens von Wahhāb verbreitet war und die sich bei minimaler juristischer Diskussion sehr eng am Wortlaut des Korans und der Überlieferung orientierten.

Seinem Islamverständnis elementar ist, dass es nur den von ihm propagierten Heilsweg gibt. Seine Bewegung erhielt dabei einen rigoristischen, ja militanten Zug, da sie nicht nur die eigene Wahrheit propagierte, sondern auch für die aktive Bekämpfung der anderen Auffassungen eintrat. So wurden, wo Anhänger Wahhābs herrschten, die Grabkultstätten zerstört.¹⁷ Die Prinzipien von *bid'a*, *ğhaliyya* und *tauḥīd* waren daher

¹⁶ Auch andere Gelehrte beschäftigten sich mit Reformen und der Rückkehr zum »authentischen Islam«. Zentral waren dabei der Rückgriff auf die Urquellen und die Orientierung an der Person Muhammads. Solche Ideen kamen auch aus dem sufischen Milieu, z. B. durch den Inder Shāh Walī Allah al-Dihlawī (1703–1762) oder den Algerier Muḥammad b. ʿAlī al-Sanūsī (1787–1859). Vgl. dazu *Rudolph Peters*, Erneuerungsbewegungen (s. Anm. 12), 90–103.

¹⁷ Mekka und Medina wurden 1803 eingenommen. Der osmanische Sultan konnte dies nicht dulden, war doch das Territorium ihm unterstellt. 1818

sowohl revolutionär als auch militant und üben bis heute nachhaltigen Einfluss auf den Islamismus aus.

Später, im 19. Jahrhundert, kamen in der islamischen Welt unter dem Namen Salafīyya Ideen religiöser Erneuerung auf Basis der islamischen Quellen auf, die teilweise vom wahhabitischen Denken beeinflusst waren, sich aber gesellschaftlich in ganz unterschiedliche Richtungen entwickelten. Sie nahmen in ihrer Selbstbezeichnung Bezug auf die Altvorderen, die *as-salaf aš-ṣalīh*, d. h. die ersten drei Generationen der Muslime. Die Überlegenheit westlicher Staaten in Militär und Technik stellte das eigene historisch-kulturelle und religiöse Selbstverständnis in Frage. In der Auseinandersetzung mit den nichtmuslimischen Kolonialmächten wurde der Islam zu einem wichtigen Identitätsmerkmal gegen die Besatzer und zum Referenzrahmen für Problemlösungen.

Wichtige »islamische Modernisten« waren z. B. Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī (1837-97), Muḥammad ‘Abduh (1849–1905) oder Rašīd Riḍā (1865–1935). Für sie konnte eine Rückbesinnung auf die Quellen hilfreich sein, um die muslimische Gesellschaft in die Moderne zu integrieren und den Islam von überkommenen, nicht zum unmittelbaren Bestandteil der Religion gehörenden Vorstellungen zu befreien, ohne dabei seinen Kern anzutasten.¹⁸ Wollte ‘Abd al-Wahhāb das Unislamische aus der bestehenden Gesellschaft austreiben, so versuchten die Modernisten hingegen, Neuerungen im Rahmen des Islam durchzuführen. Viele islamische Modernisten waren auch daran interessiert, Elemente westlicher Verwaltungs-, Gesetz- und Wirtschaftssysteme mit dem Islam zu verbinden. Hierbei unterschieden sie zwischen den unveränderlichen gottesdienstlichen Pflichten (*‘ibadāt*) einerseits und Dingen andererseits, die die Beziehungen zwischen den Menschen (*mu‘āmalāt*) betreffen und so immer wieder der Neuauslegung durch den Menschen zum Wohl der Gemeinschaft bedürfen.¹⁹

wurde der saudisch-wahhabitische Staat zerschlagen und erst in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts erneut aufgebaut.

¹⁸ Nach der eigenen Vorstellung wollte man sich auf die Tugenden besinnen, die einst die islamische Stärke ausgemacht hatten. Ein wichtiges Argument war hierbei, dass sich der Westen in der Renaissance der Philosophie und Wissenschaft der Muslime bedient habe. Somit beruhte der Fortschritt des Westens seinerseits auf islamischen Wurzeln.

