

W

Deutscher Bundestag ■ Wissenschaftliche Dienste

Religionsfreiheit und Apostasie im Islam

- Ausarbeitung -



Wissenschaftliche Dienste des Deutschen Bundestages

Verfasser/in: [REDACTED]

Religionsfreiheit und Apostasie im Islam

Ausarbeitung WD 1 - 076/06-I

Abschluss der Arbeit: 12.05.2006

Fachbereich XI: Geschichte, Zeitgeschichte und Politik

Telefon: [REDACTED]

Ausarbeitungen und andere Informationsangebote der Wissenschaftlichen Dienste geben nicht die Auffassung des Deutschen Bundestages, eines seiner Organe oder der Bundestagsverwaltung wieder. Vielmehr liegen sie in der fachlichen Verantwortung der Verfasserinnen und Verfasser sowie der Fachbereichsleitung. Die Arbeiten der Wissenschaftlichen Dienste sind dazu bestimmt, Mitglieder des Deutschen Bundestages bei der Wahrnehmung des Mandats zu unterstützen. Der Deutsche Bundestag behält sich die Rechte der Veröffentlichung und Verbreitung vor. Diese bedürfen der Zustimmung des Direktors beim Deutschen Bundestag.

Inhalt

A blue square containing the white letter 'W'.

1.	Einleitung	4
2.	Religionsfreiheit im Koran	5
2.1.	1. Exkurs: Koran, Sunna und Hadithe und die Frage der Interpretation	6
3.	Verschiedene Positionen von islamischen Gelehrten zur Religionsfreiheit	7
3.1.	Die klassische Position zur Religionsfreiheit	7
3.1.1.	2. Exkurs: Christen und Juden als die „Leute der Schrift“	7
3.2.	Moderne Positionen zur Religionsfreiheit	9
3.2.1.	Eine moderne muslimische Sicht gegen Religionsfreiheit	9
3.2.2.	3. Exkurs: Islamismus – die Sehnsucht nach einer idealisierten Vergangenheit	11
3.2.3.	Ein moderner Verfechter der Religionsfreiheit	12
3.2.4.	4. Exkurs: „Progressives Denken im zeitgenössischen Islam“	14
4.	Apostasie im Islam	16
4.1.	Apostasie in Koran und Sunna	17
4.2.	Apostasie in der klassischen und in der modernen Exegese	18
4.3.	Todesstrafe für Apostasie in islamischen Ländern	20
5.	Literaturverzeichnis	23

1. Einleitung

Religionsfreiheit bedeutet das Recht, den Glauben der eigenen Wahl frei anzunehmen, auszuüben und zu bezeugen. Abgesehen von einigen wenigen Phasen der Geschichte, die vergleichsweise mehr Toleranz, Respekt, Verständnis für Andersdenkende und Dialogfähigkeit aufzuweisen haben, mussten die Menschen bis zum 18. Jahrhundert warten, um das politische Recht auf Religionsfreiheit zu erleben. Das **Recht auf Religionsfreiheit** hat eine lange Entstehungsgeschichte und war im europäischen Denken die Antwort auf eine kollektive Geschichte von unsäglichem Leid und von zahllosen Opfern.¹ Die grausamen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts in Europa ließen den gemeinsamen Willen wachsen, diesen maßlosen Zerstörungen ein Ende zu setzen. Hier hat der Wunsch, mit Andersgläubigen besser, nämlich tolerant, offen und dialogbereit umzugehen, seine historischen Wurzeln. Abschluss und Höhepunkt dieses Umdenkens sind die **Allgemeine Erklärung der Menschenrechte** (AEMR) der Vereinten Nationen von 1948, die in Art. 18 das Recht auf Religionsfreiheit einschließt, und der **Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte** (IPBPR) von 1966.²

Wechselt man von dieser politischen Ebene der Würdigung von Religionsfreiheit zur innerreligiösen Sicht auf dieses Thema, so muss zunächst konstatiert werden, dass sich aus den **religiösen Quellen** wie Bibel oder Koran ein Recht auf Religionsfreiheit nicht ohne weiteres ableiten lässt.³ Die Tatsache, dass jede Religion mit universalem Wahrheitsanspruch – und das sind Christentum, Judentum und Islam gleichermaßen – die Konversion zu einer anderen Religion mit höchster Skepsis betrachtet, steht dem entgegen. Auch eine generelle Toleranz gegenüber Andersgläubigen oder „Ungläubigen“ ist unter diesem Aspekt nicht ohne weiteres gegeben oder zu erwarten. Ein Mangel an Toleranz findet sich sowohl im Christentum als auch im Islam nicht zuletzt auch gegenüber denjenigen Glaubensbrüdern oder –schwestern der eigenen Glaubensgemeinschaft, die in Lehre oder Praxis vom „wahren Glauben“ abweichen.

Bleiben wir auf der Ebene der religionsgeschichtlichen Betrachtung, ist die Religionsfreiheit als Gegenstand von Interesse und Auseinandersetzung ein „junges“ Phänomen.⁴ In den frühen Zeiten der Religionen galt es als selbstverständlich, die Gottheiten der eigenen Stadt oder des eigenen Staates zu verehren, da sie Haus, Familie und das weitere Umfeld schützen sollten, ja das ganze Wohlergehen von Sippe, Stadt oder Staat von ihnen abhing. Und es galt als unloyaler und die Gemeinschaft gefährdender Akt, die eigenen Götter oder den eigenen Gott anzuzweifeln, zu leugnen oder nicht zu ehren. Im

1 Durch den Dreißigjährigen Krieg z. B. war die Bevölkerung Mitteleuropas so stark dezimiert worden, dass manche Landstriche komplett entvölkert waren.

2 Siehe dazu Näheres in Teil II der Ausarbeitung.

3 Dazu und zum Folgenden: Müller 2001: 3.

4 Dazu ausführlich: Troll 1991: 5.

Umfeld des Alten Testaments ebenso wie in der islamischen *umma*⁵ in Medina in den frühen Zeiten des Islam findet sich eine vergleichbare „Intoleranz“ gegenüber religiöser Abweichung. Für das Christentum war es ein langer Weg, mit Umwegen und Rückschlägen, bis zu Dokumenten wie der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (*Dignitatis humanae*) und der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ (*Nostra aetate*)⁶, die die Aneignung des Menschenrechtes der Religionsfreiheit im Christentum in religiöser Begründung festhalten. Der Islam, als eine der großen Weltreligionen, und die islamische Welt befinden sich noch mitten in der Auseinandersetzung um die Bewertung und mögliche Integration der Religionsfreiheit in den eigenen Glauben.

2. Religionsfreiheit im Koran

Der Koran sagt vieles über Menschen, die einer anderen Religion angehören, aber nichts Einheitliches. Es gibt freundliche Aussagen dazu, aber es gibt auch kritische oder sogar feindselige Äußerungen.⁷

Zu den **freundlichen Aussagen** können folgende Suren gerechnet werden:

„Diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Christen und die Sabier, alle die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und Gutes tun, erhalten ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie haben nichts zu befürchten, und sie werden nicht traurig sein.“ (2,62)

„Du wirst sicher finden, das unter den Menschen diejenigen, die den Gläubigen am stärksten Feindschaft zeigen, die Juden und die Polytheisten sind. Und du wirst sicher finden, dass unter ihnen diejenigen, die den Gläubigen an Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: „Wir sind Christen“. Dies deshalb, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind.“ (5,82)

„Es gibt keinen Zwang in der Religion.“ (2,256)

Beispiele für **feindselige Aussagen** sind folgende Suren:

„Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und nicht an den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der Religion der Wahrheit angehören [...]. (9,29)

„O ihr, die ihr glaubt, nehmt euch nicht die Juden und die Christen zu Freunden. Sie sind untereinander Freunde. Wer von euch sie zu Freunden nimmt, gehört zu ihnen.“ (5,51)

5 Unter *umma* versteht man die Gemeinschaft aller muslimischen Gläubigen.

6 Beide Erklärungen erschienen 1965, im Kontext mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

7 Folgende Zusammenstellung nach Troll 2006: 186-187.

„Die Gläubigen sollen sich nicht die Ungläubigen anstatt der Gläubigen zu Freunden nehmen. Wer das tut, hat keine Gemeinschaft (mehr) mit Gott.“ (3,28)

Alle diese Textstellen, die freundlichen und die feindseligen, sind **kontextbezogen**, d. h. sie beziehen sich auf bestimmte Vorfälle, auf Gruppen von Menschen oder auch auf Individuen, mit denen Mohammed zu tun hatte. Hier stellt sich die **Frage der Interpretation**:

Dürfen die jeweiligen Textstellen verallgemeinert werden?

