

Inhalt

Harry Harun Behr:
Was heißt hier Leitkultur.....Seite 1

Daniel Krochmalnik:
Wer sind denn die Ungläubigen?
Teil 3: Eine Antwort aus
jüdischer Perspektive
Die Belehrung des Yunus – Eine
biblische ReflexionSeite 2

Harry Harun Behr:
Die anderen fünf Säulen des Islams.
Zu normativen Dimensionen
des Islamischen Religions-
unterrichts..... Seite 7

Mizrap Polat:
Der Umgang des Propheten
Muhammad mit Stammeseliten
als Ansatz für innerislamische
Integration.....Seite 17

Rezension
Abu Bakr Heyn: Der Teejunge
KasimSeite 28

Zu den Autoren · Impressum..... Seite 29

Harry Harun Behr

Was heißt hier Leitkultur?

Um Leitkultur geht es im Koran in 2:124: Dort macht Gott Abraham zu einem Leitbild für die Menschen – für die, wie es an anderer Stelle noch heißt, die Gott sorgsam achten. Abraham schafft Kultur: Er kommt aus der Mitte seiner Leute, er verliert ihnen die Zeichen Gottes und leitet sie an, ihre Lebensweise zu ändern; er lehrt sie die Schriften, die Weisheit und das was sie nicht wissen können (2:151), zum Beispiel dass es der eine Gott ist, der über Leben und Sterben und über die Welt bestimmt, und erst in zweiter Linien der Mensch (6:161-165).

Das im Koran skizzierte Leitmotiv des Menschseins beruht darauf, Gott nicht zu vergessen, ihm dankbar zu sein und in Seinem Sinne zu dienen (51:56): Geben ohne Gegengabe, helfen ohne Gegenhilfe und lieben

ohne Gegenliebe zu erwarten. Dies am besten in Zeiten, in denen die Dämonen der Depression die Herzen beziehen, losgeschickt von einem der seinen Anteil fordert (4:118) und der Angst macht vor dem Verlust (2:268, 6:151).

Der Verlust gehört zur Natur des Menschen (103:2). Wenn einer stirbt, fragen die Leute was er zurücklässt, meinte Muhammad einmal, die Engel aber fragen was er vorausschickt. Was vorausgeschickt wird macht den Verlust mehr als wett. Gebt Gott Kredit, fordert der Koran (64:17): Glaub, tut das Gute und übt euch in der Wahrheit und in der Geduld – dann wird aus dem kurzfristigen Verlust der langfristige Gewinn (103:3).

Es gehört auch zur Natur des Menschen, dem diesseitigen Leben verhaftet zu sein, „wo doch das Jenseits besser ist, das Bleibende, wie Abraham und Moses schon sagten“ (87:16-18). Das Gute zu tun ist die Leitkultur des Islams, in Erwartung der jenseitigen Rendite oder um seiner eigenen Ästhetik willen. Du suchst Gott? Du findest ihn bei dem ohne Mittel den du kleidest, bei dem ohne Essen den du speist, bei dem ohne Dach der nicht weiß wohin. Und du findest ihn bei deinem Nachbarn den keiner besucht.

Daniel Krochmalnik

Wer sind denn die Ungläubigen? Teil 3: Eine Antwort aus jüdischer Perspektive

Die Belehrung des Yunus – Eine biblische Reflexion

1

Der Rechtgläubige wie der Ungläubige sind zwei Extremtypen, die sich berühren. Sie können nicht miteinander, sie können aber auch nicht ohne einander. Wie das Positiv und das Negativ einer Fotografie, wie das Hell und das Dunkel eines Gemäldes sind sie auf Gedeih und Verderb verbunden. Vor dem göttlichen Richter, so schließt Jorge Luis Borges seine Erzählung *Die Theologen*, sind sie ein und dieselbe Person. Für den Rechtgläubigen wäre das in der Tat die schlimmste Strafe, denn um nichts in der Welt wollte er mit dem Ungläubigen verwechselt werden. Sein Erscheinungsbild, sein Lebenswandel, sein Umgang, seine Wortwahl – einfach alles sollte ihn als tadellosen und einwandfreien Rechtgläubigen ausweisen und vom Ungläubigen unterscheiden. Ist ein Gericht, das beide in den gleichen Topf wirft, gerecht? Wenn wir aber etwas genauer hinsehen, dann zeigt sich, dass der Rechtgläubige schon lange vor dem letzten Gericht dem Ungläubigen näher steht, als ihm lieb

sein kann. Und zwar, umso näher je mehr er sich von ihm distanziert. Wie jemand, der umso schmutziger ist je mehr er sich wäscht, denn wer mehr wäscht, der hat auch mehr abzuwaschen. Eigentlich gibt es den Rechtgläubigen gar nicht ohne den Ungläubigen, gäbe es daher den Ungläubigen nicht, dann müsste ihn der Rechtgläubige erfinden, was er auch ständig tut, wenn er dabei auch mitunter solche als „Ungläubige“ abstempelt, die sich selber als Rechtgläubige sehen. Man könnte auch sagen, der Rechtgläubige und der Ungläubige sind zwei Seelen in einer Brust, zwei Kammern im gleichen Herzen, beide können nur zusammen schlagen. Natürlich will der Rechtgläubige von seinem Aelterego, dem Ungläubigen, nichts wissen. Er verfolgt seinen Unglauben lieber bei anderen und glaubt sich über alle Zweifel erhaben. Er steht immer in der ersten Reihe, wenn es gilt für den Glauben zu eifern und den Unglauben mit Feuer und Schwert mit Stumpf und Stiel auszurotten. Der Rechtgläubige zwickt den Ungläubigen so lange mit glü-

henden Zangen bis er seinen Unglauben gesteht und er ihn ruhigen Gewissens auf dem Scheiterhaufen werfen kann. Allerdings kann er seinen Doppelgänger, den bleichen Gesellen, so nicht loswerden. Ganz im Gegenteil, er muss wegen der Abhängigkeit von seinem Schatten schleunigst für Ersatz sorgen. Die Hexenjagd dauert solange bis der letzte Hexenjäger verschwunden ist. So gesehen hätte das höchste Gericht also gar nicht so Unrecht, das Urteil über beide unzertrennlichen Zwillinge zugleich zu sprechen.

Die Rechtgläubigen glauben häufig, dass ihr Glaube messerscharfe Unterscheidungen und extreme Entscheidungen von ihnen verlangt. Doch welche Überraschung, wenn wir unsere großen Glaubenszeugnisse befragen. Hier dominiert keineswegs der Extremtyp: der Glaubenskämpfer und Gehorsamsathlet, sondern der Mischtyp, in dem Rechtgläubigkeit und Ungläubigkeit koexistieren. Wäre es anders, dann wäre der Glaube kein Glauben mehr, sondern sichere Erkenntnis und

die Gläubigen wären „wie Götter“ (Genesis 3,5). Vollendeter Glaube ohne Unglauben erwiese sich als vollendeter Unglaube ohne Glauben. Welche Erleichterung, dass unsere Glaubenshelden allesamt Menschen - Zweifler, Zauderer und Haderer waren. Alle! Nicht nur Hiob, auch Abraham (Genesis 18,22-32), auch der große Moses (Exodus 32,11-12) und die kleinen Propheten Habakuk (1, 2 ff.) und Jona, auch der fromme David (Psalm 44, 24 u. ä.) und der fromme Jesus (Mat 27, 46; Mark 15, 33 nach Psalm 22,2). Mit Muhammad kenne ich mich nicht so gut aus, aber ich würde mich freuen zu hören, dass auch er nur ein Mensch war. Dieser Zug ist manchmal sogar in die Namen, und das heißt nach biblischer Namensauffassung, in die Wesen dieser Helden eingetragen. So wird „Israel“, der andere Name des Patriarchen Jakob in der Bibel von der hebräischen Wurzel „Sara“, kämpfen abgeleitet. Der Erzvater Jakob bekommt diesen Namen, weil er „mit Gott kämpfte“ (Sarit Im-Elohim)“ (Gen 32, 29, Hos 12,4). Wohlgermerkt, entgegen der

gewöhnlichen Erklärung gotthaltiger biblischer Namen, wie Micha-el, Gabri-el, Rafa-el, Uri-el ist Gott, El, in diesem Fall nicht Subjekt - Jakob wird nicht als Mudschahid gelobt - sondern Objekt: Jakob/Israel ringt mit Gott (Habakuk soll etwas Ähnliches bedeuten, doch die Etymologie ist unsicher). Der Stammvater hat dieses rebellische Gen offenbar an seine Nachkommen, den Kindern Israel, vererbt, denn ihre Geschichte mit Gott, wie sie die Bibel aufzeichnet, ist ebenso gut eine Geschichte gegen Gott. Ihre jüngeren Brüder, die Christen und Moslems meinten zwar bessere Kinder zu sein, als die älteren Brüder, doch der Preis dafür war und ist, dass sie oft schlechtere Kinder waren – und sei es nur im Verhalten zu ihren älteren Brüdern. Wir wollen hier auf ein biblisches Beispiel eingehen, das zeigt, dass selbst Gott kein Extremtyp ist. Es ist das Exempel von Jona/Jonas/Yunus, der als einziger biblischer Schriftprophet auch im Koran eine prominente Rolle spielt (Sure 10 ist nach ihm benannt).

2

Wir meinen nicht den historischen Jona, der unter König Jerobam II (787-747 v.) wirkte und während einer Schwächephase des assyrischen Reiches die Expansion Israels prophezeit hatte (II Kön 14, 25), wir meinen vielmehr den Helden des biblischen Buches Jona, das nachweislich lange nach dem Untergang Assyriens und Ninives (612 v.) verfasst worden ist. Das Büchlein besteht aus nur vier Kapiteln und ist so kunstvoll gewebt wie ein orientalischer Teppich. Es kommt sofort zur Sache: „Auf, nach Ninive!“ (1, 2). Die letzte assyrische Hauptstadt am Ostufer des Tigris gegenüber dem heutigen Mossul galt als Machtzentrum des Reichs des Bösen (Nachum 3, 19); „Blutstadt“ nannte sie der Prophet Nachum (Ir Damim, 3, 1), der Prophet Zefanja geißelt ihre Überheblichkeit: „Ich bin es“, sagt sie, „und keine mehr“ (2, 15). Jona sollte Ninive das göttliche Strafgericht ankündigen, das seine Kollegen Nachum und Zefanja so dringend herbeiwünschten (Jona 1, 2). Jona machte sich zwar auf und ging zum Hafen hinab (WaJered), er schiffte sich aber in die Gegenrichtung ein. Das war der Beginn seines Abstiegs, der ihn vom Schiffsbauch bis ganz unten in den Fischbauch führte. Warum ist Jona desertiert? Solche



Warum ist Jona desertiert?

**Solche Fragen lässt die
Bibel meistens offen,
sie erzählt gewöhnlich
nur, was die Leute tun,
nicht, warum sie es tun,
und überlässt es dem
Hörer und Leser,
sich seine Gedanken
zu machen.**

Fragen lässt die Bibel meistens offen, sie erzählt gewöhnlich nur, was die Leute tun, nicht, warum sie es tun, und überlässt es dem Hörer und Leser, sich seine Gedanken zu machen. Zunächst einmal fühlte sich Jona wohl nicht zuständig. Israel das Strafgericht ankündigen, ja, das war sein Beruf; aber über Ninive dachte Jona vermutlich nicht anders als seine Kollegen Nachum und Zefanja: „Soll es doch endlich von der Landkarte ausradiert werden, je eher desto besser“. Vielleicht sah der Prophet voraus, dass Assyrien Israel bald auslöschen würde (722 v.) und befürchtete, wie er später offen zugibt, dass der „Erbarmer und Barmherzige“ (Chanun WeRachum) weich werden und seinen „Vernichtungsbeschluss bereuen“ könnte (4, 4). Nach einer etwas umständlicheren Hypothese, könnte sich Jona aber auch umgekehrt gedacht haben: ohne Verwarnung keine Strafe. Sind doch die großen Bösewichter für die kleinen Sünder sehr nützlich, in ihrem gewaltigen Schatten fallen sie nicht so auf. Eben dieses Motiv unterstellt eine alte rabbinische Homilie dem Propheten: „Ich will“, lassen sie ihn sprechen, „ins Ausland gehen (...), damit ich Israel nicht schuldig mache“ (Mechilta zu Exodus 12, 1). Damit hätte der Prophet die Zukunft seines Buches ganz richtig vorausgesehen. Jesus hat sich

nach dem Evangelium des Matthäus tatsächlich des Beispiels der Leute von Ninive bedient, um das verstockte Israel zu geißeln (Mat 12, 41) – sowie Muhammad später die Mekkaner (10, 98). In beiden Fällen hätte Jona nach der patriotischen Devise „Israel zuerst!“ gehandelt.

Was er aber auch immer gedacht haben mag, für einen „Lotsen des lebendigen Gottes“, wie ihn Melvilles Vater Mapples im Moby Dick nennt, schicken sich solche Ausreden nicht. Der Deserteur kam nicht weit, Gott holte ihn mit einem Sturm ein, sein Schiff drohte - wie Ninive - unterzugehen. Was tat Jona? Jetzt zeigte sich, wie tief er schon gesunken war - nach dem Wort des Dichters: „von der Humanität über die Nationalität zur Bestialität“: Er tat gar nichts! Obwohl Jona diesmal mit den Heiden im gleichen Boot saß und ihr Untergang auch sein Untergang gewesen wäre, ging er in den Schiffsbauch hinab (WaJered) und legte sich schlafen (WaJeradam). Der Steuermann rüttelte ihn wach, er sollte doch wenigstens ein Stoßgebet zu seinem Gott schicken. Das würde nichts nützen, musste Jona gestehen, denn wegen ihm sei das Schiff in Seenot, die Seeleute sollten sich seiner entledigen, dann wäre Ruhe. „Jona ging“, sagen unsere Weisen, „um sich im Meer selbst

umzubringen“ (Mechilta zu Exodus 12, 1). Die Bibel stellt hier dem israelitischen Drückeberger die edlen Heiden gegenüber. Denn die Heiden wollten den Israeliten Jona unbedingt retten (1, 13); erst als sie die Aussichtslosigkeit ihrer Bemühungen einsahen, warfen sie ihn über Bord (2, 16). Denselben Spiegel mutet der biblische Autor seinen jüdischen Lesern später noch einmal zu, wenn die Nineviten das Wort Gottes annehmen, vor dem sich der Prophet so hartnäckig drückt. An diesen Details zeigt sich, die Bibel ist nicht Nationalliteratur sondern Weltliteratur.

