

ULRICH REBSTOCK

Der Einzelne und die Gemeinschaft

Ein islamisches Dilemma der Moderne

Der Einzelne und die Gemeinschaft: Ein islamisches Dilemma der Moderne

Das letzte Wort zu haben, hat etwas Unfeines, Rechthaberisches an sich. Ich bin mir deshalb unschlüssig, ob ich den Veranstaltern dieses Forums dafür danken muß, heute unsere Vortragsreihe abschließen zu dürfen. Ganz entschieden aber sind wir, meine Kollegin und Kolleginnen, der Badischen Zeitung und dem Presseamt unserer Universität dafür dankbar, Ihnen und uns Gelegenheit zu diesem Forum gegeben zu haben. Wir Islamwissenschaftler haben – ganz ungewohnt – Ihr öffentliches und reges Interesse gefunden, und Sie werden mittlerweile festgestellt haben, daß es zwischen Islamwissenschaftler und Islamisten gewisse Unterschiede gibt. Wir haben voneinander gelernt, aber sicherlich nicht ausgemerzt. Denn das verspreche ich Ihnen besser gleich: Der Vorhang wird heute – nach sechs ganz unterschiedlichen Einblicken in 'Den Islam in der Gegenwart' – fallen und viele Fragen offen bleiben. Einige von Ihnen waren bei allen Vorträgen dabei, viele bei einigen, Sie alle aber hat letztlich das Bedürfnis hierhergeführt, Aufschluss über *den* Islam – so wie es ja der Titel der Vortragsreihe ankündigte – zu bekommen. Der 11. September 2001 mag dieses Bedürfnis dringlicher gemacht haben. Hat er aber auch unsere Bereitschaft zur Wahrnehmung, zum differenzierten Verständnis, zum kritischen – und selbstkritischen – Nachdenken verstärkt? Der einleitende Vortrag von Werner Ende über Einheit und Vielfalt der islamischen Welt demontierte unverblümt die zu simple Prämisse eines monolithischen Islam. Was wir nach seinem Streifzug durch die farbenfrohe islamische Gegenwarts-kultur ahnen mußten, ist uns nach vier weiteren Vorträgen – jeweils aus ganz verschiedenen Blickwinkeln – zur Gewißheit geworden: Der Islam ist weder eine sich selbst erklärende noch eine selbstverständliche Größe. Ja, mehr noch: Unsere Frage nach ihm, nach *dem* Islam, ist aus einer Bequemlichkeit geboren, hinter der oft mehr als selbstschützendes Desinteresse steckt.

Wenn ich heute zum Thema Individuum und Gemeinschaft spreche, so stellt sich dieses Problem auf andere Art erneut: Individuum und Gemeinschaft sind ja abstrakte Begriffe. Beide gibt es als solche nicht. Wenn wir also über *den* Muslim und *die* islamische Gemeinschaft reden, so versuchen wir, genügend kennzeichnende Merkmale auf die beiden Begriffe zu vereinen, daß sie uns etwas Typisches verraten. Genügend kennzeichnende Merkmale bedeutet nun wieder zuerst einmal das mühsame Zusammentragen jener unterschiedlichen Merkmale, aus denen sich das Typische zusammensetzt.

Gemeinschaft suggeriert Einheit. Man müßte eigentlich annehmen, daß sich diese Einheit – wenn überhaupt irgendwo – im theologischen Selbstverständnis des Islam findet. Der Begriff ›der Islam‹ ist hier insofern berechtigt, als ich mit Selbstverständnis die Selbstsicht der sog. sunnitischen, orthodoxen Mehrheit und der schiitischen Minderheit der Muslime meine. Sie eint schließlich der Glaube an den einzigen Gott und

an die Offenbarung seines letzten Propheten. In den theologischen Lehren dieser Mehrheit, und selbst in jenen der schiitischen Minderheit – wenn Sie sich an Rainer Brunners Ausführungen erinnern –, ist die Einheit dieses ›Islam‹ jedoch nicht nur **nicht** vorgesehen, sondern ihr **Fehlen** geradezu Vorbedingung für die Erfüllung der Heilsgeschichte. Muḥammad, der letzte und damit das ›Siegel‹ der Propheten, brachte zwar die verbindliche und ultimative göttliche Offenbarung des Koran zu ›den‹ Menschen, d.h zu ›allen‹ Menschen, in Arabien und außerhalb – und zwar auf Arabisch. Diese koranische Offenbarung annehmen, 'auf sie eine Anzahlung leisten', 'sich ihr unterwerfen' – das bedeutet nämlich die Wurzel *aslama* –, also ›Muslim‹ zu werden, ist die grundlegende Individualpflicht des Menschen. Aber der Prophet prophezeite zugleich das Auseinanderfallen der Gemeinschaft der Gläubigen, der *umma*, in 72 streitende Glaubensparteien. Das Fortbestehen genau dieser babylonischen Glaubensvielfalt und die Koexistenz dieser zersplitterten, aber – wie der Koran sagt – besten aller *ummas* mit zahllosen unverbesserlichen Ungläubigen bis zum Jüngsten Tag ist Teil des Endzeitszenarios, der Apokalypse, dem Zeitpunkt, von dem an sich Gottes Schöpfungs- und Heilsplan verwirklicht. Dissens – um es knapp zu formulieren – gehört zum Programm der islamischen Theologie. Noch mehr: Die Vielfalt, Verschiedenheit und Konkurrenz religiöser Glaubenslehren sind seit 1400 Jahren so etwas wie die laufenden Motoren der islamischen Zivilisation.

Von dieser nun haben wir schon oft gehört, genauer: von der realgeschichtlichen Vielfalt dieser islamischen Zivilisation. Wir brauchen uns Gott sei Dank hier nicht mit dem Problem von der Henne und dem Ei beschäftigen, mit der Frage, was zuerst da war, die Prophezeiung oder ihre Erfüllung. Ein Blick in die Geschichtsbücher und Atlanten beweist unbestreitbar das Ergebnis. Zwischen Casablanca und Celebes, Kamtschatka und Kapstadt leben muslimische Mehr- und Minderheiten in prä- und postkapitalistischen und -sozialistischen, in tribalen und demokratischen, schwarzen, braunen, gelben und weißen Staaten. In den USA, dem ›Gottesfeind‹ in Staatsgestalt der extremistischen Muslime, und zugleich dem Staat mit der größten Vielfalt muslimischer Glaubensgruppen weltweit, gibt es gar eine Vereinigung ›roter‹, indianischer Muslime. Wenn ›der‹ Islam, dessen wesentliches Charakteristikum man mit ›Orthopraxie‹, mit der Lehre der richtigen Praxis, des Befolgens der überall geltenden Gesetze des einzigen Gottes, Allāhs, beschreibt, – wenn dieser Islam als Einheit begriffen wird, dann hat er offenbar versagt. Versagt gegenüber dem kulturellen Ausdrucksbedürfnis der Menschen, gegenüber ihrer geradezu zügellosen Phantasie, sich neue und andere wirtschaftliche und soziale Ordnungen zu schaffen. Oder aber ›der Islam‹ ist eine Schimäre, derer man nicht habhaft wird, die man zumindest nicht bequem greifen kann, die bestenfalls – reduziert man nur genügend die Jagd nach ›islamischen Wesensmerkmalen‹ – als Hülse zurückbleibt.

