

III.

Koranische Normen und Alterität

Muslimische Überlegenheitsansprüche in Zeiten pluraler demokratischer Gesellschaften

Mouez Khalfaoui

1. Einleitung

Säkularität, Demokratie, Menschenrechte und Pluralismus haben sich in den letzten Jahrzehnten zu den wichtigsten Säulen und Garanten moderner Gesellschaften entwickelt. Die Entstehung und Entwicklung dieser Werte und Normen bringt den Wunsch und das Anliegen der Mehrheit der heutigen Weltbevölkerung zum Ausdruck.¹ In den europäischen Gesellschaften, wo sich diese Werte etabliert haben, sind Individuen und Gemeinschaften regelmäßig dazu aufgefordert, miteinander in Kontakt zu treten, um diese Werte umzusetzen und dadurch ein gelungenes Zusammenleben zu ermöglichen. Denn der religiöse, politische und kulturelle Pluralismus ist keine Selbstverständlichkeit, sondern das Ergebnis eines kontinuierlichen Austausches und einer konstruktiven Auseinandersetzung der beteiligten Gruppen miteinander.² In diesem Vergemeinschaftungsprozess sind mitunter auch Reibungen zwischen den beteiligten Gruppen zu beobachten. Deshalb sind alle dazu aufgefordert, neben der grundsätzlichen gegenseitigen Anerkennung ihre jeweiligen eigenen partikularen Werte und Ansätze zu reflektieren, um diese gegebenenfalls den Umständen anzupassen oder gar aufzugeben. Dies fällt häufig besonders den Gruppen schwer, die neu in Europa angekommen sind und die Etablierung europäischer Nationalstaaten, insbesondere die Entstehung und Entwicklung von Demokratiemodellen, nicht von Beginn an miterlebt haben oder daran beteiligt waren, sodass sie diesen oft verhalten bis skeptisch gegenüberstehen. Dabei stellt sich die Frage, wie solche Gruppen und Gemeinschaften zu den vorhandenen Modellen stehen und welchen Beitrag sie zu den genannten Prozessen leisten können. Wichtig dabei ist auch

1 Vgl. Mouez Khalfaoui, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik: Eine europäische Perspektive*, Baden-Baden 2022, S. 143 f.

2 Vgl. Jamal Malik, *Religious Pluralism in South Asia and Europe*, Oxford 2005, S. 19; Winfried Brugger, *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus: Studien zur Legitimation des Grundgesetzes*, Baden-Baden 1999, S. 199.

die Frage nach ihrer Stellung zum westlichen Konzept des Pluralismus und zu ihren eigenen Überlegenheitsansprüchen, sei es auf kulturellem, theologischem oder wissenschaftlichem Gebiet. Mit ‚Überlegenheit‘ ist hier das Resultat des Kräftemessens zweier Parteien gemeint, bei dem sich eine durch ihre Übermacht und Stärke durchzusetzen vermochte. Die Überlegenheit resultiert dann daraus, dass die Individuen oder Gruppen aufgrund realer Eigenschaften besser als andere mit den sich stellenden Herausforderungen umgehen konnten.³ An sich ist Überlegenheit eine positive Eigenschaft, solange sie sich auf die Einschätzung des eigenen Selbst begrenzt; in diesem Fall stärken Überlegenheitsgefühle das Selbstbewusstsein und helfen dabei, Schwierigkeiten zu überwinden. Wenn hingegen die sich selbst zugeschriebene Überlegenheit zu einer Abwertung der anderen führt, wird sie eher ein Hindernis als eine Brücke zur religiösen und kulturellen Verständigung und ist dann als etwas Negatives zu betrachten. Zwar steht es den Menschen grundsätzlich zu, sich als überlegen zu verstehen, wenn ihre Leistung sie weitergebracht hat als andere, und dies sowie die eigenen Werte hervorzuheben. Sollte diese Einschätzung aber von einer Herabstufung anderer und ihrer Diskriminierung begleitet werden, dann ist dies als kontraproduktiv anzusehen und sollte abgemildert oder gar abgeschafft werden.

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit dem Umgang muslimischer Gemeinschaften und Individuen mit den Herausforderungen des Lebens in modernen demokratischen und pluralen Gesellschaften. Dabei liegt das Augenmerk auf muslimischen Überlegenheitsansprüchen und der Art und Weise, wie sie entstanden sind und wie sie von Muslimen jahrhundertlang rezipiert und umgesetzt wurden. Des Weiteren wird die Frage erörtert, ob und inwieweit diese Überlegenheitsansprüche in diesen Gesellschaften Geltung finden bzw. finden dürfen. Dabei argumentiere ich, dass diese Ansprüche aufseiten der Muslime ihren Ursprung im Koran haben; dadurch konnten sich neben theologischen Ansprüchen rasch auch andere Überlegenheitsbehauptungen in fast allen Bereichen des muslimischen Denkens und Handelns festsetzen. Durch die zahlreichen Erfolge muslimischer Armeen über Jahrhunderte der Ausbreitung des Islams und die großen Errungenschaften in der Wissenschaft, der Kunst und anderen Lebensbereichen entwickelten sich die muslimischen Überlegenheitsansprüche zu etwas geradezu Selbstverständlichem und setzten sich fest im muslimischen Bewusstsein fest, sodass sie schließlich ein wichtiger Bestandteil des muslimischen Selbstbildes wurden. Sie prägten die Beziehung der Musli-

3 Vgl. *Duden, das Stilwörterbuch*, Mannheim ⁸2001, Bd. 2, S. 805.

me zu anderen Kulturen, Religionen und Völkern in vormodernen Epochen und tun das in manchen heutigen Gesellschaften noch immer. Die militärischen Niederlagen muslimischer Armeen vor allem im 18. und 19. Jahrhundert sowie die Etablierung kolonialer Hegemonien über weite Teile der islamischen Welt fügten dem muslimischen Selbstbild schließlich bittere Schläge zu und führten zu Selbstzweifeln und Selbstkritik seitens muslimischer Denker sowie zu dem Versuch, neue Denkansätze zu entwickeln. Während muslimische Reformdenker die moralische Überlegenheit des Islams und der Muslime ungern aus der Hand geben wollten, wurden Ansprüche im militärischen, technischen und naturwissenschaftlichen Bereich allmählich aufgegeben bzw. der Realität angepasst. Das Leben muslimischer Minderheiten in europäischen Gesellschaften bringt diese Situation zum Ausdruck. Eine fruchtbare Diskussion der genannten Ansprüche erfordert dringend überdachte und angepasste Ansätze bei der Betrachtung des muslimischen Selbst und der Anderen, die sowohl den Stolz auf das Eigene fördern als auch ein gelungenes gesellschaftliches Zusammenleben mit anderen Gruppen ermöglichen.

2. Gleichheit, Gerechtigkeit und Pluralismus als Merkmale moderner demokratischer Gesellschaften

Zu den wichtigsten Merkmalen moderner, säkularer, demokratischer Gesellschaften zählen Pluralismus, Gleichheit und Gleichberechtigung. Diese Prinzipien sind in der Gesetzgebung der Staaten verankert und stellen einen Ausgangspunkt für die Beziehungen unter den Bürgern, zwischen diesen und dem säkularen Staat sowie zwischen den Religionsgemeinschaften und dem Staat dar. Pluralismus hat viele Facetten; die rechtlich-politische ist in modernen Gesellschaften am bekanntesten und am weitesten verbreitet. Wie eingangs erwähnt, beruht der Pluralismus auf der Idee der grundlegenden Gleichheit und Gleichberechtigung der Menschen. So heißt es etwa im deutschen Grundgesetz in § 3:

- (1) Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich.
- (2) Männer und Frauen sind gleichberechtigt. Der Staat fördert die tatsächliche Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern und wirkt auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin.
- (3) Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder

bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden.

Die Gleichberechtigung wird dabei vor allem auch in Bezug auf Genderfragen sichergestellt. Des Weiteren ist jegliche Diskriminierung verboten, sodass alle Menschen die gleichen Rechte und Pflichten sowie die gleichen Ansprüche haben. Zudem sichert die Neutralität des säkularen Staates den gleichen Umgang mit allen Religionsgemeinschaften sowie deren Gleichheit vor dem Gesetz. Damit stellt man sich dezidiert gegen vormoderne Normen des Zusammenlebens, die vor allem auf der Annahme religiöser Ungleichheit bzw. eben auf einseitigen Überlegenheitsansprüchen beruhen.

Es stellt sich zunächst die Frage, wie Pluralismus aus muslimisch-theologischer Perspektive definiert werden kann und wie muslimische Intellektuelle die vormoderne islamische Konzeption des Selbst und des Anderen verstehen. Hier bemühen sich einige zeitgenössische muslimische Denker, die bekannten islamischen Konzepte über die Beziehungen zu anderen Religionen und Gemeinschaften zu reflektieren. Ein wichtiger Versuch hierzu stammt von Abdulaziz Sachedina. In seinem Beitrag *The Qur'ān and Other Religions* versucht er, die komplexe Beziehung des Islams zu anderen Religionen aus einer modernen Perspektive zu erörtern.⁴ Sachedina betont den Pluralismus als nicht zu leugnende Realität moderner heutiger Gesellschaften. Er identifiziert den religiösen Pluralismus aus muslimischer Perspektive mit der Annahme, dass alle Religionen (neben dem Islam) Segen und Heil für die Menschen bringen können. Diese Öffnung des Weges zur Erlösung für andere Glaubensgemeinschaften und Religionen stellt im islamischen Kontext ein Novum dar. Sachedina versucht ein globales Verständnis zu erreichen, indem er beide koranischen Positionen – die exklusivistische und die weltoffene bzw. tolerante, die es ebenfalls gibt – analysiert und bewertet. Er hebt die Existenz von Koranversen hervor, die als Aufruf zur Toleranz und Akzeptanz anderer Religionen verstanden werden können. Koranpassagen, die hingegen die muslimische Überlegenheit und Dominanz gegenüber anderen Religionen betonen, versucht er zu entschärfen, indem er die Intoleranz der vormodernen Doktrin – vor allem in den ersten Jahrhunderten des Islams – mit dem damaligen Kontext erklärt. So wird die islamische Heilskonzeption, die den Glauben an Gott und den Islam als unabdingbare Voraussetzung zur Erlangung des Segens

4 Vgl. Abdulaziz Sachedina, „The Qur'ān and Other Religions“, in: *The Cambridge Companion to the Qur'an*, hrsg. von Jane Dammen McAuliffe, Cambridge 2006, S. 291–309.

und der Erlösung voraussetzt, als Produkt des damaligen Kontextes begriffen, der heute so nicht mehr vorhanden ist. Sachedina erklärt die damalige Haltung als einen Versuch, die muslimische Identität in einer Zeit religiöser Auseinandersetzungen zu stärken. Damit rechtfertigt er den Versuch des Korans, die muslimische Gemeinde und den islamischen Glauben gegenüber den Christen und Juden sowie gegenüber den arabischen Heiden aufzuwerten. Im Gegensatz zu diesen speziellen Stellen hebt der Autor die universellen Konzeptionen des Korans bzw. des Islams hervor. Während die Intoleranz als etwas Partikulares verstanden werden soll, sollen die Kohärenz und die Freiheit als ewige Botschaften des Islams verstanden werden. Insgesamt kann Sachedinas Versuch, die islamische Überlegenheitskonzeption zu reflektieren und anzupassen, als das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit den Normen moderner säkularer Gesellschaften verstanden werden.

