

»Wie der Islam wirklich ist«

Vom verbreiteten Bedürfnis nach klaren Verhältnissen *

Hans Zirker

Unter den von der Gesellschaft für deutsche Sprache ausgewählten „Wörtern des Jahres 2001“ nimmt „der 11. September“ den ersten Platz ein. Das Wort setzt eine Zeitmarke. „Von jetzt an ist nichts mehr wie vorher“, konnte man allorts hören und lesen. In der Katastrophe sollte es trotz des bestürzenden Chaos auch noch überschaubare Ordnung geben, wenigstens durch die kalendarische Eindeutigkeit. Je schlichter wir die Strukturen unserer Welt anlegen, desto eher meinen wir mit ihr zurechtzukommen. Und je größer wir die Gefahren wännen, die uns drohen, desto mehr halten wir nach einfachen Orientierungen Ausschau. Wenn wir klar „da“ und „dort“ sagen können, „für“ und „wider“, „gut“ und „schlecht“, „schwarz“ und „weiß“, „wir“ und „die Anderen“, dann wissen wir, woran wir sind. Unsere Befürchtungen müssen zwar nicht beseitigt sein, aber wir haben die Sache wenigstens gedanklich und sprachlich einigermaßen im Griff. Wenn es dabei um Menschen geht – um deren sozialen Stand, Hautfarbe, Volkszugehörigkeit, politische Ausrichtung, Religion usw. – sind solche Zuordnungen besonders wirksam, denn in der Abgrenzung, gar Konfrontation finden wir unsere Identität.

Das Verhältnis von Christentum und Islam bietet für diesen psychischen Mechanismus die trefflichsten Beispiele. Hier war das Bedürfnis nach entschiedenen Urteilen von Anfang an intensiv ausgeprägt, umso mehr, als die jeweils andere Seite nicht nur die äußere Sicherheit, sondern bereits das Selbstverständnis gefährdete.¹ Das Christentum fand sich nicht damit zurecht, dass jemand nach Christus neu den Anspruch erhob, Gottes Prophet zu sein, und viele sich seiner Gemeinschaft anschlossen. Dies musste Teufelswerk sein und krankhafte Verirrung. Für den Islam dagegen war die Weigerung von Juden und Christen, Mohammeds Verkündigung als die letztgültige Bestätigung der Tora und des Evangeliums anzuerkennen, ganz abwegig und verwerflich, dementsprechend auch schon im Koran verurteilt.² Die wechselseitigen Feindbilder intensivierten sich im Maß der kriegesischen Erfahrungen, wie sie besonders mit der frühen Ausbreitung der islamischen Herr-

* Erstveröffentlichung in: Eckart Gottwald / Norbert Mette (Hg.): Religionsunterricht – interreligiös. Hermeneutische und didaktische Erschließungen, Neukirchen 2003, 181–197; für die Online-Publikation geringfügig geändert.

¹ Zum historischen Überblick vgl. *Norman Daniel*, *Islam and the West. The Making of an Image*, Oxford 1997 (zuerst 1960); *Albert Hourani*, *Der Islam im europäischen Denken*. Frankfurt a. M. 1994 (orig. 1991); *Richard W. Southern*, *Das Islambild des Mittelalters*, Stuttgart 1981 (orig. 1962). Ein breites Spektrum von historischen, theologischen, soziologischen, psychoanalytischen, kulturanthropologischen, literaturwissenschaftlichen und pädagogischen Aspekten behandelt im Blick auf die Gegenwart der Sammelband von *Doron Kiesel / Şener Sargut / Rosi Wolf-Almanasreh (Hg.)*, *Fremdheit und Angst. Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Islam*, Frankfurt a. M. 1988.

² Vgl. *Heribert Busse*, *Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation*, Darmstadt ²1991, bes. 30–65; *Sidney H. Griffith*, *Christians and Christianity*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 1, 307–315.

schaft, den Kreuzzügen, den Bedrohungen Europas durch das Osmanische Reich und der Beherrschung muslimischer Länder durch den westlichen Imperialismus gegeben waren.

Andererseits führte die intensivere Wahrnehmung der anderen Kulturen in der Neuzeit auch zu veränderten Bewertungen der Religionen, im Westen begleitet und unterstützt von kritischen Auseinandersetzungen mit den Traditionen des Christentums und den kirchlichen Verhältnissen. Die Folgen waren sowohl größere Aufgeschlossenheit für das religiös Fremde und Vielfältige als auch – angesichts der konfessionellen und interreligiösen Gegensätze – ein zunehmendes Desinteresse an Religion überhaupt.

Einen Sonderfall stellte bei all dem jedoch nach wie vor der Islam dar. Die Erinnerung an zurückliegende Konfrontationen blieb wenigstens in groben Zügen lebendig. Trotz all seiner politischen Schwäche sah man in ihm eine Religion mit besonderen Herrschaftsansprüchen. Seinem Glauben standen Nichtmuslime weithin geringschätzig gegenüber. Auch christliche Theologen beachteten ihn zumeist nur beiläufig. Unüberhörbar blieben selbst in der Minderheit die nach wie vor aggressiv gegen den Islam gerichteten Stimmen. In dieser Hinsicht ist die Behauptung, dass „nach dem 11. September nichts mehr wie zuvor“ sei, offensichtlich falsch. Verändert hat sich das Ausmaß der Polarisierungen; die Tonlagen sind oft schriller, die Zurückhaltungen geringer; doch die Positionen und ihre Argumente sind grundsätzlich nach wie vor dieselben.

Einen deutlichen Beleg dafür bietet die Selbstzufriedenheit, mit der Hans-Peter Raddatz, der Autor des höchst polemischen Buches „Von Gott zu Allah?“, in seinem Vorwort zur zweiten Auflage vom November 2001 feststellt, schon seine in der ersten Auflage vom vorhergehenden Mai „entwickelten Perspektiven der im Islam angelegten, virtuellen Gewalt“ hätten „keinen Zweifel daran“ gelassen, „daß ihre Verwirklichung einer erheblichen Wahrscheinlichkeit unterliegt“, auch wenn niemand „die Dimensionen des Anschlags“ vorhersehen konnte.³ Zu diesem Bewusstsein der eigenen Konstanz und Bewährung gehört komplementär die das ganze Buch durchziehende Forderung, dass alle anderen, die diesen Erkenntnisstand nicht teilen, ihre Position grundlegend revidieren müssten. Die Fronten scheinen geklärt; der zur Einsicht bereite Leser müsste wissen, woran er ist: Hie Kompetenz – dort Ideologie oder Dummheit.

