



universität  
wien

# MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Zur Wahrnehmung des Christentums in Jordanien“

Eine empirische Untersuchung zur Sicht der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung auf die christliche Minderheit und zum Umgang mit anderen Religionen

verfasst von

**Natanja Faschinger BA**

angestrebter akademischer Grad

**Master of Arts (MA)**

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 066 673

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Masterstudium Arabistik

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Stephan Prochazka





Eine arabische Kalligraphie des Vaterunser, die auch unter der christlichen Minderheit Jordaniens Verwendung findet. Quelle: Deviant Art.  
(<http://marahuta.deviantart.com/art/Lord-s-Prayer-Arabic-Calligraphy-422497818>)

## Danksagung

Viele Personen waren am Prozess der Entstehung dieser Arbeit beteiligt, an dieser Stelle kann ich nur einigen davon ausdrücklich danken.

Herrn Professor Dr. Prochazka verdanke ich die Idee, meine Masterarbeit auf Feldforschung aufzubauen und den Auslandsaufenthalt in Jordanien für diese zu nutzen. Mein Dank gilt ihm auch für die weitreichende Unterstützung bei der Organisation dieses Aufenthalts und ebenso die Betreuung der Arbeit selbst - für sein Interesse, für die zahlreichen Besprechungen und für die Bereitschaft, jederzeit Fragen zu beantworten.

Auch Professor Dr. Reiss vom Institut für Religionswissenschaft möchte ich danken, da er ebenfalls Impulse für meinen Denkprozess gegeben hat und da sein Buch zur Darstellung des Christentums in jordanischen Schulbüchern eine wichtige Quelle für diese Arbeit war.

Das Studienjahr in Jordanien war für mich eine besondere und sehr bereichernde Erfahrung. Ich möchte daher meinen Bekannten und Freundinnen in Irbid danken, die der Grund sind, warum mir diese vorher völlig unbekannte Stadt so an´s Herz gewachsen ist – danke für eure Gastfreundschaft, eure Herzlichkeit, euer Vertrauen! Für die Besuche von Hochzeiten und Verwandten, für Kochabende und Diskussionen und dass ich Teil eures Zuhauses werden durfte. Spezieller Dank gilt natürlich meinen Interviewpartnerinnen.

Auch meinem Freundeskreis in Wien bin ich dankbar. Ihr habt durch euer Dasein als Netzwerk an wertvollen Menschen eine Nestwärme erzeugt, die mir das Brüten über diesem Text ermöglicht hat. Danke für das Ertragen meiner Stimmungsschwankungen, die moralische Unterstützung und das Interesse an meiner Arbeit!

Im Bezug auf das Studium ist besonders die „Syrienclique“ ein tragender Bestandteil meines Lebens geworden. Ich verdanke euch einen bedeutenden Teil meiner arabistischen Identität.

Danke allen beteiligten Denkhelferinnen und -helfern und allen, die diese Arbeit Korrektur gelesen haben! Ich danke Sandra Knopp, die quasi zu meiner Mentorin geworden ist, für ihre Begeisterung und Beratung. Erwähnen möchte ich auch Debora Geißler, Odile Kommerer und Sonja Westermayr, die mir mit Expertise von anthropologischer und soziologischer Seite behilflich waren.

Nun zu meinen besonders persönlichen Danksagungen.

Ich danke meinen Eltern, die mich mit ihrer unglaublich großen Offenheit für Menschen inspirieren. Danke für so vieles. Auch dass ihr mich immer in meiner - vielleicht exotischen - Studienwahl unterstützt habt! Danke meinen Geschwistern, ihr seid verrückt und wunderbar.

Ich danke dem Gott der Bibel für seine Liebe und Treue, die ich oft erfahren durfte. Eine tiefe Faszination für den Charakter Jesu hat mich zu einer von denen gemacht, die lieben, weil er uns zuerst geliebt hat.

## Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG.....	7
<b>TEIL EINS: HINTERGRÜNDE .....</b>	<b>10</b>
<b>1. DISKURSE .....</b>	<b>10</b>
1.1. DIE ISLAMISCHE SICHT AUF ANDERE RELIGIONEN.....	11
1.2. MINDERHEITEN IM NAHEN OSTEN .....	17
1.3. CHRISTLICHE MINDERHEITEN .....	22
<b>2. JORDANIEN UND SEINE CHRISTLICHE MINDERHEIT.....</b>	<b>25</b>
2.1. DIE GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS IN JORDANIEN .....	27
2.2. CHRISTEN IM HEUTIGEN JORDANIEN .....	29
2.3. POLITISCHE HINTERGRÜNDE .....	32
<b>TEIL ZWEI: INTERVIEWS.....</b>	<b>39</b>
<b>1. METHODISCHER HINTERGRUND.....</b>	<b>39</b>
<b>2. DISKUSSION DER ERGEBNISSE .....</b>	<b>52</b>
<b>2.1. SELBSTBILD .....</b>	<b>57</b>
2.1.1. DER ISLAM.....	57
2.1.2. DIE ARABISCHE WELT .....	67
2.1.3. JORDANIEN.....	69
<b>2.2. DAS BILD DER ANDEREN.....</b>	<b>72</b>
2.2.1. DAS CHRISTENTUM.....	72
2.2.2. DER WESTEN .....	80
2.2.3. JORDANISCHE CHRISTEN .....	85
<b>2.3. WAHRNEHMUNG DES ZUSAMMENLEBENS .....</b>	<b>89</b>
2.3.1. INTERAKTION.....	89
2.3.2. DIE POSITION VON CHRISTEN IN DER JORDANISCHEN GESELLSCHAFT .....	93
2.3.3. DIALOG .....	100

<b>TEIL DREI: DIE LEHRVERANSTALTUNG ADYĀN WA-FIRAQ.....</b>	<b>103</b>
<b>1. TEILNEHMENDE BEOBACHTUNG .....</b>	<b>103</b>
<b>2. INHALTE DER LEHRVERANSTALTUNG .....</b>	<b>116</b>
2.1. GLIEDERUNG UND ALLGEMEINES .....	116
2.2. DIE DELEGITIMIERUNG ANDERER RELIGIONEN .....	123
2.2.1. <i>Dogmatische Delegitimierung</i> .....	123
2.2.2. <i>Schaffung von Feindbildern</i> .....	140
3. VERGLEICH MIT DEN INTERVIEWS.....	153
<b>FAZIT .....</b>	<b>157</b>
<b>LITERATURVERZEICHNIS.....</b>	<b>160</b>
<b>ANHANG .....</b>	<b>170</b>
LISTE DER INTERVIEWPARTNERINNEN .....	170
ABSTRACT .....	173
CURRICULUM VITAE .....	175

## Gender-Klausel

An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass die weibliche Form in der vorliegenden Masterarbeit der männlichen Form gleichgestellt ist. Die konsequente sprachliche Differenzierung zwischen der weiblichen und männlichen Form hat sich im Laufe der Erstellung dieses Textes leider als überaus umständlich herausgestellt. Daher wurde schließlich aus Gründen der Lesbarkeit für gemischte Gruppen in den meisten Fällen die männliche Form gewählt.

## Einleitung

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist die Wahrnehmung und Darstellung des Christentums - und damit der Religion einer Minderheit - im mehrheitlich muslimischen Jordanien. Die Thematik religiöser Minderheiten im Nahen Osten ist äußerst aktuell und erlangt momentan neue Brisanz durch die Terrormiliz „Islamischer Staat“ und deren ethnische und religiöse Säuberungen. Den christlichen Minderheiten im Nahen Osten droht inzwischen akut das Ende ihrer Existenz. Jordanien bildet in der Region dagegen ein positives Beispiel - das Zusammenleben von muslimischer und christlicher Bevölkerung wird auch von der Minderheit selbst großteils positiv beurteilt. Die Bevölkerung Jordaniens ist mehrheitlich sunnitisch-muslimisch, der Anteil der christlichen Minderheit beträgt etwa 2,5 Prozent.<sup>1</sup> Dazu kommen weitere religiöse Minderheiten, wie etwa Schiiten, Drusen und Bahā'īs.

Die jordanische Spielart muslimisch-christlicher Beziehungen beleuchtet die folgende Arbeit anhand empirischer Fallstudien aus dem Kontext einer staatlichen Universität. Im Vordergrund steht dabei nicht die politische Situation, sondern das Gefüge der jordanischen Gesellschaft. Repräsentiert wird dieses in der Untersuchung einerseits durch die Ansichten und alltagsweltlichen Erfahrungen muslimischer Studentinnen, andererseits durch die Darstellung einer theologischen Universitätsvorlesung. Die Fragestellung hat somit anthropologischen und religionswissenschaftlichen Charakter, methodisch fällt die Arbeit in den Bereich der qualitativen Sozialforschung. Spezifisch für die Arabistik sind dabei zum einen der Kontext des arabischen Raums beziehungsweise eines konkreten arabischen Staates und die arabischen Quellen, zum anderen die Hervorhebung sprachlicher Aspekte. Die Feldforschung führte ich während eines Auslandsjahres als Arabischstudentin am Sprachenzentrum der *Yarmouk University* in Irbid, einer Universitätsstadt im Norden Jordaniens, während des Studienjahrs 2012/2013 durch, zusätzliche Interviews fielen in den Zeitraum eines Praktikums in Amman im Frühjahr 2014.

Die Untersuchung der „Wahrnehmung und Darstellung des Christentums in Jordanien“ ist mit mehreren Diskursen verbunden. Einerseits ist dies die spezifisch religiöse Auseinandersetzung zwischen Islam und Christentum, die sich auf dem Spektrum zwischen Dialog und Polemik bewegt. Diese findet vor allem in Theologie

---

<sup>1</sup> Vgl. *The Amman Interfaith Message*, S. 17.

und Religionswissenschaft Beachtung. Andererseits hängen Thematiken von Identität und Alterität damit zusammen. Diese bilden den Schwerpunkt einer großteils in der Anthropologie und Soziologie angesiedelten Erforschung des westlichen Islambildes, die sich in den letzten Jahren entwickelt hat. Dieses Forschungsgebiet analysiert westliche Medien oder die Einstellung nichtmuslimischer Mehrheitsbevölkerungen. Im Vordergrund stehen dabei Assoziationen und Bewertungen im Zusammenhang mit dem Islam. Eine ähnlich orientierte Erforschung des Bildes des Christentums im islamischen Kontext ist seltener. Ein Beispiel dafür ist die Studie *Die Darstellung des Christentums in den Schulbüchern islamisch geprägter Länder*.<sup>2</sup>

Ein Verständnis des komplexen Gebiets der christlich-muslimischen Beziehungen setzt sowohl die Beschäftigung mit der theologischen Seite voraus als auch mit Gesellschaft, Geschichte und Politik.<sup>3</sup> Die Wahrnehmung einer christlichen Minderheit in einer mehrheitlich muslimischen Gesellschaft betrifft beide Ebenen. Sie wird von religiösen Faktoren ebenso bestimmt wie von gesellschaftlichen und politischen. So schreibt Anh Nga Longva: „*Relations between religious majorities and minorities are not only a matter of religion, they are also shaped by factors external to religion, among them domestic and international politics, the economy, and class.*“<sup>4</sup> Trotzdem darf die Rolle der Religion nicht unterschätzt werden. Dies gilt besonders in einem muslimisch geprägten Kontext.

In dieser Arbeit sollen daher sowohl die dogmatischen als auch die gesellschaftlichen Aspekte der christlich-muslimischen Beziehungen in Jordanien zur Geltung kommen. Somit stellen sich zwei Fragen: Wie wird das Christentum als Religion gesehen? Und welche Stellung hat die christliche Minderheit in den Augen der muslimischen Mehrheitsbevölkerung? Dies sind zwei unterschiedliche Themen. Es existiert z.B. auch in muslimischen Staaten ohne christlicher Minderheit ein Bild vom Christentum als Religion. In Jordanien ist das Bild des Christentums jedoch

---

<sup>2</sup> Siehe Kriener, Reiss 2012. Außerdem wird die gegenseitige Wahrnehmung des Westens und der muslimischen Welt untersucht. Siehe z.B. die PEW-Studie *The Great Divide. How Westerners and Muslims View each other*. PewResearch: *The Great Divide. How Westerners and Muslims view each other*, 22.6.2006 (<http://www.pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/>), letzter Zugriff am 26.10.2014.

<sup>3</sup> Vgl. Chapman, Collin: *Components of Dialogue* (<http://www.cmcsoxford.org.uk/downloadlibrary/Colin%20Chapman's%20lecture.mp3>), letzter Zugriff am 5.11.2013.

<sup>4</sup> Longva 2012, S. 3.



unmittelbar mit der Frage nach Toleranz oder Intoleranz gegenüber der eigenen christlichen Bevölkerung verbunden.

Welche unterschiedlichen Blicke auf das Christentum sind nun in der jordanischen Bevölkerung anzutreffen? Und inwiefern stehen diese im Zusammenhang mit dem praktischen Zusammenleben und der Toleranz gegenüber der christlichen Minderheit? Welche Strategien von Identitäts- und Alteritätsbildung werden angewandt? Und welchen Einfluss haben dabei sowohl politische Umstände als auch religiöse Konzepte?

## Teil Eins: Hintergründe

### 1. Diskurse

Die theologischen Aspekte muslimisch-christlicher Beziehungen sind die Themen zahlreicher Dialoggremien und ähnlicher Einrichtungen. Diese sind gerade in Jordanien von Bedeutung, da sich das Königshaus aktiv in der Förderung des interreligiösen Dialogs engagiert. In dem hier untersuchten Fall ist der Blick islamischer Quellen auf andere Religionen im Allgemeinen und auf das Christentum im Speziellen von Interesse. Diese Quellen beinhalten in erster Linie den Koran und die *ḥadīṭ*-Sammlungen, bedeutend sind aber auch deren Interpretation vonseiten islamischer Theologen und das klassische islamische Recht.

Auf der praktischen Ebene der Beziehungen zwischen den Religionen, in Gesellschaft und Politik, bildet die Situation von religiösen Minderheiten einen wesentlichen Aspekt. Die politische Seite der christlich-muslimischen Beziehungen fokussiert sich häufig auf zwei „Blöcke“, so stehen sich am Mittelmeer seit langer Zeit die islamisch-arabische Welt und ein christlich geprägtes Europa gegenüber. Aber in beide Richtungen werden diese Blöcke von Minderheiten unterbrochen. In vielen Staaten der arabischen Welt finden sich christliche Minderheiten, in Europa hat sich in den letzten Jahrzehnten durch die Entstehung muslimischer Minderheiten praktisch die gegenüberliegende Situation entwickelt. Diesem - noch immer relativ klaren - Muster steht eine komplexere Verteilung in anderen Regionen, etwa in Afrika oder Südostasien, gegenüber. Im Fall der Bevölkerungsriesen Indien und China bilden beide Religionen parallele Minderheiten innerhalb einer dritten Mehrheit.

Für den jordanischen Kontext ist nun vor allem die Thematik der christlichen Minderheiten im Nahen Osten von Bedeutung. Dabei lassen sich diese mit anderen Minderheiten in der Region vergleichen. Zu den religiösen Minderheiten gehören neben den christlichen zum Beispiel Alawiten, Druzen, Jesiden oder arabische Schiiten. Jüdische Minderheiten sind allerdings kaum mehr vorhanden. Letztlich können selbst Gruppen, die ethnisch und religiös der Mehrheit der arabischen Welt entsprechen, in einem speziellen Kontext als Minderheiten gerechnet werden, so etwa die Palästinenser in Jordanien und einigen weiteren Ländern. Sie sind sunnitische Araber, werden aber doch in den betreffenden Staaten als „fremd“ empfunden.

Zu den Minderheiten im Nahen Osten hat sich ein eigener Diskurs entwickelt. Er bildet den zweiten Rahmen für die Beschäftigung mit der „Wahrnehmung des Christentums in Jordanien“. Christinnen und Christen bilden eine Minderheit in einer mehrheitlich sunnitisch-muslimischen Gesellschaft und „Wahrnehmung des Christentums“ heißt somit auch Wahrnehmung der Minderheit durch die Mehrheit. Dabei treten auch in Jordanien Parallelen zu anderen Minderheiten auf. So gelten zum Beispiel für die christliche Minderheit politisch ähnliche Regelungen wie für die tscherkessische oder beduinische, etwa eine eigene Quote im Parlament.

### **1.1. Die islamische Sicht auf andere Religionen**

In einer stark religiös geprägten Gesellschaft wie der jordanischen sind theologische Voraussetzungen für das Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher Religionen von großer Bedeutung. Die Sicht der islamischen Theologie auf das Christentum ist aber ein breites und vielschichtiges Thema und kann in diesem Zusammenhang nur angeschnitten werden.

Dabei geht die Frage nach den Inhalten der Religionen, nach Gemeinsamkeiten in ihrem Glauben oder ihren heiligen Schriften Hand in Hand mit der Frage nach Toleranz oder Intoleranz. Denn die klassische islamische Theologie ist zugleich Rechtswissenschaft und hat daher nicht nur einen theologischen, sondern auch einen politisch-juristischen Blick auf andere Religionen. Sie macht grundsätzliche Aussagen über das Verhalten gegenüber deren Angehörigen, die sich im klassischen islamischen Recht zu genauen Regelungen entwickelten. Anders als in einem säkularen Rechtssystem, in dem die Religionszugehörigkeit eines Bürgers keinen Einfluss auf seinen rechtlichen Status haben sollte, besteht im klassischen islamischen Recht zwischen diesen beiden ein enger Zusammenhang. Das dahinterliegende Konzept hat bis heute Einfluss auf muslimisch geprägte Gesellschaften.

### **Glaubensinhalte**

Die islamische Sicht auf das Christentum ist vor allem dadurch geprägt, dass dieses in den islamischen Quellen erwähnt wird. Mehr noch, es gilt als Vorgängerreligion und daher in gewissem Sinn als „Teil des Islams“. Daraus folgt, dass viele Gemeinsamkeiten gesehen werden, aber auch, dass das Christentum häufig nicht als

eigenständige Religion wahrgenommen wird.<sup>5</sup> Die islamische Theologie hat sich von Anfang an mit Inhalten des Christentums auseinandergesetzt, Teile davon abgelehnt und andere übernommen. So spielt beispielsweise Jesus im Koran eine bedeutende Rolle. Er wird als Gottes Diener, Prophet, Gesandter, als Messias, Wort Gottes und Geist Gottes bezeichnet. Seine Gottessohnschaft wird ihm aber ausdrücklich abgesprochen.<sup>6</sup> Dies stellt wohl die grundlegendste Abgrenzung des Islams vom Christentum dar.

Diese Übernahme und Umdeutung führten somit zu einem „islamischen Jesus“, der als islamischer Prophet ʿīsā auftritt und zum Islam einlädt. Das selbe Phänomen betrifft die Bibel. Diese gilt aufgrund einer Theologie der fortschreitenden Offenbarung als Vorläufer des Korans, das Evangelium wird nicht als Bericht über das Leben Jesu, sondern als Buch aufgefasst, das von Jesus gebracht wurde.<sup>7</sup> Dass die Aussagen der jüdischen und christlichen Bibel sich mit denen des Korans jedoch nicht decken, wird in der muslimischen Theologie häufig damit erklärt, dass die Schriften von Juden und Christen nicht die ursprünglichen Offenbarungen von *inğīl* und *tawrāh* seien, sondern eine spätere Fälschung.<sup>8</sup>

In der Regel werden die unterschiedlichen Aussagen des Korans zum Christentum auf Muḥammads Geschichte mit Juden und Christen zurückgeführt. Muḥammad wusste offensichtlich um Grundlagen des Judentums und Christentums. Es wird davon ausgegangen, dass in Mekka beide Religionen vertreten waren<sup>9</sup> und wie etwa Paret meint, hat Muḥammad die Idee des Monotheismus wahrscheinlich von diesen übernommen.<sup>10</sup> Dieser Monotheismus bildete den Kern seiner Botschaft, daher richtete er sich aufs schärfste gegen den Polytheismus, sah aber Juden und Christen als Glaubensgenossen. Er ging von einem gemeinsamen Erbe aus und bezeichnete sie als *ahl al-kitāb*, als „Schriftbesitzer“. Tworuschka zitiert Sure 3, 64 als Beispiel für Muḥammads Betonung der Gemeinsamkeiten in dieser Zeit: *„Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort, das zwischen uns und euch gleich ist. Dass wir Gott*

---

<sup>5</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 370.

<sup>6</sup> Vgl. Tworuschka 2008, S. 89.

<sup>7</sup> Vgl. Tworuschka 2008, S. 89.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. Tworuschka 2008, S. 90.

<sup>9</sup> Vgl. z.B. Tworuschka 2008, S. 88.

<sup>10</sup> Vgl. Paret 1970, S. 344.

*allein dienen und ihm niemanden beigesellen und dass wir Menschen uns nicht untereinander an Gottes statt zu Herren nehmen.“<sup>11</sup>*

Später kam es jedoch zu einem Bruch mit diesen Religionen und Muḥammad änderte seine Einstellung ihnen gegenüber. Tworuschka schreibt dazu: *„Aufgrund seiner deprimierenden Erfahrungen, dass sich vor allem die Juden, aber auch die Christen seiner Botschaft verschlossen, argumentierte er nun, dass den Andersgläubigen gegenüber Vorsicht geboten ist: „Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht Juden und Christen zu Freunden. Sie sind untereinander Freunde. Wenn einer von euch sich ihnen anschließt, gehört er zu ihnen.“ (5,51)<sup>12</sup>*

Daraufhin betonte Muḥammad die Eigenständigkeit des Islams und entwickelte die Lehre von dessen Priorität: er sei die Religion Abrahams und daher schon vor Judentum und Christentum entstanden.<sup>13</sup> Diese seien spätere Abweichungen von der Urreligion. Er bezeichnete Juden und Christen schließlich als Ungläubige, so etwa in Sure 9, 29. Er warf ihnen sogar vor, den Monotheismus verlassen zu haben. Insbesondere den Christen machte er den Vorwurf, mehrere Götter zu verehren: *Ungläubig sind diejenigen, die sagen: Gott ist einer von dreien.<sup>14</sup>* Trotzdem behielt er die Höherstellung ihrer Religionen gegenüber „Heiden“ und „Polytheisten“ bei.

### **Vom Dogma zum Recht**

Muḥammad geriet während dessen zunehmend in eine Machtposition und stellte nun auch einen politischen Anspruch. Die Verwerfung des Polytheismus wurde immer mehr zu einem Kampf gegen dessen Vertreter. Auch in seinen Aussagen wurde Muḥammad schärfer. Bei seiner Wallfahrt 631 proklamierte er den „Kampf gegen alle Heiden“. Daher formuliert Paret: *„Für Polytheisten gibt es im Islam grundsätzlich kein Pardon. Wenn sie sich nicht zum Übertritt entschließen, bleibt ihnen nur der Kampf auf Leben und Tod.“<sup>15</sup>*

Anders war Muḥammads Umgang mit Juden und Christen. Sie wurden nicht zur Annahme des Islams gezwungen, sondern konnten ein Bündnis mit der islamischen

---

<sup>11</sup> Tworuschka 2008, S. 88.

<sup>12</sup> Tworuschka 2008, S. 88.

<sup>13</sup> Vgl. Paret 1970, S. 349.

<sup>14</sup> Q 5, 73.

<sup>15</sup> Paret 1970, S. 348-349.

Gemeinschaft eingehen und ihre Religionen beibehalten. Auch gegen sie wurde Krieg geführt, dieser hatte jedoch ein anderes Ziel als gegenüber Polytheisten. Mooren schreibt in diesem Zusammenhang: *„Die Eroberung zielte eher auf Unterwerfung unter die staatliche Herrschaft des Islam ab, als auf die Annahme des Islam als Religion – mit einer wichtigen Einschränkung allerdings: es musste sich bei den Neu-Unterworfenen um Schriftbesitzer handeln.“*<sup>16</sup> Juden und Christen waren „bündnisfähig“, weil in ihren Religionen bestimmte Gemeinsamkeiten mit dem Islam gesehen wurden, und diese daher dogmatische Bedingungen erfüllten. Sie wurden zwar als Abweichung von der Urreligion gesehen, aber nicht als völliger Polytheismus.<sup>17</sup>

Während der Koran *„zwischen der islamischen Gemeinschaft und der heidnischen Welt eine klare Trennungslinie zieht“*<sup>18</sup>, nehmen Juden und Christen quasi eine Zwischenposition ein. Die entscheidenden Kriterien scheinen dabei zu sein, dass sie wie der Islam über eine Offenbarungsschrift verfügen und über einen gewissen „Glauben“, d.h. eine Art von Monotheismus<sup>19</sup>, die sie von der „heidnischen Welt“ abhebt. So schreibt Khoury: *„Der Koran erkennt den Juden und den Christen einen gültigen Teil-Glauben zu, er bezichtigt sie aber auch des Teil-Unglaubens. Wegen ihres Teil-Glaubens werden sie nicht wie die Ungläubigen behandelt, sondern wie Andersgläubige.“*<sup>20</sup> Es besteht also ein Zusammenhang zwischen dogmatischen Kennzeichen einer Religionsgemeinschaft und der Toleranz ihr gegenüber.

### **Geschichtliche Weiterentwicklung**

Später im klassischen islamischen Recht wurden die nichtmuslimischen Untertanen als *ahl ad-dimma* bezeichnet. Die Welt wurde aufgeteilt in ein *dār al-islām* (Gebiet des Islams) und ein *dār al-ḥarb* (Gebiet des Krieges), das Gebiet der Nichtmuslime, gegen das von islamischer Seite Krieg geführt werden musste.<sup>21</sup> Die Ausnahme in dieser Zweiteilung der Welt bildeten die *ahl ad-dimma* als nichtmuslimische Untertanen im islamischen Gebiet. Der *dimma*-Status galt nicht nur für Juden und Christen, sondern

---

<sup>16</sup> Mooren 1991, S. 210.

<sup>17</sup> Vgl. Mooren 1991, S. 209.

<sup>18</sup> Khoury 1980, S. 36.

<sup>19</sup> „Glauben“ und Monotheismus werden dabei gleichgesetzt.

<sup>20</sup> Khoury 1980, S. 31.

<sup>21</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 108.

auch für Samaritaner und Zoroastrier (diese wurden als die im Koran erwähnten Šābier angesehen). Teilweise wurde dies damit begründet, dass der Glaube von Samaritanern und Šābiern dem der Juden und Christen ähnlich sei<sup>22</sup>, ein weiteres Beispiel für die Bedeutung dogmatischer Kriterien.

Durch die Duldung der *ahl ad-ḍimma* erlaubte das islamische Recht eine gewisse Pluralität, allerdings standen sie nicht auf einer Stufe mit Muslimen. So schreibt Anh Nga Longva: „*The basic rule of Islamic law was to uphold diversity on the basis of inequality.*“<sup>23</sup> Die Schutzbürger waren keine vollen Bürger sondern quasi Gäste der islamischen Gemeinschaft. Außerdem bestand ihr Status nur unter gewissen Bedingungen. Die bedeutendste davon wird schon im Koran erwähnt: die Zahlung einer eigenen Steuer beziehungsweise Abgabe.<sup>24</sup> Außerdem war ein *ḍimmī* verpflichtet, der islamischen Gemeinschaft gegenüber loyal zu sein. Er durfte sich nicht dem Gebiet des Krieges, also der Welt außerhalb des islamischen Herrschaftsbereiches, anschließen oder dieses auf irgendeine Weise unterstützen. In mehreren Rechtsschulen ist es ihm auch verboten, die islamische Religion zu beleidigen oder einen Muslim von seiner Religion abzubringen.<sup>25</sup> Zu den dogmatischen Voraussetzungen des Glaubens und des Schriftbesitzes kam also das politische Kriterium der Loyalität - beziehungsweise der Unterordnung.

Die Umsetzung der *ḍimma*-Regelungen variierte in der Geschichte der islamischen Reiche. Oft war dabei die Praxis toleranter als die Theorie, außerdem gibt es unterschiedliche Regelungen in den verschiedenen Rechtsschulen. Immer wieder zeigten sich die zwei Tendenzen einer „engen“ und eine „weiten“ Interpretation des *ḍimma*-Konzepts. Gewissermaßen entspricht dies dem „Doppelbild“, das sich in der koranischen Darstellung findet. Wie Greussing schreibt, sind in Koran und ḥadīṭen „[...] eine Reihe wirkmächtiger Bilder hinterlegt, die jeweils aktuell abgerufen werden können. Sie können Toleranz, aber auch dauerhafte Feindschaft mit ‚Leuten des Buches‘ begründen, je nachdem, welche Interpretationen forciert werden.“<sup>26</sup>

In manchen Phasen der Geschichte mit einer „engen Interpretation“ kamen zu den bereits erwähnten Pflichten der *ahl ad-ḍimma* weitere Einschränkungen hinzu, deren

---

<sup>22</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 139.

<sup>23</sup> Longva 2012, S. 6.

<sup>24</sup> Vgl. Siehe Q 9,29.

<sup>25</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 140.

<sup>26</sup> Greussing 2005, S. 153 (zitiert nach Gebert 2011, S. 12).

Missachtung zwar nicht den *dimma*-Vertrag an sich auflöste, aber trotzdem bestraft werden sollte. Verboten war insbesondere jedes öffentliche Ausüben der Religion, etwa das laute Lesen heiliger Schriften oder das Zeigen von Kreuzen.<sup>27</sup> Zudem konnte die Gültigkeit des Bündnisses eingeschränkt werden. Ein radikales Beispiel dafür ist die Regelung mancher Gelehrter wie Ibn Taymiya, dass die Schutzbürger ihren Status nur solange genießen, wie die islamische Gemeinschaft ihre Dienste braucht. Ansonsten könnten sie verbannt werden.<sup>28</sup>

Eine weite beziehungsweise milde Interpretation dagegen galt immer wieder unter Herrschern, die Nichtmuslimen den Aufstieg in hohe Verwaltungsämter ermöglichten und einschränkende Regelungen bewusst nicht beachtetten.<sup>29</sup>

Insbesondere aber setzte sich eine „weite“ Interpretation insofern durch, dass die Gültigkeit des *dimma*-Konzepts auf zusätzliche Gruppen ausgeweitet wurde. So wurden bei der Eroberung von Zentralasien und Indien auch die dort vertretenen Religionen in das Konzept aufgenommen. Dies geschah häufig aus politischen Gründen, wurde aber auch theologisch gerechtfertigt. Man versuchte, den entsprechenden Religionen Ähnlichkeiten zum Islam, aber insbesondere die Kriterien des *dimma*-Status, also Monotheismus und Schriftbesitz, zu attestieren. So sieht z.B. der Universalgelehrte *al-Biruni* „den Glauben an die Existenz des einen und selben Gottes als Verbindung zwischen Islam und Hinduismus“.<sup>30</sup> In Bezug auf den Buddhismus besteht die Ansicht, mit dem im Koran erwähnte Propheten *dū l-kifl* sei der Buddha gemeint.<sup>31</sup> Diese Fälle können quasi als eine „Instrumentalisierung der Religion zum Frieden“<sup>32</sup> gesehen werden.

Bei der Beschäftigung mit dem mittelalterlichen islamischen Recht darf nicht vergessen werden, dass seine Regelung häufig toleranter gewesen ist als die zeitgenössischen europäischen Gesellschaften, in denen sehr wenig religiöse Diversität möglich war. Die jüdische Bevölkerung war in Europa immer wieder Pogromen ausgesetzt und innerchristlichen Minderheiten blieb meistens nur die Wahl zwischen Konversion und Auswanderung. Zu der schließlich im Westen

---

<sup>27</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 141.

<sup>28</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 142.

<sup>29</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Dhimma*

<sup>30</sup> Tworuschka 2008 S. 108.

<sup>31</sup> Vgl. Tworuschka 2008 S. 117.

<sup>32</sup> Jurekovic 2008, S. 25.



entstandenen Religionsfreiheit und Trennung von Staat und Kirche gibt es aber in der arabischen Welt keine Entsprechung. Daher gibt es auch die juristischen Auswirkungen dieses Konzepts, wie zum Beispiel ein ziviles Personalstatusrecht, nicht. Die Bedeutung des islamischen Rechts in der muslimischen Welt hat sich verändert, es prägt jedoch immer noch Teile des Rechtssystems und seine Konzepte haben weiterhin Einfluss: fast alle arabischen Staaten haben eine in der Verfassung verankerte Staatsreligion und betrachten die Scharia als Rechtsquelle.

Trotzdem bildete sich mit der Entstehung von Nationalstaaten das Konzept von *citizenship* und die Unterscheidung in muslimische und nichtmuslimische Bürger verlor an Bedeutung. Die Idee des Nationalstaats „*has emptied the concept of dhimmi of its traditional content.*“<sup>33</sup> Schon gegen Ende des osmanischen Reiches war die *ğizya* abgeschafft worden.

Trotzdem besteht das *dimma*-Konzept in manchen Bereichen bis heute weiter. So wird in den meisten arabischen Staaten das Personalstatus- und Familienrecht nach wie vor auf religiöser Grundlage geregelt. Auch in Jordanien sind muslimische und christliche Eheschließungen rechtlich unterschiedlich geregelt, es sind einerseits ein Schariagericht, andererseits ein kirchliches Gericht dafür verantwortlich. Wie im traditionellen islamischen Recht ist eine Ehe zwischen einem muslimischen Mann und einer christlichen Frau möglich, der umgekehrte Fall jedoch nicht.

## 1.2. Minderheiten im Nahen Osten

Das akademische Interesse an den Minderheiten des Nahen Ostens und ihrer aktuellen Situation hat in den letzten Jahrzehnten stark zugenommen. In *Religious Minorities in the Middle East*, einem der jüngsten Sammelbände auf dem Gebiet,<sup>34</sup> beschreibt Ang Nga Longva dieses Interesse als relativ junges Phänomen und nennt als das auslösende Ereignis die Iranische Revolution 1978/79. Der Anstieg des Islamismus in der muslimischen Welt hat also stark zur Aktualität des Themas beigetragen. Danach hat es die Situation im Irak erneut ins Bewusstsein der Weltöffentlichkeit gerückt, als nach dem US-Militärschlag und der Absetzung

---

<sup>33</sup> EI<sup>2</sup> s.v. *Dhimma*

<sup>34</sup> Für die folgende Seite siehe: Longva 2012, S.1-2.

Şaddām Ḥusayns Konflikte zwischen religiösen Gruppen im konfessionell gemischten Irak drastisch anstiegen und die Lage der religiösen Minderheiten sich zusehends verschlechterte. Einen bisher ungekannten Höhepunkt hat die Bedrohung für Minderheiten im Irak und Syrien nun momentan mit der Ausbreitung der Terrormiliz „Islamischer Staat“ erreicht.

Als Grund für das gestiegene Interesse an den Minderheiten des Nahen Ostens nennt Longva aber auch den politischen und ideengeschichtlichen Hintergrund: *„The twentieth century has been described as the century of minorities, or more precisely, the century when concern with the need to provide a legal framework to protect minorities gained unprecedented attention.“*<sup>35</sup>

Das Bewusstsein für Minderheiten ist also gestiegen, sie werden thematisiert, ihre Bedürfnisse nach Schutz und Rechten wurden artikuliert. In der Folge gewannen Minderheiten im Laufe des 20. Jahrhunderts an Selbstbewusstsein. Sie forderten Anerkennung, nicht mehr nur eine Duldung von Seiten der Mehrheit. Weiters entstanden Diskurse um Pluralität, Diversität und Identität, die mit den Anliegen von Minderheiten zusammenhängen.<sup>36</sup>

In der Geschichte von Minderheiten sind sowohl Konfliktzeiten und Unterdrückung, als auch Koexistenz und Selbstermächtigung zu finden. Daher schreibt Longva: *„While it is imperative to highlight the victimization of all minorities in times of conflict, a true understanding of such conflicts requires an understanding of what goes on between minorities and majorities in times of relative peace as well.“*<sup>37</sup>

Dies ist gerade für die vorliegende Arbeit von Bedeutung, die eine Gesellschaft untersucht, die durch ihr weitgehend funktionierendes Zusammenleben von Mehrheit und Minderheit charakterisiert ist. Im Moment ist die jordanische Gesellschaft damit eine Ausnahme geworden. Besonders interessant sind die Mechanismen und Strategien, die dieses Zusammenleben ermöglichen, sowohl von Seiten der Mehrheit als auch der Minderheit.

Minderheiten können in manchen Fällen zu beachtlicher wirtschaftlicher oder auch politischer Stärke gelangen. Trotzdem werden sie immer als „anders“ wahrgenommen. Das gilt besonders für religiöse Minderheiten in der Region des

---

<sup>35</sup> Longva 2012, S. 2.

<sup>36</sup> Siehe z.B. Bielefeldt 2004.

<sup>37</sup> Longva 2012, S. 3.

Nahen Ostens vor dem Hintergrund des *ḍimma*-Konzeptes und der über Jahrhunderte gültigen Regelungen für Nichtmuslime unter islamischer Herrschaft. Doch die arabische Welt durchlief einen gewissen Prozess der Säkularisierung. In den 1950ern und 60ern dominierte mit dem arabischen Nationalismus eine im Grunde säkulare Ideologie die Politik der arabischen Staaten. Die Religionszugehörigkeit ging in ihrer zentrale Bedeutung für die Identitätsbildung zurück, betont wurde die arabische Identität<sup>38</sup> und somit ein ethnisches Kriterium, das auch religiöse Minderheiten erfüllten. Sie waren in diesem Konzept integriert und es bot für sie eine Chance, trotz ihrer religiösen „Andersartigkeit“ vollwertige Bürger zu sein. Dementsprechend hoch war ihre Beteiligung an dem politischen Projekt, besonders arabische Christen zählten zu seinen führenden Ideologen und Politikern. Aber auch Schiiten, Drusen und Alawiten erhofften sich davon eine Verbesserung ihrer Stellung. Ausgeschlossen vom arabischen Nationalismus waren dagegen ethnische Minderheiten wie die Kurden.<sup>39</sup>

Aber in den 1970ern begann die Zeit einer neuen Ideologie.<sup>40</sup> Der arabische Nationalismus hatte an Erfolgen eingebüßt und viele Anhänger waren von der Ideologie enttäuscht. Der Islamismus als neue Ideologie versprach eine Alternative. Als Schlüsselereignis wird dabei meist die Iranische Revolution 1979 gesehen, die in die Gründung eines islamischen Staates mündete. Für die religiösen Minderheiten bedeutete dies eine brisante Veränderung: die Verschiebung der Identität und Zugehörigkeit von einem ethnischen Faktor zu einem religiösen. In einer solchen Gesellschaft würden sie nicht mehr als volle Mitglieder gelten, sondern nur noch als Gäste. Je mehr Bedeutung das traditionelle islamische Recht erlangt, desto stärker rücken nichtmuslimische Minderheiten quasi zurück in den Status von *ḍimmīs*. *„When national belonging is predicated on membership in a specific religious community, all those who are not part of this community are likely to be looked upon if not as*

---

<sup>38</sup> Damit war der arabische Nationalismus das Ergebnis eines langen Prozesses, der in der Auseinandersetzung mit europäischen Mächten im 18. Jh. begonnen und in der Bewegung der *nahḍa* Form angenommen hatte. Den europäischen Besatzern wurde eine arabische Identität entgegengestellt, besonders zentral war dabei die arabische Sprache. Gleichzeitig wurde aber das Konzept des Nationalismus von Europa übernommen.

<sup>39</sup> Vgl. Longva 2012, S. 11.

<sup>40</sup> Für den folgenden Absatz siehe Longva, S. 12-13.

*outsiders, at least as „conditional“ members, i.e. tolerated citizens who are constantly expected to give proofs of their loyalty.“<sup>41</sup>*

Religiöse Minderheiten reagierten auf die Islamisierung ihrer Gesellschaften auf zwei Arten: Mit zunehmender Abschottung und mit Auswanderung.<sup>42</sup>

Besonders das Anzweifeln ihrer Loyalität macht religiösen Minderheiten zu schaffen. Mehrheiten tendieren in Krisenzeiten dazu, Minderheiten der Illoyalität zu bezichtigen und sie zu einem Sündenbock zu machen. Die religiösen Netzwerke, an denen Minderheiten im Nahen Osten durch ihre Zugehörigkeit zu einer Weltreligion (dem Christentum) oder einer Konfession (der Schia) automatisch teilhaben, werden häufig politisch gedeutet und gegen sie verwendet. Schon lange trifft dieser Vorwurf Christen – sie werden seit dem 19. Jh. verdächtigt, mit dem Westen zusammenzuarbeiten. Immer wieder kam es in der Geschichte zu politischen Verbindungen zwischen westlichen Mächten und christlichen Minderheiten in der arabischen Welt, mit dem arabischen Nationalismus wandten sich die Minderheiten aber entschieden davon ab und beschworen ihre arabische Identität. Trotzdem werden sie gerade in jüngster Zeit von muslimischen Gruppen oft für westliche Politik in Sippenhaft genommen. So zum Beispiel für den amerikanischen Militärschlag im Irak: In der Folge des Irakkrieges wurden irakische Christen immer wieder das Ziel von „Vergeltungsschlägen“.<sup>43</sup>

Inzwischen sehen sich auch schiitische Minderheiten mit diesem Vorwurf konfrontiert. Sie gelten häufig als Verbündete des Irans. Der Aufstieg des politischen Islams wird begleitet von einem steigenden Konflikt zwischen Sunna und Schia und für sunnitisch-islamistische Staaten ist der Iran zu einem erklärten politischen Gegner geworden.<sup>44</sup> Durch den sunnitisch-schiitischen Konflikt hat sich zum Beispiel die Situation der schiitischen Bevölkerung in Bahrain stark verschlechtert und auch die religiöse Seite des Syrien-Konflikts geht darauf zurück: Alawiten werden als

---

<sup>41</sup> Longva 2012, S. 13.

<sup>42</sup> Da die Situation im Nahen Osten wirtschaftlich und politisch immer instabiler zu werden scheint und das hohe Bevölkerungswachstum zu erheblicher Arbeitslosigkeit führt, ist Auswanderung kein Minderheitenspezifikum. Bei religiösen Minderheiten bestehen jedoch zusätzliche Gründe für eine Emigration und zudem hat diese brisante Folgen: den Rückgang der eigenen Minderheit und im Extremfall ihr Verschwinden.

<sup>43</sup>Vgl. Longva 2012, S. 15

<sup>44</sup>Vgl. Longva 2012, S. 16.

Schiiten gesehen und müssen daher aus der Sicht militanter sunnitischer Gruppen bekämpft werden. Nichtmuslimische Minderheiten geraten im Sunna-Schia-Konflikt häufig zwischen die Mühlsteine. Außerdem trifft der Hass militanter Fundamentalisten sie auch direkt, denn er richtet sich immer stärker gegen alles Nichtmuslimische.

Konfessionelle Konflikte sind für die religiösen Minderheiten des Nahen Ostens zu einer drastischen, existenzbedrohenden Gefahr geworden. Sie hat sich gerade in den letzten Jahren verschärft, und insbesondere seit den Umbrüchen des Arabischen Frühlings. Momentan spitzt sich die Situation mit dem Auftreten des „Islamischen Staats“ in Syrien und im Irak zu und erreicht das Ausmaß eines Genozids an der assyrischen und jesidischen Minderheit.<sup>45</sup>

Vor diesem Hintergrund ist nachvollziehbar, dass religiöse Minderheiten oft zu den Unterstützern autoritärer Regime zählen. Um noch einmal Longva zu zitieren: *„Among the justifications these regimes have given for the suppression of political freedom is the danger of sectarian conflicts. While justifications of dictatorship are always dubious, to say the least, clashes in which minorities are the designated victims have been frequent enough to lend a measure of credibility to this claim.“*<sup>46</sup>

Für Minderheiten erscheint die Frage nach dem geringeren Übel inzwischen häufig als eine Frage des Überlebens. Eine starke Regierung, selbst eine Diktatur, ziehen sie häufig einer Destabilisierung vor, die unweigerlich zu Übergriffen von Seiten militanter Islamisten zu führen scheint.

---

<sup>45</sup> Vgl. Bowcott, Owen und Jones, Sam: *Religious leaders say Isis persecution of Iraqi Christians has become genocide*, 9.8.2014

(<http://www.theguardian.com/world/2014/aug/08/isis-persecution-iraqi-christians-genocide-asylum>), letzter Zugriff 2014 und zum Entscheidungsprozess der UN vgl. Charbonneau, Louis u.a.:

*Islamic State onslaught on Yazidis may be attempted genocide: U.N.*, 21.10.2014

(<http://www.reuters.com/article/2014/10/22/us-mideast-crisis-iraq-un-idUSKCN0IA2PM20141022>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>46</sup> Longva 2012, S. 22.

### 1. 3. Christliche Minderheiten

Der jordanische Anthropologe Mouhanna Haddad, der an der *Yarmouk University* in Irbid forschte und lehrte, beschreibt drei Dimensionen der Forschung zu christlichen Minderheiten in der arabischen Welt. Eine davon sind die Rechte der Minderheiten und ihr Verhältnis zum Staat, dieser Punkt sei bisher (er schreibt 2000) als einziger eingehend untersucht worden. Die anderen beiden Aspekte sind die kulturelle Identität von Christen in muslimischen Gesellschaften und die große Bandbreite der christlichen Konfessionen in der arabischen Welt. Beide seien bisher kaum erforscht.<sup>47</sup> Dem Schwerpunkt der vorliegenden Arbeit entsprechend könnte ich noch einen weiteren Punkt hinzufügen: Das Verhältnis zur Mehrheit, nicht politisch, sondern gesellschaftlich gesprochen.

Haddad beschäftigt sich mit dem Aspekt der kulturellen Identität in seinem Artikel *Christian Identity in Jordanian Arab Culture*. Einerseits beschreibt er die Komponenten einer spezifisch christlichen Identitätsbildung in Abgrenzung von der muslimischen Mehrheit: „*Christian Arabs in Jordan enjoy and maintain their religious identity freely and openly. They distinguish themselves by means of various prominent features that their Muslim co-citizens do not share.*“<sup>48</sup> Andererseits beschreibt er die Verbundenheit jordanischer Christen mit ihrer Region und deren Mehrheit. Diese gründe sich auf der gemeinsamen tribalen, nationalen, lokalen und ethnischen Identität und einem ähnlichen Lebensstil.<sup>49</sup> Die religiösen Minderheiten im Nahen Osten sind alt, meistens gehen ihre Wurzeln auf die Zeit vor der muslimischen Eroberung zurück. Somit verbindet sie eine lange Geschichte mit der Region, sie sind in ihr nicht fremd, und sie haben schon immer ihre Kultur mitgeprägt. Sie teilen Werte und Kultur zu einem großen Teil mit der Mehrheit.<sup>50</sup>

Das Verhältnis jordanischer Christen zur arabisch-muslimischen Identität beschreibt er dagegen als zwiespältig. Sie sind mit dem arabischen Erbe verbunden, aber keine Muslime. Da sich die Mehrheitsreligion mit der Idee und Ideologie der „arabischen Welt“ überschneidet, sei die arabische Idee, obwohl ethnisch definiert, doch letztendlich die einer muslimisch-arabischen Identität. Für viele Araber ist ihr

---

<sup>47</sup> Vgl. Haddad 2000, S. 137.

<sup>48</sup> Haddad 2000, S. 145.

<sup>49</sup> Vgl. Haddad 2000, S. 139.

<sup>50</sup> Vgl. Longva 2012, S. 4.

Arabischsein untrennbar mit ihrem Muslimsein verbunden.<sup>51</sup> Von dieser Idee sind Christen, auch als ethnische Araber, also automatisch ein Stück weit ausgeschlossen.<sup>52</sup> Gleichzeitig relativieren sie sie durch ihre Existenz und stellen sie gewissermaßen in Frage.

Vielleicht ist das einer der Gründe dafür, dass christliche Minderheiten und ihre Erforschung ein sensibles Thema sind, wie es Haddad formuliert. Auf jeden Fall sind sie ein Thema, auf das es sehr unterschiedliche Sichtweisen gibt. Dies gilt für religiöse Minderheiten im Allgemeinen, aber gerade im Nahen Osten. Die arabisch-muslimische Identität ist letztlich eine sehr monolithische Sicht auf die Region. Sie entspricht nicht deren eigentlicher Pluralität.<sup>53</sup> Unter zahlreichen Minderheiten finden sich andere Identitätsentwürfe, sowohl ethnischer als auch religiöser Art (Berber, Kurden, Kopten, Assyrer usw.). Weiters haben diese Minderheiten andere Narrative, ein anderes Geschichts- und Selbstbild als die Mehrheit. Mehrheit und Minderheit haben oft auf ein und dasselbe Ereignis sehr unterschiedliche Sichtweisen.

Auch in der Forschung schlagen sich die sehr unterschiedlichen Perspektiven nieder. Nisan geht so weit zu sagen, Forschung über Minderheiten sei selten neutral und meist parteiisch. Oft werde die Sicht der Mehrheit übernommen.<sup>54</sup> Mehrheiten nehmen automatisch viele Kämpfe und Spannungen nicht wahr, die Minderheiten sehr wohl empfinden. Dafür hat die Mehrheit ihre eigenen Ängste, zum Beispiel die vor Teilung und so wird Minderheiten oft eine Tendenz zu Abspaltung oder gar Spaltung der Gesellschaft unterstellt. Autoren, die durch die Brille der Mehrheit sehen, werfen daher Minderheiten leicht unbegründete Panik vor, machen sie für ihre Schwierigkeiten selbst verantwortlich oder sehen in ihnen gar Aggressions- und Abspaltungspotenzial.<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> Vgl. Longva 2012, S. 13. Es gibt aber unter arabischen Ländern verschiedene Gewichtungen der islamischen Identität, was auf kulturelle Unterschiede aber vor allem auf unterschiedliche Kurse der Regierungen zurückgeht. So ist/war die arabische Identität eines Baath-Syriens etwa säkularer definiert als die Jordaniens.

<sup>52</sup> Vgl. Haddad 2000 S. 137.

<sup>53</sup> Vgl. Nisan 2002, S. 10.

<sup>54</sup> Vgl. Nisan 2002, S. 11.

<sup>55</sup> Vgl. Nisan 2002, S. 22.

Natürlich kann auch die ungefilterte Übernahme des Minderheitenstandpunkts zu einer einseitigen Darstellung der Verhältnisse führen. Minderheiten verlieren oft den Blick auf die Gesamtgesellschaft und konzentrieren sich stark auf ihre eigenen Bedürfnisse. Teilweise sind ihre Schilderungen von Diskriminierung und Verfolgung besonders drastisch, da sie nicht mit dem Ziel von Objektivität, sondern aus Betroffenheit formuliert werden.

In der Forschung soll eine möglichst objektive Darstellung das Ziel sein. Allerdings hat auch in der Wissenschaft die eigene Position automatisch Einfluss auf die Forschung. Oft geschieht dies aber nicht bewusst und wird somit zu einer verdeckten Prämisse. Um diesen Umstand zu vermeiden, möchte ich meinen eigenen Standpunkt so gut wie möglich erläutern. Ich empfinde durch meinen persönlichen christlichen Glauben eine gewisse Verbundenheit mit den christliche Minderheiten und neige dadurch wohl eher zu ihrer Sichtweise. Vor allem sehe ich ihre Angst (in der momentanen Situation Angst vor dem Untergang der Kirchen im Nahen Osten) als berechtigt und nicht etwa als „*persecution mania*“. Dies soll aber der Solidarität mit den Anliegen von Muslimen nicht entgegenstehen. Muslimische Minderheiten sind von der Bedrohung durch konfessionelle Konflikte und militante Gruppen ebenfalls betroffen. Muslimische Mehrheiten sind nicht wie Minderheiten in ihrer Existenz als Gruppe bedroht, wirtschaftliche Schwierigkeiten und politische Instabilität betreffen aber die gesamte Bevölkerung des Nahen Ostens, dies soll bei der Beschäftigung mit Minderheiten nicht vergessen werden.



## 2. Jordanien und seine christliche Minderheit

In einer Region, die von politischen und religiösen Konflikten gebeutelt wird, gilt Jordanien als Ruhepol. Dies zeigt sich nicht nur auf dem Gebiet der religiösen Minderheiten, sondern ganz allgemein auf politischer Ebene. Jordanien ist einigermaßen stabil in einer instabilen Umgebung – und daher eines der Hauptaufnahmeländer für Flüchtlinge aus den regionalen Krisengebieten. So hat es inzwischen mehr als eine halbe Million syrischer Flüchtlinge aufgenommen<sup>56</sup>, davor war es in seiner Geschichte schon zum Aufnahmeland von irakischen und palästinensischen Flüchtlingen geworden.

Das jordanische Königshaus präsentiert sich explizit mit einer starken Betonung auf Friedenspolitik. Frieden im Nahen Osten hatte sich der ehemalige König Ḥusayn genauso auf die Fahne geschrieben wie der jetzige Regent ‘Abdallāh. Auf religiösem Gebiet profiliert sich Jordanien als Land des Dialogs und das Königshaus fördert zahlreiche Dialoginitiativen, insbesondere zwischen Islam und Christentum. Umso größer ist die Bedeutung einer funktionierenden Koexistenz der Religionen in der eigenen Bevölkerung. In der bisherigen Geschichte des Landes lief dieses Zusammenleben auch tatsächlich ohne größere Konflikte ab. Die christliche Bevölkerung Jordaniens ist geschichtlich eng mit der muslimischen verbunden, erlebt keine systematische Diskriminierung, ist selbstbewusst und spielt eine bedeutende Rolle in Wirtschaft und Gesellschaft des Landes. Auch politisch stehen Christen gute Möglichkeiten offen.<sup>57</sup> Dies ist nicht gleichzusetzen mit ihrer Gleichberechtigung<sup>58</sup>, zeigt aber Wohlwollen vonseiten des Staates. Dieses drückt sich auch darin aus, dass Weihnachten zum nationalen Feiertag erklärt wurde und Christen sich an bestimmten anderen religiösen Feiertagen freinehmen können<sup>59</sup>. Im regionalen Vergleich ist die Stellung der christlichen Minderheit in Jordanien sehr gut. Die *Amman Interfaith Message*, ein Dokument zum interreligiösen Dialog,

---

<sup>56</sup> Stand Oktober 2014: UNHCR nennt am 26. 10. 2014 eine Zahl von 619.376 registrierten syrischen Flüchtlingen, die inoffiziellen Zahlen liegen jedoch bei über einer Million. Vgl. UNHCR: *Syria Regional Refugee Response* (<http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=107>), letzter Zugriff am 26.10.2014.