Während es in diesem Beitrag um die islamische Rechtsdoktrin und die Art und Weise geht, wie muslimische Rechtsexperten das Selbst und den Anderen verstanden haben, stellen vormoderne muslimische Gesellschaften doch keine Ausnahme im vormodernen Muster sozialen Zusammenlebens und interreligiöser Beziehungen dar. Konkurrenz und gegenseitige Ablehnung waren weitverbreitet und hatten neben religiösen auch kulturelle und ökonomische Gründe.⁵ So war die Ungleichheit zwischen Freien und Sklaven, zwischen Frauen und Männern sowie zwischen Muslimen und Nichtmuslimen eines der wichtigsten Merkmale des politischen, religiösen und gesellschaftlichen Handelns vormoderner muslimischer Autoritäten. Hinzu kommen oft ethnische und kulturelle Unterschiede sowie Überlegenheitsansprüche, die von den entsprechenden Akteuren oft verwendet wurden, um politische und soziale Legitimation zu erlangen. Die historischen Gegebenheiten widersprachen in vielerlei Hinsicht den religiösen Vorgaben und Forderungen zur Gleichheit aller Menschen, die u. a. auch im Koran stark vertreten sind.⁶ Diese widersprüchliche Situation betraf nicht nur die Beziehung der Muslime zu Nichtmuslimen; sie existierte auch in den innermuslimischen Beziehungen und führte zum sogenannten ‚ersten Bürgerkrieg‘ zwischen jenen Gruppen, die sich später zu Sunniten und Schiiten ausdifferenzierten, sowie zu ständigen theologischen Auseinandersetzungen zwischen diversen muslimischen Gruppen

5 So werden solche Ansprüche u. a. auch vom Christentum und Judentum erhoben; vgl. den neutestamentlichen *Brief an die Hebräer* samt Kommentaren auf www.bibelkommentare.de/kommentare/kategorien/62/hebraeer, letzter Abruf 23.5.2022.

6 Vgl. Khalfaoui, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik*, S. 165–184.

und Ansichten.⁷ Hierbei ist der Wahrheitsanspruch der Auslöser und die *raison d'être* des Überlegenheitsanspruches im islamischen Denken. In den nächsten Abschnitten werden einige dieser Aspekte untersucht, um die Entstehung und Entwicklung muslimischer Überlegenheitsansprüche zu verstehen, wobei das Hauptaugenmerk auf die Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen gerichtet ist.

3. Die Entstehung und Entwicklung der muslimischen Überlegenheitsansprüche

Ausschlaggebend für die muslimischen Überlegenheitsansprüche ist die koranische Darstellung zum Thema der muslimischen Gemeinschaft (*umma*) sowie ihrer Rolle und Aufgaben im Allgemeinen. Dies ist ein komplexer Bereich, der im Koran an mehreren Stellen auf verschiedene Weisen behandelt wird, wobei der überwiegende Ansatz hierzu darin liegt, dass der Koran die gläubigen Muslime besserstellt und ihnen die beste Belohnung verspricht, während Andersgläubigen Schlechtes in Aussicht gestellt wird.⁸ Von besonderem Rang sind hier einige Stellen, an denen der Koran nur Muslime adressiert und ihnen die absolute Überlegenheit zuspricht. Diese Stellen hatten große Wirkung auf das Leben und Handeln der Muslime, insbesondere für ihre Beziehung zu anderen Völkern und Gemeinschaften. Der Vers 9:29 behandelt die Kriegsführung muslimischer Armeen und verlangt von Nichtmuslimen Gehorsam sowie die Akzeptanz ihres niedrigen Status als Bedingung für den Schutz ihres Lebens.⁹ Außerdem besteht im Koranvers 3:110 das beste Beispiel für die Behandlung anderer Völker und Gemeinschaften aus koranischer Perspektive. Er stellt die Weichen für eine langwierige Diskussion aufgrund seiner besonderen Hervorhebung der muslimischen Gemeinschaft:

7 Michael Cook analysiert eine der frühesten Quellen bezüglich der ersten Auseinandersetzungen zwischen muslimischen Gruppen anhand der sog. *Sirat Sālim* und weiterer Texte; vgl. Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, London 1981, S. 160–163.

8 Vgl. u. a. Koran 2:221, 11:24, 33:73.

9 „Kämpft gegen die, die nicht an Gott glauben und auch nicht an den Jüngsten Tag, die das, was Gott und Sein Gesandter verboten haben, nicht verbieten und die nicht der Religion der Wahrheit angehören – unter den Buchbesitzern –, bis sie erniedrigt den Tribut aus der Hand entrichten.“ Alle in dem Beitrag zitierten Koranverse stammen aus der Übersetzung von Hartmut Bobzin. Vgl. dazu auch Anver M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmis and Others in the Empire of Law*, Oxford 2012, S. 72–74.

Ihr seid (*kuntum*) die beste Gemeinschaft, die jemals für die Menschen geschaffen wurde. Ihr gebietet das Rechte, verbietet das Schlechte (*ta'murūna bi-l-ma'rūfi wa-tanhawna 'an al-munkari*) und glaubt an Gott! Wenn auch die Buchbesitzer glauben würden, es wäre gut für sie. Es gibt ja unter ihnen Gläubige, doch die meisten von ihnen sind Abtrünnige.

Vor allem in der Koranexegese wird dieser Vers seit Jahrhunderten thematisiert und hervorgehoben. Dabei konzentriert man sich in erster Linie auf die Interpretation der temporalen Bedeutung der Verbform *kuntum* (‘ihr wart’), die in der deutschen Übersetzung im Präsens wiedergegeben wird (‘ihr seid’). Um diese Verbform im zitierten Koranvers zu erklären, ziehen muslimische Exegeten eine Analogie zu anderen Koranstellen wie Vers 4:96, wo es heißt *wa-kāna llāhu ʿafūran raḥīman*, was ebenfalls präsensisch übersetzt wird als ‚Gott ist bereit zu vergeben, barmherzig.‘¹⁰ Dadurch wird eine atemporale, uneingeschränkte Bedeutung dieses Verbs bestätigt, die auch die arabische Vergangenheitsform *kuntum* besitzt. Sie wird damit als allgemein gültig dargestellt.

Der malikitische Gelehrte al-Qurtubī (gest. 1273) gibt drei Möglichkeiten zur Interpretation von Vers 3:110: Die erste sieht den Vers als Referenz für diejenigen, die mit dem Propheten von Mekka nach Medina ausgewandert sind. Er fügt hinzu, dass der Vers auch als Hinweis auf eine abgeschlossene Handlung verstanden werden kann in dem Sinne, dass jede muslimische Gemeinschaft *per se* die beste Gemeinschaft sei. Zweitens vergleicht al-Qurtubī die erste *umma* des Islams mit den nachfolgenden muslimischen Gemeinschaften und sieht die erste als die beste an. Die dritte Interpretationsmöglichkeit ist, den Vers als Bedingung für die Erlangung des Status der besten Gemeinschaft zu verstehen, wobei sich diese Interpretation im Laufe der Zeit stark verbreitet hat und am meisten verwendet wurde, vor allem bei modernen Exegeten wie dem Tunesier Muḥammad aṭ-Ṭāhīr Ibn ‘Āšūr (gest. 1973).¹¹ Die Frage, welche Gemeinschaft in dem genannten Vers gemeint ist, wird von den Koranexegeten dahingehend

10 Vgl. Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, ed. von ar-Raḥḥāla al-Fārūq et al., 8 Bde., Doha: Wizārat al-Awqāf, 2010, Bd. 2, S. 553–556.

11 Vgl. al-Qurtubī, *al-Ġāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, ed. von Hišām Samīr al-Buḥārī, 20 Bde., Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī, 2002, Bd. 4, S. 117–120; Muḥammad aṭ-Ṭāhīr Ibn ‘Āšūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1984, Bd. 4, S. 48–52; Ibn ‘Aṭīyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 2, S. 553–556.

beantwortet, dass er sich auf jede muslimische Gemeinschaft bezieht, also unabhängig von Zeit und Ort.

Der berühmte Koranexeget Ibn Kaṭīr (gest. 1373) sieht diese Errungenschaft in Bezug auf den Propheten Muhammad. Er meint, dass die muslimische *umma* allein durch die Existenz des Propheten diesen Status errungen hat. Durch diese Interpretation stellt er es als Pflicht bzw. als Bedingung zur Erlangung des Status der besten Gemeinschaft dar, dem Propheten zu folgen.¹² Die Anwendung des Prinzips der sogenannten ‚Offenbarungsanlässe‘ (*asbāb an-nuzūl*) zur Interpretation, nach dem der Vers 3:110 in Zusammenhang mit manchen Prophetengefährten – u.a. Ibn ‘Abbās – offenbart wurde, wird von den meisten Exegeten stark abgeschwächt und zum Teil sogar abgelehnt, sodass die Offenbarungsanlässe oft gar nicht in die Diskussion mit einbezogen werden. Durch diesen abstrahierenden, verallgemeinernden Ansatz etablierte sich das verbreitete Verständnis, dass der Vers auf jede beliebige muslimische Gemeinschaft bezogen werden kann.

Der fragliche Vers besteht aus drei Teilaussagen, die miteinander verzahnt sind: die Überlegenheit der muslimischen Gemeinschaft, die dafür notwendige Voraussetzung des Gebietens des Rechten und Verbieten des Schlechten sowie die Missbilligung der Handlungen der Christen und Juden. Der erste Teil wurde oft getrennt von den anderen Teilen des Verses interpretiert, sodass sich der Part „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die jemals für die Menschen geschaffen wurde“ als Hauptaussage des Verses etabliert hat.¹³ Die genannten Voraussetzungen zur Erlangung des Status der ‚besten Gemeinschaft‘, die auf das Gebieten und Verbieten setzen, werden oft nicht als Voraussetzung, sondern als schlichte Gegebenheit und somit als Begründung für diesen Status verstanden. Somit wurde die Bedeutung des Verses wie folgt aufgefasst: ‚Ihr seid die beste Gemeinschaft, weil ihr das Rechte gebietet und das Schlechte verbietet.‘

Ein weiterer Ansatz zur Erklärung von Vers 3:110 ist seine Verbindung zu Vers 2:47. Eine intertextuelle Interpretation hilft uns dabei, die Ansätze muslimischer Koranexegeten zu verstehen. Im letzteren Vers ist die Rede von der Erwählung der Juden durch Gott:

Ihr Kinder Israel! Gedenket meiner Gnade, die ich euch erwies, und dessen, dass ich euch erwählte vor den Weltbewohnern (*al-‘ālamīn*)!

12 Vgl. Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur’ān*, ed. von Muṣṭafā as-Sayyid Muḥammad et al., 15 Bde., Riad: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2004, Bd. 3, S. 131–160.

13 Vgl. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, ed. von Aḥmad Ismā‘īl aṣ-Ṣakūkānī, 13 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2014, Bd. 3, S. 402–404.