So also kommt man nicht weiter. *Der Islam* – als *ein* theologisches, soziales oder kulturelles System ist eine Fiktion. Eine Fiktion, mit der wir, mit der aber auch die Muslime operieren. Es ist genau dieser Umgang, aus dem sich ablesen läßt, wie und wie weit sich welche Muslime mit ihren verschiedenen Glaubensgemeinschaften identifizieren.

Zuvor aber eine grammatikalische (aber wichtige) Randbemerkung: Bitte nennen Sie die Muslime weder Moslems noch ›Mu‹- oder ›Mo‹hammedaner. ›Moslems‹ ist ein aus dem Englischen verzerter Plural, den es im Deutschen schlicht nicht gibt, und der ›Mu‹- oder ›Mo‹hammedaner ist eine im frühen Mittelalter entstandene bewußt denunzierende Bezeichnung für die Gefolgsleute eines geistig gestörten, tyrannischen arabischen Stammesführers. Die Marxisten unter Ihnen – sollte es welche geben – wollen schließlich auch nicht als ›Murxisten‹ bezeichnet werden, und die Katholiken – davon gibt es sicher einige – nicht als ›Jesuiten‹.

Nun aber zu diesen Muslimen, der Kategorie, aus deren Gesamtheit in irgendeiner Weise die Gemeinschaft ihr Wesen bezieht. Im Plural *die* Muslime ist die einfache, einsichtige und unbestreitbare Prämisse enthalten, daß es unter diesen Muslimen Unterschiede gibt; gleichzeitig aber auch, daß über diesen Unterschieden ein Wir-Gefühl für Zusammenhalt und Abgrenzung nach außen sorgt. Das sind zwei Endpunkte eines Verhältnisses, durch welches sich jede soziale Gemeinschaft nach innen definiert und von außen definiert wird. Was bindet den Muslim an die oder besser: seine Gemeinschaft und was verlangt diese Gemeinschaft im Gegenzug von ihm? Diesem Verhältnis will ich mich jetzt zuwenden. Es geht mir dabei nicht um Daten und Zahlen, nicht um spezifische einzelne Gruppierungen und Richtungen, auch nicht primär um geschichtliche Entwicklungen. Ich will vielmehr versuchen, sozusagen hinter den historischen Kulissen Ihnen einige Anhaltspunkte für die islamische Besonderheit und Andersartigkeit dieses Verhältnisses zu liefern.

Eine Komponente, das eine Ende dieses Verhältnisses, ist ja schon genannt worden: die *umma*, die Gemeinschaft. Der Begriff ist scheinbar genau und unmißverständlich. Er bedeutet *die* Gemeinschaft *der Gläubigen* und schließt damit alle ›Ungläubigen‹ aus. Ein Ungläubiger ist ein *kāfir*, eine arabisches Wort, aus dem sich das urdeutsche Fremdwort ›Kaffer‹ herleitet. Wer als *kāfir* bezeichnet wird, was wörtlich ›der etwas Verbergende‹ bedeutet, kann per definitionem kein Muslim sein. Wir wissen damit, wer *nicht* zur *umma* zählt, aber noch lange nicht, wer *denn* zu ihr zählt, mithin aus welchen Gläubigen sich diese *umma* zusammensetzt, bzw. welche sie ausgrenzt. Man erkennt hinter dieser Begrifflichkeit sofort ein scharfkantiges Instrument. Mit *kufir*, der Anklage auf Unglaube, konnte man – wie mit der Häresie im Christentum – kompromißlos und endgültig ausgrenzen.

Dieses Strategem der Ausgrenzung, von dem uns bereits Frau Badry berichtet hat, heißt *takfir*, zum Ungläubigen erklären. In der islamischen Geschichte hat man von Anfang an freudig davon Gebrauch gemacht. Nicht nur wenn es galt, animistische Schwarze oder buddhistische Götzendiener vor die unbequeme Alternative ›Islam oder Schwert‹ (auf Deutsch: Unterwerfung oder Kopf ab) zu stellen, sondern auch um innerhalb der *umma* religiöse und politische Gegner zu denunzieren und ihre Bekämpfung zu legitimieren. Und so tut man das auch noch heute. Die *takfir wal-hiğra*-Gruppe, die Gruppe, die schon vor der Ermordung des ägyptischen Staatspräsidenten Sadat 1981 mit ›politischen‹ Morden die ägyptischen Muslime zu polarisieren versuchte,, trägt das Konzept sogar im Namen. Sie bezichtigt das Regime, unter dem ihre Mitglieder leben, des Unglaubens und geht deshalb – wie der Prophet Muḥammad vor

1422 Jahren – in die manchmal äußere, aber heute meist innere d.h. konspirative Emigration, vollzieht also die *higra*. Drei Jahre vor der Ermordung Sadats hatte der ägyptische Staat, seinerseits mit der Anklage auf Unglauben, ihren Anführer Šukrī Muštafā, hingerichtet. Wie Sie sich aber auch erinnern, wurde andererseits der ägyptische Theologe Našr Hāmid Abū Zaid wegen seiner modernen Koranexegese 1996 von einem Tribunal der al-Azhar-Universität in Kairo zum Ungläubigen erklärt Sie sehen: Das Instrument läßt sich geschmeidig verwenden, vom Staat und seinen repräsentativen Institutionen, aber auch von seinen Gegnern. Die entledigen sich mit dem Vorwurf des *kufr* jeglicher innerislamischer Rücksichtnahme und stellen sich selbst eine *carte blanche* aus zur freien Wahl ihrer Waffen im Kampf gegen un- oder ungenügend islamische Regime. Das *Takfir*, das historisch, zur Zeit des Propheten Muḥammad, zur Abgrenzung nach außen, Juden, Christen und Heiden gegenüber, gedient hatte, wurde zu einem Instrument der Ausgrenzung von innen. Positiv gewendet, kann man sagen: zu einem Instrument, das bis heute dabei mithilft, *die* umma in immer zahlreichere *umam*, Gemeinschaften, zu zerlegen. Kennzeichnend ist dabei, daß die Mitglieder der solcherart konkurrierenden religiösen Gemeinschaften jeweils den Anspruch erheben, die einzig 'wahre' Gemeinschaft, also – wie das Jens Peter Laut von den Sūlaimancı berichtete – diese Fiktion *des* Islam zu repräsentieren. Eine frühislamische Oppositionsgruppe, die bis heute in Nordafrika überlebt hat, benutzt diese Ausgrenzung gar zur Selbstbestimmung. Nur wer sich ihr, der Ibādīya – so nennt sie sich seit 1300 Jahren – angliedert und ihren Regeln unterwirft, genießt den vollgültigen Schutz und Status des Gläubigen. Wer diese Regeln gravierend verletzt, wird ausgestossen. *Walāya* und *barāya* heißen diese beiden Zustände. *Barāya*, Ausstossung widerfährt u.a. demjenigen, der einen nicht-ibādītischen – und deshalb ungerechten – Imam Folge leistet. Ausgestossen findet er sich, in Algier etwa, als entmuslimisierter Ibādīt unter muslimischen Nicht-Ibāditen wieder. Seine Rechtgläubigkeit entscheidet sich in dieser kommunalen, politischen Perspektive.

