

Waldenfels, Hans, und Heinrich Oberreuter (Hrsg.): Der Islam – Religion und Politik. Ferdinand Schöningh Verlag: Paderborn, München, Wien, Zürich 2004. 116 S.

Die vorliegende Sammlung geht auf die Jahrestagung der Görres-Gesellschaft 2002 in Erfurt zurück, bei der sich die Sektionen für Religionswissenschaften, Religionsgeschichte und Ethnologie sowie für Politische Wissenschaften und Kommunikationswissenschaft mit den Ursachen und Folgen des 9. September 2001 befassten. Da die Gewalt ein politisch-gesellschaftliches Problem geworden ist, so die Herausgeber, reichen die Deutungskompetenzen der Theologie und Religionswissenschaften nicht länger aus. Auch andere Disziplinen wie die Politologie und die Kulturwissenschaften sind gefragt.

Der herkömmliche christlich-islamische Dialog, der den Diskurs über die Bruchstellen im Verständnis der Beteiligten sorgsam vermeiden will, und Hinweise darauf, dass Europa dem Islam viel bei der Vermittlung der griechischen Philosophie zu verdanken habe, reichen jedenfalls nicht aus, um die Phänomene eines Fundamentalismus zu erklären, der sich terroristischer Mittel zur Durchsetzung seiner Ziele bedient. Die Maxime, wer miteinander spreche, führe keine Kriege, hat sich überholt, weil sie von der Vorbedingung aus Koexistenz und Toleranz ausgeht. Vielmehr ist, wie Hans Waldenfels mahnt, ein Perspektivenwechsel zwingend, der dem Selbstverständnis des Islam, bei aller regionalen Vielgestaltigkeit zwischen dem Atlantik und den Ländern Südostasiens, als kompaktem Entwurf für die islamische Gemeinschaft („umma“) Rechnung trägt. Die Person Usama Bin Ladens ist als grenzüberschreitender, weltweit agierender Glaubenskämpfer („mudjahid“) das beste Beispiel dafür. Denn in ihm ist eine schwer greifbare operative Unübersichtlichkeit repräsentiert, die nicht zwingend einer Basis („al-qaida“) bedarf, sondern deren Akteure auf der Grundlage dezidierter religionspolitischer Überzeugungen auf eigene Rechnung handeln. Die Unterscheidung zwischen einem kämpferischen und einem gewalttätigen Islam ist für sie kongruent, weil der Einsatz des Terrors der Verbreitung ihres Islam-Verständnisses dient.

Hans Maier spricht folgerichtig von seiner „Djihadisierung“, während die Bamberger Islamwissenschaftlerin Rotraud Wielandt nüchtern hinzufügt, dass Islam nicht „einfach“ Frieden, sondern Ergebung in Gott meint. In

mehr als achtzig Prozent der koranischen Fundstellen bedeute „Djihad“ zweifelfrei „Krieg führen“ und folge nicht der ursprünglichen Grundbedeutung „sich abmühen, sich anstrengen“. Zu Recht verweist die Autorin auf bedenkliche interpretatorische Nivellierungen in manchen unserer Schulbücher, wobei ihre Kritik nicht auf eine ideologische Mobilisierung gegen friedliebende Muslime in Deutschland zielt. Vonnöten sei aber der Widerspruch gegen eine Art der intellektuellen Unredlichkeit, welche die etymologische Dehnbarkeit des „Djihad“-Begriffs unterschlägt.

Ein vergleichbares Spannungsverhältnis konstatiert Wielandt für die Verträglichkeit des „Sharia“-Konzepts mit den Prinzipien des modernen (sprich: „abendländisch“ geprägten) Völkerrechts. Tatsächlich stellt sich die Frage, die Adel Theodor Khoury (Münster i.W.) aufwirft, welche aktuelle Relevanz die Aufteilung der Welt in das Gebiet des Islam („dar al-islam“) und das Gebiet des Krieges („dar al-kharb“) für sich in Anspruch nimmt, zumal wenn die ausgehandelte Friedenszeit lediglich als ein befristeter Waffenstillstandsvertrag gedeutet wird, der die Anerkennung von souveräner Ebenbürtigkeit nicht einschließt. Die religiösen Aspekte, resümiert Khoury, sollten bei Kontakten zur islamischen Welt mit ihren verbindlichen Aussagen und Empfehlungen nicht vernachlässigt oder gar übersehen werden.

Der Beitrag über den „Kampf im Namen der Kulturen“ im Dreieck Islam – Judentum – Christentum von Horst Bürkle beschränkt sich ein theologisches Repetitorium, das wenig befriedigt. Dagegen ist der Beitrag von Heiner Bielefeldt appellativ angelegt. Er warnt vor einer „kulturalistischen Verengung in der Menschenrechtsdebatte“ und plädiert für Behutsamkeit. Zur Begründung verweist der Autor auf die unterschiedlichen Positionen innerhalb des islamischen Diskurses zu diesen Themen. „Es wäre illegitim, im Blick auf den Islam in einen ›Jargon der Eigentlichkeit‹ zu verfallen“, denn nicht selten würden europäische Beobachter in Übernahme dogmatischer Kategorien von islamischen Konservativen „dem Islam“ die Möglichkeit eines säkularen Rechtsdenkens von vornherein absprechen. Wie allerdings in einer Epoche der Renaissance religiöser Fundamentalismen, von denen auch die christliche Welt nicht verschont wird, „ein universalistischer Konsens über elementare Bedingungen menschenwürdigen Überlebens und Zusammenlebens faktisch unumgänglich“ werden kann, wird in den Ausführungen Bielefeldts

nicht deutlich. Der Ruf nach einem interpretatorischen Pragmatismus im Umgang mit dem islamischen Straf- und Familienrecht bleibt auf dem Hintergrund des arabischen Beharrens auf autonome Wege eigentümlich blass. Es wäre im übrigen ein strapaziöser Versuch, den im Exil lebenden ägyptischen Dissidenten Nasser Abu Zaid zu den säkularen Denkern einer islamischen Renaissance („nahda“) zu rechnen, denn der Literaturwissenschaftler sucht nach innerislamischen Lösungen.

So bleibt nur die Erwartung, dass es islamischen Gesellschaften selbst gelingt, ohne äußere Bevormundung Religion und Moderne zu versöhnen; ein erstes, langfristig angelegtes Beispiel bietet die Türkei. Dass der Westen bei Bedarf – aber eben nur dann, wenn es die erfolgsverwöhnte Litanei von der „Einmischung in innere Angelegenheiten“ vermeiden will – hilfreiche Dienste leisten kann, steht außer Frage. Ganz anders stellt sie sich in einer moslemischen Diaspora wie Deutschland; Jürgen Habermas hat sie 2001 die „Prämissen eines Verfassungsstaates“ genannt. Es sind, wie Thomas Lemmen ausführt, klare Formulierungen vonnöten, wie sie etwa in der „Islamischen Charta“ des Zentralrates der Muslime in Deutschland von 2002 noch ausstehen. Denn an verschiedenen Stellen ist das Toleranzgebot noch nicht eingelöst worden, oder es werden Missverständnisse produziert, wenn die Vereinbarkeit des islamischen Menschenrechtsverständnisses mit einem nicht näher ausgewiesenen „Kernbestand“ der westlichen Menschenrechtserklärung behauptet wird. Aber vielleicht ist es zu früh, heute schon umfassende Antworten zu verlangen. Schließlich steht auch die Mehrheitsgesellschaft bei der „kooperative(n) Übersetzung religiöser Gehalte“ (Habermas) vor umfassenden Lernprozessen.

Reiner Bernstein