Dieser Vers stellte die muslimischen Exegeten vor eine Herausforderung, steht er doch im Widerspruch zu Vers 3:110. Es ergibt sich daher die Frage, welche Gemeinschaft nun tatsächlich von Gott bevorzugt und als die beste Gemeinschaft ausgezeichnet wird: die jüdische oder die muslimische? Um diese Frage zugunsten des Islams zu beantworten, haben die Exegeten vom Prinzip der Abrogation (*nash*) Gebrauch gemacht. So wird argumentiert, dass die in Vers 2:47 erklärte Überlegenheit der jüdischen Gemeinschaft sich auf historisch frühere Gemeinden beziehe und dass ihre Überlegenheit durch die Erklärung der muslimischen Überlegenheit in Vers 3:110 abrogiert, also aufgehoben wurde. Damit stehe die in Vers 3:110 verankerte Überlegenheit der Muslime fest und sei unwiderlegbar.¹⁴ Durch diesen theologisch-selektiven Ansatz wird die Überzeugung von der absoluten und definitiven Überlegenheit der muslimischen Gemeinschaft seitens der vormodernen muslimischen Koranexegeten besiegelt. Hierzu stützt man sich auf weitere Koranstellen, in denen nichtmuslimische Völker, vor allem Christen und Juden, kritisiert werden. Aufgrund des koranischen Vorwurfs, dass die Juden und Christen ihre Schriften verfälscht hätten und der Koran das einzige überlieferte wahre Wort Gottes sei, entzieht man den anderen Glaubensgemeinschaften jeden Anspruch auf Gültigkeit, so dass die muslimische Interpretation der Geschichte eine uneingeschränkte Überlegenheit erhält. Dazu beruft man sich auf eine exklusive Interpretation der Prophetie, wodurch der Islam als ‚Versiegelung der Geschichte aller Propheten‘ begriffen wird.¹⁵ Damit wird der progressive Ansatz bekräftigt, nach dem die islamische Offenbarung der allgemeinen Entwicklung des Geistes der Menschheit entsprach und Muhammad das letzte Glied der Prophetenkette darstellt.

Der historische Kontext der theologischen Auseinandersetzung zwischen den drei monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam) in der Spätantike ist der Versuch der Gemeinschaften, die Überlegenheit je für sich zu beanspruchen und somit auch ganz praktische Rechte zu erhalten.¹⁶ Die Überlegenheitsdebatte hat also einen praktischen Hin-

14 Vgl. Ibn ‘Atīyya, *al-Muḥarrar al-waḡīz*, Bd. 1, S. 390 f.; at-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 3, S. 402–404.

15 Josef van Ess erklärt die ‚Versiegelung der Prophetie‘ als Akt nach innen, der ihre Öffnung nach außen mit sich brachte, sodass die Muslime und der Koran den Anspruch erheben können, als letzte Gemeinschaft bzw. das die Prophetie abschließende Buch zu fungieren; vgl. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991, Bd. 1, S. 3–6.

16 Vgl. Marc Cohen, *Under Crescent and Cross*, Princeton 1994, S. 139–161.

tergrund mit erheblichen Konsequenzen für die damaligen Gesellschaften. Vor allem für die unter muslimischer Herrschaft lebenden nichtmuslimischen Gemeinschaften ließen sich deren politischer und rechtlicher Status sowie ihre Beziehungen zu den muslimischen Autoritäten vom Status ihrer jeweiligen Religion in einer nach muslimischen Gesichtspunkten eingeteilten ‚Religionenskala‘ ableiten. Damit entwickelte sich die zuerst theologisch begründete Überlegenheit der Muslime zu einem normativen Prinzip, dessen Wirkung sich auf alle Bereiche des Lebens ausdehnte. So wurden die Schriften vor allem der Juden und Christen als ‚verfälscht‘ betrachtet, wodurch beide religiösen Gemeinschaften ihre theologischen Geltungsansprüche verloren.¹⁷

Der tunesische Denker Abdelmajid Charfi (geb. 1942) erklärt die Polemik des Islams gegenüber den anderen monotheistischen Religionen, vor allem gegen das Christentum, als Merkmal der kontextuellen Veränderungen des 7. Jahrhunderts. Er führt die steigende Zahl von Abhandlungen muslimischer Denker gegen das Christentum auf dessen speziellen Charakter zurück, denn anders als das Judentum sei das Christentum von einem missionarischen Gedanken geprägt. Außerdem waren die Anhänger dieser Religion im Nahen Osten demographisch stark vertreten. Dies erkläre die starke Beschäftigung muslimischer Gelehrter mit dem Christentum und deren vermehrte Versuche, die theologische, rechtliche und gesellschaftliche Legitimation des Christentums zu entkräften.¹⁸

3.1 Der islamrechtliche Überlegenheitsanspruch

Im vormodernen Islam standen die muslimischen Juristen (*fuqahā*) den Koranexegeten am nächsten; sie waren die ersten, die deren Ansätze rezipierten und in juristische Konzeptionen umsetzten. Ihre Behandlung des islamrechtlichen Überlegenheitsanspruches bezog sich an erster Stelle auf die Beziehungen des Islams zu anderen Religionen. Dabei entstand eine Skala im Sinne einer Hierarchisierung der Religionen, die den rechtlichen Status der Nichtmuslime definierte, insbesondere derjenigen, die unter muslimischer Herrschaft lebten. Diese Skala trennt die Anhänger der nichtmuslimischen Religionen in zwei Gruppen: gläubige und nichtgläu-

17 Vgl. Samir Khalil Samir/Jørgen S. Nielsen (Hgg.), *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden 1994, S. 145–154.

18 Vgl. ‘Abd al-Mağīd aš-Šarafī, *al-Fikr al-islāmī fī r-radd ‘alā n-našārā ilā nihāyat al-qarn ar-rābi’*, Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1986, S. 113–123.

bige. Dies wird mit der damaligen Norm begründet, dass jeder Mensch einen Glauben haben muss, um einen Status im muslimischen Territorium zu erhalten. Während Atheisten und Polytheisten die Wahl zwischen der Konversion zum Islam, dem Verlassen des muslimischen Territoriums oder dem Tod hatten, bot sich gläubigen Nichtmuslimen, also Christen und Juden – und evtl. noch Zoroastriern – die Option, im muslimischen Territorium zu bleiben. Dafür mussten sie allerdings die weltliche Macht der muslimischen Herrscher anerkennen und die sogenannte Kopfsteuer (*ġizya*) bezahlen.¹⁹

Diese Skala funktionierte in beide Richtungen, nach außen wie nach innen: Für Nichtmuslime wurden dadurch die Bedingungen des Lebens unter muslimischer Herrschaft festgelegt; für Muslime wurde gezeigt, welche Behandlung jede Gruppe erfahren darf und welcher Umgang mit ihnen den Muslimen erlaubt ist. Der islamrechtliche Ausgangspunkt dieser Konzeption liegt in der Annahme, dass die Offenbarung des Korans die historisch früheren Religionen abrogiert. Diese verloren somit ihre Legitimität und Rechtskräftigkeit; die Bande ihrer Anhänger zu Gott gelten dadurch auch als gebrochen. Um diese Verbindung zu Gott wiederherzustellen und von seinem Heilsversprechen zu profitieren, bleibt ihnen dieser Konzeption nach nur die Wahl, entweder zum Islam zu konvertieren oder sich der Macht der muslimischen Herrscher zu unterwerfen.²⁰ Hanafitische Gelehrte waren die ersten, die sich mit diesem Thema konfrontiert sahen, weil Nichtmuslime in der Gegend des hanafitisch geprägten Irak stark vertreten waren. Aber auch darüber hinaus waren die Mehrzahl der Einwohner des islamischen Territoriums im 8. und 9. Jahrhundert Nichtmuslime. Unter diesen Umständen ist die sogenannte *dimma*-Konzeption entstanden. Diese besteht aus Normen, die muslimische Juristen allmählich entwickelten, um die Beziehungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen zu regeln. Sie war maßgeblich auf dem Prinzip der Überlegenheit des Islams aufgebaut und zielte darauf ab, diese Vormachtstellung aufrechtzuerhalten.

19 Ein Beispiel dieser Hierarchie findet sich in Šayḥ Niẓām et al., *al-Fatāwā al-hindiyya*, ohne Ed., 6 Bde., Beirut: Dār Šādir, 1991, Bd. 1, S. 281, Bd. 2, S. 244. Siehe dazu Mouez Khalfaoui, *L'Islam indien*, Frankfurt am Main 2008, S. 101 f.

20 Vgl. Baber Johansen, „Entre révélation et tyrannie: Le droit des non-musulmans d'après les juristes musulmans“, in: *Contingency in a Sacred Law*, hrsg. von Baber Johansen, Leiden 1999, S. 219–237.

3.2 Das *dimma*-Konzept als Mittel zur Durchsetzung der muslimischen Überlegenheit

Die *dimma*-Konzeption geht auf die sogenannten *šurūt ʿumariyya* zurück, d.h. auf die Bedingungen bzw. Auflagen des Kalifen ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644) gegenüber Nichtmuslimen. Dabei handelt es sich um Vereinbarungen zwischen den muslimischen Herrschern und nichtmuslimischen Völkern, die bei der Eroberung Jerusalems verabschiedet worden waren. Nach ihnen müssen die Einwohner eines Gebietes, das von den Muslimen entweder mit Gewalt erobert oder friedlich besiedelt wurde, bestimmte ökonomische, religiöse und soziale Bedingungen erfüllen, um in diesen Gebieten weiterhin wohnen und den Schutz der muslimischen Herrscher genießen zu dürfen.²¹ Solche Vereinbarungen heißen allgemein ‚*dimma*-Vertrag‘. Abgesehen davon, dass nicht überliefert ist, ob der Kalif ʿUmar tatsächlich einen solchen Vertrag unterzeichnet hat oder nicht, entwickelten sich die von ihm formulierten Bedingungen rasch zu einer Art Verhaltenskodex zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Sie wurden maßgeblich aus Sicht der Muslime konzipiert und weiterentwickelt bzw. verschärft. Die erste muslimische Quelle, in der man diese Vorgaben in einer praktischen Abhandlung findet, ist das *Kitāb al-Ḥarāğ* des hanafitischen Gelehrten und Richters Abū Yūsuf (gest. 798). Dort ist nicht nur von der Zahlung der Kopfsteuer durch die Nichtmuslime die Rede, sondern auch von strikten Bedingungen und Vorgaben, deren Befolgung man von ihnen verlangte. Unter anderem sollten sie auf die Errichtung neuer Kirchen und Gebetsräume in muslimischen Orten verzichten, außerdem bestimmte Kleidung zur Unterscheidung tragen. Sie durften auch keine Ehe mit muslimischen Frauen schließen, Verrat oder Aggressivität gegenüber Muslimen war ihnen streng untersagt, und sie mussten zahlreiche ökonomische und soziale Vorgaben erfüllen.²²

Bei näherer Betrachtung der historischen Entwicklung der *dimma*-Konzeption in verschiedenen Regionen der islamischen Welt vom 7. bis zum 17. Jahrhundert kann man erkennen, dass die *dimma* seitens muslimischer Herrscher unterschiedlich verstanden wurde, vor allem in Krisenzeiten. Zielten die *dimma*-Normen der ersten Jahrhunderte des Islams stark auf die Unterscheidung von Muslimen und Nichtmuslimen ab, entwickelten sie sich später zu einem Mittel der Diskriminierung gegenüber Nichtmus-

