

Die Grundzügen des politischen Denkens im Islam

„Politik als das auf die Gesamtheit der Gemeinschaft bezogene Handeln ist im Islam stets Vollzug des göttlichen Willens, ist religiöse Pflicht.“²
(Tilman Nagel)

I. Einleitung

„Al-Islam Din wa Daula.“, das heißt: „*der Islam ist Religion und Staat*“. So lautet eine sowohl in der arabischen Welt, als auch unter den westlichen Islamwissenschaftlern bekannte Formel, die suggeriert: Der Islam habe nicht nur eine religiöse, sondern auch eine politische Mission.

Obgleich die Infragestellung dieser Auffassung über den Islam zum einen von den „aufgeklärten“ Muslimen und zum anderen auch von gewissen westlichen Theoretikern (siehe mehr dazu: unten) versucht wurde, bleibt das Verhältnis zwischen Islam und Politik als ein aktueller Themenkreis nach wie vor auf der Agenda sowohl in der Religionswissenschaft wie auch in der Staatstheorie bzw. Politikwissenschaft.

Dieses Thema könnte sogar die bedeutendste Frage der Religionspolitik im 21. Jahrhundert in den sogenannten westlichen Ländern werden, die auch die auf gesamtgesellschaftlicher Ebene – teilweise durch die Migration und durch die Veränderungen des ethnischen Hintergrunds – auftretenden religiösen Wandlungen bearbeiten und darauf politisch reagieren versuchen müssen.

Natürlich sind im Prozeß der „Verwestlichung“, als Konsequenz des Niedergangs des Osmanischen Reiches und der Auflösung des Osmanischen Kalifats Versuche unternommen worden, eine moderne Staatsauffassung – und vor allem die Trennung der religiösen von der weltlichen (politischen) Sphäre – mit der klassischen islamischen Theorie in Einklang zu bringen.³ Diese Versuche waren weder zeitlich-räumlich noch theoretisch einheitlich: Diese „Reformbewegungen“ haben vor allem während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begonnen und gingen in erster Linie von zwei „Geistesrichtungen“ aus: eine war die neue Generation vom im Westen beeinflusster Nationalisten, die andere war die der „Gemäßigten“, die eine kleine Gruppe der progressiven „Ulama“, also der Rechtsgelehrten des Islams waren.⁴

¹ Doktorand an der Eötvös Lóránd Universität (ELTE), Rechtswissenschaftliche Fakultät, Lehrstuhl für die Rechts- und Gesellschaftstheorie

² Tilman Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, I. Band; Artemis Verlag, Zürich und München, 1981., S. 13.

³ Jamal al-Din Al-Afghani (1839 – 1897), Muhammad Abduh (1849 – 1905), Michel Aflaq (1910 – 1989), Ali Abd ar-Raziq (1888-1947) Muhammad Khalid (1920 – 1996), etc.

⁴ Heinrich Reiners: Die klassische islamische Staatsidee, ihre moderne Interpretation und ihre Verwirklichung in den Verfassungsordnungen muslimischer Staaten. Münster, Univ. Diss., 1968., S. 82. ff.

Gewisse weltpolitische Ereignisse⁵ und in den westlichen Ländern wachsende islamische Minderheiten fordern in den letzten Jahrzehnten auch von den europäischen und amerikanischen Theoretikern immer größere Aufmerksamkeit für das Verständnis des Islam.

Bevor die immanenten Zusammenhänge zwischen dem Islam und der Politik dargestellt werden, werden zwei theoretische Anschauungen kurz dargestellt, die die politischen Inhalte des Islams bestreiten oder zumindest relativieren.

1925 wurde Ali Abd ar-Raziq's gravierendes und kontroverses Werk: *„Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“* in Ägypten veröffentlicht. *Ar-Raziq's Schrift hat heftige Debatten ausgelöst, weil ar-Raziq sich in seinem Buch dafür eingesetzt hatte, dass der Islam kein Befürworter einer spezifischen Form von Regierung sei. Seiner Anschauung nach ist der Islam „eine Botschaft und nicht eine Regierung, eine Religion und kein Staat und die Scharia ist ein geistliches Gesetz“* ohne Beziehung zur Herrschaft. Eins der wichtigsten Argumente von ar-Raziq ist, dass das politische Regime in der Zeit von Mohammed nicht eindeutig und nicht klar systematisiert war, deswegen kann es verwirrende Konsequenzen für die Nachwelt mit sich bringen, wenn dogmatische politische Konklusionen aufgrund des Aufbaus des damaligen Herrschaftssystems abgeleitet werden. Ar-Raziq hat gemeint, dass die Aufgabe des Propheten nicht in der Übermittlung einer Herrschaftform bestanden hat: Nur die Scharia sollte – als *geistliches Gesetz* – übertragen werden.⁶

„Bei Abudlraziq (Ali Abd ar-Raziq – red.) wird die Formulierungsphase des Islam, d. h. die Jahre der islamischen Religionsstiftung, von der Geschichte des Kalifats abgekoppelt.“ – hat Bassam Tibi schon in 2001 zu ar-Raziq's Werk geschrieben.⁷ Laut Tibi ist es wesentlich zu begreifen, dass das Kalifat als Ordnungsvorstellung im Islam ein Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung ist und keinesfalls religiöses Fundament. In diesem historischen Vorgang ist ein entscheidender Punkt gewesen, als die ummayyadischen Kalifen (661-750) sich *„Khalifat Allah“* („Stellvertreter Allah's“) genannt haben. Dadurch, dass diese Titulierung von den Umayyaden auf sich bezogen wurde, wurde mithin auch die Herrschaft sakralisiert. Jedoch ist diese Veränderung nicht von der islamischen „göttlichen“ Verkündigung ausgegangen.⁸ Diese Auffassung „der Herrschaftssakralisierung“ hat auch zu einem Widerspruch geführt, da der Islam /Allah – in seiner Basis – keinerlei göttliche Wesensart den Menschen verliehen hat, auch Mohammed nicht. Seine Rolle hat „nur“ darin bestanden, dass – wie Tibi geschrieben hat -, „er von Gott eine Offenbarung empfangen habe, weshalb er ein Gesandter Gottes sei.“⁹ Nach seiner Argumentation ist im Koran keine Rede von einer idealen Staatsform im Islam, außerdem kommen im Koran weder die Begriffe Daula (Staat), Nizam (System) noch Hukumah (Regierung) vor, obwohl der Koran die wichtigste – primäre – Autorität in Bezug auf sowohl religiöse als auch weltliche Vorschriften im Islam ist. Tibi bestreitet daher, dass der Islam eine „politische Religion“ sei. Mit der Formulierung „Al-Islam din wa daula“ kann Tibi auch daher nicht einverstanden sein, weil

⁵ Revolution in Iran; mit der Öffnung des Eisernen Vorhangs in Vordergrund kommender Kampf der Kulturen (nach Huntigton); die Terroranschläge in USA am 11. 09. 2001., usw.

⁶ Hans-Georg Ebert, Assem Efny: *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft*, Übersetzung und Kommentar des Werkes von Ali Abd ar-Raziq; Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main, 2010. s. 12-13.

⁷ Bassam Tibi: *Einführung in die islamische Geschichte*; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001., s. 37-38.

⁸ Bassam Tibi: *Einführung in die islamische Geschichte*; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001., s. 42.

⁹ Bassam Tibi: *Einführung in die islamische Geschichte*; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001., s. 42.

die alle Muslime auf der ganzen Welt umfassende Gemeinschaft, also die *Umma* den Staat – in ihrer Bedeutung und Rolle - im Islam überholt.¹⁰

Wie es bereits kurz bei ar-Raziq und auch Bassam Tibi erwähnt wurde, spielen die Zeitalter und die Umstände der Religionstiftung sowie die Zeit von Mohammed eine enorm große Rolle bezüglich der Beurteilung der Beziehung zwischen Islam und Politik. Die Untersuchung dieser Zeitalter stößt aber auf Schwierigkeiten: „Die Entstehung des Islams ist ein äußerst vielschichtiger Vorgang gewesen, dessen wichtigste Züge bis heute von der Geschichtsforschung noch nicht zufriedenstellend durchschaut worden sind.“¹¹ – hat der Islamwissenschaftler Tilman Nagel zusammenfassend auf diese Problematik der wissenschaftlichen Untersuchung reagierend geschrieben. Dieser vielschichtige Vorgang wird in erster Linie durch Nagel's Beiträge¹² in diesem Aufsatz analysiert.

I.1. Die Geburt des politischen Denkens im Islam

Aus Nagels Blickwinkel ist dieser schon zitierte „vielschichtige Vorgang“ von großer Bedeutung, weil Nagel das religiöse „Moment“ im Verlauf der Geburt des Islams auch samt seinen gesellschaftlichen-politischen Kontexten beleuchtet und – entgegen ar-Raziqs und Tibis Ansichten – nicht trennt. Infolgedessen sind auch seine Ergebnisse verschieden.

Bevor einige wichtige Standpunkte der Verflechtung von Religion und Politik im Islam skizziert werden, müssten auch wesentliche Hauptthesen von Nagel niedergelegt werden: Der wichtigste Ausgangspunkt ist, dass zwar auch der Islam über Jenseits und Diesseits spricht, allerdings ist das Verhältnis zueinander anders als im Christentum: In der islamischen dualen Weltanschauung stehen beide Sphären prinzipiell in einer ausgeglichenen Position. Und während diese Unterscheidung im Christentum zwischen dem Jenseits und dem Diesseits letztendlich nicht nur die Säkularisation ermöglicht hat, sondern dadurch auch die Politik eine eigenartige Deutung gewonnen hat¹³, befindet sich im Islam die Zentrifugalkraft der Politik immer nur innerhalb der muslimischen Gemeinschaften. Daraus folgt, dass die „gottgewollte Ordnung“ im Zentrum des muslimischen politischen Denkens steht, da nur diese Ordnung „das Heil“ für die Menschen bringen kann, d. h. das immanente einer islamischen Politik sind die Versuche der Verwirklichung der „von Allah gewollten“ Ordnung.

Das arabische Wort „*din*“ macht den immanente Zusammenhang zwischen Religion und Politik deutlich: Das im Koran oft vorkommende Wort „*din*“, das ein Kernbegriff des Islams ist, wird im Deutschen mit „Glaube / Religion“ übersetzt, aber seine Bedeutung geht im Arabischen darüber hinaus und bedeutet auch die von den Propheten verkündete und verwirklichte „göttliche Ordnung“.¹⁴ Obwohl der spezielle Ausdruck '*siyasa*' schon seit dem

¹⁰ Bassam Tibi: Einführung in die islamische Geschichte; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001., s. 44.

¹¹ Tilman Nagel: Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1994., s. 14.

¹² Nagel, Tilman: geb. 1942, deutscher Emeritus Professor für Arabistik und Islamwissenschaft an der Universität Göttingen.

¹³ „Politik wurde zum zweckgerichteten Handeln innerhalb eines vielschichtigen Geflechts von Kräften und Interessen, die einer rationalen Erfassung zugänglich sind; das Ziel des Handelns soll im Rahmen rational überprüfbarer Ordnungsvorstellungen gerechtfertigt werden können.“ (in.: T. A.: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, I. Band. Artemis Verlag, Zürich und München, 1981., s. 12.)

¹⁴ Koran, Sure 2, Vers 139 und Sure 8, Vers 39: „Und kämpft gegen (die Ungläubigen), bis niemand versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis die Religion (din) Allah ist.“; „Gott hat euch als Religion (din) verordnet, was er seinerzeit dem Noah anbefohlen hat, und was wir (d. h. Gott) nunmehr dir (d. h. Muhammad) (als Offenbarung) eingeben, und was wir (vor dir) dem Abraham, Mose und Jesus anempfohlen

11. Jahrhundert im Arabischen existiert (und seit dem 19. Jahrhundert in einem ähnlichen Sinn, wie das Wort 'Politik' in seiner westlichen „Interpretation“ benutzt wird), sind Versuche auch in der Moderne mißlungen eine politische Sphäre vom 'din' zu isolieren. Mohammed b. Abdallah's Auftritt und die Religionsgründung sind von vornherein in einer politisch nicht ganz neutralen Sphäre geschehen, denn Mohammed's Stamm, der Qurais hat schon um die Wende zum 6. Jahrhundert über Mekka geherrscht, dort, wo Mohammed 610 zum Propheten berufen wurde.¹⁵ ¹⁶ Indem Mohammed auf seine Mitmenschen – mit kritischen Predigten, Ermahnungen und auch Drohungen – versucht hat einzuwirken, wurde er politischer Akteur in Mekka.¹⁷ Grundsätzlich haben zwei Aspekte die politische Seite der religiösen Aktivitäten des Propheten ergeben: Zum einen hat der Prophet nach einer Weile Allah nicht mehr als den „höchsten“, sondern als den „alleinigen“ Gott verkündigt, und zum anderen hat er führende tribale Oberhäupter – auch in ihren gesellschaftlichen Positionen - moralisch scharf kritisiert.¹⁸ Was Mohammed's Monotheismus angeht, war Arabien noch am Anfang des 7. Jahrhunderts von einer religiösen Vielfalt geprägt.¹⁹ Nachdem Mohammed angefangen hatte, Allah als den einzigen Gott, der neben sich andere, „falsche“ Götter nicht ertragen kann, zu verkünden, sind Risse und Spannungen zwischen den anderen Riten und „Göttern“ verehrenden Stämmen und Clans entstanden.

Für die heidnischen Clans und Stämme in Mekka war Allah nur einer der zahlreichen Götter und alle Gottheiten