

Islam und Europa. Von der Notwendigkeit eines kritischen Dialogs*

Vorbemerkung

Für die einen – das Paradies, für andere – ein Hort des Fanatismus. Romantisierung auf der einen, Verteufelung auf der anderen Seite. Der islamische Orient war und ist für Europa, so formuliere ich provokativ, in Vielem bloße Antithese: weil Europa und die Welt des Islam voneinander grundsätzlich verschieden sind oder weil sie einander so ähneln?

Dazu schreibt der marokkanische Historiker und Säkularist Abdallah Laroui (geb. 1941):

„Die Begriffe ‚Europa‘ und ‚der Islam‘ stehen für ‚zwei sehr individuelle‘ kulturelle Traditionen, welche über Jahrhunderte hinweg durch das gemeinsame Wirken von relativ konstanten Strukturen und zufälligen, aber unumkehrbaren Ereignissen herausgebildet wurden und sich ständig weiter formen.“¹

Ob feindlich gesonnen oder friedlich gestimmt, haben diese beiden kulturellen Traditionen immer schon voneinander Kenntnis genommen. Ihre Geschichte und ihre Gegenwart sind beziehungsreich wie kaum andere zuvor. Voller fruchtbarer Kontakte, sind sie hingegen auch häufig von Aggressivität gekennzeichnet, bzw. von Erwartungen und Ängsten geprägt. Dennoch bleiben sie, jedenfalls was Europas Bild vom islamischen Orient angeht, von einer auffälligen Ambivalenz gekennzeichnet.

I.

Das christliche Europa scheint sich in dem Moment seiner selbst bewusst geworden zu sein, als es sich dem expandierenden Islam entgegenstellte, also im frühen Mittelalter des 7. und

8. Jahrhunderts. Das Europa von heute baut mit Hilfe seiner Massenmedien zum Schutz der eigenen Ordnung einerseits islamische Feindbilder auf, andererseits zeigt es jedoch eine klare Bereitschaft zum vorurteilsfreien Dialog. Wie nun verhält sich demgegenüber der Islam? Seit der denkwürdigen Landung Napoleons in Ägypten, 1798, begann der Islam neue, ganz unterschiedliche Erscheinungsformen herauszubilden, in denen er sich, jeweils unter dem prägenden Eindruck jener napoleonischen Militärexpedition und deren Auswirkungen, sowohl sich selbst begreifen, als auch sich vor Europa präsentieren lernte. Dies geschah zuallererst aus Feindseligkeit gegenüber der Okkupationsmacht, dann aus Bewunderung vor und schließlich immer mehr, insbesondere durch die Erfahrung von Kolonisation und Mandats Herrschaft bedingt, aus Konfrontation zu Europa. Heute sind sowohl säkularistische Tendenzen in der muslimischen Welt als auch die mächtigen Bewegungen des Islamismus – so sollte islamischer „Fundamentalismus“ adäquat bezeichnet werden – ohne direkte Auseinandersetzung mit dem „europäischen Geist“ – was immer darunter zu verstehen ist – nicht zu denken, ja sie wären ohne das Europa des 19. und 20. Jahrhunderts erst gar nicht ins Leben gerufen worden.

Noch einmal A. Laroui: Europa und der Islam, „das heißt, die Existenz des einen stößt den anderen auf einen Weg, den er so nicht gegangen wäre, [...] und dies auf allen Ebenen: von der Theologie bis zur Kochkunst, von der Poetik bis zur urbanen Struktur“.² Laroui und mit ihm die westliche Islamwissenschaft und Arabistik sprechen deshalb von einem Komplementär³: was Muslime und Europäer heute sind, ist das Ergebnis gegenseitiger Ergänzung, die bereits seit weit über einem Jahrtausend währt.

* Vortrag im Philosophikum I der Justus-Liebig-Universität Gießen am 13. 7. 2000. Weitgehend überarbeitete und aktualisierte Fassung eines 1993 in Stuttgart erschienenen Beitrags in: W. Böhm und M. Lindauer (Hrsg.), *Europäischer Geist – Europäische Verantwortung. Ein Kontinent fragt nach seiner Identität und Zukunft.*

II.

Im Folgenden versuche ich nun, das europäische Orient- und Islambild in seinem breiten Beziehungsreichtum historisch und gegenwartsbezogen zu typisieren. Weder Feindbilder noch Verklärungen des islamischen Orient, wie so oft von westlichen Autoren beschworen, lassen sich ohne Kenntnis der Islambilder der Vergangenheit verstehen.

Zunächst jedoch Grundsätzliches zum Begriff „Islam“: Islam ist Bekenntnis und Verhalten, – Bekenntnis sowohl zu dem einzigen, allmächtigen Gott (Allah) als auch vollkommene Hingabe an Gottes offenbartes Gebot. Im Islam bedeutet Offenbarung Theophanie und Gesetz⁴. Demzufolge ist Religion im Islam „das Ganze der Lebens- und Welterfahrung“⁵. Dies lässt sich – nach muslimischem Selbstverständnis – am besten an der Biographie des islamischen Propheten Muhammad sowie am Geschick der frühesten islamischen Gemeinde unter dessen



Koranische Kalligraphie am Eingangsportal des Heiligtums von Turbat-e Dscham (Grabmal des Mystikers Ahmad-e Dscham, gest. 1142) in Nordostiran

Führung aufzeigen. Muhammad war es gelungen, die sozialen, ökonomischen und ethischen Lebensfragen seiner Umwelt zu bündeln, indem er sie zuvörderst als religiöse Aufgaben begriff und beantwortete. Zum ersten Mal in der Geschichte der Araber konnte so durch Muhammad ein arabisches Solidaritätsbewusstsein geschaffen werden, zumal er den Arabern in der Sprache der islamischen Offenbarung, des Koran, eine gemeinsame Verkehrs- und Literatursprache gegeben und den Arabern – nach Auffassung der Muslime – somit einen Platz in der Heilsgeschichte verliehen hatte.

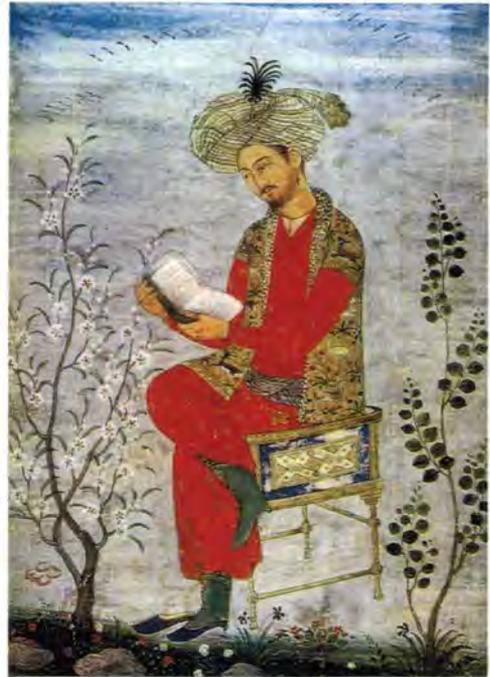
Nach Muhammads Tod im Jahr 632 wurde die politische Macht von den vier „Rechtgeleiteten Kalifen“ ausgeübt. Ihnen folgte 661–750 das Weltreich der Umayyaden mit der Hauptstadt Damaskus. Die islamische Welt reichte damals von Andalusien bis nach Zentralasien, von den Pyrenäen bis nach Timbuktu. Im Jahr 750 gelangte die politische Macht in die Hände einer neuen Dynastie, der der Abbasiden. Sie richteten sich am persischen Herrscherideal aus und gründeten von ihrer Hauptstadt Bagdad aus einen multikulturellen und vielsprachigen islamischen Zentralstaat. Dessen schleichender Zerfall begann freilich schon im 9. Jahrhundert, indem neben dem Kalifen der Sultan, als weiterer Träger der Macht, begann, Politik religiös zu legitimieren. Gewinner der Rivalität zwischen Kalif und Sultan waren die muslimischen Rechtslehrer. Seit dem 9. Jahrhundert gelten sie als Überlieferer und Interpreten der islamischen Tradition. An sie fiel die religiöse Autorität und bei ihnen ist sie auch bis heute geblieben. Das Sultanat wurde 1922, das Kalifat 1924 abgeschafft. Mustafa Kemal Atatürk, der „Vater der Türken“, begründete damals nicht nur die moderne Türkei, sondern verlieh der Idee des Nationalstaats in der muslimischen Welt einen bis dahin unbekanntem Pragmatismus.⁶