21 Vgl. Claude Cahen, „*Dhimma*“, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 2, 1965, S. 227–231.

22 Vgl. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law*, S. 69–72.

limen. Muslimische Rechtsgelehrte scheuten sich nicht, diese Maßnahmen genau zu beschreiben, um die Überlegenheit der Muslime über Nichtmuslime zu bekräftigen und die Position des Herrschers und der Beherrschten klar zu trennen.²³ Eine frühe Maßnahme auf diesem Gebiet war die Durchsetzung der arabischen Sprache als Amtssprache und Sprache des Gottesdienstes, sodass auch Christen sie benutzen mussten.²⁴ Weitere Auswirkungen der *ḍimma*-Konzeption bestanden in der Fernhaltung von Nichtmuslimen von der Beteiligung an Kriegen. Dies erschwerte ihnen den Zugang zu hohen Ämtern im Staatsapparat, wobei die historische Realität diesen Vorgaben aber oft auch widersprach.²⁵

Abgesehen von der Interpretation der *ḍimma*-Konzeption – also der Frage, ob sie als Mittel zum Schutz (so die wörtliche Bedeutung von *ḍimma*) und zur Integration von Nichtmuslimen unter muslimischer Herrschaft oder als Mittel zur Erniedrigung – verstanden wurde, stellt sie Muslime an die Spitze der gesellschaftlichen Hierarchie und bestraft jeden Versuch, diese Ordnung zu ändern. Während die Anhänger anderer Religionen damit von zahlreichen Einschränkungen betroffen sind, genießen die Muslime große Freiheiten. Diese Einschränkungen beziehen sich auf das Zivil-, Straf- und Handelsrecht sowie auf die Ausübung religiöser Rituale. Zudem sind die sozialen Beziehungen zwischen den Gemeinschaften stark von dem muslimischen Überlegenheitsanspruch betroffen. Demnach folgen die Begegnungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen festgelegten Regeln und Normen, wobei jede Überschreitung dieser Grenzen bestraft wird, egal von welcher Seite sie erfolgt. Dadurch werden auch Muslime gemahnt, dass jeder Versuch, die Regeln zu überschreiten, bestraft werden kann. Insofern kann das *ḍimma*-Konzept auch als Einschränkung der Freiheit der Muslime verstanden werden.²⁶

Am deutlichsten lässt sich die Überlegenheit der Muslime am islamischen Eherecht veranschaulichen. So räumt das islamische Recht dem muslimischen freien Mann, der ganz oben in der sozialen Hierarchie steht,

23 Vgl. Mouez Khalfaoui, *Pluralism and Plurality in Muslim Legal Scholarship*, Piscataway 2021, S. 106–108.

24 Vgl. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, Bd. 1, S. 9–11.

25 So etwa im Mogulreich; vgl. M. Athar Ali, *The Apparatus of the Empire: Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility (1574–1658)*, Delhi/Oxford 1985, S. 16.

26 Vgl. Mouez Khalfaoui, „From Religious to Social Conversion: How Muslim Scholars Conceived of the Rites de passage from Hinduism to Islam in Seventeenth-Century South Asia“, in: *Journal of Beliefs & Values* 32.1 (2011), S. 85–93; ders., *Pluralism and Plurality in Muslim Legal Scholarship*, S. 75–90.

das Recht ein, nichtmuslimische Frauen zu ehelichen. Im Gegensatz dazu dürfen nichtmuslimische Männer keine muslimischen Frauen heiraten, und muslimische Frauen dürfen auch keinen nichtmuslimischen Mann heiraten. Solche Eheschließungen würden dem Prinzip der Überlegenheit des Islams und der Muslime widersprechen. Obwohl muslimische Frauen in der islamischen Ehekonzption im Vergleich zu den muslimischen Männern eine untergeordnete Rolle spielen, erhalten sie einen hohen Status und Wert, sobald es um eine Beziehung mit einem Nichtmuslim geht. Die Eheschließung einer Muslimin mit einem Nichtmuslim würde die gesamte Ehekonzption untergraben, weil dadurch die vorgesehene Überlegenheit des Mannes in der Ehe entfällt und die Frau wegen ihrer Religionszugehörigkeit einen hohen Rang erhält. Da eine solche Situation die Genderrollen und den Familienzusammenhalt gefährden würde, werden solche Ehen untersagt.²⁷

Ausnahmen dieser Überlegenheitskonzeption sind jedoch manchmal zu finden. Unter muslimischen Juristen haben sich insbesondere hanafitische Gelehrte mit der Frage der Ungleichheit der religiösen Gruppen beschäftigt. So wagten es manche Hanafiten, die juristische Überlegenheit der Muslime und ihre Vorteile in bestimmten Rechtsbereichen zu reduzieren und Muslime auf dieselbe Stufe wie Nichtmuslime zu stellen. Baber Johansen schließt aus der Analyse maßgeblicher hanafitischer Positionen, laut dieser Auffassung entkräfte bzw. überbiete die islamische Offenbarung alle vorherigen Religionen samt ihren Schriften. Dadurch sei auch der Bund, also die Verbindung dieser Völker zu Gott, gebrochen, solange sie den Islam und seinen Propheten nicht akzeptieren und nicht zum Islam konvertieren. Damit seien diese Völker aus muslimischer Perspektive prinzipiell wertlos.²⁸ Ihnen wird jedoch eine Möglichkeit eingeräumt, um die Beziehung mit Gott wiederherzustellen; das ist die Unterwerfung unter die muslimischen Herrscher, die als Vertreter Gottes fungieren. Durch die Anerkennung ihrer politischen Macht und die Zahlung der Kopfsteuer wird ein besserer juristischer Status in Aussicht gestellt. Durch diesen Schritt wird die juristische Ungleichheit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen ausgeglichen. Die praktischen Folgen dieser Unterwerfung sind von großer Bedeutung. Deshalb plädieren manche Hanafiten dafür, Muslime und Nichtmuslime gleich zu behandeln, etwa beim Strafrecht, sodass die gleiche Strafe für gleiche Delikte angewendet wird. Dies widerspricht der

27 Vgl. Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003, S. 160–193.

28 Vgl. Johansen, „Entre révélation et tyrannie“, S. 219–237, hier S. 222 f.

Konzeption, die Nichtmuslimen in solchen Fällen weniger Wert zuspricht, und ist historisch leider eine Ausnahme geblieben. Die Ungleichbehandlung von Muslimen und Nichtmuslimen ist bis heute ein Faktum in den sozialen und rechtlichen Bereichen der meisten muslimischen Staaten, sei es bei Erbangelegenheiten und Eheschließungen oder im Eigentumsrecht.

Der hanafitische Gelehrte Abū Bakr al-Kāsānī (gest. 1191) untersucht diese Angelegenheit in ihren verschiedenen Facetten. Dabei verteidigt er die hanafitische Position, wonach Muslime und Nichtmuslime den gleichen Wert haben. Er stellt sich damit gegen die von den anderen Rechtsschulen zumeist vertretene Position, die besonders durch aš-Šāfi'ī repräsentiert ist. Al-Kāsānī zufolge sind Männer und Frauen, Muslime und Nichtmuslime, Sklaven und Herren gleich, was den Wert ihres Lebens angeht. Außerdem argumentiert er, dass der *ḍimma*-Vertrag den Nichtmuslimen den gleichen Schutz (*ʿiṣma*) gewährt wie den Muslimen. Al-Kāsānī kritisiert die Auffassung von aš-Šāfi'ī und baut seine Argumentation überwiegend auf Überlieferungen des Propheten Muhammad auf, wonach auch für Muslime die Todesstrafe gelten kann, wenn sie einen Nichtmuslim töten, wofür ihm zufolge auch der Koran spreche (Vers 2:178, 5:45 und weitere).²⁹

3.3 Militärischer Überlegenheitsanspruch

In seinem Buch *War and Peace in the Law of Islam* stellt Majid Khadduri die Ziele des *ḡihād* aus der Perspektive muslimischer Juristen dar. Dabei sagt er:

The jurists, however, have distinguished four different ways in which the believer may fulfil his *jihād* obligation: by his heart; his tongue; his hands; and by the sword. The first is concerned with combatting the devil and in the attempt to escape his persuasion to evil. This type of *jihād*, so significant in the eyes of the Prophet Muhammad, was regarded as the greater *jihād*. The second and third are mainly fulfilled in supporting the right and correcting the wrong. The fourth

29 Vgl. al-Kāsānī, *Badā' i' aš-šanā' i' fī tartīb aš-šarā' i'*, 10 Bde., ed. von 'Alī Muḥammad al-Mu'awwaḍ et al., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2010, Bd. 10, S. 246–262. Zu den Unterschieden zwischen den Rechtsschulen vgl. 'Abd ar-Raḥmān al-Ġazirī, *al-Fiḡh 'alā l-maḍāhib al-arba'a*, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2008, Bd. 5, S. 249–251.

is precisely equivalent to the meaning of war, and is concerned with fighting the unbelievers and the enemies of the faith.³⁰

Etwas weiter erklärt Khadduri:

In Muslim legal theory, Islam and shirk (associating other gods with Allah) cannot exist together in this world: it is the duty of the imam as well as every believer not only to see that God's word shall be supreme, but also that no infidel shall deny God or be ungrateful for his favors (*ni'am*), as to unbelievers, "their abode is hell and evil is their destination".³¹

Damit stellt Khadduri die Etablierung der exklusiven Macht des Islams über alle anderen Religionen als Ziel aller militärischen Aktivitäten muslimischer Armeen in den Vordergrund. Historisch betrachtet wurde diese Auslegung oft dazu benutzt, um Gewalt und Plünderungen im Namen Gottes zu rechtfertigen. Dies erklärt auch den hohen Stellenwert von Krieg und Frieden in der islamischen theologischen und sozialgeschichtlichen Literatur. So kommt der islamische Überlegenheitsanspruch wieder stark zum Tragen, vor allem durch die Verknüpfung des Krieges mit dem Wert der Freiheit bzw. der Befreiung der ‚unterdrückten Völker‘.

Die islamische Weltansicht, wie sie im Koran, in den Hadithen und auch später in der Lehre der Rechtsschulen zu finden ist, setzt den Islam mit Freiheit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Frieden gleich. Damit wird der Islam als Gegenpol zu Tyrannei, Unterdrückung und Missbrauch gezeichnet. Dieser Argumentationslinie folgend wird jeder Krieg als Einsatz für die Bedürftigen erklärt, was zum Teil auch stimmen mag, jedoch oftmals nur ein Rechtfertigungsversuch ist. Die Ideologie des Einsatzes gegen die Tyrannei wird überall eingebracht, wo es um Krieg geht, vor allem gegen Nichtmuslime, sodass der Einsatz muslimischer Armeen stets als Mission zur Befreiung unterdrückter Menschen verstanden wird.³² Historische Ereignisse zeigen das Ausmaß des Missbrauches dieser Ideologie, die vor allem bei innermuslimischen Kriegen haltlos ist, sodass der positive Aspekt der ‚Befreiung Unterdrückter‘ als Antrieb solcher Aktivitäten schnell verloren geht.

Die Feststellungen Khadduris in der Mitte des 20. Jahrhunderts waren größtenteils geprägt von dem damals in vielen Kreisen, auch unter Muslimen, herrschenden Verständnis der islamischen Geschichte. Insbesondere

30 Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955, S. 56 f.