Ähnlich vereinfachte Abgrenzungen finden wir auch auf der Gegenseite. Damit gerät jeder, der nicht selbst schon seine Stellung bezogen hat, in eine komplizierte Lage. Wer sagt ihm nun, „wie der Islam wirklich ist“? Eine direkte Antwort könnte selbstverständlich nicht aus dem Dilemma der Vielstimmigkeit herausführen. Sie wäre ja auch wieder nur eine selbstsichere Behauptung. Deshalb soll im Folgenden ein Weg gewiesen werden, der

³ Hans-Peter Raddatz, *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*, München ²2001, 11. Bemerkenswert ist die Rezension dieses aggressiv antiislamischen, in vielem törichten Buchs durch den Islamwissenschaftler *Tilman Nagel*. Er bescheinigt ihm, dass es „im ganzen auf einem soliden Fundament“ stehe, und schließt sich ihm mit heftiger Polemik gegen die „Dialogfreunde“ an (Eifrig Mission treiben und abwarten. Hans Peter Raddatz: *Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft*, in: *Junge Freiheit*. 13. Juli 2001, Nr. 29 (www.jf-archiv.de/archiv01/291yy43.htm). – Die ohne Seitenzahl zitierten Artikel konnte ich nur über das Internet unter den angegebenen Adressen einsehen (jeweils – 2002).

die Urteilsfähigkeit stärkt, ohne dass man sich deshalb selbst zum Fachmann stilisieren müsste. Nicht „Wer hat Recht?“ soll die Frage sein, sondern „Wie macht man es sich wohl zu einfach?“ In den Auseinandersetzungen um den Islam kehren bestimmte Muster immer wieder – in wissenschaftlichen Publikationen wie in politischen Äußerungen, bei Islamwissenschaftlern wie Theologen, Historikern, Soziologen usw., bei Christen und Juden wie Muslimen, zur Verharmlosung der Situation wie zu deren Dramatisierung. Die im Folgenden zitierten, für Methode und Klima symptomatischen Äußerungen sind reichlich zufällig ausgewählt; man könnte sie leicht durch andere ersetzen. Deshalb ist die Nennung von Namen problematisch; aber ohne Beleg wären die Beispiele von geringem Wert.

„Der“ Islam – wesentlich und kompakt

Dass wir vom Islam wie vom Christentum in der Einzahl sprechen ist zunächst selbstverständlich. Muslime und Christen werden nicht nur von außen her als eine Einheit begriffen, sondern sehen sich auch untereinander zusammengehörig. Dieses Bewusstsein ist verwurzelt in einer gemeinsamen Geschichte, genährt von verbindenden Erfahrungen. Ebenso selbstverständlich ist aber jeweils auch die Vielfalt bis hin zu kräftigen Gegensätzen. Niemand wird die kulturellen Variationen des Islam zwischen Marokko und Indonesien leugnen, seine inneren Zerklüftungen von früher Zeit an, die Unterschiede zwischen strenger Rechtsobservanz und Volksfrömmigkeit, die Ausbildung verschiedener Rechtsschulen, den geschichtlichen Wandel im Laufe von Jahrhunderten, die einander widerstreitenden Tendenzen von traditionsverhaftetem und veränderungsbereitem Denken, das Spektrum der politischen Verhältnisse, die Auswirkungen des Lebens in religiöser Mehrheit oder Minderheit; die Differenzen zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Grundsätzen und Kompromissen. Beim Christentum spricht man gelegentlich gar von verschiedenen „*Christentümern*“, von getrennten „*Kirchen*“ ohnehin; im Blick auf den Islam dagegen kennen wir einen solchen Plural nicht. Wir wissen im allgemeinen, dass es Sunniten und Schiiten gibt, aber dabei setzen wir die Menschen in den Plural, nicht die Religion oder ihre institutionelle Gestalt. Mehrere „*Islame*“ gibt es in unserem Sprachgebrauch nicht. Doch darin steckt ein Problem: Wie tief reichen – für Muslime oder Nichtmuslime – die innerislamischen Differenzen? Sind sie nur äußerliche Momente, die das „Wesen“ dieser Religion nicht berühren? Sollte man vielleicht gar alles, was die Vorstellung eines „seinem Wesen nach“ einheitlichen Islam stört, für nicht mehr „islamisch“ erklären? Oder ist es im Gegensatz dazu nicht doch realistischer, von einer Mehrzahl auszugehen?

Nicht selten wird in paradoxer Zuspitzung gesagt: „*Den Islam gibt es nicht.*“ Dahinter steht die Erfahrung, dass man der Aussage, jemand sei Muslim, noch sehr wenig entnehmen kann. Was das für ihn heißt, bleibt mit dem bloßen Etikett noch ganz offen. Wollte man diese Unbestimmtheit allein dem einzelnen Menschen anlasten, der sich der Zuordnung zu seiner Religion entzieht, geriete man in eine fragwürdige Zweiteilung der Welt: Auf der einen Seite stünde die in ihrer Identität gefestigte Glaubensgemeinschaft, auf der anderen das in seiner Mentalität beliebige Individuum. Mit jener mag man sich dann noch

weiter befassen; dieses scheidet aus dem Diskurs über den Islam aus. Eine solche Sicht ist schon deshalb verfehlt, weil die einzelnen Menschen ihre Identität in sozialen Beziehungen und letztlich geschichtlich weitreichenden Zusammenhängen gewinnen. Die von irgendeinem Standard abweichenden Positionen sind nie rein „individualistisch“ oder „privat“. Dennoch werden sie oft so eingeschätzt, denn von einer Einheitsnorm auszugehen ist strategisch einfacher. Man kann sich an das halten, was man im Griff zu haben meint. So prangert Hans-Peter Raddatz „die wichtige Glaubensregel des Dialogs, nach der »der Islam kein Monolith« ist,“ als eine jener Behauptungen an, mit denen „die Grenzen historischer und logischer Zumutbarkeit überschritten“ würden: So werde „der islamische Glaubensblock aus Koran und Prophetentradition ideologisch zerschlagen und auf einen passend kleinen Nenner minimalisiert, um ihn mit der eigenen, subjektivierten Weltansicht in Einklang zu bringen.“⁴ Doch hier treibt die polemische Rhetorik Blüten; denn gegen welche historischen Tatbestände, gar logischen Gesetze man verstoße, wenn man den Islam nicht als einen kompakten Block nimmt, ist nicht ersichtlich.

Im Gegenteil hat die Aussage, dass der Islam nicht monolithisch sei, in historischer und sozialer wie in systematischer Hinsicht einen naheliegenden guten Sinn. Er verfügt über keine einheitliche Repräsentanz; kein Lehramt kann in den häufig strittigen Fragen verbindliche Normen setzen, keine politische Autorität kann allgemeine Gefolgschaft erwarten; dem Gutachten jedes Rechtsgelehrten kann prinzipiell ein anderes entgegengesetzt werden, und dies geschieht oft. Dass selbst die Prophetentradition im Islam keineswegs eine geschlossene und fraglose Größe darstellt, sondern vielfältig verhandelt und abgewogen, aber auch unreflektiert unterschiedlich ausgewählt wird, ist allgemein bekannt. Die Behauptung, der Islam habe „einen automatenhaften Systemcharakter“⁵, ist sprachlich wie sachlich nichts als schlimme Karikatur.