In dieser Frage äußern sich die muslimischen Interpreten und Exegeten nicht einheitlich.⁸ Man kann verschiedene Positionen differenzieren, die sich grob in „klassische“ und „moderne“ unterteilen lassen.

2.1. 1. Exkurs: Koran, Sunna und Hadithe und die Frage der Interpretation

Der **Koran** ist nach muslimischem Verständnis die direkte göttliche Rede, die „Offenbarung“ des Propheten. Daneben gibt es die **Sunna**, die von der göttlichen Offenbarung inspirierte Rede und Praxis des Propheten, die man auch als die „Prophetentradition“ bezeichnet. Anders als der Koran liegt die Sunna nicht in einem einzigen Buch vor, sondern in mehreren Sammlungen zahlreicher Einzelberichte vom Reden und Handeln des Propheten, die von islamischen Gelehrten des 8. und 9. Jahrhunderts zusammengestellt wurden. Diese Einzelberichte werden **Hadithe** genannt. Sowohl Koran als auch Sunna erheben den Anspruch auf Wahrheit. Sie geben einen verbindlichen Bezugsrahmen durch ein großes Repertoire an Aussagen, Vorschriften, Weisungen, Bildern und Metaphern, auf die Muslime zurückgreifen können, wenn sie nach Orientierung für ein islamisches Leben suchen. Da der Koran in Sprache, Komposition und Struktur sehr anspruchsvoll und komplex ist, bleibt er in jeder Äußerung interpretationsbedürftig. Dabei kommt es auf Auswahl und Gewichtung der verschiedenen Aussagen im Koran und in den Hadithen an. Eine Analyse des Korans als literarischer Text nach dem Muster der historischen Bibelkritik ist in der islamischen Welt bisher so gut wie unmöglich. Die bisherige Exegese des Korans ist vielmehr eng verknüpft mit religiöser Autorität, in praxi mit bestimmten religiösen Autoritäten. Wir haben es hier mit verschiedenen Richtungen und „Schulen“ der Auslegung zu tun, die nebeneinander existieren. So kann nie von dem Islam die Rede sein.⁹

8 Zusätzlich erschwerend in der Interpretationsfrage ist die teilweise anerkannte „Lehre der Abrogation“ (Aufhebung), die besagt, dass bei textlichen Widersprüchen der zuletzt offenbarte Vers die Kraft des früheren Verses aufhebt. Die späteren Verse sind in den meisten Fällen die strikteren. Dazu und zur ganzen Frage der Interpretation: Troll 2006: 187 ff.

9 Dazu Krämer 2003: 3-5.



3. **Verschiedene Positionen von islamischen Gelehrten zur Religionsfreiheit**

Zur Veranschaulichung unterschiedlicher Interpretationen der Äußerungen zur Religionsfreiheit, die sich im Koran finden, werden im Folgenden drei unterschiedliche Positionen vorgestellt. Zuerst eine typisch **klassische** oder mittelalterliche, danach zwei verschiedene **moderne** Positionen, davon eine gegen die Religionsfreiheit und eine für die Religionsfreiheit.¹⁰

3.1. Die klassische Position zur Religionsfreiheit

Hinsichtlich der berühmten Sure 2,256

„Es gibt keinen Zwang in der Religion“

stellen die beiden Koranexegeten **al-Baydawi** (gest. ca. 1290) und **az-Zamakhshari** (gest. 1144) fest, dass generell ihre Bedeutung aufgehoben sei durch den Vers:

„O Prophet, setze dich gegen die Ungläubigen und die Heuchler ein und fass sie hart an. Ihre Heimstätte ist die Hölle – welch schlimmes Ende!“

Aber gerade in Hinblick auf die „**Leute der Schrift**“, d. h. **die Juden und die Christen**, solle die Sure 2,256 ihre Gültigkeit behalten. Zur Begründung verweisen beide Gelehrte auf den Fall eines Mannes in Medina, dessen beide Söhne Christen geworden waren, bevor Mohammed zu predigen begonnen hatte. Der Vater bestand darauf, dass sie Muslime würden. Als sie sich weigerten, trug der Vater dem Propheten die Sache vor, woraufhin dieser offenbarte: „Es gibt keinen Zwang in der Religion.“

Zu erkennen sind an diesem Exegese-Beispiel sowohl die Methode der Auslegung mithilfe einer konkreten Situation, in der der Prophet sich auf eine bestimmte Weise verhielt, als auch die besondere Rolle, die Christen und Juden unter den Andersgläubigen einnehmen.

3.1.1. 2. Exkurs: Christen und Juden als die „Leute der Schrift“¹¹

Zwischen der Umma, der Gemeinschaft aller muslimischen Gläubigen, und den von den Muslimen abgelehnten Polytheisten, denjenigen, die Vielgötterei betreiben, stehen Juden und Christen als die „Leute der Schrift“¹². Ausdrücklich konstatiert der Koran die **Einheit der Umma und der Schriftanhänger im Glauben und in der Offenbarung:**

10 Die folgenden Ausführungen orientieren sich an Troll 2006: 187 ff.

11 Die folgenden Ausführungen nach Troll 1991: 3. Weitere Details auch bei Khoury 1997: 4 ff.

12 Dazu wurden auch die Sabäer gezählt, da deren heilige Schrift vor dem Koran offenbart wurde. Vgl. dazu Troll 1991: Anm. 6.

„Und streitet mit den „Leuten der Schrift“ nie anders als auf eine möglichst gute Art [...].Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns und zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.‘“
(29,46)

Mohammed hatte sich um Annäherung und Vereinigung mit den Schriftgläubigen bemüht. Als er feststellen musste, dass sie sich nicht zur Botschaft des Koran bekehren lassen wollten, wandte er sich enttäuscht ab. Er warf ihnen vor, dass sie nicht die Wahrheit ans Licht kommen lassen wollten (Sure 3,71). Er gelangte zu dem Schluss, die Umma habe sich von den Schriftgläubigen zu distanzieren und habe sie auch zu bekämpfen, da Juden und Christen, in einer unverzeihlichen Sünde befangen, den Messias als Sohn Gottes verehrten (Sure 9,30).

Aber die dennoch bestehende Einheit der Umma und der Schriftgläubigen im Glauben an den einen Gott und in der Offenbarung bringt es mit sich, dass **Juden und Christen** eine **besondere Position** einnehmen, und dies in dreierlei Hinsicht:

- Auf der weltlichen Ebene genießen jüdische und christliche Gemeinden den Status der **Protektion** (arab. *dhimma*), d. h. dass Personen, Güter, Institutionen wie Schulen oder Gerichte, respektiert und geschützt werden unter der Bedingung, dass diese Gemeinschaften eine Kopfsteuer (arab. *dschizya*) bezahlen und dass sie auf Macht im öffentlichen Bereich verzichten.
- Auf der Ebene der **Offenbarung** werden ihre Schriften nur in der ursprünglichen Form anerkannt, jüdische und christliche Traditionen werden als verfälschend abgelehnt. Der ursprüngliche Sinn dieser Schriften sei im Koran bewahrt, der deshalb die jüdischen und christlichen Schriften überflüssig mache.
- Auf der Ebene des **Heils** werden die jüdische und die christliche Religion als Weg zu Gott und als offenbartes göttliches Gesetz aufgehoben durch die Offenbarung und das Gesetz des Korans. Der Islam ist die einzige Religion, die das Heil bringt.

Ein weiterer bekannter mittelalterlicher/klassischer Autor, **at-Turtuschi** (gest. 1126), stellt eine „*dhimma*“ (damals vermutlich für Syrien) in so verschärfter Form vor, dass sie als demütigend für Juden und Christen bezeichnet werden muss.¹³ In dem darin beschriebenen Status für Nichtmuslime dürfen die Christen weder ihre Prozessionen abhalten, noch ihre Glocken und Gebete laut ertönen lassen, sie dürfen keine arabischen

13 So Troll 2006: 1 90.

Buchstaben schreiben, keine Waffen tragen und keine Sättel beim Reiten benutzen.¹⁴ Wir haben es hier mit einer extremen Position der klassischen Interpretation zu tun. Gleichwohl gilt in diesem Fall die *dhimma* für Christen, wenn auch in der beschriebenen Weise „abgespeckt“, nach wie vor.