31 Ebd., S. 59.

32 Vgl. ebd., S. 59–66.

die Frage der Ausbreitung des Islams und der Kriegsführung muslimischer Armeen in den ersten Jahrhunderten der islamischen Geschichte treten hier in den Blick. Marco Demichelis stellt in einer neuen Publikation über die Frage der Gewalt im Islam fest, dass die Narrative muslimischer Historiker und Chronisten vor allem über die ersten muslimischen militärischen Auseinandersetzungen darauf hinausliefen, die Stärke der muslimischen Kämpfer in den Vordergrund zu stellen. Dabei stellten sie Muslime als den Nichtmuslimen in jeglicher Hinsicht überlegen dar. Demichelis schreibt:

[T]he idea that the Arab confederations conquest of Mesopotamia, Syria, Palestine and Egypt was directly linked to the early canonization of war within Islām, which gave to the Muslims armies an unbeatable incentive to defeat the Byzantines and Sasanian empires, is a narrative rooted on a historical *topos* framed in the early ‘Abbasid age.

The main reasons connected with this theoretical framework are two-dimensional and related to historical and religious-Quranic purposes. The former is linked to overthrowing late antiquity in relation to the early Islamic age, the second, to the canonization’s process of a new religious revelation that until the first half of the eighth century was still confused as a Christian heresy.³³

Das Buch von Demichelis ist u. a. deshalb wichtig, weil es die gesamte muslimische Darstellung von Kriegsführung und Ideologie, also die koranische Konzeption sowie ihre Rezeption in späteren Epochen, aus zwei Perspektiven analysiert: einerseits durch die intensive Analyse der islamischen Quellen, andererseits durch den Vergleich muslimischer Kriegsführung mit derjenigen der römischen und byzantinischen Armeen der damaligen Zeit.³⁴

Aus den vorgebrachten Zielen der muslimischen Kriegsführung und ihrer Legitimierung als Mittel entweder zur Beseitigung von Unterdrückung und Tyrannei oder als Vorwand zur Eroberung fruchtbarer Gebiete sowie der muslimischen Sicht der eigenen Kriegsführung vor allem bezüglich der ersten Jahrhunderte der islamischen Geschichte kann man schlussfolgern, dass die Erfolge muslimischer Kriegsführung über die Jahrhunderte einen wichtigen Beitrag zur Etablierung der muslimischen Überlegenheitsansprüche über andere Gruppen leisteten. Diese entwickelten sich so

33 Marco Demichelis, *Violence in Early Islam: Religious Narratives, the Arab Conquests and the Canonization of Jihad*, London 2021, S. 167 f.

34 Vgl. ebd., S. 127–150.

allmählich zu einer Art Selbstverständlichkeit und verankerten sich tief im muslimischen Bewusstsein. Dies führte mit der Zeit zu dem Mythos der unbezwingbaren muslimischen Armeen, auf deren Seite angeblich manchmal selbst die Engel gekämpft hätten.³⁵ Einige Unterschiede zwischen den muslimischen Gruppen sollten dabei allerdings nicht vergessen werden.³⁶

3.4 Wissenschaftlicher Überlegenheitsanspruch

In seinem Buch *Warum es kein islamisches Mittelalter gab* setzt sich Thomas Bauer mit der Anwendbarkeit des Begriffes ‚Mittelalter‘ auf die islamische Welt und vor allem auf die Epoche vom 11. bis zum 18. Jahrhundert auseinander. Dabei stellt sich Bauer gegen die Verwendung dieses aus seiner Sicht vorbelasteten und irreführenden Begriffes für die islamische Geschichte, da dies eurozentrisch sei. Der Begriff ‚Mittelalter‘ ist ihm zufolge in der europäischen Geschichte überwiegend negativ besetzt und wird meist mit einer Epoche des Niedergangs assoziiert. Weil die gleiche Periode in der islamischen Welt eher eine Zeit kultureller, wissenschaftlicher und vor allem ökonomischer Entwicklungen und Erfolge war, sollte der Begriff laut Bauer für die islamische Kulturgeschichte nicht verwendet werden.³⁷

Bauer stellt einige Überlegungen zur Benennung der Epoche nach der formativen Periode etwa ab dem 11. Jahrhundert aus muslimischer Perspektive vor und benennt Alternativen zur Bezeichnung dieser Phasen. Dazu bedient er sich ausführlicher Darstellungen der ökonomischen und wissenschaftlichen Entwicklungen in der islamischen Welt vom 11. bis zum 18. Jahrhundert. Die Aufzählung dieser Errungenschaften ist verbunden mit einem impliziten Vergleich zwischen der Situation der damaligen islamischen Welt und Europa. Bemerkenswert ist, dass die Konzepte von Überlegenheit nicht Gegenstand seiner Forschung sind. Sein Ziel liegt auch nicht darin, eine angebliche Überlegenheit der islamischen Welt gegenüber Europa aufzuzeigen, sondern vielmehr auf die irreführende Übertragung unpassender eurozentrischer Begriffe auf die islamische Welt hinzuweisen. Trotzdem bestätigen Bauers Ausführungen die Errungenschaf-

35 Vgl. Muḥammad ‘Aḡīna, *Mawsū‘at asāḡīr al-‘arab ‘an al-ḡāhiliyya wa-dalālātuhā*, Beirut: Dār al-Fārābī, 1994, S. 290.

36 Hier v. a. bei Sunniten, Schiiten und Ḥārīḡiten; vgl. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, S. 66–69.

37 Vgl. Thomas Bauer, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient*, München 2011, S. 149–158.

ten der muslimischen Gesellschaften in der genannten Epoche und damit ihre relative Überlegenheit verglichen mit den Befunden für den europäischen Raum. Es ist jedoch nicht Gegenstand dieses Beitrags, eine Überlegenheit des Islams hervorzuheben noch zu begründen, sondern darauf hinzuweisen, dass diese in früheren Epochen von den Muslimen selbst als ein Faktum verstanden wurde.

Insgesamt zeigen die Ausführungen in den obigen Abschnitten die tiefe Verwurzelung der Idee einer Überlegenheit im muslimischen Denken und Handeln in vormoderner Zeit. Diese Doktrin hat ihren Ursprung in der koranischen Vorstellung der besonderen Beziehung der Muslime zu Gott, und sie floss uneingeschränkt in die muslimische Konzeption vom Selbst und den Anderen ein. Muslimische Koranexegeten waren die ersten, die diese Konzeption aufgegriffen und entwickelten. Sie erklärten sie erst aus philologischer Perspektive und erhoben sie mit der Zeit zum Kanon. Dafür mussten sie die im Koran erwähnte Erwähltheit der Gemeinschaft der Juden durch die Anwendung des Prinzips der Abrogation für überkommen erklären und entkräften, sodass die Überlegenheit zu einem exklusiv muslimischen Merkmal werden konnte. Dieses floss in den darauffolgenden Epochen in fast alle Lebensbereiche ein; es wurde zum ausschlaggebenden Kriterium für die Beziehung muslimischer Gesellschaften zu anderen Religionen und Völkern. Die *dimma*-Konzeption kann hier als konkrete Ausformung dieser Vorstellung verstanden werden.

Die militärischen und wissenschaftlichen Errungenschaften muslimischer Gesellschaften in der damaligen Epoche trugen außerdem zur weiteren Entwicklung dieser Doktrin bei. Sie wurde zu einer Art Selbstverständlichkeit, die sich nicht nur unter den einfachen Menschen, sondern auch in wissenschaftlichen Abhandlungen etablierte und über Jahrhunderte hinweg das Selbstbild der Muslime und ihre Beziehungen zu anderen Völkern prägte und das bis in die Gegenwart tut. Deshalb bringt jeder Versuch, diese Überlegenheit infrage zu stellen oder neu zu interpretieren, großen Tumult mit sich.

4. Der ‚Schock der Moderne‘ und der Verlust der muslimischen Überlegenheit

Als ‚Schock der Moderne‘ (*ṣaḍmat al-ḥadāṭa*) wird von muslimischen Intellektuellen – vor allem in der arabischen Welt – der Effekt der Niederlagen muslimischer Armeen gegen Napoleon Bonaparte in Ägypten verstan-

den.³⁸ 1798 führte Napoleon eine große Armee nach Ägypten und verwirklichte damit einen langjährigen und in der europäischen Kolonialideologie verbreiteten Wunsch: der muslimischen militärischen Überlegenheit ein Ende zu setzen. Das Ziel dieser Mission war einerseits, den Engländern den Zugang nach Asien über Ägypten zu erschweren, andererseits, die Wünsche und Weltmachtvorstellungen der Franzosen zu verwirklichen. Der militärische Erfolg war an sich zwar nicht grandios, seine Symbolik war aber ohne Gleichen. Dadurch wurde die Übermacht der westlichen Kultur und Wissenschaft besiegelt und der militärische Überlegenheitsanspruch der Muslime erlebte einen herben Rückschlag, dessen Folgen bis heute spürbar sind. Obwohl sich dieser Schlag auf die arabische Welt bezog, war er Bestandteil einer Reihe von Kettenreaktionen und weiterer schockhafter Ereignisse, die die islamische Welt zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert erleben musste.³⁹

Napoleons Eroberung von Ägypten war der sichtbarste Ausdruck weiterer Erfolge westlicher bzw. europäischer Zivilisation, die man allgemein unter dem Begriff der ‚Moderne‘ subsumiert, der die wissenschaftlichen, militärischen und politischen Errungenschaften westlicher Staaten abdeckt. Diese haben muslimische Denker herausgefordert und sie lange und intensiv beschäftigt. Unter muslimischen Intellektuellen wird diese Befassung mit der Moderne oft als eine zweischneidige Angelegenheit gesehen. Dabei werden zwei Hauptfragen gestellt: Wie hat der Westen den Weg in die Moderne gefunden? Und warum sind die Muslime rückständig geblieben? Die Diskussion hierzu verdeutlicht eine widersprüchliche Dualität unter muslimischen Denkern: Auf der einen Seite stimmt man der technischen und wissenschaftlichen Überlegenheit des Westens zu und plädiert dafür, diese Errungenschaften zu übernehmen, um muslimische Gesellschaften zu modernisieren. Sobald sich die Frage jedoch auf der anderen Seite der kulturellen, politischen und religiösen Überlegenheit des Westens zuwendet, wandelt sich die Haltung zu einer Ablehnung und

38 Vgl. Ğürġ Tarābīšī, *Min an-nahḍa ilā r-ridda*, Beirut: Dār as-Sāqī, 2000, S. 39 ff.; Hischam Scharabi, „Der Weg zur Moderne: Betrachtungen über die Macht, die Frau und die Armut“, in: *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*, hrsg. von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi, München 1998, S. 211–217.

