

"Jihad gegen die Gelehrten": sind wir Zeitzeugen einer Reformation im Islam?

Grutzpalk, Jonas

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Grutzpalk, J. (2008). "Jihad gegen die Gelehrten": sind wir Zeitzeugen einer Reformation im Islam? *Leviathan - Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 36(1), 15-32. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-66078>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Aufsätze

Jonas Grutzpalk

„Jihad gegen die Gelehrten“. Sind wir Zeitzeugen einer Reformation im Islam?

Für Sebastian Dittrich

Einleitung

Aussagen über die künftige Entwicklung des Islam findet man gegenwärtig selten, wenn man einmal von der umstrittenen These Samuel Huntingtons absieht, der Islam zeichne sich durch seine blutigen Grenzen aus (1998, S. 414-422). Dieser Mangel an Entwicklungstheorien ist angesichts des Scheiterns der großen geschichtsphilosophischen Visionen, angefangen vom Kommunistischen Manifest bis hin zu Francis Fukuyamas Postulat vom endgültigen „Ende der Geschichte“ nicht verwunderlich. Es scheint nicht mehr möglich, die Geschehnisse dieser Welt, wie einst von Ernst Jünger formuliert, wie einen „Apfel in des Menschen Hand“ zu betrachten (1980, S. 212).

Und doch: Der US-amerikanische Religionswissenschaftler Reza Aslan trägt in seinem im Jahr 2006 publizierten Buch über „Ursprung, Entwicklung und Zukunft des Islam“ eine bemerkenswerte These vor. Der Islam befinde sich, so schreibt er, in einer Phase der Reformation. Daraus erschließe sich, warum es so viele konkurrierende Strömungen im Islam und warum es gegenwärtig in seinem Umfeld Gewalt und Migration gibt. Wie plausibel ist diese Deutung?

Reza Aslans Buch „No God but God. The Origins, Evolution and Future of Islam“ präsentiert eine Geistesgeschichte des Islam aus muslimischer Sicht. Es ist bemerkenswert, dass der Autor Sunniten, Sufis und Schiiten als Teile einer großen islamischen Familie behandelt und nicht die Beschreibung eines „reinen“ Islam anstrebt. „God may be One,“ schreibt Aslan „but Islam most definitely is not“ (2006, S. 263). Vielmehr sieht er in den unterschiedlichen Bewegungen des Islam einen

Hinweis darauf, dass die islamische Religion seit je ein Potential für Pluralismus in sich birgt. Und mehr als das: Aslan geht davon aus, dass Menschenrechte und Demokratie sogar ursprüngliche Werte des Islam seien (S. 253). Den Weg zu einer muslimischen Demokratie müsse aber der Islam selbst finden, ein Demokratieimport nach westlichem Vorbild hingegen müsse scheitern.

Woran das liegt, erläutert Aslan am Begriff des „Säkularismus“. Die Vorstellung einer Verweltlichung der Religion sei eine Ideologie, die letztlich nicht minder verbohrt sei als religiöser Fanatismus. Wer einer religiös geprägten Gesellschaft Säkularismus aufzwingen wolle, erreiche damit keine Demokratisierung. Dem Säkularismus stellt Aslan die evolutionäre *Säkularisierung* gegenüber, die eine schrittweise Ablösung religiöser durch zivile Institutionen in Machtpositionen bedeute. Säkularisierung wird nach Aslan dadurch in Gang gesetzt, dass zum einen die traditionellen religiösen Autoritäten entmachtet und zum anderen der Pluralismus des Glaubens anerkannt werden. Auf diesem Weg finde eine Gesellschaft, davon ist Aslan überzeugt, zu ihrer eigenen Form von Demokratie.

Als großes historisches Beispiel in der westlichen Welt nennt Aslan die Reformation in Deutschland im 16. Jahrhundert. Sie habe den Weg geebnet zum Glaubenspluralismus der Aufklärung bis hin zum Glaubensrelativismus der Moderne. Eine ähnliche Reformation sieht Aslan auch im Islam am Werk. Nicht überzeugend ist allerdings seine Begründung, warum der Termin auf unsere Zeit falle: 1500 Jahre nach Christus habe die Reformation im Christentum stattgefunden, analog sei der Islam 1500 Jahre nach Mohammed mit seiner Reformation an der Reihe (S. 248).

Aber was meint Aslan mit „Reformation“, und was hat seine Vorstellung von einer islamischen Reformation mit den mitteleuropäischen Verhältnissen des christlichen 16. Jahrhunderts zu tun? Welches Beschreibungspotential steckt in der These, dass wir es gegenwärtig in der muslimischen Welt mit einer epochalen Reformation zu tun haben? Hat Aslan mit seiner These das Zeug zu einem sozialwissenschaftlichen Riesen, auf dessen Schultern man sich stellen kann, um zu verstehen, was zur Zeit in der islamischen Welt vor sich geht?

Was heißt für Aslan Reformation? Was er mit dem Begriff meint, sagt er nicht genau, aber er macht Andeutungen: Die Reformation des Islam sei ein städtisches Phänomen und finde gegenwärtig in Teheran, Damaskus, Jakarta, Kairo, New York, London, Paris und in Berlin statt. Sie sei ein „jihad [...] to strip the Traditionalist Ulema of their monopoly over the meaning and message of Islam“, also ein Ringen mit den religiösen Autoritäten um die Deutung des Islam (S. 254). Ihr Ziel sei, den Islam von Doppelmoral und Fanatismus zu reinigen, und im Ergebnis werde sie den Weg zu Aufklärung und Demokratie für die islamische Welt ebnen. Aslan zufolge leben wir gerade inmitten dieser muslimischen Reformation; nur der Pulverdampf der aktuellen kriegerischen Ereignisse vernebele unseren klaren Blick und mache die Deutung schwierig.

Aslan beschreibt also mit „Reformation“ einen Kampf (Jihad) zwischen Gläubigen und den Angehörigen der traditionellen muslimischen Gelehrtenschicht (Ule-

ma).¹ Dieser Jihad gegen die Gelehrten ist für ihn der Ausgangspunkt einer spirituellen und gesellschaftspolitischen Entwicklung, die in einem ersten Schritt zu Pluralismus und in ihrem weiteren Verlauf zu Demokratisierung führt. Aber Pluralismus und Demokratie sind das *Ergebnis*, nicht Bestandteil der Reformation. Sie sind in ihr nur *in nuce* enthalten.

Die theologischen Auseinandersetzungen solcher Reformationen müssen und können den Sozialwissenschaftler nicht interessieren, sie verwirren ihn eher. Sozialwissenschaftlich relevant ist jedoch die Frage, wer in Reformation und Jihad gegen die Ulema jeweils gegen wen antritt. Dabei ist zu fragen: War die katholische Kirche für die Reformation das, was die traditionelle Gelehrtenschicht heute für den Jihad gegen die Ulema bedeutet?

Aus sozialwissenschaftlicher Sicht stellen sich weitere Fragen: z.B. nach den Techniken, die die Verbreitung von Informationen ermöglichen und einen „Jihad“ beschleunigen können. In Anlehnung an Aslans These wäre zu prüfen, ob man sagen kann: Was für die Reformation die Druckerpresse war, ist für den aktuellen Jihad gegen die Ulema das Internet?

Eine weitere Ähnlichkeit zwischen Reformationszeit und islamischer Gegenwart liegt in dem Blick auf einen äußeren Feind, der politisch und militärisch allmächtig zu sein scheint. Die dritte Frage also lautet: Ist und war das, was der Reformation „der Türke“ war, dem heutigen Jihad gegen die Ulema „der Westen“ bzw. „Amerika“?

