

Konversion zum Islam

Maurus Reinkowski¹

Zusammenfassung (»Abstract«)

Die gegenwärtigen Debatten um Konvertiten zum Islam in Europa zeigen das emotionale Potential, das Konversionsprozesse in sich tragen. Im Vergleich dazu fällt bei einem Blick auf die Umstände von Konversion in der islamischen Welt der Vormoderne die relative Entspannung muslimischer Beobachter, sowohl der staatlichen Autoritäten als auch muslimischer Autoren, gegenüber dieser Frage auf. Bei der Suche nach möglichen Gründen hierfür ist zum Einen, vergleichbar zu den Erfahrungen des Christentums, die historische Selbstgewissheit einer erfolgreichen Islamisierung weiter Gebiete Afrikas und Asiens zu benennen, zum Anderen das Selbstverständnis des Islams, insbesondere gegenüber den beiden »Vorgänger«-Religionen Judentum und Christentum die abschließende und überwindende Religion zu sein. Angesichts der eher schwachen Quellenlage zur Konversion zum Islam aus islamischer Sicht ist der Aufbau eines Quellenkorpus zu muslimischen Konversionsberichten notwendig, um zu belastbaren Aussagen gelangen zu können.

Konversion und Konversionsforschung

Der Begriff Konversion beschreibt die Bereitschaft und den vollzogenen Entschluss, einer bestimmten Religionsgemeinschaft beizutreten und damit (in aller Regel) eine andere Religionsgemeinschaft zu verlassen. Die Konversion bedeutet einen tiefen Einschnitt in der Lebensgeschichte eines Konvertiten und wird von diesem selbst als eine Art Heilung seines Selbst, als Weg hin zu einem erfüllteren Leben verstanden. Um den Übergang zu versinnbildlichen, stellen Religionen Riten zu Verfügung, etwa in Gestalt der Taufe im Christentum oder des rituellen Bades vor Zeugen und der Beschneidung im Judentum.

Konversionen sind jedoch keineswegs so eindeutig, wie diese eben angeführte Definition glauben machen möchte. So gibt es viele Formen von »Konversion« innerhalb einer Religionsgemeinschaft im Sinne einer tieferen Hinwendung. Viele alltägliche Riten in den Religionen erfüllen den Zweck, diese tägliche Wiederhinwendung zum rechten Glauben zu verdeutlichen, wie etwa die große (*gusl*) und kleine (*wudūʿ*) Waschung im Islam. Das Element des Sich-Gott-Anheimstellens, das in jedem Konversionsprozess enthalten ist, trägt der Islam sogar in seiner Selbstbezeichnung; *islām* bedeutet ja die »Ergebung in Gottes Willen«. Auch die Pilgerfahrt nach Mekka führte, in der Zeit begrenzter Reisemöglichkeiten vor dem 20. Jahrhundert, zu einem neuen und herausgehobenen Status innerhalb der Glaubensgemeinschaft.

Zudem sind Konversionen keineswegs eindeutig gerichtete Vorgänge, in denen sich die Konvertiten gewissermaßen in Quantensprüngen von religiösen Zugehörig-

1. Ich bin der School of History, Freiburg Institute of Advanced Study, zu Dank verpflichtet, als deren Fellow mir das Schreiben dieses Artikels möglich war.

keiten und Zuständen der einen Art in andere bewegen, sondern sie sind vielmehr – wie sonst? – das Ergebnis fließender und oft auch stockender Entwicklungen.

Nicht nur in den Berichten der Konvertiten selbst, sondern auch in den Augen der Umstehenden herrscht die Neigung vor, Konversion in einem Kontrast von Schwarz und Weiß zu betrachten. Von Nahestehenden und der umgebenden Gesellschaft wird daher der Vorgang der Konversion, vor allem wenn es um eine größere Zahl von Konvertiten geht, als beunruhigend und destabilisierend erlebt. Diese dichotomische Wahrnehmung von Konversionsprozessen geht auch auf unsere Prägung durch das Christentum (hierin übrigens eng mit dem Islam verwandt) zurück. Wir² neigen einfach dazu, in der Konversion einen eindeutigen und abgeschlossenen Übergang von der einen zur anderen Religion zu sehen. Diese Wahrnehmung wurde in der neuesten Geschichte noch durch das Paradigma des ethnisch einheitlichen Nationalstaates zugespitzt: In einer nationalistischen Betrachtungsweise konnten und können nicht nur ethnische, sondern auch religiöse Mehrdeutigkeiten nicht mehr hingenommen werden.

Sich mit Konversion aus einer wissenschaftlichen, also von außen herangetragenem Perspektive beschäftigen zu wollen, bringt weitere Fährnisse mit sich: Der säkularisierte westliche Durchschnittswissenschaftler neigt dazu, Konversion als ein geschichtliches und soziologisches Phänomen zu betrachten und verfügt nicht über ein ausreichendes Instrumentarium noch Sensorium, um religiöse Phänomene angemessen zu verstehen und zu beschreiben. Schon vor einem halben Jahrhundert bemerkte der Islam- und Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith recht kritisch, »that the concern of the religious man is with God; the concern of the observer is with religion«³.

Zudem ist die anthropologische und historische westliche Literatur zur Konversionsforschung von einer missionarischen Perspektive geprägt.⁴ Konversion ist ohnehin immer eine Frage der Perspektive. Personen, die sich ansonsten einer säkularisierten wissenschaftlichen Sprache bedienen, beziehen Begriffe wie ›Bekehrung‹ und ›Glaubensabfall‹ wie selbstverständlich auf die Religion, in deren Umkreis sie selbst sozialisiert wurden.

Als einem westlichen Wissenschaftler, der der christlichen Tradition erwächst, und sich dem Thema der *Konversion zum Islam* widmet, stellt sich ganz offensichtlich die Frage des Orientalismus, also des von Edward Said berühmt gemachten Vorwurfs, der Westen habe eine essentialistische Denkweise hervorgebracht, die den Unterschied zwischen West und Ost zur Voraussetzung ihrer Argumentation mache und, unter anderem durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit ›dem Orient‹, ein Medium der Dominanz und Kontrolle in der Hand halte.

Und in der Tat, die Erforschung der Konversion zum Islam kann leicht essentialisierenden Annahmen erliegen, so zum Beispiel der Auffassung, ›der Islam‹ als eine Einheit weise über seine Geschichte hinweg unveränderliche Eigenschaften auf. Und ist bei der Diskussion von Konversion nicht – wie unmerklich auch immer – die Idee der *Reversion* mitgedacht, in diesem Falle also die Möglichkeit einer Umkehrung der Expansion des Islams? Schwingt nicht bei der Konversionsforschung über die andere

2. ›Wir‹ steht hier für einen vermuteten durchschnittlichen deutschsprachigen Verfasser bzw. Leser wissenschaftlicher Literatur.

3. W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, 1962, 19.

4. G. Viswanathan, *Outside the Fold. Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton, 1998, 42.

Religion Islam, mit der man seit Jahrhunderten in Konflikten und Konkurrenzverhältnissen verfangen war und ist, zumindest unbewusst ein religionshistorischer *Revisionismus* mit? Man sollte solche heuristischen Untiefen ernst nehmen und sich jedenfalls all dieser eben geäußerten Kritikpunkte und Gefahren bewusst sein – eine Forderung allerdings, die der Religionswissenschaft ohnehin schon längst vertraut geworden ist.