Der Kalif musste gehen, die Tradition, die *sunna*, wie die Araber sagen, blieb. *Sunna* bedeutet „Lebensweise des Propheten Muhammad“ und wurde so Norm für alle Gläubigen. Obwohl nach Ansicht der Muslime *sunna* und Koran eine untrennbare Einheit bilden, hat die *sunna* die muslimischen Gesellschaften und deren Politik wesentlich stärker beeinflusst, als

dies der Koran je hatte tun können. Denn *sunna* ist auch „umfassende Moral“. Das Verhalten des Einzelnen, die genaue Regelung seines Lebensablaufs, sind vorgegeben durch das Leben des Propheten. In gleicher Weise wird im frühen Islam das Funktionieren des Staates am Ideal des prophetischen Gemeinwesens gemessen. Dieser Anspruch hat bis heute Gültigkeit und diejenigen, die diesen Anspruch verwalteten, sind die Rechtslehrer des Islam. Zusammenfassend lässt sich sagen: seit dem 9. Jahrhundert sind nicht die Staatsmänner die Bewahrer der Tradition, sondern die Rechtsgelehrten. Sie formen und verwahren die „Orthodoxie“ des Islam. Mit ihnen erhält Religiosität auch eine subjektivistische Prägung: sie wird anti-intellektuell.

III.

Das Islambild Europas bleibt ohne Rückgriff auf den Begriff *ilm* („Wissen“ und „Wissenschaft“) unverständlich. *ilm* umfasst im Islam zunächst die religiös-juristische Kenntnis von Koran und Tradition. Deshalb lautet ein vielzitiertes Autoritätsspruch, jeder Gläubige habe *talab al-ilm wa-lau ila s-sin* („das Wissen/die Wissenschaft zu suchen – und sei es bis nach China“)⁷. Wissen und Handeln gehören im islamischen Glaubensbegriff zusammen. Im Zuge seiner Expansion sah sich der Islam jedoch zunehmend anderen Kulturen konfrontiert. *ilm* umfasste daher immer mehr auch fremde Wissenschaften, vor allem die Philosophie und die Naturwissenschaften der Griechen⁸. Logik und Metaphysik lieferten das Rüstzeug für Formulierung und Abgrenzung des islamischen Dogmas gegenüber nichtislamischen Religionen. *Falsafa* (Philosophie) erschien im Islam als Wissen um die Hilfsmittel der Theologie, als *ancilla theologiae*, als die „Magd der Theologie“, wie wir dies auch aus der Patristik und dem lateinischen Mittelalter her kennen. *Falsafa* als selbstständige Disziplin ist jedoch nie Bestandteil der muslimischen Lehre gewesen. Sie blieb ein Erbe der Griechen. Wer sich mit *falsafa* in den muslimischen Kulturen beschäftigte, tat dies neben seinem Broterwerb oder wurde vom jeweiligen Herrscher gezielt gefördert.



Der lesende Babur (1483–1530), Begründer des Moghul-Reiches in Indien (Babur-Nama, Pers. Ms. Teiledition der Miniaturen, Taschkent/Usbekistan 1969)

Ich fasse zusammen: *falsafa* dient dazu, Gottes Handeln in der Schöpfung, genauer dessen Wundertätigkeit nachzuweisen. Von einer theoretischen oder praktischen Autonomie menschlichen Denkens durch *falsafa* kann im Islam nicht die Rede sein⁹. Der Begriff „Autonomie“ gewinnt erst im Europa der beginnenden Neuzeit an Bedeutung¹⁰. Fazit: mögliche aus *ilm* hervorgegangene Rückschlüsse für das Individuum waren im Islam und in Europa unterschiedlich und begriffsgeschichtlich keinesfalls identisch.

IV.

Wie nun aber sah es aus, wenn Europa vom Islam Kenntnis nahm? Für den christlichen Westen, der sich anfangs kaum Fragen über das „Volk der Sarazenen“ gestellt hatte, erschien der Islam lange Zeit vorwiegend als eine Form militärischer Bedrohung. Im Jahr 732 war es

dann Karl Martell, dem es gelang, die „Sarazenen“ vom Eindringen in die nordwestlichen Regionen Europas abzuhalten. Erst wesentlich später wurde der Islam immer mehr zu einem Problem mit vorzugsweise religiösem Charakter. Bis zum Beginn der Kreuzzüge war die Kenntnis des westlichen Europa vom Islam ein Konglomerat aus sich ständig wiederholenden Missverständnissen. Auch die vielfältigen Kontakte, die es in Spanien und Sizilien zwischen Juden, Christen und Muslimen gegeben hat, waren nicht dazu angetan, das Abendland über den Islam und dessen Geschichte besser aufzuklären. Für die Christen hatte der Islam weiterhin vorwiegend feindlichen Charakter, vor allem in seiner damaligen großen kulturellen Überlegenheit. Abendländische Christen waren nicht daran interessiert, mehr über jene „orientalische Erzählesie“, wie sie den Islam nannten, zu erfahren, als dass Muhammad angeblich ein römischer Kardinal gewesen sein soll, der aus unbefriedigtem Ehrgeiz seine christlichen Brüder vom rechten Glauben abgebracht habe¹¹. Der Name Muhammad wurde im Englischen zu „Mahound“ verballhornt, Hinweis auf einen Pakt, den der islamische Prophet mit dem Teufel geschlossen haben soll. Mahound ist übrigens der Name, den Salman Rushdie in seinen „Satanischen Versen“ jener fiktiven Person verliehen hat, mit der er den islamischen Propheten persiflierte¹². Nur wenige christliche Gelehrte des Mittelalters wussten und akzeptierten, dass die „Sarazenen“ Monotheisten waren, denen Muhammad als Prophet galt.¹³ Hingegen erschien den meisten Christen der Islam als eine Religion des Schwertes. In Muhammad glaubten die Christen des abendländischen Mittelalters und der frühen Neuzeit den Antichrist zu erkennen. Dessen Religion schien ihnen Verkörperung von Genussucht und sexueller Ausschweifung. Im christlichen „Lasterkatalog“ zum Islam wurden Vorurteile fälschlich als Fakten aufgelistet:

1. Die erfolgreiche militärisch-politische Ausbreitung der muslimischen Herrschaft wurde als gewaltsames islamisches Missionspostulat verstanden. Der Gedanke des Missionierens ist jedoch eine erst relativ junge Erscheinung innerhalb des politisierten Islam.

2. Der Gedanke des *dschihad*, des „Heiligen Kampfes“, wurde unreflektiert gleichgesetzt mit der Vorstellung eines „Heiligen Krieges“. Einen solchen kannte der Islam bis zu den Osmanen jedoch nicht.
3. Die dem Islam fälschlich zugeschriebenen Laster der Genussucht und des übertriebenen Sexualverhaltens entsprangen einer ungenügenden Kenntnis des Koran, der *sunna* (Tradition) und der muslimischen Rechtsliteratur. Sie spiegelten eher das Wunschdenken zeitgenössischer Christen wider, als dass sie in einer konkreten Beziehung zu dem strikt legalistischen Sittenkodex der Muslime gestanden hätten.¹⁴

Ernsthafte Studien über den Islam wurden erst betrieben, als Petrus Venerabilis, Abt von Cluny, 1142 Spanien besuchte. In Toledo, das 1085 wieder christlich geworden war, gab er dort die Übertragung des Koran ins Lateinische in Auftrag. Obwohl es sich dabei nur um eine lückenhafte, polemische Paraphrase handelte, blieb dieses Werk bis ins 17. Jahrhundert hinein die bedeutendste europäische Koranübersetzung.¹⁵

So lassen sich drei wesentliche Aspekte im Islambild des mittelalterlichen Europa zusammenfassen:

- Der Islam wurde als feindliches politisches Gefüge angesehen.
- Er wurde als grundsätzlich andere Kultur betrachtet.
- Darüber hinaus wurde er als fremde wirtschaftliche Zone wahrgenommen.

V.

Erst die Kreuzzüge verhalfen dazu, das Bild des gegnerischen Ideensystems zu vervollständigen. Das neue Bild vom Islam brandmarkte zwar noch einmal den in den Augen Europas „abscheulichen“ Charakter des Islam, betonte jedoch zugleich das Wunderbare und Exotische in der fremden Kultur¹⁶: technischen Fortschritt, unermesslichen Luxus und sagenumwobene Ereignisse aus dem Reich der Fabel und des Märchens.