Die vierte offene Frage: Welche Menschen oder Gruppen übernahmen die Funktion des Sprachrohres in der Reformation des 16. Jahrhunderts? Sind ähnliche Charaktere in der heutigen islamischen Welt zu beobachten? Dabei sind die radikalen Denker der beiden Bewegungen von besonderem Interesse. Die Folgefrage also lautet: Ist der geistige Vater des modernen Islamismus, Sayid Qutb, für den Jihad gegen die Ulema das, was Thomas Müntzer für die Reformation gewesen ist?

Die sich anbietende fünfte Frage, ob die Reformation tatsächlich der Ausgangspunkt für Pluralismus und Demokratie in Europa gewesen ist, wird hier bewusst umgangen. Zu sehr ist in der historischen Forschung umstritten, welche Bedeutung die Reformation für die Entstehung dessen hatte, was man heute „die Moderne“ nennt. Es wäre vermutlich eine Aufgabe von ähnlichen Dimensionen, wie sie sich z.B. Max Weber in seiner „Protestantischen Ethik“ mit Blick auf den Zusammenhang zwischen modernem Kapitalismus und Reformation einst aufgeladen hat. Eine parallele Schrift über die Entwicklungen der islamischen Moderne ist derzeit nicht in Sicht.

1 Um Verwirrung zu vermeiden, bezeichne ich im weiteren Verlauf die islamische Reformation als „Jihad gegen die Ulema“. Der Begriff „Reformation“ hingegen beschreibt die Geschehnisse um die protestantischen Kirchen im 16. Jahrhundert in Deutschland und seinen Nachbarländern.

1. Reformation als Jihad gegen die Gelehrten-schicht?

Der Beginn der Reformation wird allgemein auf das Jahr 1517 datiert: Der Theologe Doktor Martin Luther veröffentlicht am 4. September dieses Jahres seine 95 Thesen zum Ablasshandel. Was er schreibt ist zutiefst katholisch und von der Überzeugung beseelt, dass der Papst die Autorität in allen religiösen Fragen sei. Doch wenn er falsch liege, wolle er sich gerne – anhand der Bibel – über seine Irrtümer aufklären lassen, fügt Luther noch hinzu. Diese Aussage spitzt sich im Verlauf seiner immer schärfer werdenden Auseinandersetzung mit den kirchlichen Behörden zur Losung zu: „*sola scriptura, sola gratia, sola fide*“. Nur die Bibel eröffne den Weg zur religiösen Erkenntnis, nur die Gnade Gottes und das Vertrauen in sie erlöse den Menschen von seinen Sünden. Und das ist neu: dass die generelle Autorität der als heilig angesehenen *Texte* (und bald auch des eigenen in religiösen Fragen geschulten Gewissens) der Autorität der *Kirche* entgegenstehe. Jeder an der Bibel geschulte Laie habe das Zeug zum Priester, es bedürfe keiner kirchlichen Weihen, um das Wort Gottes zu verstehen und zu lehren.

Die Kirche verstand sich, um mit den Worten Max Webers (1988, S. 211) zu sprechen, als „Gnadenanstalt, welche religiöse Heilsgüter wie eine Fideikommißstiftung“ verwaltete. Eine Kirche ohne heilige Texte wäre zwar nicht wirklich denkbar gewesen, aber sie war nicht unmittelbar auf die Auslegung der Bibel angewiesen, um sich zu legitimieren: „*Ecclesia est prior scriptura et potior*“ (die Kirche ist älter und mächtiger als die Schrift), hielt sie dem aufkeimenden Luthertum entgegen (Debray 2001, S. 262), womit sie, rein chronologisch betrachtet, Recht hatte.

Die einzige Form des Gesprächs, die sie Menschen wie Luther anbieten konnte, war das Verhör, denn eine Debatte über die Grundlagen des Glaubens anhand ihrer Quellen, wie sie Luther forderte, verbot sich aus der Sache heraus. Intellektuelle Vorläufer der Reformation wie John Wycliff (ca. 1330-1384) oder Jan Hus (1370-1415), die jeweils das allgemeine Priestertum und die einzige Autorität der Schrift lehrten, waren zu Ketzern erklärt worden, warum also hätte man mit Luther anders verfahren sollen (Schnaberl-Schüle 2006, S. 48 ff.)?

Erst als die Spaltung des Christentums in Deutschland unvermeidlich geworden war, nahm die Kirchenführung die Kritik an ihrer Institution auf und versuchte, die Reformatoren in ihr Lehrgebäude zu reintegrieren: Papst Hadrian IV. verkündete 1522, „dass die Schäden der Kirche und die Fehler der Kurie die Ursache der lutherischen Ketzereien seien“ (Schorn-Schütte 2006, S. 42). Immerhin hatte die Kritik Luthers zu einer Selbstkritik der Kirche geführt. Eine Zustimmung zu einer Diskussion anhand der Quellentexte war das allerdings nicht. Auch in der Folge lief die katholische Kirche der Entwicklung in protestantisch geprägten Gegenden hinterher. So war der Aufbau eines flächendeckenden Grundschulwesens in katholischer Hand z.B. in Frankreich sicherlich auch eine Antwort auf den explosionsartig sich ausbreitenden „Massenintellektualismus“ (Max Weber) in protestantischen Gegenden, der

seine Erklärung in der Idee des allgemeinen Priestertums fand, dem allerdings eine Bibellektüre vorausgegangen sein musste (Grutzpalk 2004, S. 39).

Die Reformation und die katholische Kirche stritten also nicht um die Interpretation der religiösen Texte, sie stritten sich um die Autorität in der christlichen Gemeinde. Sollte die Heilige Schrift oder die Heilige Kirche das letzte Wort haben? Die Reformatoren bevorzugten die Schrift, doch die katholische Kirche, die bislang abweichende Strömungen (z.B. die Franziskaner) zumeist als Ordensgemeinschaften in ihre Körperschaft integriert hatte, sah den Erhalt der Einheit des Christentums als wichtiger an als das Gewissen der Einzelnen, das sich, so Luther, durch den Glauben in Bewegung setzen lasse.

Ähnliche Diskussionen hat es auch im Islam gegeben. Sie betrafen allerdings eher die Frage der politischen Macht. Ein Widerstandsrecht gegen einen ungerechten Kalifen z.B. wurde in der sunnitischen Staatsrechtsforschung des 13. Jahrhunderts zugunsten der Einheit des Islam unter jedwedem Kalifen abgelehnt (Lewis 1981, S. 259 f.). Doch Kalifat und Kirche sind nicht unmittelbar miteinander vergleichbar, auch wenn Marco Polo den Kalifen als „Papst der Muslime“ und umgekehrt Ibn Wasil, ein Diplomat im Italien des 13. Jahrhunderts, den Papst als „Kalif der Christen“ beschrieben. Der Papst als Nachfolger Petri ist Ausgangspunkt der Legitimation der *kirchlichen* Macht. Er garantiert den apostolischen Charakter der ihm folgenden Priesterschaft, also den Rekurs auf die Jüngerschaft Jesu. Der Kalif ist eine *politische* Instanz, die die Einheit des Islam garantiert, während die ihm formell untergeordneten Gelehrten Rechtspflege betreiben. Ihre Legitimation leiten sie von einer der vier orthodoxen Rechtsschulen ab, der sie angehörten. Die Rechtsschulen existierten auch nach dem entgültigen Zusammenbruch des abbasidischen Kalifats 1258 weiter, sie waren nicht auf die Anwesenheit eines Kalifen angewiesen, um ihr Dasein zu begründen.