¹⁹ Zur historischen Entwicklung vgl. A. Merad, Art. Iṣlāh, in: Encyclopaedia of Islam, 2. Aufl., Bd. 4, 141–163. Peters, Erneuerungsbewegungen (s. Anm. 12), 113–124. Für den indischen Subkontinent wäre der indopakistanische Gelehrte Muḥammad Iqbāl (1877–1938) zu nennen.

Das Ende des Kolonialismus und der Kampf um nationale Unabhängigkeit brachten paradoxerweise in vielen Ländern eine starke Verwestlichung mit sich. Die neuen Staaten schufen einen Fortschritt, der viele Menschen entwurzelte. Dies bereitete den Weg für neue Formen des politischen Islams.

In vielen Ländern fanden sich Gruppen, die die Idee des Staates als eines islamischen Gemeinwesens vertraten, so z. B. die Muslimbruderschaft in Ägypten, die sich vor allem in der arabischen Welt ausbreitete. Ende der zwanziger Jahre fand, ausgehend von Ägypten, eine Hierarchisierung dieser Bewegung statt. Auch hierbei berief man sich auf die Ideen der Salafiyya, die in ihrem revolutionären Gehalt allerdings wieder stark der Wahhābiyya ähnelten.²⁰ Aus dem Umfeld der Muslimbrüder stammte auch einer der »Väter des politischen Islams«, Said Qutb, der 1966 wegen seiner Haltung gegen den ägyptischen Staat hingerichtet wurde. Auch er bezeichnete die bestehende Ordnung der Staaten der islamischen Welt als *ḡahiliyya* und warf den Dienern des säkularen Staates *širk* vor.²¹ Seit dieser Zeit gewann ein islamistischer Diskurs Gestalt, der sowohl außenpolitisch (anti-westlich, -missionarisch, -zionistisch etc.) wie auch innenpolitisch (gegen Säkularisten, Sozialisten, Befürworter der Gleichberechtigung etc.) militant und zunehmend radikaler wurde, insbesondere in dem Maße, wie er selbst staatlicher Unterdrückung unterworfen war.²² Diese Ideen und die Netzwerke ihrer Träger breiteten sich bis heute in der ganzen islamischen Welt aus.

Nach der Etablierung des saudischen Staates wurde mit Mitteln aus dessen Erdölerlösen eine Mischung aus Wahhābiyya und Salafiyya überall in der islamischen Welt gefördert,²³ die wir heute allgemein als Islamismus bezeichnen. Kern dieses Islamismus ist die Auffassung von

²⁰ Reinhard Schulze nennt sie Neo-Salafiyya, um sie von der vorherigen Generation abzugrenzen. Vgl. *Reinhard Schulze*, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*, Leiden u. a. 1990, 87–89.

²¹ Dargelegt in seinem 1964 erschienenen Buch »Wegmarken«. Zur Lebensgeschichte Qutbs vgl. *William E. Shepard*, *Sayyid Qutb and Islamic Activism*, Leiden u. a. 1996, XIV–XVII.

²² *Rita Breuer*, *Grundlagen der Scharia und ihre Anwendung im 21. Jahrhundert*, in: *Bundesministerium des Innern* (Hg.), *Islamismus*, 83–102, 98–101.

²³ Hierzu das interessante kleine Buch: *Johannes Grundmann*, *Islamische Internationalisten. Strukturen und Aktivitäten der Muslimbruderschaft und der Islamischen Weltliga*, Wiesbaden 2005. Zu der hier propagierten Ideologie vgl. *Reinhard Schulze*, *Islamischer Internationalismus* (s. Anm. 20), 395–444.

Islam als einer politischen Ideologie, die einen islamischen Tugendstaat errichten will und andere Formen der Herrschaft als unislamisch ablehnt.

3. Funktionsweise islamistischer Abgrenzungsdiskurse – Kein Heil außerhalb der »Umma«?

Die im Folgenden skizzierten islamischen Abgrenzungsdiskurse erkennen außerhalb des Islams keine religiöse Wahrheit an. In Deutschland wird eine solche Auffassung jedoch von keiner der großen islamischen Gruppen artikuliert. Kleinere, sich auf die Salafiyya berufende Gruppen hingegen artikulieren ihn offen, ebenso wie etwa die Anhänger des Kalifen von Köln.²⁴ Elemente eines solchen Diskurses werden auch von anderen Gruppen aufgegriffen.²⁵ Einige der Protagonisten beziehen sich ausdrücklich auf die Salafiyya oder die Wahnabiyya, andere argumentieren in ähnlicher Weise, ohne sich jedoch direkt darauf zu beziehen. Übergreifend werden alle diese Richtungen als Islamismus bezeichnet.²⁶