Damit sind wir auf der anderen Seite unseres Verhältnisses, dem des Individuums. Das Wort leitet sich aus dem Lateinischen für ›unteilbare Einheit‹ ab und hat keine genaue Entsprechung im Arabischen. Dort heißt der Einzelne ›*fard*‹ oder ›*šahṣ*‹, Person, oder *mukallaf*, der Rechtsfähige. Mit dem Individuum verbinden wir seit der Renaissance zuerst einmal unteilbare Rechte, dann aber auch Pflichten und – beides zusammen genommen – die Würde des Einzelnen. Untrennbar mit diesem ursprünglich und ausschließlich europäischen Konzept verknüpft, ist das Konzept der Menschenrechte. In der islamischen Geistesgeschichte ist das Konzept des Individualismus nie zu einem ethischen oder rechtlichen Grundproblem gemacht worden. Über die Gründe kann man sich streiten und tut das auch. Welche Position man in diesem Streit auch bezieht – Einigkeit herrscht über die unmittelbare Konsequenz: Universell, also auch über die *umma* – hier können wir auch sagen, über die *umam* – hinaus gültige Menschenrechte sind aus islamischer Perspektive inakzeptabel. Folglich lehnten – unter anderen – auch die teilnehmenden islamischen Staaten auf der Weltmenschengerichtskonferenz 1993 in Wien diese Individualrechte ab und hoben dagegen die Bedeutung der Gruppenrechte hervor. Ich zitiere weiter aus dem dort verfaßten Proto-

koll:« Die Rechte des Einzelnen müßten vielmehr vor dem religiösen, kulturellen und geschichtlichen Hintergrund des jeweiligen Landes gesehen werden ...«.

So recht hilft uns dieser – und zudem etwas befremdliche – Befund nicht weiter. Wir hören zwar von einem Gruppenrecht, aber doch auch von ›Rechten des Einzelnen‹, wenngleich auch irgendwie eingeschränkt. Auch hier möchte ich – wie oben bei der *umma* – einen extremen Einstieg in das Problem wählen. Als das fundamentalste – und deshalb auch umstrittendste – Individualrecht gilt das Verfügungsrecht des Menschen über sein eigenes Leben. Es geht um die Selbsttötung, oder den Selbstmord, wie er seit dem 17. Jh. auch durch Religion und Strafrecht benannt wird. Er existiert in allen Weltkulturen, von den Selbsttötungsgöttern der Maya angefangen, bis zu den japanischen Kamikaze-Fliegern – und ist doch überall problematisch. Martin Luther fand einen protestantischen Ausweg: Er verdamnte zwar die Tat der Selbsttötung als ein Werk des Teufels, nicht aber den Selbstmörder selbst. Ob sich freilich deswegen, also wegen Martin Luther, mehr Protestanten als Katholiken umbringen – das haben Statistiker herausgefunden –, sei dahingestellt. Im Islam – und ich meine damit in seiner offenbaren Form, dem Koran, und dessen Auslegung – ist die Selbsttötung ebenfalls untersagt. Zwei Koranstellen (2:54 und 4:29) – beide haben wir schon gehört – werden dafür angeführt. Der Grundgedanke ist, daß Gott dem Menschen, seinem Geschöpf, sein Leben als Geschenk zur Verfügung stellt, nur er, Gott, aber Art und Zeitpunkt des Todes kennt und dadurch die Verfügbarkeit des Menschen über sein Leben an genau dieser Stelle einschränkt. Damit könnte man es bewenden lassen und zugleich erklären, warum die Selbstmordrate in islamischen Ländern signifikant niedriger ist als anderswo. Doch wohin mit den Selbstmordattentätern des 11. September, würden Sie mich jetzt wahrscheinlich fragen. In der islamischen Geschichte hat es dafür Vorbilder gegeben: im 12. Jahrhundert in Gestalt der ›Gras‹ – ar. Haschisch – rauchenden Assassinen, woraus im Französischen etymologisch die *assassins* wurden, die Mörderbanden des ›Alten vom Berg‹ Alamut, im Nordiran; dann wieder zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Indonesien, im Kampf gegen die spanischen und holländischen Kolonialisten, und schließlich ab 1983, als Hamas- und Hisbollah Attentäter unter den US-Marines in Beirut wüteten. Daraus eine typisch islamische Tradition machen zu wollen, ist schwierig. (Dann müßte irgendwie auch Kolumbien, das Land mit der höchsten Selbstmordattentatsrate, signifikante Ähnlichkeit mit einem islamischen Staat haben.) Hilfreicher ist der Hinweis auf die Märtyreriologie, die ja auch in vielen anderen Religionen Tradition besitzt. Diese Ideologie wägt die Opferung des eigenen Lebens gegen die Verteidigung des Glaubens ab. Auch im islamischen Verständnis ist das Selbstverfügungsrecht des Menschen an seine Selbstverpflichtung geknüpft, Gottes Gebote zu befolgen. Und zu denen gehört – u.a. – die Verbreitung seiner Offenbarung. Die frühen Muslime befolgten dieses Gebot mit ganzem Herzen. Innerhalb eines Jahrhunderts eroberten sie die Hälfte der bekannten alten Welt – mit Waffengewalt und mit Todesmut. Der erste Märtyrer im Islam – eine Frau im übrigen, Sumayya – wurde in Mekka wegen ihrer Annahme des Islam in einem eisernen Panzer in der Sonne gebraten, ganz ähnlich wie der heilige Laurentius. Alle Rechtfertigungen der heute als Glaubensmartyrer apostrophierten ›Helden‹ stammen aus den überlieferten Helden-

Episoden dieser Zeit und aus einer gezielten Interpretation der oben genannten Koranverse.