Zur Bedeutung von Konversion in der Gegenwart

Nicht nur dort, wo Konversionen Gesellschaften von Grund auf verändern, lösen sie Emotionen aus. Es reicht bereits der Blick auf das Potential von Konversionsprozessen, um Ängste vor einer Bedrohung der eigenen Gesellschaft auszulösen. In Deutschland sind bislang mehrere Zehntausend gebürtige Deutsche zum Islam konvertiert; sie stellen damit rund zwei bis drei Prozent aller Muslime in Deutschland.⁵ Nicht erst Fritz Gelowicz und Daniel Schneider, die als Mitglieder der ›Sauerland-Gruppe‹ einen großen Bombenanschlag planten, haben ein allgemeines Unwohlsein gegenüber diesen deutschstämmigen Konvertiten zum Islam ausgelöst.

Mittlerweile ist eine umfangreiche Literatur zum Phänomen der Konversion zum Islam im heutigen Europa entstanden, zum Teil auch gespeist aus damit verbundenen Ängsten vor einem starken demographischen Zuwachs der Muslime in Europa. Es handelt sich dabei nicht allein um die Ängste des ›Alten Europas‹. Bernard Lewis, ein Sprachrohr der Neokonservativen in den Vereinigten Staaten, hat prognostiziert, dass »zum Ende dieses Jahrhunderts Europa Teil des arabischen Westens sein und muslimische Mehrheiten in der Bevölkerung haben wird.«⁶

Dass reale Konversionsraten nicht das entscheidende Kriterium sind, zeigt ein Blick auf die Republik Türkei. Während im Jahr 1912, am Vorabend des Ersten Weltkriegs, der Anteil der Christen an der Bevölkerung Kleinasiens bei 16,5 % lag,⁷ ist er heute auf deutlich unter ein Prozent zurückgegangen. Mittlerweile treten die autochthonen Kirchen zahlenmäßig sogar hinter den Christen zurück, die sich neu in der Türkei niederlassen, wie christliche Ehepartner türkischer Staatsangehöriger oder Wirtschaftsmigranten. In der Türkei zählen die protestantischen Kirchen rund 3000 Mitglieder, von denen rund die Hälfte Konvertiten (vom Islam zum Christentum) sind. Dennoch werden in einem Bericht der sehr mächtigen Institution des Nationalen Sicherheitsrates aus dem Jahre 2001 protestantische Missionare aus dem Ausland als drittgrößte Gefahr nach der separatistischen kurdischen Organisation der PKK und dem islamischen Fundamentalismus genannt.⁸

5. Die mit diesem Phänomen verbundenen Debatten und Befürchtungen diskutiert *H. Wrogemann* in seinem Beitrag zu diesem Heft. – *U. Spuler-Stegemann*, Muslime in Deutschland. Informationen und Klärungen, Freiburg, 32002, 207f., gibt eine Liste von Eigenschaften, die den Islam für Konvertiten anziehend macht.
6. Interview von *W. Schwanitz* mit Bernard Lewis, in: *Die Welt*, 28. Juli 2005. – Mit seiner Prognose eines sich zunehmend islamisierenden Europas steht Lewis nicht alleine da; vgl. *N. Ferguson*, *Eurabia?*, in: *The New York Times*, 4. April 2004.
7. *J. McCarthy*, *Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York, 1983, 110.
8. *E. Özyürek*, *Convert Alert. German Muslims and Turkish Christians as Threats to Security in the New Europe*, in: *Comparative Studies in Society and History* (51.1/2009), New York, 91–116, hier 91.

Konversionsdiskussionen sind besonders dort entwickelt, wo sie unmittelbare politische Bedeutung haben, etwa im Konkurrenzkampf zwischen Christentum und Islam in Afrika oder der Konfrontation zwischen Hindus und Muslimen in Indien. Die Realität kann eine gänzlich andere gewesen sein, denn Konversionsprozesse fanden oft in Gestalt geradezu unmerklicher Umformungen statt: Der Prozess der Konversion zum Islam ging in Südostasien so allmählich und unscheinbar vor sich,⁹ dass man kaum von einem bewussten Glaubenswechsel sprechen kann. Die alten Religionen ›verwitterten‹ und die neue des Islam trat allmählich an ihre Stelle. Als im 19. und 20. Jahrhundert Kolonialismus, Reformismus und Nationalismus zu den bestimmenden Kräften in Südostasien werden, ändern sich die Verhältnisse grundsätzlich. Die Gründe, warum sich die Menschen zunehmend auf eine muslimische Identität und einen sich als orthodox verstehenden Islam besinnen, sind offensichtlich: Die Abwehr gegen die Missionsbemühungen der christlichen Missionare; die zunehmende Verbreitung reformistischen islamischen Schrifttums durch die Zunahme des Druckwesens; der engere Kontakt mit den islamischen Kernlanden.

Im Falle Südasiens hat sich eine besonders intensive Diskussion über die Wege der Konversion zum Islam entwickelt. Durch die Konfrontation von politisiertem Islam und politisiertem Hinduismus, zweier ›religiöser Nationalismen‹¹⁰, begreifen sich heute Muslime und Hindus als sich ausschließende und einander feindliche Kategorien und projizieren diese Auffassungen in die Vergangenheit zurück. Die religiös-nationale Konfrontation verdrängt dabei die Erinnerung und Praxis einer gemeinsam geteilten, auch synkretistisch gefärbten Vergangenheit.

Die Grunddaten sind unbestritten: Zwar gelangten schon im 8. Jahrhundert arabisch-muslimische Truppen in die Region von Sindh im heutigen Pakistan, aber erst ab dem 11. Jahrhundert begründet sich eine stabile islamische Herrschaft über die nördlichen Teile Südasiens. Die bedeutendste islamische Dynastie in Südasiens, die Groß-Moguln, erreicht ihre maximale Ausdehnung zum Ende des 17. Jahrhunderts. In Südasiens entstanden muslimisch dominierte Bevölkerungsgebiete nur im Nordwesten (dem heutigen Pakistan) und Nordosten (dem heutigen Bangladesch). Den Muslimen Südasiens muss klar gewesen sein, dass sie – auf ganz Südasiens bezogen – inmitten einer nicht-muslimischen Mehrheit lebten, aber sie blieben davon unberührt. Erst als die Briten, als nunmehr dominierende Kolonialmacht, mit dem ersten Zensus von 1872 auch die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung erfragten und in der Folge ihre Politik an diesen Erhebungen ausrichteten, wurde der muslimische Bevölkerungsanteil in Südasiens zu einer politischen Frage. Die muslimische Seite verlangte nun getrennte Wahlkreise und begründete ihre Forderung damit, dass sich die Muslime in Südasiens weitgehend einer Immigrationsbewegung verdankten und damit gemeinsame politische Institutionen wegen der unterschiedlichen kulturellen Prägung und Herkunft von Hindus und Muslimen kaum Bestand haben könnten.

Weil die Frage religiöser Konversion und Identität in Indien so hoch politisiert ist, sind die Versuche, die Entstehung einer muslimischen Bevölkerung (heute etwas weniger als 15 % in Indien selbst) zu erklären, besonders vielfältig und umstritten. Neben der Immigrationsthese (a), nach der die überwiegende Mehrheit der Muslime aus den bereits islamisierten Gebieten der arabischen Welt, Irans, der neuen türki-

9. H. J. de Graaf, *South-East Asian Islam to the Eighteenth Century*, in: P. M. Holt (Hg.), *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, 1970, 123–154.