Auf der Web-Seite www.salaf.de werden die Positionen eines islamistischen Abgrenzungsdiskurses in deutscher Sprache sehr gut dargestellt.²⁷ Schon der Titel der Seite zeigt die Einordnung in die Salafiyya. Wie für die neuere Salafiyya üblich, geht es um eindeutige Zuordnungen in die Kategorien »gläubig« und »ungläubig«. Ein wichtiges Argument ist dabei eine klare Grenzziehung zwischen dem Islam und dem Unglauben. Annäherungen zwischen den unterschiedlichen religiösen Gruppen

²⁴ Vgl. *Cemaleddin Kaplan*, Die islamische Verfassung, Köln 1993.

²⁵ So z. B. im Umfeld der IGMG in Artikeln der *Millî Gazete*. Vgl. *Bundesministerium des Innern* (Hg.), Verfassungsschutzbericht 2005. Vorabfassung, 226–334 (abrufbar unter www.verfassungsschutz.de/, abgerufen am 30.5.2006). So z. B. in der Idee, dass es gilt, Neuerungen/Reformen zu verhindern, die Reinheit des Islam in einem feindlichen Umfeld zu wahren.

²⁶ Vgl. *Guido Steinberg/Jan-Peter Hartung*, Islamistische Gruppen und Bewegungen, in: *Werner Ende/Udo Steinbach* (Hg.), Der Islam in der Gegenwart (s. Anm. 12), 681–695. Mit Blick auf die Gemeinsamkeiten im Abgrenzungsdiskurs ist eine weitere Unterscheidung hier nicht notwendig.

²⁷ Wichtig bei den folgenden Aussagen ist, dass der theologische Diskurs zum Glauben der Christen nichts mit der Infragestellung ihres rechtlichen Schutzes zu tun hat. Trotz sehr harter Aussagen hinsichtlich des christlichen Glaubens wird bei den von mir untersuchten Quellen keine Gewalt gegen Andersgläubige gerechtfertigt. Auf einen ähnlichen Diskurs aufbauend tut dies hingegen beispielsweise al-Qā'ida. *Guido Steinberg/Jan-Peter Hartung*, Islamistische Gruppen (s. Anm. 26), 692–694.

sehen Vertreter dieses Abgrenzungsdiskurses als grundsätzlich gefährlich an. So heißt es:

»Im Namen der Verteidigung des Islam gegen politische und mediale Entstellungen im Westen gehen manche Organisationen Kompromisse in den Grundlagen des islamischen Glaubens ein, was sie allgemein als ›Überbrückung der Religionen‹ bezeichnen. Dies ist ein sehr gefährlicher Ruf, da die Wahrheit mit der Falschheit vermischt wird und so gut wie die Aufhebung der Wahrheit mit sich bringt, die im Dīn [der Religion, B. A.] des Islam vervollkommen wurde.«²⁸

Die hier vertretene religiöse Identität bedeutet also nicht nur, die eigene Wahrheit zu kennen, sondern sich auch von anderen Wahrheitskonzeptionen fern zu halten. Zur Untermauerung dieser Haltung werden verschiedene Koranstellen angeführt. In einigen geht es um den Vorwurf des Unglaubens an die Schriftbesitzer.²⁹ So z. B. Sure 3,110:

»Ihr (Gläubigen) seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist (w. die den Menschen hervorgebracht worden ist). Ihr gebietet, was recht ist, verbietet, was verwerflich ist, und glaubt an Gott. Wenn die Leute der Schrift (ebenfalls) glauben würden (wie ihr), wäre es besser für sie. Es gibt (zwar) Gläubige unter ihnen. Aber die meisten von ihnen sind Frevler.«

Die vorhin für den Dialogdiskurs angeführten Verse werden natürlich auch berücksichtigt. Sure 2,62 wird allerdings dahingehend interpretiert, dass sie nur Juden, Sabäer und Christen *vor* der Offenbarung des Islams betreffe. Wer von ihnen wirklich dem *tauhīd* gefolgt sei, hätte schließlich den Islam angenommen, der die anderen Heilswege aufhob. Entspre-

²⁸ Im Folgenden berufe ich mich auf den Text: *Salch as-Salch*, Der Ruf zur Einheit der Religionen. Ein falscher und gefährlicher Ruf, in: www.al-islam.de/swf/man0021.swf, 1–14 (abgerufen am 30.5.2006). Arabische Termini wurden mit Umschrift versehen. Diesen Text sehe ich als beispielhaft für einen islamistischen Abgrenzungsdiskurs an, weil er sämtliche wesentlichen Elemente enthält, die in dieser gebündelten Form selten auftauchen. Oft werden entsprechende Erörterungen nicht auf Deutsch verfasst, weshalb es dem deutschen Leser nicht einfach ist, einen umfassenden Einblick zu gewinnen.