Jetzt kommt der Auftritt des großen Fisches, er vertilgt und rettet zugleich den lebensmüden Propheten. Womöglich liegt hier ein altes Wort- und Zeichenspiel vor. Ninive wird assyrisch Ninua ausgesprochen, was an das gemeinsemitische Wort für „Fisch“ anklingt: babylonisch-assyrisch: Nūnu, aramäisch: Nuna, arabisch: Nun. Dementsprechend war das Keilschriftbild für Ninive ein Fisch in einem Haus. Jona, der gerettete Fischmann - im Koran wird Yunus, „Fischgeselle“ (Du n-Nun) genannt (21, 87) - wird gleichsam hieroglyphisch auf seine Rettungsmission in der Fischstadt, Ninua, hingewiesen. Wie dem auch immer in der alten Jonaüberlieferung gewesen sein mag, erst nachdem Jona mit



An diesen Details
zeigt sich,
die Bibel ist nicht
Nationalliteratur
sondern Weltliteratur.

dem Fisch buchstäblich ganz unten angekommen ist (Lekizwe Harim Jaradeti, 3, 7), wendet er sich im Buch Jona zu Gott in der Höhe und dankt mit einer kleinen, einschlägigen Blütenlese aus dem Psalter für die noch ausstehende Errettung (3, 10). Daraufhin spie ihn der Fisch ans Land. Abermals vernahm er den Ruf: „Auf, nach Ninive!“

Der strenge Provinzprophet erreichte die Großstadt, sah sich etwas um und begann den Untergang zu predigen. Kaum zu glauben, aber die ganze Stadt tat Buße - vom König bis zum letzten Rindvieh hielten alle einen strengen Fasttag und - der liebe Gott verzieh ihnen. Hatte er es nicht gleich gewusst, der Gnädige und Barmherzige, der Langmütige und Huldreiche würde seinen Vernichtungsbeschluss sofort rückgängig machen (4, 2). Nun war Jona verzweifelt. Wir lassen einmal die menschlich verständliche Enttäuschung beiseite, dass Gott seinen Untergangspropheten im Stich lässt und sich sofort auf die Seite der Sünder schlägt. Jona hat womöglich sehr stichhaltige Gründe für seinen Hader. Ist Gott hier nicht zu gutmütig? Jona wusste wohl, dass der Gnädige und Barmherzige seinem Volk schon die schlimmsten Sünden vergeben hatte (Exodus 34, 6-7), er wusste ferner, dass Umkehr alle Ver-

nichtungsbeschlüsse aufhebt (Jeremia 18, 7-11). Noch heute berufen wir uns im Gottesdienst von Jôm Kippur auf den Gnädigen und Barmherzigen und auf das Vorbild der Nineviten. Aber Jona nahm den Leuten von Ninive die schnelle Reue eben nicht ab. Außerdem konnte er vermutlich nicht glauben, dass Gott so viel unverzeihliche Schuld mit einem Mal tilgen würde. Buße ist immer eine Spekulation auf die Zukunft, was aber ist mit der Wiedergutmachung für die Vergangenheit? Gab es hier nicht noch eine offene Rechnung? Würde sich der gute Vorsatz ohne spürbare Strafe nicht ebenso schnell wieder in sein Gegenteil verkehren? Jona war eher ein Prophet vom Schlage Nachums, der den Zusammenbruch des Imperiums mit seinem obstinaten *Ceterum censeo* begleitete und dreimal die Rache des Herren für Jahrhunderte der Eroberung, der Plünderung und der Unterdrückung anrief: „Ein eifernder und rächender Gott ist der Herr, rächend ist der Herr und zornglühend, rächend ist der Herr an seinen Widersachern und trägt nach seinen Feinden“ (Nachum 1, 2). Weil er nicht glauben konnte, dass die Nineviten völlig ungeschoren davorkommen, machte Jona es sich außerhalb der Stadt bequem und wartete ab, was geschehen würde. Zu seinem größten Vergnügen wuchs neben ihm eine

Schatten spendende Pflanze. Unter diesem Sonnenschirm konnte er nun aus sicherer Entfernung das apokalyptische Spektakel genießen. Aber nur sein Schirm ging ein und die Sonne stach unerbittlich auf seinen Kopf, sonst geschah nichts. Jona war verbittert und dachte wieder einmal, er wäre „lieber tot als lebendig“ (4, 8). Da wies ihn Gott mit seinem letzten Wort zurecht: Er, der Untergegangene und Gerettete sei selber nicht bereit, die kleinste Unbequemlichkeit zu erdulden und verlange im Namen der Gerechtigkeit den Tod so vieler Menschen und Tiere: „Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben, die nicht einmal rechts und links unterscheiden können – und außerdem so viel Vieh“ (Jon4,11).



**Buße
ist immer eine
Spekulation auf die
Zukunft,
was aber ist mit der
Wiedergutmachung
für die Vergangenheit?**

3

Aber das ist nicht das wirkliche Ende der Geschichte. Der strenge und unbarmherzige Prophet wird vom gütigen und barmherzigen Gott hier zwar ins Unrecht gesetzt, aber wir wissen, dass der Prophet letztlich doch Recht behalten sollte und, dass schließlich Nachums rächender Herr (Nokem Adonai) eingreifen und das längst fällige Strafgericht vollziehen musste, nicht ohne dass zuvor noch viele Völker daran glauben mussten, darunter auch Jonas' eigenes Volk und beinahe auch das jüdische Volk. Die Geschichte hat Jona Recht gegeben und wie zur Genugtuung des frustrierten Propheten heißt das Dorf auf einem der beiden großen Ruinenhügel von Ninive Nebi Yunus. Auch der Verfasser des Buches Jona wusste, dass Jona Recht behalten hatte, warum setzte er aber dann den Propheten trotzdem ins Unrecht? Von der Antwort auf diese simple Frage hängt die theologische Botschaft des Buches Jona ab.

Als der Verfasser schrieb, war der schreckliche Kriegslärm der Assyrer längst verklungen, die furchtbaren Namen Adadnirari, Tiglatpilesar, Salamanassar, Sargon, Assarhaddon, Assurbanipal längst vergessen, ihre Paläste mit den stolzen, in Stein gemeißelten Schlachtbildern und



Die persönliche Lehre aus Jona und Ninua

für uns:

**Wir können jederzeit
umkehren, auch wenn die
Strömung des Meeres
und der Sog der
Geschichte uns scheinbar
unausweichlich nach
unten drücken –
egal was die
Prognosen prophezeien.**

Triumphzügen, Löwenjagden und Hinrichtungsszenen tief unter Sand und Schutt begraben, wo sie zweitausendfünfhundert Jahre auf die Archäologen Botta und Layard warten mussten. Doch der Name Ninive war unauslöschlich im Gedächtnis der Völker eingebrannt, er stand für den schlimmsten Imperialismus, den die Welt bisher gesehen hatte und konnte bei Bedarf ohne weiteres auf andere schlimme Großstädte und Großmächte wie Babylon übertragen werden. Aber gerade deshalb eignete sich Ninive als Exempel für die unwiderstehliche Kraft der göttlichen Gnade. Die Weltgeschichte, sagt uns dieses Buch, ist nicht das Weltgericht, Gott interessiert sich nicht für den Ausgang der Dinge, sondern für den Augenblick der Bekehrung. Alles mag, wie in diesem sonnenklaren Fall, vorhergesehen sein, doch die Freiheit ist trotzdem gegeben. Die persönliche Lehre aus Jona und Ninua für uns: Wir können jederzeit umkehren, auch wenn die Strömung des Meeres und der Sog der Geschichte uns scheinbar unausweichlich nach unten drücken – egal was die Prognosen prophezeien.

Uns interessiert hier aber vor allem jene Moral der Geschichte, die sich aus dem Verhältnis von Gott und seinem Propheten ergibt. Wir haben hier den interessanten Fall, dass das Wort Gottes und das Wort eines kanonischen Propheten einander widersprechen. Nicht weil Jona ein Lügenprophet, ein konformistischer Berufsoptimist gewesen wäre und wie der historische Jona den Expansionismus seines Königs gutgeheißen hätte (II Kön 14, 25), während sein viel scharfsichtigerer Kollege Amos bereits die assyrische Gefahr heraufziehen sah (6, 14). Nein, Jona wird zurechtgewiesen, weil er päpstlicher als der Papst sein will, strenger als Gott erlaubt. Gott liebt das Leben und akzeptiert die flüchtigste Entschuldigung, um es zu retten, während der kompromisslose Prophet lieber tot sein will, als die Linie des strengen Rechts aufzugeben: Fiat justitia pereat mundus: der Gerechtigkeit ihren Lauf lassen und ginge auch die Welt darüber zugrunde! Die Bibel ist hier, wie so oft, ein religionskritisches Buch. Sie ruft in der Geschichte mit dem Schiff und dem Fisch zwar zum religiösen Engagement auf, sie verweigert sich aber in der Geschichte mit der Stadt und dem Strauch den selbstgerechten Untergangphantasien des religiösen Fanatikers. Dieses Buch enthält für eine Zeit, in der extremistische Par-

teigänger der Propheten nicht davor zurückschrecken, unschuldige Menschen in die Luft zu jagen, eine wichtige Botschaft: Der Erbarmer und Barmherzige steht, wenn es um das Leben geht, höher als sein Prophet!

Harry Harun Behr

Die anderen fünf Säulen des Islams

Zu normativen Dimensionen des Islamischen Religionsunterrichts

„Was geht?“

Das Jahr 2008 wartete mit einigen wegweisenden Entscheidungen für den Islamischen Religionsunterricht an der öffentlichen Schule auf: Laufende Schulversuche wurden evaluiert und ausgeweitet, neue Schulversuche wurden beschlossen und ein Schulbuch wurde zugelassen. Für das Jahr 2009 stehen vergleichbare Entscheidungen an.

Aber nicht alle Funktionäre der Moscheen und ihrer Trägervereine sind damit glücklich. Es werden Vorbehalte laut: Der Islamunterricht sei nicht islamisch genug, die muslimischen Lehrkräfte seien nicht muslimisch genug; der Staat bediene sich ungeeigneter und nicht legitimer Kooperationspartner; ein zugelassenes Schulbuch passe nicht auf den Büchertisch der Moschee; die Deregulierung des Modells Islamunterricht auf Projekte vor Ort unterlaufe das Anliegen überregionaler Anerkennung; und überhaupt.

Es will scheinen, dass es dabei gar nicht mehr um die religiöse Bildung muslimischer Schülerinnen und Schüler geht, sondern um verletzte Eitelkeiten. Hier wird um die Macht gepokert, was die formale Deutungshoheit und den Besitzanspruch in Sachen Islam in Deutschland angeht. Offenbar wird Integration am sozialen und medialen Prestige gemessen, im deutschen wie im europäischen Kontext: Die türkischen Eltern in Deutschland sollten jetzt öffentlich gegen die Projekte zum Islamunterricht protestieren, rutschte es einem hochrangigen Vertreter des Islams in der Türkei kürzlich aus Versehen heraus – Religionsunterricht und die Ausbildung von Lehrkräften sei allein „unsere Sache“. Organisationen, die dieser Doktrin folgen, ringen verbissen um den Status als Religionsgemeinschaft im Sinne dessen, was das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Artikel 7 anempfiehlt.

Der Islamwissenschaftler Peter Heine wies allerdings schon vor Jahren auf die Unmöglichkeit der „Verkirch-

lichung des Islams“ hin. Damit würde die Grammatik seiner Lehre und Kulturgeschichte gegen den Strich gebürstet. Der Islam lässt sich nur widerwillig in die geistes- und kulturgeschichtlich gewachsenen Strukturen und Konventionen einschließen, die aus der speziellen Beziehungsgeschichte der beiden großen Kirchen mit der hiesigen Gesellschaft entstanden sind.

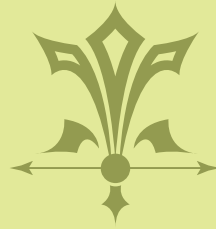
Andererseits – warum das alles nicht einfach positiv sehen? Wo sich die Projekte zum Islamischen Religionsunterricht in der Schule bewähren, kann es vor der Schule zu Rangeleien zwischen der muslimischen Religionslehrkraft und dem Moscheeimam ihres Sprengels kommen. Vielleicht muss das so sein. Der Tübinger Verfassungsspezialist Martin Heckel beschrieb schon vor gut zehn Jahren, dass es für Elternhaus, Schule und Moschee notwendig werde, ihre jeweiligen Kompetenzen auszuhandeln, was die Ausgestaltung des gemeinsamen religiösen Erziehungsrechts angeht. Dabei kommt es naturgemäß zu Spannungen.

In diesem Beitrag soll es, nur um schon mal Spannungen abzubauen, um den Kompetenzbereich der Schule gehen, und zwar um bestimmte Aspekte des religionspädagogischen Profils von Islamischem Religionsunterricht. Aber da gibt es Überlappungen, und hier wird es wieder spannend. Zu diesem Profil gehört es nämlich auch, eine eigene Art Expertise in religiöser Lehrmeinung zu erarbeiten. Das mag den alarmieren der meint, die hehre Wissenschaftlichkeit islamischer Gotteslehre sei einer Art theologischen Elite vorbehalten, den dafür Berufenen in Amt und Würden sozusagen – Religionsunterricht habe Religionslehre zu vermitteln, nicht zu betreiben.

Weit gefehlt: Die gültigen Lehrpläne für den Islamischen Religionsunterricht lassen kaum Zweifel daran, dass die Deutung von Welt und die Herstellung von Sinn zu seinen Zielkoordinaten gehören, und zwar im Sinne der Kompetenzen muslimischer Schülerinnen und Schüler. Sie müssen einüben können, was dazugehört, zum Beispiel den

selbstverantworteten Umgang mit Quellen. Sie sind, was ihre religiösen Entscheidungen angeht, autonome Subjekte. Sie haben das Recht, ihren Standpunkt im Wechselspiel zwischen Nähe und Distanz zum Islam als Unterrichtsgegenstand selbst zu bestimmen. An diesem Punkt muss immer wieder daran erinnert werden, dass es in der Schule weder darum geht, die Versäumnisse häuslicher religiöser Sozialisation aufzufangen, noch den muslimischen Gemeinden etwas wegzunehmen. Ein Viertel der Schülerinnen und Schüler, die vom Verfasser dieses Beitrags unterrichtet werden, besuchen am Wochenende ein Unterrichtsangebot ihrer Moschee. Mit zunehmender Tendenz übrigens, was den Imam erfreuen sollte. Für viele Dinge, die Eltern oder Moscheeimame im Islamischen Religionsunterricht gerne sähen, sind sie selbst zuständig.

Allerdings tritt, und das soll mit diesem Beitrag einmal verdeutlicht werden, als problematisches Moment zum schulischen Islamunterricht hinzu, dass muslimische Schülerinnen und Schüler vermehrt in prekären Lebensumständen angesprochen werden. Der Unterricht als Arrangement der Begegnung zwischen Schüler und Sache fördert ein ungeahntes Potenzial an sozialen, emotionalen und kognitiven



Für den Fachdidaktiker fängt die Sache damit an, den muslimischen Schülerinnen und Schülern Gelegenheit, Methode und Motiv bereitzustellen, etwas über sich selbst mitzuteilen.

Konflikten zu Tage. Verständlich, dass konservative Kreise daran gerne Anstoß nehmen. Hier spielen ja auch kulturelle Verlustängste Regie. Richtig auch, dass diskutiert werden kann inwieweit sich derlei in das Fachprofil des Islamischen Religionsunterrichts integrieren lässt, so wie es von den Lehrplänen entworfen wird.