10. P. van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley u. a., 1994.

schen Reiche und Afghanistans zugewandert seien, tritt die These vom Islam als der ›Religion des Schwertes‹ (b): Sie sieht im Dschihad die treibende Kraft für die Islamisierung. Ein weiterer Erklärungsansatz (c) interpretiert Konversion zum Islam als die Suche nach einem ›Schutzschirm‹: Auf dem Wege der Konversion habe man versucht, materielle Vergütungen von der herrschenden Klasse zu erhalten. Gemäß der These der ›sozialen Befreiung‹ (d), besonders populär unter Muslimen, sahen durch das brahmanische Kastensystem unterdrückte Bevölkerungsteile in der Konversion zum Islam eine Chance, sich zu befreien und sich einer die soziale Gleichheit propäandierenden Religion anzuschließen. Robert Eaton hat diesen Erklärungen die empirisch begründete These von der Islamisierung in Südasien als ›Randzonenphänomen‹ (e) gegenüber gestellt: Der Islam habe sich besonders gut dort durchsetzen können, wo die hinduistische Elitenkultur nicht Fuß gefasst hatte. Deswegen lägen die Gebiete in Südasien mit einer hohen muslimischen Bevölkerungszahl an den Randzonen der hinduistischen Zivilisation.¹¹

In dem weiten Feld der Konversion zum Islam gibt es auch das Phänomen der ›inneren Konversion‹¹², das im Folgenden nicht Gegenstand des Artikels ist, hier aber kurz erwähnt werden soll:

Zum Einen konnten und können Konversionen zwischen verschiedenen Ausprägungen des mystischen Islams, bekannt als Sufismus, oder zwischen den beiden Hauptströmungen der Sunna und Schia stattfinden. Ein bedeutendes Beispiel hierfür ist die Konversion der Bevölkerung Irans ab dem frühen 16. Jahrhundert von der Sunna zur Schia.¹³

Zum Anderen bekehrten und bekehren sich Muslime zu ›reineren‹ Formen des Islams. Die heute wohl größte Erweckungs- und Missionierungsbewegung im Islam, die auf eine solche innere Konversion zielt, ist die *Tablighi Jamaat*.¹⁴ Diese erst im 20. Jahrhundert begründete Organisation wendet sich vor allem an junge männliche Muslime. Im Zuge ihrer inneren Konversion brechen die Adepten mit ihrem früheren sozialen Umfeld, kehren aber nach einer Phase der Einkehr und der inneren Festigung wieder in ihr altes Umfeld zurück, diesmal als Werbende der Botschaft, von der sie nun selbst Teil geworden sind. Die Tablighi Jamaat ist überall dort tätig, wo Muslime leben, in Westafrika oder in den *banlieus* der französischen Großstädte,¹⁵ um für einen unverfälschten Islam zu werben, der die Menschen aus den vertrauten Fesseln ihrer traditionellen religiösen Prägungen befreien soll.

11. R. M. Eaton, *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204–1760*, Berkeley u.a., 1993, 113–132, sowie A. Wink, *Perspectives on the Indo-Islamic World. Second Annual Levtzion Lecture*, Jerusalem, 2007.
12. ›Innere‹ Konversion soll hier verstanden werden als ›interne‹ Konversion, also als Konversion innerhalb einer Religionsgemeinschaft, aber zugleich soll in diesem Begriff das Element religiöser Innerlichkeit mitschwingen.
13. Siehe hierzu R. Abisaab, *Converting Persia. Religion and Power in the Safavid Empire*, London, 2004.
14. Siehe hierzu M. K. Masud, *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden, 2000, und D. Reetz, *Islamische Missionsbewegungen in Europa*, 2007, abzurufen unter [www.zmo.de/Dietrich/Islamische Mission in Europa.pdf](http://www.zmo.de/Dietrich/Islamische_Mission_in_Europa.pdf) [11.10.2009], und *idem*, *Keeping Busy on the Path of Allah. The Self-Organisation (Intizam) of the Tablighi Jama'at*, 2006, abzurufen unter <http://www.suedasien.info/analysen/1464> [11.10.2009].
15. M. Janson, *Searching for God. Young Gambians' Conversion to the Tablighi Jama'at*, in: M. Diouf/M. Leichtman (Hg.), *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion, Migration, Wealth, Power and Femininity*, New York, 2009, 139–166; M. *Khedimellah*, *Die jungen Prediger der Tab-*

Der Versuch, eine in sich stimmige und alle Bereiche des Lebens erfassende, islamische Gesellschaftsordnung in der Gegenwart zu verwirklichen, der Aufbau von islamischen Finanzinstitutionen oder eben Missionsbewegungen wie die Tablighi Jamaat und die türkisch dominierte Bewegung von *Fethullah Gülen*,¹⁶ sind Erkennungsmerkmale einer Re-Islamisierung der islamischen Welt. Diese ›Selbstislamisierung‹ der islamischen Welt wird in ihrem Anliegen und in ihren Ausdrucksformen als ein Phänomen der Moderne, als ein anti-moderner Modernismus gedeutet.¹⁷ Es fehlt uns aber ein ausreichender Abstand zu unserer eigenen Zeit, um zu beurteilen, in welchen Aspekten dieses Phänomen einer Selbstislamisierung einzigartig ist oder doch zu großen Teilen eine rezente Ausprägung von in wellenförmigen Abständen immer wieder auftauchenden islamischen Reformbewegungen.

Dieser Beitrag wendet sich im Folgenden dem Phänomen ›vormoderner‹¹⁸ Konversionskulturen bzw. -prozesse und ihren Besonderheiten zu. Wir werden sehen, dass der lebensweltliche Abstand zwischen den Religionen in der Vormoderne geringer war: Religionen waren nicht, wie wir sie heute verstehen, geschlossene Systeme mit klar erkennbaren und hohen Grenzzäunen, sondern besaßen eher poröse und wandernde Grenzlinien. Zugleich hatten die Religionen ihre Gewissheiten, die sie für sich, wie heute, vor allem in Abgrenzung zu den anderen Religionen gewannen.

Konversion zum Islam in historischer Perspektive

Islam, Judentum und Christentum stehen in einer besonders innigen – und problematischen Beziehung. Indem sie auf gemeinsame Wurzeln zurückgreifen, stehen sie in einem religiösen Wettstreit. Aus dieser engen Verstrickung nährt sich zugleich die Hoffnung auf ein mögliches zukünftiges Einverständnis, gestützt im Besonderen auf die Figur Abrahams: »Wer ökumenisch im Geiste des Urvaters und der Urmütter denkt, hört auf, allein an das Wohl der Synagoge, der Kirche oder der Umma zu denken.«¹⁹

Im Falle von Christentum und Islam tritt ein historisches Konkurrenzverhältnis hinzu: Beide sind missionierende Religionen und weisen heute eine um mehrere Dutzend größere Zahl von Angehörigen auf als das Judentum. Im Zeitalter europäischer Expansion ab etwa 1500 expandierte der Islam vermutlich mit mehr Erfolg als das

ligh-Bewegung in Frankreich, in: N. Göle/L. Ammann (Hg.), *Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum*, Bielefeld 2004, 265–282.