Doch in solch groben Bewertungen lässt sich leichter dartun, dass die westliche Kultur und der Islam „gänzlich unterschiedliche Welten“ repräsentieren⁶, bei denen Vermittlungsversuche zum Scheitern verurteilt sein müssen. Wo man schlechthin sagen kann: „Der Islam ist kriegerisch“⁷, da können entgegenstehende Urteile nichts anderes sein als „verbale Pazifizierung des Islams“, die „aufmerksame Bürger in ihrem begründeten Mißtrauen bestärken“ wird.⁸ Politische Konsequenzen liegen dann nahe: Würde „der Islam“ nur sein

⁴ H.-P. Raddatz (s. Anm. 3), 343.

⁵ Ebd. 263.

⁶ So der katholische Theologe *Karl-Heinz Ohlig* in „Dialog ohne Pauschalurteile und Denkgrenzen“, eine weithin zustimmenden Rezension des Raddatz'schen Buchs („insgesamt ein großer Wurf“), in: *imprimatur. nachrichten und kritische meinungen aus der katholischen Kirche*, Saarbrücken, Januar 2002 (www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2001/imp010809.html).

⁷ Überschrift eines Interviews mit dem französischen Islamwissenschaftler *Alexandre del Valle* in der *Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung* vom 18.11.2001, aus jüdischer Position zustimmend zitiert von *Edna Brocke*, *Von pazifistischen Kollateralschäden*, in: *Hubertus Lutterbach / Jürgen Manemann (Hg.): Religion und Terror. Stimmen zum 11. September aus Christentum, Islam und Judentum*, Münster 2002, 119–125, hier 123.

⁸ *E. Brocke*, ebd.

wahres Gesicht enthüllen, „dürften die europäischen Staaten, den Menschenrechten und dem Gleichheitsprinzip treu, ihn auf ihrem Boden nicht dulden.“⁹

Die Vorstellung eines in seinem Wesen ein für allemal festgelegten Islam findet man gleichermaßen schlicht auch bei der entgegengesetzten Behauptung seiner Friedfertigkeit. „Islam is peace“, erklärte Präsident Bush emphatisch am 17.9.2001 im Islamic Center von Washington.¹⁰ Dabei konnte er freilich seine politische Taktik und dualistische Weltsicht nur dürftig verdecken. Freilich kommt der naive Satz einem unter Muslimen verbreiteten Selbstbild entgegen. Häufig sehen sie den „im Grund“ friedlichen Charakter ihrer Religion schon im Namen ihrer Religion belegt: Das arabische Wort „*islām*“ bedeute „*Frieden stiften*“ oder gar einfach „*Friede*“.¹¹ Aber unter zwei Gesichtspunkten ist dieser Ansatz unbrauchbar: Zum einen ist er lexikalisch falsch. Zwar ist der Name Islam etymologisch mit dem Wort „*salām* / *Friede*“ verwandt, könnte sogar seiner grammatischen Form nach theoretisch „Frieden stiften“ bedeuten; doch was ein Wort meint, lässt sich nicht schon mit Etymologie noch mit Grammatik bestimmen, sondern ergibt sich aus dem Sprachgebrauch, den Lexika verzeichnen. In diesen aber wird man die apologetisch behauptete Bedeutung vergeblich suchen (sondern stattdessen „sich [Gott] zuwenden“, „sich überlassen“, „sich anheim stellen“ und Ähnliches mehr finden). Zum anderen lässt sich aus dem Namen einer Religion kaum etwas über deren Realität entnehmen. Er kann wohl eine Orientierung bekunden, nie aber belegen, welchen Stellenwert diese in der Geschichte und im alltäglichen Leben einnimmt, ob sie also in gewissem Sinn „das Wesen“ dieser Religion ausmacht. Nie auch besagt schon die Benennung eines Ziels, auf welchen Wege man es zu erreichen gedenkt. Wer die Wirklichkeit an einem Namen festmachen will, betreibt Wortmagie.

Gewaltsame Züge bekommen Definitionen des „*Wesens*“ des Islam, sobald sie zur Diskriminierung faktischer Pluralität verwendet werden. Mit der energischen Behauptung „*Muslim ist Muslim!*“ versuchte bei einer öffentlichen Diskussion ein muslimischer Teilnehmer die Irritation, dass seine Glaubensbrüder und -schwestern unterschiedliche Standpunkte vertraten, im Keim zu ersticken. In diesem Fall stand er allein. Sein an Schlichtheit nicht mehr zu überbietender Grundsatz wurde für jeden offensichtlich widerlegt. Aber selbstverständlich hat diese Einheitsmentalität ihr Umfeld, das allen, die den Islam so monolithische haben wollen, seien sie Anhänger oder Kritiker, Recht zu geben scheint. Ein solches Denken ist in der islamischen Geschichte (und nicht nur in ihr) tief

⁹ Ebd., von E. Brocke mit Zustimmung aus dem genannten Interview zitiert.

¹⁰ White House Press Secretary, September 17, 2001: "Islam is Peace" Says President. Remarks by the President at Islamic Center of Washington, D.C. (www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010917-11.html).

¹¹ Vgl. Ahmad von Denffer, Der Koran. Die Heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung [...], München 1996 (72000), Fußnote zu 3,19: „Islam – wörtl. die friedensmachende Ergebung“; *Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland*, Stellungnahme zum Terror in den USA, Bonn 12.9.2001; „Vor allem der Islam, der im Wortsinne Frieden bedeutet; bietet Terroristen keine Heimat“; *Islamische Charta*. Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft, 20. Februar 2002: „1. Der Islam ist die Religion des Friedens. ‚Islam‘ bedeutet gleichzeitig Friede und Hingabe.“ (<http://islam.de/index.php?site=sonstiges/events/charta>)

verwurzelt und bis zur Gegenwart weit verbreitet, oft begleitet von verhängnisvollen politischen Folgen. Doch verfallen die Kritiker, die den Islam als ganzen darauf festlegen, selbst der Struktur, die sie diskriminieren: Sie sind nicht mehr in der Lage, ein größeres Spektrum des Islam wahrzunehmen, ja auch nur auf Zukunft hin mit ihm zu rechnen.¹² Jede essentialistische Sicht ist, ob in Verteidigung oder Angriff, zwanghaft unkommunikativ und realitätsscheu. »Islam ist Islam!«.

Aufgeladene Begriffe

Wenn vom Islam die Rede ist, stellen sich oft schnell bestimmte Wörter ein, die bei unscharfem semantischem Gehalt kräftig emotional besetzt sind. „Allah“, „Heiliger Krieg“, „Fundamentalismus“ gehören sicher dazu; darüber hinaus erweitert sich die Reihe je nach Bildungsgrad und Interesse: „Scharia“, „Gesetzesreligion“, „Gottesstaat“ usw. Meistens verrät schon die Selbstverständlichkeit, mit der man sie ohne inhaltliche Erläuterung, aber mit deutlichem Gefühlswert einsetzt, ihren polemischen Charakter. Konfrontationen und Diskriminierungen sollen schon vor allen Aussagen markiert sein, die Sicht erleichtern, sachliche Analysen ersparen.