<sup>57</sup> Vgl. Kopp 1999, S. 426.

<sup>58</sup> z.B. auf dem Gebiet von Erb- und Sorgerecht herrscht keine Gleichbehandlung, wenn sowohl Christen als auch Muslime involviert sind, zu weiteren Fällen siehe den Punkt „Stellung im Staat“.

<sup>59</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 310.

herausgebracht 2005 vom jordanische Königshaus, nimmt dies zum Anlass, Jordanien sogar im weltweiten Vergleich hervorzuheben: *„Christians in Jordan hold a special place at all levels of Jordanian life and are fiercely patriotic. Historically speaking, there is no country in the world with more religious harmony, camaraderie and goodwill than Jordan at either the government or the popular level.“*<sup>60</sup>

Dazu kommentiert Reiss: *„Diese positive Darstellung der muslimisch-christlichen Beziehungen, deren Wahrheitsgehalt durch Stellungnahmen von jordanischen Christen bestätigt wird, macht deutlich, dass das Königshaus den Beitrag der Christen zum Aufbau der jordanischen Kultur und Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart anerkennt und würdigt und dass die Lage der Christen in Jordanien im Vergleich zu anderen Ländern im Nahen Osten sehr gut ist.“*<sup>61</sup>

Allerdings findet sich relativ wenig Literatur zur christlichen Minderheit Jordaniens. Es gibt kaum Monographien, nur vereinzelte Artikel und Erwähnungen. Ich stütze mich auf das Kapitel „Das Christentum in Jordanien“ von Wolfram Reiss<sup>62</sup> und auf einzelne Artikel zur politischen, rechtlichen und gesellschaftlichen Lage der christlichen Minderheit. Wahrscheinlich ist gerade die Abwesenheit von Konflikten der Grund für das geringe Interesse und eine geringe Thematisierung der jordanischen Christinnen und Christen. Dies gilt auf religiösem Gebiet wie auf politischem, so führt ein ähnliches Phänomen dazu, dass Jordanien kaum in den Medien erwähnt wird.<sup>63</sup> Außerdem galt das Interesse der christlichen Kirchen immer eher dem Gebiet westlich des Jordans, also Israel/Palästina.<sup>64</sup> Die Kirchengeschichte der beiden Gebiete ist größtenteils identisch und das Ostjordanland gerät meist in den Hintergrund.<sup>65</sup> Weiters bilden jordanische Christen keine ethnisch-sprachliche Minderheit und stehen in ihrer kulturellen Identität der muslimischen Bevölkerung sehr nahe<sup>66</sup>, beides hebt sie weniger stark hervor als manche anderen christlichen Minderheiten der Region.

---

<sup>60</sup> *The Amman Interfaith Message*, S. 18-19.

<sup>61</sup> Reiss 2012, S. 313.

<sup>62</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 290-318.

<sup>63</sup> Vgl. auch Reiss S. 290.

<sup>64</sup> Vgl. Droeber 2012, S. 60.

<sup>65</sup> Vgl. Reiss, S. 290.

<sup>66</sup> Vgl. Droeber 2012, S. 62.

## 2.1. Die Geschichte des Christentums in Jordanien

Die christliche Bevölkerung des heutigen Jordaniens hat eine lange Geschichte. So schreibt etwa Kopp: *„Christinnen und Christen haben im Gebiet des heutigen Jordanien alte Wurzeln, die bis auf das Urchristentum zurückgehen. Dieses war im biblischen Land jenseits des Jordans ebenso präsent wie in Israel beziehungsweise Palästina.“*<sup>67</sup>

Wertvolle Zeugnisse frühchristlicher Kultur befinden sich in Jordanien, so etwa die byzantinische Mosaikkarte von Madaba. Vermutlich befinden sich in Rihāb Reste des ältesten als Kirche erbauten Gebäudes der Welt.<sup>68</sup> Selbst die neutestamentlichen Anfänge des Christentums haben sich teilweise in Jordanien abgespielt. So lokalisieren jordanische Christen am Tell al-Ḥarrār die Taufe Jesu und die Berufung der ersten Apostel.<sup>69</sup>

Die Kirchengeschichte des Ostjordanlandes ist eng mit der Israels/Palästinas verknüpft. Das Gebiet gehört bis heute zum orthodoxen Patriarchat von Jerusalem und die Kirchen führen ihre Wurzeln bis auf die dortige Urgemeinde zurück. Das Patriarchat wurde 451 eingerichtet, es war für die Regionen Palästina, die arabische Halbinsel, Mesopotamien und den Sinai zuständig.<sup>70</sup>

Im siebten Jahrhundert kam die Arabische Eroberung. Das Gebiet hatte bisher zum byzantinischen Reich gehört, die Kirchen waren seit dem Konzil von Chalzedon (452) theologisch an Byzanz orientiert.<sup>71</sup> Auch die Ghassaniden, ein arabisch-christlicher Stamm im Norden der arabischen Halbinsel, waren ursprünglich mit Byzanz verbündet und kämpften auf seiner Seite gegen die Muslime, wurden aber später zu Verbündeten der Kalifen. Daher führen sich viele Christen in Jordanien auf sie zurück.<sup>72</sup>

---

<sup>67</sup> Kopp 1999, S 425.

<sup>68</sup> Vgl. Butcher, Tim: *World's 'oldest Christian church' discovered in Jordan*, 10.6.2008 (<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/jordan/2106752/Worlds-oldest-Christian-church-discovered-in-Jordan.html>), letzter Zugriff 30.10.2014.

<sup>69</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 293.

<sup>70</sup> Vgl. Kildani 2010, S.2.

<sup>71</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 295.

<sup>72</sup> Vgl. Haddad 2000, S. 140.

638 musste Jerusalem an den Kalifen ‘Umar übergeben werden. Das Gebiet wurde in der Folge unter den Umayyaden und ‘Abbāsiden islamisiert, Christen nahmen anfänglich vor allem als Übersetzer Schlüsselpositionen ein, verloren diese aber zunehmend an Muslime. Es folgten Diskriminierungen und der Verkauf von Kirchenbesitz. Besondere Repressalien gegen die christliche Bevölkerung waren meist die Folge von Niederlagen gegen Byzanz, aber auch von innermuslimischen Auseinandersetzungen.<sup>73</sup>

Jerusalem galt früh das Interesse westeuropäischer Christen, ab dem 8. Jahrhundert wurden die ersten westlichen Stiftungen gegründet. Eine politische Dimension bekam dieses Interesse während der Kreuzzüge, die sich vor allem gegen Muslime, aber auch gegen Juden und orthodoxe Kirchen richteten. Später unter dem Osmanischen Reich wurden dagegen die Bindungen der griechischen Millet zum Heiligen Land wieder stärker und damit auch der orthodoxe Einfluss.

Wie schon in früheren Jahrhunderten erfuhren beim Erstarken Europas im 18. und 19. Jahrhundert die Christen im Heiligen Land Repressionen. Der Einsatz europäischer Mächte zu ihren Gunsten half ihnen ein Stück weit, brachte sie dafür aber in die Zwickmühle des Illoyalitätsverdachts. Im 19. Jahrhundert begann die Zeit der westlichen Missionen im Heiligen Land und in geringerem Maße auch im jordanischen Gebiet. Die Missionen errichteten Schulen, Kirchen, Spitäler und Waisenhäuser. In der Folge wechselten viele orthodoxe Christen zu westlichen Konfessionen.<sup>74</sup>

Als Jordanien 1946 seine Unabhängigkeit erhielt, lebten im Land ca. 90.000 Christen – für das Jahr 1951 werden 93.500 gerechnet.<sup>75</sup> Zu den Zahlen der christlichen Bevölkerung gibt es unterschiedliche Angaben. So gibt Hartmann<sup>76</sup> für 1970 die Zahl von 191.450 Christen an, die er als neun bis zehn Prozent der Gesamtbevölkerung rechnet. Dies ist allerdings höher als in anderen Quellen, so nennt Haas<sup>77</sup> sieben Prozent für 1961, das Westjordanland mitgezählt.

---

<sup>73</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 296-297.

<sup>74</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 299.

<sup>75</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 300.

<sup>76</sup> Vgl. Hartmann 1980, S. 27.

<sup>77</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 300.

## 2.2. Christen im heutigen Jordanien

Heute wird meist ein Prozentsatz zwischen 2, 5- 5 Prozent angegeben. Reiss nennt 4- 5 Prozent aus verschiedenen Quellen<sup>78</sup>, Schlicht<sup>79</sup> nennt 2005 „etwa 4 Prozent“, das Königshaus gibt in der *Amman Interfaith Message* 2,5 Prozent<sup>80</sup> an, Ĥabaš<sup>81</sup> 2,2 Prozent. Der Prozentsatz der Christen nimmt ab, vor allem durch die vergleichsweise niedrige Geburtenrate und durch Auswanderung, während die Gesamtbevölkerung schnell wächst.<sup>82</sup> Die Gründe für eine Emigration sind für Christen großteils dieselben wie für Muslime: die instabile Lage der Region, wirtschaftliche Probleme und bessere Bildungschancen im Westen. Jedoch stellt die zunehmende Militanz extremistischer Gruppen für Christen eine besonders starke Gefahr dar und damit einen zusätzlichen Push-Faktor. Auch eine Binnenmigration in die Städte macht sich in Jordanien stark bemerkbar, vor allem nach Amman. Aber noch immer leben viele Christen in den traditionellen christlichen Siedlungsgebieten wie Salt, ‘Aġlün, Madaba und al-Karak.<sup>83</sup>

Konfessionell gehören die meisten Christen Jordaniens der griechisch-orthodoxen Kirche an. Reiss gibt die Zahl der Orthodoxen mit 80.000 an.<sup>84</sup> Weitere Konfessionen sind die Griechisch-Katholische (Melkiten), die Römisch-Katholische (Lateiner), die Chaldäisch-Katholische (bestehend aus irakischen Flüchtlingen), aber auch Orientalische Kirchen und Protestanten. Elf Kirchen sind offiziell anerkannt, sechs weitere als Vereine eingetragen. Seit Januar 2009 gibt es einen „Rat der Kirchenführer“, der als offizieller Ansprechpartner des Staates gilt.<sup>85</sup>

### Stellung im Staat

In der Jordanischen Verfassung ist der Islam als Staatsreligion verankert (Artikel 2), aber die Artikel 6, 14 und 19 garantieren nach dem Vorbild westlicher Verfassungen Gleichheit vor dem Gesetz, Kultfreiheit und die Erlaubnis für Kirchen, eigene

---

<sup>78</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 300.

<sup>79</sup> Vgl. Schlicht 2005, S. 314.

<sup>80</sup> Vgl. *The Amman Interfaith Message*, S.17.

<sup>81</sup> Vgl. Ĥabaš 2011, S. 4.

<sup>82</sup> Vgl. Kopp 1999, S. 426.

<sup>83</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 300.

<sup>84</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 301.

<sup>85</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 305-306.

Schulen zu führen.<sup>86</sup> Es gibt nur die Möglichkeit, einer anerkannten Religionsgemeinschaft anzugehören. Bahā'īs und Drusen etwa sind nicht anerkannt. Auch offiziell Atheist zu sein ist nicht möglich.<sup>87</sup> Die Religionszugehörigkeit wird in die Zivilregister und in Reisepässe eingetragen.

Haddad beschreibt die Stellung der christlichen Minderheit im Gebiet des heutigen Jordaniens geschichtlich als Entwicklung vom *dimmi*-Status zum Millet-System und schließlich zum Status als Bürger (citizens). Diese Bürger genießen vor dem heutigen jordanischen Staat gleiche Rechte, ungeachtet ihrer ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit. Trotzdem schreibt Haddad: "*Yet to speak of equality among citizens of Jordan seems a delicate question.*"<sup>88</sup> Es gibt also durchaus Bereiche, in denen diese Gleichheit nicht gilt. Die Wurzel des Problems sieht Haddad darin, dass genau das Konzept der *citizenship*, das eigentlich Gleichheit ermöglicht, nicht konsequent umgesetzt wird. Denn der jordanische Staat sehe seine Bürger letztlich nicht als Individuum, sondern als Teil einer Familie (und im weiteren einer religiösen Gruppe).<sup>89</sup>

Die Scharia wird in der Verfassung nicht als Quelle der Rechtsprechung genannt.<sup>90</sup> Allerdings wird das Personenstands- und Familienrecht wie bereits erwähnt von religiösen Gerichten auf Grundlage der Religionszugehörigkeit geregelt. So sind in diesem Bereich für Muslime Schariatsgerichte zuständig und für Christen kirchliche Gerichte. Griechisch-Orthodoxe, Lateiner und Melkiten haben eigene Gerichte. In Fällen, in denen sowohl Christen als auch Muslime involviert sind, führt diese Zweiteilung oft zu Diskriminierungen gegen Christen.

Ein anderes Gebiet muslimischer Dominanz ist die durchgehende religiöse Prägung des Bildungssystems. Lehrpläne und Schulbücher unterschiedlicher Fächer enthalten religiöse Texte<sup>91</sup> und spiegeln häufig eine stark islamisch geprägte Perspektive wieder, die von der nichtmuslimischen Minderheit als einseitig empfunden wird.

---

<sup>86</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 304. Jordanische Verfassung: *The Constitution of The Hashemite Kingdom of Jordan* ([http://www.kinghussein.gov.jo/constitution\\_jo.html](http://www.kinghussein.gov.jo/constitution_jo.html)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>87</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 306

<sup>88</sup> Haddad 2000, S. 144.

<sup>89</sup> Vgl. Haddad 2000, S. 145.

<sup>90</sup> Anders ist dies in der Nationalcharta von 1990. So schreibt Noyon: *Much of Jordan's constitution and law is based on the Sharia.* (Noyon 2003, S. 81)

<sup>91</sup> Vgl. Haddad 2000, S. 143.

Auch wenn daneben ein Konzept von *citizenship* existiert, spielt das *ḍimma*-Konzept im jordanischen Recht also auch heute noch eine Rolle. Es wird aber dezidiert in einer „weiten“ Art und Weise interpretiert. Die „weite Interpretation“ zeigt sich etwa an einer sehr liberalen Regelung des Kirchbaus<sup>92</sup> und der Möglichkeit für Christen, Teil des Heers zu sein und im Heer sogar relativ weit aufzusteigen. Darauf weist die *Amman Interfaith Message* als Beispiel für „religious harmony, camaraderie and goodwill“ hin. Dort heißt es über die christliche Minderheit Jordaniens: „(...) they hold top posts in the Army, the Intelligence, the Judiciary, the Royal Court, the media, the educational institutes and at every level of government administration.“<sup>93</sup>

Im traditionellen islamischen Recht wird der Neubau von Kirchen in muslimischen Städten in keiner Rechtsschule erlaubt.<sup>94</sup> Die volle Integration von *ḍimmīs* im Heer wird nur in einer Rechtsschule erlaubt: in der eher liberalen hanafitischen,<sup>95</sup> die in Jordanien vorherrscht.<sup>96</sup>

Politische Partizipation ist den jordanischen Christen in hohem Maße möglich. Schon früh in der Geschichte Jordaniens wurde im Parlament ein Proporzsystem eingeführt, um Minderheiten zu berücksichtigen: Neun Sitze für Christen, sechs für Beduinen und drei für Tscherkessen.<sup>97</sup> Christen sind überrepräsentiert (11, 25 Prozent der Sitze) und werden damit als angestammte, schützenswerte Minderheit klassifiziert. In der Geschichte des Staates hatten sie zahlreiche Ministerposten und Senatorensitze inne und sind für hohe Stellungen in der Armee besonders gefragt. Christen waren also in Exekutive und Legislative immer überdurchschnittlich repräsentiert.<sup>98</sup> Einschränkungen gelten allerdings für das Religions- und Erziehungsministerium und die Position des Gouverneurs, die ihnen nicht zugänglich sind, da sie muslimisch besetzt sein müssen.<sup>99</sup>

---

<sup>92</sup> Vgl. Habaš 2011, S. 5.

<sup>93</sup> *The Amman Interfaith Message*, S. 19.

<sup>94</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 147.

<sup>95</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 166.

<sup>96</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 99.

<sup>97</sup> Vgl. Kopp 1999, S. 426.

<sup>98</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 309.

<sup>99</sup> Vgl. Kopp 1999, S. 426. Haddad 2000, S. 144.

### 2.3. Politische Hintergründe

Das heutige Jordanien besteht seit 1946, als das Emirat Transjordanien seine Unabhängigkeit erlangte. 1921 hatte Emir ‘Abdallāh unter britischem Protektorat eine Regierung gegründet, 1923 wurde diese von britischer Seite offiziell als “Emirat Transjordanien” anerkannt. 1946 wurde das Emirat unabhängig, der Emir wurde zum König erklärt und der Name des Landes in “Haschemitisches Königreich Jordanien” geändert.<sup>100</sup> Emir ‘Abdallāh stammte aus Saudi-Arabien und führte seine Abstammung direkt auf den Propheten Muhammad zurück beziehungsweise auf dessen Urgroßvater Hāšim. Emir ‘Abdallāh war ein arabischer Nationalist, sein Nationalismus war aber stark religiös geprägt.<sup>101</sup>

Seit der Unabhängigkeit war die Geschichte des Landes geprägt von der Suche nach einer eigenen nationalen Identität, der Abhängigkeit von mächtigen Bündnispartnern und seit 1948 vom Grenzkonflikt mit Israel. Mit der Gründung Israels kam auch die erste Welle von palästinensischen Flüchtlingen nach Jordanien. Palästinenser machen inzwischen mehr als die Hälfte der Bevölkerung Jordaniens aus. Unter den Flüchtlingen kamen auch viele Christen, in Amman etwa stieg die Anzahl der Christen von 5.000 auf 40.000. Jordanienweit stieg sie von 93.500 im Jahr 1951 auf 175.000 nach der zweiten palästinensischen Flüchtlingswelle 1967.<sup>102</sup>

Zwar hat Jordanien im Gegensatz zu anderen Aufnahmeländern einem Teil der palästinensischen Flüchtlinge die Staatsbürgerschaft verliehen, ihre Stellung in der Gesellschaft und auch innerhalb der „jordanischen Identität“ ist aber bis heute nicht geklärt, verstärkt wurden diese Probleme durch die Konflikte zwischen der jordanischen Regierung und der PLO. Konfliktlinien in der jordanischen Gesellschaft sind also eher zwischen deren jordanisch- und palästinensischstämmigen Teilen spürbar, ein Konflikt zwischen muslimischer und christlicher Bevölkerung besteht dagegen kaum.

1950 annektierte Jordanien die Westbank. ‘Abdallāh suchte anschließend eine Annäherung mit Israel, wurde jedoch 1951 ermordet. 1953 wurde sein Sohn Ḥussayn König. 1967 kam es zum Sechstagekrieg, in dessen Verlauf Israel die Westbank eroberte und in der Folge besetzte. Jordanien beanspruchte jedoch

---

<sup>100</sup> Vgl. *The Making of Transjordan* ([http://www.kinghussein.gov.jo/his\\_transjordan.html](http://www.kinghussein.gov.jo/his_transjordan.html)), letzter Zugriff am 1.11.2014.

<sup>101</sup> Vgl. Noyon 2003, S. 81.

<sup>102</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 300.



weiterhin Souveränität über das Gebiet und behielt manche administrativen Bereiche in der Westbank bei.<sup>103</sup> Zudem bestand das jordanische Parlament weiterhin zur Hälfte aus Vertretern der Westbank.<sup>104</sup>

Innerhalb Jordaniens entstand während dessen ein Konflikt zwischen der Regierung und der PLO. Die PLO gewann unter den palästinensischen Flüchtlingen an Unterstützung. Sie machte Jordanien zu ihrem Stützpunkt und rief zur Revolte gegen Ḥussain auf. Nach der israelischen Besetzung der Westbank kam eine zweite palästinensische Flüchtlingswelle nach Jordanien, was zur Verschärfung des Konflikts beitrug. Schließlich kam es zum Bürgerkrieg und dessen blutigem Höhepunkt, dem „Schwarzen September“, einem Militärschlag der Regierung gegen die PLO. König Ḥussayn handelte in der Folge mit Yāṣir ‘Arafāt einen „privilegierten Status für die Palästinenser“ aus.<sup>105</sup> 1988 trat er schließlich den Anspruch auf die Westbank an eine palästinensische Führung ab.<sup>106</sup> In den folgenden Jahrzehnten stand das Land immer wieder vor wirtschaftlichen Schwierigkeiten und Herausforderungen.

### Islamistische Kräfte in der Politik

Politischer Islam spielte in Jordanien von Anfang an eine Rolle. So schreibt Noyon in *„Islam, Politics and Pluralism“*: *„Since it was founded in 1923, Jordan has nurtured Islam as a powerful asset in state-building, and used Islamic influence and groups such as the Muslim Brotherhood to help with the kings modernization and education programmes.“*<sup>107</sup>

In der Geschichte Jordaniens gab es beides, Zusammenarbeit und Konflikt zwischen Islamisten und dem Königshaus. Jordanien hat in seiner Geschichte Islamisten mehr Freiheit und Autonomie gegeben als die meisten anderen arabischen Staaten. Die Muslimbruderschaft wurde 1945 offiziell anerkannt, zuerst als

---

<sup>103</sup>Vgl. *Address to the Nation* ([http://www.kinghussein.gov.jo/88\\_july31.html](http://www.kinghussein.gov.jo/88_july31.html)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>104</sup>Vgl. Reuter, Toronto Star Archives: *Hussein dissolves parliament*, 31.6.1988 (<http://pqasb.pqarchiver.com/thestar/doc/435758241.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&type=curent&date=&author=&pub=&edition=&startpage=&desc=>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>105</sup> Vgl. Kopp 99, S. 425.

<sup>106</sup> Vgl. *Address to the Nation* ([http://www.kinghussein.gov.jo/88\\_july31.html](http://www.kinghussein.gov.jo/88_july31.html)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>107</sup> Noyon 2003, S. 81.

Wohltätigkeitsorganisation, dann immer mehr auch mit politischen Funktionen, im Rahmen einer Strategie der Inklusion. Besonders das Bildungs- und Erziehungsministerium gilt als historisch von der Muslimbruderschaft dominiert. Der König sah die Organisation als nützlich für seine Modernisierungspläne. Außerdem diente die Bruderschaft einerseits der Abwehr radikalerer Kräfte, des Wahhabismus und der *ḥizbu-t-tahrīr*, die ein Kalifat errichten wollte, andererseits gegen Arabische Nationalisten, die den König stürzen wollten.<sup>108</sup> In den 1970ern flohen Anführer der syrischen Bruderschaft nach Jordanien, es folgte eine Krise mit der jordanischen Regierung.<sup>109</sup> Die Regierung begann, die Freitagspredigten zu kontrollieren. Die Gründung des *Royal Aal al-Bayt Institute* dagegen führt Engelleder als Versuch der Regierung an, die Muslimbruderschaft wieder vermehrt einzubinden. In den 80ern wurden Universitäten, die *Yarmouk University* in Irbid und die *Jordan University* in Amman zu wichtigen Bastionen der Muslimbruderschaft.<sup>110</sup>

Bei den Wahlen von 1989 standen 34<sup>111</sup> der 80 gewählten Abgeordneten des Parlaments<sup>112</sup> dem islamistischen Lager nahe, es waren sowohl unabhängige Kandidaten als auch Mitglieder der Muslimbruderschaft. Durch die unerwartet hohe Zustimmung wurden die Islamisten damit zu einer Herausforderung für das Königshaus. 1992 gründete das islamistische Lager eine Partei, die *Jabhat al-'Amal al-Islami (Islamic Action Front, IAF)*.<sup>113</sup> Bei den Wahlen von 1993 gewannen die Islamisten allerdings nur noch 16 Sitze, 1997 zehn. 1993 war das Wahlgesetz geändert worden, 1997 boykottierten die Islamisten die Wahl großteils.<sup>114</sup>

1997/98 kam es zu Aufständen aufgrund der Erhöhung der Brotpreise. Sie waren allerdings nicht politisch motiviert und im Allgemeinen gelang es König Ḥusayn, alle Gruppen der Bevölkerung in ein jordanisches Gesamtbild zu integrieren. Außerdem setzte er in den folgenden Jahren bezeichnende Schritte im Nahost-Friedensprozess:

---

<sup>108</sup> Vgl. Noyon 2003, S. 85.

<sup>109</sup> Vgl. Noyon 2003, S. 86.

<sup>110</sup> Vgl. Engelleder 2002, S. 90.

<sup>111</sup> Vgl. Kopp 1999, S. 426.

<sup>112</sup> Das jordanische Parlament funktioniert nach einem Zwei-Kammern-System: Die 40 Abgeordneten der ersten Kammer ernennt der König, nur die 80 Abgeordneten der zweiten Kammer werden gewählt.

<sup>113</sup> Mitglieder der Muslimbruderschaft stellten den Großteil der Partei und dominierten sie eindeutig., siehe Noyon 2003, S.89.

<sup>114</sup> Vgl. Noyon 2003, S. 92.

1993 wurde der Dialog zur PLO in der Westbank begonnen und ein Jahr später ein Friedensvertrag mit Israel geschlossen. Die islamistischen Kräfte standen diesem Friedensvertrag sehr skeptisch gegenüber.<sup>115</sup>

Als Ḥusayn 1999 starb, wurde sein Sohn ʿAbdallāh II. König. Aufgrund seiner palästinensischen Frau, Königin Rānia, entstand auch unter der palästinensischstämmigen Bevölkerung eine gewisse Identifikation mit dem Königshaus.<sup>116</sup> ʿAbdallāh vertiefte einerseits die Beziehungen zu den arabischen Nachbarstaaten, andererseits aber auch mit dem Westen – besonders den USA. 2003 fanden Wahlen statt, in denen Islamisten 24 Sitze gewannen. Der Kurs von König ʿAbdallāh ist von Entwicklungen wie freier Marktwirtschaft, weiterer Modernisierung und der Stärkung von Frauenrechten geprägt.<sup>117</sup>

Die Umbrüche des „Arabischen Frühlings“ im Jahr 2011 zeigten keine direkten Auswirkungen auf das Land. Der König blieb an der Macht, es wurden jedoch vermehrt Stimmen laut, die eine verstärkte Demokratisierung fordern. Forderungen, auf die die Regierung auch ein Stück weit eingeht, mit Reformen in einem so genannten „dritten Weg“. Dieser soll eine friedliche Demokratisierung bringen: Mehr demokratische Freiheiten und Modernisierung, während Chaos und der Machtzuwachs von extremistischen Parteien vermieden werden sollen.<sup>118</sup>

Im November 2012 kam es nach einer Erhöhung der Gaspreise erneut zu landesweiten Protesten, die allerdings wenig Auswirkung hatten und nach einiger Zeit wieder abebbten. Vermutlich dämpft die Instabilität umgebender Länder den Wunsch nach Umbrüchen im eigenen Land. Die Stabilität Jordaniens ist ein bedeutender Faktor für die breite Loyalität der Bevölkerung mit dem Königshaus.

Die letzten Wahlen fanden im Jänner 2013 statt, allerdings hat die Islamische Aktionsfront nicht teilgenommen, aus Protest gegen die als unzureichend gesehenen Demokratisierungsschritte der Regierung. Die Partei wäre die primäre Nutznießerin solcher Schritte, da sie die einzige bedeutende Oppositionspartei des Landes

---

<sup>115</sup> Vgl. Noyon 2003, S. 89.

<sup>116</sup> Vgl. Kopp 1999, S. 427.

<sup>117</sup> Vgl. Kopp 1999, S. 427 und Noyon 2003, S. 93.

<sup>118</sup> Vgl. Ghitis, Frida: *World Citizen: Can Jordan Find a Way to Peaceful, Successful Reform?*, 28.3.2013 (<http://www.worldpoliticsreview.com/articles/12827/world-citizen-can-jordan-find-a-way-to-peaceful-successful-reform>), letzter Zugriff am 30.10.2013.

darstellt.<sup>119</sup> Umgekehrt ist wohl genau die Angst vor einem Machtzuwachs der Islamischen Aktionsfront während ihrer zunehmenden Kritik am Königshaus der Grund für das Ausbleiben von Zugeständnissen.

### **Dialog als Politischer Balanceakt**

Auch den religiösen Kurs des Königshauses beschreibt Alfred Schlicht als politischen Balanceakt. „König ‘Abdallāh versteht sich als Repräsentant eines toleranten weltoffenen Islam, nicht zuletzt im Interesse guter Beziehungen zur westlichen Welt.“<sup>120</sup>

Die Toleranz gegenüber Christen passe daher in sein politisches Konzept, das als Grundlage der jordanischen Stabilität gute Beziehungen sowohl zu muslimischen Staaten als auch zum Westen vorsieht. Oft präsentiert das Königshaus sich und das Land als Brücke zwischen dem Westen und der islamischen Welt. Gerade die *Amman Message* (arabisch *risālat ‘Ammān*<sup>121</sup>), ein Statement von König ‘Abdallāh, mit dem Ziel zu klären *what Islam is and what it is not*<sup>122</sup> sei daher eine doppelte Botschaft an den Westen und muslimische Länder. Der König wolle der Welt ein weltoffenes Jordanien präsentieren und einen toleranten, dialogbereiten Islam, einen „Islam, mit dem man sprechen kann“. Diese Sicht des Islams ist wichtig, um weiterhin die politische und finanzielle Unterstützung des Westens zu erhalten, vor allem der USA. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Abgrenzung von Extremismus und Terrorismus. Diese wird in der *Amman Message* ausdrücklich vollzogen.

Die Botschaft richtet sich auch an die arabische Welt. Durch ihre traditionelle Zusammenarbeit mit dem Westen sieht sich die jordanische Regierung im Inneren und bei anderen arabischen Staaten Kritik ausgesetzt. Diesen Kritikern präsentierte sich das Königshaus nun als Vermittler des Islams im Westen, der dort Vorurteile abbaut. Denn auch auf die Staaten der Arabischen Halbinsel ist das Land

---

<sup>119</sup> vgl u.a. BBC News: *Jordan election: Voting ends as Islamists allege fraud*, 23.1.2013 (<http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-21158713>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>120</sup> Schlicht 2005, S. 314

<sup>121</sup> Im Folgenden wird der englische Name verwendet, da dieser für internationale Kontexte gebräuchlich ist. Auf der Homepage [www.ammanmessage.com](http://www.ammanmessage.com) finden sich eine englische und eine arabische Version, die Startsprache ist jedoch Englisch.

<sup>122</sup> *The Amman Interfaith Message* ([http://ammanmessage.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=95&Itemid=54](http://ammanmessage.com/index.php?option=com_content&task=view&id=95&Itemid=54)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

ökonomisch angewiesen. Jordanien präsentiert sich als Brücke zwischen der arabischen Welt und dem Westen, in der Folge auch zwischen Islam und Christentum. Im politischen Spagat zwischen dem Westen und der arabischen Welt ist natürlich die eigene christliche Minderheit von Bedeutung. Ausdrücklich dem Dialog mit dem Christentum widmen sich die - im Zuge der *Amman Message* herausgegebene - *Amman Interfaith Message*<sup>123</sup> und das Dokument *A Common Word Between Us and You*<sup>124</sup>. Auch auf der theologischen Ebene lässt sich die Position der jordanischen Regierung auf einen gewissen Einfluss des *ḍimma*-Konzepts hin lesen: Theologie und Politik werden zusammengedacht, das praktische Zusammenleben wird auf die Grundlage dogmatischer Gemeinsamkeiten gestellt: *“It has never been more important that we understand – and live by – the “common word” of our faiths. It is a bond that can unite us in mutual respect ... and shield us against religious incitement. Such an approach is vital to global peace. Dogmatic conflicts create walls of mistrust.”*<sup>125</sup>

Die weite Interpretation des *ḍimma*-Konzepts wird daran deutlich, dass im Sinne des Dialogs der Religionen Ähnlichkeiten zwischen Islam und Christentum betont werden. Weiters werden Judentum und Christentum als monotheistische Religionen bezeichnet und die Bibel wird positiv dargestellt, als Offenbarungsschrift mit hohen moralischen Werten.

Die vorliegende Arbeit stellt sich nun die Frage, inwiefern der geschichtliche und politische Hintergrund sich auf die Ebene der Bevölkerung niederschlagen. Auf welche Art und Weise haben diese Faktoren Einfluss auf die gesellschaftliche Situation der christlichen Minderheit Jordaniens, d.h. auf die Einstellung der muslimischen Mehrheit ihr gegenüber? Hat der offizielle Diskurs von Dialog und Toleranz auch Auswirkungen nach Innen? Wird er an die eigene Bevölkerung vermittelt? Findet er sich im alltäglichen Zusammenleben wieder? Und lässt sich auf der anderen Seite ein Einfluss islamistischer Strömungen feststellen? Wie werden schließlich andere Religionen (und im Speziellen das Christentum) konkret gesehen und dargestellt? Und spielt dabei das Konzept der *ahl aḍ-ḍimma* eine Rolle?

---

<sup>123</sup>*The Amman Interfaith Message*

([http://ammanmessage.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=95&Itemid=54](http://ammanmessage.com/index.php?option=com_content&task=view&id=95&Itemid=54)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>124</sup>*A Common Word Between Us and You* (<http://www.acommonword.com/the-acw-document/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>125</sup> *The Amman Interfaith Message*, S. 13.

Die folgenden Fallbeispiele bieten einen Einblick in die innere Logik des Zusammenlebens der Religionen in Jordanien. Als Quelle dienen dabei zum einen Interviews mit muslimischen Studentinnen, zum anderen die Teilnahme an einer universitären Lehrveranstaltung.

## Teil Zwei: Interviews

### 1. Methodischer Hintergrund

Als ich begann, mich für den Themenkreis „Muslimische Sicht auf das Christentum“ zu interessieren, dachte ich zuerst an die Ebene der offiziellen Theologie oder des islamischen Rechts und hatte vor, das Werk eines einflussreichen Gelehrten zu analysieren. Dann jedoch ergab sich das Auslandsjahr in Irbid und in der Folge der Gedanke, dieses Jahr nicht nur zum Sprachstudium, sondern auch zu Feldforschung zu nutzen. Mir wurde klar, dass sich mir damit die Möglichkeit bot, Einblick in eine andere Ebene des Themas zu bekommen: In die Sicht der Bevölkerung und das tatsächliche Zusammenleben von Muslimen und Christen in einem mehrheitlich muslimischen arabischen Land - ein Einblick, der in dieser Art nur vor Ort möglich ist. Somit machte ich die Universitätsstadt Irbid im Norden Jordaniens zu meinem Forschungsfeld, im Speziellen muslimische Studentinnen in dieser Stadt. Den genauen Ablauf der Forschung passte ich an die Gegebenheiten „im Feld“ an. Dabei war viel Flexibilität nötig, aber dafür ergaben sich manchmal unerwartete Möglichkeiten.

#### Begründung der Methode

Methodisch verschob sich meine Herangehensweise damit auf die qualitative Sozialforschung. Dazu führte ich im Zeitraum von März bis Juni 2013 (und ein zweites Mal im März 2014) qualitative Interviews<sup>126</sup> mit jungen jordanischen Musliminnen durch. Vor Ort wurde dann aber auch die teilnehmende Beobachtung zu einem wichtigen methodischen Werkzeug.

Thema des folgenden Kapitels ist die Beschreibung und Analyse der Einzelinterviews, wobei ergänzend manche Beobachtungen einfließen. Mein Interesse galt vor allem persönlichen Ansichten von Einzelpersonen, daher wurden Einzelinterviews durchgeführt.

---

<sup>126</sup> Ich verwende in der Folge in erster Linie das Wort „Interview“, die Begriffe „Interviewpartnerinnen“ und „Gesprächspartnerinnen“ werden quasi synonym verwendet. In speziellen Fällen kann sich das Wort „Gesprächspartnerinnen“ jedoch auch auf Gespräche außerhalb der Interviews beziehen.

Da ich in meiner Fragestellung durchaus an Assoziationen, und damit auch Stereotypen, Vorurteilen und Missverständnissen zu Christen und dem Christentum in einer muslimischen Mehrheitsgesellschaft interessiert bin, wären Gruppendiskussionen in gewisser Hinsicht ein passendes Werkzeug gewesen. „Kollektive Einstellungen und Ideologien“<sup>127</sup> kommen in Gruppendiskussionen oft deutlicher zum Vorschein. Praktisch wären solche Gruppendiskussionen für mich in Irbid aber kaum durchführbar gewesen. Es zeichnen sich jedoch auch im Vergleich von Einzelgesprächen bestimmte wiederkehrende Muster ab, und es kann auf Stereotypen oder breitere Narrative geschlossen werden. Dies wird besonders dort deutlich, wo sich Aussagen in Interviews z.B. mit Darstellungen in Schulbüchern decken.

Der Vorteil von Einzelgesprächen ist, dass sie neben Einstellungen auch die Ebene von persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen vermitteln (in diesem Fall konkrete Bekanntschaften mit Christinnen und Christen). Meist spielen diese im Bild Einzelner genauso eine Rolle wie gesellschaftlich vermittelte oder explizit erlernte Denkmuster. Die persönlichen Elemente geben den Interviews eine Authentizität, die sich nicht leicht in Schubladen stecken lässt und die somit die Vielschichtigkeit der Situation einzufangen vermag.

Die Kehrseite von Einzelgesprächen ist die Frage der Repräsentativität beziehungsweise Übertragbarkeit solcher Interviews. Qualitative Sozialforschung ist immer explorativ, sie ist die „Methode mit der Lupe“, sie ist spezifisch und detailliert, dafür nicht statistisch repräsentativ und schwer übertragbar.<sup>128</sup> Dessen bin ich mir bewusst. Um exakt arbeiten zu können, muss der Fokus sehr konkret sein. Zur Ergänzung vergleiche ich meine Interviews mit den Ergebnissen anthropologischer Forschungen, quantitativer Erhebungen und der Analyse jordanischer Schulbücher.

Geographisch begrenzt ist die Forschung auf Irbid als Studienort der Interviewpartnerinnen. Die meisten meiner Gesprächspartnerinnen waren zur Zeit des Interviews Studentinnen der *Yarmouk University* in Irbid. Eine Interviewpartnerin studierte an der *Jordan University of Science and Technology*, die ebenfalls in Irbid liegt. Der Wohnort unterscheidet sich allerdings in vielen Fällen vom Studienort.

---

<sup>127</sup> Mayring 2002, S. 77.

<sup>128</sup> Vgl. Atteslander 2010, S. 61.



Viele Studierende pendeln aus umliegenden Dörfern nach Irbid oder ziehen für die Dauer des Studiums in die Stadt, bleiben aber in enger Verbindung mit dem Herkunftsort beziehungsweise dem Wohnort der Familie. Sozial ist mein Sample auf Studierende, im Speziellen auf junge Frauen, begrenzt. In der relativ traditionellen, häufig geschlechtergetrennten Gesellschaft Irbids waren meine sozialen Kontakte zu Gleichaltrigen außerhalb der Sprachschule fast ausschließlich auf Frauen beschränkt. Daher war es für mich einfacher, Frauen zu interviewen. Zudem war es mir mit Frauen leichter möglich, eine persönliche Ebene von Freundschaft und Vertrauen aufzubauen. Wir befanden uns als ledige junge Frauen, durch unser Universitätsstudium und durch unser ca. gleiches Alter in vielen Bereichen auf Augenhöhe. Da mir die Sensibilität des Themas bewusst geworden war, legte ich viel Wert auf persönliche Beziehung.

## **Offenlegung der Herangehensweise**

### **Ablauf der Forschung**

Als feststand, dass ich mein Auslandsjahr für Feldforschung nutzen wollte, begann ich im Juli 2012 mit der Literaturrecherche. Im September 2012 reiste ich nach Jordanien und besuchte dort für zwei Semester einen Sprachkurs am Sprachenzentrum der Yarmouk University in Irbid. Im ersten Semester, von September bis Dezember 2012, konzentrierte ich mich auf den Sprachkurs und begann den jordanischen Dialekt zu lernen, vor allem durch erste Freundschaften mit einheimischen Studentinnen. Außerdem begann ich mit Beobachtungen und informellen Gesprächen zum Thema meiner Studie. Die Semesterferien im Jänner 2013 verbrachte ich in Österreich und hatte damit die Gelegenheit, die Literaturrecherche zu vertiefen – während ich schon ein Bild von der Situation in Irbid hatte. Schließlich stellte ich den Interviewleitfaden zusammen.

Im zweiten Semester in Jordanien, von Februar bis Mitte Juni 2013, führte ich die tatsächliche Feldforschung durch. Als ersten Schritt überarbeitete ich den Leitfaden anhand der Kommentare und Verbesserungsvorschläge von jordanischen Bekannten. Dabei war es mir wichtig, die Meinung von jordanischen Christinnen (auch diesmal waren meine Gesprächspartnerinnen nur Frauen) einzuholen, waren sie doch der Gegenstand der Interviews. Schließlich begann ich mit den Befragungen. Währenddessen besuchte ich einen weiteren Sprachkurs und konnte außerdem an mehreren Vorlesungen der *Yarmouk University* als Gasthörerin teilnehmen.

September bis Dezember 2013 verbrachte ich mit Transkription und Zusammenfassung der Ergebnisse und mit Literaturarbeit.

Jänner bis April 2014 hielt ich mich im Zuge eines Praktikums nochmals in Jordanien auf und hatte während dieser Zeit die Möglichkeit, zwei weitere Interviews durchzuführen.

### **Auswahl der Gesprächspartnerinnen**

Die Kontaktaufnahme zu den Gesprächspartnerinnen geschah informell über Bekanntschaften, die durch das Leben am Campus und die Teilnahme an Vorlesungen entstanden waren. Die Auswahl der Gesprächspartnerinnen für die Interviews erfolgte nach den Kriterien: Weiblich, Muslimin, Studentin in Irbid - und der Zusatzkategorie „Vertrauensbasis“.

Hinsichtlich anderer Merkmale wie Herkunftsort, Studienrichtung, palästinensische oder jordanische Wurzeln und sozialer Status versuchte ich eine gewisse Streuung zu erreichen. Allerdings war dieser Aspekt durch meine Art der Kontaktaufnahme schwierig zu steuern. So stammen etwa drei meiner Interviewpartnerinnen aus dem palästinensischen Flüchtlingslager in Ğaraš, da ich mich mit einer Gruppe von Studentinnen aus dem Lager angefreundet hatte.

Mein schlussendliches Sample besteht aus elf Studentinnen zwischen 19 und 25 Jahren. Sechs von ihnen lebten in Irbid, die anderen pendelten aus umliegenden Dörfern in die Stadt. Sie studierten zum Zeitpunkt der Interviews an der *Yarmouk University*. Die vertretenen Studienrichtungen sind Soziologie, *fiqh* (islamisches Recht), *tarbiyya islāmiyya* (muslimische Religionspädagogik), Physik, Musik, Anglistik, Rechtswissenschaft und Pharmazie. Fünf meiner Interviewpartnerinnen hatten palästinensische Wurzeln, sechs jordanische. Sie kommen aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten und sind von Bewohnerinnen des palästinensischen Flüchtlingslagers in Ğaraš bis zu Angehörigen der jordanischen Mittelschicht gestreut.

### **Ablauf der Interviews**

In zehn Fällen führte ich formelle Interviews durch, fünf davon im Laufe von Besuchen zu Hause bei den Interviewpartnerinnen, vier auf dem Universitätscampus

und eines in einem Café. Dabei erklärte ich zuerst mein Forschungsinteresse und ging dann mit meiner Gesprächspartnerin den Interviewleitfaden durch, indem wir ihn gemeinsam lasen. Ich hatte den ersten Leitfaden in einer Mischung aus Hocharabisch und jordanischem Dialekt in arabischer Schrift verfasst, ein Umstand, der immer wieder kritisiert wurde. Die meisten Interviewpartnerinnen meinten, ein schriftlicher Text solle im Hocharabischen gehalten sein, erst recht wenn er zu wissenschaftlichen Zwecken diene. Daher formulierte ich eine zweite Fassung des Leitfadens auf Hocharabisch und ließ diese von einigen Gesprächspartnerinnen Korrektur lesen. Diese Fassung ist auch inhaltlich überarbeitet. Der Leitfaden ist in drei Abschnitte eingeteilt: *al-ḥayāh al-yawmiyya* (Alltagsleben), *al-muḡtamaʿ* (Gesellschaft) und *al-ḥiwār bayn al-ʿadyān* (interreligiöser Dialog). Die Gespräche waren jedoch relativ frei. Gegebenenfalls bat ich meine Gesprächspartnerinnen, sich Fragen auszuschließen oder wir besprachen zusätzliche Themen. Selten kamen wir bis zum Ende des Leitfadens. Der Leitfaden enthält sowohl offene als auch Suggestivfragen. Die Interviewpartnerinnen brachten während des Gesprächs teilweise sprachliche und inhaltliche Verbesserungsvorschläge ein. Die Gesprächsdauer variierte zwischen zwanzig Minuten und eineinhalb Stunden. Die Sprache der Interviews war meist der jordanische beziehungsweise palästinensische Dialekt, streckenweise aber auch das Hocharabische oder Englische, da ich zwei Englischstudentinnen interviewte.

Zwei Fälle waren keine ausdrücklichen Interviews, sondern informelle Gespräche. Sie hatten sich spontan mit Teilnehmerinnen der Vorlesung *adyān wa-firaq* ergeben. Da die Vorlesung das Verhältnis von sunnitischem Islam und anderen Religionen behandelte, entstanden automatisch Gespräche über das Thema. Weil diese meine Fragestellung weitgehend abdeckten, fertigte ich nach den Gesprächen Gedächtnisprotokolle an und behandelte sie in der Folge als gleichwertige Quelle neben den Interviews.

Nur drei meiner Interviewpartnerinnen waren bereit zu einer Audioaufnahme. Den anderen war dies unangenehm oder sie äußerten die Angst, Aufnahmen ihrer Stimme könnten gegen sie verwendet werden. Daher machte ich mir während des Interviews Notizen, meist auf Deutsch, wobei ich wichtige Begriffe auf Arabisch festhielt. In allen Fällen fertigte ich nach dem Interview ein Protokoll zur Gesprächsatmosphäre und zum Verhalten der Interviewpartnerinnen an.

## Schwierigkeiten

Während der Feldforschung stieß ich manchmal auf unerwartete Hürden. In mehreren Fällen hatten diese mit meiner anfänglichen Naivität bezüglich des Themas zu tun. Wegen der starken Betonung von Toleranz und interreligiösem Dialog von offizieller Seite nahm ich an, das Thema würde auf allgemeine Akzeptanz stoßen. Ich erlebte auch tatsächlich positive Rückmeldungen. Trotzdem bleibt das Gebiet gleichzeitig sensibel. Zu sehr ist es mit politischen Spannungsfeldern verknüpft und zu heikel ist das sorgfältig aufrecht erhaltene Gleichgewicht.

So hatte ich für ein Stipendium versucht, die offizielle Bestätigung eines Betreuers in Irbid einzuholen. Dies war jedoch nicht so einfach. Mein ursprüngliche Bitte um Betreuung wurde –sehr höflich– abgewiesen mit der Begründung, das Thema sei zu heikel. Das war mir davor nicht in dem Maße bewusst gewesen. Von den Interviewpartnerinnen selbst wurde das Thema oft grundsätzlich positiv aufgenommen, da sich viele mit dem Anliegen der interreligiösen Toleranz identifizierten. So wurde teilweise betont, ich hätte ein „wichtiges und schönes Thema“ gewählt. Trotzdem herrschte bei vielen Gesprächen eine etwas angespannte Atmosphäre, die sich bemerkbar machte durch häufiges Kichern, sehr vorsichtige Formulierungen, das Überbetonen von Harmonie oder die Nachfrage: „*Darf ich ehrlich sein?*“. Dies dürfte aber in vielen Fällen auch auf die ungewohnte Interviewsituation zurückgehen.

Ähnliches gilt für das breite Misstrauen gegen Audioaufnahmen, mit dem ich nicht gerechnet hatte. Dieses hing vermutlich in erster Linie mit dem Thema der Interviews zusammen, konnte aber daneben auch andere Gründe haben.<sup>129</sup>

Eine praktische Hürde war die Schwierigkeit, Termine für Interviews auszumachen. Da meine Gesprächspartnerinnen sich Zeit nehmen mussten und ich den Leitfaden und eventuell ein Aufnahmegerät brauchte, waren Termine notwendig. Diese wirkten aber in dem großteils auf spontanen Treffen aufbauenden sozialen Leben der Studentinnen wie ein Fremdkörper. Dementsprechend oft wurden sie vergessen oder

---

<sup>129</sup> Auch bei einer Aufnahme, die nicht Teil dieser Feldforschung war, sondern linguistische Fragen zum Thema hatte, erlebte ich die Angst vor Aufnahmegeräten. Die Informantin war erst dazu bereit, ihren Dialekt aufnehmen zu lassen, als eine Kollegin und ich ihr ausdrücklich versichert hatten, die Aufnahme an niemanden weiterzugeben.

verschoben, auch wenn die meisten durchaus Interesse an der Sache hatten. Es war daher viel Flexibilität und Ausdauer notwendig, bis ein Interview zustande kam.<sup>130</sup>

### Form der Interviews

Atteslander unterscheidet Befragungsformen anhand der Struktur. Er nennt wenig, stark und teilstrukturierte Befragungen.<sup>131</sup>

Meine Befragungsform war teilstrukturiert. Dazu schreibt Atteslander: *„Bei der teilstrukturierten Form der Befragung handelt es sich um Gespräche, die aufgrund vorbereiteter und vorformulierter Fragen stattfinden, wobei die Abfolge der Fragen offen ist. Die Möglichkeit besteht (...), aus dem Gespräch sich ergebende Themen aufzugreifen und sie von den Antwortenden ausgehend weiter zu verfolgen. In der Regel wird dazu ein Gesprächsleitfaden benützt.“*<sup>132</sup>

Die Strukturiertheit variierte je nach Gespräch. Anfangs begann ich mit einem vorläufigen Interviewleitfaden, modifizierte diesen aber im Laufe der Forschung und baute bisherige Erfahrungen ein. Bei den letzten Interviews hatte der Leitfaden seine endgültige Form und ich führte ihn in gedruckter Form mit mir. Dadurch orientierten sich die Gespräche eher an den vorgegebenen Fragen und waren somit stärker strukturiert. Der Leitfaden wurde praktisch zum Fragebogen. Zwei der Gespräche waren dagegen gänzlich unstrukturiert, da sie sich spontan ergaben und ich den Leitfaden nicht zur Hand hatte.

Gemäß der Form lag das Hauptaugenmerk nicht auf dem Fragebogen, sondern auf der jeweiligen Gesprächssituation und der persönlichen Interaktion. Ich versuchte dementsprechend, auch Beobachtungen und Eindrücke wie die Atmosphäre und das Verhalten der Interviewpartnerinnen zu notieren.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Als Illustration dazu: Wenn die Interviews im Laufe eines Besuchs stattfanden, verbrachten meine Gastgeberin und ich zuerst mehrere Stunden mit Essen, Familienzusammensein und Fernsehen und fanden danach unter Umständen eine halbe Stunde Zeit für das Interview. Wenn nicht, war eben ein weiterer Besuch notwendig.

<sup>131</sup> Vgl. Atteslander 2010, S. 134.

<sup>132</sup> Atteslander 2010, S. 135.

<sup>133</sup> Die Auswertung basiert also auf dem Stimulus-Person-Modell, das die Ergebnisse einer Befragung nicht nur von den Fragen selbst, sondern auch stark von der Person der Fragestellerin/des Fragestellers abhängig macht. Vgl. Atteslander 2010, S. 113.

Als Fragestellerin verhielt ich mich tendenziell passiv. Ich versuchte in einer freundschaftlichen Atmosphäre Vertrauen aufzubauen und ermutigte meine Gesprächspartnerinnen zur Ausführung ihrer Gedanken, ansonsten hielt ich mich zurück und ließ sie so frei und so lange wie möglich sprechen. Insofern handelte es sich um sogenannte „weiche“ Interviews.<sup>134</sup>

### **Weibliche Perspektiven**

In traditionellen Gesellschaft mit stark ausgeprägten Geschlechterrollen ist der Bereich, der jungen Frauen zugeschrieben wird, in der Regel das „Innere“, Private. Dies gilt großteils auch in Irbid. Das wichtigste Umfeld junger Frauen besteht aus der eigenen Familie. Da allerdings alle meine Gesprächspartnerinnen Studentinnen waren, waren sie verhältnismäßig mobil und hatten Kontaktmöglichkeiten außerhalb des familiären Umfeldes. Die Universität bildet quasi ein „Tor zur Welt“, das eine bedeutende Erweiterung des engen Kreises von Kernfamilie und Verwandtschaft darstellt. Im Umfeld von Schule und Universität spielte für meine Gesprächspartnerinnen der – großteils ebenfalls weibliche - Freundeskreis eine wichtige Rolle. Die Freizeit wurde weitgehend mit der Familie verbracht, Freundschaften wurden daher meist direkt auf dem Universitätscampus gepflegt. Die Position von Frauen in ihrem familiären Umfeld festigt sich meist mit zunehmendem Alter, vor allem aber durch Heirat und Mutterschaft.<sup>135</sup> Nur eine meiner Interviewpartnerinnen war verheiratet und hatte ein Kind, die anderen waren ledig. Für eine zunehmende Anzahl von Frauen in Jordanien ist Status jedoch auch mit Ausbildung und Beruf verbunden. Vor allem der Anteil weiblicher Studierender ist stark gestiegen.<sup>136</sup>

Unter meinen Gesprächspartnerinnen finden sich Beispiele für sehr unterschiedliche Grade von Abhängigkeit/Selbstständigkeit und damit auch Isolation/Weltgewandtheit. Dies schlägt sich in den Interviews nieder. So fiel eine Gruppe von Interviewpartnerinnen durch eine geringe Aufmerksamkeitsspanne auf. Trotz eines anfänglichen Interesses antworteten diese jungen Frauen nach etwa fünfzehn Minuten fast nur noch mit „ich weiß nicht“ und beendeten das Gespräch bald danach. Dies kann am konkreten Thema selbst liegen, es kann aber auch eine

---

<sup>134</sup> Vgl. Atteslander 2010, S. 137

<sup>135</sup> Vgl. z.B. Künzler 1993, S. 13.