Für den Fortgang meiner Argumentation bedarf diese von mir ›gezielt‹ genannte Interpretation einer Erklärung. Die Auslegung der Quellen aller islamischer Glaubens- und Rechtsbestimmungen, des Koran und der Sunna, blieb in der islamischen Geschichte ›Privatsache‹. Oder anders ausgedrückt und auch schon von meinen Vorrednern betont: Es gibt bis heute keinen wirklich verbindlichen Kodex, keine legitimierte Instanz, keine Konzilien oder Synoden, die in den großen wie den kleinen Rechts- und Glaubensfragen Verbindlichkeit herstellen könnten. So wird der Genuß von Coca-Cola oder Marlborough von einigen Juristen erlaubt, von anderen verboten; in Tunesien wurde 1981 sogar die vom islamischen Kernrecht, der *šarīʿa*, sonst überall erlaubte Polygamie, höchstrichterlich abgeschafft. Einige haben das sogar für das Jenseits versucht und die dort wartenden 72 Paradiesjungfrauen auf die eigene Ehefrau – die man ja gerade erst losgeworden war – reduziert. Mit wenig Erfolg, wie sich versteht. Mit dieser Auslegungsfreiheit war immer Politik zu machen und läßt sich das, bis heute. Aber der Vielfalt, dem Wildwuchs der Auslegung sind auch Grenzen gesetzt.

In der berühmten Fatwa von Usama bin Lādin zur Hinnahme ziviler Opfer bei Kampfanschlägen gegen Ungläubige, steckt zugleich die Beschneidung dieser Freiheit der Auslegung. Denn erst der Konsens der Gläubigen, realistisch ausgedrückt: die öffentliche Meinung eines bestimmten Territoriums, kann einer Person die Berechtigung zusprechen, ein Fatwa auszugeben. Denn an ein Fatwa soll man sich halten können, es muß aus legitimiertem Munde stammen. Usama bin Lādin aber wurde diese Berechtigung mehrfach, in Saudi-Arabien und selbst in Pakistan, abgesprochen.

Halten wir an dieser Stelle kurz inne und machen einen ersten Kassensturz. Die Suche nach dem Verhältnis zwischen Muslim und *umma*, zwischen Einzelnem und Gemeinschaft, und ihren Rechten und Pflichten untereinander hat in einer ersten Betrachtung drei wesentliche Besonderheiten erbracht.

1. Dieses Verhältnis wird grundsätzlich durch die Zugehörigkeit zur Religion des Islam bestimmt. Anders und überspitzt ausgedrückt: Nur als Mitglied der, d.h. seiner *umma* kommt das Individuum in den Genuß all jener Individualrechte, die der Islam vorsieht und zuläßt. Andere Rechte kann es zwar geben, aber wirksam werden können diese nur, sofern sie islamische Normen nicht verletzen. Die Konsequenzen daraus reichen bis ins Zentrum der modernen Verfassungsrechte. Lassen Sie mich dafür ein kleines Beispiel geben: 1985 wurde in die Präambel der mauretanischen Verfassung der explizite Zusatz aufgenommen: »Der Islam ist die Religion des Staates und des Volkes. Die einzige und alleinige Quelle des Gesetzes ist die islamische Scharia«. Elemente dieser Art finden sich in den meisten islamischen Staatsverfassungen. Nun hatten aber die Väter dieser mauretanischen Zusatzpräambel die Art. 1 und Art. 2 der 1961, damals noch unter franz. Aufsicht konzipierten Verfassung übersehen. Dort steht, daß (Zitat) »die Republik allen Bürgern ohne Ansehen von Rasse, Religion oder sozialem Rang Gleichheit vor dem Gesetz gewährt« bzw. »das Recht, seine Religion auszuüben, garantiert«. Islam als Staatsreligion also, und Religionsfreiheit! Erst in der Verfassungsnovelle von 1991 wurde dieser offene, aber geradezu typische Wider-

spruch ausgeräumt: Man strich aber nicht etwa den Zusatz der Präambel, sondern vielmehr das Wörtchen ›Religion‹ aus den beiden Freiheitsartikeln! Dieses inklusive Verständnis von religiöser *und* politischer Gemeinschaft ist allen sog. islamischen Staaten wesentlich. Einzig die Türkei – und das hat besondere historische Gründe – und die Republik Syrien verzichten in ihren Verfassungen völlig darauf. Wir werden noch besser verstehen, warum das so ist.

2. Alle Rechte und Pflichten des Individuums, islamisch ausgedrückt: der Rechtsperson, müssen sich notwendig und zwangsläufig innerislamische begründen lassen. Allāh ist universeller Schöpfergott, der Mensch – anthropologisch gesehen – sein Diener; deshalb heißen so viele Muslime auch genau ›‘Abdallāh‹, Diener Gottes. Rechtlich gesehen ist der Mensch *mukallaf*, d.h. der voll Rechtsfähige, der die Vorschriften Gottes verantwortlich erfüllen kann. Genau deshalb ist der *kāfir* rechtlos. Wir Christen und die Juden genießen einen Sonderstatus. Auch wir dienen ja diesem Schöpfergott und dürfen, ja sollen dies sogar, solange wir damit nicht in Widerspruch mit dem islamischen Gesetz geraten. In dieser Perspektive sind wir eine schutzwürdige Minderheit und heißen deshalb auch *ḍimmīs*, Schutzbefohlene. Nur der Muslim jedoch ist vollgültiges Individuum.

Ohne die dritte Besonderheit könnte ich aber jetzt aufhören. Denn in diesem Konzept ist kein Raum für Koexistenz von Gleichen mit Gleichen, für interkonfessionelle Toleranz – wie übrigens grundsätzlich auch in anderen Offenbarungsreligionen nicht. Deshalb hat Berthold Brecht sein Motto: »Der Mensch soll dem Menschen ein Freund sein« auch bewußt über oder genauer: gegen die Religion gestellt. Aber, das hat die Fatwa-Geschichte mit Usama bin Lādin gezeigt: Es wird nichts so heiß gegessen wie es gekocht wird. Das wohl älteste und grundlegendste Problem der islamischen Geschichte ist das der Legitimation. Wer entscheidet denn was rechtens ist? Wir alle kennen das islamische Alkohol-Verbot. Es beruht im wesentlichen auf drei Koranversen, in welchen der Weingenuß als teuflisches Verführungsmittel gebrandmarkt wird. Im Vers 2:219 steht jedoch ausdrücklich, daß (Zitat) »(der Wein) dem Menschen auch von Nutzen ist«. Mit dem richtigen Verständnis dieses Verses könnte also auch ein Badener – zumindest was seine Trinkgewohnheiten anbelangt – Muslim sein. ›Richtig‹ und ›Badener‹ ist hier stellvertretend gemeint. Die Abwesenheit einer übergeordneten, anerkannten Zentralinstanz macht aus der Frage, was überhaupt Wein ist, salopp gesprochen, eine Meinungsangelegenheit. Der Prophet soll selbst z.B. vergorenen Dattelsaft von seiner Frau ‘Ā’iṣa gereicht bekommen haben; man stritt sich nur darüber, wieviel Prozent Alkohol der Saft gehabt hatte. Seit 7 Jahrhunderten gibt es keine legitimen Kalifen mehr, und schon über die Rechtmäßigkeit der ersten vier hat man sich so unversöhnlich gestritten, daß sich die islamische Welt in zwei Lager, Parteien, spaltete – die Abwesenheit einer in Zeit und Raum verbindlichen Autorität, sei sie politisch oder religiös, macht die Anpassung der Aussagen der Primärquellen an die sich ständig verändernden Verhältnisse zu einer Frage der Durchsetzbarkeit. Die islamische Wirklichkeit, damals wie heute, ist nichts anderes als das Ergebnis der Durchsetzung bestimmter Auslegungen – und ihrer Widerlegungen. Wir sind damit klüger, erheblich klüger als zuvor. Aus zweierlei Gründen. Wir wissen nun, daß – etwas