Diese Regelungen haben noch in einer Ausgabe des Textes von at-Turtuschi von 1935 in Ägypten Zustimmung gefunden. Dass eine so extreme Position der klassischen Auslegung, die aus dem 12. Jahrhundert datiert, noch im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts befürwortet wird, kann als ein Beispiel der strengen Kontinuität der Koranexegese verstanden werden. In kritischer Sicht ist diese positive Bewertung von *dhimma*-Regelungen von at-Turtuschi aus dem 12. Jahrhundert noch bis ins 20. Jahrhundert hinein ein Ausdruck für das völlige Ausblenden von historischem Kontext. Gleichzeitig wird hier der Anspruch auf unverrückbare, ewige Gültigkeit einstmals formulierter Positionen der Interpretation deutlich.

3.2. Moderne Positionen zur Religionsfreiheit

3.2.1. Eine moderne muslimische Sicht gegen Religionsfreiheit

Sayyid Qutb (1906-1966), Autor, Intellektueller und einer der führenden Köpfe der ägyptischen Muslimbrüder¹⁵, verfasste während seiner Zeit im Gefängnis – 1955 bis 1966 – einen Korankommentar. Sein Anliegen war die buchstabengetreue Auslegung des Korans, die Wiederbelebung des islamischen Rechts und die Abwehr jeglicher Modernisierung. Es ging ihm im Kern um eine Re-Islamisierung der islamischen Länder, und er warf dem damaligen ägyptischen Staatschef, Jamal Abd an-Nasir (Nasser) (1918-1970) und Teilen der ägyptischen Bevölkerung vor, den Islam aufgegeben zu haben.

Ganz in diesem Geiste steht seine Auslegung der bekannten Sure

Es gibt keinen Zwang in der Religion (2,256)

14 Weitere Einzelheiten vgl. Fußnote 13.

15 Die Muslimbruderschaft ist 1928 im ägyptischen Ismailiyya von dem jungen Lehrer Hasan al-Banna (1906-1949) gegründet worden. Sie strebte eine grundlegende Reform der ägyptischen Gesellschaft an, die ihre inneren und äußeren Feinde, wie Linke, Briten, Zionisten und Säkularisten bekämpfen sollte. Mit neuen Organisationsstrukturen, mit Mission und Erziehung verfolgte die Muslimbruderschaft vor dem Zweiten Weltkrieg ihre Ziele. Einschüchterung und Gewalt wurden ebenfalls praktiziert, aber eine islamische Revolution wurde nicht ins Auge gefasst. Nach dem Putsch der Freien Offiziere (1952) in Ägypten und Nassers Aufstieg (1952-1954) wurde die Organisation der Muslimbruderschaft in zwei Wellen (1954 und 1965) zerschlagen. Qutb wurde 1966 hingerichtet, was ihn zum Märtyrer der Bewegung machte. Weitere Details bei Krämer 2005: 292-298. – Die Muslimbruderschaft in Ägypten wird an anderer Stelle als eine der „neofundamentalistischen Bewegungen“ in der islamischen Welt der dreißiger und vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts bezeichnet. Sie hatte auch einen Zweig in Syrien und einen in Indien (Jama at-i islami). Vgl. Der Islam der Gegenwart 2005: 126.

und vergleichbarer Koranstellen. Soweit es Juden und Christen beträfe, so meint er, könnten diese Aussagen keine Gültigkeit mehr besitzen, da die Juden und Christen den Bund mit Gott verletzt hätten und in den Polytheismus zurückgefallen seien.¹⁶ Hier geht es offenbar nicht mehr nur um strenge Koranexegese und Festhalten an Auslegungstraditionen, sondern Christentum und Judentum werden durch willkürliche Behauptungen abgewertet, die nichts mit den Glaubensinhalten und der Religionspraxis der beiden Religionen zu tun haben. Nach der „Umetikettierung“ der Christen und Juden zu Polytheisten, kann die Religionstoleranz Mohammeds, die sich in Sure 2,256 manifestiert, nicht mehr für diese gelten.

Qutb ist in seinen Auslegungen keineswegs originell, sondern schöpft aus der Bewegung des **Kharidschismus**¹⁷ (vor 850), der auf die herausragende Bedeutung des Korans und seiner wörtlichen Interpretation abhebt. In hohem Maße fordert diese Schule das strenge Leben nach den koranischen Vorschriften und den Hadithen: Nur der könne Muslim sein, der auch nach den Vorschriften lebe. Der Kharidschismus war in seinen Anfängen eine radikal revolutionäre Bewegung, floss dann aber auch in den **Hanbalismus** ein, eine juristische und theologische Schule, gegründet von **Ahmad Ibn Hanbal** (gest. 855). Nach den Vorstellungen Hanbals, der die Bedeutung der wörtlichen Interpretation des Korans ebenfalls betonte, kann kein Muslim jemals sicher sein, ob seine Handlungen mit den Gesetzen des Korans in Einklang stehen. **Ibn Taymiyya** (gest. 1328) entwickelte aus dem Hanbalismus eine politische Theorie¹⁸, die im 18. Jahrhundert an Einfluss gewann auf die Wahhabiten Saudi-Arabiens¹⁹ und die saudische Dynastie, die Taymiyyas Ideen und Lehre heute noch hoch halten. Ibn Taymiyyas Gedanken finden sich auch wieder bei Reformern des 19. Jahrhunderts wie **al-Afghani** (gest. 1897), **Muhammad Abduh** (gest. 1905) und **Raschid Rida** (gest. 1935)²⁰, die in einer Verbindung von hanbalitischem Konservatismus mit einer Dosis Reformgeist und Modernisierung zu ihrer Zeit in der islamischen Welt bekannt waren und großen Einfluss ausübten.

16 Troll 2002: 10-11.

17 Dazu und zum Folgenden: Troll 2002: 10 f.

18 Nach Ibn Taymiyyas Vorstellung ist es die oberste Aufgabe des Staates, den Bestand des islamischen Rechts zu garantieren, da das Muslimsein von der Einhaltung des islamischen Rechts abhängt. Weitere Details unter: http://de.wikipedia.org/wiki/Ibn_Taymiyya (Stand vom 9.05.2006)

19 Als Wahhabiten werden die Anhänger der Wahhabiya, einer sehr konservativen und dogmatischen Richtung des sunnitischen Islams bezeichnet. Ihnen wird vorgehalten, gegenüber anderen Auffassungen der islamischen Lehre als ihrer eigenen besonders intolerant zu sein und ihr eigenes Verständnis des Islams mit Gewalt gegen andere Muslime durchsetzen zu wollen. Die Wahhabiten sehen sich selbst aber als Verfechter des wahren Glaubens, die einen legitimen Kampf gegen Abtrünnige des Islams führen. Dazu zählen sie u. a. Schiiten, Sufis, Aleviten, Drusen, Jesiden und die Baha'i. Die meisten Wahhabiten gibt es in Saudi-Arabien (73 Prozent der Bevölkerung) und ihre Lehre ist dort Staatsreligion. (<http://de.wikipedia.org/wiki/Wahabiten>, Stand vom 04.05.2006)

20 Näheres zu diesen drei islamischen Gelehrten in: Der Islam der Gegenwart 2005: S.123-127.

3.2.2. 3. Exkurs: Islamismus – die Sehnsucht nach einer idealisierten Vergangenheit

Aus dieser Gedankenwelt kommen auch die Muslimbruderschaft und deren führende Köpfe Hassan al-Banna²¹ und Sayyid Qutb. Qutbs oben vorgestellte Koranauslegung zur Religionsfreiheit und zu Christen und Juden kann in Zusammenhang gesehen werden mit seinem Kampf gegen das, was er und al-Banna als muslimische Unterwürfigkeit gegenüber dem Westen betrachteten.²² Sie griffen in diesem Zusammenhang auch die gebildete, wohlhabende Schicht der christlichen Ägypter an, und setzten sich mit Propaganda und Agitation für die **Errichtung eines islamischen ägyptischen Staates** ein, in dem die **Scharia**, das islamische Recht, Gültigkeit haben sollte. Man begegnet hier der Haltung des **Islamismus**²³. Qutbs Hoffnungen richteten sich auf die Revolution Nassers 1952, sie wurden aber durch Nassers säkulare Auffassung des Islams und die Tatsache enttäuscht, dass er die Muslimbruderschaft von der Machtteilhabe ausschloss. Sayyid Qutb war der einflussreichste Exponent der Muslimbrüder in den fünfziger und sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts und seine Ideen wirkten auch nach seiner Hinrichtung 1966 weiter: Das kharidschitische Denken, das er übernommen und vermittelt hatte, wurde von der al-Dschihad-Bewegung aufgenommen und weiterentwickelt, die für das **Attentat auf den ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sadat** (1918-1981) im Jahr 1981 verantwortlich war.²⁴ Aber auch dieses Attentat verhalf ihnen nicht zum Durchbruch.