<sup>136</sup> Vgl. Moghadam 1993, S. 61.

Haltung zu abstrakten Themen im Allgemeinen widerspiegeln: die Ansicht, gesellschaftliche, politische oder weltanschauliche Themen seien nichts für junge Frauen. So war etwa der Kommentar einer jordanischen Bekannten, als ich ihr von meiner Forschungsabsicht erzählte: „Die Leute werden sich wundern, warum du als junges Mädchen über solche abgehobenen Themen nachdenkst.“<sup>137</sup>

Ein ähnliches Phänomen, wenn auch stärker ausgeprägt, findet sich bei Jäggis Beschreibung ihrer Feldforschung in Marokko. Es sei schwierig gewesen, die Meinung von Frauen zu ihrem Forschungsthema zu erfahren, da Gespräche nur über das unmittelbare Umfeld und den Alltag der Frauen möglich waren. Bei anderen Angelegenheiten verwiesen sie Frauen sofort auf Brüder, Väter usw.<sup>138</sup> Allerdings traf der Umstand der geringen Aufmerksamkeitsspanne nur auf einen Teil meiner Interviewpartnerinnen zu. Andere bewiesen im Gegenteil großes Interesse, reflektierten ihre eigene Gesellschaft mit scharfsinnigen Beobachtungen und hatten Freude an der Diskussion. Sie sahen sich dazu offensichtlich sehr wohl als berechtigt und fähig an.

Als spezifisch weiblich fiel in den Aussagen der Interviewpartnerinnen vor allem der Stellenwert weiblicher Kleidung und des Kopftuchs auf. Die Kleidung von Frauen, insbesondere junge Frauen, erschien bei meinen Gesprächspartnerinnen häufig als Gradmesser der „Moral“ einer Gesellschaft. Das Frauenbild meiner Interviewpartnerinnen war eng mit einem Tugendbegriff verbunden, der auch andere Bereiche weiblichen Verhaltens umfasste. So waren manche von ihnen der Meinung, dass junge Frauen in der Öffentlichkeit nicht laut lachen oder laufen sollten, um keine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

Ob diese Themen auch bei Interviews mit Männern aufgekommen wären, muss hier offen bleiben, wäre aber durchaus interessant zu wissen. Auch bei Droebers Untersuchungen zu Religiosität und religiöser Identität in Jordanien<sup>139</sup> ist die Kleidung von Frauen von Bedeutung, sie arbeitete jedoch ebenfalls mit einem ausschließlich weiblichen Sample.

---

<sup>137</sup> Forschungstagebuch Februar.

<sup>138</sup> Vgl. Jäggi 1994, S. 32.

<sup>139</sup> Vgl. Droeber 2012 und 2003.

## Auswertungsmethode

Die Auswertung der Interviews erfolgte anhand von Techniken der Qualitativen Inhaltsanalyse. Dabei orientierte ich mich an Mayring<sup>140</sup> sowie an Leutwyler und Roos<sup>141</sup>.

Der vorliegenden Analyse liegt als Material der Corpus der elf durchgeführten Interviews zugrunde. Aufgrund des relative kleinen Corpus mussten keine Stichproben herausgegriffen werden, sondern es konnte der gesamte Text der Interviewtranskriptionen verwendet werden. Der verwendete „Basistext“ besteht aus den verschriftlichten Interviews, ergänzt durch Beobachtungsdaten aus den Interviewprotokollen. Bei der Transkription und Auswertung der Interviews orientierte ich mich an Leutwyler und Roos. Eine Herausforderung waren dabei die verschiedenen Arten von Aufzeichnungen, die sich während der Forschung ergeben hatten. Bei der Verschriftlichung kam es dadurch zu unterschiedlichen Genauigkeitsgraden. Bei drei Interviewpartnerinnen waren Tonaufnahmen möglich. In diesen Fällen verschriftlichte ich eine sinngemäße Übersetzung und transkribierte aussagekräftige Phrasen. Zwei Gespräche hielt ich erst nachträglich in Form eines Gedächtnisprotokolls fest. Bei den restlichen sieben Interviews machte ich mir während des Gesprächs Notizen, diese entsprechen dem Genauigkeitsgrad einer sinngemäßen Transkription.<sup>142</sup> Im Anhang befindet sich eine Auflistung der Interviewpartnerinnen und der jeweiligen Art der Verschriftlichung des Gesprächs.

Leutwyler und Roos nennen fünf praktische Schritte der qualitativen Datenauswertung: Das Sichten und Auswählen des Datenmaterials, die Entwicklung von Kategorien als „Suchraster“, das Codieren von Textpassagen (das Durchsuchen des Materials anhand dieses Rasters), eine Analyse im Sinne von Explikation und Kontextualisierung des strukturierten Materials und eine abschließende Beschreibung der Ergebnisse in Form eines Berichtes.<sup>143</sup>

Mayring nennt als grundlegende Techniken der Qualitativen Inhaltsanalyse Zusammenfassung, Explikation und Strukturierung. In meiner Analyse arbeitete ich

---

<sup>140</sup> Vgl. Mayring 2007.

<sup>141</sup> Vgl. Leutwyler 2011.

<sup>142</sup> Vgl. Leutwyler 2011, S. 222.

<sup>143</sup> Vgl. Leutwyler 2011, S. 276.



in erster Linie mit dem Werkzeug von Zusammenfassung und Explikation. Die Technik der Zusammenfassung arbeitet mit der Erstellung und Anwendung von Kategorien. Die verwendeten Kategorien erstellte ich in erster Linie induktiv. Mayring beschreibt diese als ein Streben *„nach einer möglichst naturalistischen, gegenstandsnahen Abbildung des Materials ohne Verzerrungen durch Vorannahmen des Forschers, eine Erfassung des Gegenstandes in der Sprache des Materials.“*<sup>144</sup>

Anfangs konzentrierte sich mein Interesse auf die Frage, ob jordanische Christen von muslimischer Seite eher als „zugehörig“ zur eigenen nationalen oder kulturellen Gruppe oder als „fremd“ (also z.B. als „westlich“) empfunden wurden. Im Laufe der Beschäftigung mit dem Material wurde jedoch deutlich, dass auch viele andere Themenkreise von Interesse waren, da sie direkt oder indirekt mit dieser Fragestellung zusammenhingen. So sind selbst innerislamische Diskurse, die in den Interviews erwähnt wurden, von Bedeutung, da sie etwa beispielhaft für unterschiedliche Grade von religiöser Toleranz stehen (so z.B. die Einstellung gegenüber dem schiitischen Islam) oder als Hintergründe für Assoziationen zum Christentum von Bedeutung sind. So wird erst vor den unterschiedlichen islamischen Stimmen zum Thema „Musik“ deutlich, warum die christliche Minderheit mit Musik in Verbindung gebracht wird und welche (positiven oder negativen) Implikationen dies mit sich bringen kann. Auch theologische Inhalte und deren Darstellung stellten sich für die Wahrnehmung nicht nur des Christentums als Religion, sondern auch von dessen Anhängern, als ausschlaggebend heraus. Daher wurde das Thema weit gefasst und die Latte der Selektion relativ niedrig gelegt. Das gesamte Material, das mit dem Inhalt des Interviewleitfadens in Verbindung stand wurde beibehalten. Aussortiert wurden nur einleitender „Smalltalk“ und Exkurse zu persönlichen Themen während der Interviews.

Das Abstraktionsniveau für die Bildung von Kategorien stieg während der Bearbeitung des Materials. Zu Beginn war mein Ziel die Feststellung konkreter, wiederholt vorkommender Motive (so etwa das Motiv des gemeinsamen Feierns von religiösen Festen oder das Phänomen des „islamischen Jesus“). Während der Analyse jedoch konnten diese zu Themenkreisen und Narrativen verallgemeinert werden. Schließlich zeigte sich, dass alle entdeckten Themen sich in die Überkategorien von „Selbstbild“, dem „Bild der Anderen“ und der „Wahrnehmung des Zusammenlebens“ zwischen den beiden Gruppen einordnen ließen. Ist mein eigentliches Thema die

---

<sup>144</sup> Mayring 2007, S. 75.

Wahrnehmung der „Anderen“, also der christlichen Minderheit, so sind die anderen beiden Aspekte eng damit verknüpft. Wer über die „Anderen“ spricht, macht damit automatisch Aussagen über sich selbst. Zudem kann erst durch ein Verständnis der Selbstwahrnehmung der Interviewpartnerinnen ihre Wahrnehmung der Anderen richtig eingeordnet werden. Daher widme ich eine ganze Kategorie dem Selbstbild der Gesprächspartnerinnen. Die Sicht auf die Interaktion gibt ebenfalls Aufschluss darüber, wie die Anderen wahrgenommen werden.

In einem ersten Schritt der Kodierung ging ich nur von den drei Überkategorien aus. Erst in einem zweiten Schritt bildete ich Unterkategorien. Die beiden Kategorien „Selbstbild“ und „Bild der Anderen“ wurden in die Sparten „Religion“, „Kulturraum“ und „Nation“ unterteilt. „Religion“ erscheint im Verhältnis von christlicher und muslimischer Bevölkerung natürlicherweise als bedeutendste Einheit von Zusammengehörigkeit und Abgrenzung. Ich verwende den Begriff vor allem für theologische Inhalte und religiöse Pflichten. Auch der Ausdruck von Religiosität und die Sichtbarmachung der Zugehörigkeit zu Islam oder Christentum durch bestimmte Marker wird unter „Religion“ eingeordnet, dabei überschneiden sich aber „Religion“ und „Kultur“, so dass in diesem Zusammenhang häufig von „Bräuchen“ (*ādāt*) die Rede ist. Gewissermaßen hat das islamische Konzept von „Religion“ (*dīn*) weitere, etwa auch politische, Konnotationen und die islamische *umma* kann sich mit Konzepten von Nation oder Ethnizität überschneiden.<sup>145</sup> Auch die Idee der „arabischen Nation“, wie sie etwa in der jordanischen Verfassung formuliert wird<sup>146</sup>, sperrt sich gegen meine Einteilung. Dennoch stellte diese eine sinnvolle Strukturierung des Materials dar, weshalb ich sie letztlich beibehalten habe.

Anschließend wurden manche Unterkategorien deduktiv gebildet. Ich übernahm sie aus der Sekundärliteratur zur Situation der christlichen Minderheit in Jordanien. So untersuchte ich, ob Punkte, die Haddad und Ḥabaš als Schwierigkeiten im Zusammenleben anführen, auch in den Interviews angesprochen werden. Die beiden Autoren beschreiben die Situation der Minderheit aus rechtlicher und anthropologischer Sicht als Angehörige der christlichen Minderheit. Ein Vergleich macht deutlich, inwiefern sich die Sicht der Gesprächspartnerinnen von der Sicht der christlichen Autoren unterscheidet.

---

<sup>145</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Umma*.

<sup>146</sup> Siehe den Punkt „Jordanien“ in der Kategorie „Selbstbild“.

Nach der Kategorienbildung erfolgte ein zweiter Durchgang der Kodierung, also des Zuordnens von Textabschnitten und Aussagen zu den Unterkategorien. Dabei wurde die Reliabilität der Codes und die Eindeutigkeit der Kategorien durch mehrmaliges Probelesen und - zur Feststellung der Interkoderreliabilität - durch eine Kontrollperson gesichert.

Ein weiterer Analyseschritt folgte, nachdem ich im Laufe der Arbeit am nächsten Kapitel, der Auswertung der besuchten Lehrveranstaltung, auf die klassisch-islamischen Konzepte von *ahl al-kitāb* und *ahl aḍ-ḍimma* stieß und schließlich auch auf das System der *Grammars of Identity* von Gingrich und Baumann aufmerksam wurde. Ich sah das bereits analysierte Material ein zusätzliches Mal durch und brachte Anmerkungen an, wo ich die genannten Konzepte in den Aussagen der Interviewpartnerinnen wiederfand.

Eine Bündelung und eine gewisse Typisierung der Ergebnisse nahm ich in einem letzten Schritt vor, in dem ich sie mit den Ergebnissen der Auswertung der Lehrveranstaltung verglich.

## 2. Diskussion der Ergebnisse

### Identität und Alterität

Die im Folgenden verwendeten Konzepte von Identität, Selbst und Andere(r) bedürfen einer gewissen Definition und Erklärung. Dabei orientiere ich mich an den Ausführungen von Gingrich und Baumann in *Grammars of Identity/Alterity*<sup>147</sup>.

Wie Gingrich postuliert, hat Identität zwei Seiten. Sie besteht sowohl in Zugehörigkeit als auch in Abgrenzung, in Gleichheit (*sameness*) und in Alterität. Daher erfolgen bei der Konstruktion von Identität sowohl *selfing* als auch *othering*. Wer Unterscheidung und Alterität an sich als unmoralisch ablehnt, übersehe oder delegitimiere einen natürlichen Teil des Konzepts von Identität an sich: „*If othering and belonging are indeed mutually constitutive components of identity, then this second tendency is inclined to ignore „alterity“ altogether.*“<sup>148</sup> Gingrich schlägt eine „schwache“ Sicht auf Identität vor, die mit dem Konzept der Alterität in Wechselbeziehung steht: „(...) *we posit a „weak“ vision of identity precisely to stress its inherently dialogical relationship with alterity.*“<sup>149</sup> Diese Interpretation von „Identität“ lässt Raum für unterschiedliche Modalitäten in der Beziehung zwischen *selfing* und *othering*. Darauf aufbauend nennt Baumann im selben Buch als Beispiele für diese Modalitäten drei unterschiedliche „Grammatiken“ von Identität und Alterität: Orientalisierung, Segmentierung und *Encompassment* (auf deutsch etwa „Einschließung“).<sup>150</sup> Jede dieser „Grammatiken“ beschreibt eine Möglichkeit, wie das Verhältnis eines „Wir“ zu einem „Sie“ gesehen werden kann.

Unter Orientalisierung versteht Baumann in Anlehnung an Edward Saids *Orientalism* eine Sicht, für die das Verhältnis des „Westens“ zum „Orient“ als Beispiel dient. Die Logik dahinter ist grundsätzlich binär, die „Anderen“ bilden das gespiegelte Gegenstück zu „Uns“. Gewertet wird die Andersartigkeit jedoch sowohl negativ als auch positiv. Konkret ordnet sich in der Beschreibung Saids der Okzident selbst die positiven Eigenschaften „rational, aufgeklärt, technologisch“ zu, dem Orient die negativen Entsprechungen „irrational, abergläubisch, rückständig“. Umgekehrt sieht der Okzident in den Zuschreibungen „spontan, luxuriös, mystisch“ die idealisierten

---

<sup>147</sup> Vgl. Gingrich 2004, S. 4.

<sup>148</sup> Gingrich 2004, S. 4.

<sup>149</sup> Gingrich 2004, S. 4.

<sup>150</sup> Vgl. Gingrich 2004, S. 19.

Gegenteile seiner eigenen empfundenen Defizite „berechnend, nüchtern, materialistisch“. Oder, zusammengefasst: „*what is good in us is (still) bad in them, but what got twisted in us (still) remains straight in them.*“<sup>151</sup> Für das vorliegende Thema drängt sich besonders die Frage auf, inwiefern die Zuschreibungen des Orientalismus sich umgekehrt in einem islamischen Blick auf „den Westen“ wiederfinden. Allgemeiner gedacht kann das Schema der umgekehrten Spiegelbildlichkeit (*Reverse Mirror Imaging*) aber auch für andere Kontexte übernommen werden.

Mit Segmentierung wird ein System bezeichnet, in dem Identität und Alterität eine Frage des Kontextes sind. Zusammengehörigkeit ist dabei stufenweise verteilt. Ein oberstes Gemeinsames teilt sich in immer kleiner werdende Untergruppen auf, die untereinander gespalten sind und sich gegenseitig als „Anderer“ sehen (Fission). Gegenüber einem weiter außen stehenden „Anderen“ vereinen sich diese Untergruppen jedoch in Berufung auf ihre weiter oben liegende Gemeinsamkeit (Fusion). Als Beispiel für diese Grammatik nennt Baumann das Zusammenrücken unterschiedlicher Religionen gegenüber einer säkularisierten Gesellschaft, wie er es in Ökumene- und Dialoginitiativen sieht.<sup>152</sup> Schließlich kommt er auch auf das islamische Konzept der *ahl al-kitāb* zu sprechen. Das Postulieren einer Zusammengehörigkeit von Juden, Christen und Muslimen sieht er als Berufung auf eine höhere Gemeinsamkeit, die die Gleichheit der Untergruppen ermöglicht.

Bei der Grammatik des *Encompassment* schließlich werden „andere“ Gruppen als der „eigenen“ Gruppe zugehörig gesehen, die Selbstdefinition erfolgt über eine „Adoption“, ein „Aneignen“ bestimmter Anderer (*selfing by appropriating/adopting selected kinds of otherness*).<sup>153</sup> Der Vorgang des *Encompassment* ist Ausdruck einer Hierarchie. Die eigene Gruppe wird als übergeordnet, als universal gesehen, der Unterschied, den das Gegenüber wahrnimmt, daher als scheinbar und unbedeutend: „*You may think you differ from me in your sense of value or identity, but deep down, or rather high up, you are a part of me.*“<sup>154</sup> Als Beispiel nennt Baumann Hindus, die Sikhs als Teil der eigenen Religion bezeichnen. Konflikte zwischen Hindus und Sikhs erscheinen nach dieser Logik unsinnig: „*Sikhs are Hindus, so I was told time and*

---

<sup>151</sup> Baumann 2004, S. 20.

<sup>152</sup> Vgl. Baumann 2004, S. 29.

<sup>153</sup> Baumann 2004, S. 25.

<sup>154</sup> Baumann 2004, S. 25.

again, „and the only trouble is: they don't know it.“<sup>155</sup> An dieser Stelle ist zu fragen, ob es nicht passender wäre, parallel zum Beispiel von Hinduismus und Sikh-Religion auch das Konzept der *ahl al-kitāb* als *Encompassment* einzuordnen. Postuliert es nicht eine Gemeinsamkeit, mit der sich eigentlich nur eine Seite identifizieren kann? Entspricht es nicht eher einem hierarchischen „Einverleiben“, das zwar für eine gewisse Akzeptanz sorgt, aber nicht für Gleichheit?

*Encompassment*, führt Baumann weiter aus, Sorge zwar nicht für Gleichheit zwischen den beiden Seiten, ermöglicht aber Koexistenz. „It stops working, however, as soon as either the encompassers want 'real power' or (...) the encompassed want 'real equality'“.<sup>156</sup>

Zur Krise kommt es nach Baumanns Beschreibung, wenn diese „Grammatiken“ zusammenbrechen und stattdessen nur noch reine „Gleichheit“ ertragen werden kann. Dies führe zu einer Logik der Auslöschung nach dem Grundsatz „sie müssen ausgeräumt werden, damit wir überleben können.“<sup>157</sup> Alle drei „Grammatiken“ können dazu dienen, das Verhältnis von Identität und Alterität eines konkreten Kontextes zu verstehen, so auch die Aussagen der Interviewpartnerinnen.

## Identitätsaspekte

Religiöse Zugehörigkeit spielt als Identitätsfaktor im Nahen Osten im Allgemeinen eine große Rolle. Haddad beschreibt dies als Ergebnis der Instabilität anderer Identitäten, etwa der nationalen und als Folge davon, dass die führende Ideologie mit der Mehrheitsreligion zusammenfällt.<sup>158</sup> Nationale Einheiten sind in der Region nicht nur relativ jung und instabil, sie sind zudem in den meisten Fällen eine Folge europäischer Kolonialpolitik und nicht historisch gewachsen. Laut der PEW-Studie *Muslim Western Tensions Persist*<sup>159</sup> sieht sich ein Großteil (65 Prozent) der jordanischen Bevölkerung in erster Linie als Musliminnen und Muslime, nur 24 Prozent stellen die nationale Identität über die Religionszugehörigkeit. Eine

---

<sup>155</sup> Baumann 2004, S. 26.

<sup>156</sup> Baumann 2004, S. 48.

<sup>157</sup> Vgl. Baumann 2004, S. 46.

<sup>158</sup> Vgl. Haddad 2000, 139.

<sup>159</sup> Vgl. PewResearch: *Muslim-Western Tensions Persist*, 21.6.2011

(<http://www.pewglobal.org/2011/07/21/muslim-western-tensions-persist/>), letzter Zugriff am 30.10.2014 unter *National vs. Religious Identity*.

(christliche) Gesprächspartnerin, die ich um Hilfe bei der Erstellung des Interviewleitfadens bat, riet mir ausdrücklich von einer Frage nach der Gewichtung von religiöser und nationaler Identität ab, diese sei irritierend für die Interviewpartnerinnen. Sie war zudem der Meinung, religiöse Identität gehe immer vor: „*Everybody would put religion first, not being Jordanian.*“<sup>160</sup>

Aber auch wenn sie der Religion meist nachgereiht wird, ist nationale Identität in anderen Zusammenhängen bedeutend. So spielt etwa die Unterscheidung in jordanisch- und palästinensischstämmige Bevölkerung durchaus eine Rolle. Diese eigentlich nationale Unterscheidung besteht weiter, obwohl ein großer Teil der palästinensischstämmigen Bevölkerung die jordanische Staatsbürgerschaft besitzt. Wegen des bedeutenden Anteils von Palästinenserinnen und Palästinensern an der Gesamtbevölkerung Jordaniens sind Aspekte palästinensischer Identität auch für die vorliegende Fragestellung relevant. So hat die relativ hohe Gewichtung nationaler Zugehörigkeit in Palästina auch einen besonders ausgeprägten Diskurs der muslimisch-christlichen Einheit hervorgebracht. Andererseits kam ein großer Teil der palästinensischen Flüchtlinge in rein muslimischen Flüchtlingslagern unter, hat also keinen Kontakt zu Christinnen und Christen im Alltag. Die ehemaligen Lager haben sich zudem zu unterprivilegierten Vorstädten oder teilweise zu regelrechten Slums entwickelt, deren prekäre Situation häufig einen Nährboden für islamistische Tendenzen darstellt.

Außer der nationalen und der religiösen Zugehörigkeit spielen noch weitere Faktoren eine bedeutende Rolle in der jordanischen Gesellschaft, so etwa die Zugehörigkeit zur arabischen Welt als sprachlich-kultureller Einheit. Weiters können tribale Zugehörigkeit und auch die Zurückführung auf sesshafte oder aber nomadische Vorfahren von Bedeutung sein. Tribale Identität ist der Religion untergeordnet, ganze Stämme beziehungsweise Familien gehören einer Religion an, Religionszugehörigkeit wird am Familiennamen erkannt. Eine Ausnahme bilden Familiennamen, die sowohl für muslimische als auch christliche Stämme verbreitet sind. Der tribale Aspekt ist in Jordanien für andere Bereiche der Gesellschaft von großer Bedeutung, soll aber in dieser Untersuchung eher im Hintergrund stehen und wird daher bei der Einteilung von Identitäten nur einen Unterpunkt einnehmen.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Forschungstagebuch März 2013.

<sup>161</sup> Nämlich die Frage, ob die Gesprächspartnerinnen christliche Familiennamen kennen.

Die arabische Identität bildet sozusagen eine Zwischenstufe zwischen der Zugehörigkeit zur muslimischen Welt und der konkreten politischen Nation. Sie bietet zudem einen größeren Spielraum für die Zugehörigkeit nichtmuslimischer Elemente. Diese können in einer religiös definierten „muslimischen“ Welt zwar leben, aber ihr nicht ganz angehören.

Für diese Arbeit stellt sich nun einerseits die Frage, inwiefern in der Sicht meiner Interviewpartnerinnen die arabische und jordanische Identität Platz für die Zugehörigkeit jordanischer Christen bieten. Andererseits ist die Frage, ob nicht die Grenzen um „muslimische“ (und in der Folge ein Stück weit auch „arabische“) Identität gerade in Abgrenzung von einer „westlichen Welt“ gezogen werden, die unter anderem als „christlich“ verstanden wird. Wird eine Dichotomie oder ein Kulturkampf zwischen der „arabischen Welt“ und dem „Westen“ empfunden? Und wird dies als Konflikt zwischen Islam und Christentum gedeutet? Je eher dies der Fall ist, desto brisanter ist natürlich die Frage, wo die jordanischen Christen in diesem Konflikt verortet werden. Darüber hinaus hat all dies Einfluss darauf, wie das Christentum als Religion wahrgenommen wird.

Da die Selbstwahrnehmung der Ausgangspunkt für die Wahrnehmung des Anderen ist, möchte ich zuerst auf sie eingehen. Sie bildet daher die erste Kategorie, welche die drei Zugehörigkeiten „Islam“, „arabische Welt“ und „Jordanien“ umfasst. Die zweite Kategorie ist unterteilt in die Segmente „Christentum“, „Westen“ und „jordanische Christen“ – die „Anderen“, die im Zusammenhang meiner Forschungsfrage in erster Linie religiös, in Folge aber auch politisch und kulturell definiert werden. Es geht dabei zuerst um die Sicht auf das Christentum als Religion, danach um die beiden Gruppen, deren Angehörige den Gesprächspartnerinnen als Vertreterinnen und Vertreter dieser Religion bekannt sind.



## 2.1. Selbstbild

### 2.1.1. Der Islam

#### Marker des Islams

Gefragt nach den Kennzeichen von Christinnen und Christen beschrieben viele Gesprächspartnerinnen automatisch auch Marker des Islams und der Muslime. Diese bilden den Hintergrund, vor dem die Andersartigkeit der christlichen Minderheit erst deutlich wird. Gleichzeitig sind sie selbst teilweise eine Abgrenzung vor dem Hintergrund eines größeren „Anderen“: eines globalen Kontexts, der von einer dominanten „westlichen“ Kultur geprägt ist.

Zum Ausdruck religiöser Identität durch charakteristische Merkmale schreibt Haddad: *„Not only do groups as such distinguish themselves through their religions, but display distinctive features of identity in addition to other components: houses, symbols, names, clothes, anthems, linguistic expressions, extent of freedom, rites, rituals, etc.“*<sup>162</sup>

Interessanterweise sind genau die von Haddad aufgezählten Elemente Dinge, die von meinen Gesprächspartnerinnen meistens als *‘ādāt (wa-taqālīd)* bezeichnet wurden, was etwa mit „Bräuche und Traditionen“ übersetzt werden kann. Diese eigentlich kulturellen Merkmale wurden in vielen Fällen als Unterschiede zwischen muslimischen und christlichen Jordanierinnen und Jordanern angeführt, werden also oft als religiöse Gepflogenheiten verstanden.

Am häufigsten wurde dabei ein Merkmal genannt, das nicht nur im Selbstbild, sondern auch umgekehrt in der Wahrnehmung des Islams durch andere (so etwa im Westen) eine prominente Rolle spielt: die Kleidung von Musliminnen. Manchmal wurde von ihnen „Kleidung“ (*libās*) im Allgemeinen angesprochen, öfter jedoch konkret das Kopftuch (*ḥiğāb*). Dieses sei eine schon im Koran verankerte religiöse Pflicht. Das gleiche gilt für „lange Kleidung“, eine Gesprächspartnerin erwähnte zudem die *abāya* als typisch muslimisches Kleidungsstück. Auch Droeber beobachtet, dass sichtbare Religiosität für junge Musliminnen vor allem im Tragen von islamischer Kleidung bestehe, sie nennt *ḥiğāb* und *ğilbāb*.<sup>163</sup> Oft fügten meine Gesprächspartnerinnen jedoch hinzu, dass nicht alle Musliminnen Kopftuch tragen.

---

<sup>162</sup> Haddad 2000, S. 139.

<sup>163</sup> Vgl. Droeber 2012, S. 12.

Eine von ihnen trug selbst keines. Diese Ausnahme hatte aber eher die Funktion, die Regel zu bestätigen. Grundsätzlich gelte für Musliminnen, dass sie sich „anders“ kleiden - „anders“ in Abgrenzung von der westlichen Kultur.

Außer der Kleidung wurden die muslimischen Feste, das Fasten im Ramadan, die Gebetszeiten und die Waschung vor dem Gebet als Kennzeichen von Musliminnen und Muslimen genannt. Außerdem wurde mehrere Male auf die Unterschiede zwischen muslimischen und christlichen Hochzeiten Bezug genommen. Muslimische Hochzeiten werden in den meisten Fällen geschlechtergetrennt gefeiert. Weiters sprach eine Interviewpartnerin das Alkoholverbot im Islam an.

Außerdem wurden dem Islam beziehungsweise Musliminnen und Muslimen Eigenschaften zugeordnet, die weniger als konkrete Marker denn als Assoziationen einzuordnen sind, was ihre Erwähnung aber umso interessanter macht: Zum einen die starke Religiosität von Musliminnen und Muslimen, zum anderen die Reinheit des Islams. Letztere wurde mit den rituellen Waschungen und mit der Beschneidung<sup>164</sup> begründet.

*„Ihr habt keine Reinheit, keine rituellen Waschungen wie wir. Nein, bei uns gibt es die Reinheit, körperliche und seelische.“ (Manūn)<sup>165</sup>*

## **Grundlagen und Aussagen des Islams**

Während Marker eher die äußere Form der Religion, ihre praktische Seite, beschreiben, liegt dahinter die Ebene der Glaubensinhalte und der Theologie. Diese ist stärker mit der Religion des Islams an sich verbunden als mit „den Musliminnen und Muslimen“, sie wurde daher bei der Frage nach Unterschieden zwischen Muslimen und Christen meist nicht thematisiert, sondern erst bei der konkreten Frage nach dem Unterschied zwischen den Religionen, meist bei der Leitfadfrage „Was sind die Grundlagen des Islams (*asās al-islām*)?“

Der am häufigsten genannte Glaubensinhalt ist das Dogma des Monotheismus (*tawḥīd*). Von zwei Gesprächspartnerinnen wurde er gemeinsam mit dem islamischen Glaubensbekenntnis, der *šahāda*, erwähnt, beziehungsweise als deren

---

<sup>164</sup> Dieser Zusammenhang wird auch durch die Verwandtschaft des Wortes *taṭhīr* (Beschneidung) mit dem Wort *ṭahāra* (Reinheit) deutlich. *ṭahāra* bedeutet außerdem nicht nur Reinheit, sondern auch Keuschheit oder Tugend, was also auch moralische Assoziationen möglich macht.

<sup>165</sup> Vgl. zum Thema Reinheit: Akashe-Böhme 2006.

Aussage. Der Glaube an Muhammad als Propheten, der ebenfalls Inhalt der *šahāda* ist, wurde dagegen nur einmal angesprochen.

Drei Interviewpartnerinnen nannten das Gebet. Es wurde von zwei sogar als wichtigstes Kriterium für das Schicksal im Jenseits angesehen, wobei eine sehr direkt formulierte: *“Das Gebet ist die Grundlage. Wer nicht betet, kommt direkt in die Hölle, wer betet, kommt ins Gericht”*(Asīl) und eine andere etwas vorsichtiger: *“Wer betet, wird bei Gott sein, wer nicht betet, nicht.”*(Isrāʿ) Die anderen Säulen des Islams wurden daneben nur von einer Interviewpartnerin erwähnt, das Gebet nimmt eindeutig den prominentesten Platz ein.

Ebenfalls von drei Gesprächspartnerinnen genannt wurde der Koran. Der Koran enthalte Regeln für alle Bereiche des Lebens, was durchwegs als positiv empfunden wurde. Eine Interviewpartnerin erwähnte in diesem Zusammenhang außer dem Koran auch *“andere Bücher”*, was die Aussage ein Stück weit auf andere Religionen ausweitet: *“Der Islam ist die wahre Religion. Die Religion bringt den Menschen aus der Dunkelheit heraus zum Licht. Sie ordnet das Leben des Einzelnen, so dass er im Jenseits das Paradies erreicht. Zuerst sandte Gott andere Bücher, dann den Koran.”* (Mayzūn)

Außerdem verstanden manche Interviewpartnerinnen den Islam als Wertehaltung. Sie setzten *“islamisch”* mit *“moralisch”* gleich, den Islam also mit hohen moralischen Werten (*aḥlāq*).<sup>166</sup> Überraschend war dabei, dass zwei Gesprächspartnerinnen hohe Werte aber auch dem Christentum und sogar dem Westen attestierten. Die Betonung der Moral in der eigenen Religion, die auf den ersten Blick wie eine Abgrenzung von der unmoralischen Außenwelt wirkt, wurde von ihnen also anders verstanden.

Stark betont wurde zudem die Toleranz als islamischer Wert und als Kernaussage des Korans. Mehr dazu in einem eigenen Punkt.

### **Der Islam als die wahre Religion**

Danach gefragt, ob der Islam die wahre Religion sei, antworteten alle Gesprächspartnerinnen mit Ja. Dies war unabhängig davon, ob sie ansonsten eher die Abgrenzung von anderen Religionen betonten oder Toleranz und friedliches

---

<sup>166</sup> Dieses Phänomen erinnert an den deutschen Sprachgebrauch mit seiner Verwendung von „christlich“ im Sinne von „moralisch/human“.

Zusammenleben. Der Wahrheitsanspruch wurde als logische Folge der eigenen Religiosität beschrieben: *„Ja natürlich ist der Islam die wahre Religion. Wenn man überzeugt ist von seiner Religion, denkt man natürlich auch, dass sie die Wahrheit ist“* (Hamda). Diese Art der Überzeugung wurde aber auch den Anhängerinnen und Anhängern anderer Religionen zugestanden: *„Jeder denkt, dass seine Religion die richtige ist und sehr schön“* (Ibtisām).

Oft wurde der Wahrheitsanspruch auch mit inhaltlichen Argumenten begründet. Mehrere Male gebraucht wurde dabei das Argument, der Islam sei die letzte Religion. Muhammad sei der letzte und größte Prophet und sei – im Gegensatz zu den Propheten vor ihm – für alle Nationen gekommen. Diese Endgültigkeit impliziert einen besonderen Gültigkeitsanspruch. Ein weiteres Argument war die bereits erwähnte Schönheit des Islams. Außerdem sei der Wahrheitsanspruch des Islams logisch und wer folgerichtig nachdenke, müsse das auch zugeben: *„Denk doch mal nach, dann siehst du das Richtige (aṣ-ṣaḥḥ, gemeint ist die richtige Religion)!“* (Manūn)

Besonders wurde die Glaubwürdigkeit des Korans betont. Er sei perfekt, logisch, göttlich und zuverlässig überliefert.<sup>167</sup> Als besondere Beweise für seine Richtigkeit werden erfüllte Prophezeiungen und der *i‘ğāz ‘ilmī* angesehen, der Beweis der Wissenschaft. Gemeint ist die Ansicht, moderne wissenschaftliche Entdeckungen seien im Koran bereits enthalten. Als Beispiele führt eine Gesprächspartnerin die Stadien des Fötus im Mutterleib an und das Wissen um Nervenzellen in der menschlichen Haut: *„Die meisten Nervenzellen liegen in der Haut, aber das hat man damals noch nicht gewusst. Trotzdem beschreibt der Koran die Folter in der Hölle so, dass man immer wieder eine neue Haut bekommt.“* (Fayza)<sup>168</sup>

Als weiterer Grund für seine Glaubwürdigkeit werden besondere Gefühle beim Lesen des Korans beschrieben. Außerdem enthalte der Koran sich erfüllende Prophezeiungen (*tanabbu’āt*): *„Im Koran steht schon, dass Jerusalem von den Juden besetzt wird, das hat sich jetzt erfüllt. Und dass die Araber in der letzten Zeit große*

---

<sup>167</sup> Gemeint ist dies vor allem im Gegensatz zur Sicht auf die jüdische und christliche Bibel, siehe dazu die Punkte „Das Christentum als falsche Religion“ und „islamischer Jesus“.

<sup>168</sup> Auf dieses für westliche Ohren eher befremdliche Beispiel bin ich auch an anderer Stelle gestoßen. Es scheint also durchaus gebräuchlich zu sein, wurde hier aber von einer Interviewpartnerin verwendet, die ich auch aufgrund anderer Aussagen als „Hardlinerin“ einordnen würde.

*Gebäude bauen und stolz darauf sein werden. So gibt es noch viele andere Prophezeiungen, die im Koran stehen und sich erfüllen.“ (Isrāʿ)*

Auch die große Anzahl von Musliminnen und Muslimen gilt für eine Gesprächspartnerin als Argument für die Richtigkeit des Islams: *„Der Islam ist die am weitesten verbreitete Religion, er hat von allen Religionen die meisten Anhänger. (...) Das bestätigt, dass der Islam der richtige Weg ist.“ (Manūn)*

Eine Ausnahme bildete eine Aussage von Asīl, die den Glauben an den Islam als einzig wahre Religion mit einer Art Absicherung relativierte: *„Ich glaube an alle Religionen. Also, ich habe auch Respekt vor dem Christentum, weil ich Angst habe, dass es vielleicht doch wahr ist.“*

Die anderen Interviewpartnerinnen blieben beim alleinigen Wahrheitsanspruch des Islams. Dieser widerspricht im Verständnis der meisten von ihnen jedoch nicht dem friedlichen Zusammenleben.<sup>169</sup>

### **Persönliche Religiosität**

In der Auseinandersetzung mit einer anderen Religion kam auch die persönliche Religiosität der Gesprächspartnerinnen zur Sprache. Die persönlichen Zugänge zur Religion bzw. die unterschiedlichen „Frömmigkeitsgrade“ lassen sich am besten anhand einzelner Fälle darstellen.

Grundsätzlich sagten alle Interviewpartnerinnen, Religion sei ihnen wichtig. Asīl bezeichnete sich aber als nicht fromm (*multazima*) genug. Sie solle also religiöser sein, wolle das aber nicht wirklich: *„Für sehr religiöse Leute ist alles verboten.“* Ihre Kritik richtete sich vor allem gegen eine Überbetonung von äußeren Formen und gegen einen politischen Islam. Ihre Familie toleriere ihre verhältnismäßig „liberale“ Lebensweise, etwa dass sie seit einiger Zeit einen Freund hat. Andererseits leben Verwandte in den Golfstaaten und sind dadurch mit einem sehr strengen Islam in Berührung gekommen, dessen Spuren sich ebenfalls in der Familie bemerkbar machen.

---

<sup>169</sup> Das völlige Aufgeben eines Wahrheitsanspruchs oder „vorbehaltloses Geltenlassen“, das in manchen europäischen Toleranzkonzepten gefordert wird, ist für sie nicht die Voraussetzung für die Akzeptanz des Anderen. Diese ist eine viel praktischere Angelegenheit. Siehe dazu die Kategorie „Wahrnehmung des Zusammenlebens“.

Isrāʾ stellte sich selbst als fromme Muslimin dar, die nach religiösen Geboten lebt und legte gleichzeitig viel Wert auf ein friedliches Miteinander der Religionen. Sie entspricht damit einem gewissen „jordanischen Ideal“, das auch ihre Familie verkörpert. Sie betonte, dass Religion ihr ganzes Leben beeinflusse. Dies verstand sie vor allem im Sinne einer praktischen und traditionellen Religiosität. Als Beispiel für diese nannte sie religiöse Formeln, die sie im Alltag ständig verwende.

Diese Formeln (*al-ḥamdu li-l-lāh, in šāʾa llāh*, usw...) sind ein fester Bestandteil der arabischen Alltagssprache und werden unabhängig von der eigenen Religionszugehörigkeit verwendet. Droeber beschreibt sie daher als „säkularisiert“.<sup>170</sup> Offensichtlich werden sie trotzdem als Zeichen von Religiosität verstanden.

Manūn beschrieb ausführlich ihren Weg zur ernsthafteren Religiosität. Früher sei sie nicht *multazima* gewesen, das habe sich aber geändert. Ich lernte sie als Studentin des Instituts für Scharia kennen. *„Eine Zeit lang habe ich nicht gebetet. Aber da war mein Leben leer. Seit ich wieder bete und zu Gott gekommen bin, ist alles in meinem Leben besser.“* Sie geht allerdings nicht den Schritt, ihre gesteigerte Religiosität durch das Tragen eines *Ĝilbābs* auszudrücken und bildet damit auf dem Institut eine Ausnahme.

Dānas Einschätzung klingt selbstkritisch. Das Zurschaustellen von Religion wird von ihr als Folge von Kalkül oder gesellschaftlichem Druck beschrieben: *„Wir sind religiös, weil die Gesellschaft das vorgibt. Wir tun alles für die anderen, damit sie nicht falsch über uns denken.“* Trotzdem betont sie ihre persönliche Frömmigkeit: *„Wenn ich erschöpft bin, lese ich den Koran. Dann fühle ich mich wie in einer anderen Welt.“*

### **Innerislamische Diskurse**

Mit der persönlichen Weltanschauung verbunden ist die Position der Interviewpartnerinnen zu innerislamischen Debatten. In den Aussagen einiger Gesprächspartnerinnen findet sich die Abgrenzung von „Extremismus“ (*taṭarruf*): Man dürfe nicht *mutaṭarrif* sein, vor allem nicht im Umgang mit anderen Religionen. Oft war damit eine Absage an islamistische Strömungen gemeint. Konkret thematisiert wurde besonders ein politischer Islam saudischen Ursprungs.

---

<sup>170</sup> Vgl. Droeber 2000, S. 65.

Zwei Gesprächspartnerinnen waren bewusste und überzeugte Vertreterinnen genau eines solchen politischen Islams. Sie sahen Saudi-Arabien als Vorbild. Jordanien solle diesem Beispiel folgen. Auch Fayza identifiziert sich mit dem saudischen Islam. Zur Stellung des Islams in der Gesellschaft formuliert sie kurz und prägnant: „*Der Islam muss dominieren (al-islām lāzim yuṣaiṭir).*“ Sie sieht es zudem als ihre Verantwortung, Musliminnen und Muslime zurechtzuweisen, die „*den richtigen Weg verlassen*“. Von beiden wird der politische Islam ihres Verständnisses als der „richtige Islam“ bezeichnet, beziehungsweise als „der Islam“.

Asīl stimmte, von mir auf diese Ansicht angesprochen, ein Stück weit zu: *Eigentlich ist das der richtige Islam*“, sie fuhr aber fort: „*Aber er passt nicht in unsere Zeit.*“ Die Religiosität der saudischen Gesellschaft sei nur oberflächlich und das Ergebnis von Zwang. Persönliche Frömmigkeit sei wichtiger als religiöse Gesetze. Sie wolle auf keinen Fall, dass Jordanien werde wie Saudi-Arabien.

Einen weiteren Diskurs, der von mehreren Gesprächspartnerinnen angesprochen wurde, bildet das Thema „Islam und Musik“. Es mag ein konkretes Beispiel für die Unterschiede zwischen moderatem und strengerem Islam sein. Einige Gesprächspartnerinnen sahen sich in einem Dilemma: Musik sei eigentlich verboten (*ḥarām*), das Hören von Musik lasse sich aber für sie nicht vermeiden, allein schon beim Betreten eines Geschäfts.<sup>171</sup>

Iṣrāq als Musikstudentin war von diesem Dilemma noch stärker betroffen. Sie vertrat im Allgemeinen erklärt „moderate“ Standpunkte, artikulierte aber in einem Gespräch Zweifel an der Rechtmäßigkeit ihres Studienfaches, da doch Musik eigentlich verboten sei. Ihre Schwester dagegen sah ein Verbot auf bestimmte Musikstile beschränkt.

Manūn brachte „Musik“ vor allem mit Popmusik in den Medien in Verbindung und nannte als Beispiel das Programm „Arab Idol“<sup>172</sup>. Sie meinte, die Sendung sei eigentlich *ḥarām*, sie sehe sie jedoch trotzdem, wenn sie Entspannung brauche.

Ein weiteres unerwartetes innerislamisches Thema bildete der Konflikt zwischen sunnitischem und schiitischem Islam. Er ist im Zusammenhang mit religiöser

---

<sup>171</sup> Forschungstagebuch April 2013.

<sup>172</sup> Dass die Welt der Popmusik als unislamisch empfunden wird, hängt vermutlich auch mit Themen wie Kleidung und Lebensstil zusammen. Allerdings zeigt die Auffassung von Iṣrāq, dass das Musikverbot auch auf klassische Musik bezogen wird.

Toleranz und dem Stichwort *tāʿifiya* (hier: interkonfessionelle Konflikte) von großem Interesse, auch wenn in Jordanien kaum Schiiten leben. Aufmerksam wurde ich auf das Thema, als ich miterlebte, wie ein Dozent während seiner Vorlesung antischiitische Äußerungen von Studierenden kritisierte. Er meinte, Feindseligkeit gegen Schiiten schade dem Islam, vielmehr sollten Muslime verschiedener Denominationen zusammenhalten. Darauf wurde ihm von Seiten der Studierenden heftig widersprochen - mit dem Argument, Schiiten seien keine wirklichen Muslime.<sup>173</sup>

Sehr plakativ formulierte Isrāʿ ihr Misstrauen gegen den schiitischen Islam: *„Schiiten haben keine Liebe. Sie glauben, dass sie ins Paradies kommen, wenn sie einen Muslim töten.“* Auch sie setzte also „Muslime“ mit „Sunniten“ gleich, was Schiiten automatisch zu Nichtmuslimen macht.

Eine andere Interviewpartnerin kam auf die Schia zu sprechen, als sie Fehldarstellungen des Islams von christlicher Seite kritisierte. Den umgekehrten Fall gebe es nicht: *„Wir verbreiten keine falschen Ideen über das Christentum.“* Auf meinen Einwand, ich hätte das durchaus schon erlebt, war ihre Antwort: *„So etwas machen nur die Schiiten.“*<sup>174</sup> (*Dāna*)

Einen überraschenden Gegenpol bildete die Bemerkung einer anderen Gesprächspartnerin. Sie sei zu dem Schluss gekommen, die Schia sei historisch im Recht - und die negative Darstellung von sunnitischer Seite diene nur dazu, dies zu vertuschen.<sup>175</sup>

## Die Toleranz des Islams

Islamische Toleranz war ein wiederkehrender Topos in mehreren Interviews, vor allem die Toleranz gegenüber dem Christentum. Sie zeige sich im Verhalten von Musliminnen und Muslimen: *„Muslime machen allgemein keinen Unterschied zwischen Muslim und Christ“* (*Išrāq*). Dies erschien als Folge der islamischen Lehre: *„Unser*

---

<sup>173</sup> Forschungstagebuch April 2013.

<sup>174</sup> Dass die Denunzierung anderer Religionen von sich gewiesen, aber im nächsten Moment am schiitischen Islam demonstriert wird, wirkt ironisch. Es könnte aber auch sein, dass das Christentum so anders verortet wird als die Schia, dass die Interviewpartnerin diese Parallele gar nicht gezogen hätte.

<sup>175</sup> S. Forschungstagebuch März 2014.



*Islam lehrt uns Toleranz (tasāmuḥ) und dass wir sehr gut mit den Leuten umgehen sollen.*“(Iṣrāq)

Auch als zentrale Aussage des Korans wurde die Toleranz aufgezählt: *„Im Koran geht es um alles: Das Wissen (‘ilm), den Menschen, die Natur des Lebens, das Gebet, den Umgang mit den Religionen, die Toleranz.“* (Iṣrā’) Allerdings wurde es nicht als Widerspruch dazu empfunden, dass der Koran auch den kriegerischen Dschihad lehre. Dieser wurde von der gleichen Gesprächspartnerin nämlich ohne weiteres als eine der Lehren des Islams angeführt.

Weiters galt Toleranz als Eigenschaft des Propheten: *„Muhammad brachte den Islam, er war ehrlich und zuverlässig (aṣ-ṣādiq al-amīn) und war tolerant (mutasāmiḥ).“* (Hamda) Die gleiche Interviewpartnerin betonte auch ihre eigene Toleranz: *„Ich hasse niemanden wegen seiner Religion.“*

Das Respektieren anderer Meinungen wurde ebenso als Kennzeichen islamischer Toleranz erwähnt wie der innerislamische und interreligiöse Dialog. Der Islam sei offen für den Dialog zwischen den Religionen, wolle allerdings keinen Religionswechsel. Der Dialog sei ein religiöses Gebot, denn es heiße im Koran: *„ʾamruhum šūrā baynahum“* (sie beraten sich untereinander), wobei meine Gesprächspartnerin (Iṣrā’) erklärte, mit *šūrā* sei der Dialog gemeint. Dass meine Interviewpartnerinnen den Koran zitierten, erlebte ich sonst kaum. Vermutlich sollte der Betonung der Toleranz besonderes Gewicht verliehen werden, indem auf den Koran Bezug genommen wurde.

### **Vorurteile von nichtmuslimischer Seite**

Immer wieder äußerten die Interviewpartnerinnen den Gedanken, Nichtmuslime hätten ein falsches Islambild. Allgemein wurde Wert darauf gelegt, was die „Anderen“ über den Islam (und damit auch über Muslime) dachten.

Auch Droeber stellte bei ihren Beobachtungen fest: *„Most people are also sorely aware of the stereotypes that exist about them. They frequently try to set the record straight and subjects of misportrayal are often adressed in encounters with the respective „other“.*<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Droeber 2000, S. 19.

Asil bemerkte, wohl in Anspielung auf den Westen: *„Ich liebe alle Religionen und respektiere sie. Außer wenn jemand den Islam nicht respektiert. Ich habe ein Problem mit Leuten, die ihre eigene Religion nicht ernst nehmen, aber unsere kritisieren.“*

Oft sahen es meine Gesprächspartnerinnen als ihre Verantwortung, zu korrigieren, was sie als Missverständnis wahrnahmen. Asil nannte dies *„den Leuten das Bild des Islams erklären“ (tauḍīḥ ṣūrat al-islām ‘and al-nās).“* Als Beispiel erwähnte sie die Polygynie. Diese werde häufig mit dem Islam in Verbindung gebracht, sei aber nichts Grundlegendes in ihrer Religion: *„Männer haben mehr Energie (tāqa) als Frauen, darum ist es grundsätzlich erlaubt, dass ein Mann mehrere Frauen hat. Aber ich will das selber nicht. Das ist nichts Grundlegendes (mū asāsī). Das Natürliche ist eine Frau.“*

Die Polygynie ist auch tatsächlich ein Punkt, der besonderer Kritik ausgesetzt ist, gerade von Seiten jordanischer Christen. Eine christliche Bekannte bezeichnete sie in einem Gespräch als *taḥalluf* (Rückständigkeit). Droeber beschreibt es als verbreiteten Topos unter jordanischen Christen, den Islam als rückständig zu bezeichnen, sich selbst dagegen als fortschrittlich.<sup>177</sup> Das Wort *taḥalluf* verwendete aber auch eine muslimische Interviewpartnerin, um gewisse Teile der jordanischen Gesellschaft zu kritisieren. Es ist offensichtlich negativ konnotiert, im Gegensatz zu dem Begriff *muḥāfiẓ* (konservativ), der von den Interviewpartnerinnen durchwegs positiv besetzt wurde.

Auf die Frage *„Was würdest du Christen gerne fragen?“* reagierten die Interviewpartnerinnen oft mit der Gegenfrage, welches Islambild diese hätten. Dabei kann es sich einfach um Neugier handeln. Gerade da Christen und Christinnen aus der Minderheitenposition heraus selten ihre ungeschminkte Meinung zur Mehrheitsreligion sagen, ist diese Neugier verständlich.<sup>178</sup> In manchen Fällen spitzte sich das Vermuten oder Unterstellen von Vorurteilen aber auch zu einem xenophoben Bedrohungsszenario zu, das mit Verschwörungstheorien untermauert

---

<sup>177</sup> Vgl. Droeber 2000, S. 19.

<sup>178</sup> Siehe dazu die Kategorie *„Wahrnehmung des Zusammenlebens“*

wurde. So waren zwei Gesprächspartnerinnen der Meinung, Vorurteile gegen den Islam hätten ihren Ursprung in den Protokollen der Weisen von Zion.<sup>179</sup>

## 2.1.2. Die Arabische Welt

### Arabische Identität

Arabische Kultur und Gesellschaft an sich spielten bei den Gesprächen aufgrund des Interviewthemas eine weit geringere Rolle als der Islam. Trotzdem machten die Gesprächspartnerinnen einige Aussagen darüber. Wie wurde dabei die arabische Identität definiert? Und was galt als typisch arabisch?

Als grundsätzliche Definition nannte eine Gesprächspartnerin Aussehen und Sprache. Im Zuge der Charakterisierung jordanischer Christen meinte sie: *„Sie sind Araber, sie haben ein arabisches Aussehen und sprechen Arabisch.“* (Išrāq) Außerdem nannte sie eine gewisse Lebensweise als Kennzeichen für die Zugehörigkeit zur arabischen Kultur. Alle drei Faktoren inkludieren explizit einheimische Christinnen und Christen.

Die spezielle arabische Lebensweise wurde vor allem als konservativ beschrieben. Dāna war es aber wichtig, auch die Modernität heutiger arabischer Gesellschaften zu betonen: *„Wir leben nicht mehr in Zelten, sondern in modernen arabischen Städten.“* Wie bereits erwähnt, werden konservative moralische Werte also positiv gesehen, Rückständigkeit dagegen negativ, sie soll vermieden werden.