„*Von Gott zu Allah?*“ Der Buchtitel ist zwar lexikalisch töricht, da auch arabische Christen, wenn sie sich auf Gott beziehen, schlicht „Allah“ sagen und andererseits nichtarabische Muslime oft nicht „Allah“ sagen, wenn sie Gott meinen, sondern das Wort, das ihnen ihre Muttersprache bietet; aber der Gegensatz ist plakativ gesetzt und wird im Untertitel des Buchs („Christentum und Islam ...“) verstärkt: „Allah“ signalisiert nicht nur das Fremde, sondern die religiöse Unverträglichkeit und den bedrohlichen Kontrast. So stellt der Islamwissenschaftler Tilman Nagel in einem Artikel der Neuen Zürcher Zeitung unter der Überschrift „Die Heilsbotschaft als Machtpolitik“ dem biblischen „Gott“ in ständiger Wiederholung den „Allah“ des Koran gegenüber, in deutlich diskriminierender Tendenz.¹³ Die Möglichkeit, beide in irgendeiner Hinsicht zu identifizieren (wie es beispielsweise das Zweite Vatikanische Konzil tut¹⁴), wird von vornherein sprachlich unterbunden. Die unterschiedliche Benennung schafft zwei verschiedene Akteure, die in europäischer Kultur nicht gleichermaßen Anerkennung finden sollten. „Allah“ gehört hier auf die Seite der „muslimischen Zuwanderer“, von denen viele „in einem Überlegenheitskomplex und Missionierungsgebaren befangen“ sind.¹⁵ Das Umfeld des biblischen Glaubens an „Gott“ scheint demgegenüber von solchen abartigen Einstellungen frei. Aber wie weit die Gegensätze reichen, braucht man im einzelnen nicht mehr zu belegen, wenn man erst einmal genügend „Allah“ gesagt und den Strom der Assoziationen geöffnet hat.

¹² Vgl. die Verurteilung jeglicher „Trennung zwischen Islam und »Fundamentalismus«“ bei *H.-P. Raddatz* (s. Anm. 3), 263; von *K.-H. Ohlig* (s. Anm. 6) mit Zustimmung bedacht.

¹³ *Tilman Nagel*, Die Heilsbotschaft als Machtpolitik. Die islamische Verknüpfung von Glaube und Staat, in: Neue Zürcher Zeitung, 2. März 2002, Beilage »Islam – wohin?« (NZ-Archiv über: www.nzz.ch/fe/index.html).

¹⁴ Vgl. *Lumen gentium*, Art. 16, mit Bezug auf „die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“

¹⁵ *T. Nagel*, Die Heilsbotschaft als Machtpolitik (s. Anm. 13).

Das gegenwärtige „Verzeichnis lieferbarer Bücher“ notiert unter diesem Stichwort die Titel „Ich kämpfe für Allah“, „Blut für Allah“, „Die Bombe Allahs“, „Allah im Westen“, „Allah über Europa“, „Ist Allah auch der liebe Gott?“, „Allah ist ganz anders“, „Allah und der Rest der Welt“, „Terror in Allahs Namen“, „Allahs Schwert“, „Allahs deutsche Kinder“ usw. Nicht alle diese Bücher sind aggressiv angelegt, einige wenige unter ihnen greifen das Sprachmuster sogar kritisch auf. Aber wo es begegnet, ist zunächst der Verdacht begründet, dass man hier Ziele verfolgt, die auf dem Weg sachlicher Auseinandersetzung nicht gleichermaßen zu erreichen sind.

Dies gilt auch im Blick auf Muslime, wenn sie das Wort „Allah“ nicht nur in vertrauter Anhänglichkeit an die Sprache des Koran gebrauchen, sondern aus dem Bedürfnis, sich von anderen abzusetzen, selbst von den Angehörigen des eigenen Glaubens, die von Gott mit dem Wort sprechen, das ihnen ihre Muttersprache (Türkisch, Persisch, Französisch, Deutsch usw.) zur Verfügung stellt. Das Beharren auf einer exklusiv „islamischen Sprache“¹⁶ baut Positionen auf, zieht Grenzen und schafft Abstand, ohne dass dies in seiner Bedeutung und seinen Konsequenzen hinreichend reflektiert und in seiner Begründung berechtigt sein müsste.¹⁷

Eine besonders raffinierte sprachpolitische Rolle spielt der Begriff „*heiliger Krieg*“. Durchweg wird er dem Islam angelastet, obwohl er dessen Sprache völlig fremd ist. Jeder Krieg, auch wenn in ihm nach der Wertung und Sprechweise des Koran „auf Gottes Wegen“ gekämpft wird (z.B. Sure 2,190), ist in muslimischer Sicht eine Notmaßnahme in bedrohlicher Welt, niemals jedoch „heilig“. Als „*bellum sacrum*“ sprach man im Mittelalter wohl auf christlicher Seite die Kreuzzüge an, nicht aber auf muslimischer. „Heilig“ kann nach islamischer Sprache allein Gott genannt werden. Für den Krieg mit religiöser Motivation dagegen gebraucht man den Begriff „*Dschihad*“, der in seiner Bedeutung (wörtlich: „Bemühen“) über den kriegerischen Einsatz für die Gemeinschaft hinausreicht und jede sittliche Anstrengung bezeichnen kann. Dies ist weit mehr als nur ein lexikalischer Befund. Vielmehr wird hier dem Krieg aus theologischen Gründen kein Attribut göttlicher Würde und kein unbedingter Wert zuerkannt. Er ist kein sakrales Ereignis, „weist kaum noch kultische und nur vereinzelt rituelle Momente auf“, steht von Grund auf „unter den Anforderungen eines Rechtssystems (*fiqh*)“¹⁸ und gehört somit begrifflich in den Bereich üblichen menschlichen Handelns und sittlicher Verantwortung.

Im Unterschied dazu kann man in der Bibel lesen: „Ruft den Heiligen Krieg aus!“ (Joel 4,9)¹⁹, und die „Helden“ in solchem Kampf heißen hier „die Geheiligten“ (Jes 13,3). In sol-

¹⁶ Vgl. *Internationales Institut für Islamisches Gedankengut und Muslim Studenten Vereinigung e. V.*, Für ein islamisches Deutsch. Erstellt in Anlehnung an die Abhandlung *Toward Islamic English* von Dr. Isma'il Raji al Faruqi als eine modifizierte Übersetzung, Washington 1988.

¹⁷ Vgl. *Hartmut Bobzin*, »Allah« oder »Gott«? Über einige terminologische Probleme im Spiegel rezenter islamischer Koranübersetzungen ins Deutsche, in: *Munchener Theol. Zeitschr.* 52, 2001, 16–25.

¹⁸ *Jörg Rüpke*, *Krieg*, in: *Handb. rel.wiss. Grundbegr.*, Bd. 3, 448–460, hier 459.