²⁹ Ein grundsätzliches Paradigma ist, dass hier in der Praxis nicht zwischen dem Unglauben als sündiger Handlung und dem Status des Ungläubigen unterschieden wird, weshalb beispielsweise auch Muslime, je nach ihrer Haltung, zu Ungläubigen erklärt werden können.

chend dem Koran könnten Christen nur als Gläubige betrachtet werden, wenn sie keine Kenntnis vom Islam hätten. Damit lässt sich auch Sure 3,110 in diese Richtung interpretieren.

Entsprechend bleibt *nach* der Offenbarung nur der eine legitime Heilsweg übrig. Exemplarisch wird hierfür Sure 3,85 angeführt, die lautet:

»Wenn sich aber einer eine andere Religion als den Islam wünscht, wird es nicht (als Ersatz für den wahren Glauben) von ihm angenommen werden. Und im Jenseits gehört er zu denen, die (letzten Endes) den Schaden haben.«

Auch Sure 22,40, die im Dialogdiskurs immer wieder angeführt wird, wird analog als historisch hinfällig interpretiert:

»Und wenn Gott nicht die einen Menschen durch die anderen zurückgehalten hätte (indem er ihnen aus ihren eigenen Reihen Widersacher entstehen ließ), wären (überall) (Einsiedler-) Klausen, Kirchen, Synagogen (?) und (andere?) Kultstätten, in denen (allen) der Name Gottes ohne Unterlaß erwähnt wird, zerstört worden.«

Diese Orte seien, so die Argumentation, allerdings nicht mehr die Orte der Verehrung Gottes, weil an ihnen *širk* betrieben werde. Den Juden und Christen wird *kuf̄r*, »Unglauben« vorgeworfen. Insbesondere die Trinitätslehre der Christen wird als gegen die Einheitslehre des *tauḥīd* verstoßend verstanden.

Entsprechend kann es auch keine theoretische Möglichkeit des Heils außerhalb des Islams geben:

»Die Leute des Buches – so wie sie momentan existieren – haben andere neben Allah als Götter akzeptiert. Kein Zweifel daran, dass sie Kuffār [Ungläubige, B. A.] sind, so wie Allah sie erwähnt.«³⁰

Nichtsdestotrotz werden hierdurch die koranischen Schutzverpflichtungen der *ahl al-kitāb* nicht aufgehoben:

»[Ungläubige] verbleiben Leute des Buches, da sie ein Buch über ihre entsprechenden Propheten offenbart bekommen haben. Wer auch immer sagt, er wäre gläubig an seine Bücher, selbst wenn sie in verfälschter Form sind, so ist er einer von den Leuten des Buches.«³¹

³⁰ *Salḥ as-Salḥ*, Der Ruf zur Einheit (s. Anm. 28), 8.

³¹ Ebd., 9.

Da Glauben und Unglauben dogmatisch und nicht moralisch verstanden werden, wird es möglich, eine klare Trennlinie zu ziehen. Ein Miteinander hingegen ist unmöglich, würde der eigenen Religion Hohn sprechen:

»Jeder Gläubige sollte fest daran glauben, dass Juden und Christen Kuffār und Feinde Allahs, Seines Dīn, des Propheten Muhammad – Allahs Heil und Segen auf ihm – und der Mu'minūn (Anm.: der gläubigen Muslime) sind.«³²

Wir sehen, dass eine gesellschaftspolitische, allgemein ethisch-moralische Ebene der Betrachtung religiöser Wahrheit konsequent abgelehnt wird. Maßstab ist allein die Dogmatik. Alternative muslimische Vorstellungen, wie sie oben angesprochen wurden, werden selbst als unislamisch betrachtet. So heißt es im Text:

»Der Ruf zur Einheit der Religionen – manchmal irreführend als ›Toleranz der Religionen‹ bezeichnet – zielt darauf ab, alles zu zerstören, was den Islam vom Kufr unterscheidet. [...] Der Ruf zu und das Unterstützen der Konzepte für diese sog. Einheit der Religionen wird als Ridda (Abfall vom Glauben) betrachtet.«³³

An diesem Punkt wird auch die explosive innerislamische Dimension dieser Logik deutlich, wie wir sie auch schon aus den Darstellungen der Wahhābiyya kennen: Wer nicht diesen Ansichten folgt, läuft Gefahr, zum Apostaten abgestempelt zu werden. Die Strafe für Apostasie im islamischen Recht wird hier nicht angeführt.³⁴

Diese innerislamische Abgrenzung wird sehr stark betrieben und hat dabei noch stärkere Konsequenzen, da abtrünnige Muslime (anders als Christen) nach diesem Verständnis nicht das koranische Privileg genießen, ihren Glauben überhaupt praktizieren zu dürfen.

Interessant für die innerislamische Diskussion ist, dass stets mit der Einheit argumentiert wird, die von den der eigenen Auffassung zuwiderlaufenden Anhängern anderer Ideen gestört wird. Der islamistische Diskurs kennt keinen Platz für Pluralismus, da er einen eindeutigen Wahr-

³² Allerdings wird diese Feindschaft allein auf die Theologie bezogen und ändert nichts an den koranischen rechtlichen Verpflichtungen gegenüber den Christen.

³³ *Saleh as-Saleh*, Der Ruf zur Einheit (s. Anm. 28), 10.

³⁴ In einigen islamischen Ländern hat eine solche Abstempelung keine zivilrechtlichen Folgen, weil der Staat sich nicht einmischt, kann aber zur Folge haben, dass sich beispielsweise Aktivisten zur Tötung des Apostaten berufen fühlen.

heitsbegriff pflegt. Nicht nur gibt es nur im Islam Heil, sondern nur die eigene Auffassung repräsentiert den Islam überhaupt. Kategorisch wird eine »Einheit in Vielfalt« abgelehnt.³⁵

Wie schon oben für die Waghābiyya skizziert, wird auch hier eine Reihe bestehender Praktiken und Vorstellungen etwa aus dem mystischen Bereich wie der theologische Monismus Ibn ʿArabī³⁶, aber auch schiitische Glaubensvorstellungen und das Rechtsfindungswerkzeug *taqlid* in Glaubensfragen abgelehnt. Immer wieder wird das eigene Festhalten an Koran und Sunna der unbotmäßigen Neuerung, der *bidʿa* der anderen gegenübergestellt, dem eigenen *tauḥīd* der *širk* der anderen. Dabei werden ganze Kataloge über *bidʿa* verfasst, bestehend vor allem aus Handlungen, die den religiösen Alltag der meisten Muslime durchziehen.³⁷

Wir sehen, dass der hier skizzierte starke Abgrenzungsdiskurs gegenüber den Christen auf einem sehr exklusiven Glaubensverständnis beruht. Für das Heil ist die dogmatische Richtigkeit der Religion erste Voraussetzung, welche aber nur wenige erfüllen. Um die eigene Auffassung nicht in Frage stellen zu müssen, muss eine klare Abgrenzung gesucht werden. Ein solcher Abgrenzungsdiskurs hat einerseits erhebliche innerislamische Verwerfungen zur Folge, besitzt aber auch gesellschaftspolitische Implikationen für ein Zusammenleben unterschiedlicher Gruppen. Beispielsweise wird auch gegenüber Vertretern der islamischen Verbände der Vorwurf des Unglaubens erhoben.³⁸

³⁵ Vgl. das Dokument: Eine Einheit der Muslime: egal zu welchem Preis?, in: www.al-islam.de/swf/man0018.swf (abgerufen am 31.5.2006).

³⁶ Vgl. die Texte: Die Wirklichkeit des Sufismus, in: www.al-islam.de/swf/man0008.swf; Die Wahrheit über die Schia, in: www.al-islam.de/swf/man0006.swf (abgerufen am 31.5.2006).