Diese Gelehrtenschicht, die *Ulema*, sah sich also (mit Ausnahme des schiitischen Islam im Iran) nie als klerikale Institution. In Sure 5,28 spricht der Koran zwar von einer Art Seelenverwandtschaft zwischen Muslimen und Christen, weil letztere Priester und Mönche hätten, in Sure 9,31 jedoch heißt es, die Christen hätten ihre Priester zu Herren neben Gott gemacht. Zu einer Priesterschicht ist die Ulema wohl auch deshalb nie geworden, weil man sich mit Blick auf dieses Zitat nicht dem Vorwurf des unterschweligen Polytheismus aussetzen wollte. Einer erklärten Priesterschaft stand auch die Überzeugung entgegen, dass der einzelne Muslim und Gott in einem unmittelbaren Verhältnis zueinander stünden. Eine Vermittlerschaft zwischen Gott und den Menschen konnte sich dementsprechend nie überzeugend etablieren. Der Gründer der Schafitischen Rechtsschule, Muhammad ibn Idris asch-Schafi'i (767-820) erklärte die Stellung der Ulema in der islamischen Gesellschaft so:

„Der Koran, so erklärte er, war das eigentliche Wort Gottes. [...] Von gleicher Bedeutung war jedoch die [...] sunna des Propheten. [...] Der göttliche Wille mochte in Koran und sunna noch so

klar zum Ausdruck kommen, die Frage nach der Interpretation oder danach, wie bestimmte Prinzipien auf eine bestimmte Situation anzuwenden waren, stellte sich immer wieder. Nach schafi'itischem Denken gab es für den gewöhnlichen Moslem nur eine Methode, Irrtümer zu vermeiden: Er musste die Interpretation den Religionsgelehrten überlassen, die mit Hilfe ihrer Vernunft innerhalb eng gezogener Grenzen erklärten, was Koran und Hadith enthielten. Wenn sich eine neue Situation ergab, sollte jemand, der fähig war, seine Vernunft zu gebrauchen, mit Hilfe der Analogie (qiyas) die Lösung des Problems finden. Er musste versuchen, in der Situation ein Element zu entdecken, das mit einer Situation vergleichbar war, für die bereits eine Regelung vorlag. [...] Die Rechtfertigung dafür ließ sich in einem Hadith finden: 'Die Gelehrten sind die Erben des Propheten'.“ (Hourani 1992, S. 99)

Dennoch hat es an Kritik an der Ulema nie gemangelt. Ihr wurden Kompetenzüberschreitung, Anmaßung und Rechtsverdrehung zugunsten der Mächtigen vorgeworfen (Lewis 1981, S. 204). Doch an der letztendlichen Kompetenz in rechtlichen Fragen kamen nur vereinzelte Zweifel auf. „Der moderne 'Mythos' des Rechts besteht vor allem darin, dass er für den Laien undurchdringlich ist“, schreibt der Rechtssoziologe Werner Gephart (1993, S. 10) über den deutschen zeitgenössischen Juristen. Mit dieser Darstellung dürfte er auch einen wichtigen Bestandteil des Ulema-Selbstbewusstseins beschreiben, das sich zwar angefeindet, selten aber ernsthaft hinsichtlich seiner Fachkompetenz in Zweifel gezogen fühlen musste. Islamisches Recht war nun einmal nur etwas für Fachleute, die Materie war für den juristischen Haushandwerker zu kompliziert. Dass laienhafter Gebrauch des göttlichen Rechts zu seiner sündhaften Veränderung führen konnte, die Strafe im Jenseits nach sich ziehen musste (Doi 1997, S. 465), hat die Stellung der Ulema darüber hinaus stabilisiert. Wir haben es bei der Ulema also eher mit Verwaltern des göttlichen Rechts als mit einer Priesterschaft im katholischen Sinne zu tun.

Wer in der islamischen Welt die Frage der deutenden Koranlektüre aufwirft, benutzt den Begriff „Ijtihad“ (arab. selbständiges Ergründen). „Ijtihad“ ist ein juristischer Begriff. Er beschreibt eine Methode, die es ermöglicht, die rechtliche Regelung eines Sachverhaltes zu klären, wenn weder Koran, noch die in den Hadithen (Berichte über Aussprüche und Taten des Propheten) aufzufindende Tradition (arab. Sunna), noch andere sekundäre Quellen des islamischen Rechts genug Anhaltspunkte für ein eindeutiges Urteil liefern. Das „Tor des Ijtihad“ galt seit dem 13. Jahrhundert als verschlossen. Die vier großen Rechtsschulen des sunnitischen Islam betrachteten ihre Arbeit als abgeschlossen und sahen die Notwendigkeit einer eigenständigen Rechtssuche durch den einzelnen Juristen vor Ort nicht mehr als notwendig an. Alle rechtlichen Fragen schienen auf die eine oder andere Art ihre Antwort in den Kompendien der jeweiligen Rechtsschulen zu finden. Max Weber beschreibt die Schließung des Tores des Ijtihad wie folgt:

„Das islamische heilige Recht ist durchweg spezifisches 'Juristenrecht'. Seine Geltung beruht auf dem 'idschmâ' (idschmâh-al-ammah = tacitus consensus omnium), der praktisch als Übereinstimmung der Rechtspropheten, der großen Juristen (fukahâ) also, definiert ist. Offiziell gilt neben der Infallibilität des Propheten selbst nur die Infallibilität des idschmâ. Koran und Sunnah sind nur die historischen Quellen des letzteren. Nicht sie, sondern die Kompilation des

idschmâ schlägt der Richter auf; die selbständige Interpretation der heiligen Schriften und Tradition ist ihm untersagt. [...] Die rechtliche Gebundenheit an die festgelegte Interpretationsmethode des Schulhauptes und an die gegebenen Kommentare schloß, seit dem Abschluß der Itschtihadperiode, jede freie Bewegung aus, und in den offiziellen Universitäten [...] verwandelte sich die Lehre in ein äußerst mechanisches Vor- und Nachsprechen feststehender Sentenzen.“ (1922, S. 474)

Wenn der „Jihad gegen die Ulema“ als ein Versuch verstanden wird, sich der Quellen des Glaubens zu bemächtigen und sie einer eigenständigen Deutung zu unterziehen, führt sein Weg also über „Ijtihad“. Anläufe, die orthodoxen Rechtsschulen zu übergehen und neue Interpretationen der göttlichen Offenbarung vorzunehmen, hat es in der islamischen Geschichte mehrere gegeben. Der folgenschwerste Ansatz kam dabei von Mohammed Ibn Abd Al-Wahhab (1702/3-1792), der in eigenständiger Interpretation des Koran und der Sunna lehrte, einzig und allein die absolute Hingabe zur Einheit Gottes und der Hass aller Ungläubigen führe auf sicherem Wege ins Paradies. Mehrfach wurde Al-Wahhab wegen ketzerischer Anmaßung verbannt. Nur sein Bündnis mit dem mächtigen Mohammed Ibn Saud sicherte ihm und seiner Lehre Überleben und Erfolg (Allen 2006, S. 51 ff.).

Der Wahhabismus sieht eine Öffnung des Tores des Ijtihad nur für seinen Gründer vor, er kann quasi als fünfte der orthodoxen Schulen gesehen werden. Allerdings wirft die eigenständige Interpretation der Schriften durch Al-Wahhab die Frage auf, kraft welcher Autorität jemand Ijtihad betreiben kann. Trotz des aggressiven Selbstbewusstseins des Wahhabismus, die einzig wahre Lehre zu vertreten, steht an seinem Anbeginn doch eine eigenständige Koran- und Sunnaexegese durch einen zwar gebildeten, aber sonst in keiner Weise herausragend qualifizierten Laien. Der Wahhabismus hat somit gezeigt, dass es möglich war, die Quellentexte des Islam in die eigenen Hände zu nehmen und sich mit einer eigenständigen Deutung durchzusetzen. So energisch er es auch hinter sich zugeworfen hatte, man hatte Al-Wahhab doch durch das Tor des Ijtihad gehen sehen, und das musste die Frage aufwerfen, wer den erneuten Versuch unternehmen könne, es wieder zu öffnen.