¹⁹ So die Einheitsübersetzung; Luther (3,14): „Heiliget einen streit“; revidierte Luther-Übersetzung von 1984: „Bereitet euch zum heiligen Krieg!“ Es ist irreführend, wenn dazu gesagt wird, dass so „im Munde der Völker die Aufforderung lautet“ (*J. Alberto Soggin*, *Krieg. II. Altes Testament*, in *Theol. Realenzyklopädie*, Bd. 20,

cher Sicht geht es beim Krieg nicht nur um die Behauptung der eigenen Existenz, sondern um die Durchsetzung der Heiligkeit Gottes im Land. Dabei können die Feinde mit all ihren Angehörigen und ihrem ganzen Besitz „Gott zur Vernichtung geweiht“ sein (Jos 6,17), abtrünnige Städte ihm als „Ganzopfer“ dargebracht werden (Dtn 13,17). Eine derartige sakral-kriegerische Sprache zu führen ist dem Koran unmöglich. Dennoch wird der „heilige Krieg“ anscheinend unausrottbar mit dem Islam verbunden, selbst in wissenschaftlicher Literatur. So findet man in der letzten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ im Artikel „Heiliger Krieg (d̲j̲ihād)“ zwar Erläuterungen zum arabischen Terminus, aber nicht das Geringste zum dem, der die Überschrift dominiert.²⁰ Beide Begriffe werden schlicht identifiziert. Weiter reichende, auch biblische und christliche Kriegstraditionen betreffende Gesichtspunkte kommen nicht in den Blick. Damit scheint nicht nur der islamische „Dschihad“ eine „heilige“ Sache zu sein, sondern auch Krieg bloß für den Islam „heilig“. Beides aber ist falsch. Auf diese Weise wird ein populäres Klischee, das das interreligiöse Verständnis erheblich belastet, noch bekräftigt.

Ein weiteres anschauliches Beispiel der Problemvereinfachung mit Hilfe stereotyper Begriffe ist die geläufige Rede vom „*theokratischen*“ Charakter des Islam, vom islamischen Ideal eines „*Gottesstaats*“. Nur selten wird dort, wo man derartiges sagt oder schreibt, auch genauer bedacht, was damit gemeint sein könnte. Zumeist genügen die vorherrschenden Assoziationen: Dem demokratischen Staat mit Gewaltenteilung und Grundrechten, vor allem dem der Religionsfreiheit, wird ein totalitäres Zwangssystem kontrastiert, das göttliche Allmacht beansprucht und für religiös-weltanschauliche Pluralität keinen Raum lässt; religiöser Absolutismus steht gegen Freiheit; archaisch-strenge Herrschaft gegen neuzeitliche politische Ordnung – Islam schließlich gegen den Westen. Doch was solch grober Zugriff alles unter „Gottesstaat“ fasst, passt bei genauerem Hinsehen schlecht zusammen.

Ursprünglich bezeichnet der Begriff beim jüdischen Historiker Flavius Josephus die im biblischen Israel zeitweise durch Priester ausgeübte Herrschaft.²¹ Vom 17. Jh. an setzt er sich in den westlichen Sprachen durch und gewinnt in der Folge aufklärerisch polemische Bedeutung. „Nach Voltaire sind theokratische Staatswesen durch priesterliche Herrschaft, Grausamkeit, Betrug und Tyrannei gekennzeichnet.“²² In seinen eigenen Worten: „Nicht nur dass die Theokratie lange herrschte, sie hat auch die Tyrannei so weit getrieben, wie es menschlichem Wahnsinn nur möglich ist. Je mehr sich eine Regierung göttlich nannte, umso abscheulicher war sie.“²³ Doch auch wo der Begriff neutral deskriptiv gebraucht wird, bleibt er zunächst durchweg mit dem Moment der herrschaftlichen Repräsentation

19–25, hier 23); denn dem geht Gottes Aufforderung an seine Herolde voraus: „Ruft den Völkern zu: ...“. – Vgl. darüber hinaus Jer 6,4; 22,7; 51,27f; Mi 3,5.

²⁰ Vgl. Ludwig Hagemann, Heiliger Krieg (d̲j̲ihād), in: Lex. f. Theol. u. Kirche, 3. Aufl., Bd. 4, 1317f.

²¹ Josephus, Contra Apionem 2,165.

²² Bernhard Lang, Theokratie, in: Handb. rel.wiss. Grundbegr., Bd. 5, 178–189, hier 178.

²³ Zit. und übers. ebd. 178f aus: Questions sur l'Encyclopédie, 1772, s.v. Théocratie, in: Oeuvres, hg. v. M. Beuchot, Bd. 15, 1829, 41.

Gottes verbunden, sei es in priesterlicher Hierarchie, in prophetischer Leitungsautorität (wie bei Mose) oder im Regiment eines Gottkönigs (wie beim Pharao).

Bei diesem Verständnis des Begriffs kann vom Islam historisch wie systematisch nur sehr begrenzt die Rede sein, vor allem im Blick auf Mohammeds Wirken in Medina (322–332). Hier vermittelte der Prophet Gottes Autorität und forderte in seinem Namen Gefolgschaft. „Wer dem Gesandten gehorcht, der gehorcht Gott.“ (4,80)²⁴ Diese prophetische Repräsentanz von Gottes Anspruch erlosch aber mit Mohammeds Tod. An ihre Stelle trat das göttliche Buch, der Koran, gelesen im Kontext einer Fülle prophetischer Traditionen, den Gelehrten zur Deutung anheim gestellt, normativ übertragen in unterschiedliche Rechtstraditionen, ohne allgemeinverbindliche Lehrinstanz, letztlich der muslimischen Les- und Lebensgemeinschaft insgesamt überlassen. In der autoritativen Mitteilung von Gottes Wort konnten also die Kalifen nicht „Nachfolger“ Mohammeds sein. Ihnen kam vielmehr nur die politische Leitung der Gemeinschaft zu, im Gehorsam gegenüber dem Buch, dessen Interpretation nicht in ihrer Hand lag und das sie nur beschränkt zur Durchsetzung ihrer Maßnahmen in Anspruch nehmen konnten. Die Behauptung, dass Mohammeds Nachfolger „die ursprüngliche Theokratie“ fortgesetzt hätten, aber „in der Gestalt einer »zweiten Theokratie, einer Theokratie ohne Propheten«“,²⁵ ist bezeichnend widersprüchlich: Ohne den Propheten konnte das System gerade nicht mehr als das „ursprüngliche“ weiter bestehen; es gab keine Herrschaftsinstanz mehr, die uneingeschränkt und unangefochten Gottes Autorität hätte beanspruchen können oder auch zugesprochen bekommen hätte. Dies war geschichtlich folgenreich: Zum einen ergaben sich daraus erhebliche Konflikte zwischen dem politischen Regiment (das oft deutlich theokratische Ambitionen hatte²⁶) und der religiösen Gelehrtenschaft;²⁷ zum anderen führte es mit dem Niedergang des Kalifats und dem Machtgewinn der Sultane zum Konzept eines eigenen Bereichs von „Politik (siyāsa)“²⁸ in der Zuständigkeit der Herrscher. In dieser Hinsicht von einem „Dualismus zwischen Staat und Religion“ zu sprechen,²⁹ mag zu weit gehen, doch von einem hierarchischen Autoritätsmonopol kann hier jedenfalls keine Rede sein. Wer

²⁴ Zu diesem formalen Zusammenschluss Gottes und seines Propheten vgl. *Hans Zirker*, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Düsseldorf 1999, 92–97.