Wir sehen Sayyid Qutb als einen der klassischen islamischen Denker, der Religionsfreiheit ablehnt, und als Islamisten, der gleichzeitig seine aus der Religion hervorgegangenen Überzeugungen in die politischen Zusammenhänge seines Landes hineinträgt. Er kann als **Prototyp des islamischen Gelehrten** verstanden werden, **der sich der Vergangenheit zuwendet, um Lösungen für die Probleme der Gegenwart zu finden**: Die Idealgesellschaft und die richtige Staatsform können demnach erreicht werden, wenn der Sunna des Propheten und den frühen Auslegungen gefolgt wird. Die **Sehnsucht nach einer idealisierten Vergangenheit** verbindet sich signifikant mit antiwest-

21 Siehe Fußnote 15.

22 Der europäische Kolonialismus hat bei diesen Entwicklungen eine nicht unerhebliche Rolle gespielt. Dazu Krämer 2005: 292-296.

23 Islamismus verstanden als Begriff, der unterschiedliche Tendenzen im Islam bezeichnet, deren (Gesellschafts)Konzepte die Rolle des islamischen Staates oder einer islamisch geprägten Kultur hervorheben. Islamismus kann auch als zusammenfassende Bezeichnung für den islamischen Fundamentalismus verstanden werden. In diesem Verständnis ist Islamismus dann oft pejorativ verwendet. Siehe Eintrag in <http://www.brockhaus-enzklopaedie.de> (Stand vom 8.05.2006)

24 Troll 2002: 10-11. Troll weist auch darauf hin, dass die Izala-Bewegung (Jama'at izalat al-bid'a wa iqamat as-sunna) im heutigen Nigeria ebenfalls die Hauptideen von Qutb und die Vorstellungen des Wahhabismus aufgenommen habe. Ihre intolerante Haltung gegenüber den Christen sei hinlänglich bekannt. Gleichzeitig widersetzten sich in Nigeria aber viele Muslime, u. a. Sufi-Gruppen, den Vorstellungen der Izala-Bewegung.

lichen Einstellungen und Gefühlen.²⁵ Dabei werden alle Ideen und Ideale der westlichen Welt, tatsächliche und angebliche, zurückgewiesen, darunter der Nationalismus, da er die Muslime trennen könnte, und die Demokratie, da sie zu übertriebenem Individualismus und sozialem Chaos führen könne. Denkfiguren dieser Art finden sich bis heute zu unterschiedlichen Zeiten immer wieder in der islamischen Welt. Man denke beispielsweise an Afghanistan in der Zeit der Taliban (1997-2001) oder an den Iran in der Zeit der islamischen Revolution unter Khomeini (1979). Der Islamismus hat seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts, aber vor allem seit dem Ende des Kalten Krieges weltweit zunehmend an Boden gewonnen.

Was bei islamistischen Vorstellungen in der Regel ganz ausgeblendet wird, ist die Tatsache, dass das Zusammengehen von Islam und Politik, das die Islamisten zur Norm erklären wollen („der Islam ist Religion und Staat“), zur Zeit des Propheten und auch zu späteren Zeiten nie umfassend verwirklicht war. Eher handelte es sich um politische Verhältnisse, wie sie auch das europäische Mittelalter und die frühe Neuzeit aufweisen mit ihrem Miteinander von Thron und Altar: „Der osmanische Sultan war nicht sunnitischer als der französische König [...] katholisch.“²⁶

3.2.3. Ein moderner Verfechter der Religionsfreiheit

Im Gegensatz zu Sayyid Qutb ist für **Mohamed Talbi** (geb. 1921 in Tunesien) der Vers des Korans

„Es gibt keinen Zwang in der Religion“ (2,256)

eine gültige, universale Aussage. Wenn, wie der Koran sagt,

„[...] niemand die Last eines anderen trägt“ (6,164),

dann muss nach Talbi jeder Mensch frei sein, seinen eigenen Weg zu wählen. **„Religiöse Freiheit nicht zu respektieren bedeutet, sich an die Stelle Gottes zu setzen, und das ist die Sünde der Beigesellung.“**²⁷

In einem Aufsatz, der 1985 in französischer und englischer Sprache und 1993 in deutscher Sprache erschienen ist²⁸, führt Talbi aus:

„Aus der Sicht des Koran ist die Religionsfreiheit, wie ich glaube, wesentlich und vor allem in der göttlich geordneten Natur des Menschen begründet. Der Mensch ist nicht irgendein Wesen wie viele andere auch. [...] Aus der Sicht des Koran lässt

25 Der Islam der Gegenwart 2005: 126 f.

26 Krämer 2005: 301 f.

27 So fasst Troll Talbis Deutung zusammen. Troll 2002: 12.

28 Talbi, Mohamed, Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive. In: Freiheit der Religion. Hrsg. von Johannes Schwartländer. Mainz 1993. S. 53-71.

sich sagen, dass der Ursprung der Menschenrechte in dem liegt, was alle Menschen von Natur aus, und d. h. aufgrund des Planes Gottes und seiner Schöpfung sind. Daraus ergibt sich von selbst, dass Eckstein aller Menschenrechte die Religionsfreiheit ist.²⁹

Nach Talbi soll jeder Mensch seinen Weg frei und ohne Zwang wählen können, auch um den Preis des Irrtums, der ihn möglicherweise fehlleitet. Der Glaube sei ein Geschenk Gottes, das der Mensch annehmen oder verweigern könne. Aufgrund der berühmten Sure 2,256 seien Gewalt und Religion nach dem Koran auch ganz unvereinbar. Er weist darauf hin, dass die Muslime zwar in der frühen Phase des Islams sehr expansiv waren, dass aber der Glaube in eroberten Gebieten so gut wie nie durch Zwang auferlegt wurde.³⁰

Talbi sieht alle Muslime durch den Koran gebunden, konstatiert aber gleichzeitig ein **Abweichen der traditionellen muslimischen Theologie vom Geist des Korans**. Dafür vermutet er historische Gründe. Er legt den Schwerpunkt auf zwei Problemfälle der mittelalterlichen islamischen Theologie und Jurisprudenz: Die *dhimma*³¹ beziehungsweise den Status der *dhimmis*, und die Apostasie, die Abtrünnigkeit vom Glauben.³² Bezüglich der *dhimma* stellt er fest, dass hier eine Position der Toleranz und des Schutzes für die Betroffenen vorgeherrscht hatte, dass es aber dennoch immer wieder auch zu Diskriminierungen oder sogar Repression gekommen ist. Er sieht dabei den historischen Kontext von Kriegen, Feindseligkeiten und Verrat, der die Theologen ermutigte, die Unterdrückung der *dhimmis* zu unterstützen. Für die heutige Zeit und die heutigen Theologen zieht er daraus den Schluss:

„In jedem Fall geben uns die Lehren des Koran [...], klare Richtlinien für unser Verhalten. Sie lehren uns, die Würde des anderen und seine unbedingte Freiheit zu achten. In einer Welt, in der ungeheuerlichste Massenvernichtung stattfand, in der Menschenrechte noch immer bedroht, manipuliert, ja gänzlich ignoriert werden, sind unsere muslimischen Theologen verpflichtet, gegen jede Art von Diskriminierung entschiedenen Einspruch zu erheben; denn hier geht es um Verbrechen, die der Koran ausdrücklich verdammt.“³³

Talbis Überlegungen zur Apostasie gehen in den Punkt 4 der Ausarbeitung ein.

