

Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt

Herausgegeben von
Tilman Seidensticker

2011

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Friedrich-Schiller-Universität Jena.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2011
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-447-06534-4

Inhalt

Vorwort	VII
Rainer Brunner „Kein Zwang in der Religion“ oder immer noch „demütig aus der Hand“? Diskussionen über die Kopfsteuer für Nichtmuslime im modernen Islam	1
Rüdiger Lohlker Dschihadistischer Gebrauch von Ḥadīṭ und Koran	22
Mariella Ourghi Der <i>ǧihād</i> : Verteidigung von Errungenschaften oder Kampfansage an die Ungläubigen? Die Kontroverse zwischen Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī und ʿAbd al-Malik al-Barrāk und ihre Hermeneutik	36
Johanna Pink Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil.....	59
Martin Riexinger Said Nursi und Maḥmūd Ṭāhā: Pazifizierung des Islams durch seine Entrechtlichung und die Relativierung der Vorbildrolle Muḥammads	82
Behnam Said Die Konferenz zur Mardin-Fatwa Ibn Taimīyas und zwei Repliken hierauf aus der jihadistischen Szene	99
Tilman Seidensticker Das Verhältnis von offensiven und defensiven Islaminterpretationen zur Prophetentradition.....	128
Rotraud Wielandt Argumentationen islamistischer Autoren gegen extrem-islamistische Gewaltbereitschaft.....	147
Autorenverzeichnis	179
Index der modernen muslimischen Denker	183

„Kein Zwang in der Religion“ oder immer noch „demütig aus der Hand“? Diskussionen über die Kopfsteuer für Nichtmuslime im modernen Islam

Rainer Brunner

Im Februar 2002 stellte der Zentralrat der Muslime in Deutschland (ZMD) die sogenannte „Islamische Charta“ der Öffentlichkeit vor. Zweck des Papiers, das seinerzeit ein eher verhaltenes Echo hervorrief und in der Zwischenzeit völlig in der Versenkung verschwunden ist, war es, eine „Grundsatzerklärung (...) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft“ abzugeben.¹ Natürlich war darin nirgends von einer Neuauflage des klassischen „Schutzverhältnisses“ (*ḍimma*) unter umgekehrten Vorzeichen die Rede, schon gar nicht von der Entrichtung einer Kopfsteuer (*ḡizya*) durch die Minderheit im Gegenzug für ihren Schutz durch den Staat. Sehr wohl aber lassen einige eher beiläufige Formulierungen in verschiedenen Paragraphen auf ein vollkommen traditionalistisches Weltbild schließen, was die Frage der theologischen und rechtlichen Wahrnehmung nicht-islamischer Religionen anbelangt. So etwa das Beharren darauf, dass der Islam die zuletzt herabgesandte und unverfälschte Offenbarung Gottes an die Menschen sei, mit der der „reine Monotheismus nicht nur Abrahams, sondern aller Gesandten Gottes wiederhergestellt und bestätigt“ worden sei (Art. 3 und 4), oder die, so wörtlich, „Bejahung des vom Koran anerkannten religiösen Pluralismus“ (Art. 14). In einem etwas unbeholfen wirkenden Gegensatz dazu stand schließlich die Formulierung in Paragraph 10, Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung seien Verträge, die von der muslimischen Minderheit einzuhalten seien. Auch wenn es hier um die Situation von Muslimen innerhalb eines von Nichtmuslimen gelenkten Staatswesens geht, sind die beiden letztgenannten Punkte gleichwohl aufschlussreich, weil der klassischen islamischen Weltsicht entlehnt, die an sich auf die umgekehrte Konstellation zugeschnitten war: Der religiöse Pluralismus, soweit er vom Koran anerkannt ist, beschränkt sich bekanntlich auf Christen und Juden (zu denen später die Zoroastrier hinzukamen), vorislamische Monotheisten also, und die Beziehungen zu ihnen waren im Laufe der

1 Zur „Islamischen Charta“ s. ausführlich Brunner 2002; Glasgow 2005; der Text der Charta ist abrufbar auf der Webseite des Zentralrats unter <http://www.zentralrat.de/3035.php> (alle in diesem Artikel zitierten Webseiten wurden abgerufen am 25.06.2010).

Geschichte weniger die einer geschwisterlichen Theologie denn vielmehr die eines juristischen Vertragsverhältnisses.

Dieses wiederum fand seine hauptsächliche Begründung in jenem vielzitierten Koranvers 9:29: „Kämpft gegen die, die nicht an Gott glauben und auch nicht an den Jüngsten Tag, die das, was Gott und sein Gesandter verboten haben, nicht verbieten, und die nicht der Religion der Wahrheit angehören – unter den Buchbesitzern –, bis sie erniedrigt den Tribut aus der Hand entrichten“.² Diese koranische Vorschrift wurde in der späteren Jurisprudenz abgesichert durch den beständigen Rekurs auf das Vorbild des Propheten und dessen Umgang mit jüdischen und christlichen Stämmen auf der Arabischen Halbinsel. Die praktische historiographische Ausgestaltung dieser Vorschriften, die in späteren Jahrhunderten als die „‘Umar’schen Bedingungen“ (*šurūt ‘Umar*) in Umlauf waren, wurde, wenn schon nicht auf Muḥammad selbst, so doch auf den zweiten Kalifen zurückdatiert (der noch auf dem Sterbebett seinen Nachfolger dazu ermahnt haben soll, die *ḍimmīs* gut zu behandeln), um ihnen, bei allem deutlich spürbaren zeitgebundenen Charakter, eine höhere Legitimität zu verschaffen.³ So wichtig wurde im klassischen islamischen Recht die Kopfsteuer, dass al-Buḥārī (gest. 870) in seiner kanonischen Ḥadīṭsammlung ein ganzes separates Buch (das *Kitāb al-ḡizya wa-l-muwāda’a*) den entsprechenden prophetischen und nachprophetischen Überlieferungen widmete.

Genau darin aber liegt das Problem in der Moderne: Eben wegen dieser Verankerung in Koran und Ḥadīṭ ist für muslimische Autoren und Exegeten auch im 20. und 21. Jahrhundert kein Vorbeikommen an *ḍimma* und *ḡizya*, und so kann es nur wenig erstaunen, dass in jedem Korankommentar, aber auch in der Flut von Schriften zum Thema „Islam und Politik“ unvermindert und ausführlich darüber diskutiert wird. Auf den ersten Blick scheint sich die Debatte in einem luftleeren Raum zu bewegen, denn in praktischer Hinsicht hat sich die klassische *ḍimma* und die *ḡizya*-Pflicht für Nichtmuslime längst erledigt. Im Osmanischen Reich wurden unter steigendem Modernisierungsdruck im Rahmen des Reformedikts von 1856 alle Untertanen als gleichberechtigt vor dem Gesetz anerkannt, ohne Ansehen der Religionszugehörigkeit. Im Zuge dessen wurde die Kopfsteuer faktisch außer Kraft gesetzt bzw. in Form einer Abgabe auf die Befreiung vom Militärdienst allen Untertanen gleichermaßen auferlegt. Formell abgeschafft wurde die *ḍimma* schließlich durch Artikel 38 des Vertrags von Lausanne vom 24. Juli 1923.⁴ Für den Anfang

2 Die Koranzitate folgen, wenn nicht anders angegeben, der Übersetzung Hartmut Bobzins: *Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin*, München 2010.

3 Wāfī 1967, 31f.; zu den *šurūt ‘Umar* vgl. Motzki 1979, 78-81; Noth 1987 und Levi-Rubin 2005; zum allg. Hintergrund s. Crone 2004, 358-392; eine kritische Neudefinition des Begriffs der *ḍimma* liefert Binswanger 1977, 326-353; s. auch unten, Anm. 46.

4 Reinkowski 2005, 253-258; Lewis 1987, 65; Fattal 1958, 367; der englische Text des Vertrags von Lausanne ist abrufbar unter <http://wwi.lib.byu.edu/index.php/Treaty_of_Lausanne>; zur *ḍimma*-Praxis in Ägypten im 18. Jahrhundert vgl. Motzki 1979, 66-77.

des 20. Jahrhunderts gibt es noch vereinzelte Berichte über *ğizya*-Zahlungen von Juden auf lokaler Ebene, etwa in Marokko, Tunesien oder im Jemen.⁵ In Iran schließlich (wo die *ğizya* noch am Ende des 19. Jahrhunderts eine Selbstverständlichkeit gewesen war) wurde sie im Zuge der Konstitutionellen Revolution 1907 aufgehoben⁶ und nach der Revolution von 1979 und der Etablierung einer „Islamischen Republik“ – gelegentlichen einschlägigen Forderungen zum Trotz – nicht wiedereingeführt.⁷ Die Verfassungen der meisten Länder der islamischen Welt gewähren heute – zumindest auf dem Papier – Religionsfreiheit, auch wenn der Islam in der Regel als Staatsreligion anerkannt wird und damit hohe Staatsämter de jure oder de facto automatisch Muslimen vorbehalten sind.⁸

Für die Nationalstaaten der islamischen Welt der Gegenwart spielt die *ğizya* dementsprechend keine Rolle. Anders sieht es dagegen unter den Anhängern fundamentalistischer Tendenzen und Gruppen aus. Für sie ist die *ğizya* Bestandteil der medinensischen Urgemeinde, zu der sie zurückwollen, und insofern von ungebrochenem Symbolwert. Bereits der sudanesische Mahdi hatte in einer Proklamation 1882 den Türken vorgeworfen, nach einem anderen Gesetz als dem Gottes zu richten, die *šarī'a* geändert und die *ğizya* auch den Muslimen auferlegt zu haben.⁹ In jüngerer Vergangenheit erregte der Führer der ägyptischen Muslimbruderschaft, Muṣṭafā Mašhūr (gest. 2002, *muṣṭafid āmm* seit 1996), einiges Aufsehen, als er im Frühjahr 1997 die Wiedereinführung der Kopfsteuer für die Kopten im Lande forderte,¹⁰ und auch im israelisch-palästinensischen Konflikt haben sich auf Seiten der Ḥamās vereinzelt Stimmen zu Wort gemeldet, die auf dem *ğimmi*-Status und der *ğizya*-Pflicht für die Christen beharren.¹¹ Anfang 2008 sorgte weiterhin der Fall des chaldäisch-christlichen Erzbischofs von Mosul, Paulos Farağ Raḥḥo, für kurzzeitiges internationales Aufsehen, der am 29. Februar entführt und wenige Tage später tot aufgefunden wurde. Wie sich herausstellte, waren christliche Gemeinden bereits mehrere Jahre lang von sunnitischen Aufständischen zur Bezahlung von Schutzgeld gezwungen worden, eine Praxis, die von den Erpressern offenbar als durchaus legitime „Besteuerung“ von Nichtmuslimen im Sinne der klassischen *ğizya* verstanden wurde. Als der Bischof im Januar öffentlich dazu aufrief, die Ab-

5 Stillman 1991, 50 Anm. 8, 225; Meyers 1996, 88; s. auch Ye'or 1994, 63f.

6 Tsadik 2003, 406; ders. 2007, 60, 114, 118, 181.

7 Sanasarian 2000, 89f.; die Bestimmungen über Christen, Juden und Zoroastrier als einzige anerkannte religiöse Minderheiten finden sich in den Artikeln 13 und 14 der iranischen Verfassung; eine deutsche Übersetzung der Verfassung ist verfügbar auf der deutschsprachigen Webseite <http://www.eslam.de/manuskripte/verfassung_iri/verfassung_iri.htm>, auf die auch die iranische Botschaft in Berlin verweist.