³⁷ Verbreitete Bidʿa-Handlungen. <http://www.al-islam.de/swf/sun0021.swf>. Ähnliche Argumentationen finden sich u. a. bei der von Reinhard Schulze untersuchten Islamischen Weltliga. Er stellt sehr gut die verbreiteten islamistischen Standardargumentationen mit ihren festen Diskurssträngen dar. Hierbei wird deutlich, dass die von mir angeführten Beispiele in einen größeren Zusammenhang gehören. Vgl. Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus (s. Anm. 20), 346–395.

³⁸ Vgl. www.islam.de/4530.php (abgerufen am 31.5.2006). Solche Vorwürfe wurden als Rundmail innerhalb der islamischen Gemeinschaft verschickt.

4. Fazit: Das Bedürfnis nach klaren Grenzen in einer offenen Welt

Diese Ausführungen haben verdeutlicht, dass es unterschiedliche Herangehensweisen an den innerislamischen und außerislamischen Pluralismus gibt. Eine dominante, integrative Richtung versucht, innerislamische Gemeinsamkeiten und die Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen in den Vordergrund zu rücken, um die Gesellschaft mitgestalten zu können, insbesondere aus der Position einer religiösen Minderheit heraus. Hierbei kommt es auch zur Anerkennung anderer Religionen neben dem Islam. Daneben besteht jedoch auch ein innerislamischer Abgrenzungsdiskurs mit einer spezifischen Entwicklungsgeschichte und Funktionsweise. Grundlegend für diese Funktionsweise und die damit verbundene Terminologie des heutigen islamistischen Abgrenzungsdiskurses sind dabei die *Wahhābiyya* und *Salafiyya*. Die immer neu geführte Debatte um *bid'a*, *širk* und *kufir*, um unbotmäßige Neuerungen, Vielgötterei und Unglauben richtete sich in erster Linie gegen innerislamische Gegner, wird dann allerdings auch auf Nichtmuslime angewandt.

Ist ein Abgrenzungsdiskurs dieser Art angesichts der immer stärker werdenden globalen Interdependenzen im Niedergang begriffen? Meiner Ansicht nach werden wir in Zukunft Zeugen zweier gegenläufiger Entwicklungen werden. Zum einen wird vielen Menschen immer offensichtlicher, dass es andere Glaubensideen gibt, die für ihre Angehörigen den Status religiöser Wahrheiten besitzen. Sie propagieren Kooperation unter Anerkennung der Unterschiede, um sich gemeinsamen Problemen gemeinsam zu widmen. Eine andere Gruppe hingegen wird einen starken Abgrenzungsdiskurs pflegen, bei dem Identität einzig und allein aus der Konstruktion religiöser Differenzen gewonnen wird. In einem solchen Diskurs geht es vor allem darum, die trennenden Linien zu betonen, um Authentizität für sich selbst beanspruchen zu können. Ein Beispiel für einen solchen Diskurs habe ich angeführt.

Es ist kein Zufall, dass missionarische Bewegungen wie z. B. die *Tablīgī Ğamā'at*, die aus Muslimen »richtige« Muslime zu machen versuchen, Wert auf äußere Abgrenzung legen. Diese Abgrenzung erfolgt zunächst nach innen und dann nach außen. Wird man in seinem religiösen Handeln und Auftreten als »anders« wahrgenommen und behandelt, geht davon eine identitätsfördernde Wirkung aus. Die Ausgrenzung wird als Beweis für die eigene Richtigkeit wahrgenommen. Die radikale Selbstabgrenzung verstehe ich daher als Ausdruck einer Suche nach Identität, gerade angesichts einer faktischen Integration in die deutsche

Gesellschaft seitens der meisten Muslime. Je unklarer dabei die Grenzen in der Gesellschaft gezogen werden, je akzeptierter der Pluralismus wird, desto schwerer fällt es, die Grenzen zu definieren, desto radikaler können Abgrenzungen ausfallen.

Entwicklungen wie beispielsweise an deutschen Schulen, wo einzelne Muslime ihre Identität durch das Tragen besonders auffälliger, provokanter und abgrenzender Bekleidungsformen auszudrücken suchen (das »Burka-Problem«), können in diesem Zusammenhang gesehen werden. Ich bin daher der Auffassung, dass wir sowohl die Auflösung der Grenzen wie auch das Erstarken derselben gleichermaßen werden beobachten können. Ziel muss dabei sein, das Maß für Größe und Einfluss der jeweiligen Gruppen nicht aus den Augen zu verlieren und die Kooperation mit denjenigen, die diese Gesellschaft gemeinsam gestalten wollen, zu suchen.