29 Talbi 1993: 56-57.

30 So auch: Der Islam der Gegenwart 2005: 130.

31 Siehe dazu Punkt 3.1.1 über die „Leute der Schrift“.

32 Zu beidem Talbi 1993: 62-70.

33 Talbi 1993: 63-64.

In seiner abschließenden Schlussfolgerung weist Talbi noch einmal auf das fundamentale Recht des Menschen auf Religionsfreiheit hin, das kein Gnadentakt und keine Geste der Toleranz sei, sondern ein Recht, das eingefordert werden könne.³⁴

3.2.4. 4. Exkurs: „Progressives Denken im zeitgenössischen Islam“³⁵

Muslimische Gelehrte und Autoren wie Mohamed Talbi sind heute in der islamischen Welt Vorkämpfer der Erneuerung und Modernisierung ihres Glaubens, beziehungsweise dessen Auslegung.³⁶ In einer Außenbetrachtung der heutigen Situation des Islams lässt sich festhalten, dass der Islam **in der Spannung von Authentizität und Modernität** steht. Was ist damit gemeint? Der Koran ist unveränderlich in Form und Inhalt. Er wird als gültig angesehen für alle Zeiten und Orte, da er eine für immer vorgegebene Wahrheit enthält. Dagegen ist das, was man mit dem Begriff der Moderne verbindet, durch die Relativität und den sich ständig wandelnden Charakter jeder Wahrheit charakterisiert. So ist der Islam heute positioniert zwischen der Authentizität der unumstößlichen Wahrheit des Korans und dem sich ständig wandelnden Wissen aller Bereiche respektive den sich wandelnden „Wahrheiten“ unserer Moderne. Die Frage, wie der Islam diesen Spagat bewältigen kann, stellt sich heute allen Muslimen.

Ein möglicher Ansatz zur Beantwortung dieser Frage kann in einem neuen **Verhältnis von Buchstabe und Geist** in der innerislamischen Analyse liegen.

Bisher konnte man ausgehen von einem **kulturellen Islam**, d. h. einem Islam, wie er in einer gegebenen Gesellschaft gelebt, geglaubt und praktiziert wird. Z. B. versteht sich ein türkischer Muslim als sunnitisch³⁷ in Bezug auf sein Koranverständnis, als hanafitisch³⁸ in seiner Rechtsauslegung; schließlich gibt es im türkischen Islam noch andere

34 Talbi 1993: 70-71. Eine Analyse der anthropologischen Philosophie heutiger islamischer Gelehrter findet sich bei Wieland, Rotraud, Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker. 1993.

35 Titelzitat nach Troll 2005.

36 Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Ausführungen von Christian Troll, dargelegt in seinem Vortrag „Progressives Denken im zeitgenössischen Islam“ bei einer Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung im Herbst 2005. Ausführlich zu diesem Thema auch: Der Islam am Wendepunkt. Hrsg. von Katajun Amirpur und Ludwig Ammann. Freiburg 2006.

37 Die Sunniten sind die die größere der beiden Hauptrichtungen des Islams und stellen etwa 90 Prozent der Muslime. Die Sunniten verstehen sich als die islamische Orthodoxie und erkennen im Gegensatz zu den Schiiten vier Kalifen als rechtmäßige Nachfolger Mohammeds an, die nicht direkt von ihm abstammten. Ihre Glaubens- und Pflichtenlehre beruhen auf Koran, Sunna und dem Konsens der Gemeinschaft. Mehr dazu unter <http://www.brockhaus-encyklopadie.de>.

38 Die Hanafiten sind die Anhänger einer der vier Rechtsschulen des sunnitischen Islams. Die von Abu Hanifa (699-767) gestiftete Rechtsschule war die offizielle Rechtsschule des Osmanischen Reiches und ist vor allem in dessen Nachfolgestaaten, wie der Türkei, anerkannt, darüber hinaus auch in Afghanistan, Pakistan, Zentralasien, Indien und China verbreitet. Mehr dazu unter <http://www.brockhaus-encyklopaedie.de>

Tendenzen und Gruppen, wie etwa Sufi-Orden. Dieser kulturelle oder auch traditionelle Islam ist eng verbunden mit der Zivilisation und dem Milieu, in dem er existiert.

Auf der Grundlage dieses kulturellen Islam bildete sich ein **Islam der strengen Buchstabengläubigkeit** heraus, der oft als **Islamismus** oder **Fundamentalismus** bezeichnet wird.³⁹ Fundamentalistische Bewegungen sind meist entstanden, wenn Veränderungen in der Gesellschaft eine Reaktion herausforderten. Das vor allem seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts zu beobachtende Wiederaufleben des Islamismus hat vielfältige Ursachen, darunter der Rückgang der politischen Macht der islamischen Welt und die damit einhergehende Demütigung der *umma*, aber auch die Dominanz des Westens auf zahlreichen Gebieten und eine Entwicklungskrise in vielen islamischen Ländern. In diesem fundamentalistischen Denken werden **Koran und Hadithe als die grundlegenden Texte wörtlich genommen**. Ein bestimmter vorgegebener Verhaltenskodex muss strikt befolgt werden, wobei oft eine Tendenz zur Radikalität zu beobachten ist. Viele Muslime, die der Buchstabengläubigkeit anhängen, sehen den Fundamentalismus als einen vollständigeren oder vollendeten Islam an, als die **innere Wahrheit des Islams**.

Was dem Islamismus ganz und gar fehlt, nämlich Offenheit für Neuinterpretation, das findet sich in einer dritten Richtung, dem **Islam nach dem Geist des Buchstabens**. Hier geht es um eine **Neuinterpretation der grundlegenden Texte**, die es

„[...] unternimmt, ‚die Tore des *idschtihad*‘ (d. h. der persönlichen Bemühung um frische Interpretation von den Grund- und Gründungstexten her) wieder zu öffnen, die seit Mitte des 10. Jahrhunderts als mehr oder weniger verschlossen geglaubt wurden. Die Originalität des *idschtihad* besteht in dem Mut, frühere Rechtsentscheide und theologische Lehren neu zu bedenken und zu formulieren. Dabei geht es um Festlegungen, die fast ein Millennium lang eindeutig und abschließend wahr zu sein schienen.“⁴⁰

Hier gibt es viele Tendenzen und Strömungen, die nicht ohne weiteres klassifizierbar sind. Die „Vertreter des progressiven Denkens“, wie Troll sie nennt⁴¹, bilden keine „Schule“ und stehen nicht im Vordergrund der religiösen, politischen und sozialpolitischen Auseinandersetzungen in der islamischen Welt. Die Debatten werden immer noch von den Islamisten bestimmt. Aber die Einmischung des „Islam gemäß dem Geist“ ist unübersehbar und kann für die **Öffnung des Islams in die Zukunft** stehen.⁴² Als Vertreter solchen Denkens können genannt werden: Mohamed Arkoun (Algerien/Frankreich), Abdul Karim Soroush (Iran), Nasr Hamid Abu Zaid (Ägypten/Niederlande), Abdou Filali-Ansary (Marokko), Abdelmjid Charfi (Tunesien), Farid Esack (Südafrika/USA), Ebrahim Moosa (USA), Asgar Eli Engineer (Indien), Abdullah

39 Siehe dazu auch Fußnote 23.

40 Troll 2005: 4.

41 Troll 2005: 7.

42 Weitere Details, auch zu den Methoden dieser Richtung im Islam, siehe Troll 2005: 5-7, 15-20.

an-Naim (Sudan/USA), Amina Wadud (USA), Fatima Mernissi (Marokko), Leila Babès (Frankreich), Khaled Abou El Fadl (USA), Nucholish Madjid (Indonesien), Farish Noor (Malaysia) oder Ömer Özsoy (Türkei).

W

Nach der Überzeugung der progressiven Denker wird nur eine vorurteilslose, neue Lektüre des Korans dazu in der Lage sein, die zentralen Werte des Islams mit den Anforderungen der Moderne in Übereinstimmung zu bringen. Nur die Neuinterpretation kann in ihren Augen das islamische Recht reformieren und das politische Denken im Islam für die Ideen von Demokratie und Menschenrechten öffnen.

4. Apostasie im Islam

Im Zentrum des Themas Religionsfreiheit steht die Apostasie, der Abfall vom Glauben. Abfall vom Islam (arab. *irtidad* oder *ridda*) liegt dann vor, wenn ein mündiger Gläubiger ohne Zwang und im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte das islamische Glaubensbekenntnis – dass es keinen Gott außer dem einen gibt und dass Mohammed sein Prophet ist – leugnet oder widerruft. Es kann sich um die **Annahme eines anderen Glaubens** handeln oder die **Rückkehr zu einem früheren Glauben**.