8 Pink 2005, 738; Ebert 2005, 206.

9 Holt 1958, 34.

10 Deutsches Orient-Institut 1998, 43; speziell zur Rolle der Kopten zwischen dem ägyptischen Staat und den Islamisten vgl. Scott 2010, 64-85.

11 Hatina 2001, 97f., 164f.

gabe nicht länger zu bezahlen, wurde ihm das zum Verhängnis.¹² Vergleichbar damit ist schließlich die Praxis der Ṭālibān, in den *tribal areas* in Pakistan, in denen sie mehr oder minder das Sagen haben, von den dort lebenden Sikhs die *ḡizya* einzufordern, was allerdings auf entschiedenen Protest indischer muslimischer Gelehrter stieß.¹³

Solche Begebenheiten wirken – jedenfalls auf den westlichen Betrachter – um so verstörender, als im vielbeschworenen „Dialog der Kulturen“ mittlerweile ein anderer Koranvers eindeutig und mit großem Vorsprung in Führung gegangen ist: Jener Vers 2:256, der besagt, in der Religion gebe es keinen Zwang (oder, aber das ist bereits Auslegungssache, solle es keinen Zwang geben), *lā ikrāh fī d-dīn*.¹⁴ Papst Benedikt XVI. hat ihn in seiner Regensburger Rede vom September 2006 ebenso in den Mittelpunkt gestellt wie die 38 muslimischen Kritiker, die ihm daraufhin verärgert einen offenen Brief schrieben,¹⁵ und kaum ein Forum, auf dem es um das Verhältnis von Muslimen und Nichtmuslimen geht, kommt heute ohne Verweis darauf aus; sogar einen eigenen Wikipedia-Eintrag gibt es mittlerweile darüber.¹⁶ In diesem Zusammenhang aber erscheint der Rekurs auf 9:29 und das Gebot der *ḡizya* erst recht archaisch, handelt es sich hier doch um etwas, was wir in einem anderen Kontext vermutlich „Schutzgelderpressung“ nennen würden, diametral entgegengesetzt jedenfalls zur Religionsfreiheit, die der *lā ikrāh*-Vers zu verheißen scheint. Man ist geneigt anzunehmen, dass sich hier ein zentrales hermeneutisches Problem des heutigen Islams und seiner Exegeten auftun könnte, die vor der Aufgabe stehen, vormodernen Zwang und postmoderne Zwanglosigkeit, beides vom Koran gefordert, gegeneinander abzuwägen und miteinander in Einklang zu bringen. Nichts jedoch wäre falscher als eine derartige Vermutung. Die beiden Verse werden im einschlägigen Schrifttum in aller Regel im selben Atemzug und unter ausdrücklichem wechselseitigen Rückbezug abgehandelt.

Die Debatte über *ḡizya*, *ḡizya* und *ikrāh* im modernen Islam spielt sich, wie gesagt, auf zwei Ebenen ab: In den zahllosen Büchern und Traktaten über Demokratie, Menschenrechte und die Rolle des Islams in der Moderne einerseits sowie in Korankommentaren andererseits. Nicht immer lassen sich die dabei sichtbar werdenden Tendenzen wirklich scharf und eindeutig voneinander abgrenzen. Das gilt vor allem dann, wenn ein und derselbe Autor Werke in beiden Gattungen geschrieben hat. Abū l-A'ḷā al-Maudūdī (gest. 1979) und Saiyid Quṭb (gest. 1966), die

12 *Süddeutsche Zeitung*, 3. März 2008; *New York Times*, 26. Juni 2008, <http://www.nytimes.com/2008/06/26/world/middleeast/26christians.html?_r=1>.

13 *Arab News*, 4. Mai 2009, <<http://archive.arabnews.com/?page=4§ion=0&article=122159&d=4&m=5&y=2009>>.

14 Zur Auslegungsgeschichte dieses Verses s. ausführlich Crone 2009 und Friedmann 2003, 87-120.

15 Zur Auseinandersetzung um die Papst-Rede von Regensburg vgl. Wenzel 2007; ferner Crone 2009, 161f.

16 <http://de.wikipedia.org/wiki/Kein_Zwang_in_der_Religion>.

beiden nach wie vor wirkungsmächtigen Galionsfiguren des radikalen Islams, sind hier sicherlich in erster Linie zu nennen. Insbesondere Qutb's exegetisches Hauptwerk, *Fī zilāl al-qur'ān*, liest sich über weite Strecken eher wie ein politisches Pamphlet denn wie die Exegese eines heiligen Textes.¹⁷ Einen Unterschied kann man allerdings grosso modo feststellen, und der ist dem jeweiligen Genre und dem Leserkreis, auf den es abzielt, geschuldet: Die „Staatstheoretiker“ (wie man die Autoren des nichtexegetischen Schrifttums der Einfachheit halber summarisch nennen könnte) argumentieren häufig verbindlicher, „politischer“ bzw. juristischer, das heißt, sie sind sich des Spannungsfelds bewusst, in dem das Thema heutzutage angesiedelt ist: Es geht schließlich nicht nur um eine Institution innerhalb des klassischen islamischen Rechts, sondern um das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen in der heutigen Welt, was selbstverständlich Auswirkungen über die islamische Welt hinaus hat und schnell zu allgemeineren Betrachtungen zu Menschenrechten, Toleranz und zum Dialog der Kulturen führt. Der bei weitem größte Teil dieser Autoren bedient sich daher apologetischer Argumentationsmuster – oder erwähnt diese zumindest, um sie anschließend, auf welche Weise auch immer, verwerfen zu können. Die „Theologen“, also die Korankommentatoren im engeren Sinne, müssen auf derartige „political correctness“ keine Rücksicht nehmen und sind insofern in der Argumentation wesentlich freier; Verweise auf moderne Begrifflichkeit oder Konzepte sind bei ihnen sehr viel seltener. Überdies war die auf juristischem Gebiet so relevante Unterscheidung zwischen kompromisslos zu bekämpfenden Polytheisten (*mušrikūn*) einerseits und unter besagten Umständen zu dulddenden Schriftbesitzern (*ahl al-kitāb*) andererseits in der Theologie im engeren Sinne schon immer weitaus weniger scharf ausgebildet.¹⁸

Wenden wir uns zunächst den Staatstheoretikern zu. Selbstverständlich lassen sich nicht alle ihre Stellungnahmen über einen Kamm scheren, und die Debatte ist keineswegs eine nahtlose Fortsetzung der klassischen *dimma*-Konzeption. Eher pragmatisch argumentierenden Autoren stehen Dogmatiker gegenüber, und die Übergänge sind, wie so häufig, fließend. Ausnahmslos alle Autoren handeln die *ǧizya*-Problematik im Rahmen „Islam und nichtmuslimische Minderheiten“ ab, was ironischerweise insofern ein Anachronismus ist, als zu der Zeit, da die *dimma*-Vorschriften entstanden, die muslimischen Eroberer selbst in der Minderheit waren und es Jahrhunderte dauerte, ehe sich das Zahlenverhältnis ins Gegenteil verkehrte. Es handelte sich, wenn man so will, um religionsgesetzlich abgesichertes und dadurch verstetigtes Besatzungsrecht. Von modernen Autoren wird das nicht weiter thematisiert; statt dessen bleibt ihr Bezugspunkt der dezidiert „islamische Staat“, in dem die eo ipso nichtmuslimischen Minderheiten (die sie heutzutage ja in der Tat sind) einen modus vivendi mit der muslimischen Mehrheit finden müs-

17 Zu Qutb im Allgemeinen s. Damir-Geilsdorf 2003; zu seinem Korankommentar vgl. Robinson 2001; Carré 1984, 2001a und 2001b; zu al-Maudūdī vgl. Nasr 1996 und Adams 1988.

