

Fragen an einen politischen Islam

Verfasser: Kurt Greussing. Herausgegeben von der Grünen Bildungswerkstatt Vorarlberg als Begleittext zur Veranstaltung „Religion und Demokratie am Beispiel des Islam“, Bregenz, 4.2.2005.

Mit der massiven Zuwanderung aus mehrheitlich islamischen Ländern nach Westeuropa haben Migranten oft eigene religiöse Netzwerke mitgebracht oder hier neu aufgebaut. Religion ist dabei nicht durch Verweltlichung ersetzt worden und verschwunden (oder zur Sache privater Ethik und Lebensführung geworden). Vielmehr wurde Religion – der Islam, in welcher Form auch immer – *für einen Teil* der Zuwanderer und ihrer Kinder die Grundlage ihrer sozialen und politischen Organisation im Zuwanderungsland: Ihnen liefert Religion eine Vorstellung *von* der Welt und *für* die Welt, sie dient als Erklärungs- ebenso wie als Handlungsmodell.

Religion und Politik in Mittel- und Westeuropa

Die MigrantInnen und ihre Kinder sind rasch ein unverzichtbarer Bestandteil der sozialen und wirtschaftlichen Struktur der Zuwanderungsländer geworden. Heute werden sie durch Daueraufenthalt und Einbürgerungen auch zu einem Teil der politischen Landschaft. Damit erhalten migrantische Akteure und Gruppen, die ihre Ziele und ihr Handeln vorrangig religiös begründen, ein eigenes Gewicht – wobei sie nur eine Minderheit der Zuwanderer repräsentieren. Doch sie werden zunehmend öffentlich – und die Religion ist damit in die Politik zurückgekehrt.

Auf diese Weise wird eine Auseinandersetzung wieder aktuell, wie sie mit dem Entstehen von politischer Öffentlichkeit, Massenparteien und demokratischen politischen Systemen – in Österreich markiert durch die Verfassung von 1867 – schon einmal geführt worden ist, nämlich: Welche politischen Ordnungsvorstellungen ergeben sich verbindlich aus religiösen Bekenntnissen? Und sollen diese Ordnungsvorstellungen auch für Nicht- und Andersgläubige verpflichtend gemacht werden?

Der Protestantismus und das liberale Judentum sind durch die Religionskritik aus den Reihen der eigenen Theologen und Wissenschaftler im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zu dem Ergebnis gekommen, dass Offenbarungsschriften in ganz bestimmten historischen Umständen entstanden sind, folglich keine überzeitliche wörtliche Geltung beanspruchen können und für die Praxis der Gläubigen jeweils im Lichte neuer Bedingungen interpretiert werden müssen. Auf dieser Basis konnten die Postulate der Aufklärung, der Gleichberechtigung der Konfessionen und die Idee eines religionsneutralen Staates grundsätzlich integriert werden.

Dem Katholizismus hingegen ist der Abschied von traditionellen Positionen – dass die Kirche zwar nicht zum Regieren, aber zur Lenkung der Regierenden auf der Grundlage immer schon gültiger religiöser Vorschriften berufen sei – viel schwerer gefallen. Dieser Abschied hat rund einhundert Jahre gedauert: beginnend mit dem Kampf Papst Pius IX um die Idee der allzeitlichen Vollständigkeit der göttlichen Offenbarung und gegen die Idee des modernen liberalen Verfassungsstaates in den 1860er Jahren (niedergelegt u.a. in seinem „Syllabus der Irrtümer“) – und in Österreich wirksam als politischer Katholizismus von den 1870er bis in die 1930er Jahre, gipfelnd in der austrofaschistischen Diktatur 1934-1938 –, hin zur grundsätzlichen Abkehr von solchen Positionen durch das II. Vatikanische Konzil (Erklärung „*Dignitatis Humanae*“ von 1965, in der Gewissensfreiheit und Glaubensfreiheit als unabdingbare Grundrechte anerkannt werden).

