

Islamisch-theologische Auffassungen und gesellschaftliche Wirklichkeit in Deutschland am Beispiel des Prinzips *al-walā' wa-l-barā'* (Loyalität und Lossagung)

Islamic theological beliefs and social reality in Germany by the example of the principle al-walā' wa-l-barā' (loyalty and disavowal)

Assem Hefny*

Abstract

The majority of Muslims hold relatively strictly to religious regulations. Of great importance to Muslims living in non-Islamic countries is how certain religious beliefs affect interactions with non-Muslims. One such belief, the principle *al-walā' wa-l-barā'* (loyalty and disavowal), is followed by those Muslims who call themselves Salafis (a dogma of faith). Following this principle, Muslims are rewarded with love and devotion for the hatred and oppression of non-Muslims. The implementation of this principle includes a ban on personal interactions with Christians and Jews, including developing friendships with them, greeting them, or participating in their celebrations. Support for this principal can be constructed from certain interpretations of the Koran (see 5/51). In contrast, a different interpretation of the relevant evidence can be reached when considering the revelation of verses; in this interpretation, the hostile attitude towards non-Muslims is a time- and situation-bound. Further, the majority of the relevant verses from the Koran (see 60/8, 9) call for friendly dealings with peaceful non-Muslims, provided they are not at war with Muslims. Such variation points to the need for the scientific study of methods of interpretation of the Koran, how such methods affect the different theories supported by Muslims. This, in Hefny's opinion, should be a central task of Islamic studies within Germany in the foreseeable future.

Keywords: The concept of *al-walā' wa-l-barā'*, principle of loyalty and 'letting go', definition of the term *al-walā' wa-l-barā'*, dogmas of faith, forms of carrying out *al-walā' wa-l-barā'*, dealings with the holy text, abrogation, humanitarian reading of the holy text, the *maqāṣid* theory.

1. Einleitung

Ein großer Teil der im Ausland lebenden Muslime zeigt ein starkes Bedürfnis nach festgesetzten religiös legitimierten Regeln bis in kleinste Details ihrer persönlichen Lebensführung hinein. Da der Islam keinen Klerus kennt, darf sich jeder Gläubige für einen Mufti bzw. Rechtsgelehrten entscheiden. Es zählt allein die Reputation des Gelehrten. Hier zeigt sich die Bedeutung der bald an mehreren deutschen Universitäten einzuführenden Islamischen Theologie. In Bezug auf den Inhalt des Lehrstoffs dieser Disziplin stellt sich die Frage, wie Letzterer u.a. aus islamischer Sicht umstrittene Fragen der Menschenrechte (wie Glaubensfreiheit und Geschlechtergleichstellung) sowie Fragen des Umgangs mit Nicht-Muslimen in einer nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft darstellen soll. Grund-

* Dr. Assem Hefny ist Dozent für Islamische Studien und Arabistik an der Azhar-Universität (Kairo) sowie an den Universitäten in Marburg und Leipzig.

legend ist dabei die Frage, „wie Bildungspläne für den Religionsunterricht mit Andersgläubigen und mit Nichtgläubigen umgehen.“¹ Hier besteht, um mit den Worten von Matthias Rohe zu sprechen, „ein mögliches Konfliktpotential zwischen (manchen) muslimischen Vorstellungen.“² Es wäre m.E. kontraproduktiv, wenn man versuchte, es sich leichter zu machen, indem man solche Fragestellungen ausklammert³ und sie bei der Aufstellung von Lehrplänen nicht berücksichtigt. Dadurch würden sich Generationen von Muslimen entwickeln, die ihre Religion als angegriffen und entstellt betrachten würden, was durchaus zu ihrer Ausgrenzung, ja sogar Radikalisierung führen könnte. Demnach ist die Auseinandersetzung mit unter Muslimen umstrittenen, für das Zusammenleben mit Nicht-Muslimen wichtigen Themen unabdingbar, um eine plausible Alternative anzubieten, die aus meiner Sicht existiert. Diese Möglichkeit bietet sich beispielsweise durch die Berücksichtigung unterschiedlicher Auslegungen, wie im Folgenden diskutiert wird.

Es ist zu erwähnen, dass es im Grundgesetz keine Gegensätze zu der Glaubensüberzeugung vieler in Deutschland lebender Muslime gibt. Allerdings können bei anderen, die nach traditionellen islamrechtlichen Auffassungen leben, innere Loyalitätskonflikte entstehen. Davon ausgehend plädiert Rohe dafür, „auf Konzepte zurückgreifen zu können, die *allen* im Inland lebenden Muslimen eine überzeugende Grundlage für eine loyale Grundhaltung gegenüber diesem Staat und seiner Rechtsordnung bieten.“⁴

Artikel 7 Abs. 3 Satz 2 des Grundgesetzes sieht vor, dass der Religionsunterricht „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ erteilt wird. Ausgehend davon sind die Vorstellungen der beteiligten Religionsgemeinschaften für die Inhalte und Ziele des Religionsunterrichts maßgeblich.⁵ In diesem Sinne müssen sich die Muslime in Deutschland mit dem Lehrstoff kritisch auseinandersetzen.

Die im Aufbau befindliche Islamische Religionspädagogik und Theologie sind noch von diffuser Gestalt: „Ihre Gegenstände, Reichweite und Zielsetzungen bedürfen der Definition, Diskussion und Ausarbeitung.“⁶ In diesem Sinne versteht sich der vorliegende Aufsatz als ein Beitrag zu dieser Diskussion. Es wird hier auf ein im In- und Ausland von vielen salafistisch⁷ orientierten Muslimen für ein Glaubensdogma gehaltenes und für das

¹ Peter Müller, „*Religionspädagogische Prolegomena für die Entwicklung eines Curriculums Islamischer Religionsunterricht*“, in: Wolfgang Bock (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht? Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe*, Tübingen 2006, S. 213-230, hier S. 227.

² Matthias Rohe, „*Rahmenbedingungen der Anwendung islamischer Normen in Deutschland und Europa*“, in: Wolfgang Bock (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht? Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe*, Tübingen 2006, S. 54-76, hier S. 63.

³ Zur Ausklammerung von islamischen, für menschenrechtswidrig gehaltene Fragen bei der Aufstellung von Lehrplänen wie z.B. der Scharia (*šarī‘a*) vgl. ebd., S. 72ff.

⁴ Ebd., S. 72.

⁵ Vgl. Stefan Koriath, „*Islamischer Religionsunterricht und Artikel. 7 Abs. 3 GG*“, in: Wolfgang Bock (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht? Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe*, Tübingen 2006, S. 33-53, hier S. 39.

⁶ Michael Kiefer, „*Islamische Religionspädagogik und Theologie im Konstruktionsprozess*“, in: Bülent Ucar (Hg.), *Hikma – Zeitschrift für Islamische Theologie und Religionspädagogik*, Jg. 1, Heft 1, Freiburg i. Br. 2010, S. 22.

⁷ Der Begriff „Salafismus“ ist sehr umfassend. Daher gibt es dafür kaum eine einheitliche Definition. Geht man davon aus, dass der Begriff aus linguistischer Sicht das Nachahmen der Vorfahren vor allem des Propheten und seiner Gefährten bzw. diese als Vorbilder zu nehmen bedeutet, so würde fast jeder Muslim als Salafist gelten. Allerdings könnten der Prophet und seine Gefährten für einige so vorbildlich sein, dass man zu vielen, insbesondere weltlichen Fragen kritisch gegenüberstehen und dabei von seinem Verstand

Zusammenleben von Muslimen und Nicht-Muslimen wichtiges Prinzip eingegangen, und zwar *al-walā' wa-l-barā'* (Loyalität und Lossagung).⁸ Für dieses Prinzip plädieren in Deutschland salafistische Prediger, die immer mehr Anhänger vor allem unter Jugendlichen finden.⁹ Dieses Prinzip wurde in der klassischen islamischen Literatur oft zusammen mit anderen Glaubensinhalten des Islam behandelt. Allerdings gibt es eine relativ bekannte, als einzigartig zu bezeichnende Studie¹⁰ von dem gegenwärtigen saudischen Theologen Muḥammad ibn Sa'īd ibn Sālim al-Qaḥṭānī, die sich diesem Prinzip widmet, es sogar zu ihrem Titel macht und die klassischen Ansichten von Großgelehrten zu diesem Konzept darstellt. Aus praktischen Gründen wird sich die vorliegende Studie zunächst der Behandlung des Begriffs *al-walā' wa-l-barā'* widmen.