16. Zur Sicht der Gülen-Bewegung aus einer netzwerktheoretischen Perspektive siehe *B. Agai*, *Zwischen Netzwerk und Diskurs. Das Bildungsnetzwerk um Fethullah Gülen* (geb. 1938). *Die flexible Umsetzung modernen islamischen Gedankenguts*, Schenefeld, 2004.
17. *O. Roy*, *The Failure of Political Islam*. London, 1994, 22, 37, 50, 82.
18. ›Vormodern‹ und ›modern‹ sind schwierige Begriffe, aber doch unverzichtbar. Als ein Kriterium, wann die ›Moderne‹ in islamischen Ländern einsetzt, könnte man die Beobachtung nennen, ab wann, auch bedingt durch die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem Westen, eine elementare Verunsicherung und Neuausrichtung in den Lebens- und Glaubensgewissheiten der jeweiligen Gesellschaften einsetzt. – *R. Schulze*, *Das islamische achtzehnte Jahrhundert. Versuch einer historiographischen Kritik*, in: *Die Welt des Islams* (30/1990), Leiden, 140–159, und sein Versuch der Begründung einer genuinen islamischen Moderne im 18. Jahrhundert löste eine heftige Debatte in der deutschen Islamwissenschaft aus.
19. *K.-J. Kuschel*, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, Düsseldorf 2001, 251.

Christentum: Erst in den Jahrhunderten zwischen 1500 bis 1900 entstehen die großen muslimischen Bevölkerungen Südasiens und Südasiens, die heute knapp die Hälfte der islamischen Weltbevölkerung stellen. In den wenigen Jahrzehnten des europäischen Kolonialismus in Schwarzafrika hat der Islam mehr Fortschritte gemacht als in den rund 1000 Jahren zuvor.²⁰

Grundsätzlich ist unser Wissen über Konversionsvorgänge in der islamischen Welt der Vormoderne gering. Muslimische Autoren und Behörden bleiben bis in das 20. Jahrhundert hinein gegenüber Konversionsfragen seltsam unbeteiligt. Es gibt in der islamischen Geschichte keine Institution, die sich ähnlich zur christlichen Inquisition über einen langen Zeitraum hinweg obsessiv mit Fragen der religiösen Identität beschäftigt hätte. Da die Einzelheiten von Konversionsprozessen zum Islam meist im Dunkeln bleiben, greifen Historiker gerne auf ein Bündel von möglichen Erklärungen zurück. Man nehme, so macht sich Richard Bulliet über allerlei Erklärungsversuche lustig, eine kräftige Handvoll *cuius regio, eius religio*, vermenge dies mit dem Argument von heidnischen Überresten, tue ein bisschen Missionierung und Fanatismus der Neu-Konvertierten hinzu und versehe das Ganze mit einer kräftigen Prise ökonomische Motivationen.²¹

Für ein angemessenes Verständnis müssen wir jedenfalls zwischen den Begriffen ›Expansion‹, ›Islamisierung‹ und ›Konversion‹ unterscheiden: Meist wird instinktiv die militärische Expansion islamischer Herrschaftsbereiche als gleichbedeutend mit der Islamisierung der unterworfenen Gebiete verstanden.²² In Wirklichkeit aber begründete islamische Expansion nur die Infrastruktur von Herrschaftsinstitutionen und religiösen Einrichtungen, die langfristig die Islamisierung, und damit auch die Konversion zum Islam begünstigten. Die Expansion islamischer Herrschaft und politischer Institutionen ist am ehesten an den Merkmalen der Herrschaftsrepräsentation ablesbar: Islamische Münzen finden wir sehr früh, denn das Recht auf Münzprägung ist alleiniges Recht des Souveräns; auch Moscheen werden sehr rasch gebaut. Eine weiter reichende islamische Infrastruktur, in der Gestalt von Lehranstalten und Heiligenschreinen, deutet bereits auf eine Teilislamisierung der Bevölkerung hin. Konversionen zum Islam sind also ein elementarer und unverzichtbarer Bestandteil von ›Islamisierung‹; Islamisierung umfasst aber mehr, unter anderem die Schaffung der Infrastruktur islamischer Institutionen.

Wir wissen, dass selbst in den Kernregionen der islamischen Welt, wie etwa dem Irak, Ägypten und Iran, noch viele Jahrzehnte nach der Eroberung durch arabisch-islamische Heere im 7. Jahrhundert ein Großteil der Bevölkerung nicht muslimisch geworden war. Eine die Mehrheit der Bevölkerung umfassende Konversionsbewe-

20. R. Horton, On the Rationality of Conversion, part II, in: Africa. Journal of the International African Institute (45.3/1975), Edinburgh, 373–399, hier 392.

21. R. W. Bulliet, Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran, in: N. Levtzion (Hg.), Conversion to Islam, New York, London, 1979, 30–51, hier 30.

22. Ein anschauliches Beispiel hierfür ist die CD-ROM-Version von H. Kennedy, The Cambridge Historical Atlas of Islam, Leiden, 2002. Legt man diese CD in das Laufwerk eines Rechners ein, läuft als Einleitung eine dynamische Darstellung der Ausbreitung des Islam durch die Jahrhunderte hindurch ab, so als hätte man einen riesigen Eimer Farbe im Nahen Osten ausgeschüttet, die sich nun, nur einzelne Inseln aussparend, ihren Weg weit hinein nach Afrika und Asien sucht. Die Ausbreitung des Islams wird festgemacht an den Daten von Schlachten und Inbesitznahmen von Städten. Sind muslimische Herrscher da, so ist nach dieser Darstellungsweise ›der Islam‹ auch schon da.

gung setzte im 9. Jahrhundert ein und war erst rund zwei Jahrhunderte später weitgehend abgeschlossen.

Konversionsprozesse konnten sich über Generationen, ja sogar Jahrhunderte hinweg erstrecken. Theorien zum Prozess der Konversion, die sich auf individuell geprägte Konversionsberichte der Gegenwart stützen, wie etwa die von Lewis Rambo gezeichnete Abfolge von *context – crisis – quest – encounter – interaction – commitment – consequences*,²³ erweisen sich für langgestreckte und diffuse Konversionsprozesse als nicht sehr hilfreich. Für die Konversion zum Islam unter den Bedingungen der Vormoderne ist die von Humphrey Fisher vorgeschlagene Abfolge von *quarantine – mixing – reform* hilfreich: In der Phase der ›Quarantäne‹ ist der Islam in einer bestimmten Region nahezu ausschließlich durch von außen hinzukommende Muslime vertreten, also Händler, Flüchtlinge oder auch Gelehrte. Konvertiten gibt es noch so gute wie keine. Im Zustand des *mixing*, der Hochphase der Konversion zum Islam, treten besonders viele Mischungsformen mit älteren Glaubensformen auf. Diesen Zustand der Diffusität beendet die dritte Phase der ›Reform‹, in der sich orthodoxe islamische Glaubensformen durchsetzen. Diese drei Phasen können in ihrer Dauer sehr unterschiedlich ausfallen und zeitlich weit auseinander treten.²⁴

Weil Konversionsprozesse so unterschiedliche Verläufe und Eigenarten aufweisen, kann man von ›Konversionskulturen‹ sprechen.²⁵ Der Begriff ›Konversionskultur‹ verweist zum einen auf das individuelle Konversionsschicksal überlagernde soziale Prozesse und zum anderen auf konversionsfördernde Umstände. Unter ›islamischen Konversionskulturen‹ wären daher historisch-kulturelle Konstellationen zu verstehen, die jeweils eigene Konversionswege hin zum Islam hervorgebracht haben. Konversionskulturen haben nicht nur in dem langgedehnten Prozess der Konversion Bestand. Sie entfalten eine anhaltende Wirkung auf die Identität von muslimischen Gemeinschaften, die aus diesen Konversionskulturen hervorgegangen sind.