18 Krämer 1999, 162.

sen. Denn dass das entscheidende Kriterium die Religionszugehörigkeit ist, steht weitgehend außer Frage und wird mitunter sogar positiv, nämlich als Überwindung anderer Kennzeichen (wie Abstammung, Rasse, Hautfarbe oder Sprache) umgedeutet. Andere Minderheiten als religiöse kann es diesem Verständnis zufolge im Islam nicht geben; Rechte und Pflichten, die in diesem Zusammenhang gewährt beziehungsweise auferlegt werden, sind dementsprechend nicht individueller Natur, sondern ergeben sich aus der bloßen Zugehörigkeit zur jeweiligen Religionsgemeinschaft.¹⁹

Zumeist vermeiden die Autoren allerdings eine genauere Definition des in Frage kommenden Personenkreises und belassen es beim klassischen Sprachgebrauch oder beim allgemeinen Begriff der „Nichtmuslime“. Dort jedoch, wo explizit darauf eingegangen wird, für wen diese Vorschriften genau gelten, findet sich nahezu immer eine erhebliche Ausweitung über die theoretische Beschränkung auf Juden, Christen und Zoroastrier als *ahl al-kitāb* hinaus. Die *ġizya*, so Saiyid Sābiq in seiner vielgelesenen Rechtslehre, dürfe von allen Völkern (*min kull umam*) erhoben werden, gleichgültig ob von Angehörigen der Buchreligionen oder nicht, gleichgültig auch, ob von Arabern oder nicht.²⁰ Ein anderer Autor ergänzt, dass der islamische Staat heute mit allen Nichtmuslimen aus allen nichtarabischen Völkern einen *ḍimma*-Pakt schließen dürfe, sogar mit Kommunisten und Atheisten. Einzig die Polytheisten der arabischen Halbinsel seien die (historische) Ausnahme und kämen dafür nicht in Frage.²¹ Der tunesische islamistische Denker Rāšid al-Ġannūšī schließlich geht so weit, die mālikitische Rechtsschule für ihre weite Auslegung zu loben, derzufolge die *ġizya* unterschiedslos von allen Ungläubigen und Polytheisten genommen werde, außer von Apostaten. Damit, so al-Ġannūšī, sei das Tor zum weltweiten Charakter des muslimischen Staates (*ālamiyat ad-daula al-muslima*) zu jener Zeit weit aufgestoßen worden.²²

Aus alledem werden jedoch keineswegs einheitliche Schlussfolgerungen gezogen: Die Pragmatiker und Apologeten plädieren dafür, den strittigen Begriff der *ḍimma* durch das unverfänglichere *muwāṭana* zu ersetzen, wobei allerdings mit einem *muwāṭin* nicht unbedingt ein „Staatsbürger“ in unserem Sinne gemeint sein muss; häufig handelt es sich schlicht um diejenigen, die im selben Land wohnen, „Landsleute“ eben.²³ Daraus abgeleitete gleiche Rechte werden zwar mitunter postuliert (und auf das klassische System der *ḍimma* zurückprojiziert), aber dann sogleich mit der Einschränkung versehen, dass das natürlich nicht bedeuten

19 Maḥmūd 1992, 389f.; ähnlich al-Maudūdī 1975, 258; dazu Scott 2010, 103ff.

20 Sābiq 1987, III 48.

21 Haikal 1996, III 1457.

22 al-Ġannūšī 1989, 101; das war auch die Auffassung der Ḥanafiten, vgl. Friedmann 2003, 85f.; zu al-Ġannūšī (Rachid Ghannouchi) s. ausführlich Esposito/Voll 2001, 91-117.

23 Überblick bei ad-Dahabī 1993, 116ff.; 'Auwā 2006, 237.

könne, dass damit der muslimischen Mehrheit das Recht auf Herrschaft und Führung der Gesellschaft genommen werde.²⁴

Ein anderer Begriff, der in diesem Zusammenhang häufig auftaucht, ist der der *ğinsīya*, also der Staatsangehörigkeit. Aber auch hier ist der Sprachgebrauch uneinheitlich. Während es Muḥammad al-Muṣailiḥī bei der allgemeinen Feststellung belässt, der Islam sei Religion (*dīn*, dazu später mehr) und *ğinsīya* zugleich,²⁵ benutzen andere den Terminus mehr oder minder als modernes Synonym für *ḍimma*.²⁶ Durch die Bezahlung der *ğizya*, so etwa der weithin bekannte Prediger Yūsuf al-Qaraḍāwī, erhielten die Nichtmuslime die „islamische Staatsangehörigkeit“ (*ğinsīya islāmīya*),²⁷ und ein weiterer Autor ergänzt analog dazu, kraft internationaler Verträge, in denen Muslime und *ḍimmis* als *eine* Nation aufträten, würden letztere gewissermaßen staatsbürgerschaftlich, nämlich hinsichtlich ihrer *ğinsīya*, islamisiert.²⁸ Radikalen Denkern geht das natürlich viel zu weit, und sie betonen, dass in einem islamischen Staat ausschließlich Muslime eine vollwertige Staatsbürgerschaft erlangen könnten.²⁹

Eine Reihe von Autoren, auch sie Pragmatiker allesamt, wagen sich so weit vor, die *ḍimma* unter den heutigen Gegebenheiten für obsolet zu erklären, weil alle Bürger sich gleichermaßen an der Verteidigung des Vaterlandes beteiligten und außerdem jeder Steuern zu zahlen habe, wie es der prominente ägyptische Publizist Fahmī al-Huwaitī formuliert.³⁰ Aber auch diejenigen, die nicht bereit sind, das Prinzip als solches über Bord zu werfen, bemühen sich, die Sache pragmatisch zu regeln. Die klassische *ğizya* sei letzten Endes nichts anderes gewesen als eine Art Wehrersatzsteuer, heißt es dann etwa,³¹ nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt, den Nichtmuslimen im Falle eines *ğihāds* den Kampf gegen ihre Glaubensbrüder auf der anderen Seite zu ersparen. Heute jedoch, da sich die Nichtmuslime praktisch überall über den allgemeinen Wehrdienst an der Landesverteidigung beteiligten, stehe ihrem Wegfall durchaus nichts im Wege.³² Wie schon in der Frage des Minderheitenstatus handelt es sich auch hier, genau besehen, um eine kuriose Umdeutung des historischen Sachverhalts, denn früher *durften* die Nichtmuslime

24 Abū l-Mağd 1992, 37f.; zu zeitgenössischen Diskussionen über *ḍimma* und *muwāṭana* im Allgemeinen vgl. auch Forstner 1992, Haddad 1996, Krämer 1999, 162-79, Nielsen 2003 und Scott 2007 sowie 2010, v. a. 99ff., 123ff., 129ff.

25 al-Muṣailiḥī 1988, 229.

26 az-Zuḥailī 1989, 127, 140, 164.

27 al-Qaraḍāwī 1977, 39; zu al-Qaraḍāwī vgl. ausführlich Gräf/Skovgaard-Petersen 2009.

28 Maḥmūd 1992, 387.

29 Kurdi 1984, 57, 60; vgl. al-Maudūdī 1975, 156ff.; 'Uwais 1987, 74ff.

30 Huwaitī 1985, 144; ähnlich Maḥmūd 1992, 395; s. auch Haddad 1996, 85f. und Hassab Alla 1998, 186-207.

31 Baraka 1990, 155; Huwaitī 1985, 134; Maḥmūd 1992, 394; Nādir 1999, 47.

32 ad-Dahabī 1993, 129f.; Huwaitī 1985, 142ff.; Maḥmūd 1992, 395; az-Zuḥailī 1989, 127; al-Ğannūšī 1989, 102; Zaidān 1982, 157f.

keine Waffen tragen und *mussten* deswegen die *ğizya* entrichten, heute *müssen* sie Waffen tragen und *brauchen* deshalb nicht mehr zu bezahlen. Gleichwohl entfaltete dieses Argument eine derartige Attraktivität, dass es vor einigen Jahren sogar von der ägyptischen *Ġamā'a Islāmīya* – die in den 1980er und 90er Jahren in Oberägypten die dort lebenden Kopten noch selbst zur Zahlung der *ğizya* gezwungen zu haben scheint³³ – im Zuge ihrer vielbeachteten Abkehr von der Gewalt benutzt wurde: Die Notwendigkeit, den Christen die *ğizya* aufzuerlegen, sei heute hinfällig, hieß es in einer Stellungnahme Nāğih İbrāhīms (eines ihrer Vordenker), weil sie heute Seite an Seite mit den Muslimen in Armee und Polizei stünden und somit Verantwortung für das Vaterland trügen.³⁴ Ähnlich wurde in Schriften der *Ġamā'a* argumentiert, in denen die Revision der Gewaltstrategie theoretisch begründet wurde: Zwar sei die *ğizya* weiterhin Kern des fortbestehenden Vertragsverhältnisses mit den *đimmīs*, doch sei die Eintreibung der Steuer dem Staat überantwortet (analog zur Anwendung der koranischen *hudūd*-Strafen). Wenn, wie das in Ägypten der Fall sei, die *ğizya* durch die allgemeine Wehrpflicht, die auch für die Kopten gelte, aufgehoben sei, bedeute das lediglich eine Änderung der Bedingungen des Vertrags, keineswegs dessen Aufhebung.³⁵

Nāğih İbrāhīm wartete mit einem zweiten pragmatischen Argument gegen die fortbestehende Gültigkeit der *ğizya* auf: Kein islamisches Land könne es heute wagen, von seinen nichtmuslimischen Bewohnern die Kopfsteuer einzufordern, ohne einen weltweiten Aufschrei zu provozieren. Auch dieser Verweis auf die mangelnde Durchsetzbarkeit ist im heutigen Schrifttum weitverbreitet: Außer durch die Beteiligung der Nichtmuslime beim Wehrdienst werde die *ğizya* noch durch einen zweiten Umstand hinfällig, nämlich dann, wenn der islamische Staat nicht imstande sei, seine nichtmuslimischen Untertanen zu schützen und damit seiner Verpflichtung aus dem *đimma*-Pakt nachzukommen. Das aber, so etwa 'Abd al-Mun'im Aḥmad Baraka, sei seit zweihundert Jahren der Fall: Die islamischen Länder seien seit dem 18. Jahrhundert besetzt, die Muslime könnten nicht mehr für ihren eigenen Schutz sorgen, geschweige denn für den der Nichtmuslime.³⁶ Unter Berufung auf klassische Vorbilder wird diese Bestimmung auch von weitaus dogmatischeren oder gar radikalen Autoren wie etwa al-Qarađāwī oder al-Maudūdī zitiert.³⁷ Der latente Widerspruch zwischen beiden Argumenten – dauerhafte Wehrlosigkeit des Staates bei gleichzeitiger Betonung der Beteiligung

33 Scott 2010, 100.

34 *al-'Arabīya*, 21. August 2006, <<http://www.alarabiya.net/articles/2006/08/21/26794.html>>.