2. *Al-walā' wa-l-barā'*: Begriffsbestimmung¹¹

Der arabische Begriff *al-walā'* bedeutet im allgemeinen Sprachgebrauch die Loyalität, die Unterstützung, die Liebe. Die verbale Form davon, *wāla'*, bedeutet loyal sein, unterstützen, lieben.¹² Als Terminus technicus bedeutet *al-walā'* die Unterstützung, die Liebe, die Verehrung, den Respekt und das Zusammensein mit Personen, die man gerne hat, sowohl äußerlich als auch innerlich.¹³ *Al-barā'* hingegen ist das Partizip des Verbs *bari'a* im Sinne von sich von etwas befreien bzw. sich lossagen, sich fernhalten.¹⁴ Als Terminus technicus bedeutet *al-barā'* die Lossagung und die Feindschaft.¹⁵ Im Folgenden werden aufgrund ihrer Kürze die arabischen Begriffe verwendet.

Der dargelegten Definition zufolge bedeutet *al-walā'* gegenüber Gott die Liebe zu ihm, die Befürwortung seiner Religion, die Liebe zu seinen Unterstützern sowie deren Unterstützung. Im Gegensatz dazu steht *al-barā'* für den Hass gegenüber den Feinden Gottes sowie den *ḡihād* gegen sie.¹⁶

als Maßstab Gebrauch machen muss, wie es der Fall bei vielen zur Zeit des Propheten war. Für andere bedeutet dies aber die wortwörtliche Annahme sowie Umsetzung aller prophetischen Sprüche, sodass man versuchen muss, alle Lebensformen der damaligen Zeit wiederzubeleben; vgl. aš-Šak'a, Muṣṭafā, *Islām bilā maḍāhib* (Ein Islam ohne Konfessionen), ad-Dār al-Miṣrīya al-Lubnāniya, Kairo 11996, S. 491-494. Dazu auch ein Artikel vom 21.04.2011 bei onislam, URL: <http://onislam.net/arabic/fiqh-a-tazkia/fiqh-papers/130289-2011-04-21-09-00-21.html> (letzter Zugriff: 21.04.2011). In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff „Salafismus“ in seiner meistgebrauchten Bedeutung gemäß der zweiten Bedeutungserklärung benutzt.

⁸ Unter dem folgenden Link ist eine Predigt in deutscher Sprache über *al-walā' wa-l-barā'* vom in Deutschland aktiven salafistischen Prediger Abu Dujana zu hören: URL: <http://www.diewahrereligion.de/jwplayer/index.html> (letzter Zugriff: 23.03.2011).

⁹ Vgl. als Beispiel mehrere Internetseiten, z.B. URL: <http://www.diewahrereligion.de/>; URL: <http://salaf.de/>; URL: <http://www.ezpmuslimportal.de/>.

¹⁰ Es handelt sich um das Werk von Muḥammad ibn Sa'īd ibn Sālim al-Qaḥṭānī, *al-Walā' wa-l-barā' fi-l-islām*, al-Maktaba at-Tawfīqiya, Kairo 2003. Dieses Buch ist die veröffentlichte Version der Magisterarbeit des Autors, die um 1980 an der saudischen Universität Umm al-Qurā verteidigt wurde.

¹¹ Die dargelegte Begriffsbestimmung zur Klarstellung der Themenproblematik schließt andere Auslegungen nicht aus, wie im Laufe der Untersuchung gezeigt werden wird.

¹² Vgl. ebd., S. 69.

¹³ Vgl. ebd., S. 71.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 70.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 71.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 34.

Das Prinzip *al-walā' wa-l-barā'* gehört zu den Glaubensdogmen von *ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*.¹⁷ Der für das salafistische Denken als Autorität geltende Gelehrte Ibn Taimīya (gest. 1328) vertritt die Ansicht, dass ein gläubiger Muslim sich nur für Gott mit jemandem befreunden und verfeinden darf. Er muss dem anderen gläubigen Muslim gegenüber *walā'* zeigen, selbst wenn dieser ihm Unrecht tun würde. Auf der anderen Seite muss er einem Nicht-Muslim gegenüber *barā'* zeigen, auch wenn dieser ihm Gutes täte.¹⁸ Der Grund dafür ist, dass ein Nicht-Muslim zwangsläufig als Feind Gottes betrachtet wird. Solange Gott, so Ibn Taimīya, alle Gesandten geschickt und alle Bücher herabgesandt hat, damit die Religion für ihn allein und einzig wird,¹⁹ so gelten Liebe, Verehrung und Belohnung für die Freunde Gottes, aber Hass, Unterdrückung und Bestrafung für seine Feinde.²⁰ Auf diese Ansicht Ibn Taimīyas wird später noch einmal eingegangen. Ferner werden Muslime, die gegenüber Nicht-Muslimen wie Juden und Christen keinen *barā'* zeigen, zu Heuchlern (*munāfiqūn*) degradiert. So kann diesbezüglich festgestellt werden, dass diejenigen Koranverse, die als Beleg zitiert werden, um die Heuchelei als abscheulich zu beschreiben, ahistorisch interpretiert worden sind.²¹

3. Umsetzungsformen des Prinzips *al-walā' wa-l-barā'*

Im Folgenden werden einige Umsetzungsformen bzw. Handlungen von *al-walā' wa-l-barā'* und die dafür als Beleg angeführten Koranverse²² dargestellt und kommentiert.

a) Der Hass auf die Ungläubigen bzw. die Anfeindung der Anhänger der Buchreligionen (Juden und Christen)²³

Zu den Umsetzungsformen des Hasses gegenüber Nicht-Muslimen gehört das Verbot, sie freundlich anzulächeln, ihnen gegenüber großzügig zu sein, ihnen zu vertrauen oder sich mit ihnen anzufreunden.²⁴ Dafür werden mehrere Koranverse als Beleg angeführt:

¹⁷ Gemeint ist die orthodoxe islamische Richtung, die mehrere Rechtsschulen umfasst und die wahre Ansicht für sich allein beansprucht. Siehe zu Entstehung und politischen Schattierungen dieses Begriffs detailliert Assem Hefny, *Religiös-politische Termini und muslimisches Verständnis von Herrschaft am Beispiel ägyptischer Autoren*, Diss. Leipzig 2010, S. 42-54.

¹⁸ Vgl. al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, S. 108, 110f.

¹⁹ Hier wird auf den Koranvers 8/39 hingedeutet, wobei der Vers meistens als eine Bestätigung des Prinzips *al-walā' wa-l-barā'* sowie die Legitimierung des *ğihād* gegen Nicht-Muslime allein aufgrund ihres Glaubens interpretiert wird.

²⁰ Vgl. al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, S. 108f. Ibn Taimīya hält die Lossagung von den Nicht-Muslimen, vor allem Juden und Christen, als Insassen der Hölle sogar für eine Intention der Scharia (*šarī'a*); vgl. Yusuf Muḥammad Aḥmad al-Badawī, *Maqāṣid aš-šarī'a 'inda Ibn Taimīya (Intentionen der Scharia bei Ibn Taimīya)*, Dār an-Nafā'is, Jordanien 2000, S. 265-268.

²¹ Vgl. al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, S. 168f., 180f.

²² Ibn al-Qayyim al-Ğauzīya, der als ein Hauptvertreter des Prinzips *al-walā' wa-l-barā'* sowie als eine zentrale Referenz für al-Qaḥṭānī gilt, hat alle Koranverse, die seiner Ansicht nach zur Anfeindung von Juden und Christen auffordern, in seinem Nachschlagewerk zu den Bestimmungen über Juden und Christen gesammelt; vgl. Ibn al-Qayyim al-Ğauzīya, *Aḥkām ahl ad-ğimma*, Bd. 1, Dār Ibn Ḥazm, Beirut 1997, S. 494-498.

²³ Das Verbot, Juden und Christen als Freunde zu nehmen, halten auch in Deutschland lebende salafistische Online-Prediger für ein Dogma des Islam; vgl. URL: <http://www.diewahrerreligion.de/jwplayer/index.html> (letzter Zugriff: 15.04.2011).

²⁴ Vgl. al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, S. 192f., 197, detaillierter S. 211ff.