Auf dem Gebiet der Philosophie wurden, in lateinischer Übersetzung, große Teile der Schrif-

ten Avicennas gelesen – arabisch Ibn Sina (gest. 1038) – dem großen Wegbereiter einer Synthese von Philosophie und Theosophie. Die Ideen des arabischen Philosophen wurden an den bedeutendsten Universitäten Europas diskutiert, während gleichzeitig Kaiser und Kurie zu bewaffneten Pilgerfahrten ins Heilige Land aufriefen. Für das Abendland blieb es schwierig, beide Bilder vom Orient miteinander zu versöhnen – einerseits das Bild von islamischer Gelehrsamkeit und Würde, andererseits die Vorstellung vom Islam als einer vermeintlich abstrusen, brutalen religiösen Ideologie¹⁷.

Doch bereits vor Beginn der Kreuzzüge, im 9. und 10. Jahrhundert, konnte die muslimische Kultur ihre höchste Blüte auf den Gebieten der Naturwissenschaft, der Mathematik und Astronomie, der Optik, Medizin und den Ingenieurwissenschaften verzeichnen. Der Wissensstand der muslimischen Welt dieser Ära wird heute, um dessen Bedeutung angemessen zu charakterisieren, mit dem der Renaissance für Europa verglichen. Tatsächlich ist die europäische Renaissance vom 14. bis ins 16. Jahrhundert hinein nicht ohne Einfluss der „arabischen Wissenschaften“ auf Europa zu denken. Muslime hatten die Algebra begründet und das Dezimalsystem eingeführt. Durch die Araber lernten die Europäer die Ziffer Null und damit die höhere Mathematik kennen. Medizinische Werke, in denen erstmals der kleine Blutkreislauf, die Pocken sowie Nieren- und Blasensteinerkrankungen beschrieben wurden, gelangten durch Übersetzungen vom Arabischen ins Lateinische und blieben jahrhundertlang grundlegend für die medizinische Ausbildung an europäischen Universitäten. Muslimischen Gelehrten war der damals erreichbare Wissensschatz der griechischen Antike durch Sammlungen und arabische Übersetzungen bekannt¹⁸. Einer der bedeutendsten muslimischen Wissenschaftler, Abu 'r-Raihan Muhammad al-Biruni (973–1048), hatte die Kugelgestalt der Erde bewiesen, den Erdumfang berechnet, einen Globus mit exakten Ortsangaben gebaut und Experimente zur Bestimmung des spezifischen Gewichts von Mineralien unternommen¹⁹. Mit Hilfe eigener

Beobachtungen, freier Logik und differenzierter Argumentation wurde in den muslimischen Kulturen dieser Ära zielgerichtet experimentiert und eine pragmatische Herangehensweise in der Wissenschaft praktiziert, wie sie im damaligen Europa nicht durchführbar, ja möglicherweise noch nicht einmal angedacht werden konnte.

VI.

Die Kreuzzüge führten dann Europa und den Islam in ungeahnte Spannungen. Doch lässt sich trotz der Kämpfe durchaus von einer Kontinuität positiver Beziehungen zwischen den Kreuzfahrern und Muslimen sowie zwischen christlichen und muslimischen Kaufleuten sprechen. Die muslimische Welt war, anders als heute, vorrangig ein Markt für Rohstoffe aus Europa, so für unbearbeitete Produkte wie Holz, Eisen, Pelze, dann aber auch für Sklaven, später kamen einfache Fertigprodukte hinzu, beispielsweise Stoffe, auch skandinavische Degenklingen. Der Orient seinerseits belieferte Europa mit zahlreichen Luxusprodukten wie Papyrus, Elfenbein, kostbaren Geweben, Gewürzen, Olivenöl und anderem mehr²⁰.

In einschlägigen Forschungsarbeiten der europäischen Islamwissenschaft und Arabistik wird seit langem die These vertreten, die Geschichte der Kreuzzüge müsse neu geschrieben werden, und zwar jetzt unter dem Gesichtspunkt der Unterhandlungen und Vertragsabschlüsse zwischen Europäern und Muslimen. Auch die von Anhängern des Islam und von europäischen Christen gemeinsam betriebenen Nutzungen vieler Märkte, so der Kondominien im Vorderen Orient, haben das Bild vom Islam tiefgreifend verändert. So stellt sich die Frage, ob die Kreuzzugszeit, abgesehen von machtpolitischen und theologischen Aspekten, nicht doch eine Periode christlich-muslimischer Zusammenarbeit war. War es nicht vielleicht doch die Zeit einer Modus-vivendi-Politik, ja möglicherweise sogar einer Ära, in der der Begriff „Toleranz“ zwischen den Religionen nicht nur fortbestand, sondern sich auch in neuer Weise weiterentwickeln konnte?

Während fast alle europäischen Quellen der Kreuzzugszeit vom Aufeinanderprallen des christlich-abendländischen „Kreuzzugsgedankens“ und des islamischen Geistes der „Gegenkreuzzüge“ sprechen und diese Sichtweise das europäische Bild vom Islam bis heute zutiefst mitbestimmt, ist unter europäischen Islam-Historikern längst Konsens, dass der Kreuzzugsgedanke ebenso wie die Vorstellung eines *dschihad* („Heiligen Kampfes“) der Muslime gegen Christen in der Geschichte des Islam – im Gegensatz zur Geschichte des Christentums – *de facto* nur eine untergeordnete Rolle gespielt hat. Der Islam kennt zwar eine Geschichte des *dschihad*, doch ist es nicht die vom „gerechten Krieg“, wie beispielsweise in der europäischen Kreuzzugsgeschichte. Beide können nicht analog gesetzt werden²¹.

Warum, so könnte man fragen, werden die Kreuzzüge von der Geschichtswissenschaft in Europa noch immer, wie übrigens inzwischen auch an arabischen Universitäten üblich, vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Konfrontation zweier Blöcke, Christentum *versus* Islam, abgehandelt? Die Antwort liegt auf der Hand: die europäische Geschichtswissenschaft hat arabisches und anderes orientalisches Quellenmaterial nur bedingt zu den westlichen Quellen hinzugezogen, es jedoch, in Ermangelung der Sprachkenntnisse, nicht wirklich integrativ auswerten können. Verglichen mit der Vielzahl der zum Teil nicht einmal erdierten Quellen, existieren zuverlässige Übersetzungen in nur geringem Umfang. Die heutige arabische Geschichtswissenschaft hat sich beeilt, das europäische Konzept von der Konfrontation aufzugreifen, um damit den Gedanken des *dschihad* der Muslime gegen die Kreuzfahrer, als einem frühen Modell für eine erfolgreiche Reaktion auf den „europäischen Imperialismus und die zionistische Staatsgründung in Palästina“, in die tagespolitische Diskussion einzubringen.

Wenn nun Muslime gegenwärtig neu von einer *dschihad*-Geschichte gegen Europa sprechen, dann sollten sie sich vergegenwärtigen, dass sie mit dieser Konzeption hinter die Geschichte ihrer eigenen Zivilisation zurückgehen²². Ein solches pseudohistorisches Konzept hat kürzlich auch der Göttinger Politologe Bassam Tibi

vertreten. In seinem neuesten Werk *Kreuzzug und Dihad. Der Islam und die christliche Welt*²³ werden sowohl europäische und arabische Quellenkritik als auch der europa- und islamhistorische Forschungsstand nicht ausreichend berücksichtigt. Statt dessen wiederholt der Autor gängige Thesen. Dabei bleibt unbeachtet, dass die Pflicht zum *dschihad* im Islam, besonders im Koran, in der *scharia* (religiöses Gesetz) und der Historiographie, aber auch in der Rechtsliteratur und -praxis, nicht mehr und nicht weniger Kollektivpflicht ist. Der Einzelne kommt ihr nur nach freiwilliger, persönlicher Entscheidung nach. So ist auch der *dschihad* des ayyubidischen Herrschers Saladin (arab. Salah ad-Din, gest. 1193) dessen „ganz persönliche Angelegenheit, auf gleicher Seite stehend wie etwa dessen *’adl* („Gerechtigkeit“) und *hilm/’afw* („vergebungsbereite Milde)“.²⁴ *Dschihad* konnte, als individuelles religiöses Verdienst, den einzelnen Herrscher entscheidend aufwerten und legitimieren, wohingegen die regulären Truppen, die an den Kämpfen gegen die „Franken“ teilnehmen mussten, in der Regel von der Idee eines *dschihad* für die Religion weit entfernt waren.