Der Wahhabismus hat die folgende Entwicklung sicherlich nicht ausgelöst, aber er begleitete zeitlich und auch propagandistisch einen Prozess des zunehmenden Bedeutungsverlustes der Ulema, den Francis Robinson wie folgt beschreibt:

„Die Ulama wurden an den Rand der Gesellschaft gedrängt, weil ihre Funktionen als Lehrer und Rechtsgelehrte durch die weltlichen Systeme des modernen Staates ersetzt wurden. Im 20. Jahrhundert waren die Ulama für viele Muslime Symbol einer Rückständigkeit, der sie entkommen wollten. [...] Auch ihre Rolle als Vermittler und Interpreten des Islam für ihre Gesellschaft wurde in Frage gestellt. [...] Diejenigen, die das Missions- und Ausbildungsprogramm der bekannteren islamischen Organisationen am Ende des 20. Jahrhunderts weitertreiben – zum Beispiel die weltweite Tablighi Dschamaat, die populistische Muslimbruderschaft, die elitäre Dschamaat al-islami, die Islamische Tendenzbewegung in Tunesien, oder die Islamische Heilsfront in Algerien –, sind ihrer Ausbildung nach fast ausschließlich Laien. Sie haben auch mit vielen anderen jüngeren islamischen Gruppen den starken Rückhalt bei Studenten gemeinsam.“ (1997, S. 271 ff.)

So gesehen ist der Ulema bereits seit einigen Jahrzehnten die Deutung der Quellentexte zunehmend von einer städtischen, gut ausgebildeten Jugend aus der Hand genommen worden. Der Bedeutungsverlust der Ulema ist zur Zeit namentlich bei radikalen islamistischen Bewegungen zu beobachten, was Werner Schiffauer (2002, S. 11.) damit erklärt, dass gerade in Übergangsphasen Demagogen das Wort ergreifen und wegen der Verunsicherung der Gläubigen Gehör finden. Mit Osama bin Laden hat sich z.B. ein charismatischer Betreiber eines Baumaschinenverleihs das Wort Gottes angeeignet. Charismatische Laienprediger kannte die gesamte Reformation, besonders aber die Wiedertäuferbewegung, deren vielleicht notorischste Gestalt, der ehemalige Kneipenwirt Jan van Leyden, 1536 in Münster hingerichtet wurde (Barret/Gurgand 1995).

Mit Blick auf die radikalen Bewegungen im Islam und in der Reformation bestätigt sich also Reza Aslans Theorie einer Aneignung der heiligen Schriften durch die Laien. Auch gänzlich friedliche, z.B. „weibliche Interpretationen des Islam“ (Selim 2007) haben sich im Verlauf des Bedeutungsverlustes der Ulema ergeben. Solche neuen Lesarten haben ihre Grundlage darin, dass die Quellentexte überhaupt für Laien zugänglich sind und der Laie sich das Recht herausnimmt, selbständig zu interpretieren, was er liest. Diese Erscheinung ist eine bemerkenswerte Parallele zur Reformation.

2. *Buchdruck und Internet*

Die Anfertigung eines durchschnittlichen Buches kostete im 13. Jahrhundert ca. 15 Rindern das Leben. Ihre Haut wurde so lange bearbeitet, bis das Pergament – per Hand – beschrieben werden konnte. Die Einführung des Papiers in Europa im 14. und noch mehr die Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern im 15. Jahrhundert erleichterten die Publikation von Büchern enorm und machten sie zur Massenware. Die Schriften Martin Luthers erfahren allein zwischen 1517-1520, also in der unmittelbaren Startphase der Reformation, Auflagen von insgesamt ca. 300.000 Stück (Debray 2001, S. 256). Zwar war der Buchdruck nicht kostenfrei, aber angesichts der phantastischen Kosten, die nur wenige Jahrzehnte zuvor mit der Veröffentlichung eines Buches verbunden gewesen waren, war es nun richtiggehend billig, Bücher massenhaft auf den Markt zu bringen.

Die theologische Auseinandersetzung der Reformation wurde schon deswegen schnell schriftlich und öffentlich. Allein zwischen 1517 und 1518 stieg die Produktion von Flugblättern in Deutschland um 530 % (Moeller 1999, S. 88). Flugschrift auf Flugschrift kamen neue Gedanken, Sichtweisen auf die Bibel und die Welt des Glaubens und Weltbilder in Umlauf. Der Flugschriftenkrieg schreckte dabei nicht vor übler Polemik und krassen Beleidigungen zurück.

Die publizistische Bewegung der beginnenden Reformation war besonders beflügelt durch den Gedanken, die Bibel als das reine Wort Gottes wiederentdeckt zu

haben. Die Christenheit schien nun erst das zu werden, was der frühe Islam schon in ihr gesehen hatte: „*ahl al kitab*“, Leute des Buches. Mit wachsender Vehemenz setzten sich die Reformatoren gegen hierarchische Vorgaben der katholischen Kirche zur Wehr, der sie unterstellten, die Schrift gering zu schätzen und darüber hinaus auch noch käuflich zu sein.

Die unterstellte Korruption der geistlichen Führung ist ebenfalls ein Motiv der islamistischen² Polemik gegen die zeitgenössischen Zustände im Islam. Seit ein paar Jahren kursiert ein Musikvideo zu dem Song „Dirty Kuffar“ (engl./arab. für „dreckiger Ungläubiger“) im Internet. Vermutlich wurde das Video in England produziert und ins Internet gestellt. In der erschreckend langen Aufzählung aller nur erdenklichen Dirty Kuffar werden neben Ariel Sharon, George W. Bush und dem Papst auch Vertreter der klassischen Ulema aufgeführt. „Scholars for Dollars“ steht unter dem Bild eines Würdenträgers mit weißem Turban und schwarzem Umhang zu lesen. Auch er ist – wohlgemerkt – für die Produzenten des Videos ein „Kuffar“, also Ungläubiger. Luthers Polemik gegen den Papst als „Antichristen“ steht dem an Schärfe in nichts nach.

Die Einführung des Buchdruckes in die islamische Welt konnte von den Autoritäten lange Zeit verhindert werden (die erste Druckfassung des Koran in arabischer Sprache entstand 1537 in Venedig). Die islamischen religiösen Autoritäten sind heute durch das Internet weit mehr bedroht als durch den Buchdruck, obwohl letzterer ihnen schon im Vorfeld der weltweiten Vernetzung zugesetzt hatte:

„Durch die Einführung des Drucks und die Verbreitung von Übersetzungen wurde das religiöse Wissen sehr viel leichter zugänglich. Muslime konnten jetzt die großen religiösen Texte relativ leicht [...] studieren. [...] Es überrascht daher nicht, dass dieser freie Zugang auch zu einer neuen Freiheit der Interpretation führte, was sich an der modernistischen und islamistischen Strömung zeigt, aber auch an einer Vielzahl sektiererischer Positionen. Viele neue Stimmen erhoben den Anspruch, für einen Islam zu sprechen, der seine Kraft aus der Anerkennung der westlichen Vormachtstellung in Wissenschaft und Politik bezog. Dagegen nahm die Autorität und Interpretation jahrhundertlang tradierter Texte ganz erheblich ab“ (Robinson 1997, S. 271 f.).