„O ihr, die ihr glaubt! Nehmt nicht Juden und Christen zu Freunden. Sie nehmen einander zu Freunden. Wer von euch sie zu Freunden nimmt, siehe, der wird einer von ihnen. Fürwahr Allah leitet ungerechte Leute nicht“²⁵ (Koran 5/51).

Al-Qaḥṭānī bezieht sich bei der Interpretation dieser Verse auf Ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī. Letzterer kritisiert die Annahme von Juden und Christen als Freunde anstelle von Muslimen. Dazu erklärt er seine Ansicht so, dass keiner einen anderen zum Freund nimmt, ohne mit seinem Glauben innerlich zufrieden zu sein. Das Zufriedensein mit einem anderen Glauben bedeutet nach Ibn Ǧarīr die Anfeindung mit jedem anderen Glauben.²⁶ Demnach würde ein Muslim, der Juden oder Christen zu Freunden nimmt, den Islam selbst anfeinden.

Verfolgt man den Anlass der Herabsendung dieses Verses in den einschlägigen Korankommentaren, stellt man fest, dass dieser Vers nach der Badr- (624) oder Uḥud-Schlacht (625) herabgesandt worden ist. So ist es den Muslimen verboten, sich in der Kriegszeit einer gegnerischen Gruppe wie den damaligen Juden und Christen anzuschließen. Aṭ-Ṭabarī verbindet beispielsweise – wie oben erwähnt – den Begriff *muwālā* (= *walā*´) in dem Sinne, dass man sich einer Gruppe anschließt und sie gegen seine eigene unterstützt, mit dem inneren Zufriedensein mit der Religion dieser Gruppe. Daher bedeutet *al-walā*´ gegenüber Juden und Christen für ihn, dass man an seine eigene Religion nicht mehr fest glaube.²⁷

Aus der Erklärung Ibn Ǧarīrs geht hervor, dass er das Zufriedensein mit dem Glauben der Juden und Christen mit der Annahme ihrer Religion gleichsetzt. Aus diesem Grunde verbietet er die Freundschaft mit ihnen. Demnach wäre diese abgeleitete Vorschrift nichtig, wenn sich die Anfreundung nur auf den Menschen als solchen beziehen würde und nicht auf seinen Glauben.

Ferner vertritt al-Qurtubī die Ansicht, dass sich der zitierte Vers auf die Heuchler bezieht, die die Geheimnisse der Muslime in der Kriegszeit den nichtmuslimischen Gegnern verrieten.²⁸ Dies würde demnach als ein Grund des Verbots gelten, wonach in einer zeitgemäßen Interpretation immer gefragt werden soll. Denn ein Verbot bzw. eine Vorschrift würde sich nach der islamrechtlichen *Grund-und-Folge-Regel* (*al-‘illa wa-l-ma‘lūl*) aufheben, wenn der Grund dafür nicht mehr existieren würde.

Für al-Qaḥṭānī reicht es nicht, dass einem Muslim in einem nichtislamischen Land garantiert wird, seine religiösen Vorschriften praktizieren zu können, sondern er muss sogar dazu in der Lage sein, den Nicht-Muslimen die Feindschaft offen zu zeigen.²⁹

²⁵ Zitiert nach *Der Koran – arabisch-deutsch. Aus dem Arabischen von Max Henning*, Überarbeitung und Einleitung von Murad Hofmann, Istanbul 32002. Sofern nicht anderes angegeben, sind alle nachfolgenden Koranzitate dieser Ausgabe entnommen.

²⁶ Vgl. al-Qaḥṭānī, *al-Walā*´, S. 188; Muḥammad b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarī, *Ǧāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-qur‘ān* (*Die umfassende Darstellung zur Deutung der Koranverse*), Bd. 3, Mu‘asasat ar-Risāla, Beirut 1994, S. 116f.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. Abū ‘Abullāh Muḥammad al-Qurtubī, *al-Ǧāmi‘ li aḥkām al-qur‘ān* (*Das die Bestimmungen des Korans Umfassende*), Bd. 5/6, Teil 6, Dar al-Kitāb al-‘Arabī, Beirut 2007, S. 203f.

²⁹ Vgl. al-Qaḥṭānī, *al-Walā*´, S. 223f.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach dem Umgang eines Muslims mit seiner jüdischen oder christlichen Frau: Soll ein Muslim, dem erlaubt ist, eine Anhängerin der Buchreligionen zu heiraten, diese hassen und ihr nicht vertrauen? Könnte sich dies mit den koranisch festgelegten Zielen der Ehe wie der gegenseitigen Geborgenheit, Liebe und Barmherzigkeit³⁰ vereinbaren lassen?

Für die Legitimierung des Hasses gegenüber Nicht-Muslimen wird auch folgender Vers, der die feindliche Haltung des Vaters und des Volkes Abrahams gegenüber ihm und seinen Anhängern beschreibt, ohne Bezug auf seine Historizität oft erwähnt:

„Ihr habt doch ein schönes Beispiel an Abraham und den seinigen, als sie zu ihrem Volk sprachen: ‚Seht, wir haben nichts mit euch und mit dem, was ihr außer Allah anbetet, zu schaffen.³¹ Wir wollen nichts von euch wissen. Und zwischen uns und euch herrscht Feindschaft und Hass so lange, bis ihr an Allah alleine glaubt‘“ (Koran 60/4).

Hier wird der historische Aspekt kaum berücksichtigt, dass der Vater Abrahams ihn mit der Steinigung bedroht hat, sollte er mit der Verkündung seiner Botschaft nicht aufhören. Auf die Wertlosigkeit eines Textes ohne seine Kontextuierung³² sowie auf die Notwendigkeit der Lesart des Koran in seiner Historizität hinsichtlich der islamischen Haltung gegenüber Nicht-Muslimen weist der südafrikanische Islamtheologe Farid Esack hin. Er ist der Auffassung, dass einzelne christliche, jüdische und andere Gruppen dem Koran während seiner Entstehung feindlich gegenüberstanden. Auf diesen Kontext beziehen sich Koranpassagen, die einen ausgrenzenden Charakter haben. Derartige Stellen beziehen sich daher ausschließlich auf solche Nicht-Muslime, die am Kampf gegen den Islam aktiv beteiligt waren.³³

Ein weiteres Beispiel für die Problematik der Nicht-Berücksichtigung der Offenbarungsanlässe bietet der ebenfalls häufig zitierte Vers, der besagt, dass Juden und Christen immer mit dem Propheten Muḥammad unzufrieden sein werden:

„Die Juden und Christen werden mit dir nicht zufrieden sein, es sei denn, du verfolgst ihre Religion. Sprich: ‚Allahs Leitung, das ist wahrlich die Rechtleitung.‘ Fürwahr, würdest du ihrem Ansinnen trotz diesem verfolgen, was dir an Wissen zugekommen ist, würdest du bei Allah weder Schutz noch Hilfe finden“ (Koran 2/120³⁴).

Mit diesem Vers ist der Prophet angesprochen, weil er traurig war, da die Juden und Christen nicht an ihn glauben wollten und ihn hingegen zur Annahme ihrer Religion aufforderten. So sagt Gott dem Propheten, dass die Juden und die Christen uneinig bleiben werden, solange sie an ihren unterschiedlichen Glaubensinhalten festhalten wollen.³⁵ Diese göttliche Mitteilung an den Propheten, dass weder Juden noch Christen solange nicht mit

³⁰ Vgl. Koran 30/21.

³¹ Im koranischen Text handelt es sich hier um die adjektivische Form des Begriffs *al-barā*.

³² Vgl. Stefan Fix, „*Farid Esack: Eine islamische Theologie der Befreiung*“, in: K. Amirpur u.a. (Hg.), *Der Islam am Wendepunkt*, bpb, Bd. 580, Bonn 2006, S. 146-154, hier S. 146.

³³ Vgl. ebd., S. 151.

³⁴ Al-Qaḥṭānī, *al-Walā*, S. 103f., 179f.