²⁵ *B. Lang*, *Theokratie: Handb. rel.wiss. Grundbegr. (s. Anm. 22)*, 187 (mit Bezug auf *Julius Wellhausen*). Vgl. auch *Ders.*, *Theokratie. Geschichte und Bedeutung eines Begriffs in Soziologie und Ethnologie*, in: *Jacob Taubes* (Hg.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 3: *Theokratie*, München 1987, 11–28, hier 24f.

²⁶ Zum umstrittenen Anspruch von Kalifen auf die panegyrischen Titel „Statthalter Gottes“, „Gottes Schatten auf Erden“ u.ä. vgl. *D. Sourdel*, *Khalīfa..(I) The history of the institution of the Caliphate*, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 4, 937–947, hier 939b, 943b, 945; *A. K. S. Lambton*, *Khalīfa. (II) In political theory*, ebd. 947–950, hier 948a, 949a. – Die einzige Stelle des Koran, die für eine über Mohammed hinausreichende theokratische Autorität beansprucht werden kann – 4,59: „Ihr, die ihr glaubt, gehorcht Gott, dem Gesandten und den Zuständigen unter euch!“: – wird von den Kommentatoren uneinheitlich interpretiert: mit Bezug einerseits auf die Gelehrten, andererseits auf die (sunnitischen) „rechtgeleiteten Kalifen“ und die (schiiitischen) Imame (vgl. *Adel Theodor Houry*, *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar*, Bd. 5, Gütersloh 1994, 124)..

²⁷ Vgl. besonders den dogmatischen wie politischen Streit um den Charakter des Koran; dazu *Richard C. Martin*, *Createdness of the Qurʾān*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, Bd. 1, 467–471.

²⁸ *C. E. Bosworth / I. R. Netton / F. E. Vogel*, *Siyāsa*, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2. Aufl., Bd. 9, 693–696.

²⁹ *B. Lang*, *Theokratie: Handb. rel.wiss. Grundbegr. (s. Anm. 22)*, 187.

sich über „die Allmachtsvertreter des islamischen Zwangsglaubens“ auslässt³⁰, mag schlimme Verhältnisse und Ereignisse im Blick haben, dennoch geht seine monströse Formulierung an der weit komplexeren und widersprüchlicheren historischen Realität vorbei.

Dass man den Islam nur unter der Gefahr kräftiger Missverständnisse theokratisch nennen kann, gilt am deutlichsten für den sunnitischen Islam, letztlich aber auch für die Schia. Obwohl in ihrer Sicht die Imame als Nachfolger Mohammeds an dessen prophetisch-charismatischer Autorität Anteil behielten, so gelangten sie doch geschichtlich nicht zu entsprechender Herrschaftsgewalt. Ihre Linie erlosch schließlich im 9. Jh. und soll erst wieder mit der endzeitlichen Wiederkunft des Mahdi aufleben.³¹ Zwar wird in der Schia den Gelehrten eine gewisse Stellvertreterfunktion zugesprochen, aber bis zu Chomeini gerade nicht zur Ausübung politischer Macht. Erst Chomeinis Staatskonzept kann man mit gutem Grund theokratisch nennen; doch zum einen lässt es sich nicht auf den sunnitischen Islam übertragen und zum anderen ist es selbst innerhalb der Schia theoretisch und politisch umstritten.

Auf jeden Fall ist es völlig abwegig, einerseits als Wesenszug der Theokratie festzuhalten: „Die Staatsgewalt liegt entweder in der Hand einer Person (Autokratie, Monarchie), die selbst als Gott bzw. dessen Stellvertreter (auf Erden) angesehen wird, oder sie wird von Priestern bzw. Priesterbünden ausgeübt (Hierokratie)“ – mit exemplarischem Verweis auf geschichtliche Realisierungen in Mesopotamien, Ägypten, Israel, Mittel- und Südamerika, Tibet und Mongolei –, andererseits aber zu behaupten: „Das religiös und theoretisch am weitesten durchgebildete theokratische System bildet der Islam (Imamat, Kalifat).“³² Das eine widerspricht dem anderen. Wer trotz alledem an den Begriffen „Theokratie“ und „Gottesstaat“ auch im Blick auf den Islam festhalten will, muss sie erheblich umformulieren und etwa allgemein auf Staaten beziehen, „in denen die Religion einen großen Einfluß auf Politik ausübt und darauf drängt, daß religiöse Vorstellungen zu Leitbildern des staatlichen Lebens werden“, oder „in denen die Ausübung von Religion sowohl theoretisch als auch tatsächlich als der wichtigste und vielleicht sogar einzige Staatszweck erscheint.“³³ Doch mit solchen begrifflichen Ausweitungen unterstützt man mehr die polemischen Assoziationen, als dass man religiöse und politische Sachverhalte einigermaßen hilfreich kategorisiert. Mit gutem Grund hat man deshalb für den Islam im Unterschied zum Begriff der

³⁰ H.-P. Raddatz (s. Anm. 3), 198, mit Bezug auf die Hinrichtung des philosophischen Mystikers Yaḥyā as-Suhrawardi 1191 durch Sultan Saladin. Die ungeheuerliche Behauptung, dass dadurch „die Selbstbefreiung des Islams vom Geist schlechthin“ „besiegelt“ worden sei (ebd.), hält K.-H. Ohlig (s. Anm. 6) für „recht hart, aber wohl zutreffend“.

³¹ Vgl. Heinz Halm, *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München 1994, 41f: Die Entrückung des 12. Imams.

³² Brockhaus. Die Enzyklopädie in 24 Bänden, Bd. 22, Mannheim 1999, 10.

³³ B. Lang, *Theokratie: Handb. rel.wiss. Grundbegr.* (s. Anm. 22), 178. In der ersten Bedeutung werde der Ausdruck „als populäre, oft journalistische und polemische Bezeichnung“ gebraucht, in der zweiten „als wissenschaftliche“: Doch ist die zweite weniger operationalisierbar als die erste, und beide sind weit von dem bedeutungsschärferen älteren Sprachgebrauch entfernt.