35 Fawzi/Lübben 2004, 21, 39f.; dagegen hatte 1997 (in dem Jahr, da die *Ġamā'a Islāmīya* ihre Revision der Gewaltstrategie öffentlich machte) der Führer der Muslimbrüder, Muṣṭafā Mašhūr, seine oben erwähnte Forderung nach Einführung der *ğizya* für die Kopten just damit begründet, dass diese nicht in der Armee dienen könnten, weil ihrer Loyalität nicht zu trauen sei; vgl. Scott 2010, 101.

36 Baraka 1990, 312f.

37 al-Maudūdī 1975, 271; al-Qarađāwī 1977, 35f.; 'Uwais 1987, 71f., 84f.

der Nichtmuslime an seiner Wehrhaftigkeit – bleibt dabei grundsätzlich unaufgelöst.

Und schließlich stößt man vereinzelt auch auf die Möglichkeit, die *ǧizya* unter den modernen Gegebenheiten einfach umzubenennen, wenn der Terminus bei denen, die er betrifft, auf Ablehnung stoße. Al-Qaraḍāwī merkt dazu nonchalant an, dass er kein Prinzipienreiter sei und an der Bezeichnung nicht unter allen Umständen festhalten wolle, denn wenn „unsere christlichen Brüder in Ägypten und in anderen arabischen und islamischen Ländern“ mit diesem Begriff nicht einverstanden seien, könne man ebenso gut einfach „Steuer“ (*ḍarība*) dazu sagen.³⁸ Andere rekurrieren lieber auf die frühislamische Geschichte: So verweist der Syrer Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī (geb. 1929) beispielsweise darauf, dass der Kalif ʿUmar dem Begehren der Christen aus dem Stamm der Taglib entsprochen habe, die Kopfsteuer in *ṣadaqa* umzubenennen, selbst mit der Konsequenz, dass sie daraufhin doppelt so viel zu zahlen hatten.³⁹

Alles in allem ist der Symbolwert von *ḍimma* und *ǧizya* gerade im islamistischen Schrifttum bis heute unumstritten, weswegen nahezu alle einschlägigen Abhandlungen im Präsens geschrieben sind und also nicht recht klar wird, was nach Meinung der jeweiligen Autoren der historische Sachverhalt oder die juristische Theorie war, respektive was heute der angemessene Umgang mit Nichtmuslimen sein sollte. Einhellig und mit großem Nachdruck wird nicht nur von Islamisten und Dogmatikern die These vertreten, gerade Vers 9:29 stehe für die Anerkennung der Souveränität des Islams, und genau so sei auch das darin enthaltene Wort *ṣāġirūn* zu interpretieren: als Unterwerfung der Nichtmuslime unter die Gesetze und die Herrschaft des Islams, gleichgültig, ob darunter die Koexistenz im dann gemeinsamen Staat oder die eindeutige Unterordnung im Sinne des klassischen Schutzverhältnisses zu verstehen ist.⁴⁰ Aber dass der Islam das letzte Wort hat und haben muss, steht völlig außer Frage.

Mit Intoleranz, auch darin sind sich gemäßigte wie radikale Autoren einig, habe das alles nicht das mindeste zu tun, denn schließlich erlaube der Islam das Zusammenleben von Muslimen und Nichtmuslimen in ein und demselben Land und lasse letzteren ihre Religion und ihr Personenstandsrecht.⁴¹ Entsprechend häufig stößt man auf den Hinweis auf eben jenen anderen Schlüsselvers 2:256 und die Anmerkung, in der *ḍimma* komme schon allein deshalb Hochachtung vor den *aḥl al-kitāb* zum Ausdruck, weil diese eben nicht gezwungen würden, zum Islam zu

38 al-Qaraḍāwī 2000, II 743; ähnlich ʿAbd al-ʿAzīz 1997, 124.

39 al-Būṭī 1993, 135; ähnlich ʿAbd al-ʿAzīz 1997, 127; vgl. Art. „Taghlib b. Wāʿil“, *Elʿ* X 89-93; zu al-Būṭīs Thesen zum *ǧihād* und kritischen Gegenstimmen dazu vgl. Ourghi 2010, 73-88.

40 ʿAbd al-ʿAzīz 1997, 124; Aiyūb 2002, 108; Baraka 1990, 155; al-Ġannūṣī 1989, 100; Haikal 1996, 1453; al-Maudūdī 1977, 100f.; Nadir 1999, 44ff.; Quṭb 1982, 143ff.; ʿUwais 1987, 87ff.; al-Qaraḍāwī 1977, 7, 32, 39; al-Qaraḍāwī 1996, 195.

41 az-Zuḥailī 1989, 165.

konvertieren.⁴² Vor allem Yūsuf al-Qaraḏāwī betont die „einzigartige Toleranz“ des Islams durch die gesamte Geschichte hindurch und gerade im Gegensatz zum Abendland, das bei diesem Vergleich angesichts von Kreuzzügen, Inquisition und Kolonialismus erwartungsgemäß gar nicht gut wegkommt.⁴³ In diesem seinem Bemühen, die Aufgeschlossenheit des Islams hervorzuheben, geht al-Qaraḏāwī so weit, all jene Koranverse, in denen die Gläubigen davor gewarnt werden, Christen, Juden oder allgemein „Ungläubige“ zu Freunden zu nehmen (etwa 4:138f., 5:51, 9:23, 60:1), als schlichtweg missverstanden herunterzuspielen. Denn es gehe darin einzig um diejenigen Nichtmuslime, die sich dem Islam gegenüber feindselig verhielten; außerdem sei es Muslimen bekanntlich gestattet, Nichtmusliminnen zu heiraten.⁴⁴ Einzig al-Būṭī, der im Spektrum der Autoren wohl eher dem traditionalistischen Flügel zuzurechnen ist, bildet hier eine wortgewaltige Ausnahme: Das Wort „Toleranz“ werde der *ḏimma* nicht gerecht, betont er. Es finde sich weder im Ḥadīṭ noch in den klassischen *fiqh*-Werken und sei mithin eine Erfindung moderner Autoren. Überdies verwässere es die Idee der *ḏimma*, denn worum es hier gehe, sei nicht ein Nachgeben aus Duldsamkeit, sondern die Verankerung von Garantien für ein geregeltes Zusammenleben, eben das Einhalten von vertraglich vereinbarten Regeln. Schließlich würden auch bei Geldgeschäften Paragraphen für Ordnung sorgen, und nicht Toleranz. Denn Toleranz zugunsten der Muslime zöge zwangsläufig Ungerechtigkeit gegenüber den Nichtmuslimen und umgekehrt nach sich.⁴⁵

Die besonders heikle Frage, ob mit dem *ḏimmī*-Status und insbesondere der Entrichtung der *ḡizya* eine explizite Demütigung der Nichtmuslime verbunden sei (der Zusatz *‘an yadin* in Koran 9:29 hat bekanntlich auch bei Generationen von Orientalisten für Kopfzerbrechen gesorgt⁴⁶), wird von den allermeisten Staatstheoretikern energisch verneint. In diesem Punkt kommt es denn auch zum entschiedensten Widerspruch gegenüber klassischen Autoren, in erster Linie gegen den ḥanbalitischen Rechtsgelehrten Ibn Qaiyim al-Ġauzīya (gest. 1350) und sein Buch *Aḥkām ahl ad-ḏimma*. Die darin enthaltenen Bemerkungen zur Demütigung der *ḏimmīs* müsse man, so die Kritiker seiner Ansicht, zeitgebunden sehen, habe er sie doch schließlich unter dem Eindruck der Kreuzzüge und der Folgen des Mongolensturms geschrieben.⁴⁷

42 ‘Abd al-‘Azīz 1997, 118-120; ad-Dahabī 1993, 41-49; al-Muṣāilīḥī 1988, 243; Quṭb 1982, 79; ‘Uwais 1987, 81-84; Wāfī 1967, 120f.; aṭ-Ṭarīqī 2007, 34ff.

43 al-Qaraḏāwī 1977, 18-21, 45-56.

44 Ebd., 67ff.; speziell zur modernen Exegese des Verses 5:51 vgl. Pink 2010.

45 al-Būṭī 1993, 142-146.

46 Vgl. Rubin 1993 und die einschlägigen Beiträge in Paret 1975, 283-303.

47 Huwaidī 1985, 131ff., 139ff.; Nādir 1999, 40ff.; Haikal 1996, 1469; vgl. ferner Baraka 1990, 155; al-Būṭī 1993, 131f., 134f.; ad-Dahabī 1993, 127f.; al-Ġannūšī 1989, 102; zu Ibn Qaiyim al-Ġauzīya s. Krawietz 2006.

Gerade hier zeigt sich ein augenfälliger Unterschied in der Argumentationsweise der Staatstheoretiker im Vergleich zu der der Exegeten, denen wir uns nun zuwenden. Letztere sind in diesem Punkt sehr viel ungezwungener, die Buchbesitzer mit anderen Nichtmuslimen, insbesondere den Polytheisten, in einen Topf zu werfen und schlicht als „Ungläubige“ zu bezeichnen. Dementsprechend scheuen sie sich nicht, die *ǧizya* als einen Ausdruck des minderen Status der *ahl al-kitāb* zu interpretieren (wie Muḥammad Rašīd Riḍā),⁴⁸ gar als ein Symbol ihrer Erniedrigung, wie der syrische Muslimbruder Saʿīd Ḥauwā (gest. 1989) und der im März 2010 verstorbene Šaiḥ al-Azhar Muḥammad Saiyid Ṭanṭāwī, wobei die Strafe im Jenseits, wie letzterer hinzufügt, ohnehin noch sehr viel heftiger sein werde.⁴⁹ Der bekannte tunesische Gelehrte Muḥammad Ṭāhir b. ʿĀšūr (gest. 1973) sieht in der Entrichtung der *ǧizya* „aus der Hand“ nicht nur die Erhöhung der Herrschaft des Islams bei gleichzeitiger Verächtlichmachung der, so wörtlich, *ahl al-kufr*, sondern auch einen Anreiz für letztere, sich aus ihrer wertlosen Religion zu lösen und dem Islam zu folgen.⁵⁰ Das ist auch die Position des pakistanischen sunnitischen Islamisten al-Maudūdī sowie eines der bedeutendsten schiitischen Theologen des 20. Jahrhunderts, des Iraners Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabāʾī (gest. 1981): Die *ǧizya* wird den *ahl al-kitāb* auferlegt zur Strafe für ihr Festhalten am Unglauben; dazu kommt die Schande, die ihnen aus der Geldzahlung aus der Hand erwächst.⁵¹ Denn der Islam, daran lässt gerade Ṭabāṭabāʾī keinen Zweifel aufkommen, ist die dem Menschen innewohnende eigentliche und natürliche Lebensordnung (*dīn al-ḥiṭra*).⁵² Dieses Konzept, das der Koran selbst in Vers 30:30 beschreibt, bildet das Fundament für den allgegenwärtigen Vorwurf der Schriftfälschung (*taḥrīf*) an die Adresse der Juden und Christen. Ebenfalls mehrfach koranisch abgesichert, durchzieht die Unterstellung, diese hätten die an sie ergangenen heiligen Schriften verfälscht, von Anfang an die theologischen Beziehungen des Islams zu den früheren Offenbarungsreligionen. Sie findet sich schließlich auch – in unwesentlich abge-

48 Rašīd Riḍā 1973, X 290.

49 Ḥauwā 1985, IV 2244; Ṭanṭāwī 1974ff., VI 253; zu Ḥauwā s. Weismann 1997, zu Ṭanṭāwī s. Pink 2010, 11f.