Auch ein hoher Frömmigkeitsgrad galt als Kennzeichen arabischer Länder. Dies war eine Aussage der Interviews, aber auch in anderen Gesprächen und Situationen, die ich beobachten konnte. So erklärte mir gleich zu Beginn meiner Zeit in Irbid ein Gesprächspartner: *„Im Westen wollen die Leute möglichst frei sein. Bei uns will jeder möglichst religiös sein.“*<sup>180</sup>

Inwiefern wurde aber speziell der Islam als Komponente der arabischen Identität gesehen? Manche Interviewpartnerinnen formulierten an dieser Stelle sehr

---

<sup>179</sup> Die „Protokolle“ sind ein ursprünglich antisemitisches Dokument, das im heutigen arabischen Antisemitismus eine zentrale Stellung einnimmt. Siehe dazu den Punkt „Aufbau von Feindbildern“ im Kapitel „Inhalte der Lehrveranstaltung“.

<sup>180</sup> Forschungstagebuch Oktober 2013.

allgemein, etwa: *„Die meisten Muslime sind Araber.“* So war auch Ibtisāms Antwort auf die Frage, ob der Islam eine östliche Religion sei: *„Der Islam ist in den östlichen Ländern stärker verbreitet.“* An anderer Stelle sagte sie jedoch: *„Als ich klein war, dachte ich, alle im Arabischen Vaterland (al-waṭan al-ʿarabī) seien Muslime.“* Das ist auch nicht verwunderlich, da sie in einem rein muslimischen palästinensischen Flüchtlingslager aufgewachsen ist.

Die Formulierungen wirken, als werde die islamische Prägung der arabischen Identität bewusst zurückgehalten, als spiele sie offiziell keine prominente Rolle. Dass sie aber sehr wohl implizit das Denken prägt, zeigt das Beispiel von Mayzūn. Sie erwähnt die arabische Sprache und Identität als Trägerin des Islams. Als sie ihre Ansicht erklärt, dass es gewisse Mächte gebe, die den Islam zerstören wollen, nennt sie als deren Taktik: *„Sie wollen die Muslime zerstören und verführen sie dazu, andere Kulturen anzunehmen und ihre arabische Identität zu vergessen. So sprechen junge Jordanier oft Englisch statt Arabisch.“*

### Selbstkritik

Mehrere Male wurde im Zusammenhang mit der arabischen Kultur Kritik geäußert. Während der Islam nicht kritisiert und als das Ideal gesehen wird, gilt die arabische Gesellschaft sehr wohl als fehlerhaft. Immer wieder bin ich auf die Ansicht gestoßen, Vorurteile über den Islam entstünden dadurch, dass von westlicher Seite nicht zwischen der arabischen Kultur und der islamischen Religion unterschieden werde: *„Westler glauben, Kultur und Religion sind ein und dasselbe.“* (Dāna) Als Beispiele für kulturelle Fehler, die nicht auf den Islam übertragen werden sollten, wurden die Schwierigkeiten arabischer Frauen und speziell das in Jordanien relativ verbreitete Problem der Ehrenmorde genannt.

Als ein weiteres typisch arabisches Problem nannten mehrere Interviewpartnerinnen, dass Werte nur äußerlich hochgehalten würden: *„Wir leben unsere Werte nicht.“* (Rānya) *„Die Meinung der Gesellschaft ist uns sehr wichtig.“* (Asīl) *„Wir tun alles für die anderen, damit sie nicht falsch über uns denken.“* (Dāna) Falle der strenge gesellschaftliche Rahmen weg, würden Normen nicht mehr eingehalten: *„Werte sind oft nur Tradition (taqālīd). Wenn die Mädchen nach Europa gehen, tragen sie kurze Kleider. Das ist ein typisch arabisches Problem (...). Vor allem bei den Saudis.“* (Asīl)

Auch die Verwestlichung der eigenen Gesellschaft wurde kritisiert. Sie zeige sich etwa daran, dass auch muslimische Hochzeiten von Männern und Frauen gemeinsam gefeiert würden: *„Die oberen Schichten haben eher gemischte Hochzeiten, das gilt bei ihnen als zivilisiert (taḥaddur).“* (Ibtisām)

### 2.1.3. Jordanien

Auch eine nationale jordanische Identität fand in den Interviews Erwähnung. Wie wurde diese gesehen? Gibt es Kennzeichen und Werte, die als typisch jordanisch gelten? Welche Rolle spielte dabei der Islam und welchen Platz haben Christen als Nichtmuslime?

Beschreibungen Jordaniens fanden sich sowohl bei jordanisch- als auch bei palästinensischstämmigen Interviewpartnerinnen. Teilweise wurde „Jordanien“ auch als *pars pro toto* verwendet, um eine muslimische beziehungsweise arabische Gesellschaft im Allgemeinen zu beschreiben. So wurden etwa lange Kleidung und konservative Moral als „jordanische Bräuche“ beschrieben. (Iṣrāq)

Grundsätzlich wurde die jordanische Identität als arabisch und muslimisch verstanden. Spezifisch nationale jordanische Merkmale erwähnte nur Iṣrāq. So nannte sie als nicht-religiöse, sowohl von Muslimen als auch von Christen gefeierte Feste den Geburtstag des Königs, den Unabhängigkeitstag und den Gedenktag an die Schlacht von Karāma (*maʿrakat al-karāma*).<sup>181</sup> Zudem nannte sie als gemeinsame Feste Muttertag, Valentinstag (*ʿīd al-ḥubb*) und den Tag der Arbeit (*ʿīd al-ʿummāl*).

#### Islamisch, arabisch, konservativ

Eine Interviewpartnerin formulierte: *„In Jordanien ist unser Prophet Muhammad.“* Dies spiegelt das offizielle Selbstverständnis wider, so enthält die Verfassung ausdrücklich den islamisch-arabischen Charakter des jordanischen Staates: *„Islam is*

---

<sup>181</sup> Die „Schlacht von Karāma“ war ein Gefecht von jordanischer Armee und palästinensischen Guerillatruppen gegen die israelische Armee am 21. März 1968. Der Ausgang wurde von jordanischer und palästinensischer Seite als Verteidigungssieg interpretiert und spielte sowohl für die PLO als auch für Jordanien eine identitätsstiftende Rolle. Siehe Terill 2001.

*the religion of the State and Arabic is its official language.*<sup>182</sup>

Noch davor heißt es: *„The people of Jordan form a part of the Arab Nation.“*<sup>183</sup> Interessanterweise wird als Nation die gesamte Arabische Welt bezeichnet, Jordanien dagegen als „state“. Hier macht sich der Einfluss des arabischen Nationalismus bemerkbar.

Trotz des islamischen Charakters betonten einige Interviewpartnerinnen explizit, dass auch Christen einen Teil des Landes bildeten. So sagte etwa Isrāʿ: *„Jordanien ist aufgeteilt in Islam und Christentum.“* Dass die Zugehörigkeit von Christen dennoch anders ist als die von Muslimen, zeigte sich allerdings daran, dass sie im selben Gespräch später meinte: *„Christen sind die Brüder der Jordanier.“* Dies zeigt beispielhaft das Verhältnis von unmarkierter Mehrheit zur markierten Minderheit:<sup>184</sup> die muslimische Bevölkerung erscheint als der „Standard“, die christliche als ein (hervorzuhebender) „Sonderfall“.

Ansonsten wurde der „arabische“ Charakter Jordaniens vor allem dadurch ausgedrückt, dass die jordanische Gesellschaft als religiös und konservativ beschrieben wurde.

## **Toleranz**

Im Image des jordanischen Königshauses spielt wie erwähnt Toleranz eine große Rolle. Die jordanische Verfassung enthält neben der Festlegung eines arabisch-islamischen Staatscharakters einen Artikel zu religiöser Toleranz: *Jordanians shall be equal before the law. There shall be no discrimination between them as regards to their rights and duties on grounds of race, language or religion.*<sup>185</sup>

Dass „Toleranz“ von offizieller Seite als typisch jordanischer Qualität beschrieben wird, findet seine Entsprechung im Selbstbild der Interviewpartnerinnen. So

---

<sup>182</sup> Kapitel 1 der jordanischen Verfassung, Artikel 2. Siehe: *The Constitution of The Hashemite Kingdom of Jordan* ([http://www.kinghussein.gov.jo/constitution\\_jo.html](http://www.kinghussein.gov.jo/constitution_jo.html)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>183</sup> Kapitel 1 der jordanischen Verfassung, Artikel 1.

<sup>184</sup> Vgl. Gingrich 2001, S. 105.

<sup>185</sup> Kapitel 2 der jordanischen Verfassung, Artikel 6, Punkt (i).

betonten einige Gesprächspartnerinnen, es gebe in Jordanien keine Diskriminierung beziehungsweise Konflikte aufgrund der Religionszugehörigkeit (*tāʿifiya*)<sup>186</sup>.

Respekt und guter Umgang miteinander wurden von Iṣrāq als „Grundlage des Staates“ (*asās al-dawla*) bezeichnet. Sie hob zudem das Zusammenleben von Muslimen und Christen sowohl in der Geschichte als auch in der Gegenwart hervor. Iṣrāq wies auf die geltende Religionsfreiheit für Christen hin. Als Symbol der Koexistenz nannte sie: *Hier stehen Kirche und Moschee nebeneinander*.

Das Motiv der jordanischen Toleranz wurde auch von palästinensischstämmigen Interviewpartnerinnen vertreten. Auf mein Nachfragen meinte eine von ihnen zögernd, es gebe dafür aber Fälle von Diskriminierung zwischen Jordaniern und Palästinensern. Sie antwortete jedoch sehr zurückhaltend, wohl weil das Thema politisch heikel ist. Eine weitere palästinensische Gesprächspartnerin nannte Palästina als Beispiel des friedlichen Zusammenlebens der Religionen.

---

<sup>186</sup> die Diskriminierung von Christen wurde einige Male auch als Rassismus (*ʿunṣurīya*) bezeichnet. Eine Gesprächspartnerin meinte, es gebe sehr wohl Rassismus in der Bevölkerung, dieser sei jedoch ein Zeichen von Rückständigkeit (*taḥalluf*). (Manūn)

## 2.2. Das Bild der Anderen

### 2.2.1. Das Christentum

#### Marker des Christentums

Da die Kleidung von Frauen eine so große Rolle als islamischer Marker spielt, ist sie umgekehrt auch eines der ersten Erkennungszeichen von Christinnen. Am meisten fällt auf, dass christliche Frauen kein Kopftuch tragen. Wie Haddad beschreibt, ist diese klare Abgrenzung ein modernes Phänomen. Die traditionelle Kleidung jordanischer Frauen ist unabhängig von der Religionszugehörigkeit.<sup>187</sup> Inzwischen hat es sich aber tief in die Selbst- und Fremdwahrnehmung jordanischer Christinnen eingepreßt, dass sie kein Kopftuch tragen. Das Bedürfnis nach Abgrenzung vonseiten der christlichen Minderheit ist vor dem Hintergrund der Islamisierung der Mehrheitsgesellschaft zu verstehen. Frauen können dabei zwei Wege gehen, wie Droeber beobachtet hat:<sup>188</sup> Entweder sie kleiden sich bedeckt, zeigen aber ihre Andersartigkeit durch das Tragen einer Kreuzkette, oder sie tragen möglichst „nichtislamische“ Kleidung.<sup>189</sup>

Auch christliche Männer können durch das Tragen einer Kreuzkette ihre religiöse Identität sichtbar machen, von meinen Gesprächspartnerinnen wurde aber nur über die Merkmale christlicher Frauen gesprochen. Işrāq nannte diese und kombinierte sie mit dem nächsten Marker, den Familiennamen: *„Woran erkenne ich dich als Christin? Eventuell anders sind Kleidung und Haare. Aber es gibt auch Musliminnen ohne ḥiğāb. Und vielleicht trägst du ein Kreuz. Dann höre ich deinen Namen und dann weiß man, dass der andere Christ ist.“*

---

<sup>187</sup> Vgl. Haddad 2000, S. 140.

<sup>188</sup> Vgl. Droeber 2012, S. 71.

<sup>189</sup> Besonders illustriert worden ist die Abgrenzung von muslimischer Kleidung durch einen Fall, der in der Zeit meiner Feldforschung in den Medien thematisiert wurde: Eine christliche Bankangestellte weigerte sich, als Teil der Uniform einer islamischen Bank ein Kopftuch zu tragen, wurde daraufhin entlassen und verklagte ihren Arbeitgeber. Die Christin begründete ihre Entscheidung damit, dass das Kopftuch ihren religiösen Werten widerspreche. Siehe: Al Arabia News: *Jordan bank fires Christian woman for refusing to wear headscarf*, 23.5.2012 (<http://english.alarabiya.net/articles/2012/05/23/215997.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.



Ansonsten, meinte Iṣrāq, gebe es nicht viele Unterschiede zwischen Muslimen und Christen: „*die Bräuche (‘ādāt), das Fasten, das Gebet, die Hochzeit - das war’s.*“

Hochzeiten wurden häufig erwähnt. Als typisch für christliche Hochzeiten galt dabei vor allem, dass Frauen und Männer gemeinsam feiern, es also keine Geschlechtertrennung gibt wie bei vielen muslimischen Hochzeiten. Interessant ist, dass Geschlechtertrennung nur im Zusammenhang mit Hochzeitsfeiern thematisiert wurde. Sie bildet aber auch einen großen Unterschied im Alltagsleben muslimischer und christlicher Familien. Ein noch grundlegenderes Merkmal christlicher Hochzeiten nannte Hamda: „*Muslime heiraten vor dem Gericht (maḥkama), Christen in der Kirche.*“ Außerdem wurde erwähnt, dass bei christlichen Eheschließungen die Phasen (*marāḥil*) anders seien als bei muslimischen.<sup>190</sup>

Als weiteres Merkmal von Christen wurde von zwei Interviewpartnerinnen der Konsum von Alkohol und Schweinefleisch genannt. An diesem Beispiel wird besonders deutlich, was auch für die Punkte Kleidung und (fehlende) Geschlechtertrennung gilt: Die Abwesenheit gewisser islamischer Gebote ist kennzeichnend für das Bild vom nicht muslimischen Anderen. „Nicht muslimisch“ wird daraufhin mit „christlich“ gleichgesetzt, wohl da Christinnen und Christen im Land die einzigen Nichtmuslime sind. Was für Muslime verboten ist, wird also als kennzeichnend für Christen gesehen, teilweise so weit, dass es auf die gleiche Stufe mit religiösen Inhalten gestellt wird:

„*Christen haben bei uns alles, was sie wollen und was ihnen (als religiöse Pflicht) auferlegt ist (yufraḍ ‘alayhum). Es gibt Geschäfte für Alkohol, für Schweinefleisch, für alles. Auch Bücher über alle Religionen. Man kann auch die Bibel in jeder Buchhandlung kaufen.*“ (Iṣrā’)

Die gemeinsame Nennung von Alkohol, Schweinefleisch und nicht-islamischen heiligen Büchern findet sich in gleicher Weise in der Tradition, beziehungsweise dem mittelalterlichen islamischen Rechtssystem. Alle drei gelten als Waren, die Muslime in ihren frommen Gefühlen verletzen können und daher von Schutzbefohlenen zwar verkauft, aber nicht öffentlich ausgestellt werden darf.<sup>191</sup> Die Betonung der problemlosen Verfügbarkeit dieser Waren ist also umgekehrt ein

---

<sup>190</sup> Als *marāḥil* einer muslimischen Eheschließung wurden *katb al-kitāb*, *al-‘aqd* und *al-‘urs* genannt.

<sup>191</sup> Vgl. *Ibn an-Naqāṣ* bei Khoury 1980, S. 152.

Zeichen für eine „weite“, „großzügige“ Interpretation der Tradition und eine Abgrenzung von Hardlinern.

Die Assoziation der christlichen Minderheit mit Alkohol und Schweinefleisch ist verhängnisvoll, da im Islam beides als unrein gilt. Haddad schreibt über die Sichtweise religiöser Muslime zum Thema Alkohol: „ ... *they look upon the people consuming it or dealing in it as inferior and outcast.*“<sup>192</sup> Dass das Christentum mit Unreinheit assoziiert wird, bildet den Gegenpol zum Selbstverständnis von der islamischen Reinheit.<sup>193</sup> Interessanterweise wurde das Thema bei den Interviews ausgerechnet von zwei Gesprächspartnerinnen angesprochen, die der christlichen Minderheit in Jordanien grundsätzlich sehr wohlwollend gegenüberstehen. Dies hängt vermutlich mit dem oben erwähnten Gedanken der „Großzügigkeit“ zusammen.

Die übrigen genannten Marker des Christentums waren direkter mit der christlichen Religion verbunden. So erwähnten die Interviewpartnerinnen christliche Feste, christliches Fasten (vor Ostern) und Gebet. Christen hätten andere Feste, konkret genannt wurden Weihnachten und Ostern, wobei Weihnachten häufiger vorkam und dafür interessanterweise meist das englische Wort verwendet wurde, nicht das arabische *‘id al-milād*. Eine Gesprächspartnerin, die betonte, sie wisse sehr wenig über das Christentum, wusste doch immerhin: „*Die Christen feiern Christmas mit einem Baum.*“ (Hamda)

Das christliche Fasten wurde mehrere Male angesprochen, auch seine Dauer von vierzig Tagen wurde erwähnt. Meist wurde es als die christliche Entsprechung zum Ramadan verstanden. Das Fasten vor Ostern ist bei jordanischen Christinnen und Christen relativ verbreitet und ähnelt in seiner Durchführung manchmal auch wirklich dem muslimischen Fasten. Manchmal wird es von Musliminnen und Muslimen sogar als „*schwieriger als unser Fasten*“ (Isrā’) bezeichnet.<sup>194</sup>

Ebenso wurde der sonntägliche Gottesdienst als Entsprechung des Freitagsgebets gesehen. Auch Details des Gebets von Christinnen und Christen wurden erwähnt, so das Bekreuzigen und das Gebet zu Maria (*aṣ-ṣalāh min aḡl mariam al-aḡrā’*). Eine Gesprächspartnerin meinte außerdem: „*Eine Christin hat gesagt, sie betet mit einem*

---

<sup>192</sup> Haddad 2000, S.143.

<sup>193</sup> Vgl. den Punkt „Marker des Islams“ in der Kategorie „Selbstbild“.

<sup>194</sup> Die gleiche Beobachtung machte Droeber, vgl. Droeber 2000, S. 13.

*Stein am Boden.*“ (Rānya) Dabei sprach sie einen schiitischen Brauch<sup>195</sup> an, hat also offensichtlich eine schiitische Kollegin für eine Christin gehalten.

### Assoziationen

Mehrere Interviewpartnerinnen meinten, Christen seien im Allgemeinen nicht religiös (*multazimīn*): *„Ich habe noch nie religiöse Christen kennen gelernt.“* (Asīl) *„Sie beten auch, aber manche sind nicht multazimīn.“* (Manūn) Der Sachverhalt ist negativ konnotiert.

Positiv dagegen merkte Asīl an: *„Im Christentum gibt es mehr taḥarrur.“* Taḥarrur kann „Freiheit“ bedeuten, und auch „Emanzipation“.<sup>196</sup>

Aber auch ganz eindeutig positive Eigenschaften wurden mit Christen verknüpft: Sie seien etwa ehrlich (*ṣādiqīn*) und offen (*ṣariḥīn*). Rānya ging sogar noch einen Schritt weiter und verband Lob mit Selbstkritik: *„Christen helfen viel und sind nett, ihr ta‘āmūl ist besser als der der Muslime.“*

Ein weiteres Thema, das mit Christen in Verbindung gebracht wurde, war Musik. So meinte etwa eine Musikstudentin, der Großteil der Dozenten und Studierenden auf ihrem Institut seien Christen. Wohl vor dem Hintergrund islamischer Verbote wurde Musik als Spezialität von Christen gesehen.

### Glaubensinhalte

Gefragt nach den „Grundlagen des Christentums“ im Vergleich zum Islam, antworteten manche Interviewpartnerinnen, sie wüssten darüber nichts. Schlussendlich wussten sie aber alle etwas dazu zu sagen, allein schon, weil Aussagen über das Christentum einen Teil der eigenen Religion bilden.

---

<sup>195</sup> Die Erde, die von Schiiten zum Gebet verwendet wird, wurde auch in anderen Fällen von jordanischen Gesprächspartnern und –partnerinnen als „Stein“ bezeichnet.

<sup>196</sup> Dass diese „Freiheit“ positiv gesehen wird, ist nicht selbstverständlich. Sie kann auch negativ wahrgenommen werden, kann schnell „zu viel Freiheit“ sein, wenn Freiheit mit der Nichtbeachtung von religiösen Normen verknüpft wird.

So stellte eine Interviewpartnerin ganz grundlegend fest: *„Die Christen haben die Bibel (al-inġil<sup>197</sup>) und Jesus (‘isā).“* (Hamda) Jesus wurde meistens, mit der Eulogie versehen, *sayyidna ‘isā* genannt oder *al-masiḥ*. Zur Bibel, sagte eine Gesprächspartnerin, wisse sie außer dem Namen nichts. Eine andere meinte, sie sei fast das Gleiche wie der Koran, es gehe nur um unterschiedliche Propheten (Iṣrāq). Als Grundlage des Christentums wurde am häufigsten genannt, für die Christen sei Jesus der Sohn Gottes statt nur ein Prophet. Dies schien für die Interviewpartnerinnen die zentrale Aussage des Christentums zu sein, was vor dem Hintergrund der islamischen Theologie auch nicht überraschend ist.

Eine genauere Aussage darüber, was die Christen über Jesus glaubten, machte nur Manūn: *„Ihr glaubt, dass Jesus kam, um von den Sünden zu reinigen und sie mit sich nach oben zu nehmen.“* Diese Information bezog sie aus der Vorlesung *adyān wa-firaq*.

Einige Gesprächspartnerinnen äußerten den Gedanken, das Christentum sei nicht monotheistisch, was auch der Sicht der islamischen Theologie grundsätzlich entspricht. Es existierte aber gleichzeitig ein Bewusstsein, dass dies dem christlichen Selbstverständnis widersprach. Auch im offiziellen Diskurs Jordaniens wird das Christentum als monotheistische Religion bezeichnet.

So hatten meine Interviewpartnerinnen manchmal Schwierigkeiten bei der Formulierung. Eine von ihnen formulierte sehr diplomatisch: *„Ihr habt ein anderes Verständnis von Monotheismus.“* (Mayzūn)

Andere Aussagen waren offensiver: *“Wir haben das Dogma (‘aqīda) des tawḥīd. Ihr habt ... Ihr nennt es auch tawḥīd, aber bei euch sind es drei Personen (ḍawāt) in einem Gott. Drei Götter in einem. Also schlussendlich sagt ihr, es ist ein Gott (ti‘tabiru annu ilāh wāḥid). Dann glaubt doch (einfach) an einen!“* (Manūn)

### Islamischer Jesus

Häufig nahmen meine Interviewpartnerinnen das Christentum nicht als eigenständige Religion, sondern als Vorgängerreligion des Islams wahr. Dies wurde

---

<sup>197</sup> Eigentlich bezeichnet *inġil* speziell das Neue Testament, es wird aber im Sprachgebrauch einfach für das „Buch der Christen“, also die gesamte christliche Bibel verwendet, was auch theologische Gründe hat.

vor allem deutlich, wenn sie auf den „Propheten“ oder das „Buch“ des Christentums zu sprechen kamen. Ähnliches gilt für die jordanischen Schulbücher.<sup>198</sup>

So meinte eine Gesprächspartnerin etwa auf die Frage nach dem Unterschied zwischen Muhammad und Jesus: *„Beide haben zum Islam eingeladen (die da‘wa verbreitet). Aber Muhammad wandte sich an die ganze Menschheit und der Messias (al-masīh) an ein bestimmtes Volk.“* (Manūn) Spezifischer noch seien das „Volk“, das der Messias zum Islam aufrief, die Christen gewesen, so eine andere Interviewpartnerin: *„Der Messias rief die Christen auf, dass er nur ein Prophet Gottes sei und Gott ihr Herr. Aber unter den Christen gab es manche Leute, die Muslime wurden und andere Leute, die bei der christlichen Religion blieben.“* (Išrāq)

Auch auf die Wunder des koranischen Jesus wurde von einer Gesprächspartnerin Bezug genommen: *„Der Messias und Muhammad sind beide gute Menschen, ohne Unterschied. Muhammad ist gut, Jesus (al-masīh) ist gut. Aber sie haben unterschiedliche Wunder getan.“* (Asīl)

Außerdem wurde die islamische Ablehnung des christlichen Dogmas von der Kreuzigung Jesu angesprochen: *„He is a prophet and didn't die but went to heaven.“* (Hamda)

Das selbe Phänomen ließ sich beobachten, wenn die jüdische oder christliche Bibel zur Sprache kam. Sie habe genauso wie der Koran einen himmlischen Ursprung und sage daher das Gleiche aus:

*„Koran, inġil und tawrāt sagen das Gleiche: Dass Gott einer ist und keinen Sohn hat und dass wir ihn anbeten sollen.“* (Isrāʿ)

Auch der Gedanke der Schriftverfälschung fand sich bei meinen Gesprächspartnerinnen häufig. Reiss weist zwar darauf hin, dass diese Annahme in der islamischen Theologie nicht zwingend ist,<sup>199</sup> alternative Stimmen sind aber unter Theologen heute selten. Für meine Interviewpartnerinnen galt die Verfälschung der Bibel einfach als Fakt, der relativ häufig angesprochen wurde. So meinte eine Gesprächspartnerin auf die Frage, warum es unterschiedliche Religionen gebe: *„Weil jede Religion in einer anderen Zeit kam. Es gibt also keine Gleichzeitigkeit (tazāmun) bei der Herabsendung (...) der himmlischen Bücher. Daher glauben wir als Muslime, dass*

---

<sup>198</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 384.

<sup>199</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 370.

*nach der Verfälschung jedes Buches ein anderes Buch von Gott herabgesandt wurde und dann wurde der Koran herabgesandt.“ (Mayzūn)*

Zudem wurde die Meinung geäußert, das ursprüngliche *inğil* existiere noch: *„Im ursprüngliche inğil wurde Muhammad vorausgesagt. Das richtige inğil ist sicherlich noch erhalten, man wird es einmal entdecken. Aber das heutige ist verfälscht.“ (Asīl)*

### **Argumente gegen das Christentum**

Nur eine Interviewpartnerin führte zusätzliche Argumente gegen das Christentum an. Während auch einige andere mich zur Konversion aufforderten und praktisch alle den Islam als die einzig richtige Religion sahen, suchte nur Fayza ausdrücklich die Konfrontation. Ihre Argumente gegen das Christentum richteten sich in erster Linie gegen die Glaubwürdigkeit der christlichen Bibel, für die sie nicht den arabischen Begriff (beziehungsweise die arabischen Begriffe) verwendete, sondern das englische *bible*.<sup>200</sup> Der Name *bible* wurde aber gleichzeitig kritisiert: er sei eigenartig und habe keine klare Bedeutung. Auch der gebräuchliche Gedanke von der Schriftverfälschung wurde von ihr aufgegriffen und erweitert: Gott verspreche nirgends, *tawrāh* und *inğil* zu bewahren. Zudem sei die Bibel unlogisch. Um dies zu unterstreichen, zitierte sie sogar einzelne Bibelverse, die als widersprüchlich gelten sollten. Die Art der Argumentation lässt darauf schließen, dass es sich nicht um ihre persönlichen Überlegungen handelte, sondern um den Einfluss polemischer Literatur.<sup>201</sup>

Einen interessanten Kontrast zu dem Vorwurf, das Christentum sei unlogisch, bildete Asīls Überlegung, es gebe in jeder Religion schwer verständliche und “unlogische” Elemente. Beim Christentum nannte sie Tod und Auferstehung Jesu. Genauso schwer zu erklären sei aber die Himmelfahrt Muhammads im Islam.

Fayza führte als weiteres Argument an, es sei unlogisch zu glauben, dass die Bibel das Kommen Muhammads nicht voraussage: *“Warum sagte Jesus nicht: Nach mir*

---

<sup>200</sup> Die Verwendung des englischen Begriffs betont die Unterscheidung zwischen dem “heutigen” Buch und der als “ursprünglich” gesehenen Schrift.

<sup>201</sup> Diese scheint am Institut für Scharia verbreitet zu sein und Fayza selbst gab mir im Anschluss an das Gespräch Exemplare von Schriften des muslimischen Apologeten Ahmet Deedat.

*kommt einer, der groß wird, aber glaubt ihm nicht! Warum sagt er nichts über eine so wichtige Person der Geschichte voraus?“*

Die Anschuldigung, Christen hätten die ursprünglich in der Bibel enthaltene Ankündigung Muḥammads aus dieser gestrichen, ist eines der ältesten Motive in der muslimischen Polemik gegen das Christentum.

### **Gemeinsamkeiten**

Von den anderen Gesprächspartnerinnen wurden stattdessen Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen thematisiert, so meinte Mayzūn: *„Ich glaube, es gibt kaum Unterschiede zwischen den Religionen.“*

Manūn führte einige konkrete Gemeinsamkeiten beziehungsweise Ähnlichkeiten an, sowohl dogmatische als auch praktische: *„Judentum, Christentum und Islam haben himmlische Bücher (kutub samāwīya). Es gibt Ähnlichkeiten beim jüngsten Tag (yawm al-āḥira). Sie haben ein Fasten, wir haben ein Fasten. Sie haben Gebet, wir haben Gebet. So ca.“*

Auch Isrāʾ nannte das Fasten als einigenden Faktor: *„Die beiden Religionen unterscheiden sich gar nicht. Wie wir fasten die Christen, um an die Armen zu denken.“*

An dieser Stelle wäre die Sicht von Christen auf das Fasten interessant. Werden auch von christlicher Seite Parallelen zum muslimischen Fasten gesehen? Es wirkt beinahe, als würde das orthodoxe Fasten bewusst zu einer Ähnlichkeit mit dem Ramadan hochstilisiert.

Isrāʾ nannte noch ein weiteres Beispiel, das interessanterweise den für den Islam so typischen Marker des Kopftuchs betraf: *„Wenn meine christliche Freundin in die Kirche geht, trägt sie ein Kopftuch.“*

### **Wertungen**

Der Leitfaden enthielt die Frage *„Was findest du am Christentum seltsam, unverständlich oder gut?“* Als positiv wurden die Werte des Christentums genannt, und von einer Gesprächspartnerin der Monotheismus: *„Christen glauben nicht an Götzen, sondern an Gott.“* (Asil)

Als negativ wurden Schriftverfälschung (*tahrīf*) und Dreieinigkeit (*taṭlīt*) gesehen, aber auch das Dogma der Erbsünde und die Beichte, bei der es als Problem gesehen wurde, dass ein Mensch als Mittler zu Gott fungiere. Mittler gelten als unvereinbar mit dem *tawhīd*.

Als „seltsam“ wurden z.B. die Unterschiede zwischen „normalen Christen“ und „Priestern und Nonnen“ bezeichnet, ebenfalls die Taufe und andere christliche Rituale: „Dass sie mit einem Olivenzweig Wasser sprengen. Das habe ich einmal im Fernsehen gesehen.“ (Ibtisām) Was als seltsam eingeordnet wurde, scheint dabei nicht unbedingt negativ konnotiert, sondern vor allem unbekannt und gewissermaßen exotisch.

## 2.2.2. Der Westen

### Bewertung des Westens

Der Kurs der jordanischen Regierung ist relativ pro-westlich ist, trotzdem wird der Westen in der Bevölkerung häufig negativ gesehen. So beschreibt es zumindest eine Studie des PEW-Instituts 2011 unter dem Titel „*Muslim Western Tensions Persist*“.<sup>202</sup> In der Umfrage in sieben muslimischen, davon vier arabischen, Ländern, führt Jordanien die Liste mit den stärksten Vorurteilen gegen den Westen an. 89 Prozent der Jordanierinnen und Jordanier bringen laut der Studie drei oder mehr negative Eigenschaften mit „Westlern“ in Verbindung. Die am stärksten verbreiteten Stereotypen sind dabei, Westler seien gewalttätig, gierig, unmoralisch und egoistisch.

Jordanische Schulbücher zeichnen ein zweiseitiges Bild. Einerseits, etwa in den Büchern für den Geschichteunterricht, wird der Westen relativ neutral beschrieben.<sup>203</sup> In den Büchern des Religionsunterrichts (*tarbiya islāmīya*) ist das Bild des Westens deutlich negativer. Hier erscheint die Beschreibung als materialistisch und machthungrig.

---

<sup>202</sup> Vgl. PewResearch: *Muslim-Western Tensions Persist*, 21.6.2011

(<http://www.pewglobal.org/2011/07/21/muslim-western-tensions-persist/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>203</sup> Siehe z.B. Reiss 2012, S. 505.



In den Interviews dagegen erschien das Bild des Westens ausgewogener. Der Westen wurde zwar durchaus kritisiert, aber in anderen Bereichen positiv gesehen, er wurde von den meisten Interviewpartnerinnen nicht als Feindbild beschrieben. Zum einen liegt dies vermutlich daran, dass sie im Gespräch mit einer Westlerin manche Kritik bewusst zurückhielten. Zum anderen fällt auf, dass viele Gesprächspartnerinnen zwischen der (stark negativ besetzten) Politik westlicher Staaten einerseits und der Bevölkerung des Westens andererseits unterschieden.

Das Verhältnis des Westens und der Arabischen Welt wurde zwar grundsätzlich binär gesehen, der Westen erschien als der große „Andere“. Es wurden aber Differenzierungen vorgenommen. Das Bild, das dabei entstand, entspricht Baumanns Grammatik der „Orientalisierung“, bei der die der eigenen Seite zugeschriebenen Eigenschaften in ihr Gegenteil verkehrt und dem anderen attestiert werden. Man könnte also von einem „umgekehrten Orientalismus“ beziehungsweise einem „Okzidentalismus“ sprechen. So erschienen die Religiosität und die konservative Lebensweise der Arabischen Welt als moralisch hochstehend – eine Umkehrung der Zuschreibungen „Aberglaube“ und „Rückständigkeit“ von westlicher Seite?

Der Westen wurde grundsätzlich als nicht beziehungsweise zu wenig religiös und (damit verknüpft) als weniger moralisch als die eigene Gesellschaft gesehen. Als Beispiel für die fehlenden moralischen Standards des Westens wird kategorisch die „kurze Kleidung“ von Frauen angeführt. Eine Gesprächspartnerin erzählte, ihr Bruder habe die Möglichkeit, in Europa zu arbeiten, ausgeschlagen, um nicht in Versuchung zu geraten. Er ging stattdessen in die Golfstaaten. (Asīl)

Auch die Verknüpfung des Westens mit Materialismus und Oberflächlichkeit wurde geäußert. Aber auch positive Assoziationen wurden deutlich. So etwa eine größere individuelle Freiheit - die Menschen seien unabhängig von der Meinung anderer: *„Wir fragen uns immer, was die anderen von uns denken. Uns ist die Meinung der Gesellschaft sehr wichtig. Das ist in Europa anders, besser.“* (Asīl)

Eine sehr interessante Ansicht äußerte Rānya. In Anschluss an Kritik an der eigenen Gesellschaft meinte sie: *„Im Westen seid ihr muslimischer als wir.“*<sup>204</sup> Hier wird also der

---

<sup>204</sup>Ein ähnlicher Gedanke findet sich z.B. auch bei Hossein Askari (siehe Artikel). Der Artikel nennt etwa Umweltschutz und Demokratie als islamische Werte, die im Westen umgesetzt werden, in der islamischen Welt hingegen nicht. Siehe: McElroy, Damien: *Ireland 'leads the world in Islamic values as Muslim states lag'*, 10.6.2014

Westen nicht mit fehlenden Werten in Verbindung gebracht, sondern genau mit dem Gegenteil. Dem Westen werden positive Werte attestiert, diese werden jedoch gleichzeitig als „eigentlich islamisch“ und somit als Teil des Eigenen eingeordnet.

Der Umgang des Westens mit dem Islam wurde anhand von zwei Aspekten angesprochen: Vorurteile und Aggression gegen den Islam einerseits, die Konversion von Europäern andererseits. Westliche Kritik am Islam wurde mehrere Male erwähnt, eine andere Gesprächspartnerin sprach die Angst der Menschen im Westen vor dem Islam an.

Von zwei Interviewpartnerinnen wurde der Westen in Verbindung mit Aggression gegen den Islam erwähnt. So äußerte Banān die Ansicht, der Westen erobere islamische Länder, darum sei Widerstand von muslimischer Seite nötig. Dieser werde jedoch wiederum vom Westen als Terrorismus abgestempelt. Mayzūn ging von einem Kulturkampf (*ḡazw taqāfi*) gegen den Islam aus, in dem versucht werde, Muslime von ihrer Identität zu entfremden.

Konversionen zum Islam wurde interessanterweise von zwei Interviewpartnerinnen erwähnt, die eine besonders starke Betonung auf Harmonie zwischen Muslimen und Christen legten. Konvertitinnen und Konvertiten erscheinen offensichtlich als ein Faktor, der dem Westen ein positives Gesicht gibt. Vermutlich kann eine positive Haltung gegenüber dem Westen damit gerechtfertigt werden, ein Westen, der sich dem Islam öffnet, müsse nicht bekämpft, sondern könne mit Freundlichkeit gewonnen werden. Einen ähnlichen Gedanken äußert zumindest ein jordanisches Schulbuch für islamischen Religionsunterricht der Oberstufe. Dort heißt es zum Umgang mit nichtmuslimischen (gemeint sind im Kontext vor allem westliche) Gesellschaften: *„Sie (die islamische Gesellschaft) ist frei von Hassgefühlen und feindlicher Gesinnung, (denn sie handelt) wie ein barmherziger Arzt, der eine Krankheit erkannt hat und die Heilmittel verschreibt.“*<sup>205</sup>

---

(<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/ireland/10888707/Ireland-leads-the-world-in-Islamic-values-as-Muslim-states-lag.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>205</sup> Reiss 2012, S. 395.

## Der Westen und das Christentum

Wurde das Bild vom Westen nun auf das Christentum als Religion übertragen? Wurden Christentum und Westen von den Gesprächspartnerinnen gleichgesetzt? Der Westen ist kulturell erheblich vom Christentum geprägt, definiert sich aber in der Regel nicht religiös. Der Anteil von Europäern und Nordamerikanern an der christlichen Weltbevölkerung nimmt ab.<sup>206</sup> In der arabischen Welt werden der Westen und das Christentum meist eng verknüpft, jedoch spielt das Christentum gewissermaßen eine Doppelrolle, als es einerseits vom kulturell und politisch „Anderen“ als auch von den eigenen christlichen Minderheiten vertreten wird. Werden diese Minderheiten nun als eigenständige, „östliche“ Form des Christentums gesehen?

In der PEW-Studie *„Muslim Western Tensions Persist“* sehen 57 Prozent der Befragten das Christentum positiv, was nahelegt, dass das Christentum positiver gesehen wird als der Westen.<sup>207</sup> In den Äußerungen meiner Gesprächspartnerinnen fand sich eine auffallend deutliche Trennung zwischen „dem Westen“ und „dem Christentum“. Zwar ließ sich in ihrem Denken durchaus eine Verknüpfung feststellen, dies wurde allerdings häufig nicht artikuliert oder es wurde sogar das Gegenteil formuliert. So war die direkte Antwort auf die Frage „Ist das Christentum mit dem Westen verbunden (*murtabiṭ bi-l-ġarb*)?“ in mehreren Fällen zurückhaltend oder sogar verneinend.

Andere bejahten die Frage, aber mit Einschränkungen und Erklärungen. So meinte etwa Ibtisām: *„In einem gewissen Sinn ist das Christentum eine westliche Religion. In den Filmen bekommen wir den Eindruck, dass das Christentum mit dem Westen verbunden ist.“*

Eine weitere Interviewpartnerin führte die Verknüpfung des Christentums mit dem Westen und umgekehrt des Islams mit der arabischen Welt beziehungsweise dem „Osten“ auf identitätsstiftende Symbole zurück: *„Ich denke, die Wahl der Religion sollte eine persönliche Angelegenheit des Individuums sein, unabhängig von der*

---

<sup>206</sup> siehe etwa PewResearch: *Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World’s Christian Population*, 19.12.2011 (<http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>207</sup> Vgl. PewResearch: *Muslim-Western Tensions Persist*, 21.6.2011 (<http://www.pewglobal.org/2011/07/21/muslim-western-tensions-persist/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

*Nationalität. Die Gesellschaft sieht das aber anders, weil das Wahrzeichen (iqūna) des Islams, Mekka, im Osten ist und das Wahrzeichen des Christentums im Westen<sup>208</sup>.*“  
(Mayzūn)

Als ich darauf einwendete, auch das „östliche“ Jerusalem habe doch im Christentum eine große religiöse Bedeutung, sprach Mayzūn ein weiteres Thema an, das bei der politischen Zuordnung der Religionen ausschlaggebend ist: den Israel-Palästina-Konflikt. *„Das sehen die Leute nicht so. Vielleicht weil die Christen nicht für die Befreiung Palästinas kämpfen, im Gegensatz zu den Muslimen.“*

Für arabische Christen ist diese Zuordnung äußerst brisant. Von ihnen wird die palästinensische Sache (*al-qadīya al-filastīniya*) betont als arabisches und nicht als muslimisches Anliegen gesehen. Einige zentrale Figuren in der Geschichte des palästinensischen Widerstands waren Christen. Die palästinensische Sache ist wie der Kampf gegen westliche Kolonialmächte ein Hauptthema des arabischen Nationalismus, bei dem arabische Christen klar Position gegen westliche Politik einnahmen, wobei dies teilweise geradezu zum Symbol ihrer Loyalität zur arabischen Identität wurden. Im Zuge des Anstiegs des politischen Islams wird der Israel-Palästina-Konflikt aber in der muslimisch-arabischen Öffentlichkeit verstärkt religiös gedeutet und der Beitrag von Christen gerät in Vergessenheit.<sup>209</sup>

Eine eindeutige Gleichsetzung von Christentum und Westen fand sich bei Fayza und Banān. Von Fayza wurde dem Christentum zudem die Schuld an der Areligiosität (und damit verbunden dem moralischen Verfall) des Westens gegeben: *“Der Westen hat die Religion verloren, weil das Christentum zu schwach ist. Das Christentum ist eine schwache Religion.”*

Im Kontrast dazu steht die Ansicht einer anderen Interviewpartnerin. Für sie ist der Religionsverlust des Westens genau umgekehrt ein Grund, das Christentum als Religion vom Westen zu trennen: *“Nein, das Christentum ist nicht westlich. Westler sind nur am Geld und am Diesseits interessiert, nicht an Gott.”* (Dāna)

Auch Iṣrāq, Isrā<sup>3</sup> und Manūn sagten, das Christentum sei nicht mit dem Westen verbunden, allerdings mit anderen Begründungen.<sup>210</sup> Sie hatten alle drei

---

<sup>208</sup> Gemeint ist der Vatikan.

<sup>209</sup> So ein Gesprächspartner im Juni 2013, Forschungstagebuch.

<sup>210</sup> Ein Mitgrund für diese Antwort war womöglich die Formulierung der Frage. Im ersten Leitfaden stellte ich die Frage persönlicher: “Verbindest du das Christentum mit dem Westen?” Bei einer

persönlichen Kontakt zu jordanischen Christen, was wahrscheinlich in ihrer Einschätzung eine Rolle spielte.

So ließen ihre Antworten den Westen vor allem als von einer Religion unabhängige kulturelle oder geographische Entität erscheinen: *“In Deutschland leben Christen, ein paar Muslime, ein paar Juden, aber sie haben alle das Denken, das Land usw. gemeinsam.”* (Iṣrāq) Die geographische Aufteilung von Religionen wurde allgemein relativiert: *“In jedem Land muss es Muslime und Christen geben.”* (Iṣrāʿ) Daher seien Christen auch nicht automatisch kulturell “westlich”: *“Ich verbinde das Christentum nicht mit dem Westen. Alle Christen leben so wie ihre jeweiligen Gesellschaften.”* (Iṣrāq)

Diese Differenzierung öffnet die Möglichkeit, arabische Christen vom Westen, dem negativ besetzten, politisch “Anderen”, zu trennen. Dass die Differenzierung so weit ging, dass die Assoziation des Christentums mit dem Westen ausdrücklich relativiert oder sogar verneint wurde, ist bemerkenswert.<sup>211</sup>

Natürlich galt im Hintergrund die Assoziation von Christentum und Westen trotzdem. Deutlich wurde dies etwa, als die Musikstudentin Iṣrāq auf meine Frage, ob sie berühmte Christen kenne, Mozart und Beethoven nannte. Ich hatte eigentlich nach jordanischen Christen fragen wollen, dies aber nicht dazugesagt. Bedeutend ist, dass vor diesem Hintergrund doch eine Unterscheidung in “verschiedene Arten von Christen” möglich wurde: *“Es gibt solche und solche Christen. (...) Arabische und westliche Christen sind sehr verschieden.”* (Manūn)

### 2.2.3. Jordanische Christen

#### Die Identität jordanischer Christen

Die Zugehörigkeit der einheimischen christlichen Bevölkerung zu Jordanien definiert sich vor allem über deren „arabische Identität“, die dem „arabischen Charakter“ des Staates entspricht. Ihre Identität, ihr Status und ihre Rolle sind daher im breiteren Kontext der Thematik „arabischer Christen“ zu betrachten. Über diese schreibt Prinz

---

allemeineren Frage (“Ist das Christentum mit dem Westen verbunden”) fielen die Antworten anders aus.

<sup>211</sup> Es wäre zu untersuchen, ob sich diese starke Betonung der Differenzierung auch im offiziellen jordanischen Diskurs wiederfindet und ob damit vielleicht eine Abgrenzung vom islamistischen Feindbild des christlichen Westens ausgedrückt wird.

Hassan b. Talal am Ende seines Buches „Das Christentum in der arabischen Welt“: *„Bestehen bleibt die Tatsache, dass christliche Araber in der islamisch-arabischen Gesellschaft keinesfalls Fremde sind. Die islamisch-arabische Gesellschaft ist eine Gesellschaft, deren Geschichte und Kultur sie bis zum heutigen Tag seit vierzehn Jahrhunderten ohne Unterbrechung geteilt haben und zu deren materieller und kultureller Zivilisation sie unaufhörlich in hohem Maße beigetragen haben (...)“*<sup>212</sup>

Von den Interviewpartnerinnen wurde die Zugehörigkeit der jordanischen Christen zur eigenen Kultur (beziehungsweise der „arabischen Nation“) über verschiedene Faktoren definiert, so etwa Sprache und Aussehen, aber auch die Lebensweise: *„Hier leben die Christen so wie wir, sie sind normale Araber. Der Unterschied zwischen ihrem und unserem Leben ist nicht so groß.“* (Iṣrāq)

Als weiteres Kennzeichen arabischer Christen nannten einige Gesprächspartnerinnen die Vertrautheit mit einer muslimischen Umgebung und den Respekt gegenüber dem Islam: *„Jordanische Christen kennen den Islam und akzeptieren ihn. Westler denken, wir leben noch in Zelten.“* (Dāna)

Hand in Hand mit ihrer Zugehörigkeit zu Jordanien geht die Trennung der jordanischen Christen vom Westen: *„Die jordanischen Christen verbinden wir nicht mit dem Westen. Mit ihnen verbinden uns der Boden (al-arḍ), die Geschichte, die Sprache, die Häuser, die Kultur und die Bräuche. Sie sind getrennt vom Westen (maḥṣūlīn ‘an al-ḡarb). Ein deutscher Christ ist anders als ein jordanischer, je nach Land.“* (Iṣrāʿ)

Eine andere Gesprächspartnerin sagte jedoch genau gegenteilig: *„Ich glaube, es gibt keine Unterschiede zwischen westlichen und jordanischen Christen.“* (Hamda) Diese völlig gegensätzlichen Einschätzungen spiegeln die unterschiedlichen Hintergründe der beiden Interviewpartnerinnen wider: Die erste hat häufig persönlichen Kontakt zu Christen und ist stark von der „Toleranzdoktrin“ der Regierung geprägt; die zweite lebt in einem palästinensischen Flüchtlingslager quasi in einer Parallelgesellschaft, die rein muslimisch und von den offiziellen Diskursen der jordanischen Gesellschaft abgeschnitten ist.

Als „typisch arabisch“ an der Lebensweise jordanischer Christen wurde genannt, dass sie religiös (*multazimīn*) seien und Wert auf Traditionen und Bräuche (*‘ādāt*) legten, wobei hier mit *‘ādāt* Regeln, also fast eher moralische Werte als Bräuche,

---

<sup>212</sup> Bin Talal 2003, S. 93.

gemeint sind. Manche Gesprächspartnerinnen beschrieben dies als Auswirkung der Mehrheitsgesellschaft, also indirekt auch des Islams. Im Gegensatz dazu sah Asil jordanische Christen nicht als religiös an. Ihr angebliches Traditionsbewusstsein wurde von ihr in die allgemeine Kritik an der Scheinheiligkeit der arabischen Gesellschaft einbezogen.

Mayzūn hob wie die meisten anerkennend hervor, dass jordanische Christen die konservativen Werte des Landes teilen. Besonders in traditionell christlichen Gebieten seien die Bewohner konservativ, religiös und tief in ihrer Kultur verwurzelt. Damit seien sie „ursprünglich“ (*aṣḷiyīn*). Dies gelte aber nicht für die Christen in Irbid. Und in Amman sei die Religiosität allgemein verloren gegangen.

Gleichzeitig beobachtete sie, arabische Christen würden sich stärker mit dem Westen identifizieren als arabische Muslime und zum Beispiel häufiger westliche Vornamen tragen. Dies kritisierte sie aber nicht, sondern fand dafür eine äußerst reflektierte Erklärung: *„Die arabischen Christen sind eine Minderheit, und daher fühlen sie eine Zugehörigkeit (intimāʿ) zu ihren westlichen Brüdern in der Religion, die dort die christliche Mehrheit bilden.“*

Der von offizieller Seite, etwa von Bin Talal stark betonte Beitrag der christlichen Minderheit zur jordanischen Gesellschaft wurde von den Interviewpartnerinnen nicht angesprochen.

### **Zahlen, Namen, Orte**

Die Schätzungen zum Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung fielen sehr unterschiedlich aus. So nannten drei Gesprächspartnerinnen sehr hohe Prozentsätze: 26, 30 und 35 Prozent. Die christliche Minderheit wurde von ihnen also als viel größer wahrgenommen. Ḥabaš gibt für 2011 einen Anteil von 2,2 Prozent an.<sup>213</sup>

Eine Interviewpartnerin erklärte, wie sie zu ihrer hohen Schätzung komme: *„In al-Ḥusun sind fast alle Christen, in Mādaba und Amman auch. Von sieben Millionen Jordaniern sind zwei Millionen Christen.“* (Isrāʿ) Der hohe Anteil von Christen war für sie zudem ein Argument für die Wichtigkeit von Toleranz und interreligiösem Zusammenhalt. Ḥabaš erwähnt, dass manche Muslime es als nationales Interesse

---

<sup>213</sup> Vgl. Ḥabaš S. 10.

(*maslaḥa waṭaniya*) sehen, die Zahl der Christen als möglichst hoch darzustellen und daher offizielle Stellen den Prozentsatz von Christen bewusst erhöhen.<sup>214</sup> Die anderen Schätzungen meiner Gesprächspartnerinnen waren weit niedriger: 12 Prozent, 2-3 Prozent und die allgemeine Angabe „sehr wenige“.

Als Orte mit besonders vielen Christen galten bei den Interviewpartnerinnen Mādaba, Aḡlūn, Irbid, Amman, Fuḥays und al-Karak.

Alle Interviewpartnerinnen konnten christliche Familiennamen aufzählen, selbst die, die keinen Kontakt zu Christen hatten und meinten, sie wüssten nichts über jordanische Christen.

Der Name *Ḥaddād* wurde häufig genannt, er sei speziell in Irbid verbreitet. Außerdem sei *Ḥaddād* der Name eines Ministers. Ich habe auch selbst in Irbid einige christliche Bekannte mit diesem Nachnamen. Einer davon erklärte mir, ihr Stammvater sei aus dem Libanon eingewandert und zeigte mir den Stammbaum ihrer *‘ašīra*.<sup>215</sup> Da der Name jedoch auf eine Berufsbezeichnung zurückgeht, müssen nicht alle Familien mit diesem Nachnamen miteinander verwandt sein.<sup>216</sup>

*Nimrī* wurde als der Name eines Abgeordneten aus Irbid erwähnt. Der Besitzer einer Apothekenkette in Irbid heiße *Ḥūrī*. Eine Palästinenserin nannte den Namen *Nāšir*, eine palästinensische Familie, die aus Aydūn stamme. Zusätzlich wurden die Namen *‘Uways*, *Dawūd*, *Faḥūrī* und *Ayyūb* genannt.

---

<sup>214</sup> Vgl. Ḥabaš 2011, S. 10. Den Grund dafür gibt Ḥabaš nicht an. Es ist zu vermuten, dass ein hoher Prozentsatz von Christen als förderlich für das Image als religiös tolerantes Land angesehen wird.

<sup>215</sup> Forschungstagebuch Mai.

<sup>216</sup> So nach Auskunft von Wasīm Haddad, Wien. Forschungstagebuch Dezember 2013.