An den politischen Islam in Europa – konkret: an Moslems, die ihr Verständnis einer erstrebenswerten politischen Ordnung aus ihrer Religion ableiten, wie das gläubige Katholiken oder Protestanten ebenfalls tun mögen – sind deshalb heute, von Anders- und Nichtgläubigen, im Prinzip dieselben Fragen zu richten wie in den vergangenen Auseinandersetzungen an das politische Christentum, vor allem an den politischen Katholizismus. Dass diese Fragen gestellt werden sollen, ergibt sich aus einem ein-

fachen Umstand: Islamisch motivierte Männer und Frauen treten im öffentlichen Diskurs als Akteure auf, sind Handelnde im politischen System, damit Teilnehmer an der Auseinandersetzung um seine Gestaltung, und wollen langfristig Mehrheiten herstellen zur Durchsetzung ihrer Vorstellungen. Als Moslems fühlen sie sich, wie Angehörige anderer Großreligionen, einer weltweiten Gemeinschaft verpflichtet – darum sind auch Fragen legitim, die sich aus der Praxis von Staaten ergeben, die sich als islamisch definieren oder definiert haben (Iran, Afghanistan, Saudi-Arabien u.a., wobei lediglich in Pakistan eine relativ offene Debatte über den Charakter eines islamischen Staatswesens geführt werden konnte).

Der Islam ist kein geschlossenes theologisches oder religiös-rechtliches System, zumal es keine oberste Glaubensautorität gibt. Allerdings besteht mit dem Text des Koran (*Qor'an*) ein zentrales Bezugsfeld für die Deutung der religiösen Inhalte. Dazu kommen die – unterschiedlich gut belegten und folglich oft umstrittenen – Überlieferungen (*Hadithe*) der Praxis (*Sunna*) des Propheten Mohamed und schließlich Kommentare und Interpretationen der Religions- und Rechtsgelehrten. Das alles ergibt die „*Scharia*“ (wörtlich: ebener, gerader Weg), das islamische Religionsrecht. Es handelt sich um einen durch neue Rechtsfälle immer wieder erweiterten Korpus von Vorschriften („*fiqh*“ – religiöses Rechtssystem) und Erläuterungen, die von Fragen der individuellen Lebensführung (etwa Gebetsverrichtung, Hygiene, Speisege- und -verbote) über zivil- und strafrechtliche Angelegenheiten bis zu religions- und staatsrechtlichen Regelungen des Umgangs mit „Ungläubigen“ alles behandelt, was für das individuelle und das soziale Leben in einer Gemeinschaft wesentlich ist – so zumindest das Verständnis der meisten orthodoxen islamischen Theologen.

Diskursfeld Islam

An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass es in Geschichte und Gegenwart des Islam immer Gruppen von Gläubigen gegeben hat, die sich dem orthodoxen Konsens der Religionsgelehrten nicht angeschlossen, sondern eine eigene Interpretationen des Koran und ein eigenes Verständnis von „*Scharia*“ – als zu befolgender oder wünschenswerter Regelung des individuellen und sozialen Lebens – entwickelt haben. Dieses Spektrum reicht heute von Moslems, für welche die Religion eine Frage privater Ethik und Lebensführung, aber kein umfassendes soziales und politisches Programm ist, über heterodoxe Gruppen wie die Aleviten bis zu Frauen und Männern, die eine Neuinterpretation und Sichtung des islamischen Erbes im Lichte wesentlicher Positionen der Aufklärung – religionsneutraler Staat, Gleichberechtigung der Religionen, Gleichberechtigung der Geschlechter, Menschenrechte – vornehmen.

Der Islam ist also ein großes Diskursfeld, innerhalb dessen – heute wie früher – um die Besetzung von Positionen gerungen wird. Die Regeln für diese Auseinandersetzung sind meist nicht klar fixiert, vor allem dort, wo Gewaltandrohung und Gewaltanwendung den Diskurs begleiten und ihn zum Verstummten bringen wollen. Die Dutzenden von Toten unter reformerischen Moslems, die in der Türkei Anfang der 90er Jahre (nach Chomeynis Fatwa gegen Salman Rushdie) auf das Konto gewaltbereiter moslemischer Fundamentalisten gingen, haben wahrscheinlich viele der abweichenden Stimmen leise gemacht oder erstickt.

Grundsätzlich geht es bei einer solchen Auseinandersetzung mit den politischen Inhalten und Zielen einer Religion nicht um Fragen der „Wahrheit“ oder der „Richtigkeit“ religiöser Positionen – das ist eine Angelegenheit der Theologen und der Gläubigen –, sondern darum, welche politische und soziale Funktion Glaubensinhalte und -praktiken haben. Wie wirken sie auf das Leben der Gläubigen selbst, und wie auf deren Zusammenleben mit Anders- oder Nichtgläubigen? Welche Ordnungsvorstellungen begründen sie, welche Ideen von Politik und Gesellschaft?