Kaum zu diskutieren ist hingegen, dass Islamischer Religionsunterricht als „erziehender“ oder „bildender“ Unterricht weniger zur Religion wird erziehen können, so wie sich das manche vorstellen, als vielmehr zu ihr befähigen. Er stellt die die Inbesitznahme der Religion durch den Menschen gegen die Inbesitznahme des Menschen durch die Religion. Für den Fachdidaktiker fängt die Sache damit an, den muslimischen Schülerinnen und Schülern Gelegenheit, Methode und Motiv bereitzustellen, etwas über sich selbst mitzuteilen.

„Aber Hallo!“

Muslimische Schülerinnen und Schüler warten im Islamischen Religionsunterricht nicht unbedingt mit denjenigen Fragen auf, die sie auch zu Hause oder in der Moschee stellen würden. Sie erschließen sich diesen Unterricht als ihren eigenen Diskursraum, wenn sie darin angeleitet werden. Hier treffen auch die Eltern kluge Unterscheidungen, erfreulicherweise auch solche mit sichtbar konservativem Habitus: „Lieber Bruder Harun“, bekam der Verfasser dieses Beitrags unlängst zu hören, „wir finden es gut worüber Du mit unseren Kindern im Islamischen Religionsunterricht sprichst. Aber mach das nicht in der Moschee.“ Damit ist so etwas wie die kritische Masse des Muslimseins angesprochen – Themen also, die in den letzten Jahren auch publizistisch zum Vehikel für solche geworden sind, die sich als vermeintliche ExpertInnen des Islams aufschwingen ohne dabei auch nur ein Klischee auszulassen.

Die Lust auf die Auseinandersetzung mit dem Islam als dem genuin Eigenen zeigt sich in den höheren Jahrgängen naturgemäß deutlicher als in der Primarstufe. Hier zeigen junge Musliminnen und Muslimen eine bemerkenswerte Neugier auf theologische Themen. Die gewinnen

dann an Brisanz, wenn sie auf die jeweiligen individuellen Lebenswelten verweisen: „Angenommen ich wäre schwul – würde es sich für mich da noch lohnen zu beten wenn ich sowieso in die Hölle komme?“ Oder: „Ich will nicht ins Paradies wenn ich da meinen Eltern begegne. Dann gehe ich lieber in die Hölle – da bin ich jetzt sowieso schon.“

In den berufsvorbereitenden Klassen erreicht die Lehrkräfte für den Islamischen Religionsunterricht dann auch schon mal ein Votum der Metaebene: „Wir nehmen ja gerne am Islamischen Religionsunterricht teil. Aber können wir das Fach nicht umbenennen? Wir haben Angst dass in unserem Zeugnissen irgendwas mit Islam steht, und wenn wir uns bewerben kriegen wir deswegen keinen Job. Wie wäre es mit Religion-Migration-Ethik, so wie Physik-Chemie-Biologie?“ Wenn das kein Ausweis für gelungene Integration ist.

Das Gespräch mit den Schülern bewegt sich dann ziemlich schnell auf die Frage zu, wie sie der Schüler Farid gestellt hat: „Was bringt's hier überhaupt Muslim zu sein? Was will Allah von mir?“ Ihm schallt es aus der Gruppe entgegen: „Wir leben im Land der Ungläubigen – ist doch klar was die von uns wollen: Keine Muslime mehr sein!“

„Was Allah will“, meinte ein Vertreter vergleichsweise gestriger Erziehungsvorstellungen seines Landes auf einer Tagung, „das ist für die Schüler unseres Landes keine Frage. Sie wissen, sie leben im Heiligen Land, dort wo Muhammad gewirkt hat. Von ihnen wird erwartet, ein Vorbild für die ganze Welt zu sein.“ Als er dann gefragt wurde, warum in den Religionslehrplänen seines Landes andere Religionen so gut wie gar nicht vorkämen, meinte er, das sei doch gar nicht mehr notwendig: Warum solle man sich noch mit Judentum und Christentum befassen, wenn doch der gesegnete Prophet mit dem Islam gekommen sei.

Überließe man diesem Bruder im Islam den Islamischen Religionsunterricht in Farids Lerngruppe, käme es vermutlich zum Kurzschluss. Er würde damit, um mit den Altvorderen der Pädagogik zu sprechen, Farid erfolgreich abholen wo er steht. Aber wohin würde er ihn führen? Seine pädagogische Agenda würde einer strikten Technologie des Islams als Lehrgebäude, als sichtbarer Religion folgen: Muslim ist, wer als Muslim erkennbar ist, indem er dieses tut und jenes unterlässt.



„Was bringt's
hier überhaupt
Muslim zu sein?
Was will Allah
von mir?“

Damit läge er gar nicht mal neben der Spur, denn: Es ist gerade das schier explodierende Interesse am Islam und das Verlangen nach längst überfällige Antworten auf die lange unterdrückten Fragen muslimischer Jugendlicher, das eine thematische Stringenz des Islamischen Religionsunterrichts verlangt. Hier soll nicht in Abrede gestellt werden, dass der Unterricht im Sinne der klassischen sachlichen, fachlichen und sozialen Analyse auch von den Schülern her gedacht werden muss. Ein Unterricht aber, der sich ungeschützt ihrem Motivdruck hingibt, läuft Gefahr, die Regelleitung seines fachlichen Profils abzugeben. Die Lehrkraft agiert nicht mehr, sie reagiert.

Mit Regelleitung ist seine fachwissenschaftliche, sprich hier: theologische Achse gemeint. Dass es dabei auch um die Frage geht, welches Abbild von Gesellschaft und Welt er in den Köpfen und Herzen der Schüler konstruiert, beruht nicht nur darauf, dass der Islamische Religionsunterricht mit integrationspolitischen Erwartungen überfrachtet ist. Man darf wenn auch etwas überspitzt fragen: Was wirft der Islamische Religionsunterricht eigentlich für diejenigen ab, die ihn nicht besuchen? Was ungewohnt klingt, ist zuerst in der Sache des Islams begründet: In welchem Maße



Das ist das zentrale Gegenmotiv prophetischer Rede im Koran: Was – wir sollen so glauben wie die Dummköpfe? Das sind doch nur die Geschichten von früher. Es gibt nur dieses Leben.

sehen die Muslime in ihrer sozialen Rolle als Angehörige des Islams sich denjenigen gegenüber verpflichtet, die dem Islam nicht angehören? Denn in einem gesellschaftlichem Umfeld, das zu gut einem Drittel aus Menschen besteht, die formal keiner Religion angehören, geht es weniger darum, Religionen und die Konfessionalität ihrer Anhänger in zwanghafter „Klarheit“ voneinander abzugrenzen. Derlei gehört eben zum Brotwerwerb der Theologen.

Anderes ist vorrangig: Es muss geklärt werden, welche Rolle Religion für das zukünftige zivilgesellschaftliche Zusammenleben aller spielt. Eine Reihe von Themen, die eigentlich mit dieser unbehandelten Frage zu tun haben, entzündeten ich gegenwärtig stellvertretend am Islam in Deutschland. Gar nicht mal so schlecht, denn: Für Musliminnen und Muslime galt immer schon, den Islam in seinem religiösen Sinn und Gehalt zu veranschaulichen. Das ist das zentrale Gegenmotiv prophetischer Rede im Koran: Was – wir sollen so glauben wie die Dummköpfe? Das sind doch nur die Geschichten von früher. Es gibt nur dieses Leben.

Muhammad ging es also weder um Moscheebau noch um staatliche Anerkennung. Auch nicht

darum, seine Anhängerschaft mit einem formalistischen Regelwerk zu gängeln. Muslimische Identität begann nicht mit dem Verbot, sondern mit der Hoffnung – damit also, sein zu dürfen der man ist, glauben zu dürfen was glaubt und so leben zu dürfen wie man will.

„Nein – leben zu dürfen wie Gott es will!“, wäre der erwartete Einwurf hier. Schon gut, aber mach das nicht in der Schule. Denn dieses Diktum der obedienten Frömmigkeit sagt vermutlich weniger über die religiöse, soziale und psychologische Wirklichkeit jener Zeit aus als darüber, wie sich das Spätere so vorgestellt haben. Genauer bleibt der weiteren wissenschaftlichen Befragung überlassen. Dessen ungeachtet bleibt die aktuelle religiöse, soziale und psychologische Wirklichkeit junger Muslime der Ansatzpunkt des Islamunterrichts in der Schule, die danach suchen, was im Islam wichtig ist.

„Schöner Islam!“

Das „Wichtige“ bedeutet: Der Islam nicht in seiner Gestalt nationaler, kultureller oder ethnischer Gepflogenheiten, auch nicht als soziologisches Phänomenen, sondern der Islam als das Eigentliche. Auch hier geht die Umkehrung: Ist nicht der Islam eigentlich nur kulturräumlich zu begreifen, ist seine vermeintliche transkulturelle Gestalt als „Lehre“ letztlich nichts anderes als ein ideologisches Konstrukt? Aus Sicht der Islamwissenschaften vielleicht eher ja, aus Sicht der Islamischen Religionslehre eher nein. Es läuft also weniger auf die historische oder religionswissenschaftliche Beschreibung hinaus als auf die – hier passt der Begriff wieder – theologische Entscheidung. Also: Welche Facetten des Islams leuchten auf, wenn man ihn ins Licht dreht?

„Der Islam ist schön, er ist das Beste was einem Menschen passieren kann!“, geben auch solche Muslime gern zu Protokoll, die ihn gar nicht praktizieren. Als gebe es da einen geistigen Fluchtpunkt in der gemeinsamen Erinnerung von Musliminnen und Muslimen. Sie bilden eine Gemeinschaft erst in dieser Erinnerung an eine Sache, die in dem weit entfernten Wort Muhammads nachhallt: Er sei nicht

geschickt worden, um die Menschen unglücklich zu machen, sondern um sie glücklich zu machen. Hierin gründet das Zutrauen in den Islam, das bisweilen deutlicher hervortritt als das Zutrauen in den, der hinter den Islam tritt: der sich mitteilende Gott. Wer so denkt und fühlt, den wirft jede mediale Botschaft von Terror und Gewalt unter Inanspruchnahme des Islams stets aufs Neue in einen gedachten und gefühlten Konflikt, dessen Eckpunkte meist im Unbewussten bleiben. Die Gegenrede, dass das Blutvergießen mit der Religion und dem Islam nichts zu tun habe, kommt also meistens aus dem Bauch. Das gilt so auch für die oben erwähnte erregte Zwischenrede von Farids Klassenkameraden.

Der Koran spielt auf dieses Segment religiöser Identität an und spricht von „Kennzeichen“. Der in 2:138 dafür verwendete Begriff صبغة wird auch übersetzt mit „Prägung“ im Sinne einer „Färbung“ oder „Gerbung“ – oder auch „Identität“ im Sinne einer „Gemeinsamkeit“ (تساو). Das Wort bezeichnet im christlichen Kontext auch den Akt des „Eintauchens“ als „Taufe“, und das nicht von ungefähr: In der größeren Textpassage 2:124-148 geht es um den koranischen Abraham. Der wird insbesondere um die bezugte Zugehörigkeit zu Judentum oder Christentum als



Wofür steht das Exemplarische, das zum Thema des Unterrichts gemacht wird, sei es aus dem Bereich der Koranlektüre, der Gotteslehre, der Prophetengeschichte oder der Ethik?

Alternative zur bezugten Zugehörigkeit zum Islam herum entworfen.

Was wäre nun das Fundamentale, das „Kennzeichnende“ für den Islam, wo es um das für den Islamischen Religionsunterricht Prinzipielle und Regelleitende geht – um das also, das beispielsweise nicht nur das Was und Wie thematisiert, sondern auch das Warum und Wozu? Wofür steht das Exemplarische, das zum Thema des Unterrichts gemacht wird, sei es aus dem Bereich der Koranlektüre, der Gotteslehre, der Prophetengeschichte oder der Ethik? Das soll in fünf tragenden Prinzipien eingefangen werden, weil das unter Muslimen eine bevorzugte Darstellung ist. Die Schülerinnen und Schüler sollen, um das einmal wie klassische Herbartische Zielangaben zu formulieren...

1. ...eine Vorstellung gewinnen vom Islam als der eigenen Lebensweise: Die Textstelle 2:208 im Koran greift, in leicht veränderter Diktion, das bereits erwähnte Motiv des „Eintauchens“ aus 2:138 wieder auf: „Ihr die ihr glaubt, taucht ganz und gar in den Islam ein (hier: سلم im Sinne von „Friede“) und folgt nicht der Spur des Satans. Der ist für euch ein klar erkennbarer Gegner.“ Die in Rede stehende Vokabel beschreibt hier den Islam in seiner nicht sichtbaren Dimension, beispielsweise als

Haltung, als Überzeugung oder als Handlungsmotiv. Ergänzt wird das in Versen wie 3:19 um die Dimension des Erkennbaren, des Bezugten und Sichtbaren im Sinne einer religiösen Lebensweise (دين) oder auch eines Wegs, den man geht (ملة; vgl. im Koran 6:161). Muslim zu sein bedeutet also, dem Handeln eine Kultur des guten religiösen Motivs zugrunde zu legen. Das hat im Umkehrschluss erzieherischen Wert mit Blick auf die Bereitschaft Jugendlicher, ihr gelegentlich disziplinloses Verhalten zu korrigieren, indem sie sich vor die Frage gestellt sehen: Was sagt das was ich tue eigentlich über mich selbst, über meine Person aus?

2. ...eine Vorstellung gewinnen von der Zeit nach dem Tod: Dass die Menschen schlafen und indem sie sterben erwachen, ist ein tradierter Spruch, der in dieser Form wohl auf Ali bin Abi Talib zurückgeht. Dahinter stecken nicht selten jene altarabischen Weisheiten, die sich gelegentlich im kanonisierten Prophetenwort, dem so genannten Hadith wiederfinden. Nicht wenige davon entstammen übrigens alten religiösen Kontexten, und ihrer hat sich Muhammad dankenswerterweise auch bedient. Kaum ein Lehrsatz des Islams bringt in dieser Kürze auf den Punkt, worum es bei der Religion, so wie der Islam Religion versteht,

eigentlich geht: Alles was den Islam ausmacht ist instrumenteller Natur, hat dienenden Charakter. Der Koran hat keinen Selbstzweck, sondern er ist für etwas da. Das mag dem widerstreben, der für die Sphäre des Religiösen lieber auf die Begründung von Sinn und Zweck verzichtet, besonders wenn es um die Ästhetik geht – die Ästhetik der Schönheit des Glaubens, des guten Tuns und der offenbaren Wahrheit. Der Verfasser dieses Beitrags neigt dieser Sichtweise zu und schreibt hier ein wenig gegen seine eigene Überzeugung. Aber das soll seine persönliche Vorliebe bleiben. Nicht unterschlagen darf er, dass der Koran den Aspekt des „Nutzens“ von Religion (منفعة; vgl. im Koran 80:4) deutlich herauszeichnet, besonders wenn es um die Frage von Diesseits und Jenseits geht. Eine klare Sprache spricht hier zum Beispiel die gesamte Sure 64. Muslim zu sein bedeutet also, den Schaden und Nutzen einer Sache nicht nach einseitigen Maßstäben zu bewerten: Für den maßvollen Umgang mit den Ressourcen der Natur, um ein Beispiel zu nennen, gelten nicht nur die utilitaristischen Argumente, sondern auch die Fürsorge für die nachrückenden Generationen und die Sorge vor der Anfrage Gottes am Tage der Begegnung.