## 2.3. Wahrnehmung des Zusammenlebens

Viele Interviewpartnerinnen beschrieben ausführlich das Zusammenleben von Muslimen und Christen in Jordanien. Sie sprachen sowohl von ihren eigenen Erlebnissen im Alltag als auch von der rechtlichen Stellung der christlichen Minderheit in der jordanischen Gesellschaft. Im Kleinen und im Großen wurde ausgiebig die harmonische Koexistenz beschworen, es besteht ein regelrechtes Harmonienarrativ. Bei den ersten Interviews empfand ich das Ausmaß dieses Narrativs als richtiggehend irritierend. Es wird jedoch vor dem Hintergrund der Betonung von Toleranz von offizieller Seite verständlich. Zugleich scheint die Hervorhebung des friedlichen Zusammenlebens als eine Art „*self fulfilling prophecy*“ gesehen zu werden: Sie soll dazu führen, dass dieses (auch weiterhin) tatsächlich umgesetzt wird. Friedliche Koexistenz zu betonen heißt außerdem, die eigene Gesellschaft, Jordanien und den Islam als tolerant und damit möglichst positiv darzustellen.

Daneben empfinden Mehrheiten das Zusammenleben tatsächlich meist positiv. Auf jeden Fall unproblematischer als Minderheiten, die ja die Betroffenen von eventuellen Schwierigkeiten sind. So schreibt Droeber: „*It seems that the majority position affords a quite comfortable location from which to view the situation as relatively unproblematic ...*“<sup>217</sup> Daher wird in diesem Abschnitt als Vergleich die Sicht christlicher Autoren herangezogen, um auch die Perspektive der Minderheit zur Sprache zu bringen.

### 2.3.1. Interaktion

Die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen, Minderheit und Mehrheit spielen sich einerseits auf der politischen und gesellschaftlichen Ebene ab, andererseits bestehen sie aus persönlichen Kontakten von Einzelnen. Ob und in welchem Ausmaß die Interviewpartnerinnen Kontakt zu Christen haben, hat zudem Einfluss darauf, wie sie das Zusammenleben sehen. Besteht Kontakt, stellt sich die Frage nach dem praktischen Umgang mit den Unterschieden, die die Religionen mit sich bringen.

---

<sup>217</sup> Drober 2012, S. 17.

## Alltag

Als Studentinnen hatten alle meine Interviewpartnerinnen zumindest christliche Mitstudierende. Allerdings gab die Hälfte von ihnen an, keine christlichen Nachbarn oder Freundinnen zu haben. Die drei Gesprächspartnerinnen, die in einem palästinensischen Flüchtlingslager leben, kommen aus einer rein muslimischen Umgebung. Auch auf der Universität bleiben diese Studentinnen großteils unter sich, alle drei sagten, sie hätten keine jordanischen oder palästinensischen christlichen Freundinnen.

Fayza stammt aus Ğaraš, das praktisch ebenfalls rein muslimisch ist. Sie erwähnte keinen Kontakt zu Christen auf der Universität, habe jedoch einmal in der Schule eine christliche Lehrerin gehabt. Mayzūn nannte die Betreuerin (*mušrifā*) ihres Studentenheims als christliche „Bekannte“.

Im Gegensatz dazu standen vier Interviewpartnerinnen, die Freundschaften zu Christinnen hatten und dies in der Regel stark betonten. Muslimisch-christliche Freundschaft wurde als Ideal deutlich, dem sie in ihrer Schilderung möglichst nahe kommen wollten. So meinte Isrāʾ etwa: *„Ich habe mit Christen fast mehr zu tun als mit Muslimen. Es gibt überhaupt keinen Unterschied. Wir essen und trinken gemeinsam, gehen gemeinsam auf den Markt. Ich arbeite bei einem christlichen Apotheker und bin Muslimin. Die Religion spielt überhaupt keine Rolle.“*

Išrāq erzählte stolz, sie habe eine christliche Freundin zu Hause besucht. Dies scheint für sie also eine Besonderheit zu sein, obwohl sie verhältnismäßig viel Kontakt zu Christen hat.

Bei den Gesprächspartnerinnen, die keine persönlichen Kontakte zu Christen hatten, übernahmen Medien eine gewisse Vermittlungsfunktion. Zwei gaben an, sie hätten christliche facebook-Freunde. Dāna erwähnte, sie sehe sich manchmal arabisch-christliche Fernsehsender an. Ibtisām kannte christliche Bräuche aus dem Fernsehen. Tatsächlich illustrierten diese Beispiele die Aussage einer christlichen Bekannten, die etwas salopp formulierte: *„Die Leute sind vom Dorf und kennen Christen nur aus dem Fernsehen.“*<sup>218</sup>

---

<sup>218</sup> Forschungstagebuch März 2013.

## Der Umgang mit Unterschieden

Wie oben beschrieben, fielen die Unterschiede zwischen den Religionen, die die praktische Ebene betreffen, meist unter das Stichwort *‘ādāt*. Diese “Bräuche” erstrecken sich von alltäglichen Angelegenheiten wie dem Kopftuch bis zu Hochzeiten und religiösen Festen. Die Verwendung des Wortes *‘ādāt* beschränkt sich nicht auf religiös bedingte Bräuche, es wurde auch für die Gesamtheit einer “typisch jordanischen Lebensweise” verwendet. Die Bräuche von Muslimen und Christen seien in gesellschaftlichen Angelegenheiten gleich, in religiösen (*‘umūr dāt aṭ-ṭābi‘ ad-dīnī*) dagegen unterschiedlich (Mayzūn). Als Beispiel für gesellschaftliche *‘ādāt* wurden gesellschaftliche Tabus (*‘ayb*) genannt, Hochzeiten wurden von den Interviewpartnerinnen als religiöse Bräuche eingeordnet.

Als Ideale galten im Umgang mit den unterschiedlichen *‘ādāt* die Betonung von Ähnlichkeit, Respekt und Teilnahme. So betonten mehrere Interviewpartnerinnen, die Bräuche von Muslimen und Christen seien fast gleich. Wenn es Unterschiede gebe, seien diese sehr gering (*basīṭa*).

Respekt und guter Umgang miteinander wurden als die “Grundlage des Staates” (*asās ad-dawla*) beschrieben. Als Beispiel dafür wurde vor allem der Respekt der jordanischen Christen gegenüber den muslimischen Besonderheiten angeführt: Christen würden im Ramadan nicht in der Öffentlichkeit essen, sie hätten Respekt vor dem Kopftuch und konsumierten keinen Alkohol im Beisein von Muslimen: *“Wenn Muslime zu Besuch kommen, räumen die Christen den Alkohol weg.”* (Iṣrāq) Das Wissen um die Regeln der anderen Religion galt für Iṣrāq als unerlässlich für diese praktische Form des Respekts: *“Man muss wissen, wann der andere sein Fasten hat und das berücksichtigen. Ich kenne mich aus und weiß, dass Christen bei ihrem Fasten kein Fleisch essen dürfen und wann ca. die Leute fasten.”*

Der Aspekt der Teilnahme an den Festen des Anderen wurde explizit nur von einer Interviewpartnerin, Iṣrāq, angesprochen: *“Wir haben christliche Nachbarn, die uns bei unseren Festen besuchen und wir gratulieren ihnen zu ihren Festen und vielleicht feiern wir auch mit ihnen.”*

Anfangs verstand ich diese Aussage nicht, da Iṣrāq in einer rein muslimischen Nachbarschaft lebt. Sie dürfte allerdings mit “wir” nicht ihre Familie gemeint haben, sondern jordanische Muslime im Allgemeinen. Es handelt sich auch hier eher um die Beschreibung eines Ideals. Dass zur Teilnahme ein breiteres Narrativ existiert, zeigen

jordanische Schulbücher: So werden etwa in einem Schulbuch für islamischen Religionsunterricht der Elementarstufe „Nachbar-Rechte“ für Nichtmuslime aufgezählt, „die unter anderem darin bestehen, dass man sich gegenseitig hilft, dass man sich anlässlich von Festtagen (...) gegenseitig besucht (...).“<sup>219</sup>

Auch eine Gesprächspartnerin aus dem palästinensischen Flüchtlingslager erwähnte den Topos der Teilnahme, kannte ihn allerdings nicht von Jordanien, sondern von Palästina: *“In Palästina feiern Christen und Muslime ihre Feste gemeinsam, das hat mir mein Freund erzählt”*. (Dāna) Der Freund lebt in der Westbank, sie hat ihn im Internet kennen gelernt.

Im Leben meiner Gesprächspartnerinnen existiert die Teilnahme an christlichen *‘ādāt* durchaus, aber in weit geringerem Maße als im Schulbuch. Selbst erlebt habe ich gegenseitige Glückwünsche zu christlichen und muslimischen Festen, oft dient dabei facebook als Kommunikationsmedium. Isrā<sup>3</sup> erzählte außerdem, sie habe einmal eine Kirche besucht, um zu sehen, wie Christen beten.

Ansonsten schien es wenig Berührungspunkte mit christlichen Bräuchen zu geben. Exemplarisch sagte Asīl: *“Ich weiß nichts über die Unterschiede zwischen den Bräuchen. Ich kenne keine christlichen Hochzeiten oder so.”* (Asīl)

Großteils liegt dies daran, dass viele Interviewpartnerinnen wenig Kontakt zu Christen haben. Das ist bei der kleinen christlichen Minderheit auch nicht verwunderlich. Ein anderer Grund ist die Tendenz zu Parallelgesellschaften. In diesem Zusammenhang war eine Bemerkung von Iṣrāq aufschlussreich. So sagte sie: *“Wir dürfen christliche Hochzeiten besuchen. Das ist erlaubt. Und christliche Beerdigungen.”* Dass diese Erlaubnis ausdrücklich betont werden muss, zeigt, dass sie nicht selbstverständlich ist. Tatsächlich verbieten manche islamistischen Positionen die Teilnahme an christlichen Festen und sogar Glückwünsche.<sup>220</sup> Den Hintergrund bilden klassische Regelungen für den Umgang mit den *ahl aḡ-ḍimma*. Die malikitische Rechtsschule verbietet es Muslimen, sich dem Trauerzug für einen *Ḍimmī* anzuschließen.<sup>221</sup> Vor diesem Hintergrund wird erst verständlich, was die

---

<sup>219</sup> Reiss 2012, S. 364.

<sup>220</sup> Siehe z.B. Van Doorn-Harder, Nelly: *Easter Greetings in Egypt: 'May You Be Well Every Year'* [http://www.huffingtonpost.com/nelly-van-doornharder/easter-greetings-in-egypt-may-you-be-well-every-year\\_b\\_3216065.html](http://www.huffingtonpost.com/nelly-van-doornharder/easter-greetings-in-egypt-may-you-be-well-every-year_b_3216065.html). Der Artikel beschreibt *fatāwa* gegen Ostergrüße.

<sup>221</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 147.

Ideale von Teilnahme und Respekt bedeuten: Sie sind eine bewusste Absage an “enge Interpretationen” des *ḍimma*-Konzepts. Auch Iṣrāq’s Aussage kann in diesem Licht verstanden werden.

### 2.3.2. Die Position von Christen in der jordanischen Gesellschaft

Die christliche Minderheit genießt in Jordanien vergleichsweise große Freiheiten und sieht sich kaum Diskriminierungen ausgesetzt. Dies wurde von meinen Gesprächspartnerinnen mit Stolz angesprochen. Als Beispiele für die Freiheit und Toleranz des jordanischen Staates wurden die beruflichen Positionen von Christen genannt: *„Es gibt christliche Abgeordnete und Minister. Sie haben sehr hohe Positionen, wie die Muslime. Der Vater meiner Freundin ist Direktor einer Autofirma. In Jordanien gibt es absolut keine Diskriminierung (tafriqa).“* (Iṣrā’) Außerdem seien viele Ärzte und Akademiker Christen.

Auch eine christliche Gesprächspartnerin meinte, es gebe keine Diskriminierung in der Berufswelt und auch keine Angriffe gegen Christen. *„This way of thinking does not exist. It’s not like in Egypt.“* (Alina) Allerdings gibt es in anderen Bereichen sehr wohl auch Themen, die für die christliche Minderheit problematisch sind. In der Beschreibung meiner Interviewpartnerinnen erschien das Zusammenleben aber durchwegs positiv.

#### Harmonienarrativ

So beschrieb etwa Iṣrāq den Zusammenhalt zwischen Christen und Muslimen mit den Worten: *„Sie sind sehr gut, wir sind sehr gut, wir sind uns in vielem sehr einig. Alle Leute sind gut, es gibt keinen Unterschied.“* Sie erklärte dieses Einverständnis als Folge der gemeinsamen Geschichte: *„Es gibt nichts Unverständliches, wir leben schon so lange miteinander.“*

Wiederholt wurde erwähnt, es gebe in Jordanien keinen Rassismus (*‘unṣurīya*) und keinen Konfessionalismus (*tā’ifīya*). Der Begriff *tā’ifīya* wird in diesem Zusammenhang für konfessionelle Streitigkeiten verwendet. So definierte eine Interviewpartnerin den Begriff als *„übertriebene Betonung der Zugehörigkeit zu einer Konfession (tā’ifa) oder Religion“* (Ibtisām). In Jordanien gebe es zwar *‘aṣā’irīya* – Konflikte zwischen Stämmen und die Überbetonung der Stammesidentität – aber

keine *ṭāʿifiya*. Mayzūn formulierte, *ṭāʿifiya* sei „die Einfügung (*idḥāl*) religiöser Angelegenheiten dort, wo es im Umgang mit dem anderen nicht ihr Platz ist und der Fanatismus (*taʿaṣṣub*) für die Religion auf Kosten der Menschlichkeit.“

Toleranz (*tasāmuḥ*) dagegen definiert sie als „Akzeptanz des Anderen und Zusammenleben in Liebe und Frieden.“ Dies ist auch ungefähr das Szenario, mit dem Iṣrāq das Zusammenleben auf der Universität beschrieb: „Auf der Uni gibt es keine Unterschiede zwischen Ländern, Familien, Religionen – alle helfen einander.“ Christliche Studienkolleginnen seien für sie wie Schwestern. Im Allgemeinen wurde das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen gerne als geschwisterlich beschrieben: „Wir sind Brüder von einer Erde.“ (Manūn) „Wir sind *mutalāḥimīn* (von einem Fleisch und Blut). Der Christ und die Muslime sind Brüder, außer der Religion gibt es nichts, was uns unterscheidet.“ (Iṣrāʿ) Jedoch wurde auch bei den wohlmeinenden Aussagen manchmal deutlich, dass Christen trotz allen Zusammenhalts als ein wenig anders galten. So formulierte die gleiche Gesprächspartnerin etwas später: „Die Christen sind die Brüder der Jordanier.“

Zum Teil wurden zur Verstärkung des Harmonienarrativs Beispiele aus Schulbüchern oder Erzählungen herangezogen. Iṣrāq führte zur Illustration des guten Umgangs miteinander folgendes Beispiel an: „Die Krankenhäuser sind auch nicht nur für Muslime, sondern für Muslime und Christen. In Madaba gibt es ein christliches Krankenhaus, in dem auch Muslime versorgt werden und in den normalen Krankenhäusern pflegen die Muslime Christen.“ Im Schulbuch für den islamischen Religionsunterricht wird unter der Überschrift „Die Rechte der Nichtmuslime in der islamischen Gesellschaft“ das Behandeln nichtmuslimischer Kranker als Beispiel angeführt. Das Beispiel steht in einem Kontext, der unterschiedliche Regelungen zum Umgang mit Nichtmuslimen aufzählt – mit Hinweis auf die klassischen Regelungen zum Umgang mit den *ahl ad-dimma*.<sup>222</sup>

Mayzūn illustrierte das eingespielte Zusammenleben, das früher in Jordanien geherrscht habe mit einer Geschichte, die etwas unrealistisch wirkt: In Karak sei für

---

<sup>222</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 397. Die dort genannten Beispiele beschreiben teilweise eher das Setting einer mittelalterlichen islamischen Gesellschaft, in der Nichtmuslime offiziell als *ahl ad-dimma* leben. Genannt wird z.B. die Regelung Ḥālid b. al-Walīds, dass manche Nichtmuslime von der Zahlung der Kopfsteuer ausgenommen seien. Interessant ist, dass die Richtlinien zum praktischen Umgang mit Nichtmuslimen in der heutigen jordanischen Gesellschaft in einem Atemzug mit diesen klassischen Regelungen genannt werden, also offensichtlich ein direkter Zusammenhang gesehen wird.

einen kranken Muezzin dessen Nachbar eingesprungen – ein Christ. Vergleichbar ist die Erzählung eines anderen Gesprächspartners: in einem mehrheitlich christlichen Dorf sei das Taufen von Kindern so üblich gewesen, dass auch Muslime getauft worden seien.<sup>223</sup>

Droeber beschreibt den Topos der „Bruderschaft“ zwischen Muslimen und Christen als typisches Element der offiziellen Darstellung vonseiten religiöser und politischer Leiter. Sie machte die Beobachtung, Christen fühlten sich dadurch jedoch oft vereinnahmt und betonten eher ihre „Andersartigkeit“. Droeber unterscheidet daher zwischen einem „offiziellen Diskurs“ der Einheit und einem privaten Diskurs, der Unterschiede hervorhebt. *„It is the political circumstances that also require a public discourse of „unity“ and „harmony“.*<sup>224</sup>

Wenn auch das Bild von Verbrüderung, Frieden und Harmonie unrealistische Ausmaße annehme mag, bleiben der Schutz von Minderheiten und die relativ hohe Toleranz inmitten der instabilen Region doch beachtlich. Dementsprechend ist der Ruf Jordaniens in der Umgebung. So meinte etwa ein Gesprächspartner im Libanon, Jordanien sei so etwas wie das „Sunni Paradise“ – ein sunnitische Vorzeigestaat, auf den viele Sunniten gerne hinwiesen, da es für konservative islamische Werte und einen moderaten, friedlichen Islam gleichzeitig stehe.<sup>225</sup>

## Heikle Themen

Im Kontrast zur Rhetorik der Einheit und Gleichheit stehen jedoch einige Punkte, in denen Christen diskriminiert werden, die ihre Position erschweren oder die zu Konflikten zwischen Muslimen und Christen führen.

Auch von christlicher Seite wird Jordanien in der Regel als positives Beispiel für interreligiöses Zusammenleben genannt. So schreibt etwa Haddad: *„Compared with other Arab societies, Jordanien society can be described as highly tolerant and it has benefited from a wise leadership which has understood how to avoid clashes on the basis of religious grounds.“*<sup>226</sup> Ähnliche Einschätzungen hörte ich von christlichen

---

<sup>223</sup> Forschungstagebuch März 2013.

<sup>224</sup> Droeber 2012, S. 60.

<sup>225</sup> Forschungstagebuch Juni 2013.

<sup>226</sup> Haddad 1998, S. 463.

Bekannt, so sagte etwa eine Christin mit palästinensischen Wurzeln: „*Wir lieben den König, weil wir in Jordanien Freiheit haben.*“<sup>227</sup> Trotzdem gibt es aus der Sicht von Christen auch schwierige Themen. So nennt Haddad die rechtlichen Regelungen zu Alkohol und christlich-muslimischen Mischehen als Spannungsfelder, aber auch die stark muslimische Prägung des Bildungssystems. Ḥabaš nennt zudem gewisse Einschränkungen von Religionsfreiheit und Menschenrechten, vor allem im Zusammenhang mit Religionswahl und -wechsel. Viele dieser Themen wurden auch von meinen Gesprächspartnerinnen angeschnitten. Auffällig war dabei, dass entweder der Konflikt an sich oder die Einseitigkeit der Situation nicht wahrgenommen wurde.

### **Muslimisch-christliche Ehen**

Gemischte Ehen bezeichnet Ḥabaš als größtes Problem der jordanischen Christen, es bedrohe regelrecht ihre Existenz.<sup>228</sup> Grund dafür ist ein Ungleichgewicht, das mit der religiösen Regelung des Personenstands zusammenhängt, wodurch bei Muslimen die Scharia zur Anwendung kommt: So können muslimische Männer christliche Frauen heiraten, muslimische Frauen aber keine christlichen Männer. Eine christliche Frau, die einen Muslim heiraten will, wird staatlich geschützt: Ihre Familie wird davon abgehalten, einzugreifen. Eine umgekehrte Regelung existiert nicht.<sup>229</sup>

Wenn eine Muslimin trotzdem einen Christen heiratet, können die Kinder nicht registriert werden, außer der Mann konvertiert zum Islam. Umgekehrt sind die Kinder eines Muslims und einer Christin automatisch Muslime, die Eltern können die Religionszugehörigkeit ihrer Kinder nicht wählen. Die christliche Seite ist also bei gemischten Ehen immer der Verlierer.<sup>230</sup> Daher empfinden Christen diese Ehen als „Brautraub“.<sup>231</sup> Dass das Spannungsfeld für die christliche Seite als so ernsthaftes Problem gilt, liegt an seiner Größenordnung: so heirateten in den Jahren 2001-2009 durchschnittlich ca. 29 Prozent der christlichen Frauen einen muslimischen Mann.<sup>232</sup>

---

<sup>227</sup> Forschungstagebuch Februar 2014.

<sup>228</sup> Vgl. Ḥabaš 2011, S. 6.

<sup>229</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 307-308.

<sup>230</sup> Vgl. Ḥabaš 2011, S. 6.

<sup>231</sup> Vgl. Haddad 2011, S. 140.

<sup>232</sup> Vgl. *Al-kitāb al-iḥṣāʾi as-sanawī* 2009, zitiert nach Ḥabaš 2011, S 8.



Dies führt zu einer Abnahme der christlichen Bevölkerung ebenso wie zu einem ernsthaften Problem für heiratswillige christliche Männer. Christen empfinden daher die Situation als sehr ungerecht.

Dreimal sprachen muslimische Gesprächspartnerinnen das Thema der Mischehen an. Zwei erzählten von einer christlichen Bekannten, die einen Muslim geheiratet habe. In ihren Schilderungen erschien die christliche Seite als Aggressor. Es herrschte kein Bewusstsein für die rechtliche Schieflage, daher wurde die Abneigung gegen gemischte Ehen als christliche Intoleranz interpretiert. In beiden Fällen wurde beschrieben, dass die Familie der Braut Druck auf sie ausübte. Eine Interviewpartnerin erzählte von einem kombinierten Fall aus Mischehe und Konversion: *„Eine Freundin von mir wurde für ihren muslimischen Freund Muslimin und ihre Familie hat sie verstoßen und geschlagen. Sie ist geflohen, wahrscheinlich in den Libanon.“ (Isrāʿ)*

Haddad schreibt zu diesem Zusammenhang: *Any action her Christian family may take against such a converted girl is considered as an assault against Islam and Muslims and may result in community conflict.*<sup>233</sup>

### **Islamische Prägung des Bildungssystems**

Seit dem Aufbau der Bildung in Jordanien ist diese stark islamisch geprägt.

Muslimischer Religionsunterricht wurde früh Teil des Unterrichtsprogramms. Lange Zeit gab es an öffentlichen Schulen dagegen keinen christlichen Religionsunterricht. Seitdem allerdings auch in privaten (häufig christlichen) Schulen Religionsunterricht (also auch muslimischer) verpflichtend ist, wurde quasi im Gegenzug eine Art christlicher Religionsunterricht an öffentlichen Schulen eingerichtet.<sup>234</sup> Dieser findet aber nach Aussage einer christlichen Gesprächspartnerin nicht immer statt.<sup>235</sup>

Vielleicht bedeutender als der Religionsunterricht ist aber die islamische Prägung anderer Schulfächer. So befassen sich etwa 30- 38 Prozent des Inhalts der Bücher für Nationale Erziehung und Sozialkunde mit der Entstehung und Ausbreitung des

---

<sup>233</sup> Haddad 2000, S. 144.

<sup>234</sup> Vgl. Haddad 2000, S. 144.

<sup>235</sup> Forschungstagebuch März 2014.

Islams.<sup>236</sup> Christliche Jordanierinnen und Jordanier können sich häufig auch nicht mit der Darstellung von geschichtlichen Ereignissen identifizieren. So wird z.B. das historische Zusammenleben von Muslimen und Christen unter muslimischer Herrschaft als rein harmonisch beschrieben, *ḍimmīs* hätten hohe Positionen und völlige Freiheit genossen.<sup>237</sup> Diese Darstellung ist einseitig und verschweigt die negativen Seiten, so etwa die Verdrängung von *ḍimmīs* aus vielen Positionen und Perioden ihrer Unterdrückung.<sup>238</sup>

Mehrere christliche Bekannte äußerten mir gegenüber den Eindruck, das in Schule und Universität vermittelte Geschichts- und Weltbild sei einseitig. Sie hätten das Gefühl, ihnen würde der Islam aufgedrängt. Meinen muslimischen Gesprächspartnerinnen dagegen war dieses Problem nicht bewusst, aus ihrer Sicht erschienen Christen als befreit von allen islamischen Lehrinhalten: *„Im Religionsunterricht gehen die Christen raus, lesen das inḡīl oder lesen in der Bibliothek. In Arabisch z.B. lernen wir Koranverse (ayāt), die müssen sie nicht lernen. Sie haben alle Freiheit in der Ausübung ihrer Religion.“* (Isrāʿ)

Auf die Frage, ob Muslime etwas über das Christentum lernten, meinte die gleiche Gesprächspartnerin: *„Im Religionsunterricht haben wir etwas über das Christentum gelernt. Wir haben ja 35 Prozent Christen, da müssen wir etwas über sie lernen.“*

Tatsächlich enthalten die jordanischen Schulbücher einige Informationen über das Christentum. Gerade im islamischen Religionsunterricht wird das Christentum allerdings nicht als eigenständige Religion behandelt.<sup>239</sup>

## **Wahl und Wechsel der Religion**

Religionswechsel von einer christlichen Konfession zu einer anderen ist in Jordanien problemlos möglich. Das Gleiche gilt für die Konversion vom Christentum zum Islam. Die Konversion vom Islam zum Christentum ist zwar gesetzlich nicht verboten, führt aber zu gesellschaftlichen Problemen. Als Grund dafür nennt

---

<sup>236</sup> Vgl. Reiss 2011, S. 338.

<sup>237</sup> Vgl. Reiss 2011, S. 484.

<sup>238</sup> Vgl. Reiss 2011, S. 514.

<sup>239</sup> Vgl z.B. Reiss. S 370.

Haddad: *„What is predominant here is the stiff resistance of the traditional social and religious forces operating in society.“*<sup>240</sup>

Ḥabaš nennt Fälle starker rechtlicher Benachteiligung von Konvertiten: Sie wurden für religionslos erklärt, in Jordanien ist eine religionslose Person aber zugleich rechtlos.<sup>241</sup> Auch die Rückkonversion zum Christentum nach einer Konversion zum Islam ist nicht möglich.

Für meine Interviewpartnerinnen galt Religionswechsel in jede Richtung als Problem: *„In Jordanien bleiben die Leute bei ihrer Religion (...) Alle haben Angst. Wenn man die Religion wechselt ist das ein großes Problem. Wir haben eine Sprache, eine Kultur, aber jeder bleibt bei seiner Religion.“* (Isrāʿ) Als Grund dafür nannte die Gesprächspartnerin außer gesellschaftlichem Druck auch religiöse Gründe: *„Gott ist zornig, wenn wir von unserer Religion zu einer anderen Religion gehen. Vielleicht ist das im Christentum auch so.“*

Vom Westen war mehreren Interviewpartnerinnen bekannt, dass dort Christen zum Islam konvertieren. Trotzdem reagierten sie erstaunt auf meine Aussage, in Europa seien alle Arten von Religionswechsel möglich. Isrāq meinte darauf: *„Aber dann gibt es doch Chaos (fitna).“* Zwei andere Interviewpartnerinnen äußerten jedoch auch selbst die Meinung, dass die Wahl der Religion eine persönliche Angelegenheit sein solle.

### **Religionslosigkeit**

Offiziell gibt es in Jordanien nur die Möglichkeit, Muslim oder Christ zu sein. Auch wer sich selbst als Atheist versteht, gehört offiziell einer der beiden Religionen an. Atheismus gilt als Tabu. Zwei ältere Gesprächspartner meinten mir gegenüber, es gäbe keine Atheisten in Jordanien, genauso wie es keine Konvertiten vom Islam zu anderen Religionen gebe. Von zwei der Interviewpartnerinnen wurde Atheismus thematisiert. Für Manūn galt er ebenfalls als Tabu und als äußerst negativ: *„Wenn einer ohne Religion ist, dann lebt er gar nicht wirklich, ehrlich gesagt. Atheisten sind sowieso verloren, sag ich dir. Viele begehen Selbstmord. Sie wissen von Anfang an nicht, was richtig ist.“*

---

<sup>240</sup> Haddad 1998, S. 463.

<sup>241</sup> Vgl. Ḥabaš 2011, S.11.

Asil bemerkte, es gebe in Jordanien sehr wohl Atheisten, auch in Irbid: *„Ich habe Respekt vor allen Religionen (...) Aber nach der wahren Religion zu suchen, ist gefährlich. Manche Leute werden dabei Atheisten. Zum Beispiel Masterstudenten auf dem Schariainstitut. Das liegt wahrscheinlich daran, dass es in jeder Religion Unerklärliches gibt.“*

Auch ihr eigener Freund sei Atheist gewesen, dann aber wieder gläubig geworden, denn *„Atheismus bringt Leere und kann die Frage nach dem Sinn nicht beantworten.“*

### 2.3.3. Dialog

Da „Dialog“ (ḥiwār) ein zentrales Schlagwort im Toleranzdiskurs Jordaniens darstellt, fragte ich meine Gesprächspartnerinnen nach ihrer Definition des Wortes. Wird bei diesen Definitionen das Ideal des interreligiösen Dialogs beschrieben, interessierte mich auch die Frage, ob dieses sich auch im Alltag meiner Gesprächspartnerinnen wiederfindet. Auch in diesem Fall zeigt sich ein Unterschied zwischen Anspruch und Realität.

#### Dialogdefinitionen

Von manchen Interviewpartnerinnen wurde das Wort „ḥiwār“ allgemein besprochen und nicht der interreligiöse Dialog im Speziellen. In beiden Fällen wurde unter *ḥiwār* eine bestimmte Art von Diskussion (*niqāṣ*) mit gewissen Regeln verstanden.

Dialog sei ein Meinungsaustausch (*tabādul arāʾ*), ein genaues Zuhören, ein Geben und Nehmen. Wichtig seien dabei Respekt, Ordnung und Sachlichkeit (*mawḍūʿiyya*). Zur Notwendigkeit des Dialogs sagte Manūn: *„Wenn es keinen Dialog gäbe, würde die Welt ins Chaos stürzen.“* Eine andere Interviewpartnerin meinte der interreligiöse Dialog verringere Missverständnisse zwischen Muslimen und Christen und verbessere das Zusammenleben. Zudem erwähnte eine Gesprächspartnerin den Dialog als im Koran angeordnet.

Der Dialog dürfe nicht angespannt sein und sich in einen Streit (*ṣirāʿ*) verwandeln. Daher müssten Radikalismus (*tašaddud*) und Fanatismus (*taʿaṣsub*) vermieden werden. Bei *tašaddud* solle man lieber nicht über Religion sprechen. Ebenfalls vermieden werden müssten Vorurteile.

Mehrere Gesprächspartnerinnen meinten, im Dialog dürfe man die eigene Religion nicht als besser darstellen. *„Man darf zum Beispiel nicht sagen: Dein Fasten ist nicht überzeugend. Man darf nicht kritisieren und nicht sagen: Meine Religion ist besser. Man muss Respekt haben.“* (Iṣrāq)

Der Dialog wurde als eine Zone beschrieben, in der man nur positiv über den anderen sprechen dürfe, sich gut überlegen müsse, welche Begriffe (*mustalahāt*) man verwendete und über schwierige Themen am besten gar nicht spreche.

Diese Beschreibung deckt sich verblüffend genau mit dem, was Droeber den „offiziellen Diskurs“ nennt: Der Diskurs von Harmonie und Einheit, wie er Gespräche religiöser Leiter in der Öffentlichkeit kennzeichnet, prägt offensichtlich das Dialogverständnis meiner Interviewpartnerinnen.

### **Sprechen über Religion**

Für das Gespräch über Religion mit christlichen Bekannten wurde vor allem die Bedeutung einer persönlichen Beziehung betont. Religion sei ein persönliches Thema und man dürfe Gespräche darüber nicht erzwingen. *„Wir reden nicht von Anfang der Freundschaft darüber, es ist eine normale Freundschaft. Dass man sich nur anfreundet, damit man über solche Sachen reden kann, das gibt es bei uns nicht.“* (Iṣrāq)

Auch Isrāḳ beschreibt, dass man sich dem Thema vorsichtig nähern müsse: *„Religion ist ein normales Thema. Aber es kommt auf die Beziehung an und darauf, wie man fragt. Wenn du nicht meine Freundin bist, frage ich keine religiösen Sachen.“*

Weiters müsse man darauf achten, dass eine gute Beziehung bestehen bleibe und daher nicht über schwierige Themen sprechen. Mögliche Themen seien dagegen religiöse Feste, Gebet, Fasten, das Kopftuch. So erzählt eine Interviewpartnerin, sie habe von ihrer christlichen Freundin gelernt, wie Christen ihre Toten begraben.

Als weiterer wichtiger Punkt wurde genannt, man dürfe das Gegenüber nicht drängen. Dagegen scheint es eine Art Koexistenz-Konsens zu geben, der jeder Seite zugesteht, ihre Religion für die Wahrheit zu halten: *„Als Muslimin sehe ich meine Religion als die Richtige, du deine.“* (Iṣrāq)

Allerdings scheinen manche Muslime diese „Regel“ nicht zu berücksichtigen. So fühlen sich Christen bei Gesprächen über Religion offensichtlich häufig unwohl. Eine

christliche Gesprächspartnerin erklärte: *„Muslims would rather like to talk about it but not understand the Christian perspective. They are in the stronger position. So the Christian side would rather try to avoid it because they have to defend themselves.“*(Alina) Das Machtverhältnis zwischen Mehrheit und Minderheit macht sich also bei Gesprächen über den unterscheidenden Faktor, die Religion, bemerkbar – auch beim Gespräch zwischen Freunden.

Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, dass zwei Interviewpartnerinnen von Erlebnissen erzählten, in denen Christinnen empfindlich auf eine Frage bezüglich ihrer Religion reagiert hatten. Asil erzählte, sie habe einmal einer Christin Frohe Weihnachten gewünscht, worauf diese dachte, sie mache sich über sie lustig. Hanīn sagte, sie stelle Christen grundsätzlich keine Fragen mehr, da sie damit eine schlechte Erfahrung gemacht habe: *„Ich habe in der Schule in den Emiraten einmal eine christliche Klassenkollegin gefragt, wie sie betet. Sie hat gedacht, ich mache mich über sie lustig und hat mich bei der Direktorin angezeigt.“*

Den beiden Gesprächspartnerinnen war das Verhalten ihrer christlichen Kolleginnen unverständlich. Anderen Interviewpartnerinnen war die Thematik eher bewusst. So meinte Iṣrāq, es sei wichtig, auf das Gegenüber Rücksicht zu nehmen: *„Wenn ich sehe, dass du als Christin nicht über den Islam reden willst, dann beende ich den Dialog.“*

## Teil Drei: Die Lehrveranstaltung *adyān wa-firaq*

### 1. Teilnehmende Beobachtung

Ursprünglich hatte ich geplant, meine Arbeit rein auf Interviews aufzubauen. Aber noch bevor ich das erste Interview geführt hatte, ergab sich eine zweite Möglichkeit, einen Einblick in das Verhältnis von Muslimen und Christen in Irbid zu bekommen: Auf dem Institut für *šarīʿa* und islamische Studien<sup>242</sup> an der *Yarmouk University* in Irbid bekam ich die Gelegenheit, eine Lehrveranstaltung über „andere Religionen“, zu besuchen, welche diese aus einer sunnitischen Sicht behandelte. Den Inhalt der Lehrveranstaltung verwendete ich schließlich für die vorliegende Arbeit, er wird im folgenden Kapitel besprochen.

Ich war von Februar bis Mai Gasthörerin der Vorlesung, gelangte also in die Situation einer Teilnehmenden Beobachterin und habe dadurch Einblick sowohl in die Atmosphäre der Klasse und die Ansichten der Studierenden als auch die Lehrinhalte des Instituts bekommen. Sie stellen eine gute Ergänzung zu den Interviews dar; zu den persönlichen Ansichten einzelner Studentinnen kommt damit die dogmatische Sicht einer offiziellen Universitätsvorlesung.

Gleichzeitig verengte sich durch den Besuch des Instituts für *šarīʿa* mein Beobachtungsfeld von der gesamten studentischen Gesellschaft Irbids auf ein bestimmtes Segment der Bevölkerung. Die Studierenden des Instituts für *šarīʿa* sind tendenziell religiöser als der jordanische Durchschnitt - und vertreten besonders stark islamistische Positionen wie den Wunsch nach einer islamischeren Gesellschaftsordnung.

Dieser Fokuswechsel im Beobachtungsfeld ergab sich ungeplant, indem ich einfach die Gelegenheiten nützte, die sich mir boten. Er war allerdings auch thematisch passend, da das Verhältnis des politischen Islams zu anderen Religionen besonders umstritten und damit besonders interessant ist. Gerade da islamistische Bewegungen im Nahen Osten zu einer einflussreichen Größe geworden sind und voraussichtlich im kommenden Kapitel der arabischen Geschichte eine entscheidende Rolle spielen

---

<sup>242</sup> Link zur Homepage des Instituts: Ġāmiʿat al-yarmūk: kulliyat aš-šarīʿa w-ad-dirāsāt al-islāmīya ([http://www.yu.edu.jo/?option=com\\_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=7&Itemid=168](http://www.yu.edu.jo/?option=com_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=7&Itemid=168)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

werden, ist ihre Haltung gegenüber Minderheiten und anderen Religionen von prägender Bedeutung. Sie wird wesentliche Auswirkungen auf die Situation von Minderheiten haben. In Jordanien ist zwar die politische Macht islamistischer Bewegungen begrenzt, der Einfluss auf die Bevölkerung ist aber dennoch beachtlich.<sup>243</sup>

### Feldzugang

Meine Teilnahme an der Lehrveranstaltung ergab sich ungeplant. Eine Bekannte, reguläre Studentin an der Universität, belegte einen Kurs an der *šarī'a*-Fakultät als Wahlfach. Sie stellte mich einem Dozenten vor, der eine einführende Vorlesung anbot, die als Wahlfach frei zugänglich ist. Ich bat um die Erlaubnis teilzunehmen und stellte mich spontan vor als „Studentin des Spracheninstituts, die sich für interreligiösen Dialog (*ḥiwār al-adyān*) interessiert“. Er entgegnete, Vergleichende Religionswissenschaft (*muqāranat il-adyān*) sei sein Schwerpunkt: „*Von allen Dozenten am Institut sind wir nur zwei, die sich mit anderen Religionen beschäftigen, wie hast du da genau mich erwischt?*<sup>244</sup>“ Er zeigte sich sehr erfreut über mein Interesse und bot mir an, sämtliche seiner Lehrveranstaltungen zu besuchen. In einer Sprechstunde am nächsten Tag zählte er mir alle seine Vorlesungen des gerade begonnenen Semesters auf – darunter *adyān wa-fīraq*. Dieser Kurs weckte mein Interesse, unter anderem da ich in Erwägung zog, ihn für meine Forschung nützen zu können. Ich war neugierig, was zu „meinem Thema“ unterrichtet wurde. So erklärte ich, dass ich eine Arbeit „über die Religionen in Jordanien“ schreiben wolle und daher besonders an diesem Kurs interessiert sei. Das Interesse schien gegenseitig zu sein und so lud mich der Vortragende ein, als Gasthörerin teilzunehmen.

Was auch immer die genauen Gründe für sein Interesse waren, ich bin dem Dozenten dankbar für seine Bereitschaft, mich als Nichtmuslimin teilnehmen zu lassen, eine Gelegenheit, die keine Selbstverständlichkeit ist.<sup>245</sup> Er wurde damit zu

---

<sup>243</sup> Siehe dazu die PEW-Umfrage „*Most Muslims want Democracy, Personal Freedoms and Islam in Political Life*“ vom Juli 2012, <http://www.pewglobal.org/2012/07/10/most-muslims-want-democracy-personal-freedoms-and-islam-in-political-life/>.

<sup>244</sup> Forschungstagebuch Februar 2013.

<sup>245</sup> Einige jordanische Bekannte äußerten den Gedanken, der Dozent riskiere für eine solche Öffnung wahrscheinlich Kritik aus den eigenen Kreisen. In der Regel befanden sich keine Nichtmuslime am Institut, eine Ausnahme bildete der grundlegende Kurs *taqāfa islāmiya*, der von manchen amerikanischen Studierenden des Sprachenzentrums besucht wurde.



meiner Kontaktperson, die mir den Zugang zu einem Feld ermöglichte, das mir sonst verschlossen geblieben wäre.

### **Methode, Strukturiertheit**

Das folgende Kapitel soll einen Einblick in die besagte Lehrveranstaltung geben. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den gelehrten Inhalten, aber ich möchte auch auf Reaktionen und Ansichten von Studierenden eingehen und soweit wie möglich das Milieu der Fakultät beschreiben. Ich verwende dazu meine Notizen, die während des Semesters entstanden. Diese bestehen neben den eigentlichen Vorlesungsmitschriften auch aus Notizen zu Gesprächen und Diskussionen und bemerkenswerten beobachteten Ereignissen und sozialen Interaktionen. Diese sollen den Rahmen bilden, während der Schwerpunkt auf den Inhalten der Lehrveranstaltung liegt.

### **Beobachtungsfeld**

Die Lehrveranstaltung fand zweimal wöchentlich statt, Montag und Mittwoch, in Einheiten von jeweils eineinhalb Stunden. Ich nahm von 11. 2. 2013 bis zur letzten Einheit am 8. 5. 2013 teil, dazwischen fehlte ich bei zwei Einheiten am 29.4. und 1.5. Die Vorlesungssprache wechselte zwischen Hocharabisch und jordanischem Dialekt. Vor allem häufig eingeflochtene Anekdoten und persönliche Erlebnisse waren im Dialekt gehalten. Ich verstand den Großteil des Gesagten, wobei mir Passagen im Dialekt schwerer fielen als solche im Hocharabischen. In die Verwendung des Dialekts fiel der Dozent jedoch hauptsächlich bei Anekdoten, die nicht zum eigentlichen Stoff gehörten. Wenn möglich, fragte ich nach der Einheit jordanische Studentinnen nach der Bedeutung von Begriffen, die ich nicht verstanden hatte, die mir aber wichtig erschienen. Ich schrieb händisch mit, meist auf Deutsch, indem ich das Gesagte spontan übersetzte. Zentrale Begriffe und manche Abschnitte notierte ich auf Arabisch.

Die Lehrveranstaltung wurde von ca. 70 Studentinnen und Studenten besucht, sie waren Studierende von Bachelorstudiengängen des Instituts für *šarīʿa*. Ein beachtlicher Anteil der Studierenden waren Malaysierinnen und Malaysier. Die *Yarmouk University* hat aufgrund von eigenen Austauschprogrammen viele malaysische Studierende, die meisten von ihnen studieren am Institut für *šarīʿa*.

Die Anzahl der Vorlesungsbesucher variierte, manchmal fehlten Studierende und manchmal kamen Gasthörer (beziehungsweise in den meisten Fällen Gasthörerinnen) auf Besuch, meistens Schwestern oder Cousinen regulärer Hörerinnen. Ca. 50 der Studierenden waren weiblich. Generell überwiegt der Frauenanteil am Institut.

Die Studienwahl „Scharia“ ist bei Frauen offensichtlich besonders beliebt. Helga Unger-Heitsch beobachtete bei ihrer Forschung in einem jordanischen Dorf, dass dort drei von zehn Mädchen den Wunsch hatten, Scharia zu studieren. Dazu stellt sie folgende Überlegung an: *“Welcher Vater oder Mutter könnte es seiner Tochter ausreden, nicht den Islam studieren zu wollen? Für die Mädchen ist eine solche Argumentation günstiger, als etwa den Wunsch nach neuen Eindrücken zu bekunden. Der Wunsch, neue Wege zu gehen, würde zu viele unbekannte Gefahren und In-Fragestellungen der alten Werte für Frauen mit sich bringen. Die oben stehenden Mädchen wissen das und koppeln deshalb bewusst oder halb-bewusst ihre neuen Lebenswünsche an die Religion. Auf diese Weise wird dieser moralisch unantastbar.”*<sup>246</sup>

Sie beschreibt auch den höheren Grad an Geschlechtertrennung als Grund für den hohen Frauenanteil: *„An der Abteilung für Sharia herrscht zudem auch in den Vorlesungen – ja sogar bei den Treppenaufgängen zu den Hörsälen – Geschlechtertrennung. Dies sollte die Akzeptanz eines solchen Studiums für Eltern (...) doch sehr erhöhen.”*<sup>247</sup>

Das Institut für *šarī'a* befindet sich mitten auf dem Universitätscampus zwischen anderen Instituten der *Yarmouk University*, bildet jedoch einen eigenen Mikrokosmos, in dem strengere Regeln gelten als auf dem restlichen Universitätsgelände. Das Gebäude hat zwei Eingänge, einen größeren „allgemeinen“ und einen kleineren Eingang am anderen Ende des Gebäudes, den nur Frauen benutzen durften. Die von mir besuchte Lehrveranstaltung fand in einem Vorlesungssaal im Erdgeschoß direkt neben dem Haupteingang statt. Es herrschte auch während der Vorlesung eine gewisse Geschlechtertrennung, indem die männlichen Studierenden in den ersten zwei oder drei Reihen saßen, die weiblichen dahinter.

---

<sup>246</sup> Unger-Heitsch 1995, S. 352.

<sup>247</sup> Unger-Heitsch 1995, S. 353.

Die Kommunikationsmuster zwischen dem Dozenten und den Studierenden unterschieden sich von anderen Instituten, so etwa durch religiöse Umgangsformen – so sprach der Dozent alle Studierenden mit *aḥī* und *uḥtī* („Bruder“ und „Schwester“) an. Ebenso war ein erhöhter Gebrauch religiöser Formeln zu beobachten. Auffallend war außerdem der autoritäre Lehrstil mit vielen Ermahnungen. Einerseits war der Unterricht mit vielen Anekdoten, persönlichen Erlebnissen und praktischen Beispielen durchflochten, was der Lehrveranstaltung eine persönliche Note gab. Andererseits wurde dem Dozenten niemals von den Studierenden widersprochen, während in den anderen beiden Vorlesungen an der *Yarmouk University*, die ich besuchte<sup>248</sup>, Studierende häufig ihre Meinung beitrugen, manchmal widersprachen und gelegentlich heftige Diskussionen mit den Vortragenden führten.

### Das Institut als Milieu

Ich habe keine Hintergrundinformationen über die Strukturierung und die offizielle politische Positionierung des Instituts, sollte eine solche existieren, daher stütze ich mich bei meiner Einordnung auf Beobachtungen und Gespräche.

Schon bevor ich das Institut besucht hatte, hatte ich ein gewisses Bild von den dortigen Verhältnissen. Das Institut für *šarīʿa* gilt anderen Studenten als islamistisch, ich vermutete also einen starken Einfluss im Speziellen vonseiten der Muslimbruderschaft. Ein Gesprächspartner meinte im Zug einer Unterhaltung über die allgemeine Islamisierung der arabischen Welt und ihre Auswirkungen in Irbid: *„Als die Yarmouk gegründet wurde, war geplant, eine weltoffene<sup>249</sup> Islamfakultät einzurichten, in der vielleicht sogar westliche Islamwissenschaftler unterrichten könnten. Aber es ist anders gekommen und jetzt haben wir genau das Gegenteil.“*<sup>250</sup>

Der Eindruck, dass an der Fakultät ein besonders konservativer und politischer Islam das Klima dominiere, wurde durch meine Beobachtungen bestätigt. Wie erwartet, scheint besonders Kleidung als Marker dafür zu dienen. Ca. zwanzig Studentinnen

---

<sup>248</sup> Ich besuchte eine Vorlesung über die jordanische Gesellschaft (*al-muḡtamaʿ al-urdunī*) des Studiengangs Soziologie (*ʿulūm iḡtimāʿīya*) und eine Vorlesung über frühislamische Dichtung (*aš-šīʿr al-islāmī*) im Studiengang Arabisch.

<sup>249</sup> Wobei ich hier anmerken möchte, dass „Weltoffenheit“ (*infītāḥ*) auch von Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern, die politischen Islam ablehnen, nicht als Ideal gesehen wird, was zeigt, dass die Gesellschaft insgesamt, Islamismus hin oder her, sehr konservativ ist.

<sup>250</sup> Forschungstagebuch März 2013.

trugen einen – in Irbid sonst seltenen – Gesichtsschleier (*niqāb*). Der Großteil der Frauen trug *abāya* oder *ǧilbāb* oder zumindest Röcke.<sup>251</sup> Der starke Fokus auf Kleidung wurde immer wieder in Gesprächen deutlich, die ich mit den konservativeren Studentinnen führte. So war eine der ersten Fragen von Barāʿ, die selbst *abāya* und *niqāb* trug, die nach den Kleidungs Vorschriften im Christentum. Sie sagte, im Islam herrsche Freiheit, was Kleidung betrifft. Diese Freiheit bestand für sie allerdings vor allem in der Wahl, *niqāb* zu tragen oder nicht. Wobei es besser sei, ihn zu tragen, man könne sich damit religiöse Gutpunkte (*ḥasanāt*) verdienen. Darum habe sie sich vor einem halben Jahr dafür entschieden.<sup>252</sup>

Andere Merkmale für die Präsenz eines konservativen Islams (beziehungsweise Unterschiede zu anderen Instituten) waren die starke Geschlechtertrennung und die Tatsache, dass manche Studierende Hocharabisch sprachen, ein Phänomen, dem ich in Irbid nur auf dem Institut für *šarīʿa* begegnet bin. Studierende anderer Studienrichtungen meinten dagegen häufig, sie sprächen gar kein *fuṣḥa*, sondern nur Dialekt - in vielen Fächern, so etwa Technik und Medizin, wird zudem auf Englisch unterrichtet.

Wie politisch der Islam vieler Studierender des Instituts ist, zeigte sich daran, dass dies in Gesprächen schnell und häufig thematisiert wurde. Immer wieder hieß es, der Islam sei ein allumfassendes System und deshalb könne man Religion und Politik nicht trennen.<sup>253</sup> Die jordanische Gesellschaft sei nicht islamisch genug, es mangle an *taṭbīq al-islām*, es gebe kein *niḍām dīnī*, keine islamischen Gesetze. Als Beispiele wurden die gemischtgeschlechtlichen Universitäten angeführt und “unislamische Ideen”, die an den Schulen gelehrt würden. Diese verursachten Probleme in der Gesellschaft. In mehreren Gesprächen stieß ich auf die Meinung, Jordanien solle Saudi-Arabien ähnlicher werden, denn “dort haben sie islamische Gesetze und deshalb auch viel weniger Probleme und Falsches”. Als ich in einem dieser

---

<sup>251</sup> Die Ausnahme bildeten vier Studentinnen, die Hosen trugen. Auch sie grenzten sich durch ihre Kleidung in gewisser Weise ab, in diesem Fall von der strengeren Mehrheit des Instituts. Sie bildeten in der Klasse eine eigene Gruppe, waren eng befreundet und beschwerten sich, dass sie von konservativer gekleideten Studienkolleginnen als zu freizügig (*miš muḥtašam*) gesehen würden. Außerdem erlaubten manche Dozenten den Besuch ihrer Lehrveranstaltungen nur in Röcken.

<sup>252</sup> Forschungstagebuch Februar 2013. Meistens betonen gerade die stark verschleierte Studentinnen die eigene Wahl der Verschleierung aus Überzeugung.

<sup>253</sup> so z.B. im Gespräch mit Banān und Fayza am 1. 5. 2013. (siehe die Liste der Interviewpartnerinnen).

Gespräche einwendete, die saudi-arabische Gesellschaft habe doch auch Probleme, entgegnete eine Studentin: *“Ja, auch in Saudi-Arabien wird der Islam nicht überall richtig angewendet. Nur in manchen Gegenden.”*<sup>254</sup> Selbst in Saudi-Arabien wird also Purifizierungspotenzial gesehen. Die Ausrichtung an Saudi-Arabien als Vorbild lässt außerdem vermuten, dass bei den betreffenden Studierenden der islamistische Einfluss von saudischer Seite kommt – also nicht unbedingt von Seiten der Muslimbrüder, sondern eher von salafistischen Strömungen.

Besonders für die streng religiöse Prägung von Bildung und Erziehung solle der Staat sorgen - denn sie schaffe bessere Menschen, wie eine weitere Studentin meinte: *“Das wichtigste ist die Erziehung. In der Pädagogik lernen wir, dass ein Kind, das in einer guten Umgebung aufwächst, sich gut entwickelt. Wenn ein Kind also aus einer frommen islamischen Familie kommt und der Kindergarten auch islamisch ist, dann wird es gut gedeihen, es kann gar nicht anders.”*<sup>255</sup>

Das Ziel scheint ein möglichst allumfassendes islamisches System zu sein, als Bollwerk gegen schlechte Einflüsse jeder Art - verortet werden diese dabei prinzipiell “von außen”.

Die Islamisierung der Gesellschaft wird daher als moralischer Imperativ gesehen und als im Sinne aller. Auf meine Frage, was man tun solle, wenn nicht alle eine islamische Gesellschaft wollten, entgegnete die Studentin: *„Nein nein, die Leute wollen das. Wir wollen doch alle das Gute und der Islam ist nichts als das Gute – also wollen alle den Islam.“* Es wird hier deutlich, dass die eigene Auffassung des Islams als „der Islam schlechthin“ gesehen wird, obwohl viele jordanische Musliminnen und Muslime „diesen Islam“ nicht vertreten<sup>256</sup> und die Forderung nach einer „Saudisierung“ des Landes nicht teilen, ja sogar entschieden ablehnen - ganz abgesehen von der christlichen Minderheit, die dem politischen Islam sehr kritisch

---

<sup>254</sup> Gespräch mit Banān und Fayza.

<sup>255</sup> Gespräch mit Banān und Fayza.