Das Internet birgt eine zusätzliche Gefahr für die Ulema: Ihre Aussagen werden unmittelbar untereinander vergleichbar. Wer mit einem Rechtsgutachten nicht einverstanden ist, das er im Internet findet, googelt sich bis zum nächsten weiter. Die Ulema, die über Jahrhunderte die Rechtssicherheit in einem kalifenlosen Kulturbereich sichern konnte, steht nun einem gewaltigen Kontingenzproblem gegenüber, dessen Brisanz die Kommunikationstechnik Internet noch verschärft. Während der Katho-

2 *Islamismus* und Islam müssen voneinander unterschieden werden. Die Opfer islamistischen Terrors sind zu einem hohen Prozentsatz Muslime. Auf einen im Irak durch Islamisten getöteten Amerikaner z.B. kamen 2005 ca. 20 getötete muslimische Iraker (Il Mattino 2006, S. 11).

lizismus über das Papstamt Kontingenz institutionell verarbeitet, droht der Islam in viele Gruppen und Grüppchen um charismatische Führungspersonen zu zerfallen.

Das Problem kennt man auch aus dem Protestantismus. In den USA hat die Zersplitterung der protestantischen Heilssuche zu einer Wahrnehmung von Religion als ungestörtem Nebeneinander geführt (Lepsius 2006, S. 334), in dem man sich lange Zeit darüber einig sein konnte, dass der Katholizismus schlimmer sei als jede reformatorische Entgleisung. Wenn man also die Situation im aktuellen radikalen Islam mit dem Christentum vergleichen möchte, lohnt sich eher der Blick auf die protestantischen Sekten als auf die Reformation. „Der islamische Fundamentalismus könnte eine ähnliche Entwicklung wie der protestantische nehmen“, vermutet auch Werner Schiffauer (2002, S. 11).

3. „Der Türke“ und „der Westen“

Eines der Motive der Flugschriften der Reformationszeit war die drohende Invasion der Türken. 1529 standen die Truppen Suleimans II. vor Wien. 'Die Einheit der Christenheit gegen diese Bedrohung herzustellen', war eine weit verbreitete politische und theologische Floskel. „In den Reichstagen der Reformationszeit wurde außer über das Glaubensproblem über keine Frage häufiger und verbissener verhandelt als über die Türkenhilfe“ (Moeller 1999, S. 139). Die Rezeption der Bedrohung durch die Türken wurde durch weit verbreitete apokalyptische Überzeugungen noch weiter verstärkt. Die vielzähligen „Türkenschriften“ deuteten das Vorrücken osmanischer Truppen mehrheitlich als Vorbote eines göttlichen Strafgerichts. Der Kaiser in seinen tatsächlichen militärischen Bemühungen gegen die Türken stand weitestgehend allein da und vermochte sich nur zeitweise den Rücken im Reich mit dem Verweis auf die „Türkenhilfe“ freizuhalten. Mehr konnte er gerade von reformatorischer Seite nicht erwarten. Nicht zuletzt Luther lehnte einen Kreuzzug gegen die Türken vehement ab, weil er sie als Strafboten Gottes und Ankündigung des nahenden Weltendes verstand. Das Potential zur Vereinheitlichung des Christentums gegen die heranrückenden Türken war also äußerst gering.

Demgegenüber ist „der Westen“ heute ein Begriff, der viele Menschen in der islamischen Welt eint. „Verwestlichung“ ist ein Schimpfwort und wer sich ihrer verdächtig macht, hat keinen guten Stand. Es sind der Kapitalismus, der Imperialismus, die Zinswirtschaft, „das Weltjudentum“ und „Amerika“, die in der Darstellung „des Westens“ eine gewichtige Rolle spielen, dazu Unwissen und Ungläubigkeit und natürlich Pornographie und Sittenlosigkeit.³ Dass der Westen einen Kreuzzug gegen den Islam betreibt, ist ein beliebter Refrain in der Rhetorik islamistischer Extremisten (Wunderer 2003, S. 150 ff.).

3 Kenneth Timmerman (Preachers of Hate. Islam and the War on America; New York: Random House 2003) übertreibt maßlos in seiner Darstellung der anti-westlichen Haltung in der islamischen Welt. Aber er liefert ein anschauliches Bild.

Nachdem Bertrand Russel 1921 Islam und Bolschewismus miteinander verglich (S. 114), betont Shmuel Eisenstadt für unsere Zeit eher Parallelen zwischen Islamismus und linksextremistischen Bewegungen z.B. hinsichtlich ihres Standpunktes, „dass die Durchsetzung dieser Vision in dieser Welt, in der Gegenwart, stattzufinden habe“ (1998, S. 82). Auch die innerweltlichen Feindbilder ähneln sich. Der Begriff des „Westens“ in der islamistischen Rhetorik erinnert an den des „Kapitals“ der Neuen Linken der 70er und 80er Jahre. Insbesondere der dem „Kapital“ als inhärent unterstellte „Faschismus“ stellt noch heute selbst zwischen verfeindeten linksextremistischen Gruppen Verbindlichkeit her (Verfassungsschutz Brandenburg 2007, S. 92 f.). Ein ähnliches verbrüderndes Potential steckt – im Gegensatz zum Begriff des „Türken“ in der Reformationszeit – im Begriff des „Westens“. Mit dem einheitsstiftenden Potential des Begriffs ist auf Dauer zu rechnen.

4. *Thomas Müntzer und Sayyid Qutb*

Kaum ein Autor des 20. Jahrhunderts hat einen solch massiven und andauernden intellektuellen Einfluss im aktuellen politischen und religiösen Diskurs in der muslimischen Welt wie der Cheftheoretiker der ägyptischen Muslimbruderschaft, Sayyid Qutb (1906-1966). Das gilt sowohl für seine islamistischen Leser wie Osama bin Laden (Wright 2006), wie auch für diejenigen, die keine Islamisten sind, wie z.B. Reza Aslan.

Man könne, so Sayyid Qutb (o.J., S. 139), „den Müllhaufen im Westen“ so wenig mit dem Islam vergleichen wie „den bösen und dreckigen Materialismus“ des kommunistischen Ostens, den es zu seinen Lebzeiten noch gab. Das verbiete sich, weil der Islam sich jedem Vergleich entzöge, weil er „anders“ und in jedem Fall „besser“ sei als alles, was man mit ihm vergleichen wolle. In der Tat ist das Islam-Ideal, das Sayyid Qutb vertritt, mit nichts auf der Welt zu vergleichen. Das allerdings macht es vergleichbar mit den Idealen einiger Reformationstheologen.

Doch mit welchem Reformator sollte man Sayyid Qutb vergleichen, den intellektuellen Pfeiler des modernen Islamismus? Angesichts seiner hohen Bedeutung und Wertschätzung in der islamistischen Literatur wäre ein Vergleich mit der Zentralgestalt der Reformation in Deutschland, Martin Luther, sicherlich angemessen. Doch Luther hat sich in erster Linie mit bestehenden und funktionierenden politischen Körperschaften seiner Zeit wie Kirche und Reichstag auseinandersetzt und nicht, wie Sayyid Qutb, die Religion zum Anlass eines radikalen Sozialprogramms genommen. Auch hat Qutb lange Zeit im Gefängnis verbracht und seine Hinrichtung im Jahr 1966 hat endgültig ausgeschlossen, dass er jemals Verantwortung übernehmen musste. Er konnte eine reine Lehre vertreten und für sie sterben, so wie Thomas Müntzer (1490-1525) das tun konnte. Obwohl sie schnell von den herrschenden Mächten niedergewalzt wurde und sie auch innerhalb der Reformation auf

verlorenem Posten stand, liegt es deshalb näher, die Müntzerbewegung mit dem modernen durch Qutb geprägten Islamismus zu vergleichen.