3. ...eine Vorstellung gewinnen vom Leben in muslimischer Gemeinschaft: „Das Beste was einem Menschen passieren kann“ meinte weiter oben die Stimme aus dem Bauch. Im Koran wird das mit Blick auf die so genannte Umma im Sinne sichtbarer religiöser Vergemeinschaftung in verschiedenen Aspekten konkretisiert. Von denen sind zwei entscheidend: Erstens die bereits erwähnte Abgrenzung von Judentum und Christentum in der Textstelle 2:124-148, also *relativ*, und zweitens als das ohne jeden Vergleichsmaßstab Beste, also *absolut*. Beim Erstgenannten kommt das vermittelnde Moment des Ausgleichs ins Spiel, wenn der Koran in 2:143 die Muslime als „Gemeinschaft in der Mitte“ (أمة وسطى) bezeichnet. In Versen wie 3:110 hingegen wird benannt, was das kritisch geneigte Ohr als gewissen Exklusivismus vernimmt. Es wird hier vom Koran zwar als Indikativ, das heißt beschreibend angelegt (كنتم), tritt aber in seiner imperativen Semantik (تكنن) klar zu Tage: „Ihr seid das Beste an Gemeinschaft, das unter den Menschen entstanden ist. Ihr gebietet, was geboten ist, und verwerft, was verworfen ist, und ihr glaubt an Gott (الله). Würden die Leute des Buches daran glauben, es wäre besser für sie. Unter ihnen gibt es die die Glauben haben, aber viele von ihnen weichen ab.“ Muslim

zu sein bedeutet also, nicht nur Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen, sondern sich in sie einzubringen.

4. ...eine Vorstellung gewinnen vom Leben in mitmenschlicher Solidargemeinschaft: Damit wird der Horizont in einer Weise erweitert, die sich erfahrungsgemäß als eine der schwierigeren methodischen und didaktischen Herausforderungen im Diskurs mit muslimischen Jugendlichen erweist: „Was gehen uns denn die Anderen, die Ungläubigen an?“, wollen sie wissen. Deine Mitmenschen sind deine Geschwister, lautet das Zeugnis des Religionspädagogen. Wenn sich dann das Protestgeheul im Klassenzimmer gelegt hat, kann man auf Koranverse wie 4:1 blicken – frei übertragen und gegen den Strich gelesen: „Alle Menschen sind Nachkommen vieler Frauen und Männer, diese hat Gott von zwei partnerschaftlichen Wesen (زوج) abstammen lassen, und diese beiden wiederum hat Gott aus einem einzigen Wesen (من نفس واحدة) hervorgebracht.“ Das hat nicht nur eine kosmologische, sondern auch eine sozialetische Dimension, denn in einem Vers wie 66:6 geht es nicht um Fragen der Religionszugehörigkeit, sondern um Fragen der Mitmenschlichkeit: „Wenn ihr glaubt, dann hütet euch selbst und die für die ihr verantwortlich seid (oder:



Muslim zu sein
bedeutet also,
nicht nur Gemeinschaft
in Anspruch
zu nehmen,
sondern sich
in sie einzubringen.

„mit denen ihr zusammen seid“; (اهليكم) vor dem Feuer...“ – dies nicht so sehr wegen der Option der jenseitigen Hölle. Das wäre die weit verbreitete, letztlich aber patriarchalistische Lesart, nach welcher der muslimische Ehemann und Vater auf die Religionsausübung seiner Familienmitglieder zu achten habe. Nein, es geht hier um mehr: Muslim zu sein bedeutet, nicht zuzusehen wie sich die Menschen schon auf Erden gegenseitig die Hölle bereiten, sondern mit der Einstellung, dem Wort und der Hand das Bessere zu geben – und damit im sozialen Nahbereich zu beginnen. Das ist Integration nach Maßgabe des Korans, der in Aussicht stellt, dass dadurch „aus dem, mit dem dich heute Feindschaft verbindet, morgen ein guter Freund wird“ (Koran 41:34).

5. ...eine Vorstellung gewinnen von Gott: Warum kommt nun an letzter Stelle, was in den klassischen „fünf Säulen“ des Islams als das so genannte Glaubenszeugnis, die „Schahada“, an erster Stelle steht? Weil hier – ganz entgegen tradiertem Lehrmeinungen – der Spielraum für individuelle Ausgestaltungen, für Pluralisierungen am größten ist. Muslime deuten zwar gerne darauf, dass mit dem koranischen Lehrsatz von der unteilbaren Einzigkeit des einen Gottes, die Er ja schließlich

selbst bezeugt (توحيد; vgl. 3:18), alles Abweichende für nichtig erklärt wird. Aber allein schon die Vielfalt der auf Gott bezogenen Aussagen im Koran macht deutlich, welche Fülle an Vorstellungen von Gott zu Lebzeiten Muhammads vorhanden waren, und welchen Entwicklungen das Gottesbild unterworfen war.

Muslim zu sein bedeutet also ein gesundes Misstrauen gegenüber eigenen wie vermittelten Gottesbildern zu pflegen. Denn: Nicht alles, was in den Köpfen und Herzen der Menschen an Vorstellung von Gott existiert, ist gut. Das gilt auch für heranwachsende Musliminnen und Muslime, die öfter davon berichten wie es aussieht wenn ihnen „Allah“ als väterliche Fratze in der häuslichen Erziehung entgegentritt. Ein anderer Dämon dieser Art ist der so benannte „Schaitan“, der überall dort lauert wo vermeintlich „Un-erhörtes“ (türk. *günah*) geschieht. Besonders solche kulturell geerbten Gottesbilder gestatten die Anfragen an die therapeutischen Motive des Islamischen Religionsunterrichts, vor allem wenn religiöse Identität vereinseitigt wird auf die Aspekte bestimmter Stereotype – die Konformität von Handlungen und der Konsens des Clans zum Beispiel.



Muslim zu sein
bedeutet also
ein gesundes
Misstrauen gegenüber
eigenen wie vermittelten
Gottesbildern
zu pflegen.

„Guter Gott!“

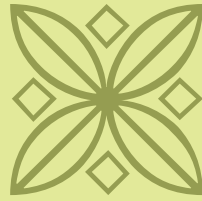
Wird Farid gebeten einmal zu beschreiben was einen Muslim ausmacht, dann gibt er zurück: „Er isst kein Schweinefleisch, gehorcht seinen Eltern und macht nicht mit Mädchen herum.“ Auf Nachfrage schränkt er das auf muslimische Mädchen ein und merkt an, dass es keine so große Sünde sei mal mit einer Deutschen... Und nicht wenige muslimische Mädchen seiner Lerngruppe haufen in die selbe Kerbe: „Wir sind ja schließlich keine Schlampen!“

Hier schlagen Einflussfaktoren religiöser Identität zu Buche, die sich der Glaubensbefähigung des Subjekts, wie es in den Lehrplänen für den Islamischen Religionsunterricht beschrieben ist, entgegenstemmen. Was ist los mit Farid?

Sein „Gott“ ist „ein böser alter Mann, der Türkisch spricht“, wie es von Hauptschülern gegenüber einer Kollegin des Verfassers einmal formuliert wurde. Muhammad hingegen ist als eine Art „Muhammad Christ Superstar“ folkloristisch überhöht: Er ist der Big Chief des Clans, zu dem man sich zugehörig fühlt. Das erklärt, warum satirische Verzerrungen Muhammads die Wogen so hoch schlagen lassen:

Wer etwas gegen Muhammad sagt, bekommt eins auf die Mütze. Dies bei einem Kenntnisstand hinsichtlich des historisch wie des theologisch konstruierten Muhammad, der bei annähernd Null liegt.

Farid unterliegt einer religiösen Fehlkonstruktion. Seine Beziehung zu sich selbst ist gestört, es mangelt ihm an geistiger Leitung und Erfahrung. Seine Beziehung zu seinen Mitmenschen ist gestört, weil sein Einfühlungsvermögen unterentwickelt ist. Seine Beziehung zu Gott ist gestört, weil er religiöses Erleben nicht kennt. Ihm wird der Islam als ein kryptisches System dargeboten, das einer eigenen Struktur und Funktion folgt – in einem kultur-räumlich verengten Kontext und ohne sinnhaften Bezug zu seinem sonstigen Leben. Er beginnt, sich in mindestens zwei parallelen Welten zu bewegen, und er beginnt am Islam zu erkranken, wenn es ihm nicht rechtzeitig gelingt sich von ihm loszusagen. Er sitzt in der Falle. Die Ursache dafür liegt unter anderem in schweren Versäumnissen der religiösen Erstsozialisation: Wir Muslime, namentlich Türken oder andere, hier drinnen, und die Ungläubigen, namentlich Deutschen, da draußen. Diese Verzerrung der Religion ist schlimmer als jede Muhammadkarikatur. Sie trägt das Signum des



Die Schuldkomplexe muslimischer Jugendlicher, die meinen sich einer Unbotmäßigkeit schuldig gemacht zu haben, sind erschreckend. Man möchte ihnen in einem ersten, unkontrollierten Impuls zurufen, die Sache mit der Religion am besten zu vergessen.

*diabolo*s, der die Dinge besonders dann durcheinander wirft wenn er im Habit der Religion auftritt.

Was tun? Klarheit schaffen. Den Islam ins Licht drehen, der Dunkelheit des eifersüchtigen, kalten und fremden Gottes die Wärme und das Licht eines wirklichen Gottes entgegenzusetzen, so wie ihn der Koran entwirft: „Gott hält zu denen die an Ihn glauben; er führt sie aus der Finsternis ins Licht...“ (2:257). Um das oben genannte fünfte Prinzip zu verdeutlichen: Die Schülerinnen und Schüler sollen nun...

1. ...eine Vorstellung gewinnen von Gott als demjenigen, der vergeben will: Die Schuldkomplexe muslimischer Jugendlicher, die meinen sich einer Unbotmäßigkeit schuldig gemacht zu haben, sind erschreckend. Man möchte ihnen in einem ersten, unkontrollierten Impuls zurufen, die Sache mit der Religion am besten zu vergessen. Aber das verbieten der Anstand und die eigene Ehrfurcht vor Gott, und es würde zu schmerzhaften Kollisionen mit der wenn auch naiven, so doch erkennbar aufrichtigen Frömmigkeit der Betroffenen führen – darin sind viele junge Muslime anders als ihre nicht-muslimischen Gleichaltrigen. Zumal der Islam hier den einzig probaten, weil Heilung in

Aussicht stellenden Zugang öffnet; bei einer pauschalen Absage an die Religion würden die Schuldkomplexe vermutlich nicht bewältigt, sondern sedimentiert und zementiert.

Welcher Zugang? Gott hat sich selbst nichts vorgeschrieben, mit Ausnahme der Barmherzigkeit (رحمة; vgl. im Koran 6:12 und 6:54). Mit dieser Vokabel ist die fürsorgende Zuwendung gemeint – und zwar denen gegenüber die im Koran als von Gott erschaffen gelten. Also allem und allen gegenüber. Das ist die Art von Liebe, die geschenkt wird und die nicht auf Gegenliebe angewiesen ist. Das Wort ist im Arabischen femininen Geschlechts. Abdoldjavad Falaturi hat in einigen Aufsätzen vor inzwischen fast zwanzig Jahren mit Hinweis auf weitere Belegstellen im Koran festgestellt, dass der dort entworfene Gott eigentlich mehr mütterliche als väterliche Züge trägt. Dafür lassen sich im Übrigen schon in den altarabischen Gottes- und Göttinenvorstellungen vielfache Hinweise finden.

2. ...eine Vorstellung gewinnen von Gott als demjenigen der es nicht schwer machen will: Der Koran sieht den Menschen als ein Wesen mit erheblichen Mängeln (vgl. 20:115 oder 4:28), zu denen weniger seine biologische Unfertigkeit gehört

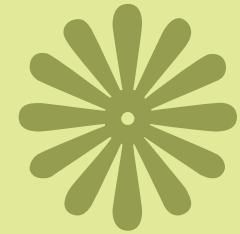
als vielmehr ein charakterliches Manko, nämlich sich selbst (und anderen) aufzubürden was er nicht tragen kann (2:286). Deshalb bekommt er in dem was ihn trifft meist nur zu „schmecken was er mit seinen eigenen Händen vorausschickt“ (7:56, 10:14, 30:41-42, 65:8-9). Er soll also gefälligst „hinsehen, was er für morgen vorausschickt“ (59:18). Die Sache mit der Vorausschau und dem Abwägen der Folgen des eigenen Tuns ist aber bekanntermaßen für Jugendliche besonders schwer. Das rechte Maß zu finden – auch in religiösen Dingen – ist einer der anspruchsvolleren Lernschritte im Leben des Menschen, dem der Koran hier zuruft: „Gott will für Euch doch das Leichte und nicht das Schwere!“ (2:185; vgl. auch Sure 94).

3. ...eine Vorstellung gewinnen von Gott als demjenigen der nah sein will: „Ich bin nahe, wenn du mich rufst.“ Das ist die Essenz aus Koranstellen wie 2:186, in denen sich die koranische Redefigur als der „ansprechende“ Gott in der 1. Person Singular mitteilt. Das wird als Ansprache Gottes an den Menschen gelesen, der seinerseits die Möglichkeit hat Gott anzusprechen. Hier liegt der Drehpunkt dessen, was im Islam als Kultur des Betens bezeichnet werden müsste: dem Zwiegespräch geht die Ansprache voran, dem Gebet die An-

betung. Dann ist Gott einer bei dem du dich aussprechen kannst. Das setzt Zutrauen voraus. Der arabische Begriff **توكل** steht für das Zutrauen des Menschen in sich selbst, zu dieser Ansprache fähig zu sein, und das Zutrauen in den Angesprochenen, dass er da ist und dass sich das Ganze nicht als Illusion herausstellt. „Wer garantiert mir denn dass es Gott wirklich gibt und dass Muhammad kein Spinner war und dass der Koran echt ist?“, wollte eine Schülerin wissen. Sie hat auf ihre eigene, gewohnt temperamentvolle Art die Gottesfrage gestellt, und die Suche nach der Antwort beginnt nicht oben im Himmel oder drüben in einem anderen Land oder morgen in einer anderen Zukunft, sondern hier und jetzt „vor der eigenen Nase“ (50:15-17).