burschikos ausgedrückt – die islamische Geschichte der Durchsetzung von Glaubens- und Rechtsnormen wie ein Bauchladen funktioniert, aus dem sich die eingangs prophezeiten 72 Sekten fast nach Belieben bedienen konnten und können. Das Sortiment ist reichhaltig und stammt – ohne Ausnahme – aus der frühislamischen Zeit. Jeder Artikel darunter läßt sich so uminterpretieren, daß er in einem neuen Kontext eingesetzt werden kann. Das betrifft den Märtyrer-Selbstmord – das betrifft aber auch das Toleranzgebot gegenüber den Schutzbefohlenen. Wieder sehen wir, wie unsere Suche nach irgendeiner verbindlichen Rechtmäßigkeit ›im Islam‹ ins Leere, bzw. in die Fülle der Geschichte geht. Fündig werden wir nur, wenn wir uns den Agenten dieser Geschichte, ihren sozialen, ökonomischen und spirituellen Interessen zuwenden. Der zweite Ertrag ist wahrscheinlich noch wertvoller: Dieser so ›lebendige‹ Islam ist nicht von außen änderbar, etwa durch Verträge oder UNO-Konventionen. Wer sollte sie einhalten, ihre Einhaltung garantieren? Die selbstgestalterische Kraft dieser religiösen Kultur kommt aus sich selbst heraus, aus der bunten Vielfalt ihrer verschiedenen Interessensgemeinschaften, die ja Teil unserer immer enger zusammenwachsenden Welt sind. Damit nehmen wir im Großen wie im Kleinen unmittelbar daran teil.

Wir nehmen aber nicht nur dadurch Anteil, weil wir mit islamischen Staaten koexistieren oder gar kooperieren, oder weil wir muslimische Minderheiten in unseren Gesellschaften aufnehmen, sondern vielmehr weil wir Bestandteil des Wir-Gefühls der Muslime sind. In dieser globalen Sicht bestimmt unsere Existenz, die der ›Anderen‹, die Identität der *umma* – und damit ist die fiktive ideale gemeint – wesentlich mit. Denn die unmittelbare Konsequenz aus der an die gesamte Schöpfung gerichteten koranischen Offenbarung und aus dem darauf basierenden Selbstverständnis der *umma* ist die Einteilung der Welt in ein ›Territorium des Islam‹, des Friedens, und ein ›Territorium des Krieges‹ (wörtlich), des Konfliktes (sinngemäß). Dieses ›Territorium des Krieges‹ umfaßt all jene Gebiete, in denen das islamische Recht, das alleine den Muslimen und Schutzbefohlenen die gottgefällige Ausübung ihres Glaubens garantiert, **nicht** in Kraft ist oder genauer – denken wir an die elementare Pflicht jedes Einzelnen, den islamischen Glauben zu verbreiten – in denen das islamische Recht **noch nicht** oder schlimmer noch: **nicht mehr** in Kraft ist. Die Launen der Geschichte haben die Grenzen zum ›Territorium des Islam‹ oft und hin und her verschoben. Denken Sie an das einst blühende islamische Andalusien oder die wechselvolle Geschichte des Balkans unter den osmanischen Sultanen. Unter dem Eindruck solcher historischer Erfahrungen bildete sich dazwischen eine dritte Kategorie heraus, ein ›Territorium des Vertrags‹, des Waffenstillstandes und sogar der vertraglich geregelten Koexistenz. Das Konzept dieser Zwischenkategorie ist – wie sollte es auch anders sein – ebenso alt wie umstritten. Die Erfahrungen mit dem Kolonialismus verschafften ihr eine neue Aufgabe. Unter diesem Etikett konnten nun die realen *umam*, d.h. die geistigen Führer der islamischen Länder, die unter koloniale Herrschaft geraten waren, den Verlust ihrer politischen Souveränität kompensieren und zugleich das Weiterbestehen einer islamischen Ordnung legitimieren. Der Grundgedanke des Gesamtkonzeptes enthält jedoch eine elementare Forderung: Ein wirklich muslimisches Gemeinschaftsleben ist nur in einer Gesellschaft möglich, in der uneingeschränkt Gottes Gebote befolgt und seine

Verbote verfolgt werden können. Genau an dieser Stelle wird die Stationierung von US-Truppen in Saudi-Arabien problematisch. Mit ihrem Whiskey-Genuß und ihrer sexuellen Freizügigkeit schaden sie nicht nur ihrem eigenen Seelenheil – das geht ja noch an; sie gefährden vielmehr das der Muslime, unter denen sie leben. Im Umkehrschluss bedeutet dies, daß sich der Gläubige – gleich wo er lebt – für die Herstellung einer solchen Souveränität einzusetzen hat. Damit sind wir wieder beim Einzelnen und bei einer Pflicht, die schon viele Christenherzen in Schrecken versetzt hat.