Auch hier ist es nicht die Frage, theologische Spitzfindigkeiten nachzuvollziehen, sondern die Dynamik von Theorien aufzunehmen, die sozialen Bewegungen zu Grunde liegen. Dabei stellt sich die erste Frage nach dem Adressaten. Der muss nicht immer mit dem tatsächlichen Publikum übereinstimmen. Müntzer (1989, S. 27 ff.) ist davon überzeugt, dass „das Volk“ unter Leitung eines „rechten Hirten“ verständiger sei als jeder Priester und Lutheraner. Seine aus Bauern und kleinen Handwerkern bestehende Anhängerschaft, die er später im Bauernkrieg anführte, spiegelt das wider, was er mit „Volk“ meint. Sayyid Qutb (o.J., S. 18) hingegen idealisiert den einfachen Soldaten auf dem Pfad des Glaubens als jenen, dem die eigentliche Botschaft des Islam gelten soll.

Beide, Qutb und Müntzer, vertreten einen radikalen Anti-Intellektualismus. Beide können sehr polemisch werden, wenn es um „falsche“ Repräsentanten der eigenen Religion geht. Müntzer z.B. bezeichnet Luther als „Dr. Lügner“. Qutb wendet sich gegen Angehörige der Ulema, die den wahren Geist des Islam aus den Augen verloren hätten. Er nennt sie „Besiegte“ und meint damit, dass sie sich fremden intellektuellen Einflüssen beugen (Qutb o.J., S. 75). Er macht dabei auch vor der Azhar-Universität, der zentralen Autorität in Rechtsfragen des sunnitischen Islam, nicht Halt. Hier werde – über den Umweg der aristotelisch geprägten Philosophien Ibn Sinas (Avicenna) und Ibn Ruschds (Averroes) – westliches Gedankengut gelehrt (Qutb 2000, S. 291). Beide Autoren stoßen sich daran, dass die für sie auf der Hand liegenden Wahrheiten von ihren Kontrahenten unterdrückt werden.

Müntzer geht davon aus, dass die Priester materielle Interessen und zu wenig Glauben in sich haben, was sie vom rechten Wege abführe und die Wahrheit leugnen lasse. Außerdem wirft er ihnen Schlampigkeit im Umgang mit den Quellentexten vor (Müntzer 1989, S. 53). Auch Qutb verdächtigt die den den Islam zersetzenden Kräfte materieller Gelüste, viel mehr noch aber sieht er fremde Mächte am Werk, die die Zersetzung des Islam betrieben: Kreuzzüge, den westlichen Imperialismus und den Zionismus (Qutb 2000, S. 251, 267, 275).

Es ist bemerkenswert, dass Qutb sich selten negativ über die Ulema als Institution äußert, anders als Müntzer, der kaum eine Gelegenheit auslässt, über Priester und Schriftgelehrte zu schimpfen. Noch bemerkenswerter ist dabei, dass beide eine Individualisierung des Glaubens predigen, die den Einfluss der Gelehrten zurückdrängen soll. Dem wahren Glauben geht beiden Autoren zufolge eine innere Auseinandersetzung voraus. Qutb (o.J., S. 71) schreibt, der muslimische Krieger habe schon ein großes inneres Gefecht gegen Satan gewonnen, wenn er das Schlachtfeld gegen den Unglauben anderer betrete. Einfach sei der Glaube an die Einheit Gottes nicht zu bekommen. Mohammed habe sie 13 Jahre in Mekka gepredigt, bevor er in Medina die Macht angetreten habe. Das zeige, so Qutb, wie komplex allein schon der Glaube an den Einen Gott sei. Thomas Müntzer ist ebenfalls davon überzeugt, dass der Weg zum wahren Glauben nicht auf der Hand liegt. Er predigt den „bitte-

ren Christus“, den Glauben, der mit Leid gewonnen wird und nicht mit süßen Worten. „Keiner hat so (in den Glauben) hineinplatzen wollen wie unsere wahnsinnigen wollüstigen Schweine“, schreibt er und „wer den bitteren Christus nicht haben will, wird sich am Honig todfressen“ (Müntzer 1989, S. 45, 48).

Der religiöse Leidensprozess kann Müntzer zufolge durch keine Priesterschaft herbeigeführt werden, er muss vom Einzelnen gesucht und so der wahre Glauben gefunden werden. Der Kernbegriff, den die Reformation und auch Müntzer in diesem Zusammenhang benutzen, ist der des Gewissens (Hattenhauer 1980, S. 118; Reschika 2001, S. 79). Häufig zitieren Protestanten Lukas 17,21 „das Reich Gottes ist inwendig in Euch“, wenn sie das Wesen dieses Gewissens beschreiben wollen. Auch Qutb (o.J., S. 92) sieht in seiner idealisierten islamischen Gesellschaft das göttliche Gesetz „im Menschen selbst am Werke“. Das begründet sich für Qutb damit, dass die göttliche Ordnung „natürlich“ ist, ob sie im Universum den Verlauf der Gestirne bestimmt oder die Grundregeln des sozialen Lebens. Ijtihad kann jeder Gläubige im Rahmen der göttlichen Vorgaben selbst betreiben, eine 'Kirche' darf es im Islam nicht geben (Qutb o.J., S. 85). Nirgendwo tritt der vermeintlich „reformatorische“ Charakter Qutbs deutlicher zu Tage als an dieser Stelle, wobei allerdings klar sein muss, dass hier eine jakobinische Haltung vertreten wird. Zu einem „Jihad gegen die Ulema“ ruft Qutb allerdings damit nicht auf.

Qutb, der die wenigen wahrhaft Gläubigen von „Jahiliya“ (Unwissenheit) umgeben weiß (Qutb o.J., S. 141), ermuntert zu Selbstachtung durch Verachtung aller Ungläubigen. Die wahrhaft Gläubigen mögen auch unterlegen sein, doch das ändert nichts an ihrer Überzeugung und inneren Haltung: Der Gläubige fühlt sich in jedem Fall den anderen überlegen, sei er „schwach, in Unterzahl und arm“ oder sei er „stark, in Überzahl und reich.“ Anders sieht das Thomas Müntzer. Durch Leid und Anerkennung des „bitteren Christus“ wird der Gläubige zum Auserwählten und gehört nun ganz der Gemeinde Christi an. Auch er ist von Ungläubigen umgeben. Das allerdings soll ihn nicht zu Hochmut verleiten: „Sucht nur keine Geltung, keinen Ruhm, brüstet Euch nicht“ (Müntzer 1989, S. 153).

Ob nun hochmütig oder nicht, am Ende seines reformatorischen Weges führt Müntzer Krieg. Es ist – soziologisch betrachtet – nicht sein Krieg. Er hat ihn nicht angezettelt. Die Bauernbewegung, die zu Bauernkriegen wird, begleitet zeitlich die Reformation und überschneidet sich mit ihr. Sie verursachen einander aber nicht. Müntzer wird mit dem Bauernheer in Frankenhausen zum Wortführer einer Bewegung, die es auch ohne ihn gegeben hätte.