³⁵ Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Ĝāmi*, Bd. 1, S. 367f.

ihm zufrieden sein werden, bis er sich ihrer Religion anschließt, wird auf jeden Muslim bezogen.³⁶ Der Grund für diese Verallgemeinerung geht meiner Ansicht nach auf das Nicht-Vorhandensein einer etablierten und deutlich definierten Interpretationstheorie zurück. Es liegen bislang kaum klare Grenzen zwischen den Methoden *asbāb an-nuzūl* (Offenbarungsanlässe), wonach ein Vers in seiner Historizität gelesen werden muss, und *al-‘ibra bi ‘umūm al-laḫẓ lā bi ḫuṣūṣ as-sabab* (entscheidend ist der allgemeine Wortlaut und nicht der spezifische Offenbarungsanlass), wonach ein Versinn auf jede Zeit und jeden Raum bezogen wird. Es fehlen Richtlinien zur Benutzung der einen oder anderen Methode. Daher bedarf der Bereich der Interpretation einer intensiven Ausarbeitung.

b) Das Verbot, an den Festen der Nicht-Muslime teilzunehmen

Dazu gehört auch das Verbot, dass die Muslime in ihren Ländern ursprünglich im Westen erfundene Feierlichkeiten begehen, wie z.B. National-, Mutter-, Geburtstag u.Ä. Dafür werden auch Koranverse nach einer bestimmten Interpretation als Beleg angeführt. Im Koran werden den anständigen Dienern Gottes viele Eigenschaften zugeschrieben. Dazu gehört, dass diese sich *az-zūr* fernhalten. Der Begriff *az-zūr* im Vers 25/72 wird in der Regel als das Ablegen von falschen Aussagen interpretiert. Allerdings beziehen ihn einige vereinzelte Ansichten auch auf das Singen. Al-Qaḫṭānī erweitert jedoch die Bedeutung dieses Begriffs, sodass er die Feste der Juden und Christen umfasst.³⁷

Dazu ist es den Muslimen, ausgehend vom Prinzip *al-walā’ wa-l-barā’*, verboten, den Nicht-Muslimen zu ihren Feiertagen zu gratulieren. Der Grund für dieses Verbot wird so formuliert, dass das Gratulieren den Glauben an den Anlass einer nichtislamischen Feierlichkeit bedeute.³⁸ Ähnlich wie bei den oben erwähnten Verboten gäbe es für dieses Verbot keinen Rechtsfertigungsgrund, wenn das Gratulieren nichts mit dem inneren Glauben zu tun haben würde. Es wäre sinnvoll zwischen dem Zusammenleben unter der Existenz anderer Religionen, ohne dass man an sie glaubt, und dem Glauben an die Wahrheit anderer Religionen zu unterscheiden. Dass man mit Nicht-Muslimen friedlich zusammenlebt, sich mit ihnen anfreundet, sie unterstützt und sich von ihnen helfen lässt, muss nicht unbedingt bedeuten, dass man an die Wahrheit ihrer Religion glaubt, wenn sie überhaupt einer angehören. Denn Nicht-Muslime können Juden, Christen, Atheisten u.Ä. sein.

*c) Das Verbot, die Juden und Christen zu grüßen*³⁹

Diesbezüglich erwähnt al-Qaḫṭānī unterschiedliche Ansichten, die es sowohl erlauben als auch verbieten, die Nicht-Muslime zu grüßen. Zu den Rechtfertigungsgründen des Grüßens zählen die Zusammenarbeit, die Begleitung auf einer Reise oder dass ein Muslim etwas bei den Nicht-Muslimen zu erledigen hat.⁴⁰

³⁶ Vgl. al-Qaḫṭānī, *al-Walā’*, S. 163ff.

³⁷ Hier bezieht sich al-Qaḫṭānī (vgl. S. 270ff.) auf die Ansicht des bekannten Gelehrten Ibn Taimīyas; vgl. Aḫmad Ibn Taimīya, *Kitāb iqtidā’ aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm muḫālafat aṣḫāb al-ḡaḫīm* (*Das Folgen der geraden Linie ist das Anders-Werden als die Insassen der Hölle*), Dār al-Ḥadīṭ, Kairo 2003, S. 156-190.

³⁸ Vgl. al-Qaḫṭānī, *al-Walā’*, S. 295.

³⁹ Vgl. ebd., S. 198,

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 296ff.

Bei einer näheren Betrachtung der Hauptquelle, auf die sich al-Qaḥṭānī bezieht,⁴¹ kommt man zu einem anderen Ergebnis: Dort wird das Verbot des Grüßens von Juden so begründet, dass sie den Propheten immer mit der Formel „*as-sāmu* ‘*alaykum!* = Tod sei über euch!“ grüßten. Daher hatte der Prophet als Reaktion den Muslimen befohlen, die Nicht-Muslime nicht initial zu grüßen⁴² und genauestens auf die Grußformel zu achten. Davon ausgehend würde sich dieses Verbot aufheben, wenn das gegenseitige Grüßen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen auf von beiden Seiten anerkannten Formeln basieren würde, die zur friedlichen Annäherung führen würden. Hierbei ist zu empfehlen, das Verhalten des Menschen und nicht nur ihren Glauben als Maßstab zu nehmen. Diesbezüglich ist die Auffassung des christlichen Theologen Hans-Jochen Margull (1925-1982) zu erwähnen: „Menschen sollten nicht von außen bestimmt werden, auch nicht durch ihre formale Religionszugehörigkeit.“⁴³

Ähnliches gilt für die oben erwähnte Haltung von Ibn Taimīya. Er verbindet das Verbot von *walā*’ gegenüber Nicht-Muslimen mit dem daraus möglicherweise resultierenden Schaden für den Islam und die Muslime. Er vertritt die Ansicht, dass der *walā*’ gegenüber Ungläubigen für die Muslime viel gefährlicher sei als der Unglaube selbst. Er begründet seine Meinung damit, dass ein Abfälliger vom Islam, der fälschlicherweise an die Wahrheit seiner neuen Religion glaubt, ohne dass er weitere Handlungen gegen die Muslime durchführt, an sich nicht gefährlich sei.⁴⁴ Daraus geht hervor, dass das Prinzip von *al-walā*’ *wal-barā*’ nicht von der Religion bzw. vom Glauben selbst abhängt, sondern von den Handlungen des Menschen und den daraus entstehenden Folgen. So könnte dieses Prinzip sogar gegenüber Anhängern desselben Glaubens gelten, falls sie feindlich gesinnt wären und den gesellschaftlichen Frieden gefährdeten.

*d) Das Verbot des Exports der Gesetze von Ungläubigen, seien sie vom Westen oder Osten, und ihre Praktizierung anstatt der Scharia (šarī’a)*⁴⁵

Für al-Qaḥṭānī sind Demokratie sowie Säkularismus als westliche Produkte gleichbedeutend mit dem westlichen Glauben. Da diese Prinzipien für sich ungläubig seien und von Ungläubigen stammten, sei es den Muslimen verboten, sie einzuführen. Die Anwendung eines solchen Herrschaftsprinzips hält er für eine neue Form der Apostasie.⁴⁶

Davon ausgehend betrachtet die salafistische Richtung die Demokratie als einen Gegensatz zum Islam und daher als verwerflich. Für andere Richtungen ist die Demokratie hingegen eine Herrschaftsform, die mit dem Islam nicht im Widerspruch stehen würde, solange die Grundprinzipien der islamischen Religion unverletzt bleiben,⁴⁷ insbesondere

⁴¹ Gemeint ist das Buch *Aḥkām ahl ad-dimma* von Ibn al-Qayyim al-Ğauzīyā.

⁴² Vgl. Ibn al-Qayyim, *Aḥkām*, Bd. 1, S. 409, sowie die folgenden 12 Seiten, auf denen sich mit dieser Frage ausführlich befasst wird.

⁴³ Wolfram Weiße, „Das Interdisziplinäre Zentrum Weltreligionen im Dialog an der Universität Hamburg – Ansätze und Ziele“, in: ders. (Hg.), *Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung*, Münster 2009, S. 141-153, hier S. 148.

⁴⁴ Vgl. al-Qaḥṭānī, *al-Walā*’, S. 186f.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 9, 63.

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 191, 201f.