50 Ibn ʿĀšūr 1964ff., X 167; zu Ibn ʿĀšūr vgl. Nafi 2005 (ohne Erwähnung seiner Exegese dieser oder anderer Verse zum Thema Islam und Nichtmuslime); ähnlich aš-Šarāwī 1991, VIII 5031 (die *ǧizya* soll im Zustand des Gebrochenseins, *ʿan inkisār*, und nicht in dem der Größe, *ʿan ʿulūw*, geleistet werden).

51 al-Maudūdī 1988ff., III 202; Ṭabāṭabāʾī 1991, IX 250; zu Ṭabāṭabāʾī vgl. Algar 2006; Dabashi 1993, 273-323.

52 Ṭabāṭabāʾī 1991, II 67, 348, IX 249; vgl. ʿAbd al-ʿAzīz 1997, 113; al-Maudūdī 1977, 100f.; Faḍlallāh 1979ff., V 28f.; zum Begriff der *ḥiṭra* s. Elʿ II 931f.; eine begriffsgeschichtliche Untersuchung dieses Terminus für das Schrifttum der Neuzeit und der Moderne steht noch aus; zur klassischen Interpretation vgl. Gobillot 2000.

schwächer Form – in der eingangs zitierten Charta des Zentralrats der Muslime wieder.⁵³

Dass die Entrichtung der *ǧizya* – analog zur Position der Staatstheoretiker – gleichbedeutend ist mit der Unterwerfung unter die Souveränität und die Herrschaft des Islams (und dass es letzten Endes gar keine andere Möglichkeit einer Koexistenz von Muslimen und Nichtmuslimen geben kann als in Form der *ǧimma*), versteht sich in ausnahmslos allen hier konsultierten Korankommentaren von selbst.⁵⁴ Erwägungen, wie man die Abgabe unverfänglicher benennen könnte oder unter welchen Umständen sie gar entfallen könnte, sucht man in dieser Konflikttheologie vergebens, ebenso Erörterungen über den staatsbürgerlichen Status der Nichtmuslime. Am pragmatischsten verfährt in dieser Hinsicht der libanesische Schiit Muḥammad Ġawād Muġnīya (gest. 1979): Nach einer seitenlangen, weitgehend traditionellen Exegese von Vers 9:29 gelangt er zu dem abrupten Schluss, die Exegeten und Juristen hätten sich zu allen Zeiten lang und breit über den Stellenwert und die Bedingungen der *ǧizya* ausgelassen; das mochte ja rühmlich gewesen sein, solange der Islam einen starken Staat konstituierte. Heute dagegen sei das Reden über die *ǧizya* nichts weiter als reine Wortverschwendung.⁵⁵

Allein der Anfang Juli 2010 verstorbene libanesische schiitische Gelehrte Muḥammad Ḥusain Faḍlallāh, der als einziger die Absicht ostentativer Herabsetzung leugnet, spricht davon, dass den Nichtmuslimen im Gegenzug für die *ǧizya* (nicht näher spezifizierte) allgemeine Bürgerrechte (*muwāṭinīya ʿamma*) gewährt würden. Im Vergleich etwa zu Ṭabāṭabāʿīs überwiegend traditioneller Diktion zeichnet sich Faḍlallāhs Exegese durch weitaus modernere Terminologie aus und erscheint daher politischer und dem Charakter der Schriften der Staatstheoretiker ähnlicher. Aber auch er betont die Unausweichlichkeit der Unterwerfung unter die Herrschaft des Islams. Mit Unterdrückung habe das nichts zu tun, vielmehr gehe es um die Anwendung des Gesetzes zum Wohle aller. Die Botschaft des Islams richte sich an alle Menschen und lade zu Erwägen, Nachdenken und ernsthaftem Dialog ein. Wenn man aber keine gemeinsame Glaubensdoktrin erreichen könne – sei es, dass die andere Seite nicht überzeugt, sei es, dass sie schlicht halsstarrig sei –, dann sei es das Recht der islamischen Herrschaft, ihren Fortbestand zu sichern und die Nichtmuslime in praktischer Hinsicht unter die Rechtmäßigkeit der Herrschaft zu zwingen. Das geschehe entweder durch Beitritt zum Islam (wie im Falle der Polytheisten) oder durch die Auferlegung einer bestimmten Steuer als

53 Rašīd Riḍā 1973, X 282ff.; Ibn ʿĀšūr 1964ff., X 165; Ṭaṅṭāwī 1974ff., VI 251; al-Maudūdī 1988ff., III 201f.; Kišk 1987ff., X 1546; zum Hintergrund s. *El*² X 111f.

54 Rašīd Riḍā 1973, X 289f.; Ḥauwā 1985, VI 2245; Kišk 1987ff., X 1544f.; al-Maudūdī 1988ff., III 202; Muġnīya 1978, IV 31; Quṭb 1996, 1631ff.; Ṭabāṭabāʿī 1991, IX 250; Ṭaṅṭāwī 1974ff., IX 250.

55 *ammā l-yaum fa-l-hadīṯ ʿan al-ǧizya taḳtīr kalām*: Muġnīya 1978, IV 29-34; zu Muġnīya (der bisweilen auch andere Streitfragen mit ähnlich überraschenden Schlusspointen zu lösen versuchte) s. ausführlich Brunner 2004, 200ff., 218ff. und Index, s. v.

Gegenleistung für ihre Respektierung und den Schutz durch den islamischen Staat, d. h. durch ihre Überführung in den *ḍimma*-Status. Wer das nicht akzeptiere, mache sich der Rebellion (*tamarrud*) schuldig und dürfe weiterhin bekämpft werden, bis er eben die *ḡizya* unter dem Druck der Gewalt bereitwillig bezahle.⁵⁶ Faḍlallāh spiegelt hier eine Diskussion, die er in seinem *tafsīr* zuvor an anderer Stelle schon einmal geführt hatte, nämlich just bei seiner Interpretation von Vers 2:256. Auch dort spricht er von der *daʿwa*, mit der den *ahl al-kitāb* der Islam unterbreitet werde und die sie auffordere, unter den Bedingungen der *ḍimma* mit den Muslimen zusammenzuleben, widrigenfalls sie sich der Rebellion schuldig machten, wogegen sich der Islam wiederum billigerweise verteidigen dürfe.⁵⁷

Dass Juristen und Staatstheoretiker, die in Abhandlungen über Menschenrechte die immerwährende Toleranz des Islams beweisen wollen, dazu den *lā ikrāh*-Vers heranziehen, kann man immerhin verstehen. Dass Koranexegeten, die alle Nichtmuslime (einschließlich der *ahl al-kitāb*) für Ungläubige halten, die es zu demütigen gilt, dies unter Zuhilfenahme desselben Verses tun, bedarf der Erklärung. Neu ist das Verfahren als solches nicht. Schon der berühmte sunnitische Historiograph und Korankommentator Abū Ḡaʿfar Muḥammad b. Ḡarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923) hatte das Verbot, Zwang auszuüben, ausdrücklich auf die Schriftbesitzer bezogen, die nach Entrichtung der *ḡizya* eben nicht zum Übertritt zum Islam gezwungen würden, sondern bei ihrer nichtswürdigen (*bāṭil*) Religion bleiben dürften. Auf schiitischer Seite hatte sich al-Faḍl b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrisī (gest. 1154) ganz ähnlich geäußert, und beide waren wiederum bei weitem nicht die ersten, die das so sahen. Vielmehr handelt es sich dabei um eine der ältesten exegetischen Lesarten des Verses überhaupt.⁵⁸ Das ist mit Bezug auf eine Gesellschaft des zehnten oder zwölften Jahrhunderts, die weitgehend an religiösen Kategorien orientiert war, auch nicht weiter verwunderlich.