„Man sieht sich!“

Religiös entgiften, Misstrauen in Zutrauen umwandeln, den Schalter im Kopf umlegen, das ist die nicht-wissenschaftliche Formulierung dessen was zum therapeutischen, zum emanzipatorischen Gefüge des Islamunterrichts als soziales Szenario in der Schule gehört. Dass dabei nicht die Umgehung des Islams Lösungen bereithält, sondern der Weg in den Islam hinein ist nicht unbedingt Konsens zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Das kann man auch nicht erwarten. Dass der Islam aber bevorzugt als ausschließliche Ursache für die Probleme junger Muslime angesehen wird und nicht als deren Lösung, täuscht darüber hinweg dass viele Ursachen für das verantwortlich zeichnen, was als krisenhaft wahrgenommen wird: in *psychologischer* Hinsicht der Zusammenhang von Biographie und Hinwendung zu rigidisierter und retribalisierter Religion sowie die Flucht in virtuelle Welten und radikalisierte Schemata der Weltdeutung, in *sozialer* Hinsicht die strukturelle Diskriminierung in Bildungsinstitutionen, die Gleichzeitigkeit von Belastung und Dekonstruktion des sozialen Zusammenhalts und damit einhergehend das Aufkommen alternativer, religiös ideologierter Netzwerke, und in



Religiös entgiften,
Misstrauen in Zutrauen
umwandeln,
den Schalter im Kopf
umlegen, das ist die
nicht-wissenschaftliche
Formulierung dessen
was zum therapeutischen,
zum emanzipatorischen
Gefüge des
Islamunterrichts
als soziales Szenario
in der Schule gehört.

religiös-institutioneller Hinsicht das Primat vorgelebter Religion. Es geht, was Religion und ihre selbstgewiss applaudierenden Scharen angeht, heute erkennbar weniger ums Sehen als ums Gesehenwerden – nach Sure 107 eine unglückliche Situation.

Worauf es zu schauen lohnt klärt der Koran in 2:177: „Fromm ist nicht, wer seinen Kopf nach Westen oder Osten dreht. Fromm ist wer an den einen Gott und den Letzten Tag und die Engel und die Schrift und die Gesandten glaubt, wer den Angehörigen und den Waisen und den Bedürftigen und denen die unterwegs sind und denen am Rand die gute Gabe gibt, wer die Versklavten und Gefangenen freikauf – aus Liebe – und dann sein Gebet einhält und abgibt, die Abmachungen einhält und in der Zeit des Mangels, der Not und der Gewalt durchhält. Der ist wahrhaftig und der achtet Gott.“



**Es geht,
was Religion und
ihre selbstgewiss
applaudierenden Scharen
angeht,
heute erkennbar
weniger ums Sehen
als ums Gesehenwerden
– nach Sure 107 eine
unglückliche Situation.**

Mizrap Polat

Der Umgang des Propheten Muhammad mit Stammeseliten als Ansatz für innerislamische Integration

1. Vorbemerkung

Der Begriff „Integration“ drückt die Eingliederung einer Gruppe oder einer Person in ein soziales Gebilde in einer Weise aus, die sowohl für die Eingegliederten als auch die Eingliedernden akzeptabel und tragbar ist, damit ein funktionierendes, produktives und zufriedenes Zusammenleben und -wirken zustande kommt. Jenseits des eigentlichen Inhalts des Terminus „Integration“ ist dieser in der öffentlichen Diskussion nicht selten mit politischen Zielen und kulturellen Ambitionen beladen, die unterschiedlich und sogar gegensätzlich sein können. Insbesondere in der populistisch-politischen Diskussion, nicht immer *expressis verbis*, ist damit ebenso Assimilation wie Abschottung gemeint. So wird dieser Begriff in der Öffentlichkeit, je nach Interessenlage, oft missdeutet, und daher bedarf es idealerweise einer anwendungsorientierten Bestimmung seines Inhalts, die von allen Integrationsbeteiligten gemeinsam vorzunehmen ist. In diesem Fall stellt die Integration eine Art unausgesprochenes

Vertragsverhältnis dar, einen Konsens, der von Ort zu Ort, von Zeit zu Zeit und von Gesellschaft zu Gesellschaft unterschiedlich und wandelbar ist. Dazu schreibt Epskamp:

„Die Integration einer Gesellschaft ist dementsprechend nur gewährleistet, wenn ein breiter Konsens über die Beziehungen zwischen Macht, Geld, Prestige und Fähigkeiten einerseits und deren Verflechtung mit dem System sozialer Arbeitsteilung andererseits besteht.“¹

Die praktischen Bedeutungen von Begriffen wie Integration oder Assimilation sind teilweise von den Fähigkeiten und Absichten der handelnden Individuen und Gesellschaften abhängig. Ich möchte deshalb hier das Phänomen „Integration“ als Handlung des Propheten, als frühe innerislamische geschichtliche Erfahrung anhand der Biographie eines wichtigen gesellschaftlichen Akteurs der ehemaligen polytheistischen Stammesgesellschaft, des Stammesoberhauptes Abū Sufyān Ibn Ḥarb, erörtern, auch wenn „Integration“ als geplante Handlung viel häufiger als soziales Phänomen der modernen Gesellschaften begriffen wird.

¹ Epskamp 1988, S. 347.

Wenn Integration als soziale Handlung von einem Propheten bewerkstelligt wird, gewinnt sie zusätzlich eine religionspraktische Bedeutung, die vor allem die Akzeptanz der Vielfaltigkeit und des Andersseins untermauert. Mit der hier behandelten prophetischen Integrationshandlung ist nicht nur gemeint, die Mentalität, Gesinnung und Prämissen der „anderen“, der „Hinzukommenden“ zu tolerieren; vielmehr ist beabsichtigt, das Anderssein im religiösen, politischen und sozialen Sinne für die gesellschaftliche Entwicklung nutzbar zu machen und dabei Gefahrenprävention und Konfliktdeeskalation zu ermöglichen. Hierbei kommen insbesondere zwei Phänomene zum Vorschein: „Sicherheit“ und „Interessen“ der Gesellschaft. Mit Sicherheit ist nicht nur das Sicherheitsgefühl des integrierenden Gemeinwesens oder der Gesellschaft gemeint, sondern ein genauso berechtigtes Sicherheitsgefühl der zu Integrierenden. Ferner gilt der Grundsatz: Ohne Investition ist keine Integration zu erwarten. In diesem Zusammenhang bedeutet Investition die Ermöglichung der

materiellen Partizipation, Anerkennung und Würdigung der geistigen Fähigkeiten sowie die Aussicht auf sozialen Aufstieg sowie nötigenfalls finanzielle Solidarität auf dem Wege, sich in der Gesellschaft angenommen zu fühlen. In diesem Sinne hat die islamische Sozialsteuerverpflichtung für sozialen Frieden, Solidarität und somit für die Integration eine große Bedeutung. Im Koran heißt es dazu:

„Die Sozialsteuer ist nur für die Armen, die Bedürftigen, diejenigen, die damit (mit der Armen- und Bedürftigenpflege) beschäftigt sind, diejenigen, deren Herzen vertraut gemacht werden sollen [diejenigen, die in die islamische Gesellschaft integriert werden sollen?], den (Loskauf von) Sklaven, die Verskuldeten, auf Gottesweg und für den Reisenden [u.a. Migranten], als Verpflichtung von Gott. Gott ist Allwissend und Allweise.“³

In diesem Aufsatz ist nicht nur eine soziale und religiöse, sondern auch eine politische Form von Integration in den Blick zu nehmen, indem beobachtet wird, wie die Träger der Stammesgesellschaft sich der neu entstehenden Macht gegenüber verhielten, insbesondere nach

² Interpretation von M. Polat.

³ Im Koran 9:60, siehe auch 2:177.



Schließlich wird sich die Betrachtung auf die Frage konzentrieren, ob diese Handlung für die heutige innerislamische Integrations- und Pluralitätsfähigkeit, dem Paradigmenwechsel der postmodernen Gesellschaft zum Trotz, relevante Ansätze liefert.

der Eroberung der Stadt Mekka, und wie diese Haltung mit dem neu geborenen islamischen Gemeinwesen ihren Einklang fand.

Unter diesen bisher erwähnten Prämissen und Fragen der Integrationsvorstellungen möchte ich die Handlungsweise des Propheten gegenüber bestimmten Personengruppen anhand eines Fallbeispiels untersuchen und sein Verhalten gegenüber der Person Abū Sufyāns, der als „Idealtypus“ für die Stammesführungsschicht gilt, im Folgenden erläutern. Schließlich wird sich die Betrachtung auf die Frage konzentrieren, ob diese Handlung für die heutige innerislamische Integrations- und Pluralitätsfähigkeit, dem Paradigmenwechsel der postmodernen Gesellschaft zum Trotz, relevante Ansätze liefert.

2. Die Integration der Stammeseliten – erläutert am Beispiel des umayyadischen Sippenoberhauptes Abū Sufyān Ibn Ḥarb

Abū Sufyān (geb. um 565 n. Chr., gest. 652 n. Chr., etwa im Jahr 32 nach der Hidschra) war ein reicher Kaufmann und das Oberhaupt des einflussreichsten qurayšitischen Zweiges, der Umayyaden in Mekka. Trotz seiner Verwandtschaft mit dem Propheten Muhammad zeigte er sich bis zur islamischen Eroberung der Stadt Mekka im Jahre 630 n. Chr. als dessen Erzfeind. Diese 21 Jahre in der insgesamt nur 23 Jahre dauernden Prophetenzeit sind die wichtigste Phase in der islamischen Frühgeschichte. In dieser Zeit beobachtet man eine ständige Auseinandersetzung des Propheten mit den Stammesfürsten und Kaufleuten, die die Hauptträger der vorislamischen Glaubens- und Gesellschaftsordnung in Mekka waren. Diese Gesellschaftsordnung beinhaltete zwei wichtige soziokulturelle und politische Elemente, nämlich das Heidentum und den Tribalismus, durch welche das Stammesoberhaupt und die Handelselite ihren privilegierten sozialen und wirtschaftlichen Status in der vorislamisch-mekkanischen Gesellschaft sicherten.

Als wichtiges Handels- und Wallfahrtszentrum Nordarabiens hatte Mekka zwei spezielle wirtschaftliche und religiöse Vorteile, von denen die so genannte Oberschicht profitierte. Weil es in der mekkanischheidnischen Gesellschaft keinen Klerus und keine staatliche Autorität gab, waren die Stammesfürsten und die Kaufleute natürliche und alleinige Machttakteure in der Stadt.

Als der Islam im Jahre 613 n. Chr. öffentlich und intensiv verkündet wurde,⁴ forderte der Prophet Muhammad u.a. auch Abū Sufyān auf, den Islam anzunehmen.⁵ Er lehnte, wie die anderen Handelsmänner, die Annahme des Islam ab. Abū Bakr und ʿUtmān gehörten zu den wenigen Ausnahmen unter den Geschäftsleuten, die in dieser schwierigen Anfangszeit der Muslime zum Islam konvertierten.

Abū Sufyāns Sippe, die Banū Umayya, die ein Zweig des Stammes Qurayš waren, hatte die wichtigste traditionelle Aufgabe in Mekka inne, nämlich die Führung der qurayšitischen Kampfkräfte in Kriegszeiten. Als Oberhaupt der Sippe kam Abū Sufyān diese Aufgabe

⁴ Im Jahre 613 wurde der Prophet Muhammad zur offenen Verkündigung und Ermahnung aufgefordert. Siehe Koran, 26:214, 74:2-4, 15:94.

⁵ Al-Balāḍurī 1979, Bd. 4/1, S. 8 (Nr. 14).

zu. Diese militärische Führungsaufgabe, die al-qiyāda⁶ genannt wurde, hatte einen stammesübergreifenden politischen Führungscharakter in der ganzen Stadt Mekka, weil die Qurayš der mächtigste Stamm in dieser Stadt waren. Man beobachtet Abū Sufyān als Führer der einflussreichsten Sippe in Mekka und faktisch als Oberbefehlshaber sämtlicher mekkanischheidnischer Kräfte bei allen Kämpfen gegen die Muslime, ausgenommen denen in der Badr-Schlacht.

Die Umayyadensippe war im internationalen Handel tätig und zählte seit ihrem Namensgeber Umayya al-Akbar zu den bedeutendsten Kapitalbesitzern. Aufgrund ihrer herausgehobenen sozialen Stellung als einflussreichste Sippe in Mekka gab es zwischen der Sippe Abū Sufyāns und den benachbarten einflussreichen Sippen soziale, politische und wirtschaftliche Rivalitäten.⁷ Zu diesen Sippen gehörte auch die Sippe des Propheten, die Banū Hāšim, die mit der Banū Umayya eng verwandt war. Mit der Verkündung des Islam im Jahre 613 n. Chr. bekam der Rivalitätswille der Umayyadensippe eine neue Dimension.⁸ Die Rolle der

Sippenrivalitäten in Mekka bei der Ablehnung des Islam wird durch die folgenden Worte des heidnischen Clanführers Abū Ğahl deutlich: Als ʿAbbās, der Onkel des Propheten, einige Tage vor dem Marsch der mekkanischen Truppen nach Badr mit Abū Ğahl über den erschreckenden Traum seiner Schwester ʿĀtika in Mekka reden wollte, sagte Abū Ğahl zu ihm, dass sich bereits die Vorfahren Muḥammads und seine eigenen Vorfahren im Wettstreit um Ehre und Aufgaben – die siqāya, die ḥiġāba, die nadwa und die rifāda – befanden. Nun wolle die Sippe Muḥammads der Sippe von Abū Ğahl auch noch einen Propheten voraushaben. Bei al-Lāt und al-ʿUzza schwört Abū Ğahl, dass er das nicht zulassen werde.⁹

Die reichen Familien betrachteten den Islam als eine neue religiöse und politische Fremdbewegung, bewerteten ihn als politisch und wirtschaftlich bedrohlich und reagierten vernichtend auf ihn. Der Islam wollte nicht nur einen neuen Glauben, sondern auch ein neues soziales und politisches System, das nicht auf Stammesstrukturen basierte, aufbauen. In diesem System war die Rolle des Blutadels nicht hervorgehoben, und es wurden

aden und den Hāšimiten siehe al-Maqrīzī 1888.

⁹ Al-Wāqidi 1966, Bd. 1, S. 29 f.

ihm keine dauerhaften und unanständbaren Privilegien eingeräumt.

Die Clanchefs sahen die politischen Bedingungen und Bestimmungen des Islam als Hindernis für ihre unkontrollierte und unbegrenzte Macht in der Gesellschaft an. Dies führte bei den Stammesfürsten zu Unsicherheit. Außerdem bestand die Mehrheit der ersten Muslime aus gesellschaftlich benachteiligten Personen. In der mekkanischen Zeit des Islam sahen es die Mächtigen als Statusverlust an den Islam anzunehmen und mit den armen Muslimen auf gleicher Stufe zu stehen. Nachdem Abū Sufyān den Islam angenommen hatte, fragte der Prophet ihn, warum er den Islam nicht schon früher angenommen habe. Er antwortete, dass sein eigenes Ansehen unter den Qurayš es verhindert habe.¹⁰

Abū Sufyān und die anderen mekkanischen Kaufleute und Stammesfürsten waren oft in ehemaligen byzantinischen und sassanidischen Regionen wie Syrien, Anatolien, dem Irak, Jemen usw. unterwegs und beobachteten dort viele Hochkulturen und Religionen. Daher musste ihnen bekannt sein, dass Nordarabien sowohl religiös und kulturell als auch wirtschaftlich und politisch im Rückstand war. Trotz der Tatsache, dass

¹⁰ Al-Balāḍurī 1979, 4/1, S. 10 (Nr. 24).