Dieses Sich-Einsetzen kann man ganz pauschal mit dem oft maltratierten Begriff *ġihād* übersetzen. Lassen Sie mich noch einmal, dieses Mal aus einer etwas anderen Sicht, darauf eingehen. ›Heiliger Krieg‹ ist eine durch und durch christliche Interpretation, eine Erfindung der mittelalterlichen und modereren Kreuzfahrer, eine Projektion ihrer Motive auf ihre heidnischen Gegner. In der islamischen Glaubenswelt ist wenig Platz für ›Sakrales‹, für ›heilige‹ Gegenstände, Gebäude und Personen. Heilig bedeutet ausgegrenzt aus dem Alltäglichen, Profanen, unverfügbar und damit gleichermaßen furchterregend und anziehend für den Menschen. In der Moschee etwa darf – anders als in der Kirche – gegessen und gelacht werden, man muß allerdings seine Schuhe vorher ausziehen. Allāh ist zu fern und unnahbar, um furchterregend zu sein; und sein Geschöpf, die Menschen, zu fehlerhaft – einschließlich des Propheten Muḥammad und selbst der šīʿitischen Āyatollāhs, um als Heilige zu gelten. Deshalb ist der *ġihād* – und ich meine jetzt nicht mehr den Sonderfall des Glaubenskrieges, wie man besser übersetzen könnte, sondern dieses Sich-Einsetzen für den Weg Gottes, wie es auf Arabisch heißt – deshalb ist dieser *ġihād* auch ganz profan und pragmatisch geregelt worden. Eben weil der Mensch schwach ist, soll er sich in den Schutz einer islamischen Gemeinschaft begeben, deren von göttlichen Vorschriften geregelte Ordnung ihm einen Teil seiner Verantwortung abnimmt. Dort kann er sich darauf verlassen, geschächtetes Fleisch zu essen, eine Moschee mit einem Vorbeter, dem *imām*, vorzufinden, nach islamischem Recht verheiratet, geschieden oder zur Steuer veranlagt zu werden. Diese ganz reale Gemeinschaft – und derer kann es verschiedene und keinesfalls notwendig staatliche geben – übernimmt diese sog. kollektiven Pflichten, die ein Einzelner nicht erfüllen kann; sie nimmt sie stellvertretend für ihn wahr. Deshalb heißen diese Pflichten auch die ›genügenden‹, die ›hinreichenden‹ Pflichten. Die Muslime in der Sahara zählen zu diesen Pflichten sogar die Bereitstellung eines Brunnenbohrers, ohne welchen das Überleben der Gemeinschaft schwierig ist. Sogar die Bereitstellung eines Mathematiklehrer zählt zu diesen Pflichtaufgaben der Gemeinschaft.

Wir sehen an dieser Stelle, wie unmittelbar der einzelne Gläubige aus der ihn umgebenden Ordnung mitbestimmt wird. Nicht elementar und existenziell – denn grundsätzlich kann man Muslim überall sein, auch ohne die sechs Mitbeter wie es das z.B. das Judentum verlangt. Aber doch in so hohem Maße, daß er nur unter Inkaufnahme vieler alltäglicher Gebotsverletzungen sein Leben gottgefällig führen kann – mit vielleicht gravierenden Folgen für sein jenseitiges Schicksal. Und so besetzt dieser *ġihād*, dieses Bemühen für die Errichtung einer islamischen Ordnung, die Kannbruchstelle zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft. Das, was dem Einzelnen

nicht immer und überall abverlangt werden kann, muß von der Gemeinschaft übernommen werden. Die verschiedenen Existenzformen des Gläubigen – von der minoritären im Territorium des Krieges bis zum beschaulichen Alltagsleben in einem islamischen Land – haben zu einer großen Bandbreite des *ğihād*-Verständnisses geführt. Sie reicht vom Normalfall der schlichten, passiven Teilnahme am kultischen Alltag bis hin zum Suizid-Selbstopfer. Auf welche Weise der Einzelne seine *ğihād*-Pflicht erfüllt sieht, hängt unmittelbar von seiner Beurteilung der islamischen Ordnung ab, unter der er lebt. Erfüllt diese Gemeinschaft – heute sind das überwiegend die staatlichen Regime – die kollektiven Pflichten nicht, ohne die ein Muslim seinen Individualpflichten nicht nachkommen kann, fordert die *ğihād*-Pflicht von ihm, sich für die Reformierung oder gar Errichtung einer solchen Ordnung einzusetzen. Genau das bedeutet nämlich das uns so geläufige Attribut ›islamistisch‹: Nicht nur die *muğāhidūn* in Afghanistan und im Kosovo, die unmmittelbar einer atheistischen oder christlichen Front gegenüberstanden, sondern auch die *muğāhidūn* in Algerien, Ägypten, Palästina und auf den Philippinen rechtfertigen ihren *ğihād* mit der Überzeugung, daß die staatlichen Ordnungen, unter und mit denen sie leben, die islamischen Kollektivpflichten nicht erfüllen, daß diese mithin bekämpft und ›islamisiert‹ werden müssten. Der islamische Staat, sei es das alte Kalifenreich oder der neuzeitliche ägyptische Staat, legitimiert sich eben nicht durch sich selbst. Seine Rechtshoheit etwa ist zuvörderst keine nationale, sondern, vor allem im Privatrecht, eine islamische – so steht es ja in den meisten Staatsverfassungen, und dort mit denselben Paragraphen beschrieben. Eine islamische Scheidung wird in allen islamischen Ländern anerkannt, über die Grenzen des Staatsrechts hinaus. Lassen Sie sich dagegen mal von ihrer französischen Frau scheiden! Spätestens dann werden – neben ihrer Ehe – auch Sie ›zerrüttet‹ sein. Die Gemeinschaft, der Staat, bezieht seine Legitimität aus der Erfüllung jener religiös-rechtlichen Pflichten, die dem Einzelnen die Erfüllung seiner erst ermöglichen.

Damit sind wir wieder – nun zum letzten Mal – beim Einzelnen. Was wir bislang von der Kollektivseite gehört haben, macht verständlich, warum Soziologen die islamische Gesellschaft als Wir-Gesellschaft charakterisieren, im Unterschied zur sog. westlichen Ich-Gesellschaft. Wir werden gleich sehen, daß sich dieser Befund auch auf der Einzelseite bestätigt. Aber auf eine besondere und weitreichende Art und Weise. Das beginnt bereits bei den Pflichten, die gemeinhin die ›fünf Säulen des Islam‹ genannt werden. Zu ihnen zählen bekanntlich das Glaubensbekenntnis, das lautet: Ich bekenne, daß es keinen Gott gibt außer Allāh, und daß Muḥammad sein Prophet ist. Weiter zählen dazu das fünfmalige tägliche Gebet: morgens, mittags, nachmittags, bei Sonnenuntergang und bei Anbruch der Dunkelheit, wenn ein weißer Faden von einem schwarzen nicht mehr zu unterscheiden ist; die Wohltätigkeitssteuer, die mit unter 5% an ein Steuerparadies erinnert, das Fasten im Monat Ramaḍān und schließlich – wenn irgend möglich – die Pilgerfahrt einmal im Leben nach Mekka. Wer sich bemüht, wer also den *ğihād* übt, diesen fünf Pflichten nachzukommen, ist Muslim und darf dann auch auf ein angenehmes Leben im Jenseits hoffen. Betrachtet man sich diese Pflichten nun etwas genauer, stellt man sogleich fest, daß alle – bis auf das Glaubensbekenntnis – irgendwie gemeinschaftliche Akte sind. Zum Gebet braucht man zumindest den Vor-

beter, den *Imām*, zum Fasten soziale Rücksicht und nachts geöffnete Restaurants, zur Steuer solche, die sie einnehmen, und vor allem solche, denen sie zugedacht ist, und zur Pilgerfahrt Mitgläubige, um die vorgeschriebenen komplizierten Rituale vollziehen zu können. Die Einfachheit dieser Grunderfordernisse, Muslim zu werden und zu sein, ist ebenso auffällig wie ihr Zuschnitt auf kollektive Glaubenspraxis. Kein aufwendiger Katechismus, keine komplizierte Dreieinigkeit, keine individualisierte Gewissensethik. Die fortschreitende Islamisierung in den unterentwickelten Gebieten Afrikas und Südostasiens erklärt sich nicht zuletzt daraus. Aber es steckt noch mehr dahinter.