Ich fasse zusammen: die Kreuzzüge reihen sich zwar ergänzend, nicht jedoch bestimmend in islamische Geschichtsprozesse ein. Die Reaktionen der betroffenen muslimischen Welt auf die Aktivitäten der Europäer sind daher nicht fremdbestimmt.²⁵ Und Europa selbst? Der Expansionsplan eines vereinten christlichen Europa gegen die „Ungläubigen“ im Orient hat sich dauerhaft nicht verwirklichen können. Nur in Spanien ging die Reconquista weiter, bis dann nach und nach auch der Ausdruck „Sarazene“ aus dem allgemeinen Sprachgebrauch schwand. Dass er heute wieder, bei erhöhter Fremdenfeindlichkeit, rekrutiert wird, gibt zu denken.

VII.

Seit dem 15. Jahrhundert identifizierte Europa sein Bild vom Islam mit den „Türken“ schlecht hin. Die osmanisch-türkische Dynastie hatte die Christen in die Defensive gezwungen. 1453 war Konstantinopel erobert worden. Für die

Realisten in Europa war das Osmanische Reich „eine Macht wie jede andere“ und aufgrund von dessen Eroberungen sogar eine europäische, die geographisch ohnehin viel näher lag als irgendeine andere muslimische. Folglich drängten sich politische Beziehungen zum Reich der Türken geradezu auf. Bündnisse, Neutralität oder Krieg hingen nun von Faktoren ab, die mit der religiösen Lehre nichts mehr zu tun hatten. Man verhandelte mit den Türken, beispielsweise in Venedig, aber auch in Rom. So erhielt etwa von 1490 bis 1494 Papst Alexander VI. jährlich eine Geldzuwendung vom osmanischen Sultan Bayezid II., die ausschließlich dem Zweck diente, den Bruder und Rivalen des Sultans, Cem, weiterhin gefangen zu halten²⁶. Und so ein Bild prägte dann Europas Vorstellung von „Realpolitik“ mit dem Orient!

Zwar waren die Türken auf politischer Ebene in die europäische Machtpolitik integriert, was aber keinesfalls hieß, daß sie europäischen Interessen auch wirklich nachgekommen wären. Im Gegenteil, mehrmals standen sie bis vor Wien. Dennoch lässt sich insgesamt eine positive Bilanz ziehen: die türkische Bedrohung zwang die europäischen Mächte „zu einer vertieften Auseinandersetzung mit dem osmanischen Reich und dem Islam. Die Abnahme der Gefahr erlaubte es dann, beide mit mehr Gelassenheit zu betrachten“²⁷.

Europäische Reisende waren es in der Mehrzahl, vor allem Kaufleute und Diplomaten, die engere Verbindungen zum Vorderen Orient schufen und praktische Erfahrungen nach Europa brachten. Ihr Berufsstand, und nicht etwa die Politik der Regierenden, sorgte schließlich für den Aufschwung jenes Interesses, das sich bis heute, was die praxisbezogene Kenntnis des Orient in Europa angeht, fortsetzt. Wissenschaftlich wurde dieses Interesse 1539 legitimiert: in Paris mit der Schaffung des ersten Lehrstuhls für Arabistik am neugegründeten Collège de France – die „Orientalistik“ war begründet. Grammatiken, Wörterbücher und arabische Textausgaben schufen eine solide philologische Grundlage. Doch war es noch ein weiter Weg, bis am Ende des 19.



Fayence mit Blumendekor in der Gebetsnische der Rüstem Pascha-Moschee in Istanbul (16. Jh.)

Jahrhunderts, ebenfalls in Paris, die historisch arbeitende Disziplin „Islamwissenschaft“ entstehen konnte.

In Gießen haben Orientalistische Studien ebenfalls eine lange Tradition. 1670 wurde der erste Lehrstuhl für Orientalische Sprachen an der Ludoviciana besetzt. Wie überall in Europa stand die Orientalistik, wie vormals auch in Gießen, im Dienst der Theologie, die wiederum das Studium der Orientalischen Sprachen als Hilfswissenschaft der Bibelkunde nutzte. Erst im 19. Jahrhundert erhielt die Orientalistik den Rang einer eigenständigen Wissenschaft – Geschichte und Kultur des „Morgenlandes“ wurden zum Forschungsgegenstand erhoben²⁸.

Was hier unberücksichtigt bleiben musste: von der spezialisierten Gelehrsamkeit, vom Gefallen an der Fremdartigkeit des islamischen Orients – dies alles eine Frucht der Aufklärung im Gefolge Rousseaus – davon konnte hier ebenso wenig die Rede sein wie von Goethes Orient,

den verkörperten Reiseeindrücken eines Delacroix oder den farbenprächtigen, verworren-sinnlichen Gemälden Ingres' und anderer „Orientalisten“ in den Bildenden Künsten.

VIII.

1798 bis 1801 betraten dann, erstmals nach den Kreuzzügen, europäische Truppen wieder den Vorderen Orient, worauf ich zuvor bereits hingewiesen habe, hinzu kamen Wissenschaftler und Techniker in großer Zahl²⁹. Mit der Expedition Napoleons nach Ägypten erkannten die Muslime die technische, wirtschaftliche und kulturelle Überlegenheit der Europäer an. Wie konnte es möglich sein, so fragten sich muslimische Rechtslehrer, dass der einst so siegreiche Islam eine solche Demütigung wegen seiner Rückständigkeit hinzunehmen hatte, wo doch Gott selbst den Muslimen zugesichert hat: „*kuntum chaira ummatin uchridschat li-nnas*“ („ihr seid die beste aller Gemeinschaften auf Erden“)³⁰? Dem größer werdenden Einfluss der Europäer im Vorderen Orient hatten die Muslime nichts entgegenzusetzen. Die meisten nahmen den *status quo* hin und unterstützten den Islam des politischen Establishments. Andere Gruppen politisierten sich, sei es als neue, in Europa ausgebildete intellektuelle Schicht oder aber als inner-islamische Oppositionsbewegung.

Letztere beschäftigen Europa in zunehmendem Maße. Es handelt sich um islamistische Bewegungen, die vorwiegend während sozialer und ethnischer Krisen auftraten und wohl auch weiter auftreten werden, als Folge von verfehlten oder konflikträchtigen Entwicklungsprozessen. Von daher werden islamistische Bewegungen von Europa aus gegenwärtig janusköpfig wahrgenommen: einerseits wollen sie ihren Ländern zu technischem und wirtschaftlichem Fortschritt verhelfen, andererseits unterwerfen sie das öffentliche Leben ihren rigiden Moralvorstellungen. Islamistische Gruppierungen entstehen fast ausschließlich in Ländern ohne zugelassene parlamentarische Opposition. Diktaturen sagen sie den Kampf an, während gleichzeitig viele ihrer Anhänger nicht davor zurückschrecken, selbst Gewalt an-

zuwenden. Auch ihre Einstellung gegenüber Frauen scheint janusköpfig, so wenn zahlreiche islamistische Bewegungen Frauen aus der Öffentlichkeit verdrängen, wobei auch dann noch – oder gerade deswegen – viele muslimische Frauen die islamistischen Bewegungen unterstützen³¹. So nimmt es nicht wunder, wenn das Islambild einschlägig informierter Europäer Islamismus als Bewegung „mit der Moderne und zugleich gegen die Moderne“³² definiert.

IX.

Schauen wir im Folgenden gezielt nach Deutschland, wo beide, Islam und Islamismus, mit aller Macht ins Bewusstsein der Menschen getreten sind und nicht nur Theologen und Politiker beschäftigen. Mehr als 3 Millionen Muslime leben in Deutschland. Die Rolle des Islam bei der Eingliederung von Migrantinnen, vor allem der Türken, ist eines der wichtigsten Themen deutscher Kultur- und Sozialpolitik, Innen- und Außenpolitik. Mehrere deutsche Landesministerien haben in den vergangenen Jahren umfangreiche Studien über Inhalte und Formen islamischer Organisationen in der jeweiligen Region herausgegeben³³. Dessen ungeachtet ist der Islam für die deutsche Öffentlichkeit insgesamt noch immer eine weitgehend unbekannte Größe. Nur wenige wissen, dass die Heilige Schrift des Islam, der Koran, zahlreiche Aussagen enthält, die einen Dialog auf dem Boden der Toleranz ermöglichen. Dazu zählt das häufig zitierte Gotteswort aus Sure 2,256: „*la ikraha fi d-din*“ („In der Religion gibt es keinen Zwang“)³⁴. Daneben finden sich freilich andere, die gar vor einem Zusammenleben mit Nichtmuslimen warnen, doch sollten diese nicht aus ihrem historischen Zusammenhang gerissen und verallgemeinert werden.