Die reichen Familien betrachteten den Islam als eine neue religiöse und politische Fremdbewegung, bewerteten ihn als politisch und wirtschaftlich bedrohlich und reagierten vernichtend auf ihn.

der Islam eine Chance für die Entwicklung und Erneuerung der dortigen Gesellschaft war, verteidigte die Mehrheit der Stammesfürsten und der Kaufleute die heidnisch gefärbte tribalistische Gesellschaftsform gegen den Islam und nahm die neue Religion nicht freiwillig an. Warum dies geschah, versuchte ich bereits zu beantworten, möchte den Sachverhalt hier aber nochmals in einem Satz zusammenfassen: Die Angst vor dem sozialen und politischen Statusverlust, die wirtschaftlichen Verpflichtungen und die Konflikte zwischen der eigenen Sippe und der Sippe des Propheten führten bei den Angehörigen der Oberschicht in Mekka dazu, dass sie sich gegen den Islam stellten. In diesem Sinne kann man die Konflikte zwischen dem Propheten und den meisten Stammesherrn nicht nur als religiöse, sondern auch als soziale und politische Auseinandersetzungen bezeichnen.

Bei den ersten ernsthaften militärischen Auseinandersetzungen der mekkanischen Polytheisten mit dem jungen Islam, der Schlacht von Badr im Jahre 2 h./624 n. Chr., erlitten die mekkanischen Heiden eine unerwartete Niederlage. Bei dieser Schlacht wurde ein Sohn von Abū Sufyān namens Ḥanzāla getötet und ein anderer Sohn namens

ʿAmr gefangen genommen.¹¹ Später wurde ʿAmr allerdings gegen einen von Abū Sufyān in Mekka als Geisel genommenen Muslim freigelassen.¹² Außerdem wurden sein Schwiegervater ʿUtba und sein Schwager Al-Walīd in dieser Schlacht getötet.¹³

Mit ihren militärischen Aktionen versuchten die medinensischen Muslime die Handelswege der Mekkaner zu blockieren und ihre Handelstätigkeit, die deren wichtigste Einnahmequelle war, lahmzulegen. Selbst der genannte Badr-Feldzug war darauf ausgerichtet.¹⁴ Der Zug gegen Badr war zudem eine Antwort auf die feindliche Haltung der Stammesfürsten und Handelsfamilien der Stadt Mekka gegen den Islam und verletzte in den Augen ihrer Gefolgschaft deren Unantastbarkeit.

Der Verlust der Familienmitglieder, der Tod der wichtigen qurayšitischen Führer wie Abū Ḡahl, ʿUtba und Šayba¹⁵ sowie Abū Sufyāns finanzielle Zuwendungen für die Kämpfe und sein persönliches Mitwirken als Oberbefehlshaber der Qurayš hatten die Führungsrolle Abū Sufyāns bei den Qurayš bzw. in Mekka gestärkt.

11 Ibn Hišām 1995, Bd. 3, S. 6.

12 Al-Balāḍurī 1979, Bd. 4/1, S. 6.

13 Ibn Hišām 1995, Bd. 2, S. 321 f.

14 Ibn Hišām 1995, Bd. 2, S. 218 ff.

15 Für ihre Genealogie siehe Caskel 1966, Bd. 2, Tabelle 8.



Mit ihren militärischen Aktionen versuchten die medinensischen Muslime die Handelswege der Mekkaner zu blockieren und ihre Handelstätigkeit, die deren wichtigste Einnahmequelle war, lahmzulegen.

Er verlor diese Rolle jedoch durch die Eroberung Mekkas; deshalb war sein Misserfolg mehr als eine militärische Niederlage. Um diese im Vergleich zu den anderen Mekkanern noch tiefere Erniedrigung Abū Sufyāns zu mildern, ließ der Prophet bei der Eroberung Mekkas ausrufen, dass diejenigen, die im Hause Abū Sufyāns Zuflucht suchten, in Sicherheit seien.¹⁶

Als führendes Mitglied der mekkanischen Stammesaristokratie erlebte Abū Sufyān den Existenzkampf zwischen dem Islam und den Vertretern des alten arabisch-heidnischen Stammestums in allen Facetten. Seine Familie beteiligte sich nicht nur an den wichtigsten Kämpfen, wie der Badr- und Uḥud-Schlacht sowie am Ḥandaq-Kampf,¹⁷ sondern auch an kleinen Aktionen gegen Muslime.¹⁸ Abū Sufyāns Frau Hind spielte eine wichtige Rolle bei der Motivation und Organisation der Mekkaner anlässlich des Uḥud-Zugs. Sie nahm sogar aktiv an diesem Feldzug teil und schändete bei der Uḥud-Schlacht die Leiche Ḥamzas, des Onkels des Propheten.¹⁹ Sie hatte einen starken Kampfgeist und einen nicht zu brechenden Rachewillen, der eine der

16 Ibn Hišām 1995, Bd. 4, S. 53.

17 Ibn Hišām 1995, Bd. 3, S. 243, Anm. 2.

18 Ibn Hišām 1995, Bd. 3, S. 192; ferner S. 186 ff.

19 Ibn Hišām 1995, Bd. 3, S. 76, 80.

Haupteigenschaften der heidnischen Gesellschaft war. Auch ihre Reaktion auf ihren Ehemann Abū Sufyān, der kurz vor der Eroberung Mekkas die Mekkaner aufrief die Waffen niederzulegen, um ihnen vergebliche Verteidigungsmühen zu ersparen, war sehr aggressiv: Sie ergriff ihn am Bart und wünschte ihm den Tod, nur weil er sich gezwungen sah, den Kampf gegen den Islam aufzugeben.²⁰

Hinds verschiedene militärische und politische Aktivitäten zeigen uns, dass sie mehr als eine gewöhnliche Frauenrolle in der vorislamisch-arabischen Gesellschaft innehatte.

Nach Abū Sufyāns Konversion zum Islam mit der Eroberung Mekkas im Jahre 630 n. Chr. sah seine Familie keinen Ausweg mehr und nahm den Islam wenigstens für eine Weile scheinbar an. Kurz nach der Eroberung von Mekka machte auch Abū Sufyāns gerade konvertierte Frau Hind ihren Zorn und Hass bei der Huldigung für den Propheten noch einmal deutlich.²¹ Ohne Angst vor Verfolgung wegen ihrer Vergangenheit konnte die Familie Abū Sufyāns den weiteren Verlauf der Ereignisse beobachten und eine mögliche schwache Zeit der Muslime abwarten. Trotz seiner scheinbaren Konversion zum Islam wünschte Abū Sufyān

20 Ibn ad-Dawādārī 1981, Bd. 3, S. 74.

21 Ibn ad-Dawādārī 1981, Bd. 3, S. 78.

dessen Untergang. Diesen Wunsch brachte er in den schwierigen Zeiten der Muslime unmissverständlich zum Ausdruck.²² Es wird berichtet, dass Abū Sufyān sich über die anfängliche und kurzzeitige Panik und Flucht der muslimischen Heere bei der Ḥunayn-Schlacht, wo er selbst an der Seite der Muslime stand, gefreut und gesagt habe, dass diese Flucht bis zum Meer nicht mehr aufzuhalten sei.²³

Die spät und unter militärischem Zwang bei der Eroberung von Mekka konvertierte mekkanische Führungsschicht wurde aṭ-ṭulaqāʾ, d.h. die Freigelassenen, genannt.²⁴ Die Mehrheit der Umayyaden, darunter auch Abū Sufyāns Familie, gehörte dazu. Nachdem sie konvertiert waren, schwankte ihre Haltung zum Islam je nach der aktuellen politischen, militärischen sowie finanziellen Situation. Es lässt sich bei der Umayyadenfamilie immer wieder beobachten, dass ihre Beziehung zum Islam als Religion stark von der Haltung des Propheten ihnen gegenüber abhängig war. Von der Haltung des Propheten machten sie ihre friedliche oder aber

22 Al-Balāḍurī 1979, Bd. 4/1, S. 12 f. (Nr. 36, 38).

23 Al-Balāḍurī 1979, Bd. 4/1, S. 12 (Nr. 36).

24 Dies sind die heidnisch-mekkanischen Personen, die sich bei der Eroberung Mekkas den Muslimen ergaben. Sie blieben frei am Leben, deshalb wurden sie mit dem Beinamen aṭ-ṭulaqāʾ, die Freigelassenen, bezeichnet.

feindliche Einstellung zum Islam abhängig. Aufgrund dessen pflegte der Prophet zu den Umayyaden gute Beziehungen, meistens durch materielle Zuwendungen. Einmal beklagte sich der Prophet, dass Abū Sufyān trotz ständiger Zuwendungen immer noch keine Dankbarkeit zeige.²⁵

Neben den oben erwähnten materiellen Zuwendungen ließ der Prophet Muhammad den damaligen mekkanisch-heidnischen Oberbefehlshaber Abū Sufyān und die anderen Umayyaden an offiziellen Aufgaben teilhaben.²⁶ Nach dem Historiker al-Balāḍurī wurde Abū Sufyān vom Propheten mit der Steuerverwaltung von Ṭāʾif und Naḡrān betraut.²⁷ Sein Sohn Muʿāwiya war als Kanzleischreiber beim Propheten tätig.²⁸

Man begegnet dem Namen Abū Sufyān unter den von den Geschichtsschreibern aufgezählten Steuerbeamten und Statthaltern des Propheten. Dagegen hatte er während der Prophetenzeit keine führenden militärischen Aufgaben inne. Vielleicht wollte der Prophet so verhindern, dass er die Übernahme eines Kommandantenamtes in seinem Leben als Muslim als Fortbe-

25 Al-Balāḍurī 1979, Bd. 4/1, S. 12 (Nr. 30).

26 Ibn Ḥayyāṭ 1967, Bd. 1, S. 61 f.

27 Al-Balāḍurī 1979, Bd. 4/1, S. 6 ff. (Nr. 10) und 12 (Nr. 34).

28 Ad-Dahabī 1368 h, Bd. 1/2, S. 318.



Hinds verschiedene militärische und politische Aktivitäten zeigen uns, dass sie mehr als eine gewöhnliche Frauenrolle in der vorislamisch-arabischen Gesellschaft innehatte.



Im Gegensatz zu den as-sābiqūn genannten ersten Muslimen genoss die spät konvertierte mekkanische Führungsschicht at-ṭulaqā' kein großes Ansehen in der neuen islamischen Gesellschaft.

stand seiner vorislamischen erblichen Rolle als Militärführer ansah.

Ibn Ḥabīb schreibt, dass der Prophet Muhammad Abū Sufyān und al-Muġīra Ibn Šu'ba at-Taqaḥfi mit der Zerstörung des Götzenbildes al-Lāt, das vom Stamme at-Taqaḥfi verehrt wurde, beauftragte, und dass sie diesen Auftrag ausführten.²⁹ Die Zerstörung jenes Idols durch diese berühmten früheren Götzendiener und führenden anti-islamischen Persönlichkeiten beinhaltete eine sozial-psychologische Botschaft und drückte symbolisch aus, dass das Heidentum in Nordarabien endgültig besiegt worden war. Im Gegensatz zu den as-sābiqūn genannten ersten Muslimen genoss die spät konvertierte mekkanische Führungsschicht at-ṭulaqā' kein großes Ansehen in der neuen islamischen Gesellschaft. Abū Sufyān und die anderen Ṭulaqā'-Leute, die durch die feindlichen Aktivitäten vor ihrer Konversion belastet waren und selbst keine hohen Dienste für den Islam wie die frühen Sahābīs (Prophetengenossen) nachweisen konnten, brauchten Aufgaben, die ihre Loyalität gegenüber dem Islam stabilisieren sollten. Mit der Berufung der at-ṭulaqā' für administrative Aufgaben signalisierte der Prophet seine soziale und religiöse Akzeptanz und seine Milde gegenüber diesen

29 Ibn Ḥabīb 1942, S. 315.

führenden mekkanischen Personen. Denn diese hatten sich gerade vor ihrem Übertritt zum Islam als Anführer der heidnischen Aktivitäten gegen die Muslime hervorgetan.

Über Abū Sufyāns Beteiligung an den militärischen Aktionen nach seiner Konversion wird in den Quellen folgendes berichtet: Abū Sufyān sowie seine Söhne Mu'āwiya und Yazīd nahmen in den Tagen nach der Eroberung von Mekka (im Jahre 630 n. Chr.) am Ḥunayn-Kampf teil und erhielten alle drei wie die übrigen Qurayšitenführer von der Kriegsbeute je 100 Kamele und 40 'ūqiya.³⁰ Unmittelbar nach dem Ḥunayn-Kampf sollen sie auch am Kampf um Ṭā'if teilgenommen haben,³¹ wobei Abū Sufyān sein Auge verloren haben soll.³² Es wird jedoch berichtet, dass der Prophet Abū Sufyān die Kriegsgefangenen bzw. die Kriegsbeute von Ḥunayn anvertraute.³³ Wenn er für den Gewahrsam der Gefangenen des Kampfes von Ḥunayn verantwortlich war, ist es nicht möglich, dass er sich gleichzei-

30 Ibn Sa'd 1919, Bd. 7/2, S. 127 f.; as-Suyūṭī 1952, S. 194 ff. Eine 'ūqiya in Arabien war üblicherweise 40 Dirham = 125 Gramm Silber. Aber in Ägypten betrug eine cūqiya nur 12 dirham, d.h. 37,5 Gramm Silber. Dazu vgl. al-Balāḍurī 1901, S. 471; Hinz 1955, S. 34 f.

31 Ibn Sa'd 1919, Bd. 7/2, S. 128.

32 Ibn Ḥabīb 1942, S. 261; al-Balāḍurī 1979, Bd. 4/1, S. 8 (Nr. 15).

33 Al-Balāḍurī 1979, Bd. 4/1, S. 11 (Nr. 30).

tig auch am Ṭā'if-Kampf³⁴ beteiligte, weil die Teilung der Kriegsbeute von Ḥunayn erst nach der Beendigung des Ṭā'if-Kampfes erfolgte.

Die Ḥansār (die medinensischen Prophetenhelfer) erhoben Widerspruch wegen der Sonderbehandlung der alten Feinde bei der Beuteverteilung, aber der Prophet begründete sein Handeln damit, dass diese Menschen sich unter den besonderen militärischen Bedingungen den Muslimen angeschlossen haben und deshalb materiell mehr als die alten Muslime versorgt werden sollten, damit man ihre Herzen für den Islam gewinnen kann. Deshalb wurden diese Menschen al-mu'allafa qulūbuhum (die, deren Herzen dem Islam geneigt gemacht werden sollen) genannt.³⁵

Was die Förderung Abū Sufyāns, seiner Söhne sowie der anderen neu konvertierten Stammesfürsten und Kaufleute seitens des Propheten Muhammad durch höhere Beuteanteile betrifft, kann man zu den bisher erwähnten Überlegungen noch folgendes hinzufügen: Diese angesehenen Kaufleute hatten 20 Jahre lang mit allen Mitteln gegen den Islam gekämpft, doch mit der Eroberung von Mekka mussten sie aufgeben. Sie

34 Ibn Ḥayyāt 1967, Bd. 1, S. 52.

35 Ibn Ḥayyāt 1967, Bd. 1, S. 5 ff.; siehe ferner den Koran, 9:60.

hatten den Islam unter dem Druck der Kriegsumstände angenommen, aber in Wirklichkeit verinnerlichteten sie ihn nicht ganz. Sie betrachteten den Islam zunächst als eine ihre soziale und religiöse Kultur aufhebende und für sie fremde Kraft.