Richard Bulliet hat – gestützt auf die Auswertung von biographischen Wörterbüchern – für Iran im Detail gezeigt, wie die Konversion zum Islam sehr zögerlich einsetzt und von der Mitte des 8. bis zum Ende des 9. Jahrhunderts ein explosionsartiges Wachstum nimmt. Die Konversionsbewegung ist von einem Dominoeffekt geprägt: Immer mehr Menschen werden durch immer mehr Kontakt mit Muslimen selbst Muslime.

Die ersten Konvertiten sind noch soziale Außenseiter. Da die Konversion zum Islam die soziale Marginalisierung in der vom Zoroastrismus geprägten Gesellschaft Irans bedeutet, lassen sich die Konvertiten in den, außerhalb der alten iranischen Zentren liegenden, neuen islamischen Herrschaftssitzen nieder. Dank dieser iranischen Konvertiten wachsen diese anfangs kleinen Städte im iranischen Hochland, die trotz ihres Status als Herrschaftssitze nur eine dünne arabische Herrschaftsklasse aufweisen, rasch an. Die neuen islamischen Städte sind also das erste soziale Milieu, in der eine Massengesellschaft von nicht-arabischen Konvertiten in ihrem Sinne Einfluss auf die Gestaltung der islamischen Institutionen ausüben kann. Ausgehend von diesen Ker-

23. L. R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, London 1993.

24. H. J. Fisher, *Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa*, in: *Africa. Journal of the International African Institute* (43/1973), Edinburgh, 27–40, hier 31.

25. Siehe zu diesem Begriff D. Washburn/K. Reinhard (Hg.), *Converting Cultures. Religion, Ideology and Transformations of Modernity*, Leiden, 2007.

nen beginnt die über mehrere Jahrhunderte gestreckte Islamisierung des gesamten iranischen Gebietes, die um die Jahrtausendwende endgültig abgeschlossen ist.²⁶

In vielen Fällen müssen Konversionen nur nomineller Art gewesen, die sich über mehrere Generationen hinweg in einer orthodoxen Glaubensauffassung und -praxis verfestigten.²⁷ Die von Arthur Derby Nock vorgeschlagene und immer wieder in der wissenschaftlichen Literatur aufgegriffene Unterscheidung zwischen ›Adhäsion‹ und ›Konversion‹ kann hier Anwendung finden. Während ›Konversion‹ die grundsätzliche Neuausrichtung auf einen, ausschließlich als wahr zu verstehenden Glauben bedeute, so Nock, sei unter ›Adhäsion‹ eine, in den eingeschliffenen Religionen der Antike übliche, trägere und ambivalente religiöse Identität zu verstehen. Adhäsion ermögliche es, eindeutige Bekenntnisse zu vermeiden und alte Glaubensformen nicht durch neue zu ersetzen, sondern diese vielmehr ergänzend hinzuzufügen.²⁸ Man kann also sagen: Wo Konversion gefordert wurde, konnten auch im Zeitalter der prophetisch-charismatischen Religionen die zu Bekehrenden den Preis erst einmal auf Adhäsion herunterhandeln.

Muslimischen Beobachtern entging nicht, wie unvollständig und oberflächlich oft die Konversion zum Islam war; sie sprachen daher nicht nur von ›neuen Muslimen‹ (*ġadīd al-islām*), sondern mit einem deutlich zweifelnden Unterton von *muslimānī* (etwa zu übersetzen als ›Islamtuender‹). Die islamische Rechtslehre stellte – zumindest in den ersten Jahrhunderten – eine Begrifflichkeit zur Verfügung, die zwischen dem aufrichtigen Gläubigen (*muʾmin*) und demjenigen, der sich nur formal der islamischen Gemeinschaft angeschlossen hatte (*muslim*), unterschied. So heißt es im Koran (Sure 49, Vers 14): »Die Beduinen sagen: ›Wir sind gläubig.‹ Sag: Ihr seid nicht (wirklich) gläubig. Sagt vielmehr: ›Wir haben den Islam angenommen!‹ (Denn) der Glaube ist euch noch nicht ins Herz eingegangen.«²⁹

Diese Übergangsstadien haben nicht nur eine langsame Fließrichtung hin zum Islam gekannt, sondern auch zahlreiche Stockungen – so etwa in den, in der islamischen Welt der Vormoderne verbreiteten kryptoreligiösen Erscheinungsformen. Kryptoreligiösität lässt sich definieren als das Nebeneinander eines nach außen gewendeten Bekenntnis zu einer im Staat und im sozialen Raum dominierenden Religion und einer gleichzeitigen Fortführung religiöser Praktiken der ›ursprünglichen‹ Religion, mit der sich die Träger von Kryptoreligiösität mehr oder weniger noch verbunden fühlen. Im islamischen Nahen Osten waren dies vor allem ›Krypto-Juden‹ und ›Krypto-Christen‹.

Aus dem Kosovo sind Krypto-Katholiken bekannt, also nominelle Muslime, deren Vorfahren vom katholischen Christentum zum Islam konvertiert waren, und die im 19. Jahrhundert wegen des gänzlichen Mangels einer kirchlichen Infrastruktur nahezu jede Kenntnis christlicher Dogmen und das Zugehörigkeitsgefühl zum Christentum weitgehend verloren hatten. Missionare der *Congregatio de Propaganda Fide* behaupteten nun, dass diese Krypto-Christen seit dem 17. Jahrhundert fortbestanden und ein unvermindertes Bewusstsein ihrer christlichen Zugehörigkeit be-

26. R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period. An Essay in Quantitative History*, Cambridge, MA 1979, 18–30.

27. R. W. Bulliet, *The Case of Islamo-Christian Civilization*, New York, 2004, 20f.

28. A. D. Nock, *Conversion. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, 6f.

29. Der Koran. Übersetzung von R. Paret, Stuttgart, 82001, 365.

wahrt hätten.³⁰ Aber in der Tat war es so, dass diese ›Kryptochristen‹ im Kosovo und viele andere krypto-christliche Gruppen in der islamischen Welt erst von europäischen Missionaren und Reisenden ›entdeckt‹ werden mussten, bevor sie selbst sich als Kryptochristen zu verstehen und zu bezeichnen begannen.

Man darf vermuten, dass es sich in vielen Fällen solcher von Zeitgenossen beobachteten Kryptoglaubensformen lediglich um ›Schnappschüsse‹ aus dem Stadium eines verzögerten und diffusen Übergangs zur vollständigen Islamisierung handelte. Der Unterschied zwischen unvollständiger Konversion und Kryptoglaubensformen scheint oft nur der gewesen zu sein, dass wir in dem einen Fall allein das Resultat kennen, nämlich den Zustand der abgeschlossenen Konversion, währenddessen uns in anderen Fällen auch das Stadium des Übergangs historisch beobachtbar erhalten blieb, so dass wir von ›Kryptoreligiösität‹ sprechen.³¹

Konversionsprozesse dieser Art zeichnen sich durch Hybridität und Synkretismus aus.³² Als Bindeglied und Schmiermittel in den langfristigen und gesamte Gesellschaften erfassenden Konversionsprozessen dienen synkretistische Umgebungen. Wie ›Kryptoreligiösität‹ ist jedoch der Begriff des ›Synkretismus‹ problematisch in der Weise, dass alle Konversionsprozesse, die nicht einfach verständlich sind, als ›synkretistisch‹ bezeichnet werden und damit Synkretismus in eine Art heuristisches Mehrzweckwerkzeug umgeformt wird.³³

Empirie und Normativität der Konversion zum Islam

Auf den ersten Blick gibt es also einen elementaren Unterschied zwischen Konversionsbewegungen in der vormodernen Geschichte und in der Gegenwart. Handelt es sich im ersten Fall um großflächige und tief gehende soziale Verschiebungen, die weniger vom Glaubenswechsel motiviert als von ihm begleitet werden, so scheint sich bei Konversionen in der Gegenwart – den Tausenden von Konversionsberichten in der religionswissenschaftlichen Literatur nach zu urteilen – die Individualität der Konversionen, die in einzelne Fälle aufgliedert und dokumentiert werden können, gegenüber dominierenden gesellschaftlichen Entwicklungen behaupten zu können.

Mit einer solchen direkten Gegenüberstellung würde sicherlich ein falsches Bild entstehen. Konvertiten rekonstruieren und individualisieren nämlich nachträglich ihr Konversionserlebnis und neigen dazu, ihre Entscheidung zum Glaubensübertritt

30. G. Duijzings, *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*, London, 2000, 87, 92, 103.

31. Siehe hierzu M. Reinkowski, *Kryptojuden und Kryptochristen im Islam*, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* (54.1/2003), Freiburg, 13–37.

32. Neben ›Synkretismus‹ und ›Hybridität‹ finden sich Begriffe wie ›Amalgamierung‹, ›Akkulturation‹, ›Inkulturation‹ und neuerdings auch in der englischsprachigen Literatur *border zone*, *contact zone*, *shatter zone* und *liminality*; D.-S. Khan, *Crossing the Threshold. Understanding Religious Identities in South Asia*, London, 2004, 4–6.

33. P. van der Veer, *Syncretism, Multiculturalism and the Discourse of Tolerance*, in: C. Stewart/R. Shaw (Hg.), *Syncretism, Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, London u. a., 1994, 196–211, hier 208, betrachtet Synkretismus als ein »useless concept«, wenn es um die angemessene Beschreibung religiöser Phänomene gehe. Es habe nur Wert in der Weise, dass der Gebrauch des Begriffes Rückschlüsse auf die Eigenart der jeweiligen religiösen bzw. religionswissenschaftlichen Diskurse zulasse.

als losgelöst von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und als radikalen, plötzlichen Akt zu verstehen.³⁴

Dokumentationen zur Konversion zum Islam finden wir vor allem in den späten islamischen Imperien, wie dem Osmanischen Reich, deren administrative Tätigkeiten durch Aktenmaterial überliefert sind. Aus diesen Archivmaterialien können wir jedoch nur das Resultat der Konversion und dieses wiederum nur aus der Sicht des Staates rekonstruieren.³⁵ Hätten wir die Möglichkeit, in ebenso großer Anzahl Konversionsberichte etwa aus dem 9., 11. oder 16. Jahrhundert zu sammeln, wie uns dies heute möglich ist, so würde – diese Spekulation sei hier erlaubt – in vielen von ihnen das individuelle Erlebnis der Konversion im Vordergrund stehen.

Man muss festhalten: Das Phänomen der Konversion zum Islam in historischer Perspektive ist noch nicht ausreichend erforscht. Manche Aspekte, wie etwa genderbestimmte Unterschiede im Konversionsverhalten, sind bisher selbst in der allgemeinen religionswissenschaftlichen Forschung weitgehend ungeklärt. Bemerkenswerterweise gibt es gerade im Falle von kryptoreligiösen Gruppen eine recht klare Beobachtung zu gender-bestimmtem Konversionsverhalten: Frauen hielten, anstatt wie ihre Ehemänner zur staatlich unterstützten und gesellschaftlich dominierenden Religion zu konvertieren, in der Regel an der ursprünglichen Religionszugehörigkeit fest.³⁶ Janet Jacobs und Hilda Nissimi haben in ihren Forschungen zu aus den Marranen³⁷ hervorgehenden und zum Teil bis heute existierenden krypto-religiösen Gruppen nachgewiesen, dass Frauen in besonderer Weise die Identität dieser Gruppen stärkten und trugen.³⁸ Kryptoreligiöse Glaubensformen und Frauen fanden sich beide auf den häuslichen Bereich beschränkt und zurückgedrängt. Frauen übernahmen in krypto-jüdischen Gruppen Aufgaben, die unter regulären Umständen ausschließlich Männern vorbehalten gewesen wären, darunter auch allein dem Rabbi obliegende rituelle Handlungen.³⁹

In wiederkehrenden Phasen eines religiösen Fundamentalismus, wie etwa unter den Almohaden (eine spanischsprachige Entstellung des arabischen *al-muwahhidün*, »Bekennner der göttlichen Einheit«) im Nordwestafrika des 12. und 13. Jahrhunderts, oder unter dem osmanischen Sultan Mehmed IV. (regiert 1648–1687) trat das langfristige Ziel, alle Menschen zum Islam zu bekehren, stärker in den Vordergrund.⁴⁰ Wenn es auch immer wieder Hinweise auf Versuche zu Zwangskonversio-

34. So relativiert G. Theißen in seinem Beitrag zu diesem Heft die Bekehrung des Paulus, die in der christlichen Tradition als *der* paradigmatische Fall eines jähen Bekehrungserlebnis gilt: »Das Damaskuserlebnis kam nicht als Blitz aus heiterem Himmel, sondern war durch einen unbewussten und verdrängten Konflikt im Judentum um das Gesetz vorbereitet.«

35. Siehe etwa A. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670–1730*, Leiden, 2004, 124–130, zu staatlich ausgelobten Belohnungen für Konversionen zum Islam, die am Sitz des Sultans in Istanbul stattfanden.

36. Duijzings, *Religion*, 15, 91.

37. »Marranen« ist eine ursprünglich abfällig gemeinte, aber heute von Historikern weithin gebrauchte Bezeichnung für die im Spanien nach der Reconquista zwangsweise zum Christentum konvertierten Juden.

38. J. L. Jacobs, *Hidden Heritage. The Legacy of the Crypto-Jews*, Berkeley u. a., 2002; H. Nissimi, *The Crypto-Jewish Mashhadis. The Shaping of Religious and Communal Identity in Their Journey from Iran to New York*, Brighton u. a., 2007.

39. Y. Yovel, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton, 2009, 83.

40. Siehe hierzu M. D. Baer, *Honored by the Glory of Islam. Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford u. a., 2008.

nen zum Islam gibt, so war insgesamt gesehen der vor-moderne islamische Staat einfach nicht mächtig und omnipräsent genug, um vollständige Konversion innerhalb kurzer Zeit zu bewirken. Ohnehin stellen wir in der islamischen Geschichte ein gewisses *laissez-faire* in Konversionsfragen fest. Wir müssen uns daher fragen: Gibt es besondere Gründe für die relative Entspanntheit des Islams in Fragen der Konversion zum Islam?

Die Bedingungen für den Beitritt zum Islam scheinen über die Jahrhunderte hinweg stabil gewesen zu sein. Der Islam setzte ursprünglich nur Mindestanforderungen an die Konversion, nämlich das Aufsagen des islamischen Glaubensbekenntnisses, der sogenannten *šahāda* (»Es gibt keinen Gott außer Gott, Muhammad ist der Gesandte Gottes«).⁴¹ Dass dies auch in der Realität so war, zeigen Berichte von christlichen Konvertiten zum Islam, die nach ihrer Rückkehr in christliche Länder von der Inquisition befragt wurden. Es reichte das Aufsagen in der Gegenwart von muslimischen Zeugen, begleitet von einem Heben des Zeigefingers der rechten Hand – oft gefolgt von feierlichem Umzug, Beschneidung und Neueinkleidung.⁴²

Das islamische Recht, mitsamt seinem Kernbereich der Scharia,⁴³ hat über die Konversion sehr wenig zu sagen, aber Vieles zum Status von Personen *vor* und *nach* der Konversion zum Islam. So gibt es eine überwältigend umfangreiche Literatur zum Status von Angehörigen der sogenannten Buchreligionen (*ahl al-kitāb*), also im Besonderen Juden und Christen, und ihren Status als Schutzbefohlene (*ḍimmī*). Die *ḍimmī* waren mit einem Schutzpatent für ihr Leben, ihre Güter und ihre Religionszugehörigkeit versehene nicht-muslimische Untertanen, die im Gegenzug für die Anerkennung ihres Status als Nicht-Muslime Einschränkungen ihrer Rechte im Vergleich zu den Muslimen hinnehmen mussten,⁴⁴ unter anderem in Form einer nur von den Nicht-Muslimen erhobenen Kopfsteuer, der *ḡizya*.⁴⁵

Umfangreich ist auch die Diskussion zum Vergehen der Apostasie, das über die Jahrhunderte hinweg härter bestimmt wurde. Während in den frühen islamischen Jahrhunderten die Auffassung überwog, dass Apostasie nur bei einem öffentlichen Bekenntnis zum Abfall vorliege, gingen ab dem 11. Jahrhundert die islamischen Rechtsschulen zur strengeren Auffassung über, dass kein Unterschied zwischen ›Glauben‹ und ›Islam‹ gesehen werden dürfe; das heißt, mangelnder Glaube bedeute zugleich Apostasie.⁴⁶ Mit dieser Definition wurde eine politische Manipulation des Vorwurfs der Apostasie möglich.⁴⁷ Jedoch wurde offensichtlich das Gebot, Apos-

41. F. Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam. Die Entwicklung zu al-Ġazālī's Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*, Leiden u. a., 2000, 471: Die Auffassung der frühen Juristen, dass allein das Aussprechen der *šahāda* für die Zugehörigkeit zum Islam ausreichend sei, wurde in der späteren islamischen Rechtslehre nicht mehr akzeptiert.

42. B. Bennassar, *Conversion ou reniement? Modalités d'une adhésion ambiguë des chrétiens à l'islam (XVIe-XVIIe siècles)*, in: *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* (6/1988), Paris, 1349–1366, hier 1351 und passim.

43. Synthesen zu diesem Themenfeld sind W. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge u. a. 2009, und *idem*, *Shari'a. Theory, Practice, Transformations*, Cambridge u. a., 2009.

44. Die europäischsprachige Literatur reicht hier von polemischen Darstellungen wie denen von B. Ye'or, *Le Dhimmi: Profil de l'opprimée en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Paris, 1980 (mit zahlreichen Neuauflagen und Übersetzungen in andere Sprachen), bis hin zu Darstellungen wie von C. Cahen, *dhimma*, in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 2, Leiden, 1965, 227–231, die die Verhältnisse wohl in ein zu mildes Licht tauchen.

45. D. C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge u. a. 1950.

46. Griffel, *Apostasie*, passim.

47. Zu einem Beispiel für zeitgenössische Erörterungen der Apostasie durch Islamisten siehe G. Krä-

taten hinzurichten, von den Behörden islamischer Staaten nur dann angewendet, wenn der Abtrünnige die islamische Religion wiederholt, öffentlich und mutwillig angriff und herabsetzte. So ließ sich der osmanische Staat – mit Rücksicht auf mögliche diplomatische Interventionen europäischer Staaten – nur im äußersten Falle darauf ein, einschlägige Fälle als ›Apostasie‹ einzustufen.⁴⁸

Auch die Terminologie für den Vorgang der Konversion ist weniger stark normiert als für den Prozess der Apostasie.⁴⁹ In der islamischen Leitsprache Arabisch finden sich positiv wertende Begriffe, die dem der ›Bekehrung‹ nahekommen,⁵⁰ und auch Begriffe, die eher neutral den Vorgang der Konversion umschreiben,⁵¹ aber keine von diesen hat eine solche Eindeutigkeit wie etwa der Begriff des *murtadd*, des Apostaten.⁵²

Kommen wir abschließend zur Frage, was die Gründe sein könnten für die fehlende Prominenz des Konversionsvorganges aus islamischer Perspektive.

Die Bedeutung von Konversion

Die Beobachtung, dass die verfügbaren Quellen zum Thema Konversion im islamischen Kontext kärglicher ausfallen als in der christlichen Tradition, ist nicht neu.⁵³ Man wird ohnehin nicht einen einzigen Faktor als Schlüssel zur Erkenntnis benennen können. Sachlich-historische Gründe müssen eine Rolle gespielt haben, wie etwa die innige Verbindung von Handel und Ausbreitung des Islams – auf der interkulturellen Grundlage eines von allen Beteiligten angewandten islamischen Rechts.⁵⁴

Das entspannteste Verhältnis zu sich überlappenden Praktiken in Judentum, Christentum und Islam hatte wohl die letztere Religion. So wurde das häufige Phä-

mer, Drawing Boundaries. Yūsuf al-Qaradāwī on Apostasy, in: G. Krämer/S. Schmidtke (Hg.), *Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden, 2006, 181–217. – Der Religionsgelehrte und Intellektuelle Mahmud Muhammad Taha wurde 1985 im Sudan wegen angeblicher strafrechtlicher Vergehen im Verein mit Apostasie hingerichtet. Siehe hierzu die ausführliche Erörterung seines Schülers A. A. *an-Naim*, *The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability*, in: *Religion* (16/1986), London, 197–224. – Der ägyptische Religionsgelehrte Nasr Hamid Abu Zaid hat einen autobiographischen Bericht über das gegen ihn in seinem Heimatland ergangene Apostasie-Urteil verfasst, *N. H. Abu-Zaid*, *Ein Leben mit dem Islam. Erzählt von N. Kermani*. Aus dem Arabischen von C. Magdi, Freiburg i. B. u. a., 32006.

48. *S. Deringil*, ›There is No Compulsion in Religion‹. On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire, 1839–1856, in: *Comparative Studies of Society and History* (42/2000), Cambridge, 2000, 547–575, hier 550f. und 560ff.

49. Siehe auch *W. M. Watt*, *Conversion in Islam at the Time of the Prophet*, in: *idem*, *Early Islam. Collected Articles*. Edinburgh, 1990, 34–42, hier 34: »The idea of conversion in the strict sense does not occur in Islam.«

50. *Ihtidā* im Sinne von ›Bekehrung‹, aber eigentlich mehr noch von ›Rechtleitung‹.

51. *Duḥūl al-islām* (›Eintritt in den Islam‹), *taḡyīr ad-dīn* (›Glaubenswechsel‹), *taḥwīl ad-dīn* (›Glaubenswechsel‹), *ītināq* (›Annahme von ...‹).

52. So findet sich in der *Encyclopaedia of Islam*, der maßgebenden westlichen Enzyklopädie zur islamischen Geschichte und Kultur, ein Eintrag zu *murtadd* (›Apostat‹), aber keiner zu dem mutmaßlich entsprechenden Begriff *muḥtadin* (›Bekehrter‹).

53. *T. W. Arnold*, *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, London, 1935, 9, 69, 93, 179.

54. *J. H. Bentley*, *Old World Encounters. Cross-Cultural Contacts and Exchanges in Pre-Modern Times*, New York u. a., 1993, 125–129.

nomen der Wallfahrt zu nicht eindeutig nur islamischen Glaubensprinzipien gewidmeten Heiligenstätten von islamischen Juristen nicht als Häresie, sondern als Verletzung der Bestimmung angesehen, dass sich Muslime von Nicht-Muslimen zu unterscheiden und zu ihnen eine gewisse Distanz zu wahren hätten.⁵⁵

Die islamische Tradition kennt keine den paradigmatischen Bekehrungserlebnissen von Paulus oder Augustinus vergleichbare Konversionsberichte.⁵⁶ Am ehesten ist ein solches Vorbild noch in der unvermittelten Konversion von *Umar*, einem ursprünglich heftigen Gegner von Muhammads Verkündigung und dem späteren zweiten Kalifen, zur noch sehr kleinen Gemeinde der Muslime zu finden – ausgelöst durch das ästhetische Erlebnis einer Passage aus dem Koran. Oder ist nicht sogar das bestimmende Vorbild Muhammad selbst, der erst nach einer längeren Zeit des Zweifels der von ihm verkündeten Botschaft vertraute?

Man könnte weiterhin anführen, dass die historische Erfahrung der islamischen Expansion ein abwartendes Verhalten zu rechtfertigen schien: Langfristig würde ohnehin die Mehrheit der Bevölkerung zum Islam konvertieren. Aber würde diese Feststellung nicht auf längere Phasen christlicher Missionierung und Expansion ebenso zutreffen? Beide, Christentum und Islam, sind durchaus ›imperialistische‹ Religionen gewesen, mit der Fähigkeit, weniger erfolgreiche Konkurrenten, wie im Falle des Christentums den Manichäismus oder im Falle des Islams den Zoroastrismus, nahezu gänzlich zum Erlöschen zu bringen.

Ohnehin gilt: Wer die Behauptung aufstellt, dass im Islam die Frage der Konversion von geringerer Bedeutung zu sein scheint, muss zuerst auf die Frage antworten: Was ist hier der angemessene Vergleichsmaßstab? Dieser kann, und hier kommen wir auf das eingangs erwähnte Konkurrenzverhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam zurück, zu Recht der Vergleich mit diesen beiden anderen Religionen sein. Es geht dabei nicht nur um ›unsere‹ Wahrnehmung, sondern auch die der Muslime, die sich zu Judentum und Christentum in Beziehung setzen.

Diese drei Religionen stehen in einem jeweils eigentümlich, aber doch immer gespannten Verhältnis zueinander: Die älteste Religion, das Judentum, kann argumentieren, dass Gott nur einmal zu einem bestimmten Volk gesprochen und es damit für immer auserwählt habe. Christentum und Islam sind damit für das jüdische Glaubensverständnis irrelevant. Die jüngste Religion, der Islam, kann sich als Aufhebung, Überhöhung und Überwindung der beiden vorangehenden Religionen verstehen. Die mittlere Religion, das Christentum, das das Judentum für überholt erklärte und den Islam als häretisch verdammt, ist aber in der schwierigsten Position: »Die vertrauten Formeln, mit denen es sich als ›neuer Bund‹ vom Judentum absetzt und dessen Gesetz verdrängt, werden sinngemäß vom Islam an das Christentum zurückgegeben.«⁵⁷

Speist sich also aus der Selbstgewissheit, dass nicht nur Muhammad das ›Siegel der Propheten‹ ist, sondern der Islam gewissermaßen das Siegel der Religionen, diese Entspanntheit gegenüber der Frage der Konversion zum Islam? Nach islamischer Auffassung wird jeder Mensch als Muslim geboren, nur um dann unter Umständen

55. M. R. Cohen, *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*, Princeton, 1994, 171.

56. B. Mutschler bezeichnet in seinem Beitrag für diesen Band den Bekehrungsbericht von Augustinus als »Meisterwerk pragmatischer Missions- und Religionspädagogik«.

57. J. van Ess, *Muhammad und der Koran. Prophetie und Offenbarung, Islamische Perspektiven*, in: H. Küng et al. (Hg.), *Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus*, München, 1984, 31–48, hier 33.

von seiner Umgebung in eine andere religiöse Tradition geleitet zu werden. Dem Kind muslimischer Eltern wird bei der Geburt die *šahāda*-Formel dreimal ins Ohr gesagt, »damit das erste, was das Kind vernimmt, die Erinnerung an jenes urmonotheistische Bekenntnis ist, das nach allgemeiner Überzeugung alle Menschen bei der Erschaffung des Menschen vor Gott abgelegt haben. (...) Demnach hat jeder Mensch schon lange vor seiner Geburt ein monotheistisches Bekenntnis abgelegt, ist gewissermaßen von Natur aus ein Muslim, erst seine Eltern machen aus ihm einen Juden oder einen Christen oder einen Parsen.«⁵⁸

Vermutlich auch aus diesem Grund ist es im Islam möglich, das Erlernen der unerlässlichen Riten und Gebote weitgehend in die Zeit *nach* der Annahme der Religion zu verschieben, während Christentum und Judentum deutliche Anforderungen an Schulung und Einführung *vor* der Konversion benennen.

Die ›Liberalität‹ gegenüber Konversionsfragen wirkt aber nur in Richtung der Konversion *zum* Islam. Der Koran unterscheidet zwei Arten von Unglauben: Derjenige, der Gott in seiner Güte noch nie erkannt hat und deswegen in seinem ursprünglichen Zustand von Unglauben verblieben ist (und im Falle der Angehörigen der Buchreligionen: verbleiben darf), und derjenige, der Gott anerkannt hat, ihn nun aber wieder zurückgewiesen hat.⁵⁹ Muslime, die ihre Religion verwerfen und damit dieser zweiten Art von Unglauben anhängen, können auf kein Verständnis rechnen.⁶⁰ Religionen, die sich vom Islam, sei es sunnitischer oder schiitischer Prägung, lösen, wie etwa die Bahai oder die Ahmadiyya, können daher nur auf tiefste Ablehnung stoßen.

Schluss

Dieser Beitrag kommt zum Ergebnis, dass der Islam, begründet einerseits aus seiner historischen Erfahrung erfolgreicher Expansion und andererseits aus seiner Selbstpositionierung gegenüber den anderen beiden ›abrahamitischen‹ Religionen als *abschließender* Religion, der Frage der Konversion zum Islam relativ wenig Aufmerksamkeit schenkte.⁶¹ Zugleich nimmt die islamische Rechtslehre gegenüber dem Abfall vom Islam eine strenge Haltung ein und kann insbesondere Religionen, die *nach* und *aus* dem Islam entstanden sind oder entstehen, nicht dulden. Um diese Argumentation zu stützen, wird weitere Forschung notwendig sein. So wäre es von großem Gewinn, Berichte von Konvertiten zum Islam in der Vormoderne zusammenzutragen und daraufhin zu untersuchen, ob sie sich grundsätzlich von den im Christentum üblichen ›Erzählformen‹ der Konversion unterscheiden.

58. P. Antes, Ethik und Politik im Islam, in: P. Antes u. a. (Hg.), Der Islam. Religion-Ethik-Politik, Stuttgart u. a., 1991, 58–97, hier 70.

59. W. Hallaq, Apostasy, in: J. D. McAuliffe (Hg.), Encyclopaedia of the Qur'an, vol. 1, Leiden u. a., 2001, 119–122, hier 119.

60. Das ist allerdings keine Besonderheit des Islam. Im zoroastrischen Sasanidenreich und vielen der christlichen Kirchen wurde der Abfall von der Staatsreligion mit dem Tod bestraft.

61. Unter den Bedingungen der Ideologisierung von Religion in der Gegenwart lässt sich diese Beobachtung der relativen Entspanntheit nicht halten.