<sup>256</sup> Zwar wünscht sich laut PEW-Forum die Mehrheit der Jordanierinnen und Jordanier eine stärker islamische Ausrichtung der Politik, ich wage aber zu bezweifeln, dass dabei immer Saudi-Arabien als Vorbild gesehen wird. Siehe: PesResearch: *Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms and Islam in Political Life. Chapter 3. Role of Islam in Politics*, 10.6.2012 (<http://www.pewglobal.org/2012/07/10/chapter-3-role-of-islam-in-politics/>), letzter Zugriff 30.10.2014 (63 Prozent finden, der Islam spiele eine geringe Rolle in der Politik und 80 Prozent derer, die dieser Meinung sind, finden die zu geringe Rolle negativ und 69 Prozent kritisieren, dass sich Gesetze nicht genug an der Scharia orientieren).

gegenübersteht. Meine Arabischlehrerin am Sprachenzentrum der Universität etwa, ebenfalls streng religiöse Muslimin, aber Verfechterin des Arabischen Nationalismus und feurige Kritikerin des politischen Islam (*islām siyāsī*), meinte über die Glorifizierung Saudi-Arabiens aufgebracht: „Das sagen nur Leute, die sich nicht auskennen, sie bilden sich das ein und kennen Saudi-Arabien nicht. (...) Das einzige, was mir dort gefallen hat, sind die heiligen Stätten, alles andere an diesem Land ist schrecklich.“<sup>257</sup> In der Lehrveranstaltung *aš-šī‘r al-islāmī* (islamische Dichtung) vertrat der Dozent die Ansicht, die Trennung von Religion und Politik sei notwendig, um den Islam davor zu bewahren, von der Politik missbraucht zu werden.<sup>258</sup>

## Teilnahme

Atteslander schreibt zum Grad der Teilname bei der teilnehmenden Beobachtung: „In Bezug auf den Beobachter muss in erster Linie berücksichtigt werden, welchen Beobachterstatus er/sie in der Beobachtung einnimmt. Dieser Beobachtungsstatus wird erstens bestimmt durch den Partizipationsgrad im Feld – d.h. inwieweit nimmt der Beobachter an der zu untersuchenden sozialen Situation teil- und wird zweitens bestimmt durch die Beobachterrollen, deren Ausfüllung mit dem Partizipationsgrad korrespondiert.“<sup>259</sup>

Ich hatte den Besuch der Vorlesung *adyān w-firaq* aus persönlichem Interesse begonnen. Von Anfang hatte ich auch in Betracht gezogen, meine Beobachtungen zu einem Teil meiner Forschung zu machen, aber ich war mir lange Zeit nicht sicher, ob und wie ich sie verwenden würde. Ich geriet mehr oder weniger von selbst in die Rolle der Teilnehmerin. Daher war ich erst in zweiter Linie Forscherin und vor allem Teilnehmerin, wobei ich innerhalb des „Feldes“, also des sozialen Gefüges der „Klasse“, verschiedene Rollen innehatte.

Ich nahm an fast allen Vorlesungseinheiten teil und hatte mit einigen Studentinnen auch persönlichen Kontakt, wodurch ich Einblicke in ihre Lebenswelten erhielt. Mit manchen blieb ich einfach etwas länger im Vorlesungssaal sitzen und wir führten Gespräche und Diskussionen über den Vorlesungsstoff, mit anderen war der Kontakt informeller und freundschaftlicher, indem wir gemeinsam essen gingen, sie mich im

---

<sup>257</sup> Forschungstagebuch April 2013.

<sup>258</sup> Forschungstagebuch Februar 2013.

<sup>259</sup> Atteslander 2010, S. 83.

Studentenheim besuchten oder ich sie zu Hause. Dabei waren die Gespräche vor allem persönlicher Art und drehten sich um Studium, Freunde und Familie, Männer und Heiraten und um kulturelle Unterschiede zwischen Österreich und Jordanien.

## Rolle

Teuscher schreibt über die sozialen Rollen im Feld: *„Die Gruppe (...) sieht den Forscher stets auch als Menschen an und gliedert ihn sofort oder zögernd in ihr Schema von Menschen außerhalb ihrer Gruppe ein. Er wird so in ihren Bereich einbezogen. Er kann für sie sein: ein Fremder, ein Gast, ein Angehöriger des herrschenden Kolonialvolkes, der Freund eines Angehörigen der Gruppe usw.“*<sup>260</sup>

Ich hatte den Status einer Studentin, aber auch den eines offiziellen Gastes. Vom Dozenten wurde ich sehr zuvorkommend behandelt. Auch unter den Studentinnen hatte ich grundsätzlich den Status des Gastes, meine Rolle gestaltete sich allerdings schwieriger und durchaus zwiespältig. Ich war als Angehörige der westlichen Kultur und einer anderen Religion eine ungewöhnliche Studentin, also musste mein Dasein erklärt werden.

Wie Atteslander ausführt, reagiert eine Gruppe auf das Eindringen eines Fremdlings, *„indem sie ganz unmittelbar versucht, seinem Dasein aus ihrem System heraus einen übersetzbaren Sinn zu geben.“*<sup>261</sup> Meine Rolle war aber ungeklärt, so dass Irritationen nicht zu vermeiden waren, obwohl ich trotzdem herzlich aufgenommen wurde. Die naheliegendste Erklärung für mein Interesse schien für viele Studierende zu sein, dass ich zum Islam konvertieren wolle. Darauf wurde ich in den ersten Gesprächen mit Studentinnen regelmäßig angesprochen. Dass ich jedoch konversionsunwillig zu sein schien, führte zu Verunsicherung und zu Misstrauen. Die Folge waren neue Rollenvorschlägen, die in dem Vorwurf gipfelten, ich sei eine israelische Spionin. Die gleiche Reaktion beschreibt Helga Unger-Heitsch in dem von ihr untersuchten jordanischen Dorf: *„Besonders in Gafar gewöhnen sich Mütter und Großmütter mit Mühe an eine europäische Forscherin. Sie hielten mich zunächst für eine israelische Spionin, die die Sozialisationspraktiken an den Feind weitergeben wollte, damit dieser den „arabischen*

---

<sup>260</sup> Teuscher 1959, S. 251 (zitiert nach Atteslander 2010, S. 54).

<sup>261</sup> Atteslander 2010, S. 61.

*Feind“ besiegen könne und glaubte (sic!) später, ich wolle europäische blonde Frauen in das Gebiet Gafars zu Heiratszwecken einschleußen“.*<sup>262</sup>

Auch für meine Studienkolleginnen und -kollegen schien ein nicht zweckgebundenes, wissenschaftliches Interesse beziehungsweise reine Neugierde schwer greifbar. Außer diesem relativ gewöhnlichen, häufig auftretenden Misstrauen gegenüber einer ausländischen Forscherin kamen in ihrem Fall wohl noch einige erschwerende Umstände hinzu, auf die ich weiter unten eingehe.<sup>263</sup>

Gleichzeitig muss dazugesagt werden, dass auch ich selbst mit Misstrauen, Anspannung und Vorurteilen zu kämpfen hatte. So groß mein Interesse an der Welt der „Islamisten“ war, anfangs hatte ich auch Angst davor. Waren diese Leute gefährlich? Ich ging trotzdem hin und wurde langsam entspannter. Dabei halfen mir vor allem die persönlichen Beziehungen, die mit der Zeit entstanden. Umgekehrt waren diese auch für meine Mitstudentinnen das Hauptkriterium für Akzeptanz.

Außerdem hatte ich das Gefühl, unter dem Stichwort des „interreligiösen Dialogs“ eine gewisse Akzeptanz zu finden. „Dialog“ war im Bewusstsein der Studierenden durchaus vorhanden und schien einen legitimen Grund zu bieten, sich für eine andere Religion zu interessieren. Allerdings schien das Dialogverständnis der meisten Studierenden und des Vortragenden darauf abzielen, dass Dialog eine Form der islamischen Mission (*da‘wa*) sei - somit sei das Ergebnis von ehrlichem Dialog immer die Konversion des Nichtmuslimischen Parts.

Ähnlich verhielt es sich mit dem Begriff „Diskussion“. So war „Diskussion“ das ausdrückliche Ziel des Dozenten, der mich einige Male dazu aufforderte, meine Meinung zum Vorlesungsinhalt zu sagen. Nachdem mir anfangs dazu weit der Mut gefehlt hatte, ging ich nach einiger Zeit darauf ein und begann das Gesagte aus meiner Sicht zu kommentieren – manchmal als „Westlerin“, manchmal als Christin. Allerdings schien der Vortragende „Diskussion“ vor allem als Möglichkeit zu sehen, an mir beispielhaft seine Gegenargumente und deren Überlegenheit zu demonstrieren. Es herrschte allgemein kein offenes Diskussionsklima in der Lehrveranstaltung, so dass meine Anmerkungen, wenn auch erbeten, dann doch häufig nicht erwünscht waren. Ich kommentierte manche Lehrinhalte trotzdem, da ich das Gefühl hatte, sie nicht einfach stehen lassen zu können. Dies galt etwa bei

---

<sup>262</sup> Unger-Heitsch 1995, S. 25.

<sup>263</sup> Siehe den Punkt „Offenheit“



Aussagen über eine jüdische Weltverschwörung und den Holocaust, aber auch bei manchen Punkten der Polemik gegen Judentum und Christentum. Mein persönlicher Glaube war dabei wohl ein Faktor, der dazu beitrug, dass die Konfrontation mit dieser Polemik für mich emotional eine große Herausforderung war. Aber auch unabhängig davon war es für mich frustrierend, mit anzusehen, welche starke Wirkung die teils sehr plumpen und propagandistischen Lehrinhalte auf die Studierenden hatten und mit welcher Kritiklosigkeit sie aufgenommen wurden.

Ich war in der Situation, zu beobachten wie „Andere“ das mir „Eigene“ größtenteils negativ wahrnahmen - eine zwiespältige, herausfordernde Position. Dementsprechend waren meine Emotionen der Lehrveranstaltung und dem gesamten Institut gegenüber: Einerseits war es faszinierend, mit der mir sonst so fremden Weltanschauung eines politischen Islams auf Tuchfühlung zu gehen und aus ihrer Perspektive eine kritische Außensicht auf die eigene Religion (und auch Kultur) kennenzulernen. Zum Teil ermöglichte diese ungekannte Perspektive eine Selbstreflexion mit äußerst interessanten Aspekten. Andererseits war die in der Lehrveranstaltung dargestellte Sicht jedoch sehr abwertend und stark von Vorurteilen verzerrt, so dass an die Stelle der Faszination häufig Ärger und Frustration traten. Ich hatte das Gefühl, letztlich keinerlei Auseinandersetzung zu beobachten, sondern nur den Aufbau eines vorprogrammierten Bildes der „Anderen“. Doch dazu mehr bei der Beschreibung der Inhalte im folgenden Teil.

Durch meine Anwesenheit auf dem sonst rein muslimischen Institut entstand eine komplexe Situation: Es ergab sich ein Konflikt zwischen den zwei Sphären, die Droeber als „öffentliche“ und „informelle“ Situation bezeichnet. Das Unterscheidungskriterium ist dabei nicht nur, ob es sich um einen offiziellen oder privaten Kontext handelt, sondern auch, ob die Angehörigen einer religiösen Gruppe unter sich sind oder die Situation gemischt ist: *„One of the reasons behind my interest in inter-religious relations was my puzzlement at the obvious divergence between, on the one hand, the way members of the various religious communities in Jordan and the West Bank speak to and about each other in public, and, on the other hand, what one hears behind closed doors. (...) Interestingly, foreigners also appear to fall into the category of an audience that defines a situation as ‘formal’, for fear they might report what they hear to others.“*<sup>264</sup>

---

<sup>264</sup> Droeber 2012, S. 74.

Ich war somit Eindringling in eine Gruppe, die normalerweise geschlossen wäre und damit die Sicherheit und Ehrlichkeit einer nicht-öffentlichen Situation zu eigen hätte. Mit meiner Anwesenheit geriet diese Sicherheit in Gefahr. Eigentlich hätte man der Fremden gegenüber eine „offizielle“ Situation schaffen sollen, aber das war nicht wirklich möglich. Hier war der Lehrstoff vorgegeben und die Gruppe zu groß, um alle Gespräche auf mich abzustimmen. Das war offensichtlich manchen Beteiligten unangenehm.

### Offenheit

Wussten die Studierenden und der Dozent, dass und zu welchem Zweck sie beobachtet wurden? Ich erklärte wie erwähnt, dass mein Interesse mit einer Forschungsarbeit zusammenhing. Insofern geschah meine Beobachtung also relativ offen. Dies hatte den Vorteil einer ehrlicheren Situation, führte aber zu Misstrauen von Seiten der Studierenden. So kaufte ich etwa das Buch *„The only right choice: Islam“*<sup>265</sup> im Beisein einer Studentin, die mich daraufhin scharf fragte, was ich damit vorhabe. Zu Beginn des Semesters kamen zwei Studentinnen auf mich zu, mit der Aufforderung, ihnen meine Mitschriften zu zeigen. *„Wir wollen sehen, ob sie positiv oder negativ sind.“*<sup>266</sup>

Die Linie zwischen Akzeptanz und Misstrauen zeichnete sich dabei vor allem anhand von persönlichen Kontakten. Somit erlebte ich einen Prozess, der in der qualitativen Forschung häufig auftritt: So beschreibt Atteslander Misstrauen als eine gewöhnliche Reaktion auf offene Beobachtung, es verschwinde allerdings oft nach einiger Zeit und es entstehe ein Vertrauensverhältnis.<sup>267</sup> Speziell über einen arabischen Kontext schreibt Katakura, die in saudi-arabische Dörfern forschte: *„In the traditional closed Arab society, the building up of trust and confidence becomes a critical issue. After a series of trials I finally dropped the questionnaire and only used it for checking data collected through personal interviews. Far more enlightening is the emphasis on personal*

---

<sup>265</sup> Das Buch ist Lehrbuch einer weiteren Vorlesung. Ich kaufte es auf die Aufforderung einer Studentin hin.

<sup>266</sup> Forschungstagebuch Februar 2013.

<sup>267</sup>Vgl. Atteslander 2010, S. 91.

*contact .(...) By living with the people and being part of their community, one can begin to uncover the fundamental spirit and life and beliefs of the people.*<sup>268</sup>

In meinem sonstigen Umfeld in Irbid begegnete ich wenig Misstrauen und genoss vonseiten zahlreicher Studentinnen und ihrer Familien eine herzliche Aufnahme und Interesse. Auf dem Institut für *šarī'a* herrschten allerdings erschwerte Bedingungen für einen Vertrauensaufbau. So waren Vorurteile gegen Nichtmuslime Teil des Lehrinhalts und wurden von den Studierenden in der Regel unhinterfragt bestätigt. Dazu kam eine besondere Offenheit für Verschwörungstheorien.

Das Misstrauen empfand ich als bedrückend, ich behielt jedoch den Besuch der Lehrveranstaltung aus Interesse bei. Ich bin daher einer Gruppe von vier Studentinnen dankbar, die trotz aller in der Luft liegenden Anspannung relativ vorurteilsfrei auf mich zugehen und mich in erster Linie als Studentin, als junge Frau wie sie selbst, und damit als soziales Gegenüber wahrnahmen. Zeitweise kamen – beiderseits - trotzdem Vorbehalte auf, die diese Beziehung erschwerten, die Freundschaft blieb aber erhalten. Mein Kontakt zu den jungen Frauen dieser Gruppe unterschied sich somit nicht sonderlich von Kontakten zu Studentinnen anderer Studienrichtungen.

Ein anderer Fall war die äußerst freundliche Aufnahme, die ich von zwei weiteren Studentinnen erfuhr, die beide *niqāb* trugen und strengere Ansichten vertraten als die eben erwähnte, vergleichsweise „liberale“ Gruppe. Eine von ihnen sagte zu Beginn des Semesters: *„Meine Liebe, du hast ein gutes Herz! Ihr denkt, dass wir Frauen mit Gesichtsschleier (munaqqabāt) nur auf das Äußere schauen, auf die Kleidung usw. – aber ich schaue auf das Herz und ich sehe, dass du ein gutes Herz hast.*<sup>269</sup> Äußerungen wie diese machten es mir leichter, mit dem Misstrauen anderer Studierender umzugehen und mein eigenes Misstrauen abzubauen.

Das Beispiel der Vorlesungsbesucherinnen und -besucher ermöglicht einen Einblick in das Milieu des Instituts, der als Hintergrund und Rahmen für die Lehrveranstaltung *adyān wa-firaq* äußerst interessant ist. Das Hauptaugenmerk im folgenden Kapitel liegt jedoch nicht auf den Studierenden, sondern auf den Inhalten der Lehrveranstaltung.

---

<sup>268</sup> Katakura, Motoko 1977, S. xiv.

<sup>269</sup> Forschungstagebuch Februar 2013.

## 2. Inhalte der Lehrveranstaltung

### 2.1. Gliederung und Allgemeines

Die Lehrveranstaltung *adyān wa-fīraq* (Religionen und Religionsgruppen) behandelte Judentum, Christentum und schiitischen Islam. Sie war in vier Teile gegliedert: Einen allgemeinen Einführungsteil und jeweils einen Teil zu jeder der besprochenen Religionen. Lehrstoff waren deren Quellen, Geschichte, Untergruppen (*fīraq*), gegenwärtige Situation und geographische Verbreitung. Weitere Religionen, vor allem nicht-monotheistische wie etwa der Buddhismus, wurden in der Vorlesung gelegentlich erwähnt, bildeten jedoch nicht Teil des eigentlichen Lehrstoffes. Das Buch „*Ad-dīn. Buḥūt mumahhada li-dirāsat tāriḥ al-adyān*“<sup>270</sup> von Muḥammad ‘Abdallāḥ Drāz galt grundsätzlich als Skriptum der Lehrveranstaltung, wurde jedoch nur selten verwendet.<sup>271</sup> Ziel der Lehrveranstaltung war nicht nur eine Beschreibung, sondern auch eine Bewertung der besprochenen Religionen. Diese war explizit polemisch, verstand sich aber als wissenschaftlich-objektiv.

Der Lehrinhalt enthielt extremistische Elemente, so wurden etwa Verschwörungstheorien akzeptiert (vor allem die Idee einer jüdischen Weltverschwörung) und als Fakten präsentiert. Werte wie Demokratie, Frauenemanzipation und Pressefreiheit wurden ausdrücklich abgelehnt.<sup>272</sup>

Die ersten sieben Einheiten, vom 11.2.2013 bis zum 4.3.2013, hatten allgemeine Überlegungen und Theorien zum Wesen von Religion und der Beschäftigung mit anderen Religionen zum Thema. Danach folgten von 6.3.2013 bis 10.4.2013 zehn Einheiten über das Judentum, von 15.4.2013 bis 6.5.2013 sieben Einheiten über das Christentum und am 8.5.2013 und 13.5.2013 zwei Einheiten über den schiitischen Islam. Die ungleiche Gewichtung der Beschäftigung mit den unterschiedlichen Religionen ergab sich unter anderem daraus, dass die Zeit gegen Ende des Semesters knapp wurde und der Dozent den geplanten Stoff raffen musste. Allerdings hatte sie auch inhaltliche Gründe. So wurde am Beispiel des Judentums ein Schema

---

<sup>270</sup> Vgl. Drāz 1999.

<sup>271</sup>Muḥammad ‘Abdallāḥ Drāz (1894-1958) war ein ägyptischer Religionsgelehrter und Intellektueller, studierte an der al-Azhar und der Sorbonne und beschäftigte sich eingehend mit europäischer Philosophie. So laut: Houghton, Robert: *The Moral World of the Quran*, 28.9.2010

(<http://www.onislam.net/english/reading-islam/research-studies/comparative-religion/449201-the-moral-world-of-the-quran.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>272</sup> Vorlesungseinheit (VO) vom 10.4. 2013.

eingeführt, das anschließend für die Behandlung von Christentum und Schia in der gleichen Weise übernommen wurde.

Da der Gegenstand der Vorlesung „andere“ Religionen waren, ist es bemerkenswert, dass auch der schiitische Islam behandelt wurde. Diese Zusammenstellung impliziert schon, dass der schiitische Glaube als nicht islamisch eingeordnet wird. Ähnlich verhält es sich bei der Gegenüberstellung von „Schiiten“ und „Muslimen“ in gelegentlichen Äußerungen des Dozenten. Die Ansicht, Schiiten seien keine Muslime, wurde jedoch auch ausdrücklich gelehrt. So wurde die Schia als Verfälschung des ursprünglichen Islams dargestellt und zudem als Feind der sunnitischen Gemeinschaft.<sup>273</sup> Drāz ordnet die Schia sogar als nicht-himmlische Religion ein: Er behandelt im dritten Teil seines Buches - nach Judentum und Christentum - unter der Überschrift „die lebenden menschlichen Religionen“ (*al-adyān al-waḍ'īya al-ḥayya*) Ḥariḡiten, Zwölfer-Schiiten, Ismā'īliten, 'Alawiten, Druzen und Zayditen.<sup>274</sup>

Im Einführungsteil war einerseits die Bezugnahme auf westliche Religionswissenschaft bemerkenswert, andererseits die klare Abgrenzung zwischen dem Islam und anderen Religionen. Diese zeigte sich unter anderem auf der Ebene von Begriffen sehr deutlich. So meinte der Dozent, das Wort *ad-dīn* (Religion) gelte in seinem speziellen Gebrauch nur für den Islam. Er räumte jedoch anschließend ein, dass es auch einen allgemeinen Gebrauch gebe, in dem der Begriff für andere Religionen verwendet werden könne.<sup>275</sup> Das Wort *allāh* wurde als Eigenname aufgefasst und konsequent nur im Kontext des Islams verwendet, im Falle von anderen Religionen sprach der Dozent von *al-ilāh* (der Gottheit) oder verwendete Eigennamen oder als solche verstandene Bezeichnungen. So sprach er vom Gott des Judentums als „Jehova“ und vom Gott des Christentums als einer Triade aus Vater/Sohn/heiliger Geist, beide wurden in Kontrast zu *allah* als dem Gott des Islams gestellt.<sup>276</sup> Er äußerte zudem die Ansicht, in Übersetzungen der Tora solle nicht *allāh* als Gottesname verwendet werden.<sup>277</sup> Arabische Christen verwenden jedoch in der Regel das Wort *allāh* für Gott. Eine Vereinnahmung des Begriffs für den Islam ist von

---

<sup>273</sup> VO vom 8.5. 2013.

<sup>274</sup> Vgl. Drāz 1999, ab S.108.

<sup>275</sup> In diesem „allgemeinen“ Sinn wurde das Wort auch in der Lehrveranstaltung selbst gebraucht, so etwa im Titel „*adyān wa-fīraq*“ selbst.

<sup>276</sup> VO vom 27.2. 2013.

<sup>277</sup> VO vom 10.4. 2013.

Seiten radikaler Strömungen bekannt.<sup>278</sup> Zusätzlich zur begrifflichen Abgrenzung wurde besonders im Einführungsteil häufig betont, dass nur der Islam die wahre Religion sei und alle anderen Religionen beziehungsweise Gottheiten nur in der Vorstellung ihrer Anhänger existierten: Es gibt in der Realität keinen Gott außer *allāh (lā ilāh fī al-wāqī‘ illa ‘allāh)*.<sup>279</sup> Erst nach ausreichender Betonung dieser „Sicherheitsvorkehrung“, so schien es, war die Beschäftigung mit anderen Religionen möglich.

Der Dozent nahm sowohl eine Einteilung von Religionen in himmlische Religionen (*adyān samāwīya*) und von Menschen geschaffenen Religionen (*adyān waḍ‘īya*) vor,<sup>280</sup> als auch eine Einteilung in monotheistische (*adyān tawḥīdīya*) und polytheistische (*adyān ta‘addudīya*).<sup>281</sup> In der zweiten Kategorie blieb jedoch nur der Islam übrig. Judentum und Christentum wurden zwar unter die „himmlischen“ Religionen gezählt, das Christentum aber schon bei seiner ersten Erwähnung als Prototyp einer polytheistischen Religion angeführt.<sup>282</sup> Das Judentum und der schiitische Islam sollten später die gleiche Einordnung erfahren.

„Westliche“ Religionswissenschaft wurde ausgiebig rezipiert. Den Kontext dazu bildete hauptsächlich die Erklärung des Phänomens „Religion“ in den ersten Einheiten. Die breite Rezeption steht im Kontrast zur späteren eindeutigen Ablehnung „westlichen“ Gedankenguts und weist wenig Zusammenhang mit dem restlichen Vorlesungsinhalt auf. Zwei gesamte Einheiten widmeten sich unterschiedlichen Theorien zur Entstehung menschlicher Religiosität.<sup>283</sup> Somit wird

---

278 Bekannt wurde in diesem Zusammenhang im September 2013 der Fall des allah issue in Malaysia, einer gesetzlichen Regelung, die die Verwendung des Wortes allah vonseiten christlicher Kirchen einschränkte. Dieser Fall betraf das Malaysische, die Forderung scheint also sprachübergreifend zu existieren. Vgl. AFP: Malaysia's highest court backs a ban on Allah in Christian bibles, 23.6.2014 (<http://www.theguardian.com/world/2014/jun/23/malaysia-highest-court-allah-bible-ban>), letzter Zugriff am 30.10.2014  
und Mayberry, Kate: Fight over 'Allah' back in Malaysia court, 10.9.2013 (<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2013/09/201399122648403691.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>279</sup> VO vom 18.2. 2013.

<sup>280</sup> VO vom 20.2. 2013.

<sup>281</sup> VO vom 13.2. 2013.

<sup>282</sup> VO vom 13.2. 2013.

<sup>283</sup> VO am 24.2. und 27.2. 2013.

an internationale beziehungsweise „westliche“ Religionswissenschaft angeknüpft. In der Lehrveranstaltung wurde das religionswissenschaftliche Ziel, Religionen möglichst objektiv zu beschreiben, jedoch nicht übernommen. Ihre Stoßrichtung war vielmehr klar polemisch/apologetisch. Drāz gibt den westlichen Theorien zu Religion ebenfalls Raum, setzt sich aber tiefer damit auseinander. Er führt als Quellen unterschiedliche europäische Autoren aus Philosophie, Theologie, Soziologie und anderen Gebieten an, so etwa Cicero, Schleiermacher und Durckheim.<sup>284</sup>

Die polemische Stoßrichtung der Lehrveranstaltung hatte sowohl missionarische als auch politische Motivation. Eine missionarische Ausrichtung hat das gesamte Institut. Es hat die Ausbildung von Spezialistinnen und Spezialisten auf dem Gebiet der islamischen Apologetik und Mission zum erklärten Ziel. So wird auf der Homepage als eines der *main objectives* genannt: „*Providing the community with qualified experts in the call for Islam.*“<sup>285</sup> Diese Ausrichtung wird besonders deutlich in dem Buch „*The Only Right Choice: Islam*“<sup>286</sup>, das an westliche Nichtmuslime gerichtet ist und nach Aussage der Studierenden in einer anderen Vorlesung des Instituts als Lehrbuch verwendet wird. Es wird die englische Version verwendet, obwohl die Lehrbücher des Instituts ansonsten auf arabisch gehalten sind. Das Buch verknüpft ein Werben für den Islam mit Polemik gegen das Christentum und westliche Weltanschauungen („*Westernism*“). In der Einleitung heißt es: „*This book introduces Islam in a very brief way (...). Then the book presents some interesting and important facts about the Bible, Jesus and Christianity, from the Islamic perspective.*“<sup>287</sup> Die Einleitung endet mit den Worten: „*This book will prove to you beyond any doubt that Islam is the right choice, the only right choice.*“<sup>288</sup>

Während das Königshaus den interreligiösen Dialog forciert, ist das Institut für *šarī'a* also missionarisch ausgerichtet. Dies ist ein anschauliches Beispiel für die Kontinuität der Mission neben der Herausbildung einer Dialogbewegung. Der Dialog ist keine Ablöse von Mission (und damit auch Apologetik), sondern eine Parallelentwicklung, so schreibt etwa Schirmacher: „*Keineswegs hat die*

---

<sup>284</sup> Vgl. z.B. Drāz 1999, S. 34-37.

<sup>285</sup> Yarmouk University: Faculty of Al-Sharee'a and Islamic Studies

([http://www.yu.edu.jo/en/?option=com\\_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=7&Itemid=168](http://www.yu.edu.jo/en/?option=com_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=7&Itemid=168)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>286</sup> Vgl. Alkhuli 2008.

<sup>287</sup> Alkhuli 2008, S. 3.

<sup>288</sup> Alkhuli 2008, S. 4.

*missionarische Auseinandersetzung der Vergangenheit einer allgemeinen Bewegung des Dialogs in der Gegenwart Platz gemacht. Die missionarische Auseinandersetzung wird vielmehr bis heute – und in manchen Bereichen gerade heute – von beiden Seiten<sup>289</sup> geführt.*<sup>290</sup>

Die Lehrveranstaltung *adyān wa-fīraq* war jedoch nicht in erster Linie auf friedlicher Mission und Apologetik im Sinne einer argumentativen Verteidigung des Islams ausgerichtet. Sie war vielmehr geprägt von aggressiver Polemik und der Vermischung religiöser Inhalte mit politischen. Sie kann letztendlich als Propaganda verstanden werden.

Bei dem Versuch, die Unglaubwürdigkeit der behandelten Religionen zu belegen, folgte der Dozent den gebräuchlichen Argumenten sowohl der klassisch- islamischen als auch der zeitgenössischen Polemik. Das Anknüpfen an klassische Argumente macht die Kontinuität der apologetisch-polemischen Schiene auch auf der Ebene der Argumente deutlich. Jeffery schrieb 1925, die apologetische muslimische Literatur der Gegenwart sei hauptsächlich eine Neuaufbereitung der Argumente von at-Ṭabarī, Ibn Ḥazm und Ibn Ṭaymīya.<sup>291</sup> Diese Methode scheint weiterhin Anwendung zu finden. So schreibt Vajda zum Beispiel: *“Ibn Ḥazm wrote the most penetrating literary, historical, theological and moral criticism of the Judaeo-Christian Scriptures. This method has been followed down to the modern polemic writers.”*<sup>292</sup> Genau die selben Aspekte (historisch, theologisch, moralisch) enthält die Kritik des Dozenten an den biblischen Texten.

Allerdings ging die Darstellung über eine argumentative Apologetik hinaus. Die Beschäftigung mit anderen Religionen hatte häufig weniger ein missionarisches als ein politisches Anliegen. Die behandelten Religionen wurden nicht nur „delegitimiert“, sondern zusätzlich diffamiert, indem sie als politische Bedrohung inszeniert und ihre Anhängerinnen und Anhänger moralisch abgewertet wurden. Dabei wurden Vorurteile, die im Denken der Bevölkerung vorhanden sind, aufgegriffen und ausgebaut, etwa der Glaube an eine jüdische Weltverschwörung. Es war kein Interesse an Differenzierung bemerkbar. Politische Konflikte wurden als inhärent religiös gedeutet.

---

<sup>289</sup> Gemeint sind die christliche und muslimische Seite.

<sup>290</sup> Schirmmacher 1992, S. 12.

<sup>291</sup> Vgl. Jeffery 1925, S. 305 (nach Schirmmacher 1992, S.12.)

<sup>292</sup> EI<sup>2</sup> s.v. *Ahl al-kitāb*



Die Legitimierung von Vorurteilen, fehlende Differenzierung und Politisierung schienen nicht willkürlich, sondern gezielt und regelmäßig zu erscheinen. Die Kombination von Apologetik und Diffamierung schließlich ergab ein Schema, das an allen drei behandelten Religionen angewendet wurde. Interessant sind dabei die einzelnen Schritte. Auf der dogmatischen Ebene wurde in jedem der drei Fälle hervorgehoben, die entsprechende Religion sei nicht monotheistisch und ihre heilige Schrift sei verfälscht. Auf der politischen Ebene wurde jeder der Religionen das Streben nach Weltherrschaft zugeschrieben. Dass genau die drei Vorwürfe „Polytheismus“, „Schriftbesitz“ und „Weltherrschaftsdrang“ erhoben wurden, ist interessant. Es erinnert an die Legitimierungslogik des klassischen islamischen Rechts für andere Religionen und könnte damit zusammenhängen. Diese knüpft die Duldung einer Religion an dogmatische Kriterien, nämlich deren (Teil-)Glauben (gemeint ist Monotheismus) und Schriftbesitz und an das politische Kriterium, dass ihre Angehörigen die Dominanz des Islams anerkennen.

Genau diese drei Merkmale werden nun in der Lehrveranstaltung *adyān wa-firaq* angesprochen, aber sie werden den behandelten Religionen dabei nicht, wie im klassischen Recht üblich, zu- sondern abgesprochen. Dies geschieht sowohl bei Judentum und Christentum, die traditionellerweise die Prototypen bündnisfähiger Religionen darstellen, als auch beim schiitischen Islam, dem im traditionellen sunnitischen Islam häufig eine gewisse Existenzberechtigung zuerkannt wird. Die Grundlagen traditioneller islamischer Toleranz werden damit geschwächt. Während die Betonung von Glauben, Schriftbesitz und Loyalität anderer Religionen für einen eher toleranten Zugang auf muslimischer Seite steht, kann ihr Absprechen als Chiffre für Konflikt gelesen werden.

Die zusätzliche moralische Abwertung verstärkt diesen Effekt, stellt also quasi einen vierten Schritt dar. Im Folgenden werden nun die einzelnen Schritte mit Beispielen näher beleuchtet. Dabei wird unter dem Punkt „Delegitimierung“ die Behandlung der dogmatischen Aspekte „Monotheismus“ und „Schriftbesitz“ beschrieben. Die Unterstellung einer Weltverschwörung (und damit einer inhärenten Opposition und Feindschaft gegen „die Muslime“) und der Vorwurf der Unmoral werden unter dem Punkt „Aufbau von Feindbildern“ zusammengefasst.

Wie bereits erwähnt, ist in diesem Zusammenhang außerdem von Bedeutung, dass in dem beschriebenen Prozess neben Argumenten auch emotionale Faktoren eine Rolle spielten. Die Argumente zielten häufig darauf ab und waren in diesem Sinne

durchaus manipulativ. Mehrere Male reagierten die Studierenden auf Aussagen des Dozenten mit starken Emotionen und äußerten im Kollektiv Betroffenheit oder Empörung. Dies geschah etwa bei der Äußerung, für Schiiten sei ‘Alī der *walī ‘allāh*<sup>293</sup> (der Vertraute Gottes, ein Zusatz im schiitischen Glaubensbekenntnis). Weitere Beispiele erscheinen im Folgenden. Besonders starke Wirkung hatte die Vorgehensweise bei Aussagen über jüdische Menschen.

---

<sup>293</sup> VO vom 8.5. 2013.

## 2.2. Die Delegitimierung anderer Religionen

### 2.2.1. Dogmatische Delegitimierung

#### Polytheismus

Judentum, Christentum und Schia wurden in der Lehrveranstaltung als polytheistische Religionen dargestellt. Dieser Vorwurf ist in der klassischen Theologie vor allem gegenüber dem Christentum bekannt. In der Lehrveranstaltung *adyān wa-firaq* wird die Sicht der islamischen Theologie als Ausgangspunkt verwendet. Der Anspruch, (religions)wissenschaftlich zu sein führt also nicht dazu, andere Religionen in ihrem Selbstverständnis ernst zu nehmen beziehungsweise dieses bei ihrer Darstellung zu berücksichtigen. Dies gilt auch für die Beurteilung ihres Monotheismusanspruchs.

Der Koran selbst enthält an mehreren Stellen den Vorwurf, das christliche Dogma von der Gottheit Christi widerspreche dem Monotheismus. Dabei besteht die koranische Version der christlichen Dreieinigkeit aus Vater, Sohn und Maria: *„Und (damals) als Gott sagte: Jesus, Sohn der Maria! Hast du (etwa) zu den Leuten gesagt: Nehmt euch außer Gott mich und meine Mutter zu Göttern! ?“*<sup>294</sup>

Auch dem Judentum wird an einer Stelle vorgeworfen, es stelle Gott einen Sohn zur Seite: *„Die Juden sagen: 'Uzair (d.h. Esra) ist der Sohn Gottes.' Und die Christen sagen: Christus ist der Sohn Gottes. Das sagen sie nur so obenhin. Sie tun es (mit dieser ihrer Aussage) denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten (Leute) (w. Gott bekämpfe sie) ! Wie können sie nur so verschroben sein!“*<sup>295</sup>

„Polytheismus“, beziehungsweise „Beigesellen“ erscheint im Koran als *širk*, Polytheisten als *mušrikūn*. Den Christen (und auch Juden) werden zwar die zitierten Vorwürfe gemacht, sie werden jedoch im Koran nie ausdrücklich als *mušrikūn* bezeichnet, sondern es wird zwischen Polytheisten (*mušrikūn*) und *ahl al-kitāb* unterschieden.<sup>296</sup> In der klassischen Koranauslegung ist die Tragweite dieser Unterscheidung jedoch umstritten. So schreibt Gimaret: *„Admittedly, in the eyes of the*

---

<sup>294</sup> Q 5,116.

<sup>295</sup> Q 9,30. P

<sup>296</sup> EI<sup>2</sup> s.v. *Šhirk*.

*commentators this distinction between “associators” and “people of the Book” is not always valid.*<sup>297</sup>

Er nennt ar-Rāzī und aṭ-Ṭabarī als Vertreter einer Interpretation, in der sich die Grenze zwischen Polytheisten und *ahl al-kitāb* auflöst.

Die Rechtmäßigkeit des schiitischen Islams wird in der sunnitischen Theologie diskutiert. Die Ambivalenz der Situation drückt etwa Heine folgendermaßen aus: „*In offiziellen Verlautbarungen erklären Sprecher der beiden islamischen Konfessionen immer wieder, dass beide sich als islamisch anerkennen. In der religiösen Alltagspraxis stellt sich die gegenseitige Einschätzung dann allerdings häufig anders dar.*“<sup>298</sup>

Im heutigen theologischen Spektrum des Islams findet sich der *takfīr* (das Absprechen des Glaubens) von Schiiten vor allem in islamistischen Strömungen<sup>299</sup>, insbesondere im Wahhabismus und Salafismus. Dagegen hat die al-Azhar, die zentrale Institution eines traditionell-orthodoxen sunnitischen Islams, 1959 Stellung bezogen, indem der damalige Leiter, Maḥmūd Šaltūt, eine Fatwa erließ, die bedeutendste schiitische Rechtsschule für islamisch erklärte: „*The Ja’fari school of thought, which is also known as “al-Shi’a al-Imamiyyah al-Ithna Ashariyyah” (i.e., The Twelver Imami Shi’ites) is a school of thought that is religiously correct to follow in worship as are other Sunni schools of thought.*“<sup>300</sup>

Das Hauptargumente beim *takfīr* der Schia sind die Ablehnung des Imāmats und einzelner schiitischer Rituale als nicht monotheistisch und als *bid‘a* (unzulässige Neuerung). Der selbe Vorwurf wird gegenüber der Heiligen- und Gräberverehrung des sunnitischen Volksislams erhoben. Im schiitischen Islam gehört die Verehrung von Gräbern jedoch zur Orthodoxie - somit gilt in den Augen sunnitischer Puristen die gesamte Konfession als polytheistisch.<sup>301</sup>

Im Allgemeinen findet sich bei islamistischen Bewegungen eine massive Zuschreibung von *širk* bei anderen. Dies bildet das Gegenstück zur Betonung des eigenen *tawḥīd* („Monotheismus“, aber auch „Einheit“, u.a. politische Einheit). Heine

---

<sup>297</sup> EI<sup>2</sup> s.v. *Širk*.

<sup>298</sup> Heine 2006, S. 7.

<sup>299</sup> Vgl. Heine 2006, S. 8 und S. 10.

<sup>300</sup> Siehe: *Al-Azhar Verdict on the Shi’a* (<http://www.al-islam.org/shiite-encyclopedia-ahlul-bayt-dilp-team/al-azhar-verdict-on-shia>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>301</sup> Vgl. Heine 2006, S. 6. und S. 10.

beschreibt *tawḥīd* als das zentrale Konzept des Islamismus.<sup>302</sup> Im Islamismus wird ein spezielles Verständnis von *tawḥīd* entwickelt, das den Kampf gegen alle Elemente fordert, die als *bidʿa* und *širk* verstanden werden.<sup>303</sup> Auch andere Religionen gelten dabei als *bidʿa*.

In Abgrenzung davon erklärt moderat äußert sich die von der jordanischen Regierung initiierte *Amman-Message*.<sup>304</sup> Darin werden acht Rechtsschulen anerkannt, davon zwei schiitische: die *ḡaʿfaritische* und die *zayditische*. Außerdem wird explizit ein Verbot des *takfīr* von anderen Muslimen geäußert.<sup>305</sup>

Vor diesem Hintergrund nun zu den Positionen der Lehrveranstaltung *adyān wa-firaq*: Der Dozent erklärte den schiitischen Islam für nicht-muslimisch und für nicht-monotheistisch. Schiitische Glaubensinhalte wurden rein unter diesen Aspekten besprochen. Das Absprechen des Monotheismus basierte auf dem Argument, das Imāmat sei für Schiiten wichtiger als der *tawḥīd*. Außerdem werde im schiitischen Glauben im Namen von ʿAlī zu Gott gebetet.<sup>306</sup> Dies wird als Beanspruchen eines Mittlers verstanden, was wiederum als *širk* gilt.

Außerdem wurden die Rolle und Kompetenz des schiitischen Imāms kritisiert. Dieser sei im schiitischen Glauben wichtiger als die Propheten und könne neue Gesetze schaffen und damit die *šarīʿa* verändern. Jegliches Verändern der *šarīʿā* galt wiederum als Sakrileg: „*Sie (die šarīʿa) hat Geheimnisse, die man akzeptieren muss: Warum hat der Tag 24 Stunden? Warum dauert das Fasten einen Monat? Warum ist das Gebet fünf Mal am Tag?*“<sup>307</sup> Der Dozent führte als Beispiel für die Abweichung des schiitischen Islams von diesem göttlichen Gesetz an, Schiiten würden nur drei Gebete am Tag verrichten.<sup>308</sup>

Schließlich wurde er von Studierenden konkret zur Zulässigkeit des *takfīr* gegenüber Schiiten befragt. Die Antwort war etwas gewunden, aber letztlich eindeutig. Zwar dürfe eine einzelne Person (*šahs muʿayyan*) nicht zum *kāfir* erklärt werden. Aussagen

---

<sup>302</sup> Vgl. Heine 2006, S. 6.

<sup>303</sup> Vgl. Heine 2006, S. 14.

<sup>304</sup> Siehe Einleitung. Die *Amman Message* betont muslimische Einheit und Toleranz.

<sup>305</sup> Vgl. *The Official Website of the Amman Message*

(<http://www.ammanmessage.com/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>306</sup> VO am 8.5.2013.

<sup>307</sup> VO vom 8.5. 2013.

<sup>308</sup> Schiiten verrichten die fünf Gebete, aber ziehen jeweils zwei zu einer Gebetszeit zusammen.

(*aqwāl*) jedoch schon. Die schiitische Lehre für nicht-islamisch zu erklären, galt also als zulässig. Eine Einschränkung betraf nur einzelne Schiiten unter bestimmten Umständen: „*Viele Schiiten kennen sich einfach nicht aus, die dürfen wir nicht gleich zu kuffār erklären.*“<sup>309</sup>

Der schiitische Islam wurde in der Lehrveranstaltung also nicht nur als nicht-islamisch, sondern auch als polytheistisch eingeordnet. Auch Judentum und Christentum galten als polytheistisch. Bezüglich des Christentums ist diese Einordnung von islamischer Seite sehr häufig, wie zum Beispiel in den Interviews deutlich wird. Bezüglich des Judentums ist sie seltener, so ordnet etwa Ibn Ḥazm (994-1064) in seiner Polemik das Christentum klar als polytheistisch ein, das Judentum aber als monotheistisch.<sup>310</sup>

Allerdings existiert in der muslimischen Welt auch ein Diskurs, der Judentum und Christentum als monotheistisch einordnet. In zahlreichen Institutionen in arabischen Staaten werden in der Regel Judentum, Christentum und Islam als monotheistische Religionen angeführt.<sup>311</sup> Dieser Diskurs findet sich auch in jordanischen Schulbüchern, so etwa im Schulbuch für das Fach *tarbiya waṭaniya* (nationale Erziehung) für die achte Klasse. Das Buch trifft eine Unterscheidung in himmlische und nicht-himmlische Religionen, die himmlischen Religionen werden als monotheistisch bezeichnet: „*Sowohl die himmlischen Religionen wie der Islam, das Christentum und das Judentum, als auch die nicht-himmlischen Religionen, wie der Buddhismus und der Hinduismus, haben die gemeinsame Vorstellung von einem Glauben an eine verborgene höhere Kraft (...) Diese Kraft kann entweder eine Gruppe von Göttern*

---

<sup>309</sup> VO am 8.5. 2013.

<sup>310</sup> Vgl. Waardenburg 1999, S. 26.

<sup>311</sup> Vgl zum Beispiel den folgenden Artikel des Ägyptischen Satirikers Bassem Yousef: Yousef, Bassem: *Egypt's identity defined under the monotheistic umbrella*, 11.11.2013 (<http://english.alarabiya.net/en/views/news/middle-east/2013/10/11/Egypt-s-identity-defined-under-the-monotheistic-umbrella-.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

Yousef spricht den Monotheismuskurs an und kritisiert ihn als theologisch unrichtig und als nutzlos. Er entwirft als Alternative eine vom dogmatischen Kriterium des Monotheismus abgekoppelte Toleranz für alle Religionen.

sein, wie es nicht-monotheistische Religionen glauben, oder ein einziger Gott, wie es die himmlischen monotheistischen Religionen bekennen.“<sup>312</sup>

Von offizieller Seite des jordanischen Königshauses wird dieser Diskurs auch in den Dokumenten *A Common Word Between Us And You* und der *Amman Interfaith Message* deutlich. Die *Amman Interfaith Message* zitiert König ‘Abdallāh mit den folgenden Worten über das Zusammenleben von Muslimen und Christen in Jordanien: „*I believe that we have together found, by the Grace of God, a larger community of shared respect. It is based on the deepest teachings of our religions, teachings found in the scriptures of Judaism, Christianity and Islam alike: belief in and devotion to the One God (...) and love for our fellow human beings*“.<sup>313</sup>

Aus jüdischer und christlicher Bibel werden Verse zum Monotheismus zitiert. Weiter bezeichnet der König Juden und Christen als *believers in the One God*: „*The purpose of this message is not merely to diffuse tensions between Muslims, Christians and Jews – the followers of the religions of Abraham (peace be upon him), and the believers in the One God – nor simply to promote tolerance between them, but rather to establish full acceptance and goodwill between them.*“<sup>314</sup>

Die *Amman Interfaith Message* geht sogar noch weiter. Im Kontext der Betonung der interreligiösen Harmonie wird folgender Koranvers angeführt: „*Truly the believers are brothers. Therefore make peace between your brothers and observe your duty to God that perhaps ye may obtain mercy* (Al-Hujurat 49:10).“<sup>315</sup>

Im koranischen Kontext bezieht sich *mu'minīn* eigentlich nur auf muslimische Gläubige, in der *Amman Interfaith Message* wird der Vers jedoch interreligiös platziert: Direkt nach Q 3:64<sup>316</sup>, einem Aufruf an die *ahl al-kitāb*, und vor der Ausführung, Islam, Christentum und Judentum hätten drei große gemeinsame Ideen.<sup>317</sup>

---

<sup>312</sup> Reiss 2012, S. 443.

<sup>313</sup> *The Amman Interfaith Message* S. 11-12.

<sup>314</sup> *The Amman Interfaith Message*, S. 9.

<sup>315</sup> *The Amman Interfaith Message*, S. 10.

<sup>316</sup> Der Text von Q 3:64 lautet: „Sag: *Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (?) zwischen uns und euch!*“

<sup>317</sup> Vgl. *The Amman Interfaith Message*, S. 10-11.

In der Lehrveranstaltung *adyān wa-fīraq* wurden die Betonungen deutlich anders gesetzt. Es wurde ausdrücklich darauf hingewiesen, die Anhänger anderer Religionen sollten nicht als Gläubige bezeichnet werden: „*Manche Muslime sagen: Wir glauben doch alle an Gott – Juden, Christen, Muslime. Nein!*“<sup>318</sup>

Judentum und Christentum wurden als polytheistische Religionen dargestellt, es wurde nicht einmal ihr monotheistisches Selbstverständnis erwähnt.

Bei der Beurteilung des Judentums als polytheistisch wurden unterschiedliche Argumente herangezogen. Diese nahmen den gesamten Abschnitt mit der Überschrift „Das jüdische Dogma“ (*al-aqīda al-yahūdīya*) ein. Die Beschreibung jüdischer Glaubensinhalte war also eine einzige Beweisführung des „Nicht-Monotheismus“ des Judentums. Der koranische Vorwurf („die Juden sagen: Uzair ist Gottes Sohn“) wurde dabei interessanterweise nicht aufgegriffen. Die Argumente beriefen sich vielmehr auf die jüdische Bibel. Diese selbst liefere den Beweis für den Polytheismus des Judentums: *In der Tora selbst steht ja, dass die Juden viele Götter angebetet haben. Ishtar usw. (...) Die Juden schwanken also zwischen Monotheismus und Polytheismus.*<sup>319</sup>

Die unterschiedlichen biblischen Gottesnamen galten ebenso als Polytheismus wie die grammatische Pluralform des Wortes *ēlohīm*: *Elohim bedeutet „Die Götter“, die Juden sind also gar keine Monotheisten! Los sagt, glauben die Juden an einen Gott oder an viele Götter?*<sup>320</sup>

Außerdem habe das Judentum ein blasphemisches, weil menschenähnliches, Gottesbild. In der jüdischen Beschreibung könne Gott sterben, sei nicht allwissend und sei quasi der Angestellte der Menschen beziehungsweise des jüdischen Volkes.<sup>321</sup> Dieser Vorwurf findet sich schon in der klassischen Polemik gegenüber dem Judentum: *„The principal charge levelled at Judaism, in most of the traditional compositions, is that of the anthropomorphic conception of the Deity.*“<sup>322</sup>

Als Beispiele für den Polytheismus des Christentums wurden die Dogmen von der Gottheit Jesu und der Dreieinigkeit genannt, also die selben Punkte, die auch der Koran den Christen vorhält. Die Dreieinigkeit wird dabei als Tritheismus verstanden.

---

<sup>318</sup> VO vom 10.4. 2013.

<sup>319</sup> VO am 10.4.2013.

<sup>320</sup> VO am 10.4.2013.

<sup>321</sup> VO am 10.4. 2013.

<sup>322</sup> EI2 s.v. *Ahl al-kitāb*.



Judentum und Christentum seien zwar anfänglich monotheistisch gewesen, diese Botschaft sei jedoch verfälscht worden. Beim Christentum sei dies die Schuld von Paulus: *Ursprünglich war das Christentum monotheistisch, aber seit Paulus ist es das nicht mehr.*<sup>323</sup> Paulus habe das ursprüngliche Christentum mit den Ideen von Gottessohnschaft und Dreieinigkeit infiltriert. Anschließend sei es im Christentum zu Spaltungen gekommen, unter anderem über die Frage, ob auch Maria Gott sei.<sup>324</sup> Den Vorwurf Paulus habe die Botschaft Jesu verändert, nennt Vajda in seiner Liste der häufigsten Argumente anti-christlicher Polemik.<sup>325</sup>

Verstärkt wurde das Argument des Nicht-Monotheismus durch eine Herleitung des Dogmas der Dreieinigkeit aus einem „heidnischen“ Ursprung: *Die Dreieinigkeit kommt ursprünglich aus dem Hinduismus.*<sup>326</sup> Analogien zwischen christlichen Dogmen und „heidnischen“ Kulturen finden sich auch schon in der Apologetik des bedeutenden ägyptischen Reformers und Apologeten Rašīd Riḍā (1865- 1935).<sup>327</sup>

Aufgrund des Zusammenhangs von Monotheismus und Glauben wurden Christen in der Folge ausdrücklich zu Ungläubigen erklärt: *Wer Gott zu drei macht, ist ein kāfir.*<sup>328</sup> Die Bezeichnung *mušrik* wurde allerdings, wie im Koran, nicht für Christen verwendet. Es muss hier offenbleiben, ob ein Bedeutungsunterschied zwischen den Begriffen gesehen wurde oder nicht.

### Schriftverfälschung

Dass der spezielle Status von Judentum und Christentum eng mit deren Schriften verknüpft ist, wird schon an der koranischen Bezeichnung *ahl al-kitāb* deutlich. Für die „Bücher“ von Juden und Christen gilt in der islamischen Theologie wie für ihren „Glauben“ eine Teil-Anerkennung. Sie gelten einerseits als frühere Offenbarungen, als Vorgängerschriften des Islams, andererseits als verfälscht.

---

<sup>323</sup> VO vom 17.4.2013.

<sup>324</sup> VO vom 17.4.2013.

<sup>325</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Ahl al-kitāb*.

<sup>326</sup> VO vom 24.4.2013.

<sup>327</sup> Vgl. Riyad 2009, S. 189.

<sup>328</sup> VO vom 8.5. 2013. Es handelt sich um ein ungefähres Zitat von Q 5:73 (*kafara alladīna qālū ‘inna llahu ṭālītu ṭalātatin*).