Solche Fragen sind:

- ❖ Gilt die Offenbarung (Koran und Sunna) wörtlich oder ist sie im Lichte neuer Umstände immer wieder interpretierbar? Ist ein metaphorisches Verständnis koranischer Begriffe und Wendungen zulässig? Wenn ja, könnte zum Beispiel „Abschneiden der Hand“ für Diebe (Koran 5:38) nicht wie im traditionellen Scharia-Verständnis als Körperstrafe, sondern als Metapher für den „Ausschluss“ bzw. „Entfernung“ aus der Gemeinde verstanden werden (wie bei den Aleviten, deren Scharia keine Körperstrafen kennt). Ist eine historisierende Interpretation zulässig, die die Entstehungsumstände der einzelnen Suren bei deren Verständnis mitbedenkt? Diese Frage ist schon deshalb wichtig, weil die Koran-Suren nach ihrer Länge (absteigend, mit Ausnahme der ersten Sure), und nicht nach der Abfolge ihrer Verkündigung, geordnet sind. Dabei besteht gerade in der Darstellung der „Ungläubigen“ (Christen und Juden) ein Unterschied zwischen den anfänglich um diese „Leute des Buches“ werbenden Suren und jenen schroff verurteilenden, die durch Mohameds Kämpfe mit jüdischen und anderen Stämmen (ca. 623 – 632 n.C.) nach seiner Auswanderung von Mekka nach Medina beeinflusst sind (positiv 2:47, 2:62, 5:69; verurteilend u.a. 5:44-47, 5:59-64, 5:82, 9:29, 62:5-7, 98:6; generell gegen Gegner des Islam 5:33, 8:36-39, 9:5-14).
- ❖ Wer ist befugt, eine verbindliche Interpretation der Texte vorzunehmen? Das ist ein altes Streitthema, das in der islamischen Religionsgeschichte auch immer wieder zu schweren Konflikten geführt hat: Einzelne Religionsgelehrte? Ein Gremium von hochrangigen Gelehrten? – im traditionellen Islam die vorherrschende Lösung. Durch Abstammung (vom Propheten) besonders Begnadete? Intellektuelle? – eine reformerische Variante im islamischen Diskurs seit den 70er Jahren. Jeder und jede Gläubige?
- ❖ Wie steht es mit dem Ideal der Einheit von religiöser und politischer Gemeinschaft? Da Mohamed ein Staatswesen begründet hat, umfasst Islam traditionell „Religion und Staat“ (*din wa daula*), d.h., religiöses Leben kann sich idealerweise nur in einer politischen Ordnung, die nach den Grundsätzen des Islam gestaltet ist, verwirklichen. Zwei zentrale Fragen stellen sich für Moslems und erst recht für Nicht-Moslems: Wie soll dieser Staat beschaffen sein? Und welchen Platz haben Nicht-Moslems (Glaubende wie Nicht-Glaubende) darin?
- ❖ Wie also soll diese Gemeinschaft, wenn es denn eine islamische sein würde, gestaltet sein? Welche politische Ordnung soll herrschen? Die islamische Religionsgeschichte wie die aktuelle Debatte gibt im wesentlichen drei Antworten: Chalifat, also Alleinherrschaft eines „Vertreters“ (Gottes bzw. des Propheten) – Herrschaft der Religionsgelehrten und Richter – Herrschaft der gesamten islamischen Gemeinschaft (*umma*) durch die von ihr gewählten Repräsentanten. Dann die Frage der Gewaltenteilung: Soll es von der politisch-religiösen Herrschaft unabhängige Institutionen geben, etwa Richter? Und ist es denkbar – für traditionelle Theologen ist es undenkbar –, dass eine islamische Ordnung durch Mehrheitsentscheid wieder abgeschafft wird?
- ❖ Ist ein politisches System gewollt, in dem das Volk der oberste Souverän ist, oder gilt die Vorstellung, dass Gott als oberster Gesetzgeber alle Gesetze für das menschliche Leben und Zusammenleben bereits erlassen hat und die staatlichen Autoritäten (Regierung und Justiz) diese nur mehr durchzusetzen haben? – so etwa Ayatollah Chomeynis Konzept der „velayat-e faqih“ (Ende der 1960er Jahre), d.h. der (für Gott) stellvertretenden Herrschaft des/der religiösen Juristen, die eine Demokratie dezidiert ausschließt.
- ❖ Was bedeutet das für die Geltung der Scharia – vor allem für ihre strafrechtlichen Bestimmungen einschließlich der Körperstrafen? Ist es denkbar, dass sie ein Code für individuelle Ethik und Lebensführung wird, ihren Anspruch auf eine umfassende Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens jedoch aufgibt, weil sie mit der Vorstellung von religiöser Gleichberechtigung, Geschlechtergleichheit und modernen Menschenrechten (etwa hinsichtlich der Todesstrafen für Ehebruch oder dauerhaften Abfall vom Islam) unvereinbar ist?
- ❖ Was sieht eine islamisch motivierte Politik in Europa für Nicht-Moslems vor? Welche Stellung hätten Anders- und vor allem Nichtgläubige in einem islamisch gestalteten System (z.B. auch der künftigen Türkei)? – Das traditionelle Religionsrecht schreibt für „Leute des Buches“ (Juden,