⁴⁷ Vgl. Yusuf al-Qaraḍāwī, *ad-Dīn wa-s-siyāsa – ta’šīl wa radd šubuhāt (Die Religion und die Politik – Festlegung und Widerlegung von Einwänden)*, Dār aš-Šurūq, Kairo 2007, S. 171-181; ders., *Min Fiqh ad-daula fi-l-islām (Der Staat im Islam aus der fiqh-Perspektive)*, Dār aš-Šurūq, Kairo 2007, S. 130-146.

weil der Islam keine von Gott vorgeschriebene Herrschaftsform kenne und die Herrschaftsfrage der Vernunft überlassen habe.⁴⁸ In diesem Zusammenhang scheint folgender Ḥadīṭ des Propheten von Bedeutung zu sein: „Die Weisheit ist jedem Gläubigen wie ein verlorenes Gut. Er sollte es annehmen, egal wo er es findet.“⁴⁹ Dies könnte auch als Aufforderung verstanden werden, Demokratie und Menschenrechte als eigenen Wert oder – um in der Sprache der Tradition zu bleiben – als anwendbare Weisheit zu begreifen.

e) *Loyalität gegenüber der Religion und nicht gegenüber dem Staat*

Der Bund, der die Menschen verbindet, sei weder das Blut noch die Schwägerschaft, noch das Land, noch die Heimat, noch der Stamm, noch die Familie, noch die Hautfarbe, noch die Sprache, noch die Rasse, noch die Ethnie, noch die Arbeit, sondern der religiöse Glaube.⁵⁰ Demnach könnten Muslime, Juden, Christen und Andersgläubige, die in einem Land leben, auf keinen Fall zueinander bzw. zu ihrem Land loyal sein.⁵¹ Sogar die Menschheit, verstanden als Prinzip, dass die Menschen alle gleich sind und abgesehen von ihrer Religionsangehörigkeit friedlich zusammenleben können, betrachtet al-Qaḥṭānī als einen Gegensatz zum Prinzip *al-wālā' wa-l-barā'*.⁵² Ferner wird die Brüderlichkeit nur innerhalb der Religion berücksichtigt, was mit dem Koranvers „Die Gläubigen sind Brüder“ (Koran 49/10) belegt wird.

Ausgehend davon sprechen sich Anhänger dieses Prinzips strikt dagegen aus, dass der *ḡihād* nur auf Verteidigungskriege beschränkt wird.⁵³ Diesbezüglich scheint der Hinweis von Herbert L. Müller berechtigt zu sein, dass Terror auch auf Theorien beruhe.⁵⁴ Daher kann die innere Vorstellung von Muslimen, dass alle Nicht-Muslime zwangsläufig als Feinde gelten, in Gewalt münden. Dies ist beim Erlernen von islamischen Prinzipien wie *al-wālā' wa-l-barā'* von großer Bedeutung.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach dem Bund der Religion heute und in der Frühzeit des Islam, wo der Begriff *daula* (Staat) noch nicht bekannt war. Der arabische Begriff *daula* zur Bezeichnung einer politischen Ordnungsform im modernistischen Sinne ist neu.⁵⁵ Nach Ebert handle es sich hierbei um eine „Staatsidee“, aus der dann „eher ein Sammelsurium verschiedenartiger Theorien denn eine einheitliche Theorie“

⁴⁸ Vgl. Hans-Georg Ebert/Assem Hefny, *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft. Übersetzung und Kommentar des Werkes von 'Alī 'Abd ar-Rāziq*, Frankfurt/Bern/New York u.a. 2010, S. 114f.

⁴⁹ Ḥadīṭ Nr. 2687 bei at-Tirmidī, Kapitel „Das Wissen“.

⁵⁰ Vgl. al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, S. 85, 123.

⁵¹ Vgl. ebd., S. 346f.

⁵² Vgl. ebd., S. 352ff.

⁵³ Sayyid Quṭb meint beispielsweise, dass die Gründe für den expansiven *ḡihād* in der Natur des Islam und seiner Rolle auf Erden bzw. in seinen von Gott bestimmten Zielen lägen; vgl. Sayyid Quṭb, *Ma'ālim fi-ṭ-ṭariq (Meilensteine)*, Maktabat Wahba, Kairo 1964, S. 80f.; al-Qaḥṭānī, *al-Walā'*, S. 173ff. Al-Qaḥṭānī vertritt die gleiche Ansicht wie Quṭb, dass einer der Hauptgründe des *ḡihād* die Verbreitung des Islam sowie die Anwendung der islamischen Vorschriften in nichtislamischen Ländern sei; vgl. ebd., S. 234-242.

⁵⁴ Vgl. L. Herbert Müller, „Islamische ‚Gegenwelten‘ – Versuch einer kritischen Annäherung“, in: Wolfgang Bock (Hg.), *Islamischer Religionsunterricht? Rechtsfragen, Länderberichte, Hintergründe*, Tübingen 2006, S. 174-195, hier S. 191ff.

⁵⁵ Vgl. Reinhard Schulze, „Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion“, in: Michael Lüders (Hg.), *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München 1993, S. 98.

entstanden sei.⁵⁶ Die Bezeichnung *daula* stand ursprünglich hingegen für eine Dynastie, da sie die Grundbedeutung *Umdrehung* hat. In diesem Sinne bedeutet sie, dass eine Dynastie einer anderen die Macht wegnimmt bzw. ihr nachfolgt.⁵⁷ *Daula* bezeichnete, um mit al-Azmeh zu sprechen, „eine bestimmte Art von patrimonialen Verhältnis, den Besitz von Macht und Gewalt innerhalb einer bestimmten Abstammungslinie. [...] Das eigentliche Feld, in dem der Ausdruck und Begriff *daula* Verwendung findet und ausgeführt wird, ist die Geschichtsliteratur. In historischen Werken bezeichnet *daula* die kontinuierliche Ausübung von Macht durch eine Reihe von aufeinanderfolgenden Herrschern. [...] So gibt es etwa die *daula* der Abbasiden oder die *daula* Harun al-Raschids.“⁵⁸ Ferner weist Schulze darauf hin, dass die arabische mittelalterliche Terminologie den Ausdruck „Islamstaat“ (arab. *daulat al-islām*) nie kannte, sondern nur den Ausdruck „islamische Dynastie“ (arab. *daula islamīya*).⁵⁹

In Anlehnung an die moderne Bedeutung von *daula* im Sinne von Staat versuchen moderate muslimische Gelehrte, den Begriff Brüderlichkeit, wie zuvor beschrieben, neu zu etablieren bzw. zu erweitern. Al-Qaraḍāwī spricht in diesem Zusammenhang von der Brüderlichkeit der Heimat. Er nennt dafür sogar koranische Verse (vgl. Koran 26/106, 124, 142, 161), in denen die Nichtgläubigen als Brüder der zu ihnen gesandten Propheten bezeichnet werden.⁶⁰ Demzufolge vertritt al-Qaraḍāwī die Auffassung, dass es mehrere Loyalitäten geben kann: z.B. gegenüber der Familie, dem Geburtsort, der Heimat und der Religion. Allerdings spricht er sich dafür aus, dass im Falle eines Loyalitätskonflikts, der Loyalität gegenüber der Religion den Vorrang gegeben werden sollte.⁶¹ Er nennt jedoch keine konkreten Beispiele für einen solchen Konflikt. Die Problematik der Loyalität gegenüber der Religion oder der Heimat stellt die in Deutschland lebenden Muslime vor die Herausforderung, Bürger eines Staates und Mitglieder einer islamischen Gemeinde zugleich zu sein. Die Annahme von Stefan Koriath, dass „die Identität von Staatsbürger und Mitglied einer Volkskirche – wenn es sie überhaupt je gegeben hat – [...] dahin“⁶² sei, sollte in Bezug auf die Muslime keine Geltung besitzen.

⁵⁶ Vgl. Hans-Georg Ebert, *Die Interdependenz von Staat, Verfassung und Islam im Nahen und Mittleren Osten in der Gegenwart*, Frankfurt/Bern/New York u.a. 1991, S. 23.

⁵⁷ Vgl. Bernard Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Susanne Enderwitz, Hamburg 2002, S. 162.

⁵⁸ Aziz Al-Azmeh, *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz, Frankfurt/New York 1996, S. 63.

⁵⁹ Vgl. Schulze, *Islam*, S. 110, Fn. 19. Siehe für nähere Informationen zur Entstehung des Staatsbegriffs als Bezeichnung und Beschreibung einer politischen Ordnungsform Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, in: ders., *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007, S. 43ff. Ausführlich „zu den Wurzeln islamischer Auffassungen über Staat“ siehe Ebert, *Die Interdependenz*, S. 3-28.

⁶⁰ Vgl. Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Waṭan wa-l-muwāṭana fī daw' al-uṣūl al-'aḳāḳīya wa-l-maḳāṣid aš-šarī'iya (Das Heimatland und die Heimatlichkeit (das Bürgersein) im Lichte der dogmatischen Prinzipien und der Scharia-Intentionen)*, Dār aš-Šurūq, Kairo 2010, S. 42ff.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 45f.