Durchaus frappierend ist es jedoch, zu sehen, mit welcher Nachdrücklichkeit sich diese Verknüpfung bei zahlreichen maßgeblichen muslimischen Autoritäten des 20. und 21. Jahrhunderts gehalten hat. Keiner der hier zitierten Exegeten sieht die beiden Verse 2:256 und 9:29 in irgendeinem Gegensatz zueinander. Im Gegenteil: Explizite Querverweise sind an der Tagesordnung, und selbst Ibn ʿĀṣūr – der ein wenig an der Chronologieschraube dreht und behauptet, 2:256 sei erst *nach* der Eroberung Mekkas herabgesandt worden und habe den Befehl, die Ungläubigen zu bekämpfen, bis sie zum Islam übertreten, abrogiert – sieht keinerlei Widerspruch zur Auferlegung der *ḡizya*. Denn von nun an sei man damit zufrieden gewesen, dass sich die Ungläubigen der Herrschaft des Islams unterordneten, wie es im Konzept der *ḍimma* zum Ausdruck komme. Das heißt, der Kampf um der islamischen Reli-

56 Faḍlallāh 1979ff., XI 82ff.; zu Faḍlallāh s. Sankari 2005.

57 Faḍlallāh 1979ff., V 26ff.

58 aṭ-Ṭabarī 1954ff., V 412, 414f.; aṭ-Ṭabrisī 1964, I 364; cf. Friedmann 2003, 103f.; Crone 2009, 132; zu den beiden Gelehrten vgl. *Elʿ* X 11-15 bzw. X 40f.

gion willen (*al-qitāl 'alā d-dīn*) sei aufgegeben worden zugunsten des Kampfs um der Ausweitung ihrer Herrschaft willen (*al-qitāl 'alā tawsī sultānihi*), weshalb Vers 9:29 offenbart worden sei, der dann wiederum *ḡihād*-Verse wie z. B. 2:193 abrogiert habe, wonach der Kampf währe, „bis keine Versuchung (*fitna*) mehr besteht und die Verehrung (*dīn*) Gott gilt“.⁵⁹ Und damit ist er noch ein ganzes Stück „liberaler“ als Saiyid Quṭb, der innerhalb seiner *lā ikrāh*-Exegese just anhand dieses Verses 2:193 den Nachweis zu führen sucht, dass der Islam sehr wohl die Fortsetzung des *ḡihād* befehle und 2:256 lediglich besage, dass niemand den Islam als Glaube (*'aqīda*) annehmen müsse.⁶⁰

Dass hier ein Vers, der eine Karriere als Musterbeispiel in Sachen Toleranz gemacht hat, auf das Trefflichste zusammengeht mit der fortgesetzten Gängelung von Nichtmuslimen heute, ist kein Missverständnis. Und wenn es eines wäre, läge das im Auge des Betrachters. Denn es hieße, das Schlüsselwort in beiden Versen, *dīn*, misszuverstehen. Der Begriff *dīn* hat es nie zu einem eindeutigen theologischen Status gebracht, und die übliche Wiedergabe mit dem Wort „Religion“ greift in vielerlei Hinsicht zu kurz und deckt nur einen Teil seines Bedeutungsspektrums ab.⁶¹ Das Wort kommt (mitsamt seinen Ableitungen) im Koran 94-mal vor, aber nirgends wird es mit dem Verb „glauben“ (*āmana*) in Verbindung gebracht. Statt dessen bezeichnet es unter anderem das „Jüngste Gericht“ (*yaum ad-dīn*, z. B. 1:4), gesteht den Schriftbesitzern ihren *dīn* zu (5:77) und macht klar, dass der *dīn* bei Gott der Islam ist (3:19). Gott höchstselbst hat darüber hinaus den *dīn* der Muslime vervollständigt (5:3). Für die Exegeten steht es darum außer Frage, wie das Wort in Vers 2:256 zu verstehen ist: Ṭanṭāwī und Ibn 'Āšūr fallen mit der Tür ins Haus und sagen rundweg, mit *dīn* sei *dīn al-islām* gemeint, die anderen benutzen jenen Ausdruck *dīn al-ḥaqq*, der wiederum in 9:29 vorkommt, was im Endeffekt natürlich auf dasselbe hinausläuft.⁶² Denn der *dīn al-ḥaqq* ist das, was Moses und Jesus überbracht,⁶³ Juden und Christen nach ihnen allerdings verfälscht hätten – ein Verweis auf den oben erwähnten *tahrīf*-Vorwurf also.

Diese frühere Ordnung wiederherzustellen oder sie zumindest allen Menschen zu unterbreiten, ist etwas, wovon nach einhelliger Überzeugung der Koranexegeten der Islam nicht abgehalten werden darf. Denn schließlich handele es sich – an dieser Stelle schließt sich Faḍlallāh der Terminologie Ṭabāṭabā'īs an – um die ebenfalls bereits erwähnte „natürliche Religion“ (*dīn al-ḥiṭra*).⁶⁴ Dementsprechend, darin ist er sich wiederum mit Saiyid Quṭb bei der Exegese von 2:256 einig, ist der

59 Ibn 'Āšūr 1964ff., III 26; vgl. Crone 2009, 157f.

60 Quṭb 1996, 293-295.

61 van Ess 1991ff, IV 565-568; Haddad 1974.

62 Ṭanṭāwī 1974ff., I 588; Ibn 'Āšūr 1964ff., III 25; Ḥauwā 1985, I 600; Kišk 1987ff., III 500; Muḡnīya 1978, I 397.

63 Rašīd Riḍā 1973, X 287.

64 S. o., Anm. 52.

ğihād zum Zweck der *da'wa* vollkommen legitim und hat mit Zwang nichts zu tun, denn zum einen hat Gott den Propheten zu allen Menschen gesandt, die vom Kennenlernen dieser Botschaft also nicht abgehalten werden dürfen.⁶⁵ Und zum anderen macht es der zweite Satz des Verses – „geschieden hat sich klar die Richtigkeit vom Irrtum“, heißt es in Rückerts meisterlicher Übertragung – klar, dass Zwang eigentlich gar nicht notwendig ist. Quṭb folgert daraus, dass nur ein Dummkopf die Richtigkeit zurückweisen und dem Irrtum anhängen würde.⁶⁶ Oder in Faḍlallāhs Worten: Die, die angesichts dessen immer noch nicht dem Islam folgen, verschließen Augen und Ohren; wenn man aber die Augen schließe und die Existenz der Sonne leugne, habe das nichts mit der Sonne, sondern mit der eigenen Einbildung zu tun. Was jedoch nichts daran ändere, dass es Sache des einzelnen sei, die Botschaft tatsächlich als Glaubensüberzeugung anzunehmen.⁶⁷ Es gibt also, so die Pointe, keinen Zwang im *dīn*, weil dieser weder möglich noch nötig ist: Die Beweise des Islams liegen klar zutage, aber, so der fast wörtlich übereinstimmende Tenor Ṭaṇṭāwī, Hauwās, al-Qaraḍāwī und anderer, die darin klassischen Exegeten wie al-Baiḍāwī (gest. 1286 oder später) und Ibn Kaṭīr (gest. 1373) folgen: Der, den Gott erleuchtet, tritt freiwillig über – dem, den er mit Blind- und Taubheit schlägt, hilft auch kein Zwang.⁶⁸ Und wer, so Ṭaṇṭāwī abschließend zu diesem Vers, nach alledem immer noch nicht glaube, der solle eben die Konsequenzen seines Unglaubens tragen – womit er wieder die Brücke zu Vers 9:29 geschlagen hat.

In dieser Sicht der Dinge ist *dīn* die gottgewollte Ordnung und letzten Endes nichts anderes als das, was wir mit einem modernen Ausdruck „System“ oder „Ideologie“ nennen würden. Und genau dieses Wort, *niẓām*, begegnet einem sowohl bei den Staatstheoretikern als auch bei den Exegeten, sowohl bei Vers 2:256 als auch bei 9:29, auf Schritt und Tritt, und al-Maudūdī wie al-Qaraḍāwī legen großen Wert auf die Feststellung, dass die islamische Gesellschaft eine ideologische sei.⁶⁹ Der Staat hat den Islam als System/Religion, und jedes Mitglied der Gesellschaft hat sich dem unterzuordnen, auch die Nichtmuslime. Rückert sagt in seiner Koranübersetzung für *dīn* „Gottesdienst“. Das kommt der Sache wohl am nächsten. Entscheidend ist nämlich das rechte Handeln und Bekenntnis nach außen, weil damit die Akzeptanz des Staates bekundet wird. So wird auch von Polytheisten, die

65 Quṭb 1996, 291, 294; Faḍlallāh 1979ff., V 26ff.

66 Quṭb 1996, 292; vgl. auch aš-Ša'rāwī 1991, II 1114 (zu Vers 2:256) und Ṭabātabāī 1991, II 69 (zu Vers 2:190ff.); II 347 (zu Vers 2:256); diese Argumente (Islam als *dīn al-fiṭra*, Zwang ist gar nicht nötig) finden sich selbstverständlich auch bei den Staatstheoretikern; vgl. z. B. aš-Šiṣānī 1980, 497ff.; 'Abd al-'Azīz 1997, 113, 119.

67 Faḍlallāh 1979ff., V 24f., 31.

68 Ṭaṇṭāwī 1974ff, I 588; Hauwā 1985, I 600; al-Qaraḍāwī 1977, 19; aṭ-Ṭarīqī 2007, 34; Ibn Kaṭīrs griffige Formulierung findet sich in seinem *tafsīr*: Ibn Kaṭīr 2000, II 444; zu al-Baiḍāwī und Ibn Kaṭīr vgl. Crone 2009, 142f.