39 Vgl. Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918: A Social and Cultural History*, Cambridge 2013, S. 130–156.

zu einem Beharren auf der angeblichen Überlegenheit der moralischen, kulturellen und religiösen Werte des Islams.⁴⁰

Die Abschaffung des Kalifats durch Kamal Atatürk im Jahre 1924 und seine Ersetzung durch ein säkulares politisches System galten im Kontext des frühen 20. Jahrhunderts als gewagte und unpassende politische Antwort auf die Niederlagen des Osmanischen Reiches, vor allem seitens der religiösen Gelehrten. Denker wie der ägyptische Azharit 'Alī 'Abd ar-Rāziq (gest. 1966) sahen in der Abschaffung des archaischen Kalifatssystems hingegen einen Befreiungsschlag, gar einen ersten ‚richtigen‘ Modernisierungsversuch. Sie nutzten dies, um für die Übernahme westlicher demokratischer Herrschaftssysteme einzutreten.⁴¹ Solche Ideen waren und sind jedoch immer noch in der Minderheit; ihre Vertreter werden oft verfolgt, wie es 'Abd ar-Rāziq selbst erfahren musste. Weitere prominente Beispiele auf diesem Gebiet sind Gelehrte wie Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā (gest. 1985) aus dem Sudan und Naṣr Ḥamid Abū Zayd (gest. 2010) aus Ägypten.

Im Gegensatz zur Pluralismus-Debatte in der islamischen Welt im 20. Jahrhundert hat die Diskussion im 21. Jahrhundert in westlichen demokratischen Gesellschaften andere Facetten und Verläufe angenommen. Es geht hier vor allem um die Position muslimischer Denker zum Überlegenheitsanspruch und um das gemeinsame Leben in einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft. Der Unterschied zwischen den beiden Kontexten ist einerseits mit der in westlichen Gesellschaften herrschenden Demokratiekultur, einschließlich der Meinungsfreiheit, zu erklären. Andererseits – und damit verbunden – hängt der unterschiedliche Verlauf der Diskussion auch mit der dauerhaften Niederlassung muslimischer Minderheiten in Europa und den westlichen Staaten allgemein zusammen. Dadurch entstand ein Verlangen nach Teilhabe und Integration, sodass die Muslime vor der Aufgabe standen, ihre eigenen Konzepte und Normen zu überdenken und über neue, passende Ansätze nachdenken zu müssen, um eine aktive Teilhabe in modernen Gesellschaften zu erlangen. Diese Situation führte zur Entstehung neuer Ansätze, vor allem aber zu einem neuen Umgang mit den koranischen Normenversen.

40 Vgl. Mouez Khalfaoui, *Islam und Muslime in Europa*, Berlin/Münster 2016, S. 21–39.

41 Vgl. Alī Abd ar-Rāziq, *Der Islam und Grundlagen der Herrschaft*, übers. von Hans-Georg Ebert und Assem Hefny, Frankfurt am Main 2010, S. 115.

5. Der muslimische Überlegenheitsanspruch in modernen, pluralen und demokratischen Gesellschaften

Die Erkenntnis, dass die vormodernen islamischen Normen und Werte des Zusammenlebens für ein harmonisches Miteinander in modernen Gesellschaften nicht mehr ausreichen und dass neue Konzepte und Ansätze hierzu notwendig sind, ist unter muslimischen Intellektuellen heute weit verbreitet; sie wird auch von einem Gros der Muslime vertreten, und das nicht nur in den westlichen Demokratien. In einigen Staaten der islamischen Welt wie Ägypten und Libanon, wo ein großer Teil der Bevölkerung Nichtmuslime sind, scheinen die alten Konzepte des Zusammenlebens, die auf die Ungleichheit zwischen den Religionen setzen, nicht mehr haltbar. Durch die internationale Kooperation zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Staaten haben die kämpferischen Ansätze der vormodernen islamrechtlichen Doktrinen jede Legitimation verloren. Vor allem aufgrund der Ratifizierung internationaler Menschenrechtserklärungen und weiterer bilateraler und kollektiver Abkommen zwischen zahlreichen muslimischen und nichtmuslimischen Staaten sind letztere dazu aufgefordert, sich an internationale Vereinbarungen zu halten und diskriminierende Gesetze gegenüber Andersgläubigen aufzuheben und durch neue, passendere Gesetze zu ersetzen. Ein weiterer wichtiger Faktor in dieser Diskussion ist die Auswanderung und permanente Niederlassung zahlreicher muslimischer Gruppen und Individuen außerhalb muslimischer Gebiete, insbesondere im Westen. Die dort lebenden Muslime wurden vor große Herausforderungen gestellt. Sie sind aufgefordert, sich unmittelbar mit ihren eigenen Normen und Konzepten des Zusammenlebens auseinanderzusetzen und diese womöglich aufzugeben bzw. mindestens anzupassen. Basierten die klassischen Normen, wie oben erwähnt, auf der religiösen, rechtlichen und sozialen Unterscheidung bzw. Vorrangstellung der Muslime, herrscht im Gegensatz dazu in modernen demokratischen Gesellschaften die Norm der absoluten Gleichheit zwischen allen Bürgern, also zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, religiösen und nicht-religiösen Menschen sowie zwischen den Geschlechtern. Es gelten für alle die gleichen Rechte.

Trotz des versöhnlichen Diskurses gegenüber Andersgläubigen, der Abschaffung der *dimma*-Konzeption schon im 19. Jahrhundert im Osmanischen Reich⁴² und des angeblichen Willens vieler muslimischer Staaten, eine gerechte Gesellschaft aufzubauen, enthalten die Gesetze der muslimi-

42 Vgl. Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire*, S. 157–177.

schen Staaten – ohne Ausnahme – immer noch einige auf religiösen Faktoren beruhende Unterscheidungen zwischen ihren Bürgern. Die meisten Verfassungen dieser Staaten betonen auf unterschiedliche Art und Weise, dass der Islam die Religion des Staates ist, deren Schutz in den Aufgabenbereich des Staates fällt. Solche Formulierungen statuieren eine explizite Ungleichheit zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, was zu einer langen Reihe von Diskriminierungen führt, nicht zuletzt gegen Frauen.

5.1 Versuche der Abkehr von muslimischen Überlegenheitsansprüchen

Die Zugänge muslimischer Denker zu den Überlegenheitsansprüchen in modernen Zeiten lassen sich in verschiedene Ansätze unterteilen. Die Antworten hier reichen von konservativen Ansätzen – oft vertreten von Salafisten, die immer noch auf der Gültigkeit klassischer Ansätze beharren – über versöhnliche Stimmen, die manche Anpassungsvorschläge machen, bis hin zu offensiven Meinungen, die klar für die Abschaffung der überkommenen islamischen Ansätze plädieren.

Die aktuelle Diskussion über den sogenannten ‚Euro-Islam‘ kann als deutliches Beispiel für diesen Diskurs herangezogen werden. Dabei handelt es sich um zwei Hauptkonzepte bzw. Ansätze: Einerseits gibt es den Ansatz derjenigen, die für die ‚Europäisierung des Islams‘ plädieren. Sie verstehen die Übernahme moderner Werte und Rechtsnormen europäischer Gesellschaften als Mittel zur Integration muslimischer Gemeinschaften in Europa. Unter den wichtigsten Vertretern dieser Position ist der deutsch-syrische Denker Bassam Tibi (geb. 1944) zu nennen, der die Muslime dazu auffordert, die vormodernen islamischen Normen und Werte vor allem in Bezug auf die Diskriminierung von Frauen und Nichtmuslimen aufzugeben und stattdessen moderne Werte zu übernehmen, um als ‚Europäer‘ aufzutreten. Er ist der Meinung, dass ein ‚Euro-Islam‘ mit den drei europäischen Verfassungsnormen Laizität, säkulare Toleranz und Pluralismus vereinbar ist.⁴³ Mit diesem Paradigma der absoluten Anerkennung und Übernahme westlicher Werte stellt sich Tibi gegen den sogenannten ‚harmonisierenden Ansatz‘, der klassische muslimische Normen des Zusammenlebens lediglich minimal anpassen will oder gar für ihre Rehabilitation plädiert und diese als ausreichend für ein Leben in westlichen demokratischen Gesellschaften begreift. Als Vertreter dieses Ansatzes

43 Vgl. Bassam Tibi, *Europa und der Islam: Eine philosophische und religiöse Herausforderung*, Vortrag am 8. Oktober 1997 in Erfurt, Weimar 2001, S. 18.

sind Denker wie Tāriq Ramaḍān (geb. 1962) und Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926) bekannt. Beide plädieren für den Austausch von problematischen Begriffen wie *ḡihād* („heiliger Krieg“) und *dār al-kuffār* („Territorium der Ungläubigen“) durch moderate Begriffe wie *dār ad-da‘wā* („Territorium der Mission“). Für sie gilt Europa nicht mehr als Land, in dem *ḡihād* geführt werden soll, sondern nur noch eine von Muslimen getriebene friedliche Missionierung stattfindet.⁴⁴ Diese Versuche sind meines Erachtens immer noch von den klassischen Ansätzen, vor allem aber von muslimischen Überlegenheitsansprüchen geprägt, die weiter am Vorrang der eigenen Werte festhalten sowie an ihrer Verbreitung arbeiten und dabei lediglich die gewählten Mittel ändern. Anstatt die eigenen Wertvorstellungen bewusst als Gegenstand einer allgemeinen gesellschaftlichen Diskussion über die Werte anderer Gruppen wahrzunehmen, um einen gemeinsamen Kern für alle zu entwickeln, wird immer noch auf der Verbreitung des Partikularen beharrt.⁴⁵ Deshalb kann man in der aktuellen Situation in Europa noch nicht von einer gelungenen Integration bzw. einem gewinnbringenden Zusammenleben aller Gruppen und Gemeinschaften sprechen. Es herrscht eher eine Annäherung, die gegenseitiges Vertrauen und Zusammenarbeit braucht. Dabei sollte aber die bisherige Interpretation der oben erwähnten Normenverse infrage gestellt werden, um eine gemeinsame Basis zu erreichen.

5.2 Moderne Koraninterpretationen zu den Überlegenheitsansprüchen

Zwei Aspekte benötigen im Rahmen der bisherigen Diskussion ein besonderes Augenmerk. Der erste betrifft die Normativität des Korans mit Blick vor allem auf die Normenverse und die Ableitung von Normen aus Koranversen generell; der zweite bezieht sich auf die gegenwärtige Koranexegese und auf die Art und Weise, wie in deren Rahmen aktuelle Fragen beantwortet werden.

Bezüglich der Normativität des Korans bringen die obigen Ausführungen eine wichtige Erkenntnis zum Ausdruck. Wie schon erklärt, basiert die islamische normative Position über das Zusammenleben mit anderen auf theologischen Konzepten, deren Ursprung in bestimmten Koranversen

44 Vgl. Mouez Khalfaoui, „Islamunterricht im europäischen Kontext: Gibt es einen ‚Euro-Islam‘ in der Schule?“, in: *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten: Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive*, hrsg. von Christine Hunner-Kreisel und Sabine Andresen, Wiesbaden 2010, S. 235–253.

45 Mehr hierzu bei Khalfaoui, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik*, S. 284–299.

liegt. Die hier gemeinten Verse 3:110 und 2:47 sind aber nicht Teil der sogenannten Normenverse (*āyāt al-aḥkām*), die man auf rund fünfhundert Verse schätzt. Diese beiden Verse enthalten eine von Gott stamende nicht-rechtliche Aussage über den Status der muslimischen und der nichtmuslimischen Gemeinschaften. Trotzdem wurden aus diesen Versen – vor allem aus Vers 3:110 – klare juristische und gesellschaftliche Normen abgeleitet, deren Auswirkungen damals und bis heute noch spürbar sind. Der im Umgang mit den Versen zu beobachtende Prozess der Ableitung juristischer Normen aus nichtnormativen Versen ist in zweierlei Hinsicht von großer Bedeutung: Einerseits zeigt dieses Beispiel, dass die Unterscheidung zwischen normativen und nichtnormativen Versen im Koran nicht gewinnbringend ist. Es ist ein eher oberflächlicher Ansatz, der nur auf äußerliche sprachliche Strukturen der Verse achtet. Daraus folgt, dass man aus allen Koranversen Normen ableiten kann, selbst wenn diese Verse keinen expliziten Hinweis auf Normen beinhalten.