⁶² Koriath, „Islamischer Religionsunterricht“, S. 34.

f) *Das Verbot der Unterstützung der Polytheisten*

Zu den Handlungen, die den Islam zerstören würden, gehöre die Unterstützung der Polytheisten gegen die Muslime.⁶³ Der Begriff Polytheist (arab. *mušrik*) schließt Juden, Christen, Atheisten und alle Nicht-Muslime ein.⁶⁴

Unter dem Begriff „*mušrikūn*“ = Polytheisten / Ungläubige, die sich ein Muslim laut Koran und Sunna zum Feind machen soll, versteht al-Qaraḏāwī unter Berücksichtigung der Anlässe der Versherabsendung die Ungläubigen, die gegen die Muslime Krieg führen.⁶⁵ Dies gibt zu verstehen, dass die Unterstützung der Nicht-Muslime, die Muslimen gegenüber friedlich handeln, nicht verboten ist. Ferner versteht al-Qaraḏāwī unter *al-barāʿ* gegenüber einem Ungläubigen, dass der Muslim erklärt, dass er im Gegensatz zu einem Nichtgläubigen an Gott, an den Auferstehungstag, und an die Gebote und Verbote Gottes glaubt.⁶⁶ So bezieht er den Begriff auf den Glauben selbst und nicht auf die Handlung bzw. den Umgang mit Nicht-Muslimen.

Aus dem Dargelegten geht hervor, dass für diejenigen Stellen des heiligen Textes, die sich auf den Umgang der Muslime mit Nicht-Muslimen beziehen, eine hermeneutische Herangehensweise von großer Relevanz ist. Darauf soll im Folgenden näher eingegangen werden.

4. Der Umgang mit dem heiligen Text

Die vorangegangene Darstellung hat gezeigt, dass die Koranverse in Bezug auf die Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen meistens wortwörtlich als Beleg für ein bestimmtes Verständnis genommen werden. Eine weitere Problematik bezieht sich auf die oft geringe bzw. Nichtberücksichtigung vieler Koranverse, die zum guten und freundlichen Umgang mit friedlichen Nicht-Muslimen auffordern. Diese Exklusion wird damit begründet, dass die ausgeschlossenen Verse u.a. durch die als Belege für *al-walāʿ wa-l-barāʿ* angeführten Verse bzw. durch die sogenannten Schwert-Verse abrogiert worden seien.⁶⁷

a) *Abrogation*

Die Abrogation ist die Aufhebung bestimmter, Koranversen entnommener Vorschriften durch später herabgesandte Verse. So meinen einige, dass der folgende Vers, der zum guten und freundlichen Umgang mit friedlichen Nicht-Muslimen aufruft, durch den sogenannten Schwert-Vers (vgl. Koran 9/5; 9/29) abrogiert worden sei:

„Allah verbietet euch nicht, gegen die gütig und gerecht zu sein, die euch nicht wegen eures Glaubens bekämpft oder euch aus euren Häusern vertrieben ha-

⁶³ Vgl. al-Qaḏānī, *al-Walāʿ*, S. 62.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 72.

⁶⁵ Vgl. al-Qaraḏāwī, *al-Waṭan*, S. 74.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 75.

⁶⁷ Mit dem Schwert-Vers (bzw. den Schwert-Versen) sind die Koranstellen (v.a. 9/5) gemeint, die zum Kampf gegen die Nicht-Muslime aufrufen. Siehe für weitere Informationen zum Schwert-Vers und der Frage der Abrogation im Koran Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Fiqh al-ḡihād – dirāsa muqārana li-aḥkāmihī wa-falsafatihī fī dawʿ al-qurʿān wa s-sunna (Fiqh al-ḡihād – Eine vergleichende Studie zu seinen Bestimmungen und seiner Philosophie im Lichte von Koran und Sunna)*, Bd. 1, Makatabat Wahba, Kairo 2009, S. 267-314.

ben. Allah liebt fürwahr die gerecht Handelnden. Allah verbietet euch nur, mit denen Freundschaft zu schließen, die euch des Glaubens wegen bekämpft oder euch aus euren Wohnungen vertrieben oder bei eurer Vertreibung geholfen haben. Wer mit ihnen Freundschaft schließt, tut Unrecht“ (Koran 60/8, 9).

Beim Interpretieren des Koran ist das Prinzip der Abrogation mit Problemen behaftet, da die chronologische Reihenfolge der Koranverse umstritten ist. Folglich lässt sich kaum entscheiden, welcher Vers durch welchen abrogiert ist. Auf der anderen Seite vertreten viele islamische Gelehrte die Ansicht, dass der Koran überhaupt keine Abrogation im Sinne einer Aufhebung der Bedeutung bestimmter Koranverse kenne.⁶⁸ Vor diesem Hintergrund ist es sehr zu empfehlen, das Thema Abrogation innerhalb der Islamischen Studien gründlich zu untersuchen. Dabei wären m.E. u.a. folgende Fragen wesentlich:

- Bei welchen Versen genau handelt es sich um die Schwert-Verse?
- In welchem Zusammenhang stehen die Schwert-Verse mit den friedensstiftenden Versen?
- Was versteht man genau unter Abrogation im Koran?
- Lässt sich eine einheitliche Auffassung bezüglich der Notwendigkeit der Abrogation finden?
- Ist die Beziehung der Muslime zu Nicht-Muslimen grundsätzlich entweder durch Kampf oder Frieden zu charakterisieren?
- Versteht sich der Islam selbst als eine kämpferische und siegreiche Religion oder kann man bei ihm von einem Geist der Barmherzigkeit und der Liebe ausgehen?
- Lassen sich die zu behandelnden Verse gemäß eines neuen Kontextes anders interpretieren?

b) Eine humanitäre Lesart des heiligen Textes

Eine humanistische, menschenrechtsorientierte Lesart der oben behandelten Koranstellen und Prophetenüberlieferungen ist dringend notwendig. Hier sei die Vielzahl anderer Stellen in Koran und Sunna, die zur zwischenmenschlichen Liebe und Gnade sowie zu Gerechtigkeit und Frieden aufrufen, erwähnt. Bei der Aufstellung von Lehrplänen für den Religionsunterricht soll darauf Rücksicht genommen werden, „eine gerechte und humanitäre Lebensgestaltung zu fördern“, „damit der Mensch in Würde und Freiheit Mensch bleibt und sein Leben menschlicher wird.“⁶⁹ Zu den Kompetenzen, die Religionsschülerinnen und -schüler erwerben müssen, gehört die Humankompetenz. Mouhanad Khorchide versteht unter dieser Kompetenz, die „Fähigkeit, koranische Texte und Hadithe zu verstehen und auf Gegenwart und Zukunft hin auszulegen.“⁷⁰

⁶⁸ Vgl. als Beispiel Ṭaha Ḡābir al-‘Alwānī, „Maqāṣid aš-šarī‘a“ („*Intentionen der Scharia*“), in: ‘Abd al-Ḡabbār ar-Rifā‘ī (Hg.), *Silsilat afāq at-taǧdīd* (*Serie der Erneuerungshorizonte*), Dār al-Fikr, Damaskus 2002, S. 109.

⁶⁹ Mizrap Polat, „*Religiöse Antwortsuche im islamischen Religionsunterricht als Reaktion auf die Lebensumstände der Gegenwart*“, in: ders. u.a. (Hg.), *Islamische Theologie und Religionspädagogik – Islamische Bildung als Erziehung zur Entfaltung des Selbst*, Frankfurt a. M. 2010, S. 119-129, hier S. 119.

⁷⁰ Mouhanad Khorchide, „*Die Beziehung zwischen islamischer Lehre und einer modernen Islamischen Religionspädagogik – Zur Notwendigkeit der Ausarbeitung humanistischer Ansätze in der islamischen Ideengeschichte*“, in: Mizrap Polat u.a. (Hg.), *Islamische Theologie und Religionspädagogik – Islamische Bildung als Erziehung zur Entfaltung des Selbst*, Frankfurt a. M. 2010, S. 145-158, hier S. 148.

Das Ziel der Religion ist die Menschheit. In diesem Zusammenhang soll der Mensch als Mensch im Mittelpunkt stehen. Im Koran heißt es nämlich:

„Siehe, Wir boten die Verantwortung den Himmeln und der Erde und den Bergen an; doch weigerten sie sich, sie zu tragen, und schreckten davor zurück. Der Mensch lud sie sich jedoch auf“ (33/72).