69 al-Qaraḍāwī 1977, 5, 33; al-Maudūdī 1975, 256; vgl. ferner Quṭb 1996, 293ff.; Quṭb 1982, 79; al-Būṭī 1993, 119; al-Maudūdī 1988ff., I 199, III 184f.; Faḍlallāh 1979ff., V 28f., XI 76, 83.

sich bekehren, billigerweise nur Gebet und Pflichtalmsen gefordert (9:5), rein äußerlich bekennende Handlungen also – wohingegen andererseits bei den *ahl al-kitāb* die öffentliche Bezeugung des Glaubens in Form des Kirchenbaus oder auch der Genuss von Wein und Schweinefleisch möglichst restriktiv gehandhabt und nur unter Wahrung der religiösen Gefühle der muslimischen Mehrheit geduldet wird.⁷⁰ Und so ergibt es andererseits einen Sinn, wenn al-Maudūdī von einem *dīn al-kuffār* redet und Faḍlallāh davon, dass der Islam Polytheismus und Apostasie nicht als *dīn* anerkenne, weil sie dem Interesse der Menschheit zuwiderliefen – und also weder von 2:256 noch von 9:29 abgedeckt werden.⁷¹

Der oben bereits zitierte Wortlaut von Vers 9:29 selbst liefert einen Hinweis auf diese ambivalente Bedeutung des Wortes *dīn*. Da wird den Schriftbesitzern vorgeworfen, nicht an Gott und den Jüngsten Tag zu glauben (*yu'minūna*), nicht zu verbieten, was Gott und sein Prophet verboten haben, und nicht der wahren Religion anzugehören (*lā yadīnūna dīn al-ḥaqq*). Das müssen also notwendigerweise drei verschiedene Dinge sein, die sich etwa folgendermaßen paraphrasieren lassen: sie haben den falschen inneren Glauben (aber zum richtigen kann man sie nicht zwingen), sie haben sich der Fälschung von Gottes Anweisungen schuldig gemacht und folgen damit der falschen (individuellen wie gemeinschaftlichen) Handlungsethik – und, das Schlimmste von allem, sie vertreten die falsche öffentliche Ordnung. Und dass sie letztere nicht zum allgemeinen Maßstab machen (und sie selbst nur gegen *ḡizya*-Zahlung unter Auflagen weiterbefolgen dürfen), dazu kann man sie sehr wohl zwingen.⁷²

Was hier im Hintergrund beständig mitschwingt, ist eine scharfe Trennung der Glaubensfreiheit von der Bekenntnisfreiheit, und die erstreckt sich, notabene, auch auf die Muslime, wie der populäre ägyptische Gelehrte (und frühere Minister für religiöse Stiftungen), Muḥammad Mutawallī aš-Ša'rāwī, klarmacht: Es gelte zu unterscheiden zwischen dem (abzulehnenden) Zwang zur Religion (*al-qahr 'alā d-dīn*) und dem (notwendigen) Zwang zu den Erfordernissen der Religion (*al-qahr 'alā maṭlūb ad-dīn*). So könne kein Muslim das Gebet verweigern unter Verweis darauf, dass es in der Religion keinen Zwang gebe. Denn das gelte nur für den Glauben (*īmān*), dem zu folgen oder nicht man frei sei. Aber wenn man sich auf den Glauben verpflichtet habe (*ḥīna iltazamta bi-l-īmān*), sei man verantwortlich dafür, den Erfordernissen des Glaubens nachzukommen.⁷³

70 'Uwais 1987, 71f.; al-Qaraḍāwī 1977, 15, 20, 42; Ṭabāṭabā'ī 1991, IX 248; al-Būṭī 1993, 138f.; al-Maudūdī 1975, 268; Ṭarīqī 2007, 189ff.

71 Faḍlallāh 1979ff., V 26ff.; al-Maudūdī 1977, 24; speziell zu al-Maudūdīs Interpretation von 2:256 vgl. Abbot 1958.

72 Zur Frage des Rechts von Christen auf Kirchenbau und Werben für die eigene Religion vgl. Scott 2010, 97f.

73 aš-Ša'rāwī 1991, II 1113; zum Autor (1911-98) vgl. Brunner 2004, 373 und die dort genannte Literatur.

Es hieß vorhin, es sei frappierend, dass sich die frühe Lesart, die die beiden hier behandelten, einander scheinbar widersprechenden Koranverse in einem nahezu komplementären Sinne miteinander verknüpft, bis heute an so prominenter Stelle gehalten hat. Aber andererseits: Warum eigentlich soll das frappierend sein? Weil es der Erwartungshaltung eines säkularen westlichen Lesers nicht entspricht? Weil bei Dialogveranstaltungen die beruhigende Formel „Islam = Religionsfreiheit“ bevorzugt wird? Auch muslimische Gelehrte, die Vers 2:256 nicht (wie Saiyid Quṭb) als ein Plädoyer für die Fortsetzung des *ḡihād* auffassen, sondern tatsächlich als Aufruf zu Religionsfreiheit, tun sich schwer damit, das Vorhandensein „unfreundlicher“ Traditionen und Lesarten überhaupt anzuerkennen.⁷⁴ Bei der Kontroverse um die Papst-Rede war das weithin sichtbar, als die muslimischen Kritiker Benedikts XVI. unter Übergehung der langen Auslegungstradition (und Verschweigung der auf den vorstehenden Seiten vorgestellten modernen Exegeten) darauf beharrten, der Vers sei als Nachweis für die Unmöglichkeit zu lesen, jemanden zum Glauben zu zwingen. Das ist richtig, bildet aber eben nur einen Teil der Geschichte ab. Hermeneutische Probleme im Umgang mit bestimmten, zumal heiklen Koranversen gibt es zuhauf, und es gibt sie auf beiden Seiten des christlich-muslimischen Dialogs. Ebenso wie die Angewohnheit, Koranverse sowohl aus dem innerkoranischen Sinnzusammenhang als auch aus ihrer jeweiligen Interpretationsgeschichte herauszulösen. Welcher Schluss wäre daraus zu ziehen? Vielleicht wäre man gut beraten, bei der Frage nach der Toleranz oder der Gewaltbereitschaft im Islam nicht immer gleich den Koran zu zücken. Vielleicht sollte man überhaupt damit aufhören, bei Diskussionen über den Islam, jedenfalls auf dem Gebiet des interkulturellen Austauschs, so viel mit Koranversen – oder *Ḥadīṭen* – zu hantieren.

Bibliographie

Quellen

- ‘Abd al-‘Azīz, Amīr (1997): *Ḥuqūq al-insān fī l-Islām*, o. O. (Nabluṣ?).
Abū l-Maḡd, Aḥmad Kamāl (1992): *Ru‘ya islāmīya mu‘āṣira. l’lān mabādi’*, Kairo.
Aiyūb, Ḥasan (2002): *Fiqh al-ḡihād fī l-Islām*, Kairo.
‘Auwā, Muḥammad Salīm (2006): *Fī n-niẓām as-siyāsī li-d-daula al-islāmīya*, Kairo.
Baraka, ‘Abd al-Mun‘im Aḥmad (1990): *al-Islām wa-l-musāwāt baina al-muslimīn wa-ḡair al-muslimīn fī ‘uṣūr at-tārīḥ al-islāmī wa-fī l-‘aṣr al-ḥadīṭ*, Alexandria.

74 Kennzeichnend für eine solche apologetische Haltung ist etwa Khorchide 2010, 20, der mit nur einem Satz ebenso beiläufig wie tendenziell den *la ikrāh*-Vers streift: „Und schließlich ist *Religionsfreiheit* geboten: ‚Es gibt keinen Zwang im Glauben (sic!)‘ (...).“

- al-Büṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān (1993): *al-Ġihād fī l-Islām. Kaifa nafhamuhū? Wa-kaifa numārisuhū?*, Beirut.
- ad-Dahabī, Iḍwār Ġālī (1993): *Muʿāmalat ġair al-muslimīn fī l-muġtamaʿ al-islāmī*, Kairo.
- Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusain (1979-1990): *Min waḥy al-Qurʿān*, I-XXV, Beirut.
- al-Ġannūšī, Rāšid (1989): *Ḥuqūq al-muwāṭana. Ḥuqūq ġair al-muslim fī l-muġtamaʿ al-islāmī*, Herndon VA.
- Haikal, Muḥammad Ḥair (1996): *al-Ġihād wa-l-qitāl fī s-siyāsa aš-šarʿiya*, I-III, Beirut.
- Ḥauwā, Saʿīd (1985): *al-Asās fī t-tafsīr*, I-XI, Kairo.
- Huwaitī, Fahmī (1985): *Muwāṭinūn lā ḍimmīyūn*, Kairo.
- Ibn ʿĀšūr, Muḥammad Ṭāhir (1964-1973): *Tafsīr at-tahrīr wa-t-tanwīr*, I-XIII, Kairo.
- Ibn Kaṭīr, Ismāʿīl (2000): *at-Tafsīr*, hrsg. von Muṣṭafā as-Saiyid Muḥammad u. a., I-XV, Kairo.
- Khorchide, Mouhanad (2010): „Eine Frage der Lesart. Islamische Positionen zum religiösen Pluralismus“, *Herder Korrespondenz Spezial* 2, 17-20.
- Kišk, ʿAbd al-Ḥamīd (1987-1995): *Fī riḥāb at-tafsīr*, I-XXVIII, Kairo.
- Kurdi, Abdulrahman Abdulkadir (1984): *The Islamic State. A Study Based on the Islamic Holy Constitution*, London/New York.
- Maḥmūd, Ġamāl al-Dīn Muḥammad (1992): *al-Islām wa-l-muškilāt as-siyāsiya al-muʿāšira: Niẓām al-ḥukm, ḥuqūq al-insān, al-aqalliyāt*, Kairo.
- al-Maudūdī, Abū l-Aʿlā (1975): *The Islamic Law and Constitution*, Lahore.
- (1977): *al-Hukūma al-islāmīya*, Kairo.
- (1988-2007): *Towards Understanding the Qurʿān*, I-VIII, Leicester.
- Muġnīya, Muḥammad Ġawād (1978): *at-Tafsīr al-kāšif*, I-VII, Beirut.
- al-Muṣailiḥī, Muḥammad al-Ḥusainī (1988): *Ḥuqūq al-insān baina aš-šarʿa al-islāmīya wa-l-qānūn ad-duwalī*, Kairo.
- Nādir, Muṭannā Amīn (1999): *Ḥuqūq al-muwāṭin ġair al-muslim fī d-daula al-islāmīya*, Khartoum.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf (1977): *Ġair al-muslimīn fī l-muġtamaʿ al-islāmī*, Kairo.
- (1996): *Min fiqh ad-daula fī l-Islām. Makānatuhā, maʿālimuhā, ṭabʿatuhā, mauqifuhā min ad-dimūqrāṭīya wa-t-taʿaddudīya wa-l-marʿa wa-ġair al-muslimīn*, Kairo.
- (2000): *Fatāwā muʿāšira*, Beirut.
- Quṭb, Saiyid (1982): *al-ʿAdāla al-iġtimāʿīya fī l-Islām*, Kairo.
- (1996): *Fī zilāl al-qurʿān*, I-VI, Kairo.
- Rašīd Riḍā, Muḥammad (1973): *Tafsīr al-qurʿān al-ḥakīm aš-šahīr bi-Tafsīr al-Manār*, I-XII, o. O.
- Sābiq, as-Saiyid (1987): *Fiqh as-sunna*, Beirut.
- aš-Šaʿrāwī, Muḥammad Mutawallī (1991): *Tafsīr aš-Šaʿrāwī*, I-XX, o. O.
- aš-Šiṣānī, ʿAbd al-Waḥḥāb (1980): *Ḥuqūq al-insān wa-ḥurrīyatuhū al-asāsiya fī n-niẓām al-islāmī wa-n-nuzum al-muʿāšira*, o. O.
- aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr (1954-1969): *Ġāmiʿ al-bayān ʿan taʿwīl āy al-qurʿān*, hrsg. von Maḥmūd Muḥammad Šākir, Aḥmad Muḥammad Šākir, I-XVI, Kairo.
- Ṭabāṭabāʿī, Muḥammad Ḥusain (1991): *al-Mizān fī tafsīr al-Qurʿān*, I-XXI, Beirut.
- aṭ-Ṭabrisī, Abū ʿAlī al-Faḍl b. al-Ḥasan (1982): *Maġmaʿ al-bayān fī tafsīr al-qurʿān*, I-V, Qum.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Saiyid (1974-1986): *at-Tafsīr al-wasīṭ li-l-qurʿān al-karīm*, I-XXIX, Kairo.
- aṭ-Ṭarīqī, ʿAbdallāh b. Ibrāhīm (2007): *at-Taʿāmul maʿa ġair al-muslimīn. Uṣūl muʿāmalatihim wa-stī mālihīm. Dirāsa fiqhīya*, Riad.
- ʿUwais, ʿAbd al-Ḥalīm (1987): *Ḥuqūq al-insān fī l-Islām*, Jidda.
- Wāfi, ʿAlī ʿAbd al-Waḥīd (1967): *Ḥuqūq al-insān fī l-Islām*, Kairo.
- Zaidān, ʿAbd al-Karīm (1982): *Aḥkām ad-ḍimmīyīn wa-l-muslimīn fī dār al-Islām*, Bagdad.