„Theokratie“ den der „Nomokratie“³⁴, der Gesetzesherrschaft, geprägt. Gewiss ist auch dies ein vieldeutiger und keineswegs harmloser Begriff. Die Probleme des Verhältnisses von islamischer Rechtstradition und neuzeitlich-westlichem Gesellschafts- und Staatsverständnis bringt er nicht zum Verschwinden. Aber er drängt dazu, sich sachgemäßer und differenzierter über die religiöse und politische Bedeutung des islamischen Rechts, seinen Anspruch und seine Geltungsbeschränkungen, seine Interpretationsinstanzen und -spielräume zu verständigen. Wo freilich alteingewurzelte theologische Kontrastbegriffe vorherrschen, haben derartige Differenzierungen nur geringe Chancen; da mag man in grob vereinfachender Manier weiter behaupten: „Weist aber nicht das Evangelium, sondern das Gesetz den Weg zum Heil, so fordert es aus innerer Notwendigkeit die theokratische Gemeinde“³⁵ – konsequenterweise dann wohl auch im Judentum.

Allerdings werden solche Vorstellungen auch von muslimischen Stimmen unterstützt, die programmatisch erklären, dass der Islam „*Religion und Staat (dīn wa-dawla)*“ in einem sei.³⁶ Faktisch repräsentieren sie bei weitem nicht den ganzen Islam, sondern bilden nur eine lautstarke Fraktion³⁷, aber ihre Formel wird von denen begierig aufgegriffen, die den Islam gern als ideologische Einheit sehen, um mit ihm leichter zurechtzukommen. Die Forderung, dass „die auf Dauer in Europa lebenden Muslime sich als gleiche Glieder in eine säkularisierte Gesellschaft einfügen müssen“, meint dann mit anderen Worten: „Sie müssen den allumfassenden Geltungsanspruch der Scharia beschneiden und auf die Regelungen der Ritualpflichten beschränken, kurz, sich von dem Prinzip trennen, daß der Islam ‚Glaubenspraxis und Staat zugleich‘ sei.“³⁸ In harschem Ton wird hier den anderen schmerzhaft Korrektur abverlangt („müssen“: „beschneiden“, „beschränken“, „trennen“). Doch ist diese Forderung über ihre rigorose Sprache hinaus auch sachlich fragwürdig. Zum einen umfasst die Scharia weit mehr als Staatsordnung und Ritualpflicht, nämlich das islamische Ethos; zum anderen wird hier mit dem Begriff der „säkularisierten Gesellschaft“ auf eine Weise gespielt, die Muslime abschrecken muss; denn kurz zuvor heißt es, dass

³⁴ Vgl. Ernest Gellner, *Islam als Gesellschaftsordnung*, München 1992, 127 (im Anschluss an W. Montgomery Watt, *Islam and the integration of society*, London 1961): „Das städtische Ethos [des Islam] findet seinen Ausdruck in Gelehrsamkeit [...] und zielt nicht sowohl auf eine Theokratie als vielmehr auf eine göttliche Nomokratie.“ Vgl. auch Mohamed Talbi, *Nomokratie statt Theokratie – Gedanken zum »islamischen Staat«*, in: Johannes Schwartländer (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 397–399.

³⁵ Siegfried Raeder, *Der Islam und das Christentum. Eine historische und theologische Einführung*, Neukirchen 2000, 40. Die Anprangerung des Islam als einer „Gesetzesreligion“ reicht bis in die Kontroversen der Reformationszeit zurück, bis zu Luthers Zusammenfassung von Juden, Papisten und Muslimen, und ist bis zur Gegenwart theologisch virulent.

³⁶ Zur Entfaltung dieses Programms in „Leitvorstellungen des Islamismus“ vgl. Andreas Meier, *Der politische Auftrag des Islam*, Wuppertal 1994, 169–215; aber auch 425–481: *Muslimische kritische Stimmen zum Islamismus und zum politischen Auftrag des Islam*; außerdem Dan Diner, *Politische Theologie des Bürgerkrieges: Zur Theorie und Praxis des Radikalen Islam*, in: J. Taubes (s. Anm. 25), 233–247 (bezeichnenderweise ohne den im Titel des Buchs genannten Begriff „Theokratie“ zu gebrauchen).

³⁷ Als deutsche Momentaufnahme s. einerseits die Zurückweisung eines theokratischen Systems in Artikel 12 der „*Islamischen Charta*“ (s. Anm. 11), andererseits den Widerspruch von Ahmad von Denffer, *Kritische Anmerkungen*, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, Nr.2/2002, 7f.10–16, hier 14 mit dem ironischen ersten Satz: „Hier hat der Wolf aber gehörig Kreide gefressen!“

³⁸ Tilman Nagel, *Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen*, Westhofen 2001, 137.

„in Europa Säkularisierung die Abtrennung des Lebensvollzugs vom christlichen Glauben“ meine.³⁹ Dies ist gewiss eine ganz unzulängliche Definition, vor allem aber nährt sie den Verdacht, in ihrer Konsequenz werde den Muslimen bei uns zugemutet, dass auch sie (trotz des Zugeständnisses der „Ritualpflicht“) ihr Leben nicht mehr an ihrem Glauben ausrichten.

Wo man das Thema Islam derart bis zu den einzelnen Vokabeln in Herrschaftssprache angeht, ist das Bedürfnis nach klaren strategischen Verhältnissen offensichtlich größer als die Bereitschaft zu sachlicher und differenzierter Auseinandersetzung. Nur das Letzte aber kann der interkulturellen und interreligiösen Verständigung dienen.

Überzogene Zuständigkeiten

Wer sich nicht selbst genügend Sicherheit verschaffen oder seine Überzeugung nach außen hin nicht sicher genug behaupten kann, hält mit gutem Grund nach Autoritäten Ausschau, die ihm Orientierung bieten und auf die er sich berufen kann. Da scheinen Islamwissenschaftler in den Auseinandersetzungen um den Islam die primär Zuständigen zu sein. Fraglos sind sie, soweit es um die Feststellung von Fakten geht, am ehesten sachkundig, unabhängig von ihrem eigenen religiösen Standort. Aber soziale Verhältnisse, besonders religiöse, liegen zumeist nicht wie fest umrissene Gegenstände vor, sondern wie weit reichende, vielschichtige Geflechte. Da kann man nicht einfach sagen, was der Fall ist, sondern muss sich seine Sache erst in der Wahrnehmung und Darstellung zubereiten: Man richtet auf das eine seine Aufmerksamkeit und lässt das andere als weniger belangvoll beiseite; wertet das eine als repräsentativ, das andere als beiläufige Erscheinung; forscht beim einen noch nach Gründen und Belegen, hält das andere schon für hinreichend bezeugt und untersucht; stellt das eine in sprachlich ansprechender Form dar, beschränkt sich beim anderen auf einige lässige Aussagen usw. Bei allem Bemühen um Sachlichkeit wird der Gegenstand, mit dem man sich so befasst, immer auch von einem selbst komponiert. Das Maß, in dem dabei persönliche Voraussetzungen bis hin zu Voreingenommenheiten eine Rolle spielen, ist oft nur schwer zu bestimmen. Erst der Disput der Wissenschaftler untereinander führt hier weiter. Aber daran teilnehmen kann nur der, der selbst schon einige Kompetenz mitbringt.