Eine hermeneutische Betrachtungsweise dieses Verses im Lichte zusammenhängender Verse lässt die zentrale Rolle des Menschen⁷¹ erkennen. Es sollte eine an den Intentionen der Scharia orientierte Deutung des Begriffs *amāna* zugrunde gelegt werden. *Amāna* im Sinne von *anvertrautem Gut* würde so die „Verantwortung“ für die Verwaltung der Welt bedeuten. Das lässt sich dadurch beweisen, dass Gott dem Menschen alles in der Welt dienstbar gemacht hat.⁷² Aus diesem Versverständnis zeigt sich, dass der Mensch im Mittelpunkt der Welt steht und alle Offenbarungen auf sein Wohl und Interesse abzielen. Dies dient weiter als Beweis dafür, dass der Islam die Stellung und Würde des Menschen – unabhängig von seiner Religion – auf die höchste Stufe erhöht. Gott sagt:

„Und wahrlich, Wir zeichneten⁷³ die Kinder Adams aus und trugen sie über Land und See und versorgten sie mit guten Dingen und bevorteilten sie gegenüber den meisten Unserer Geschöpfe“ (Koran 17/70).

Es lässt sich folgende Hypothese aufstellen: Wäre das Prinzip einer zentralen Rolle des Menschen der Ausgangspunkt der Methodik des Islamischen Rechts gewesen, hätten umstrittene Scharia-Bestimmungen und Prinzipien wie *al-walā' wal-barā'* eine andere Entwicklung genommen. Denn in diesem Falle wäre der Mensch und nicht nur die religiösen Ge- und Verbote der Mittelpunkt ihrer Auseinandersetzung gewesen.⁷⁴ Dies betont Farid Esack mit anderen Worten: Unumstritten sei es, dass der absolute und unbestrittene Bezugspunkt für Muslime der Koran sei, dazu auch die Sunna des Propheten für die Sunniten. Allerdings betont er: „[D]er unvermeidbare Ausgangspunkt, von dem aus man sich diesen Kriterien nähert, sei man selbst und die Umstände, in denen dieses Selbst sich befinde.“⁷⁵

c) Besondere Berücksichtigung der *Maqāṣid*-Theorie

Die göttliche Beschreibung der Prophetenrolle laut des Koranverses „Und Wir entsandten dich fürwahr als eine Barmherzigkeit für alle Welt“ (21/107) versteht sich als Grund dafür, Gesandte zu schicken bzw. Bücher herabzusenden, als Gnade, Gerechtigkeitsstiftung und gegenseitige Liebe. Hiervon ausgehend haben einige klassische islamische Philosophen und Gelehrte die *Maqāṣid*-Theorie (Intentionen bzw. Maximen der Scharia) entwickelt. Al-Ġazālī (gest. 1111) betonte diesbezüglich, dass der Grund eine unmittelbare Wirkung

⁷¹ Neben diesem Vers sind die Verse 30/2 und 26/38 über die menschliche Nachfolgerschaft Gottes in der Welt zur Bestätigung der zentristischen Rolle des Menschen im irdischen Leben zu berücksichtigen.

⁷² Vgl. Koran, 65/22.

⁷³ Im arabischen Original wird das Verb *karrama* im Sinne von „würdigen“ bzw. „ehren“ benutzt.

⁷⁴ Vgl. Assem Hefny, „*Hermeneutik, Koraninterpretation und Menschenrechte*“, in: Hatem Elliesie (Hg.), *Beiträge zum Islamischen Recht VII, Islam und Menschenrechte*, Bd. 26, Frankfurt/Bern/New York u.a. 2010, S. 73-97, hier S. 86f.

⁷⁵ Zit. nach Fix, „*Farid Esack*“, S. 148f.

auf die Urteilsbildung hat.⁷⁶ Dies steht mit der Auffassung von Khorchide im Einklang, dass die Vorschriften in Bezug auf die zwischenmenschlichen Beziehungen einen Zweck und nicht nur einen Grund haben müssen.⁷⁷ Fünf Maximen hat man dabei zunächst zugrunde gelegt: Bewahrung der Religion, des Lebens, der Vernunft, der Nachkommen und des Vermögens.⁷⁸

Nach aš-Šāṭibī (gest. 1388) müssen beim Umgang mit religiösen Vorschriften menschliche und soziale Aspekte berücksichtigt werden: „Mit den religiösen Vorschriften zielt der Gesetzgeber [gemeint ist Gott] auf Erfüllung der Interessen der Menschen im Diesseits und im Jenseits ab.“⁷⁹ Demnach gilt das Wohl des Menschen *al-maṣlaḥa* als eine weitere, in diesem Zusammenhang bedeutende Intention der Scharia, was beim Interpretieren des Textes zu berücksichtigen ist. Aṭ-Ṭūfī stellt fest, dass wenn das Wohl des Menschen mit dem Text im Widerspruch stehe, das Wohl des Menschen im Vordergrund stehen müsste.⁸⁰ Er definiert *al-maṣlaḥa* wie folgt:

Al-maṣlaḥa „ist gemäß der Gewohnheit der Grund, der zur Verbesserung und zu Nutzen führen sollte, so wie der Handel [als Grund] zum Gewinn führt. Als islamisch-rechtlicher Begriff bedeutet *al-maṣlaḥa* den Grund, der zur Intension des Gesetzgebers⁸¹ bezüglich der rituellen Handlungen (*ibāda*) oder der Gewohnheit (*āda*) führen sollte.“⁸²

Nach aṭ-Ṭūfī ist die Nützlichkeit das Ziel von *maṣlaḥa* in Bezug auf die weltlichen Handlungen, die er mit *āda* (Gewohnheit)⁸³ bezeichnet.

In Bezug auf die Intention des Gesetzgebers (*šāriʿ* = Gott) unterscheidet aṭ-Ṭūfī zwischen der Intention Gottes bezüglich seines Rechtes wie die rituellen Handlungen (*ibādāt*) und der Intention Gottes, die sich nicht unmittelbar auf sein Recht bezieht, wie die Gewohnheiten (*ādāt* = *muʿāmalāt*).⁸⁴ Mit dieser Unterscheidung ist gemeint, dass die Berücksichtigung des Wohls der Menschen bezüglich der zwischenmenschlichen Beziehungen (*muʿāmalāt*) die Hauptintention Gottes (*aš-šāriʿ* = Gesetzgeber) ist. Die rituellen Handlungen (*ibādāt*) sind hingegen das Recht Gottes und daher nur durch ihn zu erken-

⁷⁶ Vgl. Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl* (Das Raffinierte in den islamisch-rechtlichen Methoden), Bd. 2, kommentiert von Ibrāhīm Muḥammad Ramaḍān, Dār al-Arḩam, Beirut o.J., S. 285ff., 380-383.

⁷⁷ Siehe für Näheres zu Grund und Zweck islamischer Normen Khorchide, „Die Beziehung“, S. 151ff.

⁷⁸ Vgl. Abū Ishāq aš-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Maktabat al-Usra, Bd. 2, Kairo 2006, S. 7.

⁷⁹ Ebd., Bd. 2, S. 4, 30.

⁸⁰ Vgl. Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī, *Risāla fī riʿāyat al-maṣlaḥa* (Eine Botschaft zur Berücksichtigung des Wohls der Menschen), bearb. v. Aḩmad ʿAbd ar-Raḩīm as-Sāyih, ad-Dār al-Miṣrīya al-Lubnānīya, Kairo 1992, S. 23f.

⁸¹ Arab. *šāriʿ*; damit ist hier Gott gemeint.

⁸² Vgl. aṭ-Ṭūfī, *Risāla*, S. 25. Mit *āda* (Gewohnheit) meint aṭ-Ṭūfī hier die zwischenmenschlichen Beziehungen (*muʿāmalāt*), da diese gewohnheitsbedingt sind.