Zwischen Individuum und Gemeinschaft wird eine Zwischengröße erkennbar. In der Gemeinschaftlichkeit dieser Pflichtakte ist nämlich ein Solidarisierungseffekt enthalten, der die gesamte islamische Rechtsordnung durchzieht. So wie sich die Rechte und Pflichten des Einzelnen fast ausnahmslos nur in der Gemeinschaft entfalten, so bekommt er von ihr auch seine Identität nur aufgrund seiner Zugehörigkeit zu ihr zurück. Und diese Zugehörigkeit ist eben in erster Linie keine individuelle. Die Abhängigkeit des Individuums von der Gemeinschaft bei seinen Rechten und Pflichten setzt sich bei der Suche nach seiner Identität, nach seinem Status fort, oder andersherum besehen, sie beginnt bei seinem Selbstverständnis. Schon der Eigennamen zeigt eine Besonderheit. Erinnern Sie sich an diesen Punkt des kemalistischen Reformkatalogs? Hinter unserem Heinrich Müller steckt ein bestimmter Heinrich, der zu einer Familie Müller gehört. Arabische Eigennamen dagegen bestehen aus drei oder mehr Elementen: dem eigentlichen Eigennamen, dem Namen des Vaters und oft auch des Großvaters und einem der Familie, der Sippe, des Stammes, der Region oder der beruflichen oder religiösen Gruppe, zu der der Einzelne gehört. Und der Eigennamen ist flüchtig. Bekommt etwa *ego* – nennen wir ihn Muḥammad – einen Sohn – nennen wir ihn Aḥmad –, dann kann unser Muḥammad von nun an Abū Aḥmad, Vater des Aḥmad, heißen. Ich habe bewußt das Beispiel des arabischen Eigennamens gewählt. Die islamische Gesellschaftsordnung ist – und zwar mehr oder weniger überall, wo sie gilt – von den Regeln jener Gesellschaft bestimmt, aus der der Islam hervorgegangen ist – aus der Stammesgesellschaft der arabischen Halbinsel. Kern dieser Gesellschaft waren die ›*aṣāba*‹, die männlichen Blutsverwandten der Familie oder des Stammes. Diese kleinste Solidargemeinschaft drückte dem islamischen Kernrecht, der *šarīʿa*, ihren Stempel auf. Ganz neue und damals unerhörte Vorschriften im Koran bezogen dazu die angeheiratete weibliche Verwandtschaft in die Solidargemeinschaft mit ein. So entstand um die eigentliche Familie herum, die im Arabischen schlicht Haushalt heißt, also die Personen meint, die der Familienvorstand versorgen muß, eine grundlegende Solidargemeinschaft, die das islamische Gesetz in fast allen Anwendungsbereichen neben das Individuum stellt – in manchen sogar darüber. Eigentum etwa darf größtenteils nur innerhalb dieser Solidargemeinschaft vererbt werden. Diese haftet auch für Schadensersatzansprüche und – noch wichtiger – erhebt sie auch als Klägerin, wenn eines ihrer Mitglieder zu Schaden gekommen ist. Selbst einige der sog. gottesdienstlichen Pflichthandlungen, die ungefähr identisch sind mit den oben genannten ›fünf Säulen des Islam‹, können stellvertretend von ihren Mitgliedern wahrgenommen werden. In seiner tätigen Reue ist der Einzelne zwar allein, aber nicht allein

gelassen. Selbst dort, wo man unbestreitbar zum Individuum wird, nämlich beim Sterben, zeigt sich die unlösbare Bindung des Einzelnen an seine männlichen und weiblichen Verwandten: Sie haben nämlich das Privileg, ihrem verstorbenen Anverwandten durch Fürbitten das Leben im Jenseits zu erleichtern. Blutrache und Ehrverletzung – jeder von uns kennt die grausigen Titelüberschriften in den Boulevard-Blättern – sind nur vor dem Hintergrund dieser Solidargemeinschaft verständlich. Aus den engen reziproken Bindungen des Einzelnen an die Gemeinschaft erklärt sich, daß Mitgefühl, Ehre und Scham erst in der Gruppe entstehen, dort aufrechterhalten und verteidigt werden müssen. So nimmt es nicht wunder, daß aus dieser ›*ʿaṣaba*‹-Gruppe das Wort für Solidarität schlechthin, *ʿaṣabīya*, entstand. Sie ist der eigentliche Exportschlager des Islam. Von der *ṣarīʿa* definiert und geschützt, ja sogar von ihr vorausgesetzt, bildet sie überall in der islamischen Welt, in Afrika wie auf den Philippinen, die soziale Grundeinheit der darauf aufbauenden verschiedenen Gesellschaften und Kulturen. Weder der einzelne Muslim, auch unser türkischer Nachbar nicht, noch das manchmal als patriarchalisch, despotisch oder einfach als rückständig bezeichnete Gesellschaftssystem islamischer Staaten können ohne diesen Unterbau verstanden werden. Die Zugehörigkeit zu bestimmten religiösen Richtungen, die Gewinnung regionaler Macht und die Bewahrung politischen Einflusses werden zwischen diesen Solidargemeinschaften ausgehandelt. In der *Ibādīya*, von der wir oben gehört haben, wird nicht nur die Kohäsion der Familie als Garantie gegen die Auflösung der Gemeinschaft gesehen, sondern gleichzeitig eine unlösbare Verbindung zwischen religiöser Solidarität und der Verwandtschaftsgruppe hergestellt. Wer die eine verliert, gehört auch nicht mehr zur anderen. Umgekehrt gibt ein senegalesischer Muslim, der sich der *Tiġānī*-Bruderschaft der *Ibrāhīmīya* anschließt, seine Herkunft und seinen Namen am Tor der Bruderschaft ab und bekommt eine neue Identität. Welchen Anteil Solidargemeinschaften an der Gewinnung regionaler Macht haben können, beschrieb der niederländische Orientalist Snouck Hourgronje, der die Geschichte der Muslime in Pontianak auf Borneo im 19. Jh. untersuchte: (Zitat)»2/3 seines Charakters verdankt der Araber seinem Onkel mütterlicherseits«. Mit Araber meinte er die aus Südarabien eingewanderten Muslime, die sich auf Borneo dadurch ihre religiöse und soziale Identität auf Dauer sichern konnten, daß sie zwar einheimische Frauen heirateten, nie aber umgekehrt ihre Töchter Einheimischen zur Frau gaben. Aus genau diesem Grund – hier allerdings religionsrechtlich verbrämt – mußte unser ägyptischer Reformtheologe Naṣr Abū Zaid von seiner muslimischen Frau geschieden werden. Überall in der islamischen Welt bezeugen solche sog. asymmetrischen Heiratssysteme den engen Zusammenhang zwischen religiöser und sozialer Gemeinschaft. Verwandt, übers Blut wie über die Heirat, heißt – nicht zuletzt auch aus rechtlichen Gründen – glaubensverwandt. Im verwandtschaftlichen Netzwerk entsteht religiöse Solidarität. Der Zusammenhalt der Gemeinschaft und ihre Dauerhaftigkeit wird u.a. auch durch diese taktischen Heiratsregeln gewährleistet. Die notorische orientalische Heiratsvermittlerin hat einzig und allein die Aufgabe, aus der Allianz für beide Partnerfamilien den optimalen Nutzen zu erzielen. Das Konzept der freien Partnerwahl – unserer Liebesheirat – paßt hier einfach nicht hinein. Die Freiheit des Einzelnen – oder das, was wir heute darunter verstehen – wird durch die Bedürf-