Der innerislamische Diskurs über Möglichkeiten der Auslegung des Koran und der Tradition ist, von Anbeginn bis zum heutigen Tage, vielfältig und wird es auch erfahrungsgemäß zukünftig sein. Buchstabengetreues Verständnis steht neben der Vorstellung von einem wandelbaren Islam, in dem der Koran immer wieder neu, je nach historischer Konstellation, interpretiert werden müsse. Religiöse Bandbreite wie auch

politisches Ringen um die „richtige“ Islam-Interpretation innerhalb der unterschiedlichen muslimischen Gruppierungen werden meines Erachtens weder in westlichen Medien noch von Politikern ausreichend wahrgenommen.

Das religiöse und kulturelle Informationsdefizit besteht freilich nicht nur auf Seiten der „einheimischen“ Deutschen, sondern auch der in Deutschland lebenden Muslime. Konflikte zwischen den säkularisierten bzw. sich christlich verstehenden europäischen Gesellschaften und muslimischen Gruppierungen, soweit sie nicht säkularisiert sind, programmieren sich daher häufig von selbst. Dazu zählen beispielsweise Kontroversen um den Bau von Moscheen und insbesondere um den öffentlichen Gebetsruf vom Minarett in der Sprache des Koran, auch geht es um das Tragen des Kopftuchs und die Bewertung der Menschenrechte³⁵. Die Missverständnisse entzündeten sich an der unterschiedlichen Auffassung von Glauben und Religion bzw. der allgemeinen Werte schlechthin.

Nun ist es in säkularisierten Gesellschaften üblich, Glauben als Privatsache zu verstehen. Niemand darf seines Glaubens oder seiner weltanschaulichen Überzeugung wegen bevorzugt oder benachteiligt werden. Die „Kunst der Trennung“³⁶, d. h. der institutionellen Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat, von Glauben und Öffentlichkeit, geistlichem und weltlichem Bereich in der westlichen Welt entstammt der Tradition des Christentums. In den muslimischen Gesellschaften besteht diese Trennung ebenfalls *de facto* bis zu einem gewissen Grad und lässt sich aus der Geschichte des Islam ableiten³⁷. Die These, dass der Islam *din wa-daula* („Religion und Staat“) sei, bestimmt zwar weite Teile des gegenwärtigen Islam, findet sich jedoch nicht im Koran. Sie wurde erst von Islamisten im 20. Jahrhundert aufgestellt und verbreitet.

Allgemein kann durchaus von einem Prozess subjektiver Säkularisierung in den muslimischen Gesellschaften gesprochen werden. Die Träger dieses Prozesses finden sich heute sowohl in Kreisen säkularisierter Intellektueller als auch bei Islamisten, die mit Hilfe einer pragmatischen Methode klassischer Rechtsfindung,

idschtihad („eigenes Bemühen“),³⁸ im Begriff scheinen, eine „Gegenkultur“³⁹ zum Islam des politischen Establishments und damit gegen den *status quo* zu entwickeln.

Und weil der gravierende Unterschied in der Bewertung des Säkularismus innerhalb der Geschichte Europas und des Islam bestehen bleibt, erschwert er den Dialog⁴⁰. Dieser Dialog ist nicht einfach, zumal eine brauchbare Alternative nicht existiert. Einzig realisierbare Möglichkeiten sind Integration der unterschiedlichsten muslimischen Gruppierungen oder aber deren Abgrenzung. Abgrenzung, soviel dürfte allen Beteiligten klar sein, würde zwangsläufig zu einem Ghetto-Islam führen, der sogleich den Anspruch erhöbe, den „wahren“ Islam zu verkörpern. Der damalige Bundespräsident Roman Herzog hat 1995, anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an Annemarie Schimmel, festgestellt:

„[...] Wir können es uns nicht erlauben, die Vielfalt islamischer Strömungen zu ignorieren; das hieße letztlich, nur die zu stärken, die differenziertes Denken verhindern wollen. Reden wir also nicht den einheitlichen Islam herbei, den es nicht gibt, der aber den politischen Fundamentalisten ihr Geschäft erleichtern würde“⁴¹.

Deshalb hielte ich es für angezeigt, Ansprechpartner aus den verschiedenen Gruppen hiesiger Muslime zu finden, die verbindlich für die Mehrheit der Muslime in Deutschland sprechen könnten.

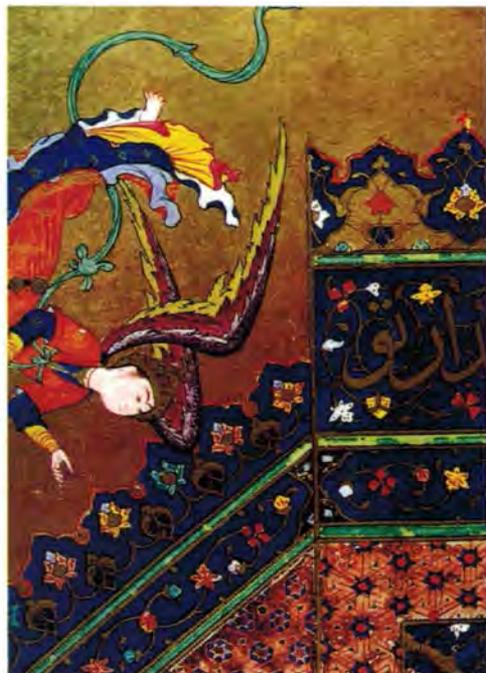
Darin liegt freilich wohl die eigentliche Schwierigkeit. Insgesamt bestehen in Deutschland mehr als 800 islamische Vereine. Hinzu kommen Dachverbände wie der „Zentralrat der Muslime in Deutschland“ oder der „Islamrat der Bundesrepublik Deutschland“. Für deutsche Behörden sind diese Institutionen jedoch nur bedingt verbindliche Ansprechpartner⁴², zumal es ungefähr ein halbes Dutzend islamischer Dachverbände in Deutschland gibt, wobei deren Rolle untereinander umstritten bleibt – auch ein Grund, weshalb relativ wenige Muslime organisiert sind. Nach Schätzungen werden etwa nur 15 Prozent aller hier lebenden Muslime von den vielen islamischen Verbänden und Vereinen erreicht⁴³. Doch ist die Tendenz steigend. Die Zahl der extremistisch

bzw. militant aktiven Islamisten beträgt nach offiziellen Angaben heutzutage, wie bereits in der Mitte der neunziger Jahre, lediglich ein Prozent⁴⁴; zwischenzeitlich werden es erfahrungsgemäß mehr geworden sein.

Für den verbindlichen Dialog fehlt demnach eine der wichtigsten Voraussetzungen. Ich meine den mehrheitlichen Zusammenschluss der hiesigen Muslime zu einer Körperschaft öffentlichen Rechts. Nur wenn diese Voraussetzung erfüllt ist, kann der Islam als offizielle Religion anerkannt werden. Nur dann könnte islamischer Religionsunterricht an deutschen Schulen problemlos abgehalten werden. Doch in diesem Punkt gelang den Muslimen bisher keine Einigung. Die kürzlich in Berlin getroffene Regelung ist auch unter Muslimen heftig umstritten⁴⁵.

X.

Viele Europäer zeigen sich dem Islam gegenüber verängstigt. Sie wännen, in der „Welt-



Engel des Schah-Nama (Detail einer persischen Miniaturmalerei, 16. Jh., Ms. Metropolitan Museum, New York)

macht Islam“ die „Religion des Feuers und des Schwertes“ wiederzuerkennen. Diese Haltung wurde kürzlich durch die Thesen des amerikanischen Politologen Samuel P. Huntington verstärkt. In seinen Untersuchungen zum Thema „Zusammenprall der Kulturen“ zeichnet Huntington die Geschichte des Islam als die einer „Blutspur“ gegen die christliche Kultur⁴⁶. Auch Vorträge deutscher Publizisten betonen leichtfertig diese Blickrichtung, um an die Expansion des Islam im frühen Mittelalter oder an die Türkenkriege des 14. – 17. Jahrhunderts zu erinnern und so verstärkt die Vorstellung einer Bedrohung Europas durch den Islam im Allgemeinen, und durch den Islamismus im Besonderen, zu suggerieren⁴⁷. Bei der Übernahme dieser jahrhundertealten Vorurteile wird heute aufgrund mangelnder Information häufig übersehen, dass lediglich Versatzstücke aus der Polemik vergangener Epochen der europäischen Geschichte wieder zum Vorschein kommen und erneut auf *den* Islam, den es so nicht gibt, übertragen werden. Gefährlich ist nicht „der Islam“, sondern die politische Struktur der von einer Übermacht des Militärs, von Clan-Denken, Korruption und feudalen Hierarchien geprägten Länder des Nahen und Mittleren Ostens. Diese alten „real existierenden“ Strukturen der Macht legitimieren sich zwar vornehmlich religiös bzw. ideologisch, sind aber ihrem Wesen nach religions- und ideologieunabhängig. Sie bestanden bereits vor dem Islam; zu finden sind sie bis heute bei den autochthonen Ethnien der Region, seien diese nun jüdischen, christlichen, muslimischen oder anderen Glaubens.