Pflegte er seine Briefe für gewöhnlich mit „ein Knecht Gottes“ zu unterschreiben, so nennt er sich alsbald „Thomas Müntzer mit dem Schwerte Gideons“. Gideon war einer der charismatischen Anführer Israels, die in dem alttestamentarischen Buch Richter beschrieben werden und der mit einer Unterzahl israelitischer Kämpfer einen Sieg errang, weil Gott diesen Sieg versprochen hatte (Richter 6,11 ff.). Auch Müntzer sieht die Zeit als reif an, dass Gott ein Versprechen wahr machen werde, das er immer wieder zitiert: „er stürzt die Mächtigen vom Thron und

erhöht die Niedrigen“ (Lukas 1, 52). Wenn es so etwas wie ein „Sozialprogramm“ Müntzers gibt, dann findet man es in diesem Zitat. Insgesamt geht es in dem bewaffneten Aufstand im Mai 1525 darum, jede Tyrannei zu beenden, so dass „dem gemeinen Volk“ die Macht gegeben werde (Müntzer 1989, S. 165). All das findet Müntzer im Neuen Testament versprochen. Er kämpft nicht für eine „Sache“, sondern für Gott: „Es ist nicht euer, sondern des Herrn Streit,“ schreibt er an seine Anhänger (Müntzer 1989, S. 161). Müntzer ist, wie seine Umwelt, vom baldigen Ende der Welt überzeugt. So wie Luther aus apokalyptischer Überzeugung nicht militärisch gegen die Invasion osmanischer Armeen vorgehen will, so ist auch Müntzer (1989, S. 161) davon überzeugt, dass alle Zeichen auf Sturm stehen: „Der Herr will ein Spiel machen, die Bösewichter müssen dran. Der Herr geht Euch voran, folget, folget!“

Vorstellungen einer nahenden Endzeit gibt es auch im Islam, sind hier aber eher randständig. Texte wie die Daniel- oder die Johannesapokalypse sind nicht Bestandteil des islamischen textlichen Grundstocks. Zwar geht auch der Koran von einem Gericht am Ende der Welt aus, aber sein Kommen wird nirgendwo auch nur ansatzweise so dramatisch beschrieben wie in einigen biblischen Texten. In Sure 53,57 heißt es zwar, das Jüngste Gericht komme bald, aber das hat nicht zur Ausbildung apokalyptischer Bewegungen geführt. Amine Maalouf (2000) beschreibt, wie sich einige Muslime 1666 vom Weltuntergangstaumel ihres christlichen Umfeldes mitreißen ließen, aber sie blieben eine Ausnahme. Auch Sayyid Qutb vertritt keine Endzeitvision. Wenn er zum bewaffneten Kampf aufruft, dann nicht, weil es gelte, ein göttliches Versprechen einzulösen und das Weltende herbeizuführen. Für Sayyid Qutb ist Jihad eine Pflicht, die sich für ihn aus der immanenten Logik des Islam ergibt:

Der sei nämlich ein Sozialprogramm, das den Menschen aus der Knechtschaft des Menschen befreie. In der Jahiliya (Unwissenheit) werde der Mensch zu sozialem Verhalten gezwungen, im Islam hingegen halte sich jeder aus Einsicht und Gottesfurcht ganz von selbst an moralische und soziale Maßstäbe (Qutb o.J., S. 93). Islam basiere „auf dem Fundament von Gewissen und dem Gesetz“ (Qutb 2000, S. 125). Nur der Islam kenne die alleinige Herrschaft Gottes über alle Menschen, alle anderen politischen und sozialen Systeme sähen menschliche Einrichtungen vor (z.B. die Partei im Kommunismus, das Parlament in der Demokratie), die die Menschen führen wollten. Jihad sei deswegen ein Krieg zur Befreiung der Menschen von der Tyrannei der Menschen (Qutb o.J., S. 70 ff.). Durch den Jihad wird der Mensch zum „Stellvertreter Gottes“, dem es gelingen kann, das „Reich Gottes auf Erden“ zu errichten (Qutb o.J., S. 58 f.). Dieser Anspruch der Verwirklichung einer totalen Gesellschaft rückt Qutb in die Nähe zu kommunistischen Bewegungen, deren Ziel des revolutionären Kampfes „ein Paradies auf Erden“ war (Kleines politisches Wörterbuch 1983, S. 811).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Qutb ebenso wie Müntzer auf eine Verinnerlichung der Religion abzielt, die dem Gewissen eine zentrale Bedeutung zu-

schreibt. In beiden Fällen kommen die durch inneren Kampf gestählten Gläubigen dahin, die göttlichen Quellentexte von selbst zu verstehen, ohne auf die Hilfe einer Priesterschaft angewiesen zu sein. Beide sehen die wenigen, die die (an sich einfache) Wahrheit Gottes verstanden haben, dazu berechtigt, Gewalt gegen andere auszuüben. Bei der Ausrichtung der Gewalt aber zeigen sich Unterschiede. Müntzers Gewaltverständnis ist apokalyptisch, während Qutb eine diesseitige Änderung der Zustände erzwingen will. Der eine will eine für vormoderne Gesellschaften typische Anbahnung göttlicher Intervention erreichen, der andere stellt sich Gesellschaft als durch den Menschen konstruierbar vor und folgt somit modernen Gesellschaftskonzepten (Grutzpalk 2007, S. 42).

Qutb und Müntzer wurden hingerichtet, so gesehen sind beide gescheitert. Der Tod Müntzers 1525 und der der Wiedertäuferfürsten zu Münster gut zehn Jahre später hat den radikalreformatorischen Bestrebungen ihre Daseinsgrundlage genommen. Müntzer ist also nicht nur als Mensch, sondern auch mit seinem theologischen Konzept gescheitert. Die gewaltbefürwortenden Elemente der christlichen Reformation hatten ab 1536 keinen nennenswerten Einfluss auf den Diskurs der Reformation. Das Werk Qutbs hingegen lebt weiter, es findet weltweit Millionen von Lesern. Wenn aber Reformation im Islam bedeutet, dass die gewaltbefürwortenden Elemente die Diskussion bestimmen, verläuft sie anders als die Reformation im 16. Jahrhundert.

Fazit

Vieles, was gegenwärtig in der islamischen Welt passiert, lässt sich mit den Begebenheiten der Reformation des 16. Jahrhunderts in Deutschland vergleichen. Die „Reformation“ des zeitgenössischen Islam z.B. findet insbesondere in urbanen Metropolen statt, wird begleitet von einer Bevölkerungsexplosion und der Nutzung neuer Kommunikationstechniken. Ihr Gegenstand ist der Streit um die Interpretation der göttlichen Offenbarung; das führt zu einem Bedeutungsverlust der vormals privilegierten Intellektuellenschicht. Darin ähneln sich Reformation und der „Jihad gegen die Gelehrten“ sehr stark.

Es gibt aber auch Unterschiede, die gewaltig sind: nicht zuletzt die apokalyptischen Überzeugungen der Reformationszeit werden allenfalls durch Splittergruppen im Islamismus widerspiegelt. Auch das Überleben politischer Strukturen (insbesondere des Reichstages), die den theologischen Wandel der Reformationszeit begleiteten, kann in der islamischen Welt nicht beobachtet werden. Diese politischen Strukturen schnitten den reformatorischen Wildwuchs im 16. Jahrhundert mit drastischen Mitteln zurück. Revolutionäre Kräfte in der Reformationsbewegung verloren an Bedeutung. Solch eine Dynamik fehlt in der aktuellen Diskussion im Islam. Die radikalen Kräfte verschaffen sich Gehör und finden die Aufmerksamkeit der Medien, mag es noch so viele friedliche Bestrebungen im islamischen „Jihad gegen

die Ulema“ geben. Die Ulema wäre in der Tat die einzige hinreichend legitimierte Macht gewesen, die so etwas hätte verhindern können – aber eben gegen sie richtet sich nach Reza Aslan die islamische Reformation.