Die Haltung des Propheten gegenüber dem Rest der heidnischen Führer war erzieherisch. Er versuchte sie in die islamische Gesellschaft zu integrieren, ohne ihnen einen permanenten Sonderstatus zu verleihen, wie es vor dem Islam der Fall war. Um ihnen zu helfen, ihr Gefühl des Besiegtseins und die dadurch stets im Unterbewusstsein gehegten Rachegefühle sowie ihre Idee des Herrschaftsanspruchs als Stammesfürsten zu überwinden, bot er ihnen materielle und politische Partizipationsmöglichkeiten an. So sollten sie sich besser und schneller mit dem Islam identifizieren können. Mit Hilfe dieser Sonderzuwendungen wollte der Prophet die kommerziellen Verluste, die die Kaufleute während der Kriegszeiten hinnehmen mussten und die ein Anlass für ihren Hass gegen die Muslime waren, tilgen. Er korrigierte stufenweise ihre noch vorhandenen vorislamischen Lebens- und Denkgewohnheiten, und er übte ihnen gegenüber keine Rachepolitik wegen ihrer Vergangenheit.

Zu den oben erwähnten religiösen und gesellschaftlichen Motiven dieser Vorzugsbehandlung lässt sich sagen: Der Prophet wollte dadurch die Geschicklichkeit der neu konvertierten vorislamischen Eliten für die militärischen Erfolge des Islam und für eine optimale Besetzung der neu entstehenden Verwaltungen nutzbar machen. Der Mangel an geschickten Beamten konnte mit diesen Personen, die im internationalen Handel und der Stammesführung Erfahrungen gesammelt hatten, ausgeglichen werden. Um dem neu gegründeten islamischen Staat nützlich sein zu können, sollten diese reichen Kaufleute und Stammesoberhäupter sich nicht materiell und politisch vernachlässigt fühlen und so etwa eine geheime innerislamische Opposition oder abtrünnige Kräfte entwickeln. Schon kurz nach der Eroberung Mekkas beteiligten sich die ganz neuen Muslime, sogar die noch nicht zum Islam übergetretene mekkanische Oberschicht, an den Kämpfen von Ḥunayn und Ṭā'if an der Seite des Propheten. Dies war die erste Ernte dieses Vorgehens des Propheten.

Es wird überliefert, dass Abū Sufyān sich bei der Bewegung des religiösen Abfalls (ridda)³⁶ der Araber, die sich

³⁶ Siehe für diese Bewegung das darüber speziell geschriebene Werk von al-Wāqidi 1989; Ibn 'Asākir 1951, Bd. 1, S. 432 ff.



**Die Haltung
des Propheten
gegenüber dem Rest
der heidnischen
Führer
war erzieherisch.**

nach dem Tode des Propheten in der Zeit Abū Bakrs außerhalb von Mekka und Medina erhob, den Sieg der alten Religion, nämlich des Heidentums, wünschte.³⁷ Es besteht kein Zweifel daran, dass Abū Sufyān eine Rekonversionsbewegung in Mekka und Medina im Gang gesetzt hätte, wenn er für sich und seine Familie keine Zukunft im Islam gesehen hätte. Der weitgehende Zusammenhalt der spätkonvertierten qurayšitisch-mekkanischen Stammesfürsten mit der Kerngemeinde der Muslime während der Riddakämpfe führte zum endgültigen Erfolg über die religiös und politisch Abtrünnigen. Andernfalls wäre die Wiedereingliederung der abgefallenen Stämme in den Islam nicht in so kurzer Zeit und nicht so erfolgreich vollendet worden. Obwohl noch nicht alle Neukonvertierten mit dem Islam fest verbunden waren, hatten sie doch nicht die Ridda unterstützt. Das kann man als ein positives Ergebnis der Integrationspolitik des Propheten betrachten.

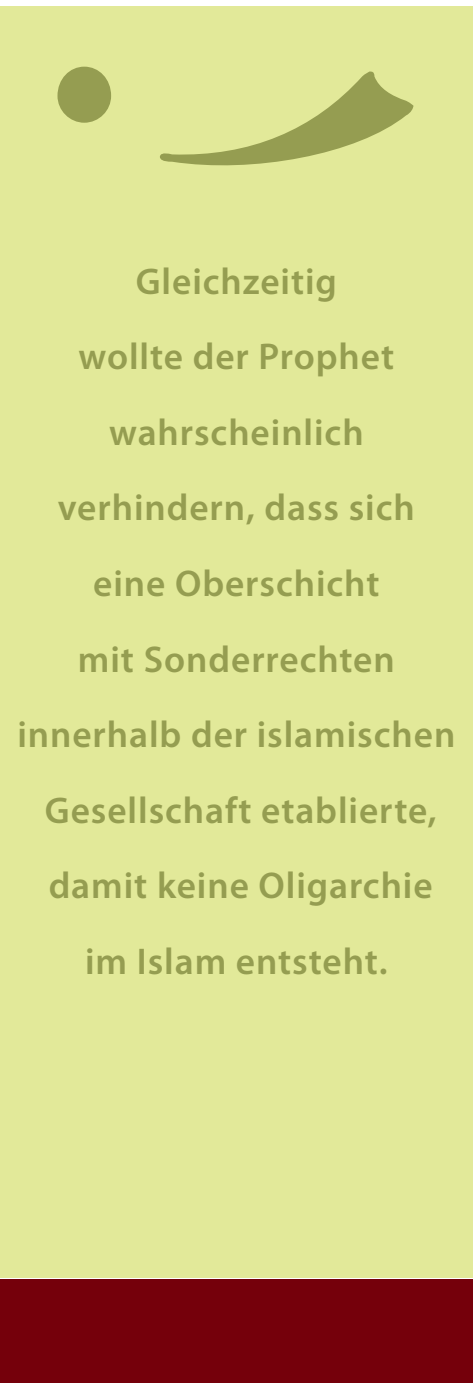
Zu den oben erwähnten al-mu'allafa qulūbuhum gehörten die Führer der Qurayš und der anderen wichtigen mekkanischen Stämme.³⁸ Der Prophet schätzte die gesellschaftliche Bedeutung des Stammes der Qurayš neben der geographischen

³⁷ Al-Balādurī 1979, Bd. 4/1, S. 13 (Nr. 38).

³⁸ Ibn Ḥabīb 1942, S. 473.

und religiös-traditionellen sowie wirtschaftlichen Stellung der Stadt Mekka sehr hoch ein. In diesem Kernstamm existierende Konflikte konnten die Stabilität der ganzen Umma beeinflussen, wie man bei den kommenden Bürgerkriegen erkennen musste. Deshalb wurde die Kooperation der Qurayš mit den Anšār als lebenswichtig verstanden. In diesem Zusammenhang sollte man neben der materiellen Zuwendung auch die Vergabe einer politischen Sonderrolle an die Qurayš durch den Propheten nicht als die Bevorzugung des eigenen Stammes verstehen. Der Prophet selber erklärte den Anšār diese Tatsache, als sie wegen seiner Sonderzuwendungen an die al-mu'allafa qulūbuhum unzufrieden waren. Auch ʿUmar begründete die Führerschaft der Qurayš gegenüber den Anšār mit der genannten religiösen, sozialen und politischen Anerkennung der Qurayš in der arabischen Gesellschaft, die sich durch die Zugehörigkeit des Propheten zu den Qurayš noch verstärkte. Diese Begründung ʿUmars geschah während der Verhandlungen über das Kalifat im Hofe der Banū Saʿīda, die ḥadīṭ as-saqīfa³⁹ genannt wird. Die Rolle der Umayyaden als einer der einflussreichsten Untersippen der Qurayš wird durch

³⁹ Aṭ-Ṭabarī 1962, Bd. 3, S. 203 ff.; ausführlicher über ḥadīṭ as-saqīfa siehe al-Wāqidi 1989, S. 21 ff.



die Bedeutung der Qurayš insgesamt in der islamischen Gesellschaft, die ich oben darzustellen versucht habe, besser verständlich.

Die konsequent durchgeführten religiösen, sozialen und politischen Bemühungen des Propheten bei den Umayyaden, den wichtigsten Vertretern der Stammesherren, zeigen eine unvergleichliche Intensität – er statete sie mit allen Mitteln aus, seien es materielle Güter oder staatliche Posten, und ließ ihnen auch seine persönliche Aufmerksamkeit zukommen. Seine Absicht war es nicht, diese Familie als Herrscherfamilie zu bevorzugen, sondern vielmehr die von ihr ausgehende Gefahr zu neutralisieren. Die Berufung von Umayyaden auf Statthalterposten⁴⁰ sollte mit Hilfe der dafür verwendeten Methodik – Identifizierung mit dem Islam, Verantwortlichkeit in der Verwaltung und Teilhabe an den politischen und finanziellen Möglichkeiten des Islam – dazu beitragen, dass sie ein Teil des Ganzen, nicht aber Kern- oder Stützpunkt des Rückfalls ins Heidentum würden. Die intensiven integrativen Bemühungen des Propheten um die traditionell angesehenen Persönlichkeiten mit allen nötigen Mitteln waren auf eine konstruktive Um-

⁴⁰ Zu den Statthaltern und Finanzverwaltern des Propheten aus dem Hause der Umayyaden siehe Ibn Ḥayyāt 1967, Bd. 1, S. 61 f.

wandlung ihrer Rollen in der neuen islamischen Ordnung gerichtet.

Gleichzeitig wollte der Prophet wahrscheinlich verhindern, dass sich eine Oberschicht mit Sonderrechten innerhalb der islamischen Gesellschaft etablierte, damit keine Oligarchie im Islam entsteht. In diesem Zusammenhang beauftragte er auch Freigelassene, Arme und Stammeslose wie Usāma Ibn Zayd, Bilāl al-Ḥabašī, Šāḥib ar-Rūmī, Salmān al-Fārisī, ʿAmmār Ibn Yāsir usw. mit wichtigen gesellschaftlichen, religiösen und militärischen Aufgaben, sogar gegen den Willen der Clan-Aristokraten. Er bekräftigte die Stellung der ersten Muslime und strebte ein Gleichgewicht zwischen allen Gesellschaftsschichten und Stammgruppen an. Es sollte sich auch keine Hegemonie der Stammeseliten, der Armeeführung oder eine Bevorzugung einer bestimmten Gruppe entwickeln. Nur erworbene Verdienste und ausgeprägte Religiosität sollten maßgebend sein, worauf der Prophet die Menschen bei seiner Abschiedsrede mit der Rezitation des folgenden Verses aus dem Koran aufmerksam machte:

”Die von euch Angesehensten bei Gott sind diejenigen, die die Taqwa (das Verantwortungsbewusstsein gegenüber Gott und Mitgeschöpfen)

in höchstem Maße besitzen (inna akramakum ‘inda Allāhi atqākum)“.⁴¹

Er sagte weiterhin:

„Ein Araber kann vor einem Perser nur durch die Taqwa einen Vorrang (faḍl) haben.“⁴²

Die Autorität der Oberhäupter in der Clangesellschaft ganz zu beseitigen war schwer. Sogar die schwachen Clanmitglieder identifizierten sich mit ihrem Stammesoberhaupt und sahen ihn als personifiziertes Symbol der Stammesehre an. Sie wollten ihr Oberhaupt wegen ihres Ahnenstolzes und ihrer Stammesverbundenheit unter den anderen Clans privilegiert sehen. Ein „Clan“ war eine große Familie und die wichtigste soziale Organisationseinheit, deren Mitglieder wirtschaftlich, militärisch und sozial voneinander abhängig und verwandtschaftlich und moralisch miteinander verbunden waren. Den erblichen Status der Clanführer in der Gesellschaft durch ihre Verdienste zu ersetzen erforderte eine optimale staatliche Organisation und einen langwierigen politisch-kulturellen Umwandlungsprozess. Es war ein wichtiger sozio-politischer Erfolg des Propheten, die religiöse und politische Autorität und Verbundenheit durchgesetzt zu haben, obwohl das Gemeinwe-

sen des Propheten sich noch nicht vollständig organisiert hatte und die Stammesstrukturen in der Gesellschaft teilweise noch bestanden.

3. Die heutige Bedeutung des prophetischen Vorbilds

Der Prophet war kein oberster Stammesherr, der mit seinem Charisma im Weberschen Sinne⁴³ allein die Autorität und den Gehorsam der anderen Stammesfürsten erlangte. Er setzte sich zum Ziel, seine Handlungen an den Prämissen des Islam zu orientieren, ohne die gesellschaftlichen Gegebenheiten außer Acht zu lassen. Somit gewannen seine Handlungen ihre Legitimität aus der Rechtsgebundenheit und der gesellschaftlich orientierten Rationalität, die auch heute als Prämissen der modernen gesellschaftlichen Organisationen gelten. Diese Rechtsgebundenheit und Rationalität ermöglichten einerseits die Vermeidung der Beliebigkeit, die im vorislamischen Stammestum alltäglich war, andererseits ermöglichte sie Flexibilität im Sinne des Wohls der Gemeinschaft. Zudem waren diese beiden Prämissen nötig, um das tribalistisch-beduinische Stammestum ohne einen gemeinschaftlichen bzw. gesellschaftlichen Bruch auf einer soliden normativen Bahn in ein neues stammübergreifendes soziales Gebilde wie das des frühislamischen Gemeinwesens zu überführen. Mit der Eroberung von Mekka im Jahre 630 n. Chr. begegnete die partikulare und normativ

⁴³ Weber, 1992, S. 159 – 166.

unverbindliche Stammestradiation einem universalen politischen und religiösen Anspruch, der seinen reifen Träger suchte. Weil die Reifung der Trägergesellschaft langsamer vonstatten ging als der sich rasant verbreitende Islam wuchs, musste der Prophet mit den in der Gesellschaft vorhandenen Konfliktpotentialen mit höchster Sensibilität umgehen. Bei den Akteuren der vorislamischen Gesellschaft, den erwähnten aṭ-ṭulaqā’, die besiegt worden waren und spät zum Islam konvertierten, war die materielle Orientierung nicht weniger wichtig als ethische Werte und Normen. Gerade darin bestand die Gefahr, dass diese traditionellen Führungskader sich in wirtschaftlich und politisch schwachen Momenten auflehnen könnten. In Konfliktsituationen bestand die Möglichkeit, dass die partikulare Stammeszugehörigkeit zu Lasten der universal religiösen Verbundenheit und des Wertekomplexes wiedererwachte.⁴⁴ Die erste islamische Gemeinschaft war im Vergleich zur Gegenwart zwar weniger kompliziert, aber sie zeichnete sich durch eine Fragilität aus, die allen sich entwickelnden gesellschaftlichen Gebilden innewohnt und daher höchste Führungssensibilität erfordert.

⁴⁴ Eckert 2005, S. 261 – 263.

⁴¹ Der Koran, 49:13.

⁴² Ibn ‘Abd Rabbih 1940, Bd. 4, S. 143.



Der Islam zeigt seine interreligiöse Integrations- und Pluralitätsfähigkeit von Anbeginn durch den berühmten Vertrag von Medina, der im Jahre 1 der Hidschra (622 n. Chr.) zwischen Muslimen, Juden und Polytheisten geschlossen wurde.