Es gilt aber auch als Glaubensabfall, wenn wesentliche Essentiale des Glaubens durch Worte oder Handlungen missachtet werden (Schändung von islamischen Heiligtümern oder blasphemische Äußerungen über den Korans z. B.).⁴³ Auch ein Muslim, der eine neue Religion gebracht zu haben behauptet, gilt als Apostat (arab. *murtadd*). Da die islamische Religion sich als letzte, in sich vollendete abrahamitische Offenbarungsreligion betrachtet, ist der Glaubensabfall in dieser Sicht ein **Rückfall in Polytheismus** und für manche Exegeten damit auch eine Schwächung oder sogar eine **Gefahr für die Gemeinschaft der *umma***⁴⁴. Nach traditionellem Verständnis ist ein Angriff auf die *umma* aber ein Angriff auf die islamische Religion selbst. In einer Erweiterung dieser klassischen Definition der Apostasie, liegt ein Glaubensabfall auch dann vor, wenn die Gültigkeit der Scharia, des islamischen Rechts, durch Worte geleugnet oder durch Handlungen in Zweifel gezogen wird.⁴⁵

43 Definitives u. a. in Dumonts Handbuch Islam 2002: 58, Lexikon der islamischen Welt 1992: 17 f., Islam Lexikon 2002: 8 f.

44 Siehe dazu Fußnote 5.

45 Petersohn 1999: 137 f.



4.1. Apostasie in Koran und Sunna

Der Unglaube wird im Koran als schwerste Sünde angesehen (Suren 2,217, 6,147; 33,19). Ähnlich hart urteilt der Koran über den Abfall vom Glauben und verurteilt die Abtrünnigen mit äußerster Strenge. So heißt es:

„Wie sollte Gott Leute recht leiten, die ungläubig geworden sind, nachdem sie gläubig waren. [...] Gott leitet das Volk der Frevler nicht recht. Ihr Lohn besteht darin, dass der Fluch Gottes und der Menschen und der Engel insgesamt auf ihnen liegt. Sie werden zum Höllenfeuer verdammt um ewig darin zu leiden, ohne dass ihnen Straferleichterung oder Aufschub gewährt wird.“ (3,86-88)

Oder an anderer Stelle:

„Diejenigen, die an Gott nicht glauben, nachdem sie gläubig waren [...] über die kommt Gottes Zorn, und sie haben dereinst eine gewaltige Strafe zu erwarten.“ (16,106)

Ähnliche Aussagen finden sich in weiteren anderen Suren des Korans.⁴⁶ Gemeinsam haben alle angedrohten Strafen, dass sie sich auf das Jenseits beziehen und nicht auf das diesseitige Leben. **Hieraus lässt sich keine Bestrafung auf Erden ableiten.**

Eine weitere Sure, die in Verbindung mit Apostasie gebracht und oft zitiert wird, lautet:

„Sie möchten gerne, ihr wäret (oder würdet) ungläubig, so wie sie selbst ungläubig sind, damit ihr alle gleich wäret. Nehmt euch daher niemand von ihnen zu Freunden [...]. Und wenn sie sich abwenden und eurer Aufforderung zum Glauben kein Gehör schenken, dann greift sie und tötet sie, wo immer ihr sie findet [...] (4,89).

Sie bezieht sich aber offenbar, wie die davor stehende Sure 4,88 zeigt, auf Heuchler und keineswegs auf Apostaten, wird aber dennoch bei manchen Exegeten auch auf letztere angewandt.⁴⁷

Dass trotz der eindeutigen Aussagen des Korans für eine **Strafe nur im Jenseits**, dennoch in einigen islamischen Ländern die **Todesstrafe für Apostasie** anzutreffen ist, (neben zivilrechtlichen Konsequenzen wie Scheidung oder Enterbung), hat aus theologischer Sicht mit der Einbindung und Gewichtung der **Hadithe** der Sunna zu tun. In den in der Tradition des Propheten überlieferten Sprüchen finden sich folgende Sätze⁴⁸:

„Wer seine Religion wechselt, den tötet.“

„Das Blut eines Muslim ist nur in drei Fällen freigegeben: bei Apostasie nach dem Glauben, nach Unzucht nach legitimer Eheschließung und bei einem nicht als Blutrache verübten Mord.“

46 2,217; 4,137; 5,7.

47 Islam-Lexikon 1991: 21.

48 Aus der Hadith-Sammlung des Al-Buchari (gest. 870), die bis heute im traditionellen Islam höchste Autorität genießt. Dazu: <http://de.wikipedia.org/wiki/Al-Bukhari> (Stand vom 9.05.2006)

Auf diese Prophetentradition in Form der Hadithe beruft sich die klassische Koranlegung, wenn sie für die Todesstrafe im Falle der Apostasie plädiert. Dies ist in der heutigen muslimischen Welt aber nicht die einzige Position zur Behandlung von Apostaten.

4.2. Apostasie in der klassischen und in der modernen Exegese

Wenn es bei Armin Hasemann in seinem umfassenden Aufsatz zur Apostasiediskussion lakonisch heißt:

„Über die Frage, ob und inwieweit Traditionen koranische Regelungen ersetzen können, ist zu allen Zeiten diskutiert worden. Wenn es auch Phasen gab, in denen der Sunna ein höherer Rang eingeräumt wurde, so ist doch die Ansicht vorherrschend, dass beide Quellen einander ergänzen sollten.“⁴⁹,

dann zeigt das in knappster Formulierung den Hintergrund für den Dissens in der Beurteilung der Apostasie beziehungsweise der adäquaten Strafe dafür: Es gibt bis heute in der islamischen Welt **keine Verständigung über die Prioritäten der primären Quellen** des Islams, des Koran und der Hadithe der Sunna.⁵⁰ Und es gibt daher, ebenso wie bei dem umfassenderen Thema der Religionsfreiheit, das nicht abreißende Nebeneinander der unterschiedlichen Auslegungen.

Die **traditionelle Theologie** stützt sich in ihrer Argumentation auf den oben zitierten Hadith („Wer immer seine Religion wechselt, den tötet“) und den Präzedenzfall des ersten islamischen Kalifen Abu Bakr (gest. 634) in der Nachfolge Mohammeds. Er hatte mit Entschiedenheit Stämme bekämpft, die sich nach dem Tod des Propheten mit der Weigerung, die Armensteuer zu bezahlen, seiner Autorität widersetzen. Das wurde ihnen als Glaubensabfall zur Last gelegt. In diesem historischen Fall wurde die **Verbindung von Rebellion und Glaubensabfall** hergestellt, und beides bedrohte die kleine und noch verletzte Gemeinschaft der Muslime. Und obwohl heute die *umma* über die ganze Welt verteilt ist, schöpft doch die traditionalistische Auslegung immer noch aus dieser Argumentation für die Rechtfertigung der Todesstrafe: Die Apostasie wird gleichgesetzt mit der Aufkündigung der Loyalität zur *umma* und so ist jeder Apostat eine Gefahr für den islamischen Staat – zumindest in der fundamentalistischen Theorie der Einheit von Religion und Staat („Der Islam ist Religion und Staat“)⁵¹.

Die **moderne Position**⁵² zur Apostasie hingegen sieht den Glaubensabfall primär als persönliches Problem, das auf der Basis der moralisch-ethischen Prinzipien des Islams

49 Hasemann 2002: 112.

50 Siehe dazu auch Punkt 2.1.

51 Hasemann 2002: 116. Siehe dazu auch die Ausführungen unter 3.2.2.: Islamismus – die Sehnsucht nach einer idealisierten Vergangenheit. Hasemann führt an dieser Stelle auch aus, dass einige Gelehrte so weit gehen, sich dafür auszusprechen, dass in einem „unislamischen“ Staat die Tötung des Apostaten eine individuelle Pflicht des Muslims sei.

52 Hasemann nennt sie modernistisch-liberal. Hasemann 2002: 116.

zu betrachten ist und nicht zwingend in Verbindung gesehen werden muss mit einer Unterwanderung der staatlichen Autorität und der sozialen Ordnung.