Und dennoch lässt sich eine zunehmende Spiritualisierung und somit Individualisierung des Islam beobachten, die vermuten lässt, dass Aslan am Ende Recht behält. Die starke Betonung des Gewissens in Sayyid Qutbs Sozialprogramm ist ein Hinweis auf eine starke Verinnerlichung der Religion, die allerdings bei Qutb jakobinisch intendiert ist. Der Großmufti von Marseille, Soheib Bencheick, sieht generell eine spirituelle Chance für den Islam in Europa aufkeimen:

„Wo sonst, wenn nicht in Europa, könnte der Aufbruch gelingen? Die Ausgangslage ist wesentlich vorteilhafter als in den Ländern, in denen die Muslime eine Mehrheit darstellen. Der Islam ist in Europa kein Instrument, mit dem die politische Macht legitimiert oder erobert werden kann. Der soziale Druck, der in überwiegend muslimischen Gesellschaften auf den Gläubigen lastet, fällt zudem weg. In Europa fällt es nicht auf, ob ein Muslim betet oder nicht betet. Er braucht nicht soziale Erwartungen zu erfüllen, sein spirituelles Engagement ist deshalb wahrhaftiger. Als Minderheit müssen die europäischen Muslime Bezugspunkte in einer pluralistischen Gesellschaft entwickeln. Der Islam steht vor der Herausforderung, wieder zu einer religiösen Botschaft zu werden und nicht länger zu einem Befehl, einer Kultur oder einer Identität. Die Religion in einer demokratischen, pluralistischen Gesellschaft gründet auf einer Heilsbotschaft, der man zustimmen kann oder auch nicht. Wenn wir es schaffen, die Lehre des Islam der pluralistischen Gesellschaft anzupassen, wäre Großes erreicht“ (Wiegel 2001, S. 10).

Die Prüfung von Reza Aslans mutiger These hat gezeigt, dass zwei grobe Linien der Entwicklung des Islam denkbar sind: Entweder gelingt es den radikalen Kräften, Widersprüche und Spaltungserscheinungen innerhalb des Islam zu überdecken, indem sie das schwammige Feindbild des „Westens“ bemühen; oder eine Spiritualisierung, wie sie der Großmufti von Marseille beschreibt, führt zu dem von Aslan vorausgesehenen Pluralismus und zur Demokratie im Islam. Im ersten Fall lohnt sich eher ein Blick auf die Entwicklung linksextremistischer Bewegungen, um vergleichend zu verstehen, was in der islamischen Welt gerade passiert. Im letzteren Fall hätte sich erwiesen, dass Aslans Gegenwartsanalyse großes Beschreibungspotential hat, obwohl der von ihm angestrebte Vergleich zwischen muslimischer und christlicher Reformation stellenweise hinkt und man teilweise besser informiert ist, wenn man Parallelen zwischen dem aktuellen Islam und der Geschichte des Protestantismus in den USA aufsucht. Wahrscheinlich wird aber beides gleichzeitig passieren: Radikalisierung angesichts eines wirkungsmächtigen Feindbildes und Individualisierung der Religionsausübung. Aber selbst dann wird Aslan zumindest ein wenig Recht behalten.

Literatur

- Allen, Charles, 2006: *God's Terrorists. The Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Islamism*; London: Abacus.
- Aslan, Reza, 2006: *No God but God. The Origins, Evolution and Future of Islam*, London: Arrow Books.
- Barret, Pierre und Jean-Noël Gurgand, 1995: *Der König der letzten Tage*, München: Heyne.
- Casanova, José, 2006: *Aggiornamenti? Katholische und muslimische Politik im Vergleich*, in: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 3, S. 305-321.
- Debray, Régis, 2001: *Dieu, un itinéraire*, Paris: Odile Jacob.
- Eisenstadt, Shmuel, 1998: *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Doi, Abdur Rahman I., 1997: *Shari'ah: The Islamic Law*, London: TaHa.
- Gephardt, Werner, 1993: *Gesellschaftstheorie und Recht. Das Recht im soziologischen Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Grutzpalk, Jonas, 2004: *Elitenauswahl an Frankreichs Hochschulen. Was lehren uns die Grandes Ecoles?*, in: *SoWi. Das Journal für Geschichte, Politik, Wirtschaft und Kultur* 2, S. 48-46.
- Grutzpalk, Jonas, 2007: *Umma und Asabiya. Ein muslimisches Gegenkonzept zu „Gemeinschaft und Gesellschaft“ oder eine mögliche Ergänzung der Tönnies'schen „Grundbegriffe der reinen Soziologie“?* *Tönnies-Forum* 1, S. 29-44.
- Hattenhauer, Hans, 1980: *Geschichte des Beamtentums*, Köln/Berlin/Bonn: Heymann.
- Hourani, Albert, 1992: *Die Geschichte der arabischen Völker*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Huntington, Samuel, 2002: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien: Europaverlag.
- Il Mattino, 2006: *Le vittime civili di attentati*, 2. März, S. 11.
- Jünger, Ernst, 1980: *Der Friede*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kleines politisches Wörterbuch*, 1983: Stichwort: Religion, Berlin: Dietz.
- Lepsius, Oliver, 2006: *Die Religionsfreiheit als Minderheitenrecht in Deutschland, Frankreich und den USA*, in: *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 3, S. 321-349.
- Lewis, Bernard (Hrsg.), 1981: *Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung Konstantinopels*, München/Zürich: Artemis.
- Maalouf, Amine, 2000: *Le Périple de Baldassare (Roman)*, Paris: Grasset.
- Moeller, Bernd, 1999: *Deutschland im Zeitalter der Reformation*, Göttinger: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müntzer, Thomas, 1989: *Schriften und Briefe*, Gerhard Wehr (Hrsg.), Zürich: Diogenes.
- Qutb, Sayyid, 2000: *Social Justice in Islam*, Oneonta: iPi.
- Qutb, Sayyid, o.J.: *Milestones*, Damskus: Dar al-Ilm.
- Reschika, Richard, 2001: *Philosophische Abenteuer*, Tübingen: Mohr.
- Robinson, Francis (Hrsg.), 1997: *Islamische Welt*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Russell, Bertrand, 1921: *The Practice and Theory of Bolshevism*, London: Allen & Unwin.
- Schacht, Joseph, 1993: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon.
- Schiffauer, Werner, 2002: *Alles ist eines. Durch die Rückkehr zu den Quellen kann es dem Islam gelingen, seinen starren Charakter zu verlieren*, in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* v. 8.9., S. 11.
- Schnaberl-Schüle, Helga, 2006: *Die Reformation 1495-1555*, Stuttgart: Reclam.
- Schorn-Schütte, Louise, 2006: *Die Reformation. Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*, München: C.H. Beck.
- Selim, Nehad, 2007: *Nehmt den Männern den Koran. Für eine weibliche Interpretation des Islam*, München: Piper.

- Timmerman, Kenneth, 2003: *Preachers of Hate. Islam and the War on America*, New York: Random House.
- Verfassungsschutzbericht Brandenburg 2006, 2007. Ministerium des Innern des Landes Brandenburg, Abteilung V (Hrsg.), Potsdam.
- Weber, Max, 1922: *Grundriß der Sozialökonomik III. Abteilung Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.
- Weber, Max, 1988: Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus, in: *Gesammelte Aufsätze zu Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen: Mohr.
- Wiegel, Michael, 2001: Die Furcht vor dem Islam ist gerechtfertigt. Soheib Bencheick, Großmufti von Marseille, im Gespräch, *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* v. 16.12., S. 10.
- Wright, Lawrence, 2006: *The Looming Tower. Al-Qaeda and the Road to 9/11*, New York: Knopf.
- Wunderer, Hartmann, 2003: *Der Islam und die westliche Welt. Konfrontation, Konkurrenz, Kulturaustausch* (mit Benedikt Giesing und Jonas Grutzpalk), Hannover: Schroedel.