Die heutigen Muslime erleben die Pluralität in den letzten einhundert Jahren auf zweierlei Ebenen. Einerseits ist in der traditionellen islamischen Geographie eine religiöse Gesinnungs- und Interpretationspluralität, die ihre Wirkung auf die politische und schließlich die kulturelle Vielfalt hat, zu beobachten. Andererseits leben die Muslime verstärkt, insbesondere in den letzten fünfzig Jahren, als Ergebnis von Migration als Minderheiten im Westen. Neben der Gebundenheit an die verschiedenen Rechtschultraditionen zeichnen sich ebenso verschiedene Strömungen wie Modernismus, Refororientierung und Säkularismus innerhalb der muslimischen Gemeinschaft im Rahmen dieser Schulen oder außerhalb von ihnen ab. All diese Entwicklungen erfordern eine Fähigkeit zur Konfliktbewältigung unter den Muslimen und mit den Nichtmuslimen zugleich. In der Pluralität entstehende Konflikte und Risiken können eine Energie freisetzen, die zu entwicklungsfähigen Lösungsstrategien und Fortentwicklungen in der Gesellschaft führt. Folglich kann Religion die Möglichkeit erhalten, ihre Zukunftsfähigkeit zu beweisen und differenziert auf die Menschen zuzugehen.⁴⁵ Piaget bewertet Öffnungs- und Adaptati-

⁴⁵ Allgemein zur Diskussion positiver Effekte sozialer Konflikte siehe Coser 1957, S. 197 – 207.

onsfähigkeit als Indikatoren für ein funktionierendes System.⁴⁶ Unter der oben erwähnten „Adaptationsfähigkeit“ verstehe ich in diesem Zusammenhang die Integrationsfähigkeit.

Der Islam zeigt seine interreligiöse Integrations- und Pluralitätsfähigkeit von Anbeginn durch den berühmten Vertrag von Medina, der im Jahre 1 der Hidschra (622 n. Chr.) zwischen Muslimen, Juden und Polytheisten geschlossen wurde. Dieser Vertrag garantierte religiöse, rechtliche, politische und kulturelle sowie wirtschaftliche Pluralität im gemeinsam gebildeten Gemeinwesen von Medina. In der Präambel dieses Vertrages heißt es:

„Mit dem Namen Gottes, des Gnade Erweisenden, des Barmherzigen. Dies ist eine Charta des Gottesgesandten Muhammad, die die Beziehungen zwischen den Muslimen aus dem Stamme Quraiš und aus der Stadt Yaṭrib (Medina) sowie deren nichtmuslimischen Mitbürgern, Partnern und Verbündeten regelt. Sie bilden eine Umma (Gemeinschaft) und unterscheiden sich von den Übrigen.“⁴⁷

Die erste innerislamische Integration geschah mit der Bildung der islamischen Kerngemeinde seitens der mekkanischen Emigranten (al-muhāğirūn) und medinensischen Helfer (al-anšār) in Medina. Der Prophet verbrüdete (uḥūwa) sie

⁴⁶ Piaget 1974, S. 174.

⁴⁷ Ibn Hišām 1996, Bd. 1, S. 110.

miteinander und machte aus ihnen eine Solidargemeinschaft. Die zweite wichtige Integration ist die hier behandelte Integration der Stammesfürsten insbesondere aus dem Stamme der Quraiš. Hierbei ist besonders bemerkenswert, dass dieser Stammeselite vergeben und sie mild behandelt wurde, und dass sie in die islamische Gemeinschaft aufgenommen wurde, obwohl dem Propheten und den Muslimen klar war, dass davon eine potentielle Rückfallgefahr zumindest ins kulturelle Heidentum ausgehen könnte. In diesem Sinne wurde die „Zivilisierung des Konflikts“⁴⁸ als Hemmung der aggressiven und destruktiven Opposition und als Chance für spätere solide Stabilität verstanden. Diese Methodik des „zivilisierten Konfliktmanagements“ kann den Weg zum Zusammenleben verschiedener religiöser Intensitäten in der heute unvermeidbaren innerislamischen und globalen Pluralität zeigen und die Gegensätze und Unterschiede konstruktiv nutzen helfen.

⁴⁸ Für den Begriff: „Zivilisierung des Konflikts“ siehe Meyers 1994, S. 40 f.

Literaturverzeichnis

- Al-Balādurī, Aḥmad Ibn Yaḥyā, 1901: Kitāb Futūḥ al-buldān. Kairo.
- Al-Balādurī, Aḥmad Ibn Yaḥyā, 1936-1979: Ansāb al-ašraf. Bd. 1, Ed. M. Ḥamīdullāh, Kairo 1959; Teil 4/1, Ed. Iḥsān ʿAbbās, Bibliotheca Islamica 28d, 1979 Wiesbaden; Bd. 4/B, Ed. Max Schloessinger und Bd. 5, Ed. S. D. F. Goitein, 1938 Jerusalem.
- Caskel, Werner, 1966: Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām Ibn Muḥammad al-Kalbī. Bd. 1-2, Leiden.
- Coser, A. Levis, 1957: Social Conflict and the Theory of Social Change. In: British Journal of Sociology, Bd. 8 (1957), S. 197–207.
- Ad-Dahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad, 1367 - 1369 h.: Tārīḥ al-Islām wa Ṭabaqāt al-mašāhīr al-ʿlām. Hrsg. Maktabat al-Qudsī, Bd. 1-4, Kairo.
- Eckert, Roland, 2005: Die Generalisierung partikularistischer Orientierung. Proaktive Prozesse in der Bildung kollektiver Identität. In: Wilhelm Heitmeyer, Peter Imbusch (Hrsg.): Integrationspotenziale einer modernen Gesellschaft. Analyse zu gesellschaftlicher Integration und Desintegration. Wiesbaden, S. 259–276.
- Epskamp, Heinz, 1988: Integration. In: Werner Fuchs u.a.: Lexikon zur Soziologie. 2, verbesserte und erweiterte Aufl., Opladen, S. 246–247.
- Hamidullah, Muhammad, 1995: Islam Anayasa Hukuku. Hrsg. Vecdi Akyüz, Istanbul.
- Hinz, Walter, 1955: Islamische Maße und Gewichte. Umgerechnet ins metrische System. Handbuch der Orientalistik, Ergänzungsband 1, Heft 1, Leiden.
- Ibn ʿAbd Rabbih, Aḥmad Ibn Muḥammad, 1940: Al-ʿIqd al-farīd. Ed. Muḥammad Sacīd al-ʿAryān, Bd. 1-8, 1. Aufl., Kairo.
- Ibn ʿAsākir, ʿAbd al-Qādir Aḥmad, 1951-54: Tārīḥ madīna Dimašq. Ed. Ṣalāh ad-Dīn al-Munaġġid, Bd. 1-2/1, Damaskus.
- Ibn ad-Dawādārī, Abū Bakr Ibn ʿAbdallāh, 1960-1982: Kanz ad-durar wa ġāmiʿ al-gurar. Deutscher Neb.-Tit.: Die Chronik des Ibn Dawādrī. Ed. Bernd Radtke u.a., Bd. 1-9, Deutsches Archäologisches Institut Kairo, Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens 1a-i, Kairo, Wiesbaden usw.
- Ibn Ḥabīb, Abū l-Ġaʿfar Muḥammad, 1942: Al-Muḥabbar. Ed. Ilse Lichtenstädter, Hayderabad.
- Ibn Ḥabīb, Abū l-Ġaʿfar Muḥammad, 1964: Kitāb al-Munammaq. Ed. A. Fariq, Beirut.
- Ibn Ḥayyāt, Ḥalīfa, 1967: At-Tārīḥ. Ed. Akram Dīyāʾ al-ʿUmarī, 1. Aufl., Bd. 1-2, Naġaf.
- Ibn Hišām, Abū Muḥammad ʿAbd al-Malik. Überliefert von Muḥammad Ibn Ishāq, 1995: As-Sīra an-nabawīyya. Ed. Muṣṭafā as-Saqāʾ, Ibrāhīm Abyārī, ʿAbd al-Ḥafīz Šibli, Bd. 1-4, Beirut.
- Ibn Saʿd, Muḥammad, 1905-1928: Kitāb at-Ṭabaqāt al-kabīr. Ed. E. Sachau u.a., Bd. 1-9, Leiden.
- Al-Maqrīzī, Taqīy ad-Dīn Aḥmad Ibn ʿAlī, 1888: An-Nizāʿ wa-t-taḥāṣum fīmā bayna Banī Hāšim wa Banī Umayya. Deutscher Neb.-Tit.: Die Kämpfe und Streitigkeiten zwischen den Banū Umayya und Banū Hāšim. Eine Abhandlung von Taqīy ad-Dīn al-Maqrīzī. Hrsg. G. Voss, Diss., Leiden.
- Meyers, Reinhard, 1994: Begriff und Probleme des Friedens. Grundwissen Politik Band 2, Opladen.
- Piaget, Jean, 1974: Biologie und Erkenntnis: Über die Beziehungen zwischen organischen Regulationen und kognitiven Prozessen. Übersetzt ins Deutsche von Angelika Geyer, Frankfurt am Main.
- As-Suyūṭī, Ġalāl ad-Dīn, 1952: Tārīḥ al-Ḥulafāʾ. Ed. Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Kairo.
- Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Ġarīr, 1962 ff.: Tārīḥ ar-rusul wa l-mulūk. Ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Bd. 1-15, Kairo.
- Al-Wāqīdī, Muḥammad Ibn ʿUmar, 1966: Kitāb al-Maġāzī. Ed. Marsden Jones, Bd. 1-3, London.
- Al-Wāqīdī, Muḥammad Ibn ʿUmar, 1989: Kitāb ar-Ridda wa nabḍa min futūḥ al-ʿIrāq. Ed. Muḥammad Ḥamīdullāh, Paris.
- Weber, Max, 1992: Soziologie. Universal geschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten, herausgegeben und erläutert von Johannes Winckelmann, 6. überarbeitete Aufl., Stuttgart.
- Az-Zubayrī, al-Muṣʿab Ibn ʿAbdallah, 1953: Kitāb Nasab Quraiš. Ed. E. Levi-Provencal. Kairo.

Rezension

Abu Bakr Heyn: *Der Teejunge Kasim*

Es waren die Kinderbücher aus der „Bibliothek für muslimische Kinder“, die vor nunmehr einem Vierteljahrhundert Hoffnung machten, herausgegeben von Khurram Murad und anderen, zum Beispiel „Der tapfere Junge“, das in sieben Geschichten das Leben des Ali ibn Abi Talib nachzeichnete. Hoffnung darauf, dass nicht die vordergründige Ereignisgeschichte, sondern der religiöse Gehalt der Lehre zum Thema wird. Auch Bücher wie „Die Lokomotive Hamdi Hartmann“ von Ahmad von Denffer griffen diesen Impetus auf: Religiöse Erziehung durch religiös bildsame Kinder- und Jugendliteratur, kindgerecht verspricht und mehr oder weniger klug illustriert.

Nun liegt ein neues Buch dieser Art vor, das sich allerdings von seinen Vorgängern angenehm unterscheidet: Der Verfasser Abu Bakr Heyn rollt die gewohnten Kulissen des Islams noch weiter zurück und macht die Bühne frei für das Wesentliche, das Innere des Islams, das sich dem Protagonisten seines Buchs nach und nach erschließt: Der Teejunge Kasim wird durch das Leben in die Lehre genommen. Er ist Waise und verdient sich seinen kargen Lebensunterhalt als Teejunge im Bazar von Damaskus. „Sei immer ein guter Muslim, dann ist alles in Ordnung.“, war das Vermächtnis seines sterbenden Vaters. „Du bist ein schlechter Muslim!“, wirft ihm dann einer seiner Kunden vor, der Goldhändler Bostan.

Kasim verdankt es frommen und klugen Menschen, dass er seine Lektionen lernt: das Wohl des anderen im Blick zu haben, auf Provokation gelassen zu reagieren und auf die böse Tat mit der guten Tat zu antworten. Es ist der Kern der Dattel, der keimt und die Zukunft trägt, nicht das klebrig-süße Drumherum.

Der Verlag für islamische Bildung und Erziehung (VIBE) von Jörg Imran Schröter und Amina Boumaaiz mit Sitz in Freiburg hat daraus ein ansprechendes Kinderbuch gemacht, das nun, maßvoll illustriert, auf dem Markt ist. Empfehlung: Kaufen bevor es vergriffen ist, und hoffen dass die nächsten Bücher dieses noch jungen Verlags dicker sind, damit das Lesevergnügen länger dauert. (Rezensioniert von Harry Harun Behr)

Titel: Der Teejunge Kasim.

Autor: Abu Bakr Heyn, Illustrationen von Felicitas Hahn. Verlag für islamische Bildung und Erziehung (VIBE), Freiburg im Breisgau 2008

Hardcover, 64 Seiten, Format 14x21 cm.

Sprache: Deutsch.

ISBN: 978-3-939808-01-5. Preis: 9,- €.

Zu den Autoren

Harry Harun Behr, geboren 1962, ist Inhaber der Professur für Islamische Religionslehre an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Er konvertierte 1980 zum Islam. Von 1993 bis 2005 war er in München im Schuldienst tätig. 2005 promovierte Behr zum Thema „Curriculum Islamunterricht“ an der Universität Bayreuth. Sein Forschungsschwerpunkt liegt im Bereich von Islam und Unterricht.

Mizrap Polat, geboren 1964, studierte Islamische Theologie in der Türkei und promovierte in den Islamwissenschaften und Soziologie in Deutschland. Er war in der Türkei und in Deutschland (NRW) als islamischer Religionslehrer tätig. Zurzeit ist er als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Masterstudiengang Islamische Religionspädagogik an der Universität Osnabrück beschäftigt.

Daniel Krochmalnik, geboren 1956 studierte Philosophie und Judaistik in München. Er hat die Professur für jüdische Philosophie, jüdische Geistesgeschichte und jüdische Religionspädagogik an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg inne. Die Schwerpunkte seiner Forschung und Lehre liegen in der jüdischen Schriftexegese, der rabbinischen Literatur, der jüdischen Religionsphilosophie, der jüdischen Aufklärung und dem modernen jüdischen Denken



Herausgegeben von
Harry Harun Behr
 (v.i.S.d.P.)
Emel und Amin Rochdi

izir

Interdisziplinäres Zentrum für
 Islamische Religionslehre
 an der Friedrich-Alexander-
 Universität Erlangen-Nürnberg

Regensburger Straße 160
 90478 Nürnberg
 Telefon 0911 5302-607
 www.izir.de

Satz und Layout:
 Yasmine Behr



Dieses Dokument ist durch eine copyleft-Lizenz urheberrechtlich geschützt. Vervielfältigung, Verbreitung, Bearbeitung und öffentliche Diskussion sind unter der Voraussetzung erlaubt, dass Namen von Autoren und Rechteinhabern genannt sind und die Nutzung nicht kommerziell erfolgt. Eine Weitergabe ist nur unter gleichen Bedingungen gestattet. Die gesetzlichen Schranken des Urheberrechts bleiben hiervon unangetastet. Nähere Informationen unter www.creativecommons.org

ISSN: 1864-6670