Christen sowie Angehörige anderer monotheistischer Religionen) einen Status als „Schutzbefohlene“ vor – ein immer wieder zitiertes Beispiel von Toleranz vor allem unter den Osmanen, in Wirklichkeit aber diskriminierende Duldung (einschließlich Kennzeichnungspflicht) und weit entfernt von Gleichberechtigung. Was folgt aus der Aufforderung des Koran(3:118, 5:51, 9:23), Juden und Christen nicht zu Freunden zu nehmen? Welche Rechte hätten Atheisten, denen als „Gottlosen“ oder „Götzendienern“ im traditionellen Religionsrecht kein Platz außer als Sklaven zukommt? Es geht also nicht (mehr) um Fragen des „Schutzes“, sondern um die Gleichstellung von Moslems und Nicht-Moslems: Übernahme politischer Funktionen einschließlich jener des Staatsoberhauptes; Anspruch auf religionsneutrale Justiz; gleiches Zeugnisrecht vor Gericht etc.

- ❖ Wie verhält es sich mit der Glaubensfreiheit – vor allem mit dem Recht, sich als Moslem/in vom Islam dauerhaft abzuwenden, ihn öffentlich zu kritisieren oder ihn insgesamt als unwahr zu bezeichnen?
- ❖ Wie steht es mit der Gleichberechtigung von Frau und Mann: Züchtigungsrecht der Männer (vgl. Koran 4:34)? Gleiches Zeugnisrecht der Frau vor Gericht? Zwangsscheidung der Frau, wenn der (moslemische) Mann vom Glauben abfällt? Besetzung staatlicher Funktionen durch Frauen, wenn sie mit Weisungsbefugnissen gegenüber Männern, z.B. als Richterin, Ministerin oder Staatsoberhaupt, verbunden sind? – die traditionelle Theologie lehnt dies ab.
- ❖ Was sind schließlich die Perspektiven eines Islam, der lediglich politische und religiöse Gleichberechtigung anstrebt, doch keinen Überlegenheitsanspruch erhebt und ohne das Ziel einer Zusammenführung von Religion und politischer Herrschaft auskommt? Der Koran ist aus den Umständen, unter denen Mohamed sein Staatswesen errichtete, geprägt von der doppelten Vorstellung einer Unterwerfung der „Ungläubigen“ und der Nachsicht gegenüber den Unterworfenen. Für das Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen in den säkularen Staaten Europas (und anderswo, auch in der Türkei) wird es, als Alternative, nötig sein, dieses Verhältnis von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ auf beiden Seiten neu zu überdenken. Eine öffentliche gemeinsame Debatte ist ein Schritt auf diesem Weg.

Deutschsprachige moslemische Beiträge zu dieser Diskussion (die zum Beispiel auch im Umfeld von Milli Görü_ verbreitet sind):

Murad Wilfried Hofmann: Der Islam als Alternative. Kreuzlingen: Hugendubel (Diederichs) 1992 / 2002

Muhammad Hamidullah: Der Islam – Geschichte – Religion – Kultur. Istanbul: Okusan (nach 1995)

Brauchbare deutschsprachige Koran-Ausgaben:

Übersetzung Max Henning (Anmerkungen Kurt Rudolph) – Der Koran. Leipzig: Reclam 1998 – Reihe Reclams UB 4206 (zu empfehlen: gute Einführung, übersichtliche Anmerkungen zum Text, Register)

Herausgabe und Bearbeitung Murad W. Hofmann, Übersetzung Max Henning – Der Koran. Kreuzlingen: Hugendubel (Diederichs) 2003

Übersetzung Rudi Paret – Der Koran, 2 Bde. (Kommentar und Konkordanz). Stuttgart: Kohlhammer 1979 (arabistisch solideste und ausführlichst kommentierte deutsche Standardübersetzung)

Digitale Koran-Ausgabe (mehrsprachig, auch deutsch): <http://www.divineislam.com/> – Download „Qur'an Viewer“ plus „additional, installable Qur'an Translations“ (voll suchbar, mit Index, doch keinen Erklärungen)