Angeführt werden im Koran *at-tawrāh*, *al-zabūr* und *al-inğil*. Anfänglich werden sie äußerst positiv beschrieben: *„Und wir gaben ihm das Evangelium, das (in sich) Rechtleitung und Licht enthält, damit es bestätige, was von der Thora vor ihm da war (oder: was vor ihm da war, nämlich die Thora?) und als Rechtleitung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen.“*<sup>329</sup>

Der Koran erwähnt auch die *ahl al-kitāb* an einigen Stellen positiv, wie Vajda folgendermaßen formuliert: *„The Qurʾān emphasises the community of faith between the possessors of the earlier scriptures and the adherents of the new revelation. It occasionally pays tribute to their religious and moral virtues and calls on the Prophet to interrogate them.“*<sup>330</sup>

Der Koran sieht sich als Erfüllung und Bestätigung der jüdischen und christlichen Bibel: *„Und glaubt an das, was ich (nunmehr) zur Bestätigung dessen, was euch (an früheren Offenbarungen bereits) vorliegt, (als neue Offenbarung) hinabgesandt habe! Und seid nicht (ausgerechnet ihr) die ersten, die nicht daran glauben!“*<sup>331</sup>

Da Juden und Christen diese Sicht jedoch nicht übernahmen, wirft ihnen der Koran vor, ihre eigenen Schriften nicht zu beachten, sie vergessen oder ihre Inhalte bewusst unterschlagen zu haben. Manche Verse können auch als Vorwurf der Verfälschung interpretiert werden. In der Folge von Muhammads Bruch mit Juden und Christen färbt sich das Bild der *ahl al-kitāb* negativer: *„More often, however, (...) he puts the emphasis on their failure to comprehend the message which they possess but do not put into practice, just as they fail to comprehend the new teaching which fulfils that message, on their exclusiveness, and on their impotent jealousy (...)“*<sup>332</sup>

Diese Einschätzung wirkt sich auch umgehend auf den Umgang mit den *ahl al-kitāb* aus: *„(...) they are therefore not to be treated as allies, but to be fought with.“*<sup>333</sup>

Im Koran findet sich also sowohl eine positive als auch eine negative Beschreibung der *ahl al-kitāb*. In der positiven Deutung heben sich Juden und Christen als „Schriftbesitzer“ von der „heidnischen“ Umwelt ab. Sie verfügen durch ihre „Schrift“ über ein gewisses Maß an göttlicher Offenbarung, das sie moralisch aufwertet und

---

<sup>329</sup> Q 5:46.

<sup>330</sup> EI<sup>2</sup> s.v. *Ahl al-kitāb*.

<sup>331</sup> Q 2,41. Vgl. auch 2, 91 und 4, 47.

<sup>332</sup> EI<sup>2</sup> s.v. *Ahl al-kitāb*.

<sup>333</sup> EI<sup>2</sup> s.v. *Ahl al-kitāb*.

über eine Gemeinsamkeit mit Muslimen – und erfahren daher eine bessere Behandlung. Auch wenn der Koran den Kampf gegen die *ahl al-kitāb* befiehlt, so können sie doch als *ahl aḍ-ḍimma* geduldet werden. Ihre Schriften haben somit eine schützende Funktion. Mit der Absicht, diesen Schutz auf weitere eroberte Gebiete zu übertragen, erfuhr der Begriff *ahl al-kitāb* ebenso wie die Bezeichnung *ahl aḍ-ḍimma* im Laufe der Geschichte eine Ausweitung auf andere Gruppen wie die Zoroastrier und schließlich auch Hinduisten.<sup>334</sup> Um dies zu rechtfertigen, wurden etwa die Veden als zusätzliche Offenbarungsschrift gewertet. Unter islamischen Gelehrten war diese Ausweitung aber nicht unumstritten.<sup>335</sup> Viele ḥadīṭe transportieren zudem stärker als der Koran ein Misstrauen gegen Juden und Christen und betonen die Pflicht, sich von ihnen möglichst stark abzusondern.<sup>336</sup>

Die biblischen Texte wurden indessen in der muslimischen Theologie Gegenstand einer polemischen Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum. Dabei galten die Schriften bei manchen muslimischen Autoren als authentische Dokumente, sie würden aber von Juden und Christen falsch interpretiert. Andere Polemiker waren der Ansicht, die biblischen Texte selbst seien verfälscht und entsprächen nicht den ursprünglich von Gott offenbarten Schriften *at-tawrāh* und *al-inḡīl*. Diese Ansicht (vielleicht ursprünglich eine Reaktion auf christliche Polemiken) setzte sich mit der Zeit zunehmend durch. Im 19. und 20. Jh. schließlich entdeckten muslimische Apologeten die Postulate der europäischen historisch-kritischen Bibelexegese für sich. Sie erschienen ihnen als Beweis für ihre Argumentation, die Bibel sei unzuverlässiges Menschenwerk, der Koran dagegen unverändertes Wort Gottes. Auf den Koran wurde die historisch-kritische Methode dabei nicht angewandt. Es ging nicht um eine Aneignung der Methode, sondern nur um eine Instrumentalisierung ihrer Ergebnisse. So schreibt Vajda: „(...) *the modern polemic writers, (...) utilise the rationalist bible-criticism of the 19th century in their attacks on Judaism and Christianity.*“<sup>337</sup>

---

<sup>334</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Ahl al-kitāb*. Für Glaubensgemeinschaften, die sich auf keine heiligen Schriften berufen konnten (so etwa die Jesiden), war dieser Umstand verhängnisvoll, sie sahen sich häufig Verfolgung ausgesetzt.

<sup>335</sup> Vgl. Wink 1996, S. 193.

<sup>336</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Ahl al-kitāb*.

<sup>337</sup> EI<sup>2</sup> s.v. *Ahl al-kitāb*.

Das Dogma des *tahrif* gilt heute als Allgemeingut muslimischer Theologie.<sup>338</sup> Aus dem Koran muss es aber nicht abgeleitet werden.<sup>339</sup> Wie Gordon Nickel in *Narratives of Tampering* aufzeigt, verstanden die frühen Korankommentatoren Muqātil und at-Tabarī die biblischen Texte überwiegend als authentisch.<sup>340</sup> Über die Geschichte lässt sich also in der muslimischen Theologie ein Trend beobachten, der von einer weitgehenden Akzeptanz der biblischen Schriften hin zu ihrer grundsätzlichen Infragestellung geführt hat.

Hat diese Entwicklung auch Auswirkungen auf den Status der *ahl al-kitāb*? Wird durch eine negativere Sicht auf die religiösen Texte auch ihre Schutzwirkung relativiert? Diese Frage zu beantworten, geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus. Dass das Dogma der Schriftverfälschung in den Vordergrund gestellt wird, geschieht in der polemischen Literatur und in der besuchten Vorlesung aus theologischer Absicht. Es wäre aber vorstellbar, dass eine Betonung der Schriftverfälschung als Nebeneffekt auch den politisch-rechtlichen Status der *ahl ad-dimma* schwächt. Jedenfalls lässt sich am vorliegenden Beispiel beobachten, dass eine Polemik auf theologischer Ebene mit dem Aufbau von Feindbildern auf politischer Ebene und einer moralischen Abwertung einhergeht. Doch nun wieder zur Sicht auf die Texte.

In der Lehrveranstaltung *adyān wa-firaq* wird Juden, Christen und Schiiten die Verfälschung ihrer Schriften vorgeworfen. In Bezug auf die Bibel soll dabei bewiesen werden, dass sie – im Gegensatz zum Koran – nicht Gottes Wort ist. Dass schließlich auch den Schiiten der Vorwurf der Schriftverfälschung gemacht wird, ist äußerst interessant und lässt darauf schließen, dass die Idee der Schriftverfälschung eine Art innere Delegitimierungslogik besitzt. Die Entstehung von Christentum und schiitischen Islam wird zudem – in beiden Fällen – auf die Verfälschung der ursprünglichen Religion durch die List eines Juden zurückgeführt.<sup>341</sup> Von einer Verfälschung der biblischen Texte wird von vorn herein ausgegangen. Die Geschichte von Judentum und Christentum wird hauptsächlich als eine Geschichte der Verfälschung dieser Religionen und ihrer Schriften erzählt. Eine besonders

---

<sup>338</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Tahrif*.

<sup>339</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 370.

<sup>340</sup> Vgl. Nickel 2011, S. 223.

<sup>341</sup> Dies entspricht dem allgemein transportierten Bild vom hinterlistigen Juden. Siehe dazu den Punkt „Schaffung von Feindbildern“. Zum Ablauf der Verfälschung des Christentums siehe den Abschnitt „Christentum“.

prominente Stellung nimmt die Kritik an der jüdischen Bibel ein. Dies hat in erster Linie den politischen Hintergrund des Israel-Palästina-Konflikts, der religiös gedeutet und unmittelbar mit den biblischen Texten in Verbindung gebracht wird.

Bemerkenswert sind an der Darstellung vor allem die geschilderten Details und die Lückenlosigkeit der Erzählung. Der Stoff der koranischen Vorwürfe, der europäischen Bibelkritik und des eigenen politischen Standpunktes im Nahostkonflikt wird kombiniert und zu einem umfassenden und völlig in sich geschlossenen Fälschungsnarrativ zementiert.

Dass die heutigen Bücher des Judentums und Christentums nicht als die ursprüngliche *tawrāh* und das ursprüngliche *inğil* angesehen werden, wird auch begrifflich festgemacht: Sie werden nicht als Buch (*kitāb*) oder Botschaft (*risāla*) bezeichnet, sondern als das jüdische und christliche Erbe (*turāt*).<sup>342</sup> Von den jüdischen biblischen Texten wurde in der Folge als dem Alten Testament (*al-‘ahd al-qadīm*) gesprochen, von den christlichen als den Evangelien (*al-anāğil*), immer im Plural, im Gegensatz zur Einzahl *al-inğil*, die nur für das Konstrukt des ursprünglichen himmlischen Buches verwendet wurde.<sup>343</sup>

Für den Umgang mit der jüdischen Bibel wurde eine sogenannte „Regel“ angeführt, die der „Absicherung“ vor der Beschäftigung mit anderen Religionen<sup>344</sup> entsprach: *„It̄bāt ‘anna at-tawrāh bayn yadayna laisat kalām allah“*<sup>345</sup> (es ist bewiesen, dass die Thora, die wir in Händen halten, nicht das Wort Gottes ist).

Die eigene Position wird dagegen als bewiesen und wissenschaftlich dargestellt. *„Christen und Juden sagen, der Koran sei verfälscht. Aber Gefühle reichen nicht, wir brauchen Beweise.“*<sup>346</sup>

Den Beweis der Verfälschung der jüdischen und christlichen Bibel habe die „Wissenschaft der Kritik“ (*‘ilm an-naqd*) erbracht: *„Die Frage ist: Ist das Alte Testament Gottes Wort? Bei den Bibelkritikern ist die Antwort Nein, auch wenn sie keine Muslime sind. (...) Die Christen sagten als Erste, das Alte Testament sei nicht Gottes Wort, zum*

---

<sup>342</sup> VO am 1.4.2013.

<sup>343</sup> z.B. VO am 8.4.2013.

<sup>344</sup> VO am 11.2. und 13.2.2013.

<sup>345</sup> VO am 3.4.2013.

<sup>346</sup> VO am 1.4.2013.

*Beispiel mit der Vier-Quellen-Theorie.*<sup>347</sup> Hier und in der Folge fällt ein sehr detailliertes Eingehen auf die historisch-kritische Methode auf. Sie spielt eine große Rolle bei den Fälschungsvorwürfen und wird an zentraler Stelle in die Argumentation eingebaut.<sup>348</sup>

Doch nun zur chronologischen Erzählung der Schriftverfälschung: Sie beginnt beim Konzept der „himmlischen Botschaften (*risālāt samāwīya*). Diese seien unterschiedliche „Entwicklungsstufen“ der gleichen Religion: *„Die ursprüngliche Botschaft ging an Adam, in unserem Verständnis der Islam. 4000 Jahre später ergeht eine Botschaft an Abraham, die risāla ḥanīfiya. Ca. 1300 wird die tawrāh auf Mose herabgesandt. Die Botschaft des Messias ist noch entwickelter, nämlich das echte inḡl. Muhammad brachte schließlich die Vollendung.*“<sup>349</sup>

### **Fälschungsvorwürfe gegenüber dem Judentum**

Auf diese Grundlage baut in weiterem Verlauf der Vorlesung die Behandlung der jüdischen und christlichen Geschichte auf. Im Falle des Judentums war die Kritik am ausführlichsten. Drei von sieben Einheiten, die als primäres Thema das Judentum behandelten, waren drei der Kritik an der jüdischen Bibel gewidmet.<sup>350</sup> Auch die Behandlung der jüdischen Geschichte enthält eine hohe Dichte von Fälschungsvorwürfen. Dabei wird „Verfälschung“ nicht als unzuverlässige Überlieferung verstanden, sondern als bewusster Eingriff mit Hintergedanken: *„Es gibt dabei immer eine Absicht (...). Die ganze Thora hat Absichten (maqāsid at-tawrāh).*“<sup>351</sup> Die Verfälschung gelte etwa für das berühmte Beispiel vom Sohn Abrahams: *„Der Koran sagt nicht klar, welcher Sohn (geopfert werden sollte). Aber die Juden haben das ursprüngliche Ismael durch Isaak ersetzt.*“<sup>352</sup>

---

<sup>347</sup> VO am 3.4.2013.

<sup>348</sup> Als weiteres Argument wird angeführt, die Bibel widerspreche der Wissenschaft, der Koran dagegen nicht: VO am 3.4.2013.

<sup>349</sup> VO am 20.2.2013.

<sup>350</sup> Die Vorlesungseinheiten am 13.3., 18.3. und 3.4.2013.

<sup>351</sup> VO am 6.3.2013.

<sup>352</sup> VO am 6.3.2013. Als weiteres Beispiel für eine jüdische Verfälschung wird der Name Mose genannt. Dieser habe ursprünglich „Monšeh“ gelautet sei aber zu „Mošeh“ geändert worden, die Bedeutung habe sich damit von „der Gerettete“ zu „der Retter“ verschoben. Dieses Argument ist aber

Die erste Tora sei von David in Auftrag gegeben worden. Davor seien die Tafeln Moses (*alwāḥ mūsā*) beim Krieg gegen die Ammoniter verloren gegangen.<sup>353</sup> Auch die Toraversion Davids sei jedoch zerstört worden, und zwar beim Fall des Nordreichs Israel. Im babylonischen Exil sei die Tora bis auf einzelne Blätter verloren gewesen, dort sei schließlich der größte Teil der Fälschungen erfolgt und zwar aus politischen Motiven: *„Die Priester unter Esra wollten die Juden sammeln und nach Palästina zurückgehen. Aber das Volk kannte Gott und Mose nicht mehr und war deshalb nicht motiviert. (...) Um sie zu motivieren, beschlossen die Priester, ihnen Angst zu machen. Sie schrieben eine gefälschte Tora mit der Botschaft: Geht zurück nach Kanaan, sonst bestraft euch Gott!“*<sup>354</sup>

Als Beweis für die Verfälschung der Tora wurde unter anderem das Argument der „drei Bibeln“ angeführt, dass schon von den klassischen Theologen al-Mas‘ūdī, al-Bīrūnī und Ibn Ḥazm in ihrer Polemik verwendet wurde.<sup>355</sup> Gemeint sind die jüdische Tora, der samaritanische Pentateuch und die Septuaginta. Dabei handelt es sich jedoch um den selben Text in unterschiedlichen Übersetzungen (mit Ausnahme einiger weniger Passagen im samaritanischen Pentateuch).

Auch die Entstehung der restlichen Bücher des Tanach wurde angesprochen. So werden die Bücher der Chronik als Kommentar bezeichnet, der später zum Wort Gottes erhoben worden sei. Erst seit ihrer Diaspora gelte den Juden nicht nur die Tora, sondern auch der Rest des Tanach als heilig.<sup>356</sup>

Besonders häufig waren Bezüge auf das „Land“ von Fälschungsvorwürfen betroffen. Dies lässt auf eine politische Motivation der Vorwürfe schließen. Es scheint, als solle durch die Infragestellung der Texte den Juden ihr historischer Bezug zu diesem Land abgesprochen und die Präsenz des israelischen Staates delegitimiert werden. Ein möglicher Argumentationsstrang war dabei, das biblische Geschehen beziehe sich gar nicht auf das heutige Gebiet von Israel/Palästina: *„Ursprünglich waren mit dem*

---

vor dem Hintergrund der koranischen Versions des Namens verwunderlich: Der Koran gibt mit dem Namen „Mūsā“ eine Anspielung auf die Form „Mošeh“ wieder.

<sup>353</sup> VO am 1.4.2013.

<sup>354</sup> VO am 18.3.2013.

<sup>355</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Taḥrif*.

<sup>356</sup> VO am 1.4.2013

*heiligen Land (al-arḍ al-muqaddasa) der Irak und Syrien (bilād aš-šām) gemeint. Erst durch Verfälschung der Thora ist Palästina daraus geworden.*<sup>357</sup>

In Israel/Palästina selbst habe nie ein jüdisches Königreich existiert: *„Die Juden lebten in Palästina, hatten aber keinen eigenen Staat, nicht einmal eine Stadt. Nur im Nachhinein haben sie die Geschichte umgeschrieben, als hätten sie ein Königreich besessen.*<sup>358</sup>

Auch die Existenz eines Nord- und Südreichs wird in Frage gestellt. Dabei kommt es teilweise zu Missverständnissen: So werde in der Bibel Sāmerā als Hauptstadt des Nordreichs genannt. Das sei aber nicht möglich, denn Sāmerā liege im Irak, die Hauptstadt des Nordreichs sei vielmehr Nāblus gewesen.<sup>359</sup> Tatsächlich lag die antike Stadt Samaria in der Nähe des heutigen Nāblus, wurde aber vom Dozenten fälschlicherweise mit der heutigen irakischen Stadt Sāmarrā<sup>3</sup> identifiziert.

Auch in jordanischen Schulbüchern findet sich der Gedanke der Verfälschung der biblischen Texte von Seiten der Juden, so zum Beispiel im Schulbuch für den islamischen Religionsunterricht: Im Buch für die 6. Klasse heißt es, dass die Juden die Tora *„verfälscht und Änderungen nach Belieben und zu ihren Gunsten vorgenommen haben“.*<sup>360</sup>

Politische und religiös-apologetische Faktoren gehen beim Vorwurf der Schriftverfälschung in der Lehrveranstaltung *adyān wa-firaq* Hand in Hand. In zahlreichen weiteren Beispielen werden vermeintliche logische Fehler und Widersprüche zwischen der Bibel einerseits und Wissenschaft und Geschichte andererseits ausführlich behandelt.<sup>361</sup> Auch hier werden weite Anleihen bei der westlichen Bibelkritik gemacht. In einen Kontext verpflanzt, der seinerseits von der Irrtumslosigkeit des Korans ausgeht, haben die Argumente eine ganz andere Tragweite als in ihrem ursprünglichen Umfeld.

---

<sup>357</sup> VO am 18.3.2013

<sup>358</sup> VO am 18.3.2013

<sup>359</sup> VO am 18.3.2013.

<sup>360</sup> Reiss 2012, S. 354.

<sup>361</sup> VO am 3.4.2013.



### Fälschungsvorwürfe gegenüber dem Christentum

Bei der Geschichte des Christentums wird zwischen dem islamischen Narrativ (*ar-riwāya al-islāmīya*) und dem christlichen getrennt. Das islamische fällt unter „Geschichte des Christentums (*tārīḥ al-masīḥīya*)“, das christliche unter „christliche Glaubensinhalte“ (*al-‘āqīda al-masīḥīya*). Die Darstellung der christlichen Glaubensinhalte selbst war im Allgemeinen deskriptiv und unpolemisch gehalten - anders als bei Judentum und Schia, deren Glaubensinhalte nur polemisch behandelt werden. Der Dozent beschrieb die zentralen Lehren des Christentums folgendermaßen:

Der Gott des Christentums vereine die beiden Eigenschaften Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (*‘adl wa-raḥma*). Aus Gerechtigkeit müsste er die Menschen für ihre bösen Taten strafen, wolle dies aber wegen seiner Barmherzigkeit nicht. *„Also befahl der Vater dem Sohn, in den Bauch Mariams zu gehen, um menschliche Eigenschaften zu bekommen.“*<sup>362</sup> Die Menschen lehnten Jesus ab und töteten ihn. Der christliche Glaube lehre jedoch, dass dadurch Gottes Rettungsplan erfüllt worden sei. Dafür kenne er sowohl das Bild der bezahlten Schuld als auch das des stellvertretenden Opfers. *„Jesus wurde zum Opferlamm, wie das Schaf anstatt Abrahams Sohn. (...) Die Strafe, die auf die Menschheit hätte kommen sollen, kam auf Jesus. (...) Wer an Jesus glaubt, kommt in den Himmel.“*<sup>363</sup> Zudem wurde der christliche Glaube an eine Wiederkunft Jesu erwähnt, mit der Bemerkung, viele Christen hätten diese im Jahr 2000 erwartet.

Für die islamische Version der Geschichte des Christentums wird unter anderem das Barnabasevangelium als Quelle verwendet. Davon inspiriert ergibt sich folgendes Narrativ: Jesus sei von einem geldgierigen Jünger verraten worden. Im entscheidenden Moment wurde er aber in die Luft entrückt und der verräterische Jünger an seine Stelle gesetzt. Auf die Frage, ob er der Messias sei, habe dieser Jünger geantwortet: *Glaubt mir nicht, ich bin nicht der Messias.*<sup>364</sup> Dieser Satz sei auch in der heute verfälschten christlichen Version des Textes noch erhalten.<sup>365</sup> Dies wird

---

<sup>362</sup> VO am 22.4.2013.

<sup>363</sup> VO am 22.4.2013.

<sup>364</sup> VO am 15.4.2013.

<sup>365</sup> Es könnte sein, dass es sich dabei um eine Anspielung auf Johannes 1 handelt, wo Johannes der Täufer bestreitet, der Messias zu sein.

offensichtlich als Beweis für die Richtigkeit des „islamischen Narrativs“ angeführt. Schließlich sei der Jünger gekreuzigt worden.<sup>366</sup>

Anschließend habe sich das Christentum ausgebreitet und konnte durch Verfolgung nicht aufgehalten werden. Daher fasste der „jüdische König Šāul“ den Plan, das Christentum von Innen zu zerstören. *„(Er) sagte sich: Wir können das Christentum nicht ausrotten, also schleichen wir uns ein und verdrehen es. Paulus kündigte also an, dass er Christ geworden war. (...) So wurde Paulus zum Apostel (rasūl) des Christentums.“*<sup>367</sup> Er stiftete anschließend durch seine Lehre von der Dreieinigkeit Verwirrung. Erst danach, im Zeitraum bis 325 n.Chr. seien die Evangelien verfasst worden. Ursprünglich seien es 500 Evangelien gewesen, die Zahl sei aber aus politischer Motivation radikal reduziert worden, auch unter massiver Gewaltanwendung: *„Danach wurden von den 500 Evangelien vier ausgesucht, die anderen wurden verbrannt. Eine Million Christen wurden umgebracht, weil sie andere Evangelien hatten.“*<sup>368</sup> Für diese Ansicht wurden keine Belege angeführt. Die Beurteilung des historischen Gehalts soll hier Historikern und Theologen überlassen werden.

Die Darstellung der Schriftverfälschung durch Christen findet sich ebenfalls in den jordanischen Schulbüchern für den Religionsunterricht.<sup>369</sup> Das Schulbuch ergänzt dazu, der Koran habe im Gegensatz zur Bibel keinerlei Verfälschung oder Veränderung erlebt und sei daher allen anderen Büchern überlegen. Dazu kommentiert Reiss: *„Die Behauptung, dass der Korantext im Unterschied zu den Schriften der hebräischen Bibel und des Neuen Testaments keinerlei Veränderung und Verfälschung unterlag und dass alle Muslime den exakt gleichen Korantext lesen, ist aus historisch-kritischer Perspektive nicht richtig.“*<sup>370</sup>

---

<sup>366</sup> Die Ablehnung der Kreuzigung Jesu ist in der muslimischen Christologie die Regel, u.a. in Bezug auf Q 4,157: *„Und (weil sie) sagten: Wir haben Christus Jesus, den Sohn der Maria und Gesandten Gottes, getötet. Aber sie haben ihn (in Wirklichkeit) nicht getötet und (auch) nicht gekreuzigt. Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten).“*

Auch die Erklärung, dass anstelle von Jesus ein Jünger gekreuzigt worden sei, findet sich schon in der muslimischen Tradition: *„Muslim tradition completes the statements of the Qurʾān. According to some, Christ was replaced by a double, according to others it was Simon of Cyrene or one of the Apostles (Judas).“* (EI<sup>2</sup> s.v. ʿĪsā)

<sup>367</sup> VO am 17.4.2013.

<sup>368</sup> VO am 17.4.2013.

<sup>369</sup> Vgl. Reiss 2012, S. 354.

<sup>370</sup> Reiss 2012, S. 371.

Textvarianten der Koranhandschriften mögen den Inhalt des Korans nicht beeinflussen, das Gleiche gilt jedoch für die Textvarianten des Neuen Testaments. Eine Darstellung des Korans als unverändert bei gleichem Schriftverfälschungsvorwurf gegen Judentum und Christentum legt ganz offensichtlich unterschiedliche Maßstäbe an den koranischen Text einerseits und den biblischen andererseits an.

### **Fälschungsvorwürfe gegenüber der Schia**

In der Lehrveranstaltung wurden schließlich auch Fälschungsvorwürfe gegenüber der Schia erhoben. Sie waren weniger umfangreich, haben aber viele Ähnlichkeiten mit den anderen beiden Narrativen. Zum einen erschien das Motiv der Dogmenfälschung: ‘Abd Allāh b. Saba’<sup>371</sup>, ein jemenitischer Jude, habe die Absicht gehabt, die Muslime zu spalten und daher die falsche Lehre des schiitischen Glaubens in Umlauf gebracht. Seine Figur entspricht damit interessanterweise genau der Rolle, die Paulus bei der Verfälschung des Christentums zugeteilt wird. Die Vorgehensweise des Verfälschers wurde folgendermaßen beschrieben: *„Er ging nach Mekka zu ‘Utmān und sprach mit ihm. Dann predigte er in den Dörfern neue Ideen. Seine Anhänger wurden vertrieben und verbreiteten sich im Irak, in Syrien, Ägypten usw.“*<sup>372</sup> ‘Utmān habe die Abgefallenen zum wahren Islam zurückbringen wollen, aber Ibn Saba’ sabotierte ihn: *Schließlich stahl der Jude den Kalifenring und kopierte ihn (...) Schaut, was die Juden machen, wallāhī!*<sup>373</sup> „Der Jude“ schrieb schließlich einen Brief mit ‘Utmāns Siegel und stiftete damit Verwirrung, die zu Chaos und Nachfolgestreitigkeiten führte.

Die Studierenden reagierten auf diese Darstellung emotional betroffen.<sup>374</sup> Ibn Saba’ wurde schließlich auch die Verantwortung für den Konflikt zwischen ‘Alī und Mu‘āwiya zugeteilt.

Nicht in Verbindung gebracht wurde Ibn Saba’ mit dem Vorwurf der eigentlichen Schriftverfälschung. Doch auch dieses Motiv wird auf die Schiiten angewandt: Sie hätten ihre eigene, falsche Koranversion. So habe Fāṭima, die Tochter Muḥammads, nach dessen Tod eine Stimme gehört und von dieser Eingebungen empfangen. Die so entstandenen 1700 Verse seien Teil des schiitischen Korans. Diese Schilderung ist

---

<sup>371</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> s.v. ‘Abd Allāh b. Saba’.

<sup>372</sup> VO am 8.5.2013.

<sup>373</sup> VO am 8.5.2013.

<sup>374</sup> VO am 8.5.2013.

falsch. Die schiitische Tradition schreibt Fāṭīma zwar eine bedeutende Position zu und erwähnt ein „Buch Fāṭīmas“<sup>375</sup>, es wird jedoch nicht geglaubt, dass dieses noch existiert – auf keinen Fall bildet es Teil des schiitischen Korans.<sup>376</sup> Die Studierenden hinterfragten den Dozenten jedoch auch an dieser Stelle nicht. Eine Studentin reagierte auf die Schilderung empört mit der Frage: *Warum nennen die (also die Schiiten) sich überhaupt Muslime?*<sup>377</sup>

Im Falle der Schiiten ist der Vorwurf der Schriftverfälschung also ganz offensichtlich ein Grund, sie zu Nichtmuslimen zu erklären. Die Rolle des Verfälschungsvorwurfes in Bezug auf Juden und Christen ist schwerer festzustellen. Aber vermutlich kann die Betonung von Schriftverfälschung und Polytheismus zugleich als Einebnen des Unterschieds zwischen *ahl al-kitāb* und *mušrikūn* gesehen werden. Die für die *ahl al-kitāb* vorgesehene Zwischenkategorie, die ihren Schutz garantiert, scheint ihnen abgesprochen zu werden beziehungsweise erscheint sie angesichts solcher Argumente als immer weniger berechtigt. Rücken sie damit gefährlich nahe an den Status von *ḥarbīs*?

### 2.2.2. Schaffung von Feindbildern

Auf dogmatischer Ebene werden die behandelten Religionen in der Lehrveranstaltung *adyān wa-fīraq* delegitimiert. Dies scheint vorrangig aus apologetischen Gründen zu geschehen: es soll die Unzuverlässigkeit anderer Religionen und die Wahrheit des Islams verdeutlicht werden. Es ist interessant, dass dazu gerade der Monotheismus und die Schriften dieser Religionen in den Fokus der Argumentation geraten. Zugleich hat der Angriff auf Monotheismus und Schriftbesitz anderer Religionen aber einen folgenschweren Nebeneffekt, denn es werden damit die traditionellen Grundlagen islamischer Toleranz geschwächt. Die Delegitimierung anderer Religionen kann daher nicht nur als Absprechen ihres Wahrheitsanspruchs

---

<sup>375</sup> Vgl. EI<sup>2</sup> s.v. *Fāṭīma*.

<sup>376</sup> Für eine schiitische Entgegnung auf diesen Vorwurf von sunnitischer Seite siehe: *Belief of Shi'a in the Completeness of Qur'an*

(<http://www.al-islam.org/shiite-encyclopedia-ahlul-bayt-dilp-team/belief-shia-in-completeness-quran>). Unter der Überschrift „*The book of Fatimah (sa)*“ heißt es dort: „*Some anti-Shi'i booklets published by Wahhabis (sic!) groups allege that based on Usul Kafi, Shi'a believe there is a Qur'an called ,Qur'an of Fatimah'! This is a malicious accusation. There is no tradition in Usul Kafi saying ,Qur'an of Fatimah'.*“

<sup>377</sup> Der gesamte Absatz gibt die Vorlesungseinheit vom 8.5.2013 wieder.

verstanden werden, sondern auch als Chiffre dafür, dass der Konflikt gesucht wird und nicht die Toleranz. Dieser Eindruck verstärkt sich im Folgenden durch die explizit negative Darstellung ihrer Anhänger und durch den Aufbau von Bedrohungsszenarien.

### **Bedrohungsszenarien**

Die Duldung anderer Religionen steht neben den zwei dogmatischen Standbeinen von Monotheismus und Schriftbesitz auf einem weiteren, und zwar einem politischen: der Loyalität der *ahl aḍ-ḍimma*.<sup>378</sup> Bedingung für den *ḍimma*-Vertrag ist, dass die Bevölkerung des eroberten Gebietes die Dominanz des Islams anerkennt und sich loyal verhält. Dies wird durch die Bezahlung der *ḡizya* ausgedrückt, aber auch darin, dass Schutzbefohlene den Islam nicht beleidigen und sich vor allem nicht mit nichtmuslimischen Mächten verbünden.<sup>379</sup> Meist wurde von den *ahl aḍ-ḍimma* über eine eigentliche „Loyalität“ hinaus auch ihre Demütigung und eine unterwürfige Haltung gegenüber der Vorherrschaft des Islams, verlangt. Die Forderung nach Loyalität ist einerseits strategisch begründet, lässt sich aber auch aus dem Koran ableiten, denn dieser verbietet die „Opposition“ gegen den Islam: *„Wenn jemand gegen Gott und seinen Gesandten Opposition treibt (?) (muß er dafür büßen). Gott verhängt schwere Strafen.“*<sup>380</sup>

Durch Loyalität und Unterordnung unterscheiden sich die *ahl aḍ-ḍimma* von der nichtmuslimischen „Außenwelt“, die sich mit dem *dār al-islām* im Krieg befindet. Bei Missachtung seiner Pflichten verletzt ein *ḍimmī* den Vertrag und fällt aus seinem Schutz heraus, er ist quasi „oppositionell“ geworden. Dazu schreibt Khoury: *In diesem Falle gibt das Dhimmī-Abkommen als aufgekündigt, und der Dhimmī wird wie ein Ḥarbī, ein Feind des Islams, behandelt.*<sup>381</sup>

Wo die Toleranz gegenüber Nichtmuslimen gestärkt werden soll, wird daher deren Loyalität betont – und oft auch ihre Nützlichkeit für die Gemeinschaft. Im

---

<sup>378</sup> Dass Minderheiten ihre Loyalität beweisen müssen um akzeptiert zu werden, ist ein allgemeines Problem, das sich auch in anderen Kontexten findet. Im islamischen Recht wurde dieser Zusammenhang aber zu einem religiösen Gesetz. Wären sie illoyal, würden sie sich quasi am Krieg gegen den Islam beteiligen.

<sup>379</sup> Vgl. Khoury 1980, S. 140.

<sup>380</sup> Q 8, 13.

<sup>381</sup> Khoury 1980, S. 141.

jordanischen Kontext gibt es für diese Taktik zahlreiche Beispiele. Ein besonders beliebtes Motiv ist dabei das Beispiel der Ġassaniden. Dieses greift König ʿAbdallāh auch in der Amman Interfaith Message auf: „(...) when in 629 CE, the Prophet Muhammad (peace be upon him) sent a contingent of Muslims (...) to Jordan to spread the message of Islam – and they were met and fought by the (Christian) Byzantine forces – the Ghassanid Arab Christian Tribes of Jordan fought with their fellow Arabs against their co-religionists whom they regarded as oppressors. They thus earned the title „Al-Azeizat“, „the re-enforcements“ (of the Prophet’s emissaries), a title by which their descendants are still known and revered to this day in Jordan.“<sup>382</sup>

Die christliche Bevölkerung Jordaniens wird auf Vorfahren zurückgeführt, die sich in perfekter Loyalität zu den Muslimen stellten - und nebenbei eine ethnische Gemeinsamkeit höher werteten als eine religiöse.

In der Lehrveranstaltung *adyān wa-firaq* fanden Beispiele des Zusammenlebens und der Loyalität von arabischer Christen praktisch keine Erwähnung. Dagegen wurde über alle drei behandelten Religionen gelehrt, sie hätten das Ziel, die Weltherrschaft an sich zu reißen. Dieses Ziel sei bereits eine politische Wirklichkeit: Aktuelle politische Konflikte im Nahen Osten wurden als Angriff von Judentum, Christentum und Schia gegen den (sunnitischen) Islam gedeutet. Verschwörungstheorien steigerten dieses Bedrohungsszenario. Das Streben nach Weltherrschaft sei zudem inhärent in den Glaubensinhalten der drei Religionen angelegt, vor allem in ihrer Eschatologie. Automatisch impliziert diese Ansicht einen unvermeidlichen Konflikt zwischen dem Wesen der behandelten Religionen und der Loyalitätsforderung des *ḍimma*-Systems.

Aktuelle Konflikte spricht auch König ʿAbdallāh in der *Amman Interfaith Message* an. Aber er sieht sie nicht als inhärent religiös, sondern als politisch verursacht: „There are issues, certainly, but they are political, and political problems can be resolved by pragmatic solutions among people of good-will....“<sup>383</sup>

In der Lehrveranstaltung fand dagegen keinerlei Trennung von Religion, Kultur und Politik statt. Das Judentum wird mit Israel gleichgesetzt, der schiitische Islam mit

---

<sup>382</sup> *The Amman Interfaith Message*, S. 18.

<sup>383</sup> *The Amman Interfaith Message*, S. 13.

dem Iran und das Christentum mit dem Westen.<sup>384</sup> Politische Konflikte werden direkt mit dem Inhalt der Religionen in Verbindung gebracht. So erscheint etwa das Christentum als verantwortlich für den amerikanischen Angriff im Irak: *„Warum sprechen die Christen immer von Liebe? Sie behaupten, ihnen wäre die Liebe so wichtig, aber das stimmt gar nicht! Seht euch doch an, was der Westen macht! Sie bombardieren unsere Länder, z.B. den Irak! Ist das Liebe?“*<sup>385</sup>

Was der Irakkrieg im Falle des Christentums darstellte, wurde hinsichtlich des Judentums im Israel-Palästina-Konflikt und im Falle der Schia in der Krise in Syrien gesehen:<sup>386</sup> in jedem Fall der Angriff einer feindlich gesinnten Religion auf den Islam.<sup>387</sup>

### **Die Jüdische Weltverschwörung**

Das größte Feindbild bildete das Judentum. Dieses galt quasi als Prototyp der Feindschaft gegen den Islam, so dass oft sogar die Abwertung beziehungsweise Verdächtigung von Christentum und Schia dadurch geschah, dass diese mit dem Judentum in Verbindung gebracht wurden. Die zentrale Rolle in dieser Feindbildkonstruktion spielte der Glaube an eine jüdische Weltverschwörung. Dieser stützte sich hauptsächlich auf die *Protokolle der Weisen von Zion*, den „Schlüsseltext des modernen Antisemitismus“<sup>388</sup>, der auch die Entwicklung des modernen arabischen Antisemitismus entscheidend geprägt hat.<sup>389</sup> Zwei Vorlesungseinheiten

---

<sup>384</sup> Eine gewisse Differenzierung nahm der Dozent vor, indem das orthodoxe Christentum ein Stück weit als „östlich“ dargestellt wurde: So wurde z.B. das Patriarchat von Alexandria erwähnt (20.2.2013). Allerdings erhielt diese „östliche Identität“ keine weitere Beachtung und es wurde darauf kein „Harmonienarrativ“ aufgebaut, das dem später aufgebauten „Konfliktnarrativ“ (Konflikt zwischen Westen und Islam) etwas entgegensetzen hätte können. Das protestantische Christentum wurde indes - obwohl mehr als 200 Jahre früher entstanden - als Ergebnis der Französischen Revolution bezeichnet, was es in der Darstellung des Dozenten in ein negatives Licht rückte. Denn die Französische Revolution galt als Machenschaft der jüdischen Weltverschwörung (VO am 10.4.2013).

<sup>385</sup> VO am 6.5.2013.

<sup>386</sup> VO vom 8.5.2013.

<sup>387</sup> Ein solches Denken ist letztendlich Grundlage für eine Dschihadideologie: selbst wenn Dschihad nur defensiv gesehen wird, gäbe es aufgrund der Vorstellung einer Bedrohung Berechtigung dazu.

<sup>388</sup> Gebert 2011, S. 2.

<sup>389</sup> Zur Wirkungsgeschichte der Protokolle im arabischen Raum siehe Gebert 2011.

(8.4. und 10.4.) und eine Leseaufgabe<sup>390</sup> widmeten sich den *brütükülāt* („Protokollen“). Es handelt sich bei den Protokollen um eine Fälschung, ein antisemitisches Pamphlet, das zu Beginn des 20. Jahrhunderts im russischen Zarenreich entstand. In der Lehrveranstaltung wurden sie jedoch durchgehend als authentisch dargestellt.<sup>391</sup> Auf meinen Einwand, sie seien gefälscht, war die Antwort des Dozenten: *„Das ist eine Theorie. Es gibt aber auch die Theorie, dass sie echt sind.“*<sup>392</sup> In der Folge wurde nur auf diese zweite „Theorie“ eingegangen und der Inhalt der Protokolle ausnahmslos als Fakt dargestellt. Sie wurden sogar als „Quelle des Judentums“ bezeichnet: *„Das Judentum hat drei Quellen: Das Alte Testament, den Talmud und die Protokolle.“*<sup>393</sup>

Die Einordnung der Protokolle als authentische Dokumente des Judentums findet sich schon bei Sayyid Qutb: *„Für Qutb sind die Protokolle nicht mehr und nicht weniger als ein authentisches Dokument des Judentums: Er setzt sie mit Torah und Talmud gleich.“*<sup>394</sup>

Die Protokolle sind ein europäischer Text, im Umfeld europäischer antisemitischer Diskurse entstanden. Sie spielen inzwischen jedoch eine bedeutende Rolle in der arabischen Welt und in der muslimischen Polemik gegenüber dem Judentum. In *Die Rezeption der Protokolle der Weisen von Zion in Ägypten* führt Gebert diese Verwendung der Protokolle vor allem auf Qutb zurück. Er beschreibt diesen als Theoretiker des Islamismus, der zugleich die Grundlagen für eine neue Synthese von Islamismus und Antisemitismus legte. Durch eine Kombination der *Protokolle* mit im Koran angelegten antijüdischen Bildern konstruierte Qutb eine „ewige Feindschaft“ des Judentums gegenüber dem Islam, die in die Zeit Muhammads zurückreiche. Gebert analysiert Qutbs Methode folgendermaßen: *„Er greift die Elemente koranischer Judenfeindschaft auf, entreißt sie ihrem historischen Kontext, verbindet sie in seiner Geschichtsanalyse mit dem modernen Antisemitismus und überträgt sie als ‚ewige*

---

<sup>390</sup> Dies war eine von zwei Leseaufgaben des Semesters. Jeder Studentin und jedem Studenten wurde aufgetragen, einen Abschnitt der Protokolle zu lesen.

<sup>391</sup> Der Dozent wandte zudem ein, selbst wenn die „Protokolle“ an sich gefälscht sein sollten, entspreche ihr Inhalt auf jeden Fall der Wahrheit: *Es gibt auch muslimische Gelehrte, die die Protokolle für gefälscht halten. Aber das ist gar nicht so wichtig, denn der Inhalt stimmt.* (VO vom 8.4.2013).

<sup>392</sup> VO vom 8.4.2013.

<sup>393</sup> VO am 22.4.2013.

<sup>394</sup> Gebert 2011, S. 7.



*Feindschaft' zurück in die Vergangenheit. Zu diesem Zweck adaptiert und modifiziert er die Leit motive der Protokolle.*<sup>395</sup>

Dieses Bild des Judentums findet sich in der Darstellung der Lehrveranstaltung *adyān wa-firaq* wieder.<sup>396</sup> Allerdings wurden in der Lehrveranstaltung die verwendeten Bilder stärker aus den Protokollen bezogen als aus dem Koran. Bei Qutb sind die Protokolle, wie Gebert schreibt *“nicht Ausgangspunkt seiner Überlegungen, sondern bestätigen seine Koranexegese.”*<sup>397</sup> In *adyān wa-firaq* dagegen dienten die Protokolle als Referenzpunkt. Dabei erschien der Staat Israel als Manifestation der jüdischen Weltverschwörung. Israel wurde für die Anschläge des 11. Septembers ebenso verantwortlich gemacht wie für innerarabische Konflikte – genannt wurden die Konflikte zwischen Ägypten und Sudan, Nubien und Ägypten, Qatar und Saudi-Arabien.<sup>398</sup>

Darüber hinaus enthielten die Ausführungen zur jüdischen Weltverschwörung abenteuerliche Details, die teilweise unmittelbar mit der Alltagswelt der Studierenden verknüpft wurden. So würden die Juden ihre Beherrschung der Medien dazu nutzen, „die Männer zu verweichlichen“. Eine arabische Fernsehserie wurde als Beispiel genannt. Diese sei verantwortlich für viele zerbrochene Beziehungen in Jordanien, da sie mit ihrer Darstellung emotionaler Männer unrealistische Bedürfnisse bei Frauen wecke.<sup>399</sup> Der Anstieg der Preise im Winter 2012-2013<sup>400</sup> sei ebenfalls ein Ergebnis jüdischer Politik.<sup>401</sup>

---

<sup>395</sup> Gebert 2011, S. 8.

<sup>396</sup> Entsprechend dem Konzept der “ewige Feindschaft” wird der aktuelle Israel-Palästina-Konflikt unmittelbar mit Stellen aus der jüdischen Bibel und dem dort beschriebenen Kampf gegen die Philister in Verbindung gebracht. Das Arabische unterscheidet nicht zwischen dem antiken Volk der Philister und der heutigen Bezeichnung für Palästinenser, so dass sich insbesondere palästinensische Studierende direkt angesprochen fühlten.

<sup>397</sup> Gebert 2011, S. 7.

<sup>398</sup> VO am 8.4.2013.

<sup>399</sup> VO am 8.4.2013

<sup>400</sup> Die Regierung kürzte in dieser Zeit Subventionen für Gas und Benzin?. Dies führte zu einem Preisanstieg, der in ganz Jordanien Unruhen und Demonstrationen auslöste. Vgl. Al Jazeera: *Protests in Jordan after spike in fuel prices*, 14.11.2012

(<http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/11/2012111464145140480.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>401</sup> VO am 8.4.2013.

Schließlich wurde auch die Thematik des Holocaust angesprochen. Er wurde nicht gelehrt, seine Opfer seien aber nur wenige Juden gewesen, hauptsächlich habe er sich gegen Christen und Muslime gewandt.<sup>402</sup>

Um die Ablehnung von Werten auszudrücken, wurden diese mit dem Judentum in Verbindung gebracht. So wurden Demokratie, Nationalismus, Pressefreiheit, Parlamente und Frauenemanzipation als jüdische Ideen bezeichnet: *„Die Juden haben diese Ideen in der Welt verbreitet, so dass die Leute sie glauben und sie werden wichtiger als die Religion. Politische Freiheit ist eine Illusion, gesellschaftliche Liberalität dient den Zielen der Juden.“*<sup>403</sup>

Ein interessantes Gegenbeispiel zu dieser Ansicht ist die Darstellung in einem jordanischen Schulbuch für Geschichte. Dort werden die Werte der französischen Revolution positiv gesehen – und daher als ursprünglich islamisch dargestellt. Im Text wird nahegelegt, *„dass der Islam bereits vor den Franzosen auf den Prinzipien der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Gleichheit begründete.“*<sup>404</sup>

Als Ziel der Juden galt in der Lehrveranstaltung unter anderem das Untergraben der muslimischen Religiosität. Auch bei Qutb erscheinen die Juden als Verantwortliche für den Zustand der Religions- und Wertevergessenheit der arabischen Gesellschaften, die er als *ğāhiliya* bezeichnet.<sup>405</sup>

Während die Feindschaft der Juden gegen den Islam als inherent jüdisch gesehen wurde, gebe es umgekehrt keinen ursprünglichen Judenhas im Islam. Im Westen finde sich dieser dagegen schon: *„Der europäische Mensch hatte einen grundlosen inneren Hass gegen Juden, das haben Muslime nicht. Wir haben nur mit dem Zionismus ein Problem.“*<sup>406</sup> Während der europäische Antisemitismus zu Recht kritisiert wird, soll der eigene damit gerechtfertigt. Unter *Zionismus* wird jedoch nicht ein politisches Phänomen verstanden, sondern eben die jüdische Weltverschwörung.

---

<sup>402</sup> VO am 8.4.2013.

<sup>403</sup> VO am 10.4.2013.

<sup>404</sup> Reiss 2012, S. 502.

<sup>405</sup> Gebert 2011, S. 6.

<sup>406</sup> VO vom 17.4.2013.

Dabei wird übersehen, dass gerade der Glaube an diese Verschwörung an sich ein antisemitischer Topos ist.<sup>407</sup>

Auch Drāz behandelt die Protokolle eingehend. Auf den Seiten 79-84 des Buches *ad-dīn* beschreibt er die Inhalte dieser „wichtigen Dokumente“ und meint einleitend:

وقد كتبت هذه الوثائق على شكل ينتوي على مخطط يرمي لتمكين اليهود من سيطرة على العالم امجع لمصلحة اليهود وحدهم وتأسيس حكومة ملكية استبدادية يهودية مقرها أوشليم أولا، ثم تستقر إلى الأبد في روما. والثابت أن مواد هذه المخطط مستقاة من التلمود الذي تجمعت فيه الروح المتعصبة والماعادية لكل من كان من غير اليهود، ...

„Diese Dokumente wurden in einer Form geschrieben, welche einen Plan beinhaltet, der dazu entworfen wurde, die Juden zur Beherrschung der ganzen Welt – im Interesse der Juden allein – und zur Gründung einer despotischen jüdischen Königsherrschaft zu befähigen. Deren Sitz ist zuerst Jerusalem, später währt sie für immer in Rom fort. Und es steht fest, dass die Artikel dieses Plans aus dem Talmud abgeleitet sind, in dem sich ein Geist ansammelt, der allen Nichtjuden gegenüber fanatisch und feindlich eingestellt ist ...“<sup>408</sup> Der Vorwurf, der Talmud sei menschenfeindlich, ist ein altes antisemitisches Motiv u.a. auch des christlichen Antisemitismus.<sup>409</sup>

### Schiitische Expansion

Vor dem Hintergrund des großen Feindbildes „Judentum“ traf die Schia und das Christentum nun ein doppelter Vorwurf: einerseits seien sie Komplizen der Juden und mit diesen verbunden. Andererseits hätten sie selbst ebenso das Ziel der Weltbeherrschung. Über Schiiten sagte der Dozent etwa: „Ihre Gedanken ähneln denen der Juden, z.B. planen sie, die Weltherrschaft an sich zu reißen (*isti‘mār al-‘ālam*).“<sup>410</sup> Der Grund dafür wurde in der schiitischen Eschatologie verortet: „Sie warten darauf, dass der 12. Imam kommt und dann wird ein schiitisches Heer die Welt erobern.“<sup>411</sup>

---

<sup>407</sup> Zudem wird das gesamte Judentum als in seinem Wesen zionistisch beschrieben (so werden die Protokolle als jüdische Quelle gesehen), es bleibt also gar kein Raum für ein nicht-zionistisches Judentum, das dann akzeptiert werden könnte.

<sup>408</sup> Drāz 1999, S. 79.

<sup>409</sup> Vgl. zum Beispiel Blaschke 1999, S. 60.

<sup>410</sup> VO am 8.5.2013

<sup>411</sup> VO vom 8.5.2013.

Für diese Eroberung würden bereits Vorbereitungen getroffen. So würden Schiiten eine eigene Abgabe (*hums*) zahlen, die zur Verbreitung schiitischer Gedanken verwendet werde. Als Beispiel nannte der Dozent ein mit diesem Geld gesponsertes Taxi, das Fahrgäste gratis befördere, aber dafür während der Fahrt schiitische Propaganda verbreite. Außerdem werde dieses Geld für den kommenden Mahdi gespart, damit er davon Waffen kaufen könne.<sup>412</sup> Hier wird eine eschatologische Ausrichtung als konkretes Bedrohungsszenario aufgefasst. Vor dem Hintergrund der massiven finanziellen Investitionen in die Verbreitung wahhabitischer Lehren<sup>413</sup> verwundert es nicht, dass ähnliche Motive auch bei anderen vermutet werden.

Mehrere Male wurde außerdem hervorgehoben, Schiiten würden Sunniten hassen, und zwar aus religiösen Gründen: *„Sie haben das Sprichwort:“ Wenn du dich nicht von der Sunna absonderst, kommst du nicht in den Himmel.“ (...) Schiiten hassen Sunniten.*<sup>414</sup>

Auch Beweise für schiitische Komplizenschaft mit den Juden wurden gefunden, so etwa am Beispiel der Drusen: *„Manche Drusen sind sogar im israelischen Heer.“*<sup>415</sup> Die Drusen wurden als schiitische Untergruppe eingeordnet.

### **Das Christentum als Komplize des Judentums**

Neben Judentum und Schia spielte das Christentum als Feindbild eine verhältnismäßig geringe Rolle. Aber auch bei ihm sei der Weltherrschaftsdrang vorhanden und zutiefst religiös begründet: *„Die christliche Theologie sagt, die Christen werden am Ende die Welt beherrschen.“*<sup>416</sup> Dieses Eschatologieverständnis wurde mit aktuellen Konflikten wie dem Irakkrieg verknüpft, der, wie bereits erwähnt, als Angriff des Christentums verstanden wurde. Die Kreuzzüge wurden jedoch erstaunlicherweise nicht angesprochen.

Das friedliche Zusammenleben mit Christen im eigenen Land erfuhr dagegen wenig Betonung. Es wurde zwar an einer Stelle erwähnt, gleich zu Beginn der Abhandlung

---

<sup>412</sup> VO am 8.5.2013.

<sup>413</sup> Hier sei nur das Beispiel der Islamischen Weltliga genannt, die zu einem beträchtlichen Teil von Saudi-Arabien finanziert wird und daher die Verbreitung wahhabitischer Positionen fördert. Vgl. Heine 2006, S. 14-15.

<sup>414</sup> VO vom 8.5.2013.

<sup>415</sup> VO vom 8.5.2013.

<sup>416</sup> VO vom 1.4.2013.

über das Christentum: „15 Prozent der Jordanier sind Christen. Manche christlichen Familien sind stark mit muslimischen Familien verbunden.“<sup>417</sup> Kam dabei sogar eine Gemeinsamkeit zwischen Muslimen und Christen in Jordanien zur Erwähnung, so doch nur, um sofort wieder relativiert zu werden: Christen seien historisch eng mit den Juden verbunden - so eng, dass es keine klare Trennung gebe.<sup>418</sup> Damit war wahrscheinlich die theologische Verbundenheit des Christentums mit dem Judentum gemeint. Erwähnt wurden der Glaube an das Alte Testament<sup>419</sup> und die Rolle des jüdischen Volkes in der christlichen Heilsgeschichte.<sup>420</sup>

Das Christentum erschien vor allem in der Rolle eines Komplizen der Juden als gefährlich. Christliche Leiter seien von Anfang an beteiligt gewesen an der jüdischen Weltverschwörung: „Die großen Kirchenleute verschworen sich mit den Zionisten.“<sup>421</sup>

Westliche Unterstützung für Israel wurde einerseits auf religiöse Gründe, nämlich konkrete eschatologische Erwartungen, zurückgeführt: Im Christentum gebe es eine Prophetie über das Wiederkommen Jesu nach der Rückkehr der Juden in das Land.<sup>422</sup> Dies ist nicht aus der Luft gegriffen, da zum Beispiel besonders bei evangelikalen Christen häufig Endzeiterwartungen eine Rolle spielen und diese einen Grund für deren Unterstützung Israels darstellen. Vor dem Hintergrund des Glaubens an eine jüdische Weltverschwörung ist eine Auffassung dieser Unterstützung als Mitverschwörung nur folgerichtig. Bedeutend ist an dieser Stelle zudem, dass vom Dozenten religiöse Endzeiterwartungen, die sich bei Anhängern anderer Religionen finden, grundsätzlich als Motivation zu deren (v.a. politischen und militärischen) Handeln aufgefasst wurden. Wird hier das eigene Eschatologieverständnis auf andere Religionen projiziert? Auf jeden Fall legt die häufige Erwähnung von apokalyptischen Themen nahe, dass diese eine prominente Rolle im Denken des Milieus zu spielen.