⁸³ In klassischen Werken finden die Wörter *āda* und *ʿurf* (Gewohnheit) im Sinne von zwischenmenschlichen Beziehungen Anwendung, da es in solchen darum geht, wie die Leute gewohnheitsmäßig miteinander umgehen. Zu diesen meist gleichbedeutenden Bezeichnungen siehe Aḩmad al-Qarāfī, *al-Iḩkām fī tamyīz al-fatāwā ʿan al-aḩkām wa taṣarrufāt al-qāḩī wa-l-imām* (Die Unterscheidung zwischen Fatwas und Bestimmungen sowie zwischen den Verfügungen des Richters und denen des Imams), bearb. v. ʿAbd al-Fattāḩ Abū Ġudda, *Dār al-Baṣāʿir al-Islāmīya*, Beirut 1995, S. 220f. Aus diesem Grunde gilt die Gewohnheit als eine Quelle der Gesetzgebung, mit der der Mufti vertraut sein soll; vgl. ebd., S. 232.

⁸⁴ Vgl. aṭ-Ṭūfī, *Risāla*, S. 25.

nen.⁸⁵ Aṭ-Ṭūfī betont, dass Gottes Bestimmungen durch ihre Ziele und Weisheiten zu begründen sind, was den Menschen und nicht Gott Nutzen bringen sollte.⁸⁶ So dürfen die Muslime ihre Beziehungen zu Nicht-Muslimen sowie die Regelungen ihrer Lebensweise in nicht islamisch geprägten Ländern nach dem Prinzip des Wohlseins formulieren, damit sie nicht das Gefühl haben, mit dem heiligen Text oder der Tradition in Widerspruch zu stehen.

Den Ansätzen der Intensionen der Scharia ist lange Zeit keine besondere Berücksichtigung geschenkt worden und sie bedürfen daher der Wiederbelebung und der Vertiefung. Es gibt in der Gegenwart lobenswerte Ansätze von muslimischen Gelehrten, die sich diesem Gebiet widmen. Um 2005 wurde das Zentrum *al-Maqāṣid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law* von angesehenen sunnitischen und schiitischen islamischen Gelehrten in London gegründet. Es wäre für die deutschen Universitäten, die Islamische Studien bzw. Islamische Theologie anbieten oder anbieten werden, m.E. von Nutzen, Kontakte zu diesem Zentrum zu knüpfen.⁸⁷ Zu den hochinteressanten Veröffentlichungen dieses Zentrums gehört u.a. eine besonders hilfreiche, enzyklopädieartige Bibliografie über die Intensionen der Scharia, die in sechs Bänden von jeweils etwa 670 Seiten erschienen ist.⁸⁸

5. Postulate

Abschließend möchte ich folgende Postulate aufstellen:

Ein Ziel der Islamischen Studien ist, die eventuell mögliche Erziehung von radikalen politisch-religiösen Gruppen in Hinterhöfen zu vermeiden. Dies gilt auch für den Fall von Koranschulen, die weder vom Staat noch von fundierten bzw. studierten muslimischen Theologen beaufsichtigt⁸⁹ werden. Dafür sollen die Islamische Studien Frieden und vertraute Freundschaft sowie Menschlichkeit und vernünftige Kritik, die als Charakteristika einer offenen, demokratischen Gesellschaft gelten,⁹⁰ fördern. Im Religionsunterricht soll der konstruktive, progressive und menschenrechtskonforme Beitrag der Religion sichtbar sein. Der Lehrplan ist im Sinne des Individuums und der Gesellschaft mit dem Leben zu verzahnen.⁹¹ Es gilt: „Der Staat muss und darf also nicht jede inhaltliche Gestaltung des Religionsunterrichts hinnehmen. Die Vermittlung von Religion in der öffentlichen Schule steht unter dem Vorbehalt der Beachtung grundlegender staatlicher Erziehungsziele.“⁹²

Die Islamische Theologie soll die Freiheit der Studierenden fördern und sie nicht bevormunden. Die Religionsschülerinnen und -schüler sollen nach Auffassung von Khorchide befähigt werden, „ihr Leben in religiöser Hinsicht selbst entwerfen zu können

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 27.

⁸⁶ Vgl. ebd.

⁸⁷ Siehe die Homepage des Zentrums: URL: <http://al-maqasid.net/ar/home.php> (letzter Zugriff: 15.06.2011).

⁸⁸ Es handelt sich um Muḥammad Kamal ad-Dīn Imām, *ad-Dalīl al-iršādī ilā maqāṣid aš-šarī'a al-islāmīya* (*Bibliography for Maqāṣid aš-Šharī'a*), al-Furqan Islamic Heritage Foundation – al-Maqāṣid Research Centre in the Philosophy of Islamic Law, 6 Bde., London, zwischen 2007 und 2010.

⁸⁹ Das Recht der Religionsgemeinschaften nach Art. 7 Abs. 3 Satz 2, bei der Gestaltung des Religionsunterrichts mitzuwirken, besteht „unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts“.

⁹⁰ Vgl. Müller, „*Religionspädagogische Prolegomena*“, S. 193.

⁹¹ Vgl. Polat, „*Religiöse Antwortsuche*“, S. 125.

⁹² Koriath, „*Islamischer Religionsunterricht*“, S. 39.

und diesen Lebensentwurf selbst verantworten zu können. Sie sollten zwischen lebensfreundlichen und lebensfeindlichen religiösen Angeboten unterscheiden können.⁹³

Die in Deutschland lebenden Muslime dürfen die Aufsichtsrolle des Staates nicht als Befehl verstehen, einem vom Staat gewollten bzw. formulierten Islam anzuhängen. Vielmehr müssen sie sich mit denjenigen religiösen Fragen, die mit einem säkularen, freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat schwerlich vereinbar sind, kritisch auseinandersetzen. Sie müssen sich die Frage stellen, ob diese als Glaubensinhalte verstandenen Punkte wirklich solche sind. Dass die Muslime in Deutschland nicht so organisiert sind, dass sie sich einstimmig oder mehrstimmig für einen Inhalt des Religionsunterrichts entscheiden können, sollte nicht als Grund genommen werden, die kritischen Fragen diesbezüglich zur Debatte zu stellen. Koriath bringt dies prägnant auf eine einfache Formel: „Von islamischen Gemeinschaften, die den Religionsunterricht in den Formen des Art. 7 Abs. 3 GG wünschen, kann erwartet werden, verbindliche Lehrinhalte zu formulieren, die den Grundsätzen unseres Verfassungsrechts entsprechen.“⁹⁴

Last but not least muss man zwischen Religion und religiösem Wissen unterscheiden. Der Islam ist als Interpretationsreligion vielgestaltig. Dies betrifft „den Islam“ und seine Umsetzungsformen sowohl in den Heimatländern als auch in den Zuwanderungsgesellschaften,⁹⁵ wie es sich bei Deutschland um eine Zuwanderungsgesellschaft handelt. Wenn es beispielsweise in der einschlägigen, gegenwärtigen oder auch klassischen islamischen Literatur heißt, dass Muslime zu Nicht-Muslimen immer feindlich eingestellt sein müssen, dann handelt es sich um Ansichten und Haltungen von Muslimen und nicht um diejenigen des Islam, um religiöses Wissen und nicht um die Religion selbst. Diesbezüglich meint Murtaza, dass die Religion abstrakt gesprochen ein System von Zeichen ist, die vom Menschen interpretiert werden. Deshalb müssen wir zu unterscheiden lernen zwischen der Religion als einem System von Zeichen und dem religiösen Verständnis dieser Zeichen. Das Verständnis einer Religion, d.h. das religiöse Wissen ist ein Bestandteil des menschlichen Wissens und damit ist es begrenzt, wandelbar, fehlbar und endlich.⁹⁶ Hier ist an die Aussage des iranischen muslimischen Philosophen Abdolkarim Soroush zu erinnern:

„Religion ist heilig und himmlisch, aber das Verständnis von Religion ist menschlich und irdisch. Das, was konstant bleibt, ist die Religion, dass was sich wandelt ist das religiöse Wissen und die Einsicht.“⁹⁷

⁹³ Khorchide, „*Die Beziehung*“, S. 146.

⁹⁴ Koriath, „*Islamischer Religionsunterricht*“, S. 53.

⁹⁵ Vgl. Kiefer, „*Islamische Religionspädagogik*“, S. 23.

⁹⁶ Muhammad Sameer Murtaza, „*Können die Weltreligionen noch einen Beitrag zum Frieden leisten?*“, 2011, URL: http://islam.de/files/pdf/weltreligionen_frieden_21_03_2011.pdf (letzter Zugriff: 20.05.2011), S. 5.

⁹⁷ Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam*, Oxford 2000, S. 31.