Andererseits bezieht sich die Diskussion um den Überlegenheitsanspruch auf die moderne Koranexegese und ihre Art, den Koran im Rahmen heutiger Kontexte zu interpretieren. Hierbei ist unter gegenwärtigen muslimischen Denkern die Tendenz spürbar, den Text aus einer anderen Perspektive zu verstehen und daraus neue, passendere Ansätze zu gewinnen. Dies gilt vor allem für diejenigen, die sich mit dem Leben muslimischer Minderheiten außerhalb der islamischen Welt gut auskennen. Zu dieser Gruppe gehören die als ‚progressiv‘ geltenden modernen Denker wie Fazlur Rahman (gest. 1988), Mohammed Arkoun (gest. 2010), Muḥammad Šaḥrūr (geb. 1938), Amina Wadud (geb. 1952), Khaled Abou El Fadl (geb. 1963), Naṣr Ḥāmid Abū Zayd und Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā. Ihr Ansatz besteht in dem Versuch, verschiedene Faktoren und Text-Kontext-bezogene Gegebenheiten zu kombinieren, um ein umfassendes Verständnis des Korans zu erzielen, und das im Gegensatz zu vormodernen Koranexegeten, die meist eine eher atomistische Analyse des Korans betrieben und den Fokus so auf bestimmte einzelne Verse legten.⁴⁶ Salwa El-Awa benennt die wichtigsten Ausprägungen dieser Methode, wie sie von gegenwärtigen muslimischen Denkern konzipiert wurde:

[I]t was only recently, in the twentieth century, that Qurʿanic scholars and exegetes changed the approach to text relations in the Qurʿan

46 Eine wichtige Abhandlung über die klassische Koraninterpretationen und ihre Methoden ist Jane Dammen McAuliffe, „Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr“, in: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʿān*, hrsg. von Andrew Rippin, Oxford 1988, S. 64–81.

from a simple explanation of linear connectivity and logical dependency of verses upon one another, into a more complicated analysis of structural unity. [...] The twentieth-century exegetes explained the structure of Qur'anic suras in terms of sections and sub-sections which all participate in the establishment of one master idea.

Dabei betont sie auch die Notwendigkeit, den Kontext zu beachten, um eine umfassende Interpretation gewährleisten zu können:

There is a general agreement [...] that the issue of verse relations in the sura should be addressed by the use of contextual information provided in various Islamic sources [...].⁴⁷

Aufbauend auf diesen Erkenntnissen versucht El-Awa eine neue Interpretation des koranischen Textes anhand der Suren 33 (*al-Aḥzāb*) und 75 (*al-Qiyāma*) anzubieten. Dort unternimmt sie eine ‚globale‘ Analyse beider Suren, wobei sie versucht, durch literaturwissenschaftliche Analysemethoden ein übergreifendes inhaltliches Verständnis des Korans exemplarisch zu beweisen. Damit wird einerseits die Komplexität des Umgangs mit dem Koran ersichtlich, andererseits weist El-Awa so auf die Schwächen der bisherigen atomistischen Methode des Umgangs mit dem Koran hin.⁴⁸ Von besonderer Bedeutung ist ihre Betonung der Rolle der linguistischen Merkmale und Korrelationen im Korantext. Dabei stellt sie fest, dass die Bedeutung des Korans überwiegend aus dem Text selbst und in Verbindung mit seinem Kontext entsteht.⁴⁹

Diese und weitere Versuche moderner muslimischer Denker:innen im Westen und in der islamischen Welt haben allmählich zu einer Öffnung der Perspektiven des Korans geführt. Hinzugekommen sind dabei u.a. feministische und progressive Interpretationen des Korans. Solche neuen Annäherungen ermöglichen eine zeitgemäße Interpretation derjenigen Koranstellen, auf die sich der Überlegenheitsanspruch der Muslime stützt. So wird der moderne Kontext von Harmonie und Kooperation in internationalen Gremien und Abkommen als geeigneter Rahmen bzw. als Anlass für eine permissive anstatt konfrontative Interpretation der Beziehung der Muslime zu Nichtmuslimen gewertet. Zugleich ist bei den meisten im Westen lebenden muslimischen Minderheiten der Wille vorhanden, sich

47 Für beide Zitate: Salwa El-Awa, *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure*, London 2006, S. 24.

48 Vgl. ebd., S. 45–159.

49 Vgl. ebd., S. 26–28.

für eine Integration und Teilhabe in den europäischen Gesellschaften auszusprechen.⁵⁰

Dennoch gibt es auch Protagonisten, die die oben vorgestellte Methode der globalen Interpretation als Mittel zur Verbreitung konservativer und feindseliger Thesen nutzen, um einen Graben zwischen Muslimen und Nichtmuslimen zu errichten, so etwa der Ägypter Sayyid Quṭb (hinger. 1966). In seinem Korankommentar *Fī zilāl al-Qurʿān* argumentiert er, dass Vers 3:110 eine klare Beschreibung der ersten muslimischen Gemeinschaft in Medina nach der Schlacht von Badr im Jahre 624 sei. Deshalb versteht er diesen Vers und auch die nachfolgenden Verse bis Koran 3:114 allgemein als Warnung für die Muslime vor den Listen der Juden und Christen. Dabei schlägt er auch eine Brücke zu den modernen Beziehungen der Muslime zu ihnen. So behauptet er, dass diese Juden und Christen in der Gegenwart immer noch die muslimische Gemeinschaft verfolgen und ihr schaden wollen.⁵¹

Nun stellt sich die Frage, wie die erwähnten Koranverse neu verstanden und wie ihre Interpretation angepasst werden kann, um der neuen Situation gerecht zu werden und die Überlegenheitsansprüche durch passendere Ansätze zu ergänzen oder zu ersetzen.

Meine Interpretation hierzu kann unter zwei Aspekten dargestellt werden: Der erste Aspekt betrifft die facettenreiche Interpretation des Koranverses 3:110. Dabei geht es um die dort genannte Bedingung, das Rechte zu gebieten und das Schlechte zu verbieten (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan al-munkar*), um den Status der besten Gemeinschaft zu erlangen. In meiner Monographie *Islamisches Recht, Scharia und Ethik* (2022) gehe ich in Kapitel 14 auf dieses Thema ein.⁵² Dort stelle ich die Frage, wie diese Bedingung definiert werden kann und ob und inwieweit das Handeln nichtmuslimischer Gemeinschaften ebenfalls als ein solches verstanden werden kann. Ich argumentiere dort, dass die Begriffe *maʿrūf* und *munkar* im koranischen Kontext nicht näher spezifiziert und damit nicht klar definiert sind, und ich argumentiere weiterhin, dass ihre Deutung vielmehr durch einen Konsens vormoderner Koranexegeten entsteht. Sie kann folglich entsprechend den Umständen neu bestimmt werden. Weiter – und mit Blick auf die moderne Fragestellung zum Leben muslimischer

50 Vgl. Mouez Khalfaoui, „Current Muslim Understandings of Classical Family Law in a Modern Secular Context: Germany as a Case Study“, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 40.1 (2020), S. 117–127.

51 Vgl. Sayyid Quṭb, *Fī zilāl al-Qurʿān*, 6 Bde., Kairo: Dār aš-Šurūq, 1972, Bd. 3, S. 353 f.

52 Vgl. Khalfaoui, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik*, S. 284–299.

Minderheiten in demokratischen, säkularen Gesellschaften wie in Europa und Nordamerika – argumentiere ich, dass das allgemeine Handeln gegenwärtiger westlicher demokratischer Gesellschaften als Bekenntnis zu den Menschenrechten verstanden werden kann. Dies gilt vor allem für die Entstehung und Entwicklung von säkularen Rechtsordnungen und die Umsetzung der Normen der Menschenrechte. Diese sind sie Ausdruck eines gesellschaftlichen Konsenses, der etwas Gutes für das Wohl aller gesellschaftlichen Gruppen erzielt. Diese allgemeingültigen Normen sichern die Gleichbehandlung aller Bürger und damit auch der Muslime, sodass diese sich in die westlichen Gesellschaften ohne Angst vor Diskriminierung integrieren können. So verstehe ich die Werte von Demokratie, Gerechtigkeit und Pluralismus als Konsens moderner Gesellschaften. Und so verstehe ich auch den Einsatz für diese Werte als Einsatz für *ma'rūf*, was somit kein ausschließlich muslimischer Wert ist, sondern international und kontext- bzw. glaubensübergreifend zu verstehen ist. Die Förderung dieses Konsenses und der Werte Gerechtigkeit, Gleichheit und Demokratie kann somit als *amr bi-l-ma'rūf* verstanden werden, d. h. als eine Pflicht auch für Muslime.

Diese Auffassung möchte ich durch die Anwendung der Methode der integralen Interpretation des Korans untermauern. Diese geht von einer allgemeinen Bedeutung jeder Koransure aus. Betrachtet man den gesamten Kontext von Sure 3, in der der Überlegenheitsanspruch der Muslime zum Ausdruck kommt, so kann man feststellen, dass der Koran die Existenz der Konzepte *ma'rūf* und *munkar* auch bei anderen Völkern erkennt und darauf hinweist.⁵³ In den Versen 113–114 der gleichen Sure wird wie folgt argumentiert:

Sie sind jedoch nicht alle gleich. Unter den Buchbesitzern ist eine Gemeinschaft, die aufrecht steht. Sie tragen Gottes Verse vor, zur Zeit der Nacht, und werfen sich dabei nieder. Sie glauben an Gott und an den Jüngsten Tag, gebieten das Rechte, verbieten das Schlechte und sind schnell bereit zu guten Taten. Jene gehören zu den Rechtschaffenen.

Der berühmte Korankommentator at-Ṭabarī (gest. 923) argumentiert in diesem Zusammenhang, dass der Vers am besten als Hinweis verstanden werden kann, dass Gott die guten Taten auch der Nichtmuslime stark belohnen wird.⁵⁴

53 Vgl. at-Ṭabarī, *Tafsīr*, Bd. 3, S. 402–404.

54 Vgl. ebd., S. 403.

Die Sure 3 kann allgemein als ‚Abrechnung‘ mit den Christen verstanden werden. In den Versen 113 und 114 werden zwei Gruppen innerhalb der nichtmuslimischen Gemeinschaften angesprochen: Die erste ist diejenige, die das Rechte gebietet und das Schlechte verbietet, die zweite ist diejenige, die nur Schlechtes tut. Somit kann man davon ausgehen, dass die koranische Konzeption von recht und schlecht sich nicht nur auf Muslime bezieht. Entsprechend kann eine für heute passende Interpretation der ‚besten Gemeinschaft‘ formuliert werden. Diese ist eine Gemeinschaft, in der ein allgemeiner Konsens der Mehrheit zur Ablehnung des Schlechten und zur Befürwortung des Guten besteht. Diese Definition würde einer pluralistischen Konzeption moderner Gesellschaften entsprechen, in der Muslime ein Bestandteil neben anderen sind. Dies verlangt die Anerkennung des Prinzips der Gleichheit aller vor dem Gesetz und zugleich den Verzicht auf die moralische Abwertung anderer Gruppen. Das Leben in modernen pluralistischen Gesellschaften fördert also die Gleichheit und lehnt jegliche Form von Überlegenheit ab, egal aus welcher Gruppe und aus welchem Grunde auch immer.

6. Schluss

Der Ausgangspunkt für die in diesem Beitrag geäußerten Gedanken ist die soziale, politische und rechtliche Situation in modernen Gesellschaften. Ausgehend von der Annahme, dass der Pluralismus nicht nur die grundsätzliche Anerkennung der gleichen Rechte für alle bedeutet, sondern er vielmehr die aktive Beteiligung aller verlangt, um ein gelungenes Miteinander zu ermöglichen, wurde der Frage nachgegangen, wie Muslime den ererbten Überlegenheitsanspruch reflektieren und anpassen können, um den Erfordernissen des religiösen, politischen und gesellschaftlichen Pluralismus zu entsprechen. Der Beitrag beschäftigt sich mit dem muslimischen Überlegenheitsanspruch, weil dieser – in seiner überkommenen vormodernen Fassung – ein mögliches Hindernis zur Integration und Anpassung muslimischer Minderheiten in Europa darstellt.

Die Analyse hat gezeigt, dass der muslimische Überlegenheitsanspruch seinen Ursprung im Koran hat. Dort spielen Verse wie 3:110 und 2:47 eine wichtige Rolle, weil in ihnen die Besonderheit der muslimischen Gemeinschaft betont wird: Sie wird bevorzugt und vor den anderen ‚ausgezeichnet‘. Die koranische Betonung der exklusiven Überlegenheit des Islams und der Muslime führte zu weiteren Bevorzugungen in fast allen Lebensbereichen, die einen Verhaltenskodex für Muslime und Nichtmuslime ergaben. Bei Muslimen nahmen diese Ansprüche einen wichtigen

Platz im Selbstbewusstsein ein und entwickelten sich mit der Zeit zu einer Art Selbstverständlichkeit. Erst durch militärische Niederlagen sowie später durch die Modernisierung und die Migration nach Europa und in den Westen generell erwies sich der alte Überlegenheitsanspruch als ungeeignet, der Komplexität moderner demokratischer Gesellschaften zu entsprechen.

Am Übergang von der klassischen zur modernen Zeit setzten sich muslimische Intellektuelle mit der durch Kolonialismus und Modernisierung entstandenen neuen Situation auseinander. Dabei wurde eine Dualität festgestellt: Muslimische Denker und auch Laien akzeptierten schnell die Überlegenheit westlicher Wissenschaften, ja plädierten für ihre Übernahme. Wenn es hingegen um kulturelle und moralische Wertmaßstäbe ging, lehnten sie die europäischen Positionen oft ab und beharrten auf der Überlegenheit des Islams, obwohl diese ‚europäischen‘ Werte – Demokratie, Säkularität und Pluralismus – als für alle gültig gedacht sind und grundsätzlich gegen jedwede Überlegenheit einer Gruppe über andere stehen. Deshalb wurde in diesem Beitrag versucht, die neuen Ansätze heutiger muslimischer Intellektueller zu präsentieren, eine passendere Auslegung des Korans zu finden.

Von den zahlreichen Versuchen der Ableitung zeitgemäßerer Ansätze aus dem Koran wurden hier vor allem diejenigen erwähnt, die durch eine Kombination verschiedener textanalytischer Methoden versuchen, den Koran neu zu interpretieren und für ein zeitgemäßeres Verständnis zu öffnen. Am Ende des Beitrags seien zwei Hauptmerkmale der modernen Koraninterpretation genannt: erstens die Betonung des Entstehungskontextes der Spätantike und seiner Rolle bei der Herausbildung des muslimischen Überlegenheitsanspruchs, zweitens die Tatsache, dass sich die Möglichkeit zur Ableitung von Normen und Werten nicht auf die schon immer als normativ geltenden Verse beschränkt. Diese Erkenntnis öffnet den Koran-Text für allgemeine Diskussionen und relativiert die Rolle vormoderner Konzeptionen. Es ist deutlich geworden, dass moderne Gesellschaften die angebliche Überlegenheit der Muslime und des Islams anders verstehen als vormoderne Gesellschaften und davon profitieren möchten: Der Glaube an die eigene Überlegenheit und das Streben nach dem Besseren haben ihre Legitimation immer dann, wenn sie gewinnbringend für alle sind, wenn sie dafür genutzt werden, neue Lösungen für die Probleme moderner Gesellschaften zu finden, und wenn sie sich nicht exklusiv und partikular auf eine Gruppe begrenzen.

Literaturverzeichnis

- Abd ar-Râziq, Alî, *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*, übers. von Hans-Georg Ebert und Assem Hefny, Frankfurt am Main 2010.
- ‘Ağîna, Muḥammad, *Mawsû‘at asâ‘îr al-‘arab ‘an al-ġābīliyya wa-dalālātuhā*, Beirut: Dār al-Fārābī, 1994.
- Ali, M. Athar, *The Apparatus of the Empire: Awards of Ranks, Offices and Titles to the Mughal Nobility (1574–1658)*, Delhi/Oxford 1985.
- El-Awa, Salwa, *Textual Relations in the Qur‘an: Relevance, Coherence and Structure*, London 2006.
- Bauer, Thomas, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab: Das Erbe der Antike und der Orient*, München 2011.
- Brief an die Hebräer, Auflistung von Kommentaren auf www.bibelkommentare.de/kommentare/kategorien/62/hebraeer, letzter Abruf 23.5.2022.
- Brugger, Winfried, *Liberalismus, Pluralismus, Kommunitarismus: Studien zur Legitimation des Grundgesetzes*, Baden-Baden 1999.
- Cahen, Claude, „Dhimmā“, in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 2, 1965, S. 227–231.
- Cohen, Marc, *Under Crescent and Cross*, Princeton 1994.
- Cook, Michael, *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study*, London 1981.
- Demichelis, Marco, *Violence in Early Islam: Religious Narratives, the Arab Conquests and the Canonization of Jihad*, London 2021.
- Duden, *das Stilwörterbuch*, Mannheim ⁸2001.
- Emon, Anver M., *Religious Pluralism and Islamic Law: Dhimmīs and Others in the Empire of Law*, Oxford 2012.
- Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge 2003.
- al-Ġazīrī, ‘Abd ar-Raḥmān, *al-Fiqh ‘alā l-maḍāhib al-arba‘a*, 5 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2008.
- Ibn ‘Āšūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir, *Tafsīr at-Taḥrīr wa-t-tanwīr*, 30 Bde., Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1984.
- Ibn ‘Atīyya, Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq, *al-Muḥarrar al-waġīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘azīz*, ed. von ar-Raḥḥāla al-Fārūq et al., 8 Bde., Doha: Wizārat al-Awqāf, 2010.
- Ibn Kaṭīr, Ismā‘īl, *Tafsīr al-Qur‘ān*, ed. von Muṣṭafā as-Sayyid Muḥammad et al., 15 Bde., Riad: Dār ‘Ālam al-Kutub, 2004.
- Johansen, Baber, „Entre révélation et tyrannie: Le droit des non-musulmans d’après les juristes musulmans“, in: *Contingency in a Sacred Law*, hrsg. von Baber Johansen, Leiden 1999, S. 219–237.
- al-Kāsānī, Abū Bakr, *Badā‘i‘ aṣ-ṣanā‘i‘ fī tartīb aṣ-ṣarā‘i‘*, 10 Bde., ed. von ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ et al., Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2010.
- Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore 1955.

- Khalfaoui, Mouez, *Islamisches Recht, Scharia und Ethik: Eine europäische Perspektive*, Baden-Baden 2022.
- , *Pluralism and Plurality in Muslim Legal Scholarship*, Piscataway 2021.
- , „Current Muslim Understandings of Classical Family Law in a Modern Secular Context: Germany as a Case Study“, in: *Journal of Muslim Minority Affairs* 40.1 (2020), S. 117–127.
- , *Islam und Muslime in Europa*, Berlin/Münster 2016.
- , „From Religious to Social Conversion: How Muslim Scholars Conceived of the Rites de passage from Hinduism to Islam in Seventeenth-Century South Asia“, in: *Journal of Beliefs & Values* 32.1 (2011), S. 85–93.
- , „Islamunterricht im europäischen Kontext: Gibt es einen ‚Euro-Islam‘ in der Schule?“, in: *Kindheit und Jugend in muslimischen Lebenswelten: Aufwachsen und Bildung in deutscher und internationaler Perspektive*, hrsg. von Christine Hunner-Kreisel und Sabine Andresen, Wiesbaden 2010, S. 235–253.
- , *L' Islam indien*, Frankfurt am Main 2008.
- Malik, Jamal, *Religious Pluralism in South Asia and Europe*, Oxford 2005.
- Masters, Bruce, *The Arabs of the Ottoman Empire, 1516–1918: A Social and Cultural History*, Cambridge 2013.
- McAuliffe, Jane Dammen, „Quranic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr“, in: *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, hrsg. von Andrew Rippin, Oxford 1988, S. 64–81.
- al-Qurṭubī, Ahmad, *al-Ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, ed. von Hišām Samīr al-Buḥārī, 20 Bde., Beirut: Dār Ihyaʾ at-Turāṭ al-ʿArabī, 2002.
- Qutb, Sayyid, *Fī zilāl al-Qurʾān*, 6 Bde., Kairo: Dār as-Šurūq, 1972.
- Sachedina, Abdulaziz, „The Qurʾān and Other Religions“, in: *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, hrsg. von Jane Dammen McAuliffe, Cambridge 2006, S. 291–309.
- Samir, Samir Khalil/Jørgen S. Nielsen (Hgg.), *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750–1258)*, Leiden 1994.
- aš-Šarafī, ʿAbd al-Maġīd, *al-Fikr al-islāmī fī r-radd ʿalā n-našārā ilā nihāyat al-qarn ar-rābiʿ*, Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyya li-n-Našr, 1986.
- Scharabi, Hischam, „Der Weg zur Moderne: Betrachtungen über die Macht, die Frau und die Armut“, in: *Islam, Demokratie, Moderne: Aktuelle Antworten arabischer Denker*, hrsg. von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi, München 1998, S. 211–217.
- Šayḥ Niẓām et al., *al-Fatāwā al-hindiyya al-ʿālamgiriyya*, ohne Ed., 6 Bde., Beirut: Dār Šādir, 1991.
- aṭ-Ṭabarī, Muḥammad b. Ġarīr, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, ed. von Aḥmad Ismāʿīl aš-Šakūkānī, 13 Bde., Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2014.
- Ṭarābiši, Ġürg, *Min an-nahḍa ilā r-ridda*, Beirut: Dār as-Sāqī, 2000.
- Tibi, Bassam, *Europa und der Islam: Eine philosophische und religiöse Herausforderung*, Vortrag am 8. Oktober 1997 in Erfurt, Weimar 2001.

van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Bde., Berlin 1991.