Sobald der Wissenschaftler den Raum seiner professionellen Studien und Auseinandersetzungen verlässt und in die Öffentlichkeit tritt, ändert er seine Rolle. Auch wenn er den Habitus des Wissenschaftlers beibehält, wird er ein Akteur auf öffentlicher Bühne. Dies ist nicht gering zu schätzen, es hat politische und moralische Bedeutung, erfolgt aber nicht unter wissenschaftlichen Bedingungen; denn: „In den Medien setzt sich stets derjenige Fachmann als Autorität durch, der die medialen Spielregeln am besten beherrscht.“⁴⁰

³⁹ Ebd. 134 in konditionaler Formulierung: „Wenn in Europa Säkularisierung die Abtrennung des Lebensvollzugs vom christlichen Glauben bedeutete, dann hat in der islamischen Welt Vergleichbares nicht stattgefunden.“

⁴⁰ Stefan Weidner, Sprecher ohne Mandat?, in: Neue Zürcher Zeitung, 15. April 2002, „Zeitzeichen“, über „Islamwissenschaftler in medialen Kontexten“ (www.nzz.ch/2002/04/15/fe/page-article7Y46D.html). Vgl. auch Edward W. Said, Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the

Doch je selbstsicherer er seine Position in einer komplexen und strittigen Sache vorträgt und je naiver er seine wissenschaftliche „Objektivität“ der „Subjektivität“ anderer entgegensetzt, desto deutlicher gibt er schon formal seine Wissenschaftlichkeit auf und setzt Parteilichkeit an deren Stelle. Nicht immer liegt dies so offen zutage wie bei Hans-Peter Raddatz, wenn er mit eigenem wissenschaftlichen Anspruch gegen „maßgebliche Kreise der Politik, Kirchen und einschlägigen Wissenschaften“ angeht und diese unterstützt sieht „von einer staatlichen Form der Orientalistik“, die ihn „zur wissenschaftlichen Unperson“ macht⁴¹, oder wie bei seinem Rezensenten, der sich in ständiger, die Ironie überstrapazierender Wiederholung gegen die „Dialogfreunde“ richtet und abschließend süffisant fragt, wie es denn wäre, wenn sie „doch einmal innehielten und über sich selber und ihr Tun nachdächten“⁴².

Eine andere Art des überzogenen Kompetenzanspruchs äußert sich dort, wo Christen aus mehrheitlich islamischen Ländern ihre spezifischen Minoritätserfahrungen verallgemeinern und den Christen in Europa die Augen öffnen wollen. Gewiss haben etwa Kopten, Armenier und Angehörige der syrisch-orthodoxen und syrisch-katholischen Kirche viel Bedrückendes zu erzählen, und das von ihnen Erlebte hat seine eigene Authentizität. Aber sie können nicht erwarten, dass wir ihre Urteile auf den Islam insgesamt, gar den in Deutschland übertragen und unseren Umgang mit Muslimen daran orientieren. Zudem ist ihr Verständnis von Islam keineswegs eine Folge reiner Erfahrung, sondern durch und durch von ihrer eigenen religiösen Werte mitgeprägt, in weit zurückreichenden Traditionen gefestigt. Vieles, was so an Erfahrungen gewonnen wird, macht nicht nur empfindsam und hellichtig, sondern schränkt den Blick und das Verständnis auch ein.

Ein dritter Fall begründeter und zugleich oft fragwürdig beanspruchter Zuständigkeit für die Sache Islam findet sich schließlich auf Seiten der Muslime selbst. Ohne Zweifel kommt es ihnen wie niemandem sonst zu, zu sagen, wie sie ihren Glauben verstehen und welche Bedeutung sie ihm zumessen. Zu Recht können sie es als anmaßend zurückweisen, wenn man ihnen Überzeugungen zuspricht, in denen sie sich selbst nicht wiedererkennen; wenn man ihnen nicht das Wort gibt, sondern sie nur zum Objekt von Untersuchungen, Diskussionen und Erklärungen macht: wenn man ihren persönlichen Glauben an einer vorgegebenen Norm von „wahrem“ Islam misst und dann eventuell als subjektiv, beliebig, „verwässert“ o.ä. beiseite schiebt. Andererseits aber erwarten Muslime bei öffentlichen Auseinandersetzungen oft selbst, dass gerade ihre jeweilige Interpretation von Islam als die schlechthin gültige angenommen werde, und entwerfen – sei es aus Unkenntnis oder in apologetischer Selbstbehauptung – ein viel zu einfaches Bild ihrer Religion. Nicht selten verbinden sie damit die Vorstellung, dass eigentlich nur Muslime sachgemäß über den Islam sprechen könnten, Nichtmuslime dagegen von ihrem Status her uninformiert wären

world, völlig rev. Neuausgabe, London 1997 – eine gewiss partiische Kritik westlicher, vor allem US-amerikanischer Informationstrends, aber mit ausführlichen Belegen. (Said entstammt einer christlich-palästinensischen Familie.)

⁴¹ H.-P. Raddatz (s. Anm. 3), 14 und 413.

⁴² T. Nagel, Eifrig Mission treiben (s. Anm. 3).

und erst noch von Grund auf unterwiesen werden müssten. Doch für die Frage, wie der Islam von Nichtmuslimen gesehen wird und verstanden werden kann, sind gerade diese in erster Linie zuständig. Wenn Muslime dies verkennen oder für bedeutungslos halten, schotten sie sich gegenüber allen Einreden, Bedenken und irritierend anderen Überzeugungen ab und blockieren damit jede weitere Verständigung. Wer etwa behauptet, dass „die Zugehörigkeit zum Islam eine unerlässliche Voraussetzung für die Koranauslegung darstellt“⁴³, möchte dieses Buch entgegen dessen ureigener Absicht vor der Welt verschließen und ihm keine anderen Hörer und Leser belassen als muslimische. Verständnis würde so auf Einverständnis reduziert.

Mag das Stichwort „Dialog“ weithin wie eine abgegriffene billige Münze im Umlauf sein, so signalisiert es doch die Bereitschaft, sich die Wirklichkeit nicht nur nach den je eigenen Perspektiven zurechtzulegen, da man sonst immer viel zu schnell weiß, wie es um die Sache der anderen steht. Ein interreligiöser Dialog, der den Namen verdient, setzt nicht erst beim konkreten Gespräch mit Menschen anderen Glaubens ein, sondern schon im eigenen Denken, wenn es mit der fremden Religion nicht fertig sein will. Diese ist immer noch anders, als man sie bislang wahrgenommen hat. Vor allem ist sie immer, ob man es mag oder nicht, mehr als starre Tradition, nämlich Lerngemeinschaft. Dies gilt auch für den Islam – in welchem Maß, kann für die Zukunft niemand entscheiden und ist schon für die Gegenwart nur schwer auszumachen.

⁴³ Vgl. A. v. Denffer. Koran (s. Anm. 11), XX.