Mohamed Talbi als Vertreter dieser Richtung behandelt neben dem Thema der *dhimma*, der Stellung der religiösen Minderheiten (Juden und Christen), als eines der wesentlichen Problemfälle der klassischen Theologie auch den Fall des Apostaten.⁵³ Zwar betont Talbi, dass der Sinn des Korans nicht darauf ausgerichtet ist, dass Menschen je nach den Umständen die Religion wechseln können, „wie man das Hemd wechselt“, wie er wörtlich schreibt.⁵⁴ Aber er erörtert ausführlich, dass und wie der Koran „argumentiert“⁵⁵, „warnt“⁵⁶ und „rät“⁵⁷ hinsichtlich des Umgangs mit Abtrünnigen. Talbi resümiert abschließend seine Ausführungen folgendermaßen:

„Mit anderen Worten: **keine Bestrafung auf Erden**. Das Gesetz ist hier nicht zuständig; **es geht um die Auseinandersetzung zwischen Gott und dem Gewissen des Abtrünnigen**, und es ist nicht unsere Sache, uns hier einzumischen. Zu den Waffen zu greifen, ist den Muslimen nur in einem Fall erlaubt, nämlich im Fall der Selbstverteidigung, wenn sie angegriffen werden und ihr Glaube ernstlich bedroht wird.“⁵⁸

An der Art und Weise der Gedankenführung bei Talbi wird erkennbar, dass er dem Koran gegenüber den Hadithen den eindeutigen Vorzug gibt: Er beruft sich ausschließlich auf bestimmte Suren des Korans und lehnt eine Autorität der Hadithe aufgrund ihrer **Historizität** ab. Zudem zieht er eine im strengen Sinne gültige Überlieferung für den bekannten Spruch „Wer seine Religion wechselt, den tötet“ in Zweifel. Ein Prophetenwort könne nur gelten, wenn es durch mehrere Überlieferungsketten verbürgt sei. Er sieht es als nicht ausgeschlossen an, dass dieses Prophetenwort erdichtet wurde, möglicherweise unter dem indirekten Einfluss von zum Islam übergetretenen Juden und Christen, die die Texte von Leviticus (2,16) und Deuteronomium (13,2-19) im Alten Testament kannten, in denen die Steinigung der Abtrünnigen gefordert wird.⁵⁹

Beide Positionen zur Apostasie, sowohl die klassische als auch die moderne, argumentieren für ihre Haltung mit Koran und/oder Hadithen und den Traditionen der Theolo-

53 Siehe zu Talbi auch weiter oben 3.2.3.: Ein moderner Verfechter der Religionsfreiheit.

54 Talbi 1993: 67.

55 Z. B. mit Sure 3,84: „Sprich: wir glauben an Gott und an das, was auf uns herab gesandt wurde, und an das, was herab gesandt wurde auf Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und die Stämme, und an das, was Mose und Jesus und den Propheten von ihrem Herrn zugekommen ist. Wir machen bei keinem von ihm einen Unterschied. Und wir sind ihm ergeben.“ Talbi 1993: 67.

56 Z. B. mit Sure 2,217: „Diejenigen von euch, die sich nun von ihrer Religion abwenden und als Ungläubige sterben, deren Werke sind im Jenseits und im Diesseits wertlos. Das sind die Gefährten des Feuers; sie werden darin ewig weilen.“ Talbi 1993: 69.

57 Z. B. mit Sure 2,109: Verzeiht und seid nachsichtig, bis Gott mit seinem Befehl eintrifft. Gott hat Macht zu allen Dingen.“ Talbi 1993: 69-70.

58 Talbi 1993: 70.

59 Talbi 1993: 66.

gie. Sie stehen sich unversöhnlich gegenüber: „Ein neuer Konsens ist vonnöten.“⁶⁰ In den letzten Jahrzehnten gab es viele Bestrebungen von islamischer Seite, die Frage der Menschenrechte aus muslimischer Sicht zu klären.⁶¹ Eine konsensuale **islamische Charta über religiöse Freiheit**, unter Einschluss des Themas Apostasie, bleibt ein **Desiderat**.⁶²

4.3. Todesstrafe für Apostasie in islamischen Ländern

Peters und de Vries konnten noch 1975 in ihrem umfassenden und grundlegenden Aufsatz zum Thema Apostasie schreiben:

„There is no evidence that apostates are still being put to death in Islamic countries. [...] no contemporary cases of executions of apostates have been reported [...].“⁶³

Im Jahr 2006 und im Rückblick der letzten zwanzig Jahre stellt sich die Situation allerdings anders dar: **1985** erregte der Fall von **Mahmud Muhammad Taha** (1909-1985) weltweites Aufsehen, der für Apostasie im **Sudan** zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde.⁶⁴ Taha hatte sich für die Loslösung der Scharia von historisch bedingten Einzelentscheidungen ausgesprochen zugunsten von allgemeineren Formulierungen. Gleichzeitig hatte er sich gegen die Einführung der Scharia im Sudan unter Präsident Dschafar Muhammad an-Numairi⁶⁵ (geb. 1930) gewandt. Er wurde wegen Volksverhetzung und Untergrabung der verfassungsmäßigen Ordnung, dann auch zusätzlich wegen Apostasie angeklagt und trotz seines hohen Alters schließlich hingerichtet.

Im März 2006 wurde in Afghanistan **Abdul Rahman**, der vor vielen Jahren schon zum Christentum konvertiert war, wegen Apostasie zum Tode verurteilt.⁶⁶ Abdul Rahman befindet sich inzwischen in Italien, das ihm Aufnahme gewährte. So entging er der Todesstrafe.

Diese beiden Fälle, die einzigen bekannten tatsächlich geschehenen Verurteilungen wegen Apostasie der letzten beiden Jahrzehnte ⁶⁷, sind zu sehen unter dem Aspekt der **Re-**

60 Troll 2006: 194.

61 Siehe dazu die Ausführungen in Teil II der Ausarbeitung, insbesondere Punkt 3.

62 Troll 2006: 195.

63 Peters, de Vries 1975: 13.

64 Dazu u. a. Der Islam in der Gegenwart 2005: 494 f.

65 Näheres zu an-Numairi siehe: http://de.wikipedia.org/wiki/Dschafar_Muhammad_an-Numairi (Stand vom 11.05.2006)

66 Siehe dazu u. a.: Bassiouni, Cherif, Leaving Islam is not a Capital Crime. In: Chicago-Tribune vom 2. April 2006; Berlin sorgt sich um Christen in Kabul. In: Frankfurter Rundschau vom 22. März 2006; Leicht, Robert, Wahre Religion kann es nur in Freiheit geben. Der Tagesspiegel vom 3. April 2006.

67 Es gab in Ägypten 1992/93 auch den Fall des Literaturwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zayd, dem aufgrund eines Apostasievorwurfes eine Berufung an die Universität von Kairo versagt wurde. 1995 wurde auch in zweiter Instanz die Trennung seiner Ehe erwirkt, entgegen dem erklärten Willen bei-

Islamisierung einer Reihe muslimischer Länder seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts, die sich häufig auch in der Forderung nach einer Wiederbelebung der Scharia, des islamischen Rechts, manifestiert.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts war es in vielen islamischen Ländern zu einer Neuordnung der rechtlichen Verhältnisse gekommen, oft unter Übernahme von europäischem Recht oder in Anlehnung an europäisches Recht. Fast alle muslimischen Länder verfügen heute über ein kodifiziertes, vom Staat aufgestelltes **Rechtssystem aus Zivilrecht und Strafrecht**. Das erwähnte Wiedererstarben des Islams führte dazu, dass heute in vielen Ländern der islamischen Welt die **Scharia** in unterschiedlicher Weise zur Geltung kommt: Während beispielsweise in der Türkei als säkularem Staat das Rechtssystem keinen Bezug zum islamischen Recht aufweist, haben andere Staaten, wie etwa Pakistan oder der Sudan, die Scharia zur Grundlage der Rechtsprechung gemacht. Wo die Scharia eine Rolle spielt, ist sie **in erster Linie religiöses Recht**. Auch der Abfall vom Islam, die Apostasie, wird nach der Scharia geregelt. In allen vier **Rechtsschulen**, die sich bis zum 10. Jahrhundert herausgebildet hatten⁶⁸, der hanafitischen, der malikitischen, der schafiiitischen und der hanbalitischen, und die bis heute akzeptiert sind, wird die Apostasie mit der Todesstrafe geahndet. Nur die Hanafiten nehmen Frauen davon aus, stellen ihnen aber als Strafe Prügel und Gefängnis in Aussicht.⁶⁹