---

<sup>417</sup> VO vom 15.4.2013.

<sup>418</sup> VO vom 15.4.2013.

<sup>419</sup> VO am 1.4.2013.

<sup>420</sup> VO am 22.4.2013.

<sup>421</sup> VO am 8.4.2013.

<sup>422</sup> VO vom 15.4.2013.

Andererseits erscheint eine Unterstützung Israels durch den Westen als das Ergebnis jüdischer Ränke: „Die europäischen Medien sind gekauft und glauben, dass Israel unschuldig ist.“<sup>423</sup>

In jedem Kontext trägt der Entwurf von Bedrohungsszenarien zum Aufbau von Feindbildern bei und kann schließlich zur Rechtfertigung von Gewalt dienen. Vor dem Hintergrund des *dimma*-Konzeptes jedoch spitzt sich dieser Zusammenhang noch weiter zu, denn dieses kennt keine Neutralität, sondern nur die Wahl zwischen Loyalität und Konflikt (*dimmi* oder *harbi*). Werden andere Religionen als inhärent „oppositionell“ beschrieben, so erscheinen sie an sich als eine Bedrohung des Islams und es bleibt wenig Raum für eine Duldung ihrer Anhänger.

### **Moralische Delegitimierung**

Neben ihre dogmatische Unzulänglichkeit und ihr politisches Bedrohungspotenzial tritt noch ein weiterer Mechanismus der Abwertung der besprochenen Religionen: ihre Darstellung als unmoralisch.

Wie Reuter in „Ordnungen des Anderen“ ausführt, ist der Vorwurf der Unmoral häufig ein Schritt in einem Prozess der Stigmatisierung, Dämonisierung und Abwertung des „Fremden“. Wird er moralisch abgewertet, dann „darf“ man ihn beschimpfen, angreifen, vernichten usw.<sup>424</sup>

Auch diese Form der Abwertung trifft in erster Linie das Judentum. Zunächst einmal werden die bereits erwähnten Topoi der Machtgier und Verschlagenheit der Juden angeführt. Diese werden bei jeder Gelegenheit angeführt. So hätten z.B. die Babylonier Juda zerstört, weil die Juden für die Assyrer als Spione gearbeitet hätten.<sup>425</sup> Verschlagenheit und Verrat der Juden finden sich auch in der Beschreibung von Drāz:

---

<sup>423</sup> VO vom 8.4.2013.

<sup>424</sup> Vgl. Reuter 2002, S. 53.

<sup>425</sup> VO am 18.3.2013. Vgl. Gebert 2011, S.7: *Aus der Behauptung, jüdische Menschen würden seit Tausenden von Jahren eine unveränderliche Natur teilen, ergibt sich neben der Erfindung der ‚ewigen Feindschaft‘ eine weitere Besonderheit des arabischen Antisemitismus: Es ist die Einschreibung des ‚Verschwörerischen‘ in ein vorgestelltes Kollektiv aller Juden, egal wo und wann, hergeleitet aus den*

... ترتبت على ذلك أنهم لم يعرفوا الولاء لوطن نزلوا به، فكان مجتمعهم مصدر الخيانات والمؤتمارات ضد كل بلد نزلوا فيه ...  
 "... damit (gemeint ist: mit ihrer gesellschaftlichen Isolation und dem Leben in Ghettos) hängt zusammen, dass sie keine Loyalität zu dem Heimatland, in dem sie wohnten, kannten und ihre Gesellschaft eine Quelle des Verrats und der Verschwörungen gegen jedes Land war, in dem sie sich niederließen."<sup>426</sup>

Zum anderen wurde die Perversität und Unmoral der Juden behauptet. Der Stoff für diese Erfindung knüpfte vor allem an die Protokolle an: So würden die Juden etwa die Welt durch Pornofilme verderben.<sup>427</sup> Auch für den Sittenverfall Europas wurden sie verantwortlich gemacht: „In Europa trugen die Frauen früher vernünftige Kleidung und waren ehrenwert (*muhtaram*). Dann begannen jüdische Schneider knappe Kleidung zu produzieren.“<sup>428</sup>

Die Sittenlosigkeit des Judentums wurde aber auch direkt an den jüdischen Schriften festgemacht. Als Beispiel galt etwa der Bericht über den Ehebruch Davids<sup>429</sup>. In der Lehrveranstaltung wurde dieser im Zuge der jüdischen Geschichte erwähnt und der Unterschied zur koranischen Darstellung hervorgehoben.<sup>430</sup> Im Koran wird David als Prophet und damit als moralische Autorität beschrieben, in der Bibel wird offen sein Versagen geschildert. Wenn also die biblische Schilderung mit dem islamischen Blickwinkel betrachtet wird, kann das Verhalten Davids als Vorbild verstanden werden – und somit zugleich als Beweis und als Mitgrund für die behauptete Unmoral der Juden. Laut *tawrāh*<sup>431</sup> sei zudem bei Davids Ehebruch Salomo gezeugt worden, Salomo sei also in der jüdischen Bibel ein uneheliches Kind, ein *ibn zinā*.<sup>432</sup> Der Ehebruch Davids wird als Abwertung eines islamischen Propheten verstanden. Seine Erwähnung führte schon in der Lehrveranstaltung zu empörten Reaktionen,

---

#### Schriften des Islam.

<sup>426</sup> Drāz 1999, S. 76.

<sup>427</sup> VO vom 8.4.2013.

<sup>428</sup> VO am 13.3.2013.

<sup>429</sup> Vgl. 2. Samuel 11.

<sup>430</sup> VO am 13.3.2013.

<sup>431</sup> Gemeint ist in diesem Fall nicht die jüdische Tora, sondern der ganze Tanach.

<sup>432</sup> Hier wird die biblische Schilderung falsch wiedergegeben. So beschreibt 2. Samuel 12 nach dem Ehebruch auch Davids spätere Ehe mit Batseba, aus der Salomo hervorgeht. Die Art und Weise der (bewusst oder unbewusst?) veränderten Wiedergabe des biblischen Stoffes lässt darauf schließen, dass die Vorstellung, ein Prophet könne ein uneheliches Kind sein, ebenfalls als Zeichen niedriger Moralvorstellungen gilt.

das Ausmaß ihrer Wirkung wurde mir aber erst in einem späteren Gespräch mit einer Studentin deutlich. Sie sagte: *„Die Bibel ist ein perverses Buch! Es ist eine Beleidigung für unseren Propheten, wenn ihr sagt, er habe Ehebruch begangen.“*<sup>433</sup> Dabei ist die Rollenverteilung äußerst interessant: Der Prophet erscheint als islamisch, die Unmoral als jüdische Erfindung. Die Christen werden an der „Prophetenkorruption“ mitschuldig, da sie an das Alte Testament glauben. Der Vorwurf, die Bibel schreibe den Propheten „ungebührliches Verhalten“ wie Brudermord, Ehebruch und Diebstahl zu, findet sich ebenfalls bei Riḍā.<sup>434</sup>

Das Christentum wurde nicht direkt der Unmoral bezichtigt. Ein negativ besetzter Stereotyp des Westens war vorhanden, wurde aber relativ selten bedient. Vielleicht hing dies mit meiner Anwesenheit zusammen. Das Christentum als Religion wurde nicht direkt als unmoralisch dargestellt, aber es sei mit schuld am moralischen Verfall des Westens, weil es keine klaren Gesetze enthalte.<sup>435</sup> *„Im Neuen Testament gibt es nur Werte (aḥlāq), keine Gesetze (tašrī‘āt).“*<sup>436</sup> Dies wird als Manko wahrgenommen.

Ausgiebiger werden die Sichtweisen, der Westen sei unmoralisch und das Christentum schwach, bei Alkhuli besprochen. Das Christentum erscheint dabei als nicht genügend umfassend, da es zu wenige Regeln vorgibt: *„Is Christianity responsible for the illness of Western civilization? In a way yes. Christianity itself is not a complete code. It gives no guidance whith respect to economics and politics, very little guidance about ethical values (...). In brief, Christianity has left Europe and the West with almost no guidance and sometimes with a lot of misguidance by indoctrinating that Jesus bore all the sins of whoever believed in him. As a result, Europe has always been the headache of the world, with the headache source now extending to the USA. If we examine all the main problems of the world, we can easily see that they started in Europe.“*<sup>437</sup>

---

<sup>433</sup> Forschungstagebuch Mai 2013.

<sup>434</sup> Vgl. Riyad 2009, S. 189.

<sup>435</sup> VO am 6.5.2013.

<sup>436</sup> VO am 22.4.2013.

<sup>437</sup> Alkhuli 2008, S. 119.

Vgl S. 133-134: *„The West is heading towards secularisms, hedonism, atheism, and anti-religiousness. The West has fully surrendered to Satan or Satanism, if you like the latter term. (...) Christianity has left the West in great vacuum, which has made room for all sorts of contradictory –isms. To me, as I see things, the only cure to the West is Islam, God’s revealed religion.“*



Der Islam dagegen wird als das perfekte System dargestellt, das für alle Bereiche des Menschseins sorgt, indem es eben auch Gesetze enthält. Anders als im Christentum seien im Islam Staat und Religion nicht getrennt. *„In Christianity, the church is seperated from the state. There are two heads: a religious one like the pope or the cardinal and a secular one like the president or the king. In Islam, there is only one head, the caliph, who has both the religious and secular powers in his hand. The islamic implication here is this: you cannot seperate religion from life. Islam is unique in uniting both in one. Islam is a comprehensive code that deals with all aspects of life, wheter religious, economical, political, legal, ethical, or social.“*<sup>438</sup> *„Islam puts Muslims closest to Utopia, the ideal system, indeed.“*<sup>439</sup>

Auch der schiitische Islam wurde als unmoralisch dargestellt, es wurde allerdings nur ein Beispiel dafür genannt: die schiitische Zeitehe (*zawāğ al-mut‘a*).<sup>440</sup>

### 3. Vergleich mit den Interviews

Die Lehrveranstaltung war auf der theologischen Ebene eine apologetische Beweisführung für die Richtigkeit des sunnitischen Islams und die Unrichtigkeit anderer Religionen. Auf politischer, kultureller und gesellschaftlicher Ebene war sie von einem Narrativ des Konflikts durchzogen. Dieses steht im Kontrast zu dem in den Interviews häufig verwendeten „Harmonienarrativ“. Während in der Vorlesung „Interaktion“ stets mit Konflikt in Form von Eroberung, Kulturkampf und Verschwörung steht, wird von vielen Interviewpartnerinnen ein (übertrieben) harmonisches Bild des Zusammenlebens mit der christlichen Minderheit im eigenen Land gezeichnet.

Harmonie und Toleranz des Harmonienarrativs basieren dabei auf einer Strategie, die Merkmale des von Baumann beschriebenen Systems des *Encompassment* trägt: eine Gruppe wird quasi adoptiert, sie wird mehr oder weniger als Teil des „Eigenen“ gesehen. So wird die christliche Minderheit deutlich vom politischen und kulturellen „Anderen“, dem Westen, unterschieden und ihre Zugehörigkeit zum „Eigenen“, dem arabischen Raum und Kulturkreis, wird betont. Das System des *Encompassment*

---

<sup>438</sup> Alkhuli 2008, S. 29.

<sup>439</sup> Alkhuli 2008, S. 19.

<sup>440</sup> VO am 8.5.2013.

entspricht dem klassisch-islamischen Konzept der *ḍimma*, jedoch in einer dezidiert weiten Interpretation. In der Schutzfunktion des *ḍimma*-Konzeptes sind die Ideen der Einschließung und Adoption beziehungsweise Aneignung angelegt, der tolerante Zugang weitet diese zu einer Idee der Zugehörigkeit aus. Dabei hat das Konzept der *citizenship* erheblichen Einfluss, ebenso wie die Verwendung von „Klammern“, also die Betonung gemeinsamer Merkmale.

Das Verhältnis von religiöser Identität und Alterität, das in der Lehrveranstaltung vermittelt wird, ist dagegen klar binär. Es hat in seiner Zweiteilung Ähnlichkeit mit der von Baumann beschriebenen Grammatik der „Orientalisierung“. Anders als diese enthält die Darstellung der Lehrveranstaltung jedoch keinerlei Raum für positive Aspekte im Bild der Anderen, die die schwarz-weiße Einteilung etwas unterbrechen und differenzieren könnten.

Das Harmonienarrativ betont die Möglichkeit und die Existenz eines friedlichen Zusammenlebens von Muslimen und Christen. Dies illustrieren die Interviewpartnerinnen anhand ihrer eigenen persönlichen Kontakte, aber auch anhand von Erzählungen und von Beispielen aus dem Schulbuch. Der Fokus liegt dabei auf dem lokalen Kontext und der eigenen Lebenswelt mit ihrer praktischen Erfahrung der Koexistenz. Das „Konfliktnarrativ“ auf der anderen Seite erwähnt das Zusammenleben im eigenen Land nur am Rande, die alltägliche Ebene wird quasi weggelassen. Der Schwerpunkt wird auf die konfliktbeladene Ebene der internationalen Politik gelegt.

Viele der Interviewpartnerinnen nennen als Grund für das funktionierende Zusammenleben zwischen Muslimen und Christen in Jordanien deren Gemeinsamkeiten. Eingehend werden Ähnlichkeiten betont, Unterschiede werden auf Kleinigkeiten reduziert. Die angeführten „Klammern“ sind einerseits sprachlich und kulturell, andererseits geschichtlich: Das Zusammenleben ist gewachsen, man ist aneinander gewöhnt, miteinander verbunden. Mehr noch können Gemeinsamkeiten jedoch nicht nur als Klammern gesehen werden, sondern auch als Beweise von Zugehörigkeit und Loyalität der jordanischen Christen zur arabischen Kultur. In der Lehrveranstaltung wird dieser Aspekt zwar kurz angesprochen, aber dann sofort ausdrücklich relativiert: die religiösen Unterschiede erschienen schwerwiegender als Gemeinsamkeiten in anderen Bereichen. Das Bild eines Erzfeinds wird in erster Linie beim Judentum aufgebaut, das Christentum wird jedoch – genauso wie der schiitische Islam - anschließend in dessen Nähe gerückt. Dass dem Christentum

zudem ein eigenes Weltmachtstreben zugeschrieben wurde, stellt eine doppelte Anklage der Illoyalität dar.

Bemerkenswert ist auch die unterschiedliche Beurteilung der Moral der jeweils „Anderen“. Mehrere Interviewpartnerinnen beschrieben ihre christlichen Landleute als moralisch hochstehend, offensichtlich galt ihnen dies als wichtiges Kriterium für deren Akzeptanz. (Konservative) Moral scheint somit als weitere „Klammer“ der Zusammengehörigkeit zu dienen. Umgekehrt wurde in der Lehrveranstaltung kategorisch die Bezichtigung der Unmoral angeführt. Dies bedeutet eine Abwertung und zugleich den Wegfall einer weiteren Klammer.

Auf der Ebene der religiösen Inhalte verwenden viele Interviewpartnerinnen ein Dialognarrativ. Es werden Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen betont, wieder erscheint das Motiv der Ähnlichkeit. Nach dem koranischen Konzept der *ahl al-kitāb* wird das Christentum als Vorgängerreligion des Islams gesehen. Dies wird wiederum im Sinne einer Strategie des *Encompassment* positiv gedeutet: das Christentum kann als Teil des Islams akzeptiert werden. Wenn dies auch mehr Duldung als Gleichberechtigung meint, so ermöglicht es doch ein Zusammenleben. Bei den konkreten Kriterien von Monotheismus und Schriftbesitz erscheint eine gewisse Ambiguität: Die polemischen Vorwürfe von Schriftverfälschung und Polytheismus werden zwar vorgebracht, sie stehen aber nicht im Vordergrund oder werden abgemildert. Es wird also nicht der Unglaube, sondern der Teil-Glaube von Christen betont. Das Polemiknarrativ betont das Gegenteil, Polytheismus und Schriftverfälschung wachsen sich zu umfassenden Anklagen aus, die theoretisch untermauert werden. Außerdem erscheint das Christentum als beeinflusst von polytheistischen Religionen – und vom Judentum. Während nur eine Interviewpartnerin Argumente gegen das Christentum anführte, bestand die Lehrveranstaltung zu einem Großteil aus polemischen Argumentationen gegen andere Religionen.

Das Judentum wurde von meinen Gesprächspartnerinnen nicht erwähnt, die Schia fand jedoch Erwähnung und wurde, genau wie in der Vorlesung, als nichtmuslimisch eingestuft. Das Beispiel des Feindbildes Schia zeigt, dass das Gedankengut der Lehrveranstaltung nicht isoliert für sich steht. Es findet Anklänge in der sunnitischen Mehrheitsbevölkerung. Vor allem aber kann es als stellvertretend für eine breitere Stömung eines politischen Islams verstanden werden, der - unter anderem durch

Einfluss der Golfstaaten - auch in Jordanien an gesellschaftlichem Momentum gewinnt.

Ein "Islam aus den Golfstaaten" wurde von den Interviewpartnerinnen ebenfalls angesprochen. Einige lehnten ihn vehement ab zugunsten eines toleranteren „jordanischen Islams“. Die Mechanismen, die die Akzeptanz der christlichen Minderheit ermöglichen, basieren auf einer "weiten" Interpretation der Konzepte von *ahl al-kitāb* und *ahl ad-ḍimma*, die in Jordanien geschichtlich gewachsen sind und zudem von offizieller Seite gefördert werden.

Durch seine verhältnismäßig hohe Toleranz bildet Jordanien in der momentanen Situation ein positives Gegenbeispiel zu den drastischen Vorkommnissen religiöser Säuberung in der Region. Mit seiner „weiten“ Interpretation des Islams ist es von radikalen Gruppen wie dem IS zum Feindbild erklärt worden.<sup>441</sup> Der Schutz von Minderheiten bildet ausdrücklich Teil der Politik des Königshauses und macht Jordanien nicht nur zu einem sicheren Land für die eigene christliche Minderheit, sondern auch zu einem bedeutenden Aufnahmeland für religiös Verfolgte aus Syrien und dem Irak.<sup>442</sup> Es bleibt zu hoffen, dass es diese Rolle beibehält und sich zudem in der instabilen Lage der Region behaupten kann.

---

<sup>441</sup> Vgl. Karasik, Theodore: *In Jordan, ISIS hits a wall... for now*, 30.6.2014

(<http://english.alarabiya.net/en/views/news/middle-east/2014/06/30/Jordan-s-stand-ISIS-hits-a-wall-for-now.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

<sup>442</sup> Vgl. zum Beispiel: Sweis, Rana: *Christians of Mosul Find Haven in Jordan*, 26.10.2014

([http://www.nytimes.com/2014/10/27/world/middleeast/for-mosuls-christians-a-shelter-in-jordan.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/10/27/world/middleeast/for-mosuls-christians-a-shelter-in-jordan.html?_r=0)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

## Fazit

Das Material für die vorliegende Arbeit liefern zwei empirischen Fallstudien an der Universität der nordjordanischen Stadt Irbid. Zum einen sind dies Interviews mit muslimischen Studentinnen, die einen Einblick in das Gedankengut der gebildeten „Durchschnittsbevölkerung“ der Stadt und umliegender Dörfer erlauben. Zum anderen war die Teilnahme an einer Vorlesung am Institut für *šarīʿa* der *Yarmouk University* möglich. Das Institut steht dabei repräsentativ für ein Segment der Bevölkerung, das zu islamistischen Positionen tendiert. Die in beiden Fallstudien beobachteten Bilder und Haltungen zum Christentum, der christlichen Minderheit und zu religiöser Toleranz im Allgemeinen machen zwei unterschiedliche Blickwinkel deutlich:

Der Großteil der Interviewpartnerinnen weist eine vergleichsweise hohe Toleranz gegenüber der christlichen Minderheit auf. In den Schilderungen erscheint das eigene Land als Ort vollkommener Toleranz und Harmonie. Das Verständnis von Toleranz entspricht einer Duldung beziehungsweise Schutzfunktion von Seiten der Mehrheit und kann quasi als „Gastfreundschaft“ beschrieben werden. Dies entspricht einer Strategie des *Encompassment*.

Häufig hängt die Toleranz gegenüber der christlichen Minderheit mit der Wahrnehmung des Christentums als Religion zusammen. Die Akzeptanz der Christen wird oft indirekt durch eine Bewertung des Christentums als positiv und „dem Islam ähnlich“ ausgedrückt. Dahinter steht ein Konzept, das Toleranz auf den Boden theologischer Kriterien stellt. Dieser Zusammenhang lässt sich auf die klassisch-islamischen Konzepte von *ahl al-kitāb* und *ahl aḍ-ḍimma* zurückführen. Diese Konzepte haben heute noch Auswirkungen in der jordanischen Gesellschaft. Ihr Einfluss zeigt sich in rechtlichen Aspekten wie der Regelung des Personenstandsrechts auf religiöser Grundlage, scheint aber auch im Denken der Bevölkerung präsent zu sein. Dies wird an manchen Stellen der Interviews deutlich. Ein quasi „typisch jordanischer“ Islam zeichnet sich dabei in den Aussagen der Interviewpartnerinnen durch eine „weite“, also tolerante, Interpretation dieser Konzepte aus. Die Stellung von Nichtmuslimen im jordanischen Staat ist zudem streckenweise beeinflusst von einem Konzept von *citizenship*. Dieses führt dazu, dass das *ḍimma*-Konzept in gewissen Bereichen nicht nur „weit interpretiert“, sondern ganz außer Kraft gesetzt wird. Auch dieser Einfluss spiegelt sich in den Interviews

wider, wenn Regelungen des klassisch-islamischen Rechts bewusst aufgehoben werden.

In der besuchten Lehrveranstaltung dagegen ist die Darstellung anderer Religionen grundsätzlich negativ. Die theologischen Grundlagen traditioneller islamischer Toleranz (der relativen Toleranz der *dimma*) werden dabei relativiert, indem den beiden wichtigsten Kriterien der Duldung (Monotheismus und Schriftbesitz) der Boden entzogen wird. Auch gegen kulturelle und politische Grundlagen von Akzeptanz und Kohäsion wie kulturelle Gemeinsamkeiten wird argumentiert. Gleichzeitig wird ein Bedrohungsszenario geschaffen, das Judentum, Christentum und schiitischen Islam unterstellt, die Weltherrschaft anzustreben und sunnitische Gesellschaften zu unterwandern.

Konsequent weitergedacht rechtfertigt diese Sichtweise den Krieg gegen andere Religionen. Salafistische Tendenzen sind sichtbar, ein Einfluss aus den Golfstaaten liegt nahe. Es stellt sich die Frage, warum das besprochene Gedankengut an einer staatlichen Universität - immerhin der zweitgrößten des Landes - Teil des Unterrichtsangebots bildet, obwohl es der Ausrichtung der jordanischen Regierung klar widerspricht. Dies stellt eine Zweigleisigkeit dar, die für Beobachter irritierend ist. Werden hier Zugeständnisse an islamistische Kräfte gemacht, weil diese im Sinne einer Politik der Einbindung nicht vermieden werden können? Eine universitäre Lehrveranstaltung bewegt sich zudem in einem Umfeld, das nicht vom Rest der Gesellschaft isoliert ist. Das darin vertretene Gedankengut kann Vorbote und Nährboden für eine zunehmende Intoleranz auch unter der Bevölkerung sein.

In manchen Fällen werden Anklänge an dieses Gedankengut in den Interviews deutlich, in anderen wird es dagegen klar abgelehnt. Bei den Interviewpartnerinnen überwiegen Sichtweisen der Duldung und Inklusion. Sie spiegeln damit die Ausrichtung des Königshauses wider, welches auf theologischer Ebene den Dialog der Religionen, auf innenpolitischer Ebene den Schutz von Minderheiten betont.

Mögliche weitere Forschungsansätze wären zunächst einmal ähnliche Interviews mit männlichen Probanden oder einem gemischten Sample. Ließen sich dabei genderspezifische Haltungen zu Religionen, Minderheiten und Toleranzkonzepten feststellen?

Auch Fallstudien in anderen Regionen Jordaniens wären interessant, z.B. in der Hauptstadt Amman. Zeigt sich in der weitgehend westlich geprägten Hauptstadt ein geringerer Einfluss traditioneller islamischer Konzepte und eine stärkere Säkularisierung?

Auch eine genauere Untersuchung des Verhältnisses islamistischer Kräfte zum Staat könnte aufschlussreich sein, ist in der momentanen Lage der Region aber wahrscheinlich ein äußerst sensibles Thema. Zudem wäre eine Studie zu den Haltungen der Bevölkerung gegenüber islamistischen Positionen spannend. Vermutlich hat der extreme Ausbruch von Gewalt in den Nachbarländern eine zwiespältige Auswirkung auf Jordanien: einerseits eine abschreckende Wirkung, welche die Ablehnung dschihadistischen Gedankenguts - und wahrscheinlich auch salafistischer Tendenzen - verstärkt, andererseits findet sich Radikalisierung innerhalb des Landes sicherlich ebenfalls.

Ein weiteres Forschungsfeld wäre die Wahrnehmung des schiitischen Islams. In Bezug auf die Schia ließ sich aus dem Material kein „Harmonienarrativ“ herauslesen, wie sich dieses im Umgang mit dem Christentum fand, das Königshaus vertritt jedoch in der *Amman Message* ausdrücklich eine Inklusion von Schiiten. Interessant wäre auch die Erforschung der Position und Wahrnehmung einer kleineren Minderheit, etwa der drusischen.

## Literaturverzeichnis

### 1. Primärliteratur

Alkhuli, Muhammad Ali: *The Only Right Choice: Islam*. Amman: Dar Alfalah 2008.

Drāz, Muḥammad ʿAbdallāh: *Ad-dīn. Buḥūt mumahhada li-dirāsāt tāriḥ al-adyān*. 4. Auflage. Kuwayt, al-Qāhira: Dār al-qalam li-n-našr w-at-tawzīʿ 1999.

Der Koran: Übersetzung Paret <sup>2</sup>1979 (<http://www.corpuscoranicum.de/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

*The Amman Interfaith Message*

([http://ammanmessage.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=95&Itemid=54](http://ammanmessage.com/index.php?option=com_content&task=view&id=95&Itemid=54)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

*The Official Website of the Amman Message*

(<http://www.ammanmessage.com/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

### 2. Sekundärliteratur

#### 2.1. Artikel der Encyclopaedia of Islam (EI<sup>2</sup>)

EI<sup>2</sup> s.v. *Ahl al-kitāb*

EI<sup>2</sup> s.v. *Dhīmma*

EI<sup>2</sup> s.v. *Fātima*.

EI<sup>2</sup> s.v. ʿ*Īsā*

EI<sup>2</sup> s.v. *Umma*.

EI<sup>2</sup> s.v. *Shirk*.

EI<sup>2</sup> s.v. *Taḥrīf*.

EI<sup>2</sup> s.v. ʿ*Abd Allāh b. Sabaʿ*



## 2.2. Weitere Säkundärliteratur

Akashe-Böhme, Farideh: *Sexualität und Körperpraxis im Islam*. Frankfurt a. M. : Brandes & Apsel 2006.

Atteslander, Peter: *Methoden der empirischen Sozialforschung*. 13. Auflage. Berlin: Erich Schmidt 2010.

Blaschke, Olaf: *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999

Baumann, Gerd und Gingrich, Andre (Hg.): *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York und Oxford: Berghahn Books 2004.

Baumann, Gerd (Hg): „Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach“. In: *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York und Oxford: Berghahn Books 2004.

Bin-Talal, El Hasan: *Das Christentum in der Arabischen Welt*. Mit einem Vorwort von Hans Küng. Wien u.a.: Böhlau 2003.

Droeber, Julia: „‘We are different!’ Similarities between Christian and Muslim women in Jordan“. In: *Islam and Christian–Muslim Relations*, 23:1 (Routledge 2012), S. 59-78.

Droeber, Julia: „‘Woman to Woman’ – The Significance of Religiosity for young Women in Jordan“. In: *Women’s Studies International Forum*, 26:5 (2003), S. 409 - 424.

Engelleder, Denis: *Die islamistische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989*. Wiesbaden: Harrassowitz 2002.

Gebert, Malte: „Die Rezeption der *Protokolle der Weisen von Zion* in Ägypten – ein Plädoyer für die Beachtung raumspezifischer Besonderheiten in der Antisemitismusforschung“. In: *Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung*, 5. Jg., Nr. 9(2011), S. 1-15.

Gingrich, Andre: „Ethnizität für die Praxis: Drei Bereiche, sieben Thesen und ein Beispiel“. In: *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Hg. von Karl Wernhart und Werner Zips. Wien: Promedia 2001.

Gingrich, Andre (Hg): „Conceptualizing Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering“. In: *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York und Oxford: Berghahn Books 2004.

Greussing, Kurt: „Esel mit Büchern’, Agenten und Verschwörer. Von den Judenbildern des Koran zum modernen islamischen Antisemitismus.“ In: *Gerüchte über die Juden. Antisemitismus, Philosemitismus und aktuelle Verschwörungstheorien*. Loewy, Hanno (Hg.). Essen 2005. S. 149-172.

Ḥabaš, Ğiryas: „Al-kanā’is al-inġilīya fī al-urdun“. In: *Rābiṭat aš-šarq al-awsaṭ li-t-ta’alīm al-lahūti. Al-mağalla*. 12.2011, S. 5-15.

Haddad, Mouhanna: „Christian Identity in in the Jordanian Arab Culture: A Case Study of Two Communities in North Jordan“. In: *Journal of Muslim Minority Affairs*, 20:1 (2000), S. 137-146.

Haddad, Mouhanna: Culture and State. Religious freedom and citizenship. In: *The Ecumenical Review*, 50:4 (1998), S.460-463.

Hartmann, Klaus-Peter: *Untersuchungen zur Sozialgeographie christlicher Minderheiten im Vorderen Orient. Beihefte zum Tübinger Atlas des vorderen Orients (Reihe B: Geisteswissenschaften Nr. 43)* Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert 1980.

Heine Peter: „Islamismus“. In: *Islamismus*. Bundesministerium für Inneres: Texte zur Inneren Sicherheit. 5. Auflage 2006.

Jäggi, Monika: *Tourismus und Ressourcennutzung in der südtunesischen Oase Douz. Ein sozialgeographischer Beitrag zur Umweltforschung*. Bern u.a.: Peter Lang 1994.

Jeffery, Arthur: „New Trends in Moslem Apologetics“. In: *The Moslem World of To-Day*. Hg.v. John Mott. London 1925, S. 305-321.

Jurekovič, Predrag (Hg): *Religiöser Extremismus vs. internationale Friedensbemühungen. Lessons learned und präventive Strategien im Nahen Osten und am Westbalkan*. Wien: BMLV - LVAk 2008.

Katakura, Motoko: *Bedouin Village. A study of a Saudi Arabian People in Transition*. Tokyo: University of Tokyo Press 1977.

Khoury, Adel Theodor: *Toleranz im Islam*. München: Kaiser 1980.

Kildani, Hanna Said: *Modern Christianity in the Holy Land: Development of the Structure of Churches and the Growth of Christian Institutions in Jordan and Palestine*. Bloomington: AuthorHouse 2010.

Kopp, Matthias: „Eingespieltes Miteinander. Jordanien und seine christliche Minderheit.“ In: *Herder Correspondenz* 53 (8/99). S. 425- 429.

Künzler, Eva: *Zum westlichen Frauenbild von Musliminnen*. Würzburg: Ergon-Verlag 1993.

Kriener, Jonathan und Reiss, Wolfram: *Die Darstellung des Christentums in den Schulbüchern islamisch geprägter Ländern*. Teil 3: *Libanon und Jordanien*. Hg. v. Klaus Hock, Johannes Lähnemann, Wolfram Reiss (= Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd 27). Berlin: EB-Verlag 2012.

Leutwyler, Bruno und Roos, Markus: *Wissenschaftliches Arbeiten im Lehramtsstudium*. Bern: Verlag Hans Huber 2011.

Longva, Anh Nga und Roald, Anne Sophie (Hg.): *Religious Minorities in the Middle East. Domination, Self Empowerment, Accomodation*. Leiden, Boston: Brill 2012.

Mayring, Philipp: *Einführung in die qualitative Sozialforschung*. Weinheim, Base: Beltz Verlag 2002.

Mayring, Philipp: *Qualitative Inhaltsanalyse*. 9. Auflage. Weinheim, Basel: Beltz 2007.

Moghadam, Valentine: *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle*

*East*. Boulder and London: Lynne Rienner Publishers 1993.

Mooren, Thomas: *Macht und Einsamkeit Gottes: Dialog mit dem islamischen Radikal-Montheismus*. Würzburg: Echter 1991.

Nickel, Gordon: *Narratives of Tampering in the Earliest Commentaries on the Qurʾān*. Leiden, Boston: Brill 2011.

Nisan, Mordechai: *Minorities in the Middle East: a history of struggle and self-expression*. 2. Auflage. Jefferson u.a. : MacFarland 2002.

Noyon, Jennifer: *Islam, Politics and Pluralism. Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*. London: The Royal Institute of International Affairs, Middle East Programme 2003.

Paret, Rudi: „Toleranz und Intoleranz im Islam.“ In: *Saeculum*. Band 21 (1970), S. 344-365.

Reiss, Wolfram: „Das Christentum in Jordanien“. In: Jonathan Kriener / Wolfram Reiss: *Die Darstellung des Christentums in islamisch geprägten Ländern*, Bd. 3: Libanon und Jordanien, Hg. von Klaus Hock/ Johannes Lähnemann / Wolfram Reiss, EB-Verlag : Berlin 2012 (= Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung Bd. 27), S. 290-318.

Reiss, Wolfram: „Analyse der jordanischen Schulbücher“. In: Jonathan Kriener / Wolfram Reiss: *Die Darstellung des Christentums in islamisch geprägten Ländern*, Bd. 3: Libanon und Jordanien, Hg. von Klaus Hock/ Johannes Lähnemann / Wolfram Reiss, EB-Verlag : Berlin 2012 (= Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung Bd. 27), S. 343-518.

Reuter, Julia: *Ordnungen des Anderen: zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: Transcript-Verlag 2002.

Riyad, Umar: *Islamic Reformism and Christianity. A critical Reading of the Works of Muhammad Rashid Rida and His Associates (1898-1935)*. Brill 2009.

Schlicht, Alfred: „Friedliches Zusammenleben. Die christliche Minderheit im muslimischen Jordanien“. In: *Herder Correspondenz* 59. 6 (2005). S. 314-317.

Schirmmacher, Christine: *Mit den Waffen des Gegners. Christlich-muslimische Kontroversen im 19. Und 20. Jahrhundert. Dargestellt am Beispiel der Auseinandersetzung um Karl Gottlieb Pfanders «Mizān al-ḥaqq» und Raḥmatullāh ibn Ḥalīl al-ʿUtmānī al-Kairānawīs «Izhār al-ḥaqq» und der Diskussion über das Barnabasevangelium.* Berlin: Klaus Schwarz Verlag 1992 (Islamkundliche Untersuchungen - Band 162)

Terill: „The political mythology of the battle of karameh“. In: *Middle East Journal* Vol. 55, No. 1 (2001), S. 91-111

Teuscher, Wolfgang: Die Einbeziehung des Forschers in die Untersuchungsgruppe durch Status- und Rollenzuweisung als Problem der empirischen Forschung. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.* 11 (1959), S.250 – 256.

Tworuschka, Monika: „Der islamische Blick auf andere Religionen“. In: *Die Weltreligionen und wie sie sich gegenseitig sehen.* Hg. v. Udo Tworuschka. Darmstadt: Primus-Verlag 2008, S. 88-117.

Bin Talal, El Hassan: *Das Christentum in der arabischen Welt.* Wien u.a.: Böhlau 2003.

Unger-Heitsch, Helga: *Kontinuität und Wandel im Widerstreit. Kongnitive Dissonanzen und ihre Verarbeitung in zwei Beduinendörfern Jordaniens.* Sankt Augustin: Academia Hochschulschriften (Ethnologie Band 1).

Waardenburg, Jacques (Hg.): „The Medieval Period: 650-1500“. In: *Muslim Perceptions of Other Religions. A historical survey.* Oxford University Press 1999, S. 18-69.

Wink, Andre: *Al Hind, the making of the Indo-Islamic World,* Vol I. Brill: Leiden, NY 1996

### 3. Internetpräsenzen

*A Common Word Between Us and You* (<http://www.acommonword.com/the-acw-document/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

AFP: *Malaysia's highest court backs a ban on Allah in Christian bibles*, 23.6.2014 (<http://www.theguardian.com/world/2014/jun/23/malaysia-highest-court-allah-bible-ban>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

Al Arabia News: *Jordan bank fires Christian woman for refusing to wear headscarf*, 23.5.2012 (<http://english.alarabiya.net/articles/2012/05/23/215997.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

*Address to the Nation* ([http://www.kinghusein.gov.jo/88\\_july31.html](http://www.kinghusein.gov.jo/88_july31.html)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

*Al-Azhar Verdict on the Shi'a* (<http://www.al-islam.org/shiite-encyclopedia-ahlul-bayt-dilp-team/al-azhar-verdict-on-shia>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

Al Jazeera: *Protests in Jordan after spike in fuel prices*, 14.11.2012 (<http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2012/11/2012111464145140480.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

BBC News: *Jordan election: Voting ends as Islamists allege fraud*, 23.1.2013 (<http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-21158713>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

*Belief of Shi'a in the Completeness of Qur'an* (<http://www.al-islam.org/shiite-encyclopedia-ahlul-bayt-dilp-team/belief-shia-in-completeness-quran>), letzter Zugriff am 1.11.2014.

Bowcott, Owen und Jones, Sam: *Religious leaders say Isis persecution of Iraqi Christians has become genocide*, 9.8.2014 (<http://www.theguardian.com/world/2014/aug/08/isis-persecution-iraqi-christians-genocide-asylum>), letzter Zugriff 2014.

Butcher, Tim: *World's 'oldest Christian church' discovered in Jordan*, 10.6.2008 (<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/jordan/2106752/Worlds-oldest-Christian-church-discovered-in-Jordan.html>), letzter Zugriff 30.10.2014.

Charbonneau, Louis u.a.: *Islamic State onslaught on Yazidis may be attempted genocide*: U.N., 21.10.2014 (<http://www.reuters.com/article/2014/10/22/us-mideast-crisis-iraq-un-idUSKCN0IA2PM20141022>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

Chapman, Collin: *Components of Dialogue* (<http://www.cmcsoxford.org.uk/downloadlibrary/Colin%20Chapman's%20lecture.mp3>), letzter Zugriff am 5.11.2013.

van Doorn-Harder, Nelly: *Easter Greetings in Egypt: 'May You Be Well Every Year'* [http://www.huffingtonpost.com/nelly-van-doornharder/easter-greetings-in-egypt-may-you-be-well-every-year\\_b\\_3216065.html](http://www.huffingtonpost.com/nelly-van-doornharder/easter-greetings-in-egypt-may-you-be-well-every-year_b_3216065.html)., letzter Zugriff am 1.11.2014.

Ġāmi'at al-yarmūk: kulliyat aš-šarī'a w-ad-dirāsāt al-islāmiya ([http://www.yu.edu.jo/?option=com\\_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=7&Itemid=168](http://www.yu.edu.jo/?option=com_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=7&Itemid=168)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

Ghitis, Frida: *World Citizen: Can Jordan Find a Way to Peaceful, Successful Reform?*, 28.3.2013 (<http://www.worldpoliticsreview.com/articles/12827/world-citizen-can-jordan-find-a-way-to-peaceful-successful-reform>), letzter Zugriff am 30.10.2013.

Houghton, Robert: *The Moral World of the Quran*, 28.9.2010 (<http://www.onislam.net/english/reading-islam/research-studies/comparative-religion/449201-the-moral-world-of-the-quran.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

Karasik, Theodore: *In Jordan, ISIS hits a wall... for now*, 30.6.2014 (<http://english.alarabiya.net/en/views/news/middle-east/2014/06/30/Jordan-stand-ISIS-hits-a-wall-for-now.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

McElroy, Damien: *Ireland 'leads the world in Islamic values as Muslim states lag'*, 10.6.2014 (<http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/ireland/10888707/Ireland->

[leads-the-world-in-Islamic-values-as-Muslim-states-lag.html](#)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

Mayberry, Kate: *Fight over 'Allah' back in Malaysia court*, 10.9.2013 (<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2013/09/201399122648403691.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

PewResearch: *Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population*, 19.12.2011 (<http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

PesResearch: *Most Muslims Want Democracy, Personal Freedoms and Islam in Political Life. Chapter 3. Role of Islam in Politics*, 10.6.2012 (<http://www.pewglobal.org/2012/07/10/chapter-3-role-of-islam-in-politics/>), letzter Zugriff 30.10.2014.

PewResearch: *Muslim-Western Tensions Persist*, 21.6.2011 (<http://www.pewglobal.org/2011/07/21/muslim-western-tensions-persist/>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

PewResearch: *The Great Divide. How Westerners and Muslims view each other*, 22.6.2006 (<http://www.pewglobal.org/2006/06/22/the-great-divide-how-westerners-and-muslims-view-each-other/>), letzter Zugriff am 26.10.2014.

Reuter, Toronto Star Archives: *Hussein dissolves parliament*, 31.6.1988 (<http://pqasb.pqarchiver.com/thestar/doc/435758241.html?FMT=ABS&FMTS=ABS:FT&type=current&date=&author=&pub=&edition=&startpage=&desc=>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

Sweis, Rana: *Christians of Mosul Find Haven in Jordan*, 26.10.2014 ([http://www.nytimes.com/2014/10/27/world/middleeast/for-mosuls-christians-a-shelter-in-jordan.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2014/10/27/world/middleeast/for-mosuls-christians-a-shelter-in-jordan.html?_r=0)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

*The Constitution of The Hashemite Kingdom of Jordan* ([http://www.kinghussein.gov.jo/constitution\\_jo.html](http://www.kinghussein.gov.jo/constitution_jo.html)), letzter Zugriff am 30.10.2014.



*The Making of Transjordan* ([http://www.kinghussein.gov.jo/his\\_transjordan.html](http://www.kinghussein.gov.jo/his_transjordan.html)), letzter Zugriff am 1.11.2014.

UNHCR: *Syria Regional Refugee Response*

(<http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=107>), letzter Zugriff am 26.10.2014.

Yarmouk University: Faculty of Al-Sharee'a and Islamic Studies

([http://www.yu.edu.jo/en/?option=com\\_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=7&Itemid=168](http://www.yu.edu.jo/en/?option=com_k2&view=itemlist&layout=category&task=category&id=7&Itemid=168)), letzter Zugriff am 30.10.2014.

Youssef, Bassem: *Egypt's identity defined under the monotheistic umbrella*, 11.11.2013

(<http://english.alarabiya.net/en/views/news/middle-east/2013/10/11/Egypt-s-identity-defined-under-the-monotheistic-umbrella-.html>), letzter Zugriff am 30.10.2014.

## Anhang

### Liste der Interviewpartnerinnen

1. Asīl<sup>443</sup>, 21 Jahre

Palästinensische Wurzeln, lebt in Irbid

Studentin Soziologie, *Yarmouk University*

Interviewdauer ca. 60 Minuten

Aufzeichnung: Notizen während des Interviews

Ort: Besuch zu Hause

2. Banān, 23 Jahre

Jordanierin, lebt in ‘Aġlūn

Studentin Islamisches Recht (*fiqh*), *Yarmouk University*, verheiratet, eine Tochter

Interviewdauer ca. 30 Minuten

Aufzeichnung: Gedächtnisprotokoll nach dem Gespräch

Ort: Universitätscampus

3. Isrāʿ, 24 Jahre

Jordanierin, lebt in einem Vorort von Irbid

Studentin Pharmazie, *Jordan University of Science and Technology*

Interviewdauer ca. 40 Minuten

Aufzeichnung: Tonaufnahme

Ort: Besuch zu Hause

---

<sup>443</sup> Alle Namen wurden zur Anonymisierung der Gesprächspartnerinnen abgeändert.

## 4. Iṣrāq, 22 Jahre

Jordanierin, lebt in einem Vorort von Irbid

Studentin Musik, *Yarmouk University*

Interviewdauer ca. 60 Minuten

Aufzeichnung: Tonaufnahme

Ort: Besuch zu Hause

## 5. Fayza, 22 Jahre

Jordanierin, Nähe Ğaraš

Studentin Physik, *Yarmouk University*

Interviewdauer: ca. dreistündiges informelles Gespräch

Aufzeichnung: Gedächtnisprotokoll

Ort: Gebetsraum auf dem Universitätscampus

## 6. Rānya, 21 Jahre

Jordanierin, lebt im Studentinnenheim in Irbid

Studentin Soziologie, *Yarmouk University*

Interviewdauer ca. 30 Minuten

Aufzeichnung: Notizen während des Interviews

Ort: Unicampus

## 7. Hamda, 20 Jahre

Palästinenserin, lebt im palästinensischen Flüchtlingslager "Ġazza" Nähe Ğaraš

Studentin Anglistik, *Yarmouk University*

Interviewdauer ca. 20 Minuten

Aufzeichnung: Notizen während des Interviews

Ort: Universitätscampus

## 8. Dāna, 21 Jahre

Palästinenserin, lebt ebenfalls im Lager "Ġazza"

Studentin Anglistik, *Yarmouk University*

Interview: ca. 20 Minuten

Aufzeichnung: Notizen während des Interviews

Ort: Universitätscampus

## 9. Manūn, 21 Jahre

Palästinenserin, lebt in Irbid

Studentin Islamische Religionspädagogik (*tarbiya islāmīya*), *Yarmouk University*

Interview: ca. 40 Minuten

Aufzeichnung: Tonaufnahme

Ort: zu Hause

## 10. Ibtisām, 21 Jahre

Palästinenserin, lebt im palästinensischen Flüchtlingslager "Ġazza" Nähe Ġaraš

Studentin Soziologie, *Yarmouk University*

Interview: ca. 40 Minuten

Aufzeichnung: Notizen, Fragen teilweise schriftlich beantwortet

Ort: Universitätscampus

## 11. Mayzūn, 22 Jahre

Jordanierin, aus Amman, lebt im Studentinnenheim in Irbid

Studentin Rechtswissenschaft, *Yarmouk University*

Interview: ca 90 Minuten

Aufzeichnung: Notizen , Fragen teilweise schriftlich beantwortet

Ort: Café

## Abstract

Die Thematik religiöser Minderheiten im Nahen Osten ist in der momentanen Situation äußerst aktuell. Im Irak und in Syrien spitzt sich ihre prekäre Lage zu. Jordanien gilt als das Gegenbeispiel: Es ist ein relativ stabiles Land, in dem die christliche Minderheit im Allgemeinen hohe Akzeptanz erfährt.

Diese Masterarbeit untersucht Haltungen der sunnitisch-muslimischen Mehrheitsbevölkerung Jordaniens gegenüber der christlichen Minderheit und dem Christentum, streckenweise behandelt sie auch vorhandene Einstellungen zu anderen Religionen. Sie stützt sich dabei auf die Ergebnisse empirischer Sozialforschung der Autorin in der Universitätsstadt Irbid im Norden Jordaniens. Diese umfasste zum einen qualitative Interviews mit muslimischen Studentinnen, zum anderen die Teilnehmende Beobachtung einer thematisch verwandten Lehrveranstaltung an der *Yarmouk University* in Irbid.

Der erste Teil der Arbeit behandelt geschichtliche und ideengeschichtliche Hintergründe und entwirft ein Bild der aktuellen politischen Situation Jordaniens. Das Königshaus vertritt einen betont moderaten Islam und stärkt die Position der christlichen Bevölkerung.

Im zweiten Teil, einer Analyse der Interviews, wird deutlich, dass sich dieser Kurs in einigen Einstellungen der Bevölkerung widerspiegelt. In den Beschreibungen der Interviewpartnerinnen kennzeichnet sich ein typisch jordanischer Islam durch seine Toleranz. Verstanden wird diese als Duldung, Wohlwollen und Schutz der Minderheit vonseiten der Mehrheit. An einigen Stellen wird ein Bewusstsein für das klassisch-islamische Konzept der *ḍimma* deutlich, dieses wird jedoch ausdrücklich „weit“ interpretiert. Die Akzeptanz der Minderheit wird ausgedrückt, indem kulturelle und politische Gemeinsamkeiten betont und auch, indem deren Religion, das Christentum, als „dem Islam ähnlich“ beschrieben wird.

Der dritte Teil der Masterarbeit beschreibt eine Vorlesung auf dem Institut für *šarīʿa* an der *Yarmouk University*, die Judentum, Christentum und schiitischen Islam zum Thema hatte. Dort werden diese zum Gegenstand scharfer Polemik, die sich zum einen gegen ihre theologischen Inhalte, zum anderen gegen ihre Angehörigen als Gruppe richtet. Dabei wird gegen Grundlagen der relativen Toleranz des *ḍimma*-Konzeptes argumentiert. Die vertretenen Positionen lassen auf salafistische Einflüsse schließen und widersprechen sowohl der Haltung der Regierung als auch den Strategien des Zusammenlebens, die in den Interviews deutlich wurden.

The situation of religious minorities in the Middle East is a relevant and controversial topic that has recently gained additional significance during the crisis in Iraq and Syria. Jordan is considered to be a positive opposite to these countries. It is politically stable and general acceptance of the Christian minority is relatively high.

This master's thesis explores the Sunni Muslim majority's attitudes towards the Christian minority and Christianity, and also makes reference to way in which other religions are perceived. It is based on data collected using qualitative research, which the author conducted in Irbid, a town situated in the north of Jordan. The field research consisted of interviews with female Muslim students and the participant observation during a lecture relevant to the topic in question at *Yarmouk University in Irbid*.

The first part of the thesis provides background information about the history of Jordan and its Christian minority and mentions the main discourses and ideas that have influenced the contemporary situation. The royal dynasty is known for its moderate form of Islam and for strengthening the position of the Christian population.

The second part analyses the interview data and suggests that the attitude of the population is influenced by the government's stance, as the data reveals some considerable parallels. The interviewees describe "tolerance" as a distinguishing feature of "Jordanian Islam". This tolerance is not taken to mean equality but toleration, benevolence and protection granted by the majority. Some of the examples given by the interviewees refer to the underlying classical Islamic concept of *ḍimmā* but it is always interpreted in a rather tolerant way. Acceptance of the minority is expressed by focussing on common cultural and political features and by describing Christianity as "similar to Islam".

In the third part of the thesis, a lecture about Judaism, Christianity and Shia Islam at the faculty of *ṣarī'a* at *Yarmouk University* is described. Here, the respective religions are dealt with in a very polemical way, with forceful arguments made against the theological content of the religions as well as against their adherents. The theological substructure of the concept of *ahl ad-ḍimma* that enables at least a relative tolerance is undermined, and a narrative of conflict prevails. A Salafi influence is evident in the position advocated during the lecture. It contradicts the attitude of the government and also conflicts with the strategies of coexistence pictured in the interviews.

## Curriculum Vitae

---

**Natanja Faschinger**

---

**Angaben zur Person**

Geburtsdatum, Geburtsort      07.12.1988, Linz  
Staatsangehörigkeit            Österreich

**Ausbildung**

Oktober 2011 bis  
November 2014                    MA Arabistik an der Universität Wien.

Februar 2013  
bis Juni 2013                      Arabischkurskurs und Feldforschung für  
Masterarbeit in Irbid, Jordanien

September 2012  
bis Dezember 2013                Arabischkurs und Grundkurs Althebräisch an der  
Yarmouk University, Irbid, Jordanien.

Oktober 2008  
bis Juni 2011                        BA Orientalistik mit Schwerpunkt Arabistik und  
Islamwissenschaft, Universität Wien. Wahlpflichtfach  
Türkisch. Erweiterungscurriculum Deutsch als  
Fremd-/ Zweitsprache

Mai 2007                              Matura am Gymnasium Ramsauerstraße, Linz,  
Österreich

**Auslandsaufenthalte**

Oktober 2007  
bis Juli 2008                        Freiwilliges Auslandsjahr als Lernhelferin in Istanbul

August 2010                         Arabischkurs an der Universität Damaskus

## **Berufserfahrung und Volontariate**

Jänner bis April 2014	Praktikum als Projektassistentin bei der NGO <i>Operation Mercy</i> in Amman (Betreuung von syrischen Flüchtlingen)
Oktober 2012 bis Dezember 2012	Volontariat Deutschunterricht an der Rosary School Irbid, Jordanien
März 2012 bis Juni 2012	Tutorin Grundkurs Arabisch am Institut für Orientalistik, Universität Wien

## **Projekte**

Kooperation bei der Klang-Rauminstallation „Arabischer Frühling im Social Network“ von Hans-Jürgen Poetz beim Festival „SOHO“ in Wien, Ottakring 2012.

Mitwirkung an der Übersetzung für den Film „Hello Democracy – People in Times of Change“ von Jörg Oschmann und Heikel Ben Bouzid

Beitrag zur Konferenz „*The Contribution of Religious Minorities to Society*“ an der Universität Wien (abschließende Podiumsdiskussion)