Doch nicht nur die westliche, auch die islamische Seite hat ihre Feindbilder von „den Anderen“. Zum einen wird *dem* Westen von vielen Muslimen eine grundsätzliche Feindschaft gegenüber *dem* Islam unterstellt. Zum anderen sehen radikale Muslime in allen Staaten, die dem Säkularismus anhängen, *bu'ar Iblis* („Brutstätten/Gruben des Satans“). Der „Westen“ folge einer *asin* („sündhaften/widersetzlichen“) und deshalb *schaitani* („teuflischen“) Form der Moderne. Diese Muslime sind der Meinung, die abendländische Zivilisation habe ihre eigene Religion, das Christentum, als

staats- und kulturschaffende Basis, längst verlassen. Die *ma'siyat al-garb* („Sünde des Westens“) bestehe unzweifelhaft in eben dieser Ablösung von der Religion⁴⁸.

Das Unbehagen vieler Muslime an der westlich-säkularisierten Form der Moderne bleibt unübersehbar⁴⁹. Der starke Individualisierungsdruck der heutigen westlichen Gesellschaften ist ihnen fremd und scheint sie offensichtlich zu überfordern. Nach Auffassung eines großen Teils der Muslime steht demnach „im Westen“ – und dies meint zunächst Europa – gar kein „wirklich“ verbliebenes Christentum dem Islam gegenüber. Für viele Muslime hat Europa seit langem aufgehört, ein christlicher Kontinent zu sein. Nach Ansicht dieser Muslime verteidigen die Europäer immer nur eine säkularisierte Moderne, das heißt die westlich definierte Autonomie des Weltlichen, nämlich die der Trennung von Kirche und Staat.

So komme ich auf die eingangs gestellte Frage nach Unterscheidung bzw. Übereinstimmung von Orient und Okzident zurück. Unter den genannten Voraussetzungen scheint mir ein gegenseitiges Verstehen, ein Dialog, nur möglich, wenn er von Religions- und Wertefrieden getragen wird. Frieden bedeutet mehr als Waffenruhe und Wohlstand. Frieden bedeutet Verlust von Angst. Dies gilt für jedermann. Frieden bedeutet Angstverlust insbesondere vor allem, was fremd erscheint. Damit bedeutete Frieden auch das Ende jedweder Selbstgerechtigkeit.

Ohne Religionsfrieden – so hat Hans Küng formuliert⁵⁰ – kann es keinen stabilen Weltfrieden geben. Dazu brauchen wir den Glaubensdialog. Der Christ braucht ihn, um seine eigenen Wurzeln – beispielsweise im Judentum – wiederzuentdecken. Der Jude braucht ihn, um den Auftrag Gottes an die Propheten als ein Ganzes zu erkennen und damit die weltweite Ökumene der monotheistischen Religionen zu verstehen. Der Muslim braucht ihn, um die ihm fremden Begriffe der christlichen Dogmatik – beispielsweise die der „Gottessohnschaft“ und der „Trinität“ – zu erfassen⁵¹. Der Glaubensdialog kommt einer Kreisbewegung gleich und daran sollte sich, dies wäre meine Hoffnung,

auch das Islambild Europas orientieren. Der Kreis schließt sich, wenn der Christ den Gottesbegriff des Muslim überdenkt und Allah als den unnachahmlichen Schöpfer erkennt, als den absolut Einen, der von sich sagt: „*wa-nahnu aqrabu ilaihi min habli 'l-warid*“ [„Wir sind ihm (d. h. dem Menschen) näher als dessen Halschlagader“]⁵².

Auch der Wertefrieden könnte als Kreisbewegung eines Dialogs aufgefasst werden. In ihm sollten sich, wie ich meine, Anhänger von Religionen ebenso wie solche pseudo- oder areligiöser Weltanschauungen um das Zentrum einer unveräußerlichen Säkularität stellen: so erst hat in der Geschichte die Voraussetzung für die Termini „Rechtsstaat“ und „Menschenwürde“ geschaffen werden können.

Ausblick

Der westliche Durchschnittsbürger lernt „den Islam“ zumeist nur an zwei eher oberflächlichen „Erscheinungsformen“ kennen: am äußeren Erscheinungsbild traditioneller, islamistischer und/oder extrem-islamischer Gruppierungen, die darüber hinaus aus sehr unterschiedlichen Gesellschaftsschichten und Regionen stammen, sowie an deren öffentlichem Anspruch nach uneingeschränkter Religionsausübung. Die zahlreichen säkularen bzw. moderaten und in den westlichen Gesellschaften längst vollständig integrierten Muslime werden, weil ihnen Religion zur Privatsache geworden ist und sie sich beispielsweise nicht mehr bzw. nicht mehr auffällig oder provokativ durch ihre Kleidung von der einheimischen Bevölkerung unterscheiden, keineswegs als „Bedrohung“ empfunden. Vor allem die jüngeren unter den Musliminnen und Muslimen, die europäische Universitäten absolviert haben, sind willens und in der Lage, das intellektuelle und soziale Terrain zu besetzen, ja sogar eine grundlegende Mentalitätsveränderung herbeizuführen. Sie haben, nach Vollzug ihres „Generationsbruches“ wichtige Diskussionen innerhalb der islamischen Gruppen in Gang gesetzt, beispielsweise die Aufhebung des klassisch-islamischen Gegensatzes von *dar al-Islam* („Bereich des Islam“) und *dar al-harb* („Bereich des Krieges“), so dass auch

aus der Sicht des islamischen Rechts Muslime Staatsbürger in nicht muslimischen Staaten sein können⁵³. Doch richtet sich der Blick vieler Europäer nicht auf diese, sondern eher auf extremistische Gruppierungen, wohl wissend, dass radikale islamische Bewegungen „den Islam“ genauso wenig wie beispielsweise Skinheads „die Deutschen“ repräsentieren können. Ebenso wird der Blick verstellt durch die hohe Zahl illegal eingewanderter Muslime oder anderer Personen aus der Region. Beides könnte Ursache für wachsende Fremdenfeindlichkeit in Europa sein⁵⁴.

In der Öffentlichkeit wie in den Medien müsste deutlicher unterschieden werden zwischen Muslimen, die die Rechte und Pflichten des Rechtsstaates wahrnehmen und anderen, denen es vorrangig um Ausnutzung der Religionsfreiheit des Rechtsstaates für die Durchsetzung nicht demokratischer Machtinteressen geht, die sie mit Hilfe einer Instrumentalisierung ihres jeweiligen Islam-Verständnisses zu erreichen versuchen. Meines Erachtens müsste Europa stärker, als dies bisher geschehen ist, die politische Situation in den Herkunftsländern der muslimischen Einwanderer und deren Nachkommen betrachten. Ein kritischer Dialog kann deshalb aus politischen Gründen vorerst nur schrittweise geführt werden.

Der Sachverhalt bleibt komplex. Das „Bedrohungssymptom“ besteht auf beiden Seiten. Zahlreiche Muslime fühlen sich durch den westlichen Modernisierungsdruck in ihrer Identität in ähnlicher Weise fremdbestimmt wie Europäer, insbesondere Deutsche, die die gegenwärtig bestehenden Defizite hinsichtlich einer gelungenen Integration der Muslime, einschließlich der Ghettoisierung einer großen Anzahl von Muslimen in Europa, als „Überfremdung“ ihrer eigenen Kultur begreifen. So verstärkt ein Symptom das andere.

Sinnvolle Veränderungen könnten nur gelingen, wenn sich die Mehrheitsgesellschaft in Deutschland auf Muslime als die neuen Akteure in Kultur und Politik einstellte und wenn, sozusagen im Gegenzug, die Muslime ein klares Bekenntnis zur parlamentarischen Demokratie ablegten. So könnte es eine Chance sein, die muslimischen Kulturen im Inneren wie nach

außen als eine kulturpolitische Herausforderung für westliche Gesellschaften anzusehen. Vielleicht ließe sich so die Fähigkeit erlernen, mit unterschiedlichen Kulturen angemessener umzugehen.