az-Zuhailī, Muḥammad Muṣṭafā (1989): „al-Islām wa-d-ḍimma“, in: al-Maḡma' al-malakī li-buḥūṭ al-ḥadāra al-islāmīya (Hrsg.): *Mu'āmalat ḡair al-muslimīn fī l-Islām*, Amman, 109-166.

Sekundärliteratur

- Abbot, Freeland K. (1958): „Maulānā Maudūdī on Quranic Interpretation“, in: *The Muslim World* 48, 6-19.
- Adams, Charles J. (1988): „Abū'l-A'lā Mawdūdī's *Tafhīm al-Qur'ān*“, in: Andrew Rippin (Hrsg.): *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford, 307-323.
- Algar, Hamid (2006): „'Allāma Muḥammad Ḥusain Ṭabāṭabāī: Philosopher, Exegete, and Gnostic“, in: *Journal of Islamic Studies* 17, 326-351.
- Binswanger, Karl (1977): *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16. Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffs „ḍimma“*, München.
- Brunner, Rainer (2002): „Die ‚Islamische Charta‘ des Zentralrats der Muslime in Deutschland. Ein Beitrag zur Integration oder Mogelpackung?“, 25.06.2010, http://www.bpb.de/veranstaltungen/NTGHNT,0,0,Die_%22Islamische_Charta%22_des_Zentralrats_der_Muslime_in_Deutschland.html.
- (2004): *Islamic Ecumenism in the 20th Century. The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leiden.
- Carré, Olivier (1984): „Juifs et chrétiens dans la société islamique idéale d'après Sayyid Quṭb (m. 1966)“, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 68, 50-72.
- (2001a): *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, Frère musulman radical*, Paris.
- (2001b): „'A l'ombre du Coran' revisité: Les lendemains possibles de la pensée de Sayyid Quṭb et du ‚Quṭbisme‘“, in: *Arabica* 48, 81-111.
- Crone, Patricia (2004): *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh.
- (2009): „'No Compulsion in Religion'. Q 2:256 in Mediaeval and Modern Interpretation“, in: Mohammad Ali Amir-Moezzi/Meir M. Bar-Asher/Simon Hopkins (Hrsg.): *Le Shī'isme Imāmīte quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, 131-178.
- Dabashi, Hamid (1993): *Theology of Discontent. The Ideological Foundations of the Revolution in Iran*, New York.
- Damir-Geilsdorf, Sabine (2003): *Herrschaft und Gesellschaft. Der islamistische Wegbereiter Sayyid Quṭb und seine Rezeption*, Würzburg.
- Deutsches Orient-Institut (1998): *Nahost-Jahrbuch 1997. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Nordafrika und dem Nahen und Mittleren Osten*, Opladen.
- Ebert, Hans-Georg (2005): „Tendenzen der Rechtsentwicklung“, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, fünfte, aktual. und erw. Aufl., München, 199-228.
- El²: The Encyclopaedia of Islam. New edition*, I-XII, Leiden 1960-2004.
- Esposito, John L./John O. Voll (2001): *Makers of Contemporary Islam*, Oxford.
- van Ess, Josef (1991-1997): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I-VI, Berlin/New York.
- Fattal, Antoine (1958): *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Beirut.
- Fawzi, Issam/Ivesa Lübben (2004): *Die ägyptische Jama'a al-islamiyya und die Revision der Gewaltstrategie*, Hamburg.
- Forstner, Martin (1992): „Die wohlgeordnete Welt – das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nach neoislamischer Rechtslehre“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 82, 129-147.

- Friedmann, Yohanan (2003): *Tolerance and Coercion in Islam. Interfaith Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge.
- Glagow, Rainer (2005): „Die ‚Islamische Charta‘ des Zentralrats der Muslime“, in: Hans Zehetmair (Hrsg.): *Der Islam im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*, Wiesbaden, 334-352.
- Gobillot, Geneviève (2000): *La fitra. La conception originelle, ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Kairo.
- Gräf, Bettina/Jakob Skovgaard-Petersen (Hrsg.) (2009): *Global Mufti. The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, London.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (1974): „The Conception of the Term *dīn* in the Qurʾān“, in: *The Muslim World* 64, 114-123.
- (1996): „Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: the Pluralism Debate and the Depiction of the Other“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, 75-93.
- Hassab Alla, Waheed (1998): „Le christianisme et les chrétiens vus par deux auteurs arabes musulmans“, in: Jacques Waardenburg (Hrsg.): *Islam and Christianity. Mutual Perceptions Since the Mid-20th Century*, Leuven, 159-211.
- Hatina, Meir (2001): *Islam and Salvation in Palestine*, Tel Aviv.
- Holt, Peter M. (1958): *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford.
- Krämer, Gudrun (1999): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden.
- Krawietz, Birgit (2006): „Ibn Qayyim al-Jawziyah. His Life and Works“, in: *Mamluk Studies Review* 10, 19-64.
- Levi-Rubin, Milka (2005): „*Shurūṭ* ‘Umar and its Alternatives: The Legal Debate on the Status of the *dhimmi*“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30, 170-206.
- Lewis, Bernard (1987): *Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, München.
- Meyers, Allan R. (1996): „Patronage and Protection. The Status of Jews in Precolonial Morocco“, in: Shlomo Deshen/Walter P. Zimmer (Hrsg.): *Jews among Muslims. Communities in the Precolonial Middle East*, London, 83-97.
- Motzki, Harald (1979): *Ḍimma und égalité. Die nichtmuslimischen Minderheiten Ägyptens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Expedition Bonapartes (1798-1801)*, Bonn.
- Nafi, Basheer M. (2005): „Ṭāhir ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘Ālim, with Special Reference to His Work of *tafsir*“, in: *Journal of Qurʾanic Studies* 7, 1-32.
- Nasr, Seyyed Vali Reza (1996): *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York/Oxford.
- Nielsen, Jørgen S. (2003): „Contemporary Discussions on Religious Minorities in Muslim Countries“, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 14, 325-335.
- Noth, Albrecht (1987): „Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nichtmuslimen: die ‚Bedingungen ‘Umars (aš-šurūṭ al-‘umariyya)‘ unter einem anderen Aspekt gelesen“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9, 290-315.
- Ourghi, Mariella (2010): *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt. Einzelstimmen, Revisionen, Kontroversen*, Würzburg.
- Paret, Rudi (1975) (Hrsg.): *Der Koran*, Darmstadt.
- Pink, Johanna (2005): „Der Islam und die nichtislamischen Minderheiten“, in: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*, fünfte, aktual. und erw. Aufl., München, 733-742.

- (2010): „Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'ānic Exegesis: Qur'ānic Commentaries from the Arab World, Turkey and Indonesia and their Interpretation of Q 5:51“, in: *Die Welt des Islams* 50, 3-59.
- Reinkowski, Maurus (2005): *Die Dinge der Ordnung. Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*, München.
- Robinson, Neal (2001): „Sayyid Quṭb's Attitude Towards Christianity: Sūra 9.29-35 in *Fī Zilāl al-Qur'ān*“, in: Ders. (Hrsg.): *Islamic Interpretations of Christianity*, Richmond, 159-178.
- Rubin, Uri (1993): „Quran and tafsīr. The Case of 'an yadin“, in: *Der Islam* 70, 133-144.
- Sanasarian, Eliz (2000): *Religious Minorities in Iran*, Cambridge.
- Sankari, Jamal (2005): *Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader*, London.
- Scott, Rachel M. (2007): „Contextual Citizenship in Modern Islamic Thought“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 18, 1-18.
- (2010): *The Challenge of Political Islam. Non-Muslims and the Egyptian State*, Stanford.
- Stillman, Norman (1991): *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, Philadelphia.
- Tsadik, Daniel (2003): „The Legal Status of Religious Minorities. Imāmī Shī'ī Law and Iran's Constitutional Revolution“, in: *Islamic Law and Society* 10, 376-408.
- (2007): *Between Foreigners and Shi'is. Nineteenth-Century Iran and Its Jewish Minority*, Stanford.
- Weismann, Itzchak (1997): „Sa'id Hawwa and Islamic Revivalism in Ba'thist Syria“, in: *Studia Islamica* 85, 131-154.
- Wenzel, Knut (Hrsg.) (2007): *Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, Freiburg.
- Ye'or, Bat (1994): *Juifs et chrétiens sous l'Islam. Les dhimmis face au défi intégriste*, Paris.