Eine gesicherte, systematische **Zusammenstellung der islamischen Länder**, in denen **Apostasie mit der Todesstrafe belegt** wird, ist in der aktuellen wissenschaftlichen Literatur nicht vorhanden.⁷⁰ Aus dem Jahr **1999** existiert jedoch eine derartige Zusammenstellung, vorgelegt von dem früheren Sonderberichterstatter der Menschenrechtskommission der Vereinten Nationen über religiöse Intoleranz, Abdelfattah Amor. Hier werden genannt:

der Ehepartner, nachdem unter internationalem Druck doch noch seine Berufung erfolgt war. Dazu Hasemann 2002: 117 f. Hasemann schreibt dort auch über einen weiteren Fall in Ägypten 1997: dem Philosophieprofessor Hasan Hanafi wurde wegen antiislamischer Äußerungen die Lehrerlaubnis entzogen. - Von Herrn Walter Flick von der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte (igfm) erhielt ich den Hinweis auf zwei weitere Todesurteile: Im Iran wurde 1994 der frühere Moslem und spätere evangelische Pastor Mehdi Dibaj wegen Apostasie zum Tode verurteilt, nach weltweiten Protesten aber frei gelassen. Im Jahr 2000 wurde im Jemen der somalische Flüchtling Omer Haji ebenfalls wegen Glaubensabfalls zum Tode verurteilt, konnte aber nach Protesten, u. a. durch die igfm, nach Neuseeland ausreisen. Beide Fälle sind nicht in der verwendeten Literatur belegt. - Herr Flick vermutet noch mehr ähnliche Fälle, die aber nicht bekannt wurden.

68 Dazu genauer: Der Islam der Gegenwart 2005: 200 f.

69 Khoury 2000: 239. Khoury führt auch aus, dass die Malikiten schwangeren und stillenden Frauen für die Zeit des Stillens oder Schwangerseins Schonung in Aussicht stellen, sie dann aber auch zum Tode verurteilen. Zur Haltung der Rechtsschulen zur Apostasie ebenfalls Peters, de Vries 1975: 5-9.

70 Die Internetseiten von Amnesty International, Human Rights Watch und der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte bieten ebenfalls keine derartige Zusammenstellung, wenngleich sie sich mit dem Gesamtthema der Todesstrafe (ohne Bezug auf die jeweiligen Delikte) intensiv befassen. Gerade Amnesty International weist dazu gut aufbereitete Ländertabellen auf (ebenfalls ohne Deliktbezug). - Eine Zusammenstellung zur Religionsfreiheit in islamischen Ländern, teilweise auch mit Nennung der entsprechenden Verfassungsartikel bei Amor 1999: 36-38.

- Saudi-Arabien
- Sudan (Art. 126 des Strafgesetzbuches)
- Iran
- Mauretanien (falls nicht innerhalb von drei Tagen Reue gezeigt wird)
- Mali (nur im Falle der Apostasie zur Baha'i-Religion)⁷¹
- Afghanistan (kann 2006 ergänzt werden wegen des Falles von Abdul Rahman)

In wissenschaftlichen Untersuchungen zur Apostasie im Islam, aber auch in den Presseartikeln, werden darüber hinaus – allerdings ohne weitere Präzisierungen – auch immer wieder als Länder, die die Todesstrafe für Apostasie vorsehen, folgende genannt:

- Katar
- Jemen
- Pakistan
- Nigeria
- Komoren.⁷²

Die weiter oben angesprochene Islamische Charta für Religionsfreiheit⁷³, die als dringend wünschenswert angesehen wird, sollte auch das Thema ‚Todesstrafe für Apostasie‘ beziehungsweise deren Ächtung einschließen. Notwendiger aber noch wäre ein Umdenken in der muslimischen Welt, vor allem in dem mehr dem traditionellen Denken verhafteten Teil von ihr, zu mehr Offenheit und Toleranz gegenüber den Andersgläubigen und denen, die sich vom Islam abwenden und sich für eine andere Religion entscheiden.

„Möglichkeiten des Wandels bestehen durchaus. [...] Ob das Problem der Apostasie in Zukunft entschärft wird oder nicht, ist letztendlich in entscheidendem Maße vom Ausgang des Ringens zwischen radikal-islamischen und progressiven Kräften abhängig und wird bestimmt durch die Akzeptanz, die die Beschränkung der Religion auf die Privatsphäre und die Lösung der Tradition im Bewusstsein der islamischen Massen finden wird.“⁷⁴

71 Amor 1999: 40-41.

72 Flick, der sich aber auf die weltweite Christenverfolgung fokussiert, nennt ebenfalls: Mauretanien, Sudan, Saudi-Arabien und Iran. Flick 2005: 3.

73 Siehe Punkt 4.2.

74 Diese Ausführungen von Hasemann, die in erster Linie auf Ägypten bezogen sind, können auch auf die restliche islamische Welt angewendet werden. Hasemann 2002: 119.

5. Literaturverzeichnis



Amor, Abdelfattah (1999). Verfassung und Religion in den muslimischen Staaten (Teil IV). In: Gewissen und Freiheit. Nr. 52. 34-47.

Dumont's Handbuch Islam (2002). Köln: Dumont.

Flick, Walter (2005). Aspekte weltweiter Verfolgung von Christen Anfang 2005. In idea Dokumentation 6/2005. 3-4.

Hasemann, Armin (2002). Zur Apostasiediskussion im modernen Ägypten. In Die Welt des Islams. Vol 42. 72-121.

Der Islam am Wendepunkt (2006). Hrsg. von Katajun Amirpur und Ludwig Ammann. Freiburg: Herder.

Der Islam der Gegenwart (2005). Hrsg. von Werner Ende und Udo Steinbach. Fünfte, aktualisierte und erweiterte Auflage. München: Beck.

Islam Lexikon ((2002). Hrsg. von Monika und Udo Tworuschka. Düsseldorf: Patmos.

Lexikon der islamischen Welt (1992). Hrsg. von Klaus Kreiser und Rotraud Wielandt. Völlig überarbeitete Neuauflage. Stuttgart u. a.: Kohlhammer.

Khoury, Adel Theodor (2000). Abfall vom Glauben im Koran und im Rechtssystem. In Handbuch Recht und Kultur des Islams in der deutschen Gesellschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 238-241.

Krämer, Gudrun (2003). Islam, Menschenrechte und Demokratie. In Wirtschaft & Wissenschaft. Jg. 11. 36-47.

Krämer, Gudrun (2005). Scharia, Menschenrechte und Demokratie. In Dumont's Handbuch Islam. Köln: Dumont. 218-222.

Müller, Johannes (2001). Christentum und Islam – „Kampf der Kulturen“? Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit. In Stimmen der Zeit. H. 12. 795-806. (Auch im Internet unter: <http://www.sankt-georgen.de/leseraum> (Stand vom 26.04.2006))

Peters, Rudolph und Gert J. J. de Vries (1975). Apostasy in Islam. In Die Welt des Islams. Vol 16. 1-25.

Petersohn, Alexandra (1999). Islamisches Menschenrechtsverständnis unter Berücksichtigung der Vorbehalte muslimischer Staaten zu den UN-Menschenrechtsverträgen. (Zugl.: Bonn, Univ. Diss. 1999)

Talbi, Mohamed (1993). Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive. In Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Hrsg. von Johannes Schwartländer. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 53-71.

Troll, Christian W. (1991). Der Blick des Koran auf andere Religionen. In: Wie tolerant ist der Islam? Hrsg. von Walter Kerber. München 1991. 47-69. (Auch im Internet unter: <http://www.sankt-georgen.de/leseraum> (Stand vom 26.04.2006))

Troll, Christian W. (2005). Progressives Denken im zeitgenössischen Islam. Vortrag bei der Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung, der Konrad-Adenauer-Stiftung und der Bundeszentrale für politische Bildung, 22.-24.9.2005. Im Internet unter: <http://www.sankt-georgen.de/leseraum> (Stand vom 26.04.2006)

Troll, Christian W. (2006). Welchen Stellenwert haben Menschenwürde und Religionsfreiheit im Islam? In Viele Wege – ein Ziel. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Festgabe für Georg Evers zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Ludwig Bertsch, Martin Evers und Marco Moerschbacher. Freiburg: Herder. 179-198. (Auch im Internet unter: <http://www.sankt-georgen.de/leseraum> (Stand vom 26.04.2006))

Wielandt, Rotraud (1993). Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker. In Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. Hrsg. von Johannes Schwartländer. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. 179-209.