Anmerkungen

¹ A. Laroui: *Islam et modernité*, Paris 1987, S. 155.

² Ebd., S. 155.

³ Ebd., S. 155.

⁴ Dazu G. Endreß: *Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte*, München 1991, S. 32.

⁵ Ebd., S. 32.

⁶ Die Entwicklung von den Anfängen bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts ist anhand arabischer Primärquellen dargestellt in der grundlegenden Untersuchung von T. Nagel: *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, Bd. I–II, München 1981.

⁷ Vgl. *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Bd. III, Leiden/London 1971, S. 1133. Das Arabische spricht auch oft von *ilm*, wo wir *marifa* („Erkenntnis“) vorziehen würden.

⁸ Als Einführung sei auf W. M. Watt und M. Marmura: *Der Islam II*, Stuttgart u.a. 1985, S. 320–392, verwiesen.

⁹ Vgl. H. Daiber: *Autonomie der Philosophie im Islam*, in: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy. Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy*, Helsinki 24–29 Aug. 1987, Bd. I, hrsg. v. M. Asztalos u.a., Helsinki 1990, S. 229.

¹⁰ Zunächst erschien dieser Begriff in den Rechtswissenschaften und dann, seit Kant, auch in der abendländischen Philosophie.

¹¹ Vgl. W. M. Watt und A. T. Welch: *Der Islam I*, Stuttgart u.a. 1980 (*Die Religionen der Menschheit*, Bd. 25,1), S. 18.

¹² S. Rushdie: *Die Satanischen Verse*, deutsche Übersetzung ohne Ort 1989 (Artikel 19 Verlag), S. 95–132.

¹³ Relativ genaue Kenntnis hatte dagegen Pedro de Alfonso (gest. 1110), ein zum Christentum bekehrter Jude aus Spanien, der als Physiker an den Hof des englischen Königs Heinrich I. gekommen war. Seine guten Kenntnisse über den Islam wandte er jedoch polemisch an, besonders in einem seiner „Dialoge“. Vgl. W. M. Watt: *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972, S. 73.

¹⁴ Diese und ähnliche Fragen behandelt mit zahlreichen Beispielen N. Daniel: *Islam and the West. The Making of an Image*, Edinburgh 1980, S. 123–185.

¹⁵ Dazu J. Kritzeck: *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964. Siehe auch Stichwort „al-Kur‘an“ (Koran) in: *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Bd. V, Leiden/London 1986, S. 431f.

¹⁶ Dazu M. Rodinson: *Die Faszination des Islam*, München 1985, S. 26–31.

¹⁷ Ebd., S. 35.

¹⁸ Einzelheiten erörtert H. Daiber: *Naturwissenschaft bei den Arabern*, Leiden 1993.

¹⁹ Dazu G. Strohmaier (Hrsg.): *Al-Biruni*. In den Gärten der Wissenschaft, Leipzig 1991, S. 29f. Siehe auch die Untersuchung des tunesischen Philosophen und Arabisten M. Turki: *Glauben und Wissen in der arabisch-islamischen Philosophie*. Ibn Ruschd (Averroes) und der erste Versuch der Aufklärung im Islam, in: *Dialektik. Enzyklopedische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften* 1996/1: *Das Selbst und das Fremde – Der Streit der Kulturen*, S. 29–42.

²⁰ Das Standardwerk zu diesem Thema ist noch immer M. Lombard: *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris 1971 (englische Ausgabe: *The Golden Age of Islam*, Amsterdam 1975, S. 161–203).

²¹ A. Noth: *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum*. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966 (Bonner Historische Forschungen, Bd. 28); Ders.: *Heiliger Kampf (Gihad) gegen die „Franken“*. Zur Position der Kreuzzüge im Rahmen der Islamgeschichte, in: *Saeculum* 37, 1986, S. 240–259; M. A. Köhler: *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern*, Berlin/New York 1991.

²² A. Noth: *Der Dschihad: sich mühen für Gott*, in: G. Rotter (Hrsg.): *Die Welten des Islam*. Neunundzwanzig Versuche, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt/Main 1993, S. 22–32.

²³ 1999 bei C. Bertelsmann Verlag in München erschienen.

²⁴ Noth: *Heiliger Kampf*, S. 253.

²⁵ Ebd., S. 241.

²⁶ Zusammenfassung der Fakten bei Rodinson: *Faszination*, S. 51f., dort auch Zitat.

²⁷ Ebd., S. 62.

²⁸ Dazu A. Hartmann, *Islamic, Arabic and Turkish Studies. History and present situation sowie Historischer Überblick* in: <http://www.uni-giessen.de/~g81022>.

²⁹ Aufgabe der Wissenschaftler war es, eine Bestandsaufnahme Ägyptens herauszubringen. Daraus wurde die berühmte *Description de l'Égypte*, erschienen Paris 1809–1822, eine unvergleichliche und exakte landeskundliche Materialsammlung. Der beste Weg, den Islam zu verstehen, bestand nach Ansicht der europäischen Wissenschaftler darin, den lebendigen Orient zu beobachten und das praktische Studium des Arabischen zu fördern.

³⁰ Koran, Sure 3, 110.

³¹ A. Hartmann: „Fundamentalismus“ und Säkularismus in den muslimischen Kulturen, in: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen* 5, 1997, S. 19–21. R. Klein-Hessling, S. Nökel und K. Werner (Hrsg.): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne*. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa, Bielefeld 1999. Am Beispiel Ägyptens siehe J. Gerlach und M. Siegmund: *Nicht mit ihnen und nicht ohne sie: Die Rolle der Frauen in der Gesellschaft seit 1952*, in: F. Ibrahim (Hrsg.): *Staat und Zivilgesellschaft in Ägypten*, Münster und Hamburg 1995, S. 231–288. Am Bei-

spiel der Türkei siehe A. Neusel, S. Tekeli und M. Akkent (Hrsg.): *Aufstand im Haus der Frauen*, Berlin 1991. H. Wedel: *Politisch inszenierte Privatheit gegen „Staatsfeminismus“*. Frauen in islamistischen Bewegungen der Republik Türkei, in: B. Kercher und G. Wilde (Hrsg.): *Staat und Privatheit. Aktuelle Studien zu einem schwierigen Verhältnis*, Opladen 1997, S. 285–307. H. Wedel: „Frauen in hohen politischen Ämtern widersprechen der Schöpfung“. Die verschiedenen Rollen von Türkinnen in der islamistischen Bewegung, in: *Frankfurter Rundschau*, 23. 8. 1996, S. 10. Am Beispiel des Iran siehe: K. Amirpur: *Die zeitgenössische Diskussion um die marga iya weiblicher Rechtsgelehrter in Iran*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement II*, 1998, S. 402–410.

³² A. Hartmann: *Der islamische „Fundamentalismus“*. Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*, B 28/97, 4. Juli 1997, S. 12.

³³ Beispiele: Im Mai 1995 gab das Hessische Ministerium für Umwelt, Energie, Jugend, Familie und Gesundheit in Zusammenarbeit mit dem Zentrum für Türkeistudien in Essen eine umfangreiche, 204 Seiten umfassende Studie zum Thema „Islamische Organisationen der türkischen, marokkanischen, tunesischen und bosnischen Minderheiten in Hessen“ heraus. Eine vergleichbare Studie hatte zuvor das Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales in Nordrhein-Westfalen unter dem Titel „Türkische Muslime in Nordrhein-Westfalen“, Köln 1994, vorgelegt.

³⁴ *Der Koran*, Übersetzung von R. Paret, Stuttgart u. a. 1979, S. 38.

³⁵ Zur Frage der Menschenrechte im Islam vgl. die CIBEDO-Dokumentation Nr. 15/16, Juni/Sept. 1986: „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“ von M. Forstner, S. 3–75.

³⁶ Dieser Gedanke wird in mehreren Publikationen ausgesprochen, z. B. M. Walzer: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik* (mit einem Nachwort von O. Kallscheuer), Frankfurt am Main 1993. O. Kallscheuer: *Gottes Wort und Volkes Stimme*, Frankfurt am Main 1994. Ders.: *Das Europa der Religionen*, Frankfurt am Main 1996.