nisse der Gemeinschaft notwendig beschnitten. Im Gegenzug genießt er deren fast unbegrenzten solidarischen Schutz. In seinem Glauben steht er Gott zwar alleine gegenüber, aber auch dabei liefert die Gemeinschaft Heilssicherheit.

Vor dem Konflikt, der daraus entsteht, warnte schon der Prophet Muhammad. Und ich zitiere dazu noch einmal den Koranvers 13 der Sure 49: »Ihr Menschen! Wir haben euch geschaffen, indem wir euch von einem männlichen und weiblichen Wesen abstammen ließen, und wir haben euch zu Familien und Stämmen gemacht, damit ihr euch untereinander kennt. Als der Vornehmste (aber) gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist.«

Werner Ende wies mit diesem Vers auf das problematische Ideal der Gleichheit hin. Muhammads Warnung bezieht sich aber auch auf das Dilemma zwischen genealogischer Ordnung und individueller Frömmigkeit. Wie kann individuelle Glaubensfreiheit und damit auch Gleichheit im Glauben entstehen, wenn dieser an die Loyalität zur Solidargemeinschaft gebunden ist? Die islamische Geschichte hat verschiedene Antworten hervorgebracht, elitäre und egalitäre. Wenn etwa die islamische *umma* die beste aller Glaubensgemeinschaften ist, dann – so behaupteten die Araber – sind die Araber ihr vorzüglichstes Volk, die Quraiš, der Stamm des Propheten, ihr edelster Stamm, und seine Familie die beste aller Familien. Unter den sozial und religiös privilegierten Nachkommen dieser ›Araber‹, ›Herren‹ oder ›Edlen‹, wie sie sich auch nennen, finden sich heute Schwarze in Nordnigeria wie auch Indonesier in West-Borneo – als quasi natürliche religiöse Adelssippe der gesamten islamischen Welt.

Eine andere elitäre, aber entgegengesetzte Antwort steigerte die Frömmigkeitssucht in individuelle Glaubensflucht: der islamische Mystizismus, Sufismus genannt, begann schon in der islamischen Frühzeit und breitete sich in verschiedenen Wellen und neuen Organisationsformen, den sog. Bruderschaften, in allen Richtungen aus. Sie setzten spirituelle Gefolgschaft an die Stelle sozialer, verwandtschaftlicher Solidarität. Unter Preisgabe eines guten Teils ihrer irdischen Individualität sicherten sich diese Sufis Gleichheit und Heil in Glaubensritualen. Beide Erscheinungen sind durch und durch islamisch. Beide Erscheinungen sind aber elitäre Randerscheinungen gegenüber der Mehrheit der Muslime. Ja, noch mehr: beide Gruppen haben sich oft außerhalb oder über das Gesetz gestellt. Der zitierte Koranvers fordert aber dazu auf, durch **Frömmigkeit** Standesdünkel zu überwinden. Frömmigkeit ist gegenüber dem unbestechlichen Gott jedoch nichts anderes als Gesetzestreue: das Befolgen der Gebote und Verbote Gottes, so wie sie in den verschiedenen islamischen Gesetzestraktionen niedergelegt sind. Wir sind hier wieder bei der *šarī'a* angelangt, welche durch die Gemeinschaft, heute: den Staat, zu garantieren ist, und die den Einzelnen durch ein enges Geflecht von Rechten und Pflichten mit seiner Solidargemeinschaft verknüpft. Das Wohlergehen des einzelnen Muslim, im diesseitigen Alltag wie im jenseitigen, entscheidet sich in seiner familiär-verwandtschaftlichen Gemeinschaft. Sie liefert ihm seinen Namen und seinen Status, sichert sein Eigentum und übernimmt seinen Rechts- und Ehrenschatz. Fromm leben, so wie die *šarī'a* es vorschreibt, kann er nur in und mit ihr. Der moderne Staat, der für uns alle diese Aufgaben übernimmt, erhebt sich darüber als ein monströser Fremdkörper. Denn er steht zudem in Konkurrenz zu der überna-

tionalen Gemeinschaft aller Gläubigen, der fiktiven *umma* der Theologen, Muftis und Politiker.

Das spezifische Verhältnis von Individuum zur Gemeinschaft wird, soviel wissen wir nun, in einer islamischen Gesellschaft grundsätzlich und notwendig aus der Perspektive der Gemeinschaft hergestellt. Die Konsequenzen daraus sind weitreichend. Unsere Fragen nach der Identität der Muslime oder *des* Islam – und nun ist die Formulierung der Frage gleichgültig – enthält ja meist die ungeduldige Aufforderung: Wann säkularisiert ihr euch endlich? Wir meinen damit eigentlich die Befreiung des Individuums von kollektiven religionsbedingten Zwängen, vom Kopftuch als Symbol der Diskriminierung oder auch – hier verweise ich auf Ludwig Ammann – des Selbstbewußtseins der Frau, von der Steinigung als Symbol eines anachronistischen Strafrechts und vom *ġihād* als Ausdruck des Strebens nach islamischer Weltherrschaft. Dieser sog. Säkularisierungsprozess findet aber, das wissen wir nun auch, wenn überhaupt, dann ganz woanders statt, nicht im Freiraum des Individuums und auch nicht über die Selbstdefinition der *umma* durch Theologie oder Politik. Die historisch gewachsene, symbiotische Verbindung, die das islamische Ethos mit der Gemeinschaft eingegangen ist, die ihn auf immer neue Art artikuliert und bestätigt, diese Verbindung ist – in den Worten des französischen Soziologen Edouard Conte – doppelt determiniert: individuell und kollektiv, göttlich und verwandtschaftlich. Sie ist Selbstaussdruck einer lebendigen und vielfältigen Kultur, die – wenn wir sie verstehen und nicht säkularisieren, d.h. einfach abschaffen wollen – zum neugierigen und genauen Hinschauen zwingt.