

Muslimische Zugänge zu religiöser Pluralität in öffentlichen Schulen

Rotraud Wielandt

1 Zur praktischen Relevanz des Themas

An einer Grundschule in Berlin-Neukölln, die gegenwärtig von ca. 600 Schülerinnen und Schülern aus 30 verschiedenen Nationalitäten besucht wird, davon 83 % mit Migrationshintergrund,¹ läuft seit 2007 ein Projekt zum interreligiösen und interkulturellen Lernen. In klassenübergreifenden Gruppen, die nach Möglichkeit aus jüdischen, christlichen, muslimischen und konfessionslosen Schülern zusammengestellt werden, beschäftigen sich sämtliche Viertklässler ein Jahr lang in zwei Wochenstunden mit dem Judentum, dem evangelischen und katholischen Christentum, dem Islam und der „humanistischen Weltanschauung“ im Sinne des Schulfaches Lebenskunde.²

Die Religionslehrerin, auf deren Initiative das Projekt zurückgeht, hat in einer Fachzeitschrift darüber berichtet. Wie sie ausführt, wurde es begonnen, um unerfreulichen Entwicklungen entgegenzuwirken: Unter anderem hatten ihr Schüler geklagt, dass Klassenkameraden ihnen gegenüber „Christ“ als Schimpfwort benutzten. Einmal waren Kinder weinend zu ihr gekommen, nachdem sie von muslimischen Mitschülern aus dem Klassenzimmer verwiesen worden waren, weil sie sich angeschickt hatten, dort im Ramadan ihre Pausenbrote zu essen.³

Ein Hochschullehrer hat das Projekt in einem Tagungsvortrag kritisch diskutiert.⁴ Er merkte an, mit ihm und anderen Projekten der interreligiösen Bildung werde die Behandlung von Schulproblemen wie den geschilderten möglicherweise vorschnell auf eine falsche Ebene geschoben, und zwar, wie er sich ausdrückte, im Sinne einer „Religiosierung“ und „Pädagogisierung“ von Konflikten, die in Wahrheit primär rechtlicher Natur seien: Wenn z.B. muslimische Schüler nichtmuslimische aus dem Klassenzimmer verwiesen hätten, weil letztere dort im Ramadan ihre Pausenbrote essen wollten, „dann müsste ja zunächst einmal disziplinarisch auf diese Schülerinnen und Schüler eingewirkt werden, damit sie ein solches Verhalten unterlassen, und die der Klasse verwiesenen Schülerinnen und Schüler müssten in ihren Rechten geschützt werden.“⁵

1 Selbstdarstellung der Schule auf ihrer Homepage <https://regenbogen-grundschule.de/ueber-uns/wir-stellen-uns-vor> (letzter Zugriff am 31.12.2017).

2 Projektbeschreibung ebd. unter <https://regenbogen-grundschule.de/besondere-angebote/priil> (letzter Zugriff am 31.12.2017).

3 Schickle, R., PRiiL - Projektarbeit in der Regenbogenschule, ZeitspRUng – Zeitschrift für den Religionsunterricht in Berlin und Brandenburg 2011 (1), S. 19.

4 Willems, J., »Pluralitätsfähigkeit« als Bildungsziel? Einige Überlegungen zur interreligiösen Bildung in der Migrationsgesellschaft, in: Ernstfall Schule. Die Rolle der Religionen in der Einwanderungsgesellschaft. Fachtagung der Evangelischen Akademie zu Berlin, der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und des Comenius-Instituts. Berlin 22. November 2016 (epd-Dokumentation Nr. 24, Frankfurt a.M. 2017), S. 25-31.

5 Vgl. Willems (Anm. 4), S. 29. – Der Projektbericht der Lehrerin berechtigt nicht zu dem Schluss, sie habe das nicht getan. Er enthält keine Angaben zu den von ihr ergriffenen Sofortmaßnahmen.

Zweifellos muss dem Recht Geltung verschafft werden. Doch allein mit Disziplinarmaßnahmen, die auf dessen Durchsetzung zielen, wird man dem Kern des Problems, das sich in dem geschilderten Verhalten muslimischer Schüler manifestiert, nicht beikommen können: Die Schüler haben bestimmte Vorstellungen davon mitgebracht, wie Nichtmuslime zu beurteilen und nach Gottes Willen zu behandeln sind; aufgrund ihrer fühlten sie sich dazu berechtigt, Andersgläubigen und Andersdenkenden im Klassenzimmer die Einhaltung der islamischen Fastenvorschriften aufzuzwingen oder aber sie aus diesem auszuschließen, wenn das nicht gelingt. Damit sie künftig ihre nichtmuslimischen Mitschüler mit möglichst großer Sicherheit als gleichberechtigt achten, statt ihnen gegenüber einen vermeintlichen Vorrang für ihre eigenen religiösen Überzeugungen zu beanspruchen, bedarf es einer Korrektur dieser Vorstellungen. Dasselbe würde analog auch für andere Fälle gelten, in denen Schüler, gleich welcher Konfession, offenkundig als selbstverständlich voraussetzen, dass sie ihre Vorstellungen von den Erfordernissen des wahren Glaubens andersgläubigen Klassenkameraden – oder auch andersdenkenden Mitschülern, die ihrer eigenen Religion angehören – aufzwingen dürfen oder gar müssen. Zu der nötigen Korrektur kann unter anderem eine interreligiöse Bildung beitragen, die eine genauere Kenntnis der Überzeugungen und der Lebensweise Andersgläubiger vermittelt und damit mehr Empathie für sie weckt, aber auch ein Religionsunterricht, der den Schülern ein neues Verständnis dessen ermöglicht, was ihre eigene Religion über andere Religionen lehrt und für den Umgang mit deren Anhängern und mit religiösem Dissens im Allgemeinen gebietet.

An welchen Punkten der Versuch einer solchen Korrektur primär ansetzen muss, wenn es um muslimische Schüler geht, lässt sich nur abschätzen, wenn man weiß, welche Zugänge zu religiöser Pluralität im Islam traditionell am weitesten verbreitet sind und woher sie kommen. Die Aussicht, dass sie gelingt, steigt, wenn man den Schülern Alternativmodelle des Verständnisses religiöser Pluralität und der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Muslimen und Andersgläubigen zur Kenntnis bringen kann, die es ohne Preisgabe des Glaubens an die koranische Offenbarung ermöglichen, ein von wechselseitigem Respekt bestimmtes und gleichberechtigtes Zusammenleben in religiöser Pluralität zu bejahen. Solche Alternativmodelle, die den Schülern als Denkanstöße angeboten werden können, haben muslimische Gelehrte in jüngerer Vergangenheit bereits entwickelt. Darum sollen im Folgenden sowohl die traditionellen Zugänge als auch einige wichtige neue in den Blick genommen werden.

2 Religiöse Pluralität im Koran und im islamischen Recht

Der Koran spielt in der religiösen Sozialisierung muslimischer Heranwachsender innerhalb wie außerhalb der Familie eine zentrale Rolle; deshalb ist davon auszugehen, dass die koranischen Aussagen über Nichtmuslime auch heute noch derjenige Faktor aus der islamischen Tradition sind, der die Art und Weise, wie Muslime die Situation des Zusammenlebens in religiös pluralen Kontexten interpretieren, am meisten prägt. Außer dem Koran beeinflussen auch die Regelungen des klassischen islamischen Rechts für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Muslimen und Andersgläubigen im islamisch regierten Staat noch immer die Vorstellungen der großen Mehrzahl der Muslime davon, wie mit religiös pluralen Situationen umzugehen ist. Sie haben die Lebensbedingungen von Muslimen weit mehr als ein Jahrtausend lang geprägt; deshalb wirken sie in deren Rechtsbewusstsein bis heute auch dort noch fort, wo die Scharia – wie in der Türkei – außerhalb des Bereichs der Kultvorschriften offiziell nicht mehr in Geltung steht

oder wo sie – wie etwa in der europäischen und amerikanischen Diaspora – nie geltendes Recht war. Vor diesem Hintergrund verdienen hier der Koran und das in der Scharia transportierte Bild von der gottgewollten Ordnung der Verhältnisse auf Erden besondere Aufmerksamkeit.

Die Pluralität der im Koran vorkommenden Religionen beschränkt sich, sieht man von der Religion der heute nicht mehr existierenden Hauptgegner *Muhammads*, der polytheistischen Heiden seiner Vaterstadt Mekka und der Arabischen Halbinsel, ab, fast ganz auf Islam, Judentum und Christentum. Erwähnt werden lediglich noch dreimal (Sure 2:62; 5:69; 22:17) die „Sabier“, mit denen wahrscheinlich die monotheistische Täufergemeinschaft der Mandäer im südlichen Irak gemeint war, und einmal (Sure 22:17) die „Magier“, d.h. die Zoroastrier.

Über den Glauben und das Verhalten der altarabischen Heiden enthält der Koran nur außerordentlich negative Aussagen. Da nach Sure 4:48 der Polytheismus die denkbar größte Sünde ist, die einzige, die Gott niemals vergibt, kündigen zudem zahlreiche Koranverse an, dass sie alleamt auf ewig in die Hölle kommen werden. Dennoch enthalten Korantexte aus *Muhammads* mekkanischer Zeit keine Aufforderungen zu gewaltsamem Vorgehen gegen sie, und zwar wohl nicht nur, weil der Prophet vor der Hidschra noch nicht über die dafür nötigen Machtmittel verfügte: In Mekka ist der Grundton der Auseinandersetzung mit den Heiden, aber auch sonstigen Andersgläubigen trotz Klarheit in der Sache insgesamt noch nicht aggressiv. Für den Umgang mit ihnen ergeht hier die an den Propheten gerichtete Anweisung: „(...) disputiere mit ihnen auf eine möglichst gute Art“ (Sure 16:125). Von denen, die die Botschaft des Propheten ablehnen, soll *Muhammad* sich nach Sure 109:6 lediglich mit den Worten distanzieren: „Ihr habt eure Religion und ich die meine.“ Damit ist die Möglichkeit eines Zusammenlebens von gleich zu gleich trotz Religionsverschiedenheit noch nicht in Frage gestellt.

Nachdem *Muhammad* mit der Hidschra im Jahr 622 zum Oberhaupt des kleinen Stadtstaats von Medina geworden war, kam es zu einer Serie kriegerischer Konflikte zwischen den um ihn gescharten Muslimen und den heidnischen Mekkanern. Bei diesen Anlässen rief der Koran nun zum bewaffneten Kampf gegen sie auf. Ein Passus, der erst im Jahr vor dem Tode des Propheten verkündet wurde, proklamierte schließlich den allgemeinen Religionskrieg gegen die Heiden, soweit sie *Muhammad* und dessen Anhängern nicht noch durch befristete Verträge verbunden waren, und zwar mit dem erklärten Ziel, sie zu bekehren oder bei Verweigerung zu vernichten – bis hin zu der Devise „(...) tötet die Heiden, wo immer ihr sie findet“ (Sure 9:1-5, Zitat Vers 5).

Was die Beurteilung von Juden und Christen und die Anweisungen für das Verhalten ihnen gegenüber betrifft, so sind deutliche Unterschiede zwischen mekkanischen Korantexten und dem größten Teil der medinensischen erkennbar. Zwar grenzt schon die frühmekkanische Sure 112 den von *Muhammad* verkündeten Eingottglauben gegen abweichende Anschauungen der Christen ab; in Texten aus mekkanischer Zeit wird aber noch kein Anspruch auf Herrschaft der Muslime über sie und die Juden erhoben. Auch noch in *Muhammads* früher medinensischer Verkündigung ist nicht gleich von einer gottgewollten innerweltlichen Vorrangstellung der Muslime vor Juden und Christen die Rede. Einen akuten Anlass, sich zu Christen politisch ins Verhältnis zu setzen, hatten der Prophet und seine Anhänger in Medina zunächst ohnehin nicht, denn dort gab es seinerzeit wie in Mekka keine ortsansässigen Christen. Anders stand es mit den Juden: Sie stellten in Medina, organisiert in drei Stämmen, einen großen Bevölkerungsanteil. Die medinensischen Juden hat *Muhammad* noch bis ins zweite Jahr nach der Hidschra als gleichberechtigte Mitglieder des von ihm geleiteten Gemeinwesens betrachtet, wie die auf sie bezogenen Bestimmungen in einem Dokument zeigen, das im Deutschen herkömmlicherweise

als „Gemeindeordnung von Medina“, im Englischen meist als „Constitution of Medina“ bezeichnet wird, das aber, da beides die Sache nicht trifft, hier neutraler „Charta von Medina“ genannt werden soll.⁶

Dass *Muhammad* den Juden zunächst einmal einen gleichberechtigten Status einräumte, erklärt sich aus dem koranischen Bild der Religionsgeschichte, das schon in mekkanischen Texten greifbar ist. Ihm zufolge hat Gott den verschiedenen Völkern der Erde, um sie auf den rechten Weg zu leiten, immer wieder Propheten gesandt. Der wesentliche Inhalt der geoffenbarten Botschaften war dabei bis auf bestimmte situationsbezogene Rechtsbestimmungen immer derselbe, den auch *Muhammad* – als „Siegel der Propheten“ der letzte in ihrer Reihe und zugleich der Bestätigter aller früheren Prophetien – verkündet hat: der Monotheismus islamischen Gepräges und die mit ihm verbundenen religiösen und ethischen Grundforderungen. *Mose* und *Jesus* waren Propheten, die wie *Muhammad* je eine heilige Schrift geoffenbart bekamen, *Mose* eine namens „Thora“ und *Jesus* eine namens „Evangelium“.

Aufgrund dieser Prämissen erwartete *Muhammad* von den medinensischen Juden, dass sie die Identität seiner Verkündigung mit dem Inhalt ihrer eigenen heiligen Schrift erkennen, folglich auch den göttlichen Ursprung seiner Botschaft anerkennen und der von ihm verkündeten Religion beitreten würden. Doch musste er erfahren, dass sie dazu keineswegs bereit waren, vielmehr an ihrem angestammten Glauben festhielten. Der Koran erklärt diesen Verlauf damit, dass die Juden ihr Offenbarungsbuch teilweise vergessen (Sure 5:13), vor allem aber nachträglich „verdrehen“, d.h. dessen Text verfälscht hätten (Sure 2:75; 4:46; 5:13 und 41) und folglich die inhaltliche Übereinstimmung ihrer Thora mit *Muhammads* Verkündigung nicht mehr kenntlich sei. Die Verweigerung der Juden veranlasste den Propheten dazu, mit ihnen zu brechen; zwei ihrer Stämme, die nun in seinen Augen einen politischen Unsicherheitsfaktor darstellten, ließ er später aus Medina vertreiben, den dritten durch Tötung aller Männer und Versklavung aller Frauen und Kinder eliminieren.

Die Tiefe von *Muhammads* Enttäuschung über die Juden spiegelt sich auch in medinensischen Korantexten: Die Juden haben dort eine wesentlich schlechtere Presse als die Christen. Während Sure 5:82 von den Christen sagt, sie seien „diejenigen, die den Gläubigen in Liebe am nächsten stehen, (...) weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt, und weil sie nicht hochmütig sind.“, werden „die Juden und die Heiden“ dort als diejenigen identifiziert, „die sich den Gläubigen gegenüber am meisten feindlich zeigen“. Auch sonst häufen sich außerordentlich negative Kennzeichnungen der Juden. So wird ihnen z.B. vorgeworfen, nicht nur die Prophetie *Muhammads* negiert, sondern im Verlauf der Geschichte immer wieder „die Zeichen Gottes“, d.h. die an sie ergangenen Offenbarungen gelehnet und Propheten getötet zu haben (z.B. Sure 2:61; 3:21, 112, 181; 4:155). Gott gegenüber fallen die Juden, so wird erklärt, durch starrsinnige Unbelehrbarkeit auf: Ihnen wurde die Thora auferlegt; sie wollten oder konnten sie aber nicht tragen – „wie ein Esel, der Bücher trägt.“ (Sure 62:5). Weiter werden die Juden als chronisch vertragsbrüchig und verräterisch charakterisiert (Sure 2:93 und 100; 5:13). Nach Darstellung des Koran versuchen sie immer wieder, Krieg anzuzetteln, und richten überall Un-

6 Es handelt sich um einen Vertragstext mit ausdrücklicher Nennung der Autorschaft *Muhammads*, der die nach Medina ausgewanderten Muslime und die in Medina ansässigen muslimischen und jüdischen Stammesgruppen zu Mitgliedern ein und derselben Gemeinschaft erklärt, ihre wechselseitigen Rechtsansprüche und Loyalitätspflichten regelt und den Propheten zur obersten Entscheidungsinstanz bei Streitigkeiten zwischen ihnen erklärt. Über das Dokument s. v.a. *Lecker, M.*, The „Constitution of Medina“, *Muhammad's First Legal Document*, Princeton 2004.

heil an (Sure 5:64). Sie halten sich für die alleinigen Freunde Gottes und meinen, nur ihnen sei ein Platz im Jenseits reserviert (Sure 62:6; 2:94); dabei kleben sie aber mehr am diesseitigen Leben als die Heiden (Sure 2:96). Trotz eines ausdrücklichen göttlichen Verbots nehmen sie Wucherzins und bringen andere betrügerisch um ihr Vermögen (Sure 4:161). Durch all diese Verhaltensweisen haben sie sich den Zorn Gottes zugezogen, er selbst hat sie der Erniedrigung und Verelendung preisgegeben (z.B. Sure 2:61; 3:112).⁷

Den Juden wird in medinensichen Korantexten sogar wie den Christen Polytheismus zur Last gelegt: Nun wird nicht mehr nur der Glaube der Christen an die Trinität und insbesondere an die Gottessohnschaft Jesu, gegen den sich schon die frühmekkanische Sure 112 gewandt hatte, als „Beigesellungs“, d.h. Polytheismus zurückgewiesen (z.B. Sure 4:171; 5:73), sondern auch der Vorwurf erhoben, die Juden hätten ‚Uzayr – gemeint ist wahrscheinlich der Prophet *Esra* – vergöttlicht (Sure 9:30). Zusätzlich wird noch erklärt, die Juden hätten sich ihre Rabbiner und die Christen ihre Mönche an Gottes Statt zu Herren genommen (Sure 9:31). Die Christen traf jedoch anders als die Juden im Koran noch nicht der Vorwurf der Verdrehung ihrer eigenen heiligen Schrift; dieser ist erst später – belegbar seit Ende des 8. Jahrhunderts – auf sie ausgeweitet worden. Ihnen wurde freilich wie den Juden vorgeworfen, einen Teil der empfangenen Offenbarung vergessen zu haben (Sure 5:14).

Ein einzelner Koranvers, der nach der islamischen Tradition aus früher medinensicher Zeit stammt, scheint seinem Wortsinn nach die Möglichkeit zu bejahen, dass Anhänger der älteren monotheistischen Religionen das ewige Heil erlangen: „Diejenigen, die glauben, [d.h. die Muslime] und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabier, wer immer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und tut, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen [sc. vor dem Jüngsten Gericht] keine Angst zu haben, und sie werden nicht traurig sein.“ (Sure 2:62; fast wörtlich ebenso 5:69). In der gesamten älteren exegetischen Tradition des Islam wurde jedoch mit unterschiedlichen Begründungen die Auffassung vertreten, mit diesem Vers sei gemeint, dass die genannten Angehörigen nichtislamischer Religionsgemeinschaften nur dann, wenn sie außer an Gott und den Jüngsten Tag auch an die Prophetie *Muhammads* glaubten – was ihren Übertritt zum Islam bedeuten würde –, Aussicht auf das ewige Heil hätten; erst seit dem 20. Jahrhundert sind einige Korankommentatoren zugunsten eines inklusivistischen Heilsverständnisses von dieser Deutung abgewichen.⁸ An anderen Stellen (Sure 98:6; 2:105) rechnet der Koran Juden und Christen ausdrücklich den Ungläubigen zu, die die ewige Höllenstrafe zu gewärtigen haben, wenn sie sich nicht doch noch zum Islam bekehren.

Sure 3:19 stellt klar: „Die Religion ist bei Gott der Islam.“ Nach traditionellem muslimischem Verständnis heißt dies, dass Judentum und Christentum, seit mit der Offenbarung des Koran die islamische Religion auf den Plan getreten ist, in Gottes Augen keine legitimen religiösen Optionen mehr sind und damit inhaltlich gesehen eigentlich ihre Existenzberechtigung verloren haben. Dieser Aussage steht jedoch eine andere aus Sure 5:48 gegenüber, die die Fortdauer der Existenz von Judentum und Christentum auf Gottes eigenen Willen zurückführt, ihr

7 Im Hadith (der Überlieferung der dem Propheten zugeschriebenen Aussprüche und vorbildhaften Verhaltensweisen), der zweiten normativen Textquelle des Islam neben dem Koran, werden diese negativen Kennzeichnungen der Juden zum Teil noch überboten und durch die Vorhersage ergänzt, dass die Muslime die Juden vor dem Jüngsten Tag in einem großen Endkampf vollständig vernichten werden. Dazu *Vajda, G.*, *Juifs et musulmans selon le hadit*, Journal Asiatique 229, 1937, S. 57-127.

8 Dazu *McAuliffe, J.D.*, *Qur'anic Christians: An analysis of classical and modern exegesis*, Cambridge usw. 1991 (Nachdruck 2007), S. 98-128 und unten in Abschnitt 4.

sogar einen positiven Sinn zuschreibt und die Muslime dessen versichert, dass sie die Entscheidung darüber, wer im Besitz der religiösen Wahrheit ist, getrost dem göttlichen Gericht am Jüngsten Tag überlassen können: „(...) wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch [d.h. die Juden, Christen und Muslime] zu einer einzigen Gemeinschaft (*umma*) gemacht. Aber er wollte euch [sc. so] in dem, was er euch [sc. an Offenbarung] gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun in den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr dereinst zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr uneins wart.“ Daran, dass die Entscheidung Gottes zwischen den drei Religionen zugunsten des Islam ausgehen wird, hat allerdings schon der der Anfang desselben Verses jeden möglichen Zweifel ausgeräumt, indem er den Koran als „Schrift mit der Wahrheit“ kennzeichnete.

Was die Gestaltung der Beziehungen zu Juden und Christen im Diesseits betrifft, so wies Sure 5:51 zwar die Muslime an, sie sich nicht zu Freunden nehmen. Doch blieben Juden und Christen aus koranischer und darum auch islamischer Perspektive immer „Leute des Buches“, d.h. Empfänger göttlicher Offenbarungsschriften, auch wenn sie deren authentischer Lehre mittlerweile untreu geworden waren. Deshalb wurde für den Umgang mit ihnen in Sure 9:29 gegen Ende von *Muhammads* Wirken die noch vergleichsweise schonende Richtlinie erlassen, die Muslime sollten sie so lange bekämpfen, bis sie „kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten“.

Sie ist die Basis der sogenannten *dimma*, des vom islamischen Recht vorgesehenen, geschützten Sonderstatus der Angehörigen der beiden älteren Offenbarungsreligionen, der es diesen erlaubt, gegen Entrichtung einer pro Kopf erhobenen Sondersteuer unter der Herrschaft der Muslime als Landesbewohner minderen Rechts weiter ihre Religion einschließlich des zu dieser gehörenden Familien- und Erbrechts zu praktizieren. Das frühmedinensische Wort aus Sure 2:256 „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“, das von heutigen muslimischen Interpreten meist als Beleg für die von ihnen geglaubte Verankerung der Religionsfreiheit schon im Koran benutzt wird, zog also nicht die Anerkennung eines allgemeinen und gleichen Menschenrechts auf Religionsfreiheit im modernen Sinne nach sich, das politische und gesellschaftliche Diskriminierung aus Gründen der Religionszugehörigkeit verbieten würde. Tatsächlich genossen Juden und Christen im Anschluss an Sure 9:29 unter muslimischer Herrschaft ein Maß an Sicherheit und religiöser Toleranz, das Nichtchristen im christlich regierten Europa noch für viele Jahrhunderte entbehren mussten; dennoch waren sie, solange und wo immer das islamische Recht auf sie angewandt wurde, Staatsangehörige zweiter Klasse, die z.B. wichtige Ämter nicht bekleiden und nicht auf Pferden, sondern nur auf Eseln reiten durften, eine sie unterscheidende Kleidung tragen mussten, Gotteshäuser nicht neu bauen, sondern nur vorhandene reparieren durften und außerhalb derselben und ihrer eigenen Friedhöfe weder gottesdienstliche Handlungen vornehmen noch religiöse Symbole zeigen noch auch in ihrem Habitus öffentlich gegen islamische Vorschriften verstoßen durften.

Allerdings hat die islamische Mystik schon seit vielen Jahrhunderten bei Muslimen die Tendenz, sich dort, wo sie herrschten, gemäß den Vorgaben der Scharia von den andersgläubigen Schutzbefohlenen minderen Rechts klar abzugrenzen und auf diese herabzusehen, spürbar abgemildert, besonders in ihrer pantheistischen Spielart, die um das Jahr 1200 in den Vordergrund trat. Sie sieht in der ganzen Schöpfung, also auch in Menschen anderer Religionszugehörigkeit, eine Manifestation des einen Gottes, der sich in seinen Geschöpfen spiegeln und selbst lieben will. Von daher hat sie eine weitherzige Humanität gefördert, die bis zur Annahme der Gleichwertigkeit aller religiösen Bekenntnisse vor Gott reichen kann. Über die Sufiorden hat diese Form der islamischen Mystik die muslimische Breitenfrömmigkeit maßgeblich mitgeprägt.

Auch wenn sie in jüngster Vergangenheit vor allem in größeren Städten durch den rigoros legalistischen, auf besonders strikte Abgrenzung von den „Ungläubigen“ bedachten Frömmigkeitstyp der Islamisten und wahhabitisch beeinflussten Salafisten teilweise verdrängt worden ist, bestimmt sie das Denken und Empfinden nicht weniger Muslime bis heute.

3 Der Einfluss politischer Rahmenbedingungen der jüngeren Vergangenheit auf den Zugang von Muslimen zu religiöser Pluralität

Wenn es um mögliche Auswirkungen der politischen Rahmenbedingungen der jüngeren Vergangenheit auf die Vorstellungen muslimischer Schülerinnen und Schüler Deutschlands von Andersgläubigen und dem gebotenen Umgang mit ihnen geht, ist vor allem an den Einfluss von Gegebenheiten auf drei verschiedenen Ebenen zu denken: derjenigen der internationalen Politik, derjenigen der innenpolitischen Zustände in den Herkunftsländern der Familien und derjenigen der deutschen Innenpolitik. In welchem Umfang solche Auswirkungen tatsächlich vorliegen, könnte nur mit Hilfe von Studien der empirischen Sozialforschung ermittelt werden, die noch ausstehen. Der islamwissenschaftliche Forschungsstand ermöglicht jedoch bereits Aussagen darüber, wie sich bestimmte neuere Entwicklungen der internationalen Politik und die innenpolitischen Zustände in islamischen Ländern auf die Anschauungen der zahlreichen muslimischen Autoren ausgewirkt haben, die sich seit dem frühen 20. Jahrhundert in Büchern oder Artikeln über Andersgläubige, insbesondere Juden und Christen, und den gebotenen Umgang mit ihnen äußerten. Da damit gerechnet werden muss, dass sich diese politischen Faktoren durch Vermittlung von Eltern oder anderen Bezugspersonen auf entsprechende Vorstellungen muslimischer Schüler Deutschlands in derselben Richtung ausgewirkt haben, soll hier wenigstens in großen Zügen skizziert werden, was sich in Veröffentlichungen muslimischer Verfasser bezüglich ihrer Auswirkungen beobachten lässt.

Generell ist zu konstatieren: Einige politische Entwicklungen, die die muslimische Bevölkerung von Ländern des Nahen und Mittleren Ostens wie auch Nordafrikas heftig und zum Teil langfristig mit der politischen und militärischen Übermacht als christlich oder „westlich“ wahrgenommener Staaten konfrontierten und von ihr als demütigende Übergriffe auf traditionell islamisches Territorium erlebt wurden, haben im islamischen Schrifttum die Neigung, über die Andersgläubigen in Kategorien der Korantexte aus späterer medinensischer Zeit und des islamischen Rechts zu denken, eher verfestigt als vermindert, und sie haben bei vielen von ihnen die in späten koranischen Textpartien und in der islamischen Rechtstradition ohnehin schon wichtig genommene Frage, welche Religion über welche herrschen darf oder muss, noch mehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt – auf Kosten des Interesses an der Erkundung von Möglichkeiten gleichstufiger interreligiöser Begegnung und Kooperation.

Das gilt – unter den gegebenen Voraussetzungen verständlicherweise – zunächst einmal für die Errichtung der Kolonialherrschaft traditionell christlicher Mächte über fast alle islamischen Länder im 19. und 20. Jahrhundert: Viele Jahrhunderte lang hatten die meisten Muslime Juden und Christen nur als minderberechtigte Schutzbefohlene ihres eigenen Staates gekannt, der nach islamischem Recht geordnet war. Deshalb war ihnen bislang die Vorstellung selbstverständlich gewesen, dass es ihr Recht sei, über die Anhänger der beiden älteren monotheistischen Offenbarungsreligionen zu herrschen und auf sie herabzusehen. Zudem war es nach traditioneller islamischer Anschauung der historische Auftrag der Muslime, überall auf der Welt, wo sie das konnten, „das Wort Gottes an die oberste Stelle zu bringen“ (*i' lā' kalimat Allāh*),

d.h. die Geltung der Scharia durchzusetzen; damit war auch der Eroberungsdжихад begründet worden, denn dies war nur dort möglich, wo Muslime herrschten. Also schien das Herrschen nach Gottes Willen ihre Sache zu sein, nicht etwa die der Juden oder Christen. Im Kolonialzeitalter kehrte sich dieses Verhältnis auf einmal um, was bei vielen Muslimen eine tiefe Verletzung ihres religiösen Selbstwertgefühls und bei etlichen von ihnen auch ein überschießendes Selbstbehauptungsbedürfnis gegenüber „westlichen“ Andersgläubigen hervorrief. Das Osmanische Reich wurde zwar nie kolonisiert, aber die riesigen territorialen Verluste, die es seit dem frühen 19. Jahrhundert hinnehmen musste, weil es der militärischen Übermacht von herkömmlicherweise als christlich betrachteten Staaten des modernen Europa und dem Streben christlicher Balkanvölker nach nationaler Selbstbestimmung nicht mehr standhalten konnte, hinterließen bei nicht wenigen Türken eine ähnliche Kränkung und die Tendenz zu einer ähnlichen Reaktion. Als Folge davon ist heutzutage in der islamischen Welt weithin das Stereotyp vom grundsätzlich islamfeindlichen „Westen“ im Schwange, der die Muslime dominieren, fremdbestimmen und schädigen, will, obwohl es eigentlich sie sind, die das Sagen haben und mehr als alle anderen prosperieren müssten.

Die Konfrontation mit dem erklärtermaßen jüdischen Staat Israel führte überdies dazu, dass im islamischen Schrifttum seit Mitte des 20. Jahrhunderts wieder kräftig auf die extrem negative Darstellung der Juden in medinensischen Korantexten zurückgegriffen wird. Sie dient dort nun häufig der Rechtfertigung eines vom ungelösten Palästina-Problem genährten Judenhasses. Selbst einige prominente muslimische Gelehrte haben Bücher voller übelster Hetztiraden verfasst, in denen sie die koranischen Vorwürfe gegen die Juden noch mit antijüdischen Klischees aus dem traditionellen Arsenal des europäischen Antisemitismus anreicherten und zu demonstrieren versuchten, dass die Umstände der Gründung Israels und dessen Politik ja nur bestätigen, was der Koran schon immer über die Juden gesagt hat. Einschlägig hervorgetreten ist z.B. *Muhammad Sayyid Tanāwī*, der von 1996 bis 2010 Scheich al-Azhar war, also der höchste muslimische Würdenträger Ägyptens und eine weit über dessen Landesgrenzen hinaus geachtete religiöse Autorität.⁹

Was die innenpolitischen Verhältnisse islamischer Länder angeht, so waren sie in jüngerer Vergangenheit meist wenig dazu angetan, Muslimen ein gleichberechtigtes Miteinander mit Anhängern anderer Religionen, insbesondere Juden und Christen, erfahrbar zu machen. Die Säkularität des Staates, ohne die es keine wirkliche Gleichheit der Bürger aller Bekenntnisse geben kann, ist bisher in keinem von ihnen verwirklicht, auch nicht in der Türkei, in der sich ungeachtet des deklarierten Verfassungsprinzips des Laizismus eine Art von sunnitischen Staatskirchentum herausgebildet hat. Die Anhänger des seit den 1970er Jahren erstarkten Islamismus lehnen überall außerhalb der Türkei den säkularen Staat offen ab und bekämpfen dessen muslimische Befürworter. In fast allen Ländern der islamischen Welt – nur nicht in der Türkei, in Syrien, im Libanon und in Indonesien – ist der Islam als Staatsreligion in der Verfassung verankert, häufig gleichzeitig mit dem Prinzip der Religionsfreiheit. In der Realität bedeutet dies eine staatlich abgesicherte gesellschaftliche Dominanz der Muslime und mehr Bewegungsfreiheit und Ressourcen für sie als für Angehörige anderer Religionen. Das äußert sich z.B. darin,

9 Er hatte seine akademische Karriere mit einer in diesem Stil gehaltenen voluminösen Dissertation zum Thema „Die Kinder Israel im ehrwürdigen Koran und in der Sunna“ gemacht, die erstmals 1969 im Druck erschien und bis in die jüngste Vergangenheit hinein mehrfach neu aufgelegt wurde. Zum Einfluss des Palästina-Konflikts auf das Bild des Judentums bei Muslimen näheres bei *Wielandt, R.*, Das Judentum in der Darstellung zeitgenössischer muslimischer Autoren, CIBEDO-Beiträge 2015 (1), S. 8-10.

dass Muslime problemlos Moscheen bauen können oder solche vom Staat gebaut bekommen, während Christen für Kirchenbauten eine Sondergenehmigung brauchen, dass an staatlichen Schulen – auch denen Ägyptens, wo es eine große christliche Minderheit gibt – nur islamischer Religionsunterricht erteilt wird, aber kein christlicher und dass muslimische Glaubenspropaganda gegenüber Christen wohlgeht, christliche Mission dagegen meist verboten ist. Wo es kein Gesetz gibt, das sie verbietet, wird sie dennoch oft als Störung der öffentlichen Ordnung gerichtlich verfolgt. Die Diskriminierungen, die früher mit dem Schutzbefohlenenstatus für die „Leute des Buches“ verbunden waren, dauern also in milderer Form an, auch wenn er rechtlich längst abgeschafft ist. Zudem benutzen in fast allen Ländern der islamischen Welt die Staatsführungen den Islam immer wieder einmal als nationale Einigungsideologie, indem sie gezielt an die religiösen Gefühle der muslimischen Bevölkerungsmehrheit appellieren, um deren Unterstützung für eigene politische oder militärische Vorhaben zu gewinnen;¹⁰ auf örtliche religiöse Minderheiten wird dabei keine Rücksicht genommen.

Speziell in der Republik Türkei bestehen wegen der Umstände von deren Gründung noch besondere Vorbehalte gegen eine gleichberechtigte Stellung von Christen: Das türkische Staatsgebiet ist nach Ende des 1. Weltkriegs unter Führung von *Mustafa Kemal (Atatürk)* und dessen Mitstreitern unter großen Mühen durch einen nationalen Befreiungskampf aus der Restmasse des Osmanischen Reiches gerettet worden, nachdem Armeen Großbritanniens, Frankreichs, Italiens, vor allem aber Griechenlands auf der Grundlage des Friedensvertrags von Sèvres (1920) jeweils einen Teil Anatoliens an sich gerissen hatten – in einer Situation, in der noch mehr als eine Million orthodoxe Griechen im Lande lebten, die mit den Besatzern hätten kollaborieren können. Derselbe Vertrag, dessen Wirksamwerden man schließlich verhindern konnte, hatte aber auch den Anschluss der östlichsten Provinzen Anatoliens an Armenien vorgesehen. Die traumatische Erinnerung daran hält in der Türkei bis heute die Befürchtung wach, Christen zur Gefahr für die nationale Einheit werden, und verstärkt dort die Tendenz, im öffentlichen Raum ein ausschließlich islamisches Wir-Gefühl zu pflegen. Auch der religiösen Minderheit der Aleviten, die nach Schätzungen 15-25 % der Bevölkerung ausmachen, gesteht der türkische Staat nicht die gleichen Entfaltungsmöglichkeiten und Partizipationsrechte zu wie den sunnitischen Mehrheitsmuslimen. Dass ein solches religionspolitisches Gesamtklima nicht gerade eine positive Einstellung zu religiöser Pluralität fördert, liegt auf der Hand. Es ist nicht auszuschließen, dass es über die DİTİB-Moscheen, die ja personell vom staatlich-türkischen Präsidium für Religiöse Angelegenheiten abhängig sind, auch auf türkische Muslime in Deutschland einwirkt.

Allerdings sind vor allem auf internationaler Ebene auch solche Entwicklungen zu verzeichnen, die die Akzeptanz des Ideals gleichberechtigten Zusammenlebens in religiöser Pluralität gefördert haben, wie sich an Schriften muslimischer Autoren ablesen lässt. Zu nennen ist hier vor allem die fortschreitende Globalisierung: Durch immer leichteren und dichteren Austausch von Informationen über weite geographische Distanzen und frühere Religionsgrenzen hinweg, wachsende Mobilität und immer mehr persönliche Kontakte mit Nichtmuslimen, zu denen auch die großen Migrations- und Fluchtbewegungen der jüngsten Vergangenheit beitrugen, hatten und haben zeitgenössische Muslime – Weltoffenheit und Weitherzigkeit aller beteiligten Seiten

10 Dass in türkischen Moscheen auf Weisung des staatlichen Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten die auf Geheiß von Präsident *Erdogan* im Januar 2018 begonnene Invasion im nordsyrischen Distrikt Afrin als Dschihad dargestellt und mit entsprechenden Gebeten und Koranrezitationen begleitet wurde, war eines der jüngsten Beispiele dafür.

vorausgesetzt – viel mehr Gelegenheit als solche früherer Zeiten, auch positive Erfahrungen mit Andersgläubigen zu machen und in ihnen schätzenswerte Mitmenschen zu entdecken, die keine anderen Grundbedürfnisse haben als sie selbst. Zudem ist unter Muslimen wie unter Anhängern anderer Religionen das Bewusstsein globaler Risiken wie z.B. der Gefahren des Einsatzes von Massenvernichtungswaffen, der Umweltzerstörung, des Klimawandels oder des wuchernden internationalen Terrorismus gewachsen, die nur durch eine gemeinsame Anstrengung aller Gutwilligen über die Religionsgrenzen hinweg eingedämmt werden können. Wächst aber die Einsicht in die Notwendigkeit einer solchen Kooperation, die auf die ethischen Potenziale aller Beteiligten angewiesen ist, dann erscheint eine pauschale Abgrenzung gegen Andersgläubige zunehmend anachronistisch.¹¹

Der häufiger gewordene persönliche Einblick von Bewohnern islamischer Länder oder muslimischen Migranten in europäische und nordamerikanische Lebensverhältnisse hat – trotz entgegengesetzter Tendenzen, die vor allem bei einem Teil der Islamisten zu beobachten sind – auch für die Verbreitung demokratischer Ideale und des Menschenrechtsdenken in die islamische Welt hinein gesorgt. Sie haben dort heutzutage vielerorts mutige Fürsprecher. Abgesehen davon ist ein erheblicher Teil der Muslime der europäischen und amerikanischen Diaspora mit den säkularen demokratischen Staaten, in denen sie leben, voll identifiziert. Unter diesen Umständen konnte es nicht ausbleiben, dass inzwischen prominente muslimische Autoren mit der Forderung nach voller Religionsfreiheit und Gleichberechtigung auch für Nichtmuslime in islamischen Ländern hervorgetreten sind.

In jüngster Vergangenheit hat unter Intellektuellen islamischer Ländern nicht zuletzt das Entsetzen darüber, was der sogenannte Islamische Staat mit der für ihn typischen Kombination von extremem Heilsexklusivismus mit ebenso extremer Brutalität unter Berufung den religiösen Minderheiten mehrerer islamischer Länder angetan hat, aber auch darüber, was Terroristen, die in seinem Auftrag oder aus Sympathie für ihn handelten, unter Berufung auf den Islam dort und im „Westen“ an Blutbädern unter unschuldigen Zivilisten angerichtet haben und wie sich all dies auf den weltweiten Ruf des Islam ausgewirkt hat, ein neues Nachdenken darüber ausgelöst, welche Art des Umgangs mit Andersgläubigen und Andersdenkenden unter heutigen Bedingungen islamisch zu rechtfertigen ist.¹²

Vor diesem Hintergrund haben etliche muslimische Gelehrte Ansätze zu einem neuen Verständnis des Koran gesucht und gefunden, die es ermöglichen, ein friedliches und gleichberechtigtes Miteinander in religiös pluraler Gesellschaft als genuin islamisch zu bejahen. Sie sind mit ihren Positionen bisher eine Minderheit unter ihren Standesgenossen, aber eine, auf der die Hoffnungen nicht weniger ruhen.

11 Auch gemäßigten Islamisten, wie bereits vor mehr als 25 Jahren der Schlusspassus eines vielbeachteten Memorandums eines ägyptischen Vertreters dieser Denkrichtung gezeigt hat (*Abū l-Mağd, A.K.*, Ru'ya islāmiya mu'āšira – i'lān mabādi', Kairo 1412 d. H. = 1991, S. 48–50).

12 Besonders deutlich erkennbar in der Präambel der „Erklärung von Marrakesch“, in der ausführlich auf diesen Entstehungsgrund des Dokuments eingegangen wird; zu ihr s.u. Abschnitt 4.

4 Neue Ansätze muslimischer Denker zur Begründung gleichberechtigten Zusammenlebens in religiöser Pluralität

Die Hauptschwierigkeit für die Entwicklung solcher Ansätze liegt im Umgang mit den Vorgaben der in medinensischer Zeit verkündeten Korantexte, die nicht nur die Heiden, sondern auch die Juden sehr negativ kennzeichnen, Abgrenzung gegen Juden und Christen fordern und schließlich deren Unterwerfung unter die Herrschaft der Muslime anordnen. Dieses Problem lässt sich auf intellektuell redliche Weise nicht einfach durch selektives Zitieren von pluralitätsfreundlichen Koranversen lösen, obwohl das im interreligiösen Dialog nicht selten versucht wird; denn jedem derartigen Vers kann man sofort mehrere andere entgegengehalten, die, was die Charakteristik Andersgläubiger und das gebotene Verhalten ihnen gegenüber betrifft, eine ganz andere Sprache sprechen.

Der 1985 unter *Numeiri* wegen angeblicher Apostasie hingerichtete sudanesischer Mystiker *Mahmūd Muḥammad Ṭāhā*, der das Oberhaupt der für Demokratie und Menschenrechte eintretenden Reformbewegung der Republikanischen Brüder war, hat eine kühne These vertreten, die es ermöglicht, sämtliche aus heutiger Perspektive problematisch erscheinenden Aussagen medinensischer Korantexte auf einen Schlag als nicht mehr gültig zu erklären: Seiner Auffassung nach ist die grundlegende, von Gott eigentlich intendierte und bleibend verbindliche göttliche Botschaft nur im mekkanischen Teil des Koran enthalten; dessen medinensischer Teil besteht in Ausführungsbestimmungen von lediglich temporärer Geltung, die Gott speziell für den Stadtstaat von Medina zusätzlich geoffenbart hat, nachdem sich gezeigt hatte, dass die dort unter Führung des Propheten versammelten Gläubigen noch nicht in der Lage waren, den in Mekka geoffenbarten eigentlichen Islam zu verstehen und in die Tat umzusetzen.¹³ Legt man dieses Denkmodell zugrunde – das den exemplarischen Charakter des zu Lebzeiten des Propheten in Medina verwirklichten Islam verneint und sich damit gegen den weitaus größten Teil der älteren islamischen Tradition, vor allem aber gegen das von zeitgenössischen Islamisten vertretene Ideal der Rückkehr zu den vermeintlich idealen urislamischen Zuständen stellt –, dann muss auch an der Normativität derjenigen medinensischen Korantexte nicht mehr festgehalten werden, die es erschweren, ein gleichberechtigtes Zusammenleben der Anhänger der drei großen monotheistischen Religionen zu bejahen.

Für die allermeisten Muslime ist eine so weitgehende Zurücknahme des Geltungsanspruchs des medinensischen Teils des Koran allerdings bis heute nicht vorstellbar. Doch auch ohne sie lassen sich die problematischen Aussagen medinensischer Korantexte entschärfen, und zwar mit Hilfe einer Hermeneutik, die diese historisch kontextualisiert. Diesen Weg haben mehrere namhafte muslimische Gelehrte bereits beschritten.¹⁴ Sie erlaubt es z.B., die negativen Kennzeichnungen der Juden in medinensischen Korantexten als nur auf die jüdischen Zeitgenossen *Muhammads* in Medina zutreffend zu verstehen, statt sie als zeitlos gültige Aussagen über die Juden und das Judentum im Allgemeinen zu lesen. Damit ist wenigstens das Verhältnis von

13 Zum Verhältnis zwischen mekkanischem und medinensischem Koran bei Ṭāhā s. v.a. *Mahmoud, M.A.*, *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha*, Syracuse 2007, S. 143-146.

14 Kurze Überblicke über solche hermeneutischen Ansätze bieten *Pink, J.*, *Striving for a New Exegesis of the Qurʾān*, in: Schmidtke, S. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, S. 779-783 (ohne Berücksichtigung türkischer Theologen) und *Körner, F.*, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*, Würzburg 2005, S. 224-227.

Muslimen zu heutigen Juden von koranischen Vorwürfen entlastet, die es empfindlich trüben können, wenn man sie für ewig wahr hält.

Die Verfasser der „Erklärung von Marrakesch“, des Abschlussdokuments einer internationalen Konferenz, zu der sich rund 300 muslimische Gelehrte und Politiker auf eine marokkanische Initiative hin Ende Januar 2016 versammelt hatten, gingen mit der historischen Kontextualisierung noch weiter: Sie stuften die in Sure 9:29 grundlegende *ḡimma*, die Schutzherrschaft der Muslime über Juden und Christen, als durch partikuläre Zeitumstände gegen Ende von *Muhammads* Wirken bedingt und damit nicht mehr verbindlich ein und plädierten für die Rückkehr der heutigen Muslime zum Denkmodell der Charta von Medina, die die Juden noch als gleichberechtigte Angehörige des Gemeinwesens betrachtet und behandelt hatte.¹⁵ Zuvor hatten auch schon der tunesische Religionsphilosoph *Mohamed Talbi* (1921-2017) und der aus Afghanistan stammende Gelehrte *Mohammad Hashim Kamali* (geb. 1944), ein renommierter Experte für Recht und Rechtsphilosophie des Islam, der lange an der International Islamic University of Malaysia gelehrt hat, die Charta von Medina als den authentischen Ausdruck des nach ihrer Interpretation vom Koran vorgegebenen Ideals politisch gleichberechtigten Zusammenlebens von Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit herausgestellt.¹⁶

Talbi und *Kamali* erwähnten das Faktum nicht, dass auch die *ḡimma* eine koranische Basis hat, setzten sich allerdings in ausdrücklicher Ablehnung des Toleranzbegriffs, der von Muslimen traditionell mit dieser Institution verbunden wird,¹⁷ für die volle bürgerliche Gleichberechtigung und Religionsfreiheit der Nichtmuslime ein, und zwar unter anderem mit Argumenten der theologischen Anthropologie. Sie bemühten sich exegetisch um den Nachweis, dass Gott dem Koran zufolge alle Menschen mit gleicher Würde und Freiheit ausgestattet hat.¹⁸ *Talbi* arbeitete insbesondere den Gedanken heraus, dass Gott nach Ausweis des Koran gerade deshalb die Freiheit des Menschen will, weil er den Glauben von ihm will und Glaube seiner Natur nach nur freiwillig möglich ist.¹⁹ Wenn aber Gott alle Menschen gleichermaßen gewürdigt und frei gewollt hat, dann muss, so folgerten *Talbi* und *Kamali*, auch die gottgewollte staatliche Ordnung so beschaffen sein, dass sie allen Bürgern den gleichen Freiraum dafür bietet, im Einklang mit ihrer in freier Entscheidung gewählten Religion oder Weltanschauung zu leben.

Die Verfasser der „Erklärung von Marrakesch“ begründeten ihr Plädoyer dafür, vom Denkmodell der *ḡimma* Abschied zu nehmen und im Bewusstsein der Muslime das Ideal gleichberechtigter Staatsbürgerschaft für Angehörige der verschiedenen Religionen zu verankern, in erster Linie mit der Lehre von den „Intentionen der göttlichen Gesetzgebung“ (*maqāṣid*

15 *aṭ-Ṭālibī (Talbi), M.*, 'Iyāl Allāh: Afkār ḡadīda fī 'alāqat al-muslim bi-nafsihī wa-bi-l-āḡarīn, Tunis 1992, S. 176-177; ungekürzter Text der Erklärung von Marrakesch unter dem Titel „l'ān Marākuṣ li-ḡuqūq al-aqallīyāt ad-dīniya fī l-'ālam al-islāmī (27.01.2016), veröffentlicht auf der Website des marokkanischen Religionsministeriums, www.habous.gov.ma/...html [nach dem Slash Titel der Erklärung in arabischen Lettern] (letzter Zugriff am 05.02.2018).

16 *Kamali, M.H.*, Diversity and Pluralism: A Qur'ānic Perspective, *Islam and Civilisational Renewal* 1 (1), 2009, S. 28, 45.

17 Vgl. *aṭ-Ṭālibī (Talbi)* (Anm. 15), S. 95; vgl. *Kamali* (Anm. 16), S. 28.

18 Vgl. *aṭ-Ṭālibī (Talbi)* (Anm. 15), S. und *Kamali* (Anm. 16), S. 31, 36. – Diese Position, die auch noch andere vertreten, ist aus dem Koran tatsächlich gut begründbar. S. dazu *Wielandt, R.*, Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker, in: Schwartländer, J. (Hrsg.), *Freiheit der Religion – Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, S. 179-209.

19 *Talbi, M.*, Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive, in: Schwartländer, J. (Hrsg.) (wie in Anm. 18), S. 56-59. Zu *Talbis* Konzept der Konvivenz in religiöser Pluralität s. auch *Nettler, R.*, Mohamed Talbi's Theory of Religious Pluralism: A Modernist Islamic Outlook, *Maghreb Review* 24 (3-4), 1999, S. 98-107.

aš-šarī'a), die in der malikitischen Rechtsschule, der in den Maghrebstaaten vorherrschenden Richtung der islamischen Jurisprudenz, den höchsten Entwicklungsstand erreicht und die größte praktische Bedeutung erlangt hat.²⁰ Sie beruht auf der schon im 14. Jahrhundert von dem andalusischen Rechtsgelehrten *aš-šātibī* formulierten Theorie, der zufolge der Wille des göttlichen Gesetzgebers nicht notwendig dann erfüllt ist, wenn die einzelnen Vorschriften des Koran und der Scharia wörtlich befolgt sind, sondern vielmehr dann, wenn die hinter diesen stehenden leitenden Intentionen der göttlichen Gesetzgebung verwirklicht werden, da Einzelvorschriften nur Mittel zu deren Verwirklichung sind, die sich mit dem Wandel der sozialen und kulturellen Verhältnisse als nicht mehr zweckmäßig erweisen können. Auf dieser Basis argumentieren die Verfasser der Erklärung wie folgt: Da der Koran von der gleichen Würde aller Menschen ausgeht und ihnen allen Religionsfreiheit zugesteht, muss es eine leitende Intention der göttlichen Gesetzgebung sein, sicherzustellen, dass alle Staatsangehörigen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit gleichberechtigt und in Freiheit zusammenleben können. Die kurz nach der Hidschra eingeführte Charta von Medina gewährleistete genau dies. Nur weil sie dann vorübergehend wegen besonderer Umstände nicht umsetzbar war, wurde mit Sure 9:29 als Mittel zur temporären Sicherung eines geordneten Zusammenlebens von Muslimen und Angehörigen der älteren Offenbarungsreligionen die *ḍimma* eingeführt. Inzwischen ist diese jedoch für die Gewährleistung des öffentlichen Friedens in islamischen Ländern nicht mehr nötig und sogar kontraproduktiv; denn sie entspricht dem Rechtsempfinden heutiger Menschen nicht²¹ und ist noch dazu durch Extremisten missbrauchbar.

Wie verträgt es sich nun aber mit dem Wort: „Die Religion ist bei Gott der Islam.“ aus Sure 3:19, wenn es Muslime, obwohl sie auch anders könnten, akzeptieren, dass Juden und Christen ihre Religion vollkommen gleichberechtigt mit den Anhängern des Islam leben? Verschiedene muslimische Intellektuelle haben diese Schwierigkeit ausgeräumt, indem sie entgegen der traditionellen Interpretation erklärten, das Wort „Islam“ sei in diesem Koranvers nicht als Terminus für die so bezeichnete Religion gebraucht worden, sondern in seinem ursprünglichen Wortsinne „Ergebung“. Gemeint sei hier, dass der Kern jeder wahren Religion in Gottergebenheit bestehe. Diese sei aber auch bei frommen Juden und Christen vorhanden. Insofern seien also auch deren Religionen im Kern wahr und in Gottes Augen wertvoll. Mit dieser Deutung ist insbe-

20 Zuvor hatte auch schon der Tunesier *Talbi* mit seiner Forderung nach Rückkehr zu den Prinzipien der Charta von Medina kurz auf diese Lehre Bezug genommen; vgl. *aš-šātibī (Talbi)* (Anm. 15), S. 177.

21 Der Gesichtspunkt, dass eine Rechtsordnung dem Rechtsempfinden der Menschen entsprechen muss, um durchsetzbar zu sein, und dass deshalb im Zweifelsfall um des von Gott gewollten friedlichen und geordneten Zusammenlebens der Menschen willen koranische Rechtssätze nicht anzuwenden sind, wo sie mit dem Rechtsbewusstsein der Gesellschaft kollidieren, hat im Denken der malikitischen Rechtsschule speziell auf dem Boden Marokkos großes Gewicht erlangt, und zwar aufgrund der Erfahrung, dass die Berber, die dort etwa die Hälfte der Bevölkerung stellen, trotz Bekehrung zum Islam in wichtigen Punkten nicht von ihrem überkommenen Gewohnheitsrecht abzubringen waren.

sondere der indonesische Theologe *Nurcholish Madjid* (1939-2005) bekannt geworden;²² auch *Mohammad Hashim Kamali* hat sie seinen Glaubensgenossen nahegelegt.²³

Die Annahme, dass auch Nichtmuslime das ewige Heil erlangen können, ist an sich keine zwingende Voraussetzung für die Bejahung friedlichen und gleichberechtigten Zusammenlebens in einer religiös pluralen Situation; dafür genügt es grundsätzlich, mit Sure 5:48 zu glauben, dass die fortbestehende Pluralität der Religionen gottgewollt und für den Wetteifer in guten Werken zu nutzen ist und dass nicht Menschen über die Religion Andersgläubiger zu richten haben, sondern Gott am Jüngsten Tag. So haben denn auch muslimische Autoren der jüngsten Vergangenheit, die demonstrieren wollten, dass der Islam grundsätzlich religiöser Pluralität freundlich gegenüberstehe, die Leitgedanken gerade dieser Koranstelle nachdrücklich hervorgehoben.²⁴ Dennoch werden ein respektvoller Umgang mit Andersgläubigen und die Bereitschaft zu konstruktiver Zusammenarbeit mit ihnen wahrscheinlicher, wenn man es nicht für ausgemacht hält, dass sie allesamt künftige Hölleninsassen sind. Noch geht die Mehrheit der muslimischen Theologen und mit ihr wahrscheinlich auch ein Großteil des breiteren muslimischen Publikums davon aus, dass Juden und Christen unweigerlich auf ewig in die Hölle kommen. Doch einige prominente muslimische Gelehrte, vornehmlich solche, die mit Gedankengut der islamischen Mystik vertraut waren, zugleich aber unter dem Einfluss der europäischen Aufklärung mit andersgläubigen Intellektuellen auf der Basis einer gemeinsamen Rationalität und Humanität universalistischen Zuschnitts zu verkehren wünschten, konnten es sich nicht mehr vorstellen, in Juden oder Christen lauter Höllenkandidaten vor sich zu haben. Und so haben sie die Frage, ob diese Andersgläubigen ungeachtet der Koranstellen, aufgrund deren sie als solche zu betrachten sind, nicht doch ins Paradies kommen können, neu gestellt und positiv entschieden. Das taten unter anderen der Ägypter *Muhammad 'Abduh* (1849-1905) und der Iraner *Muhammad Husayn Tabātabā'i* (1903-1981) in ihren Kommentaren zu der oben erwähnten Stelle in Sure 6:62,²⁵ die traditionell gegenteilig interpretiert worden war, des Weiteren der Türke *Izmirlı İsmail Hakki* (1869–1946), der Kazan-Tatare *Musa Carullah Bigiyef* (1873-1949) und in jüngster Vergangenheit der Türke *Süleyman Ateş* (geb. 1933) sowohl mit koranexegeti-

-
- 22 Ausführungen *Madjids* zu diesem Vers in der Anthologie *Donohue, J.J./Esposito, J.L.* (Hrsg.), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, 2. Aufl. Oxford und New York 2007, S. 291-292. Auszüge aus seinen Schriften, die sein Gesamtverständnis religiöser Pluralität zeigen, das er u.a. auf die bekannte Formel der „verschiedenen Wege zu der einen Wahrheit“ gebracht hat, ebd. S. 488-500 und in mehreren anderen englischsprachigen Anthologien, z.B. in: Fealy, G./Hooker, V. (Hrsg.), *Voices of Islam in Southeast Asia: A Sourcebook*, Singapur 2006, S. 453-456 und in: McAuliffe, J. (Hrsg.), *The Norton Anthology of World Religions: Islam*, New York 2015, S. 632-638.
- 23 Vgl. *Kamali* (Anm. 16), S. 37-38; auf diese Deutungsmöglichkeit weisen auch hin *Aslan, A.*, *Religious Pluralism in Islam*, *Journal of Islamic Thought and Civilisation*, 1 (2), 2011, S. 39-40 und *Aydin, M.*, *Religious Pluralism: A Challenge for Muslims – A Theological Evaluation*, *Journal of Ecumenical Studies* 38, 2001, Abschnitt III, online ohne Seitenzahlen unter <https://www.questia.com/read/1G1-98313413/religious-pluralism-a-challenge-for-muslims-a-theological> (letzter Zugriff am 15.02.2018).
- 24 S. z.B. *Kamali* (Anm. 16), S. 34-35; *Aslan* (Anm. 23), S. 36; *Ayoub, M.M.*, *The Qur'an and Religious Pluralism*, in: Boase, R. (Hrsg.), *Islam and Global Dialogue: Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Burlington u.a. 2005, S. 276-277.
- 25 „(...) und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabier, wer immer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und tut, was recht ist, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu (...)“; s.o. Abschnitt 2.

schen als auch mit systematisch-theologischen Begründungen.²⁶ Mehreren von ihnen brachte es heftige Proteste aus dem konservativen Lager ein, dass sie Gott öffentlich für barmherzig genug erklärten, um auch Juden und Christen nicht ausnahmslos oder nicht auf ewig in der Hölle schmoren zu lassen; sie blieben aber dabei.

5 Schlussfolgerungen

Wie die voranstehenden Ausführungen gezeigt haben, sind die Einschätzungen von Juden und Christen, die die meisten medinensischen Korantexte nahelegen, und die in diesen und im klassischen islamischen Recht enthaltenen Anweisungen dafür, wie Muslime ihr Verhältnis zu diesen Andersgläubigen gestalten sollen, in ihrem bisher vorherrschenden traditionellen Verständnis wenig geeignet, Menschen islamischen Glaubens für das Ideal gleichberechtigten und respektvollen Zusammenlebens in einer Situation religiöser Pluralität zu erwärmen. Es gibt aber moderne muslimische Interpretationen dieser Vorgaben, die es ermöglichen, sich zu einem solchen Miteinander ohne Preisgabe des Glaubens an den göttlichen Ursprung und die Normativität des Koran positiv einzustellen. Bei dieser Sachlage hängt für die Möglichkeit muslimischer Schüler, ein solches Ordnungsmuster in der Schule und darüber hinaus wertzuschätzen und mitzutragen, viel davon ab, welche Art von koranexegetischer Hermeneutik die Lehrkräfte, die den islamischen Religionsunterricht erteilen, vertreten und ob sie mit neueren Interpretationsansätzen vertraut sind und diese zu erklären vermögen. Deshalb sollte aufmerksam beobachtet werden, welche Art von Koranexegese an den islamisch-theologischen Fachvertretungen deutscher Hochschulen betrieben wird und ob diese die angehenden Religionslehrkräfte zur Rezeption und Weitervermittlung von pluralitätsbejahenden Neuansätzen befähigt. Da die vier größten islamischen Verbände Deutschlands bisher alle konservativ bis traditionalistisch ausgerichtet sind, wird außerdem darauf zu achten sein, dass deren Einfluss auf die Selektion von Lehrstuhlanwärtlern und Religionslehrern nicht Glaubensgenossen, die modernere Ansätze vertreten, zugunsten eines traditionellen Standards ausfiltert. Im Interesse eines friedlichen, von wechselseitigem Respekt und der Anerkennung gleicher Rechte aller getragenen Miteinanders in religiös pluralen Klassen und darüber hinaus darf muslimischen Lehramtsstudierenden und Schülern die heutige innerislamische Pluralität der Koranverständnisse nicht vorenthalten werden.

Verf.: Prof. Dr. Rotraud Wielandt, Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften, Lehrstuhl Islamwissenschaft, An der Universität 11, 96047 Bamberg, E-Mail: rotraud.wielandt@uni-bamberg.de

26 Näheres dazu bei *Pink, J.*, Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt, Leiden 2011, S. 244-245 und bei *Wielandt, R.*, Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times, in: Schmidtke, S. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, Oxford 2016, S. 731-32 (jeweils mit Belegen aus den Werken der genannten Gelehrten und Literaturangaben).