³⁷ Für die Frühzeit des Islam vgl. A. Noth: *Von der medinensischen „Umma“ zu einer muslimischen Ökumene*, in: A. Noth und J. Paul (Hrsg.): *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*, Würzburg 1998, S. 81–124. Für die Zeit des klassischen Islam im 10./11. Jahrhundert vgl. T. Nagel: *Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung?* In: H.-R. Roemer und A. Noth (Hrsg.): *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leiden 1981, S. 275–288. Als Überblick vgl. A. Bishara: *Religion und Politik im Nahen und Mittleren Osten*, in: J. Hippler und A. Lueg (Hrsg.): *Feindbild Islam*, Hamburg 1993, S. 92–201; Angelika Hartmann: *Islam und Islamismus contra Demokratie? Einführung und Fragen zum politischen Denken im Islam*, in: H.-O. Bryde, H. Dubiel und C. Leggewie (Hrsg.): *Triumph und Krise der Demokratie*. (Gießener Diskurse, Bd. 14), Gießen 1995, S. 153–191.

³⁸ Das Verfahren des *idschtihad* ist der Analogieschluss, vgl. W. M. Watt und A. T. Welch: *Der Islam I*, Stuttgart u. a. 1980, S. 244, 256f. Beispiele und weitere Überlegungen siehe bei A. Hartmann: *Der islamische „Fundamentalismus“*, S. 5–11.

³¹ N. Göle: Secularism and Islamism in Turkey. The Making of Elites and Counter-Elites, in: *Middle Eastern Journal* 51, 1997, S. 46–58. G. Seufert: Politischer Islam in der Türkei. Islamismus als symbolische Repräsentation einer sich modernisierenden muslimischen Gesellschaft, Istanbul/Stuttgart 1997.

³² Kontaktstellen, z. B. das „Referat für interreligiösen Dialog“ in Köln, die „Ökumenische Kontaktstelle für Nichtchristen“ (ÖKNI) in München und die „Christlich-islamische Begegnung – Dokumentationsleitstelle –“ (CIBEDO) in Frankfurt arbeiten dessen ungeachtet seit bis zu 20 Jahren am und im Dialog. Ihre Schwerpunkte umfassen Eheschließungen zwischen Christen und Muslimen, die Problematik der Verständigung mit Muslimen im Krankenhaus und im Strafvollzug.

³³ R. Herzog: Unser Verhältnis zum Islam. Rede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an Anemarie Schimmel am 15. Oktober 1995 in Frankfurt am Main, in: FAZ vom 16. 10. 1995, Nr. 240, S. 9.

³⁴ In diesem Sinne äußerte sich 1997 ein Sprecher des Hessischen Ministeriums für Umwelt, Energie, Jugend, Familie und Gesundheit, Ozan Ceyhan. – Aus der Stellungnahme des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Religionsunterricht für muslimische Schülerinnen und Schüler (Hannover, den 16.02.1999), Punkt 5: Als offizieller Ansprechpartner des Staates kann nur eine „auf Dauer angelegte Glaubens- oder Religionsgemeinschaft fungieren“, die „die verfassungsmäßig vorgesehene Mitwirkung legitim ausübt.“

³⁵ M. S. Abdullah: Was will der Islam in Deutschland? Gütersloh 1993, S. 37. Vgl. auch M. Gür: Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt am Main 1993; W. Heitmeyer u.a. (Hrsg.): Verlockender Fundamentalismus: Türkische Jugendliche in Deutschland, Frankfurt am Main 1997, und eine Publikation des Deutschen Orient-Instituts Hamburg, die der Frage nachgeht, welche Organisationsformen und –strukturen die Muslime in Deutschland aufgebaut haben und wie sich ihr Verhältnis zur nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft gestaltet. N. Feindt-Riggers/U. Steinbach: Islamische Organisationen in Deutschland – Eine Bestandsaufnahme und Analyse, Hamburg 1997.

³⁶ Einzelheiten sind dem Verfassungsschutzbericht 1998 und 1999, hrsg. vom Bundesministerium des Innern, im Internet zu entnehmen, <http://www.bmi.bund.de/publikationen/index.html>. Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.): Islamischer Extremismus und seine Auswirkungen auf die Bundesrepublik Deutschland, 2. Aufl. Januar 1995, S. 6. Laut Bundesministerium des Innern (Hrsg.): Verfassungsschutzbericht 1996, Bonn 1997, S. 174, ging die Zahl der Mitglieder und Anhänger extremistisch-islamischer (islamistischer) Organisationen gegenüber dem Vorjahr sogar etwas zurück. Mitgliederstärkste Gemeinschaft bleibt die türkische „Milli Görüs“ („Nationale Sicht“).

³⁷ Die türkische Organisation „Islamische Föderation“ erstritt im Herbst 1998 das Recht, an staatlichen Schulen in Berlin mit finanzieller Unterstützung des Landes Religionsunterricht zu erteilen. Der Organisation wird jedoch vorgeworfen, der vom Verfassungsschutz beobachteten türkisch-patriotischen und zum Teil rechtsextremistischen Gruppierung „Milli Görüs“ („Nationale Sicht“) nahestehen. Zum Urteil des Berliner Oberver-

waltungsgerichts vgl. FAZ vom 05. und 18.11.1998 sowie den Kommentar „Lehrfach Islam. Wie soll man muslimische Kinder in Deutschland unterrichten“ von N. Kermani in FAZ vom 24.11.1998; Interview mit Cem Özdemir in Die Zeit vom 12.11.1998. Johannes J. Schraner: Emotionaler Sprengstoff, in: Rheinischer Merkur vom Mai 1999, zeigt zum Vergleich drei Modelle in den Niederlanden, in Belgien und Frankreich.

³⁸ Vgl. S. Huntington: The Clash of Civilizations? In: *Foreign Affairs Reader* 3, 1993, S. 35. Ders.: Kampf der Kulturen, München/Wien 1997, S. 415–422.

³⁹ Beispielsweise G. Konzelmann und P. Scholl-Latour in zahlreichen Publikationen seit 1980. Dazu zählen beispielsweise G. Konzelmann: Mohammed, Stuttgart 1980; Ders.: Die islamische Herausforderung, Stuttgart 1980; Ders.: Damaskus, Stuttgart 1996; P. Scholl-Latour: Das Schwert des Islams, München 1990; Ders.: Das Schlachtfeld der Zukunft. Zwischen Kaukasus und Pamir, Berlin 1996 (Taschenbuchausgabe München 1998). Auch: R. Strolz: Die Mullahs am Rhein, München 1994.

⁴⁰ Diese und ähnliche Gedanken finden sich in mehr oder weniger drastischer Form in unzähligen traditionalistischen oder islamistischen Schriften zum Verhältnis Islam-Europa. Beispiel: S. Mujtaba/R. Musawi Lar: Westliche Zivilisation und Islam. Muslimische Kritik und Selbstkritik, Gernersheim 1979 (deutsche Übersetzung der englischen Ausgabe, Western Civilisation Through Muslim Eyes, Guilford 1977, nach der persischen Ausgabe, Teheran o. J.).

⁴¹ Beispielsweise die Überlegungen von S. J. al-Azm: Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Frankfurt am Main 1993.

⁴² H. Küng: Ökumene zwischen Wahrheitsfanatismus und Wahrheitsvergessenheit, in: J. Lahnemann (Hrsg.): Weltreligionen und Friedenserziehung. Wege zur Toleranz. Schwerpunkt Christentum – Islam. Referate und Ergebnisse des Nürnberger Forums 1988, Hamburg 1989, S. 146–187. Ähnlich äußerte sich H. Küng bereits in seinem Beitrag „Christentum und Islam“, in: Zeitschrift für Kulturaustausch 3, 1985, S. 311–321.

⁴³ Vgl. dazu Hans Küng und Josef van Ess: Weltreligionen – Islam, München 1994. H. Busse: Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum. Grundlagen des Dialogs im Koran und die gegenwärtige Situation, Neuauf. Darmstadt 1998. O. H. Schumann: Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur, Gütersloh 1975. J. Bouman: Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad, Darmstadt 1977. Y. Moubarac: Abraham dans le Coran. L'Histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam, Paris 1958.

⁴⁴ Koran, Sure 50,16.

⁴⁵ B. Johansen: Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam. Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren? In: Ders. (Hrsg.): Contingency in sacred law: legal and ethical norms in the Muslim fiqh, Leiden 1998, S. 264–348 (Studies in Islamic law and society, 7).

⁴⁶ Dazu sowie zum Thema des wachsenden Rechtsradikalismus in Europa vgl. „Die Welt“, 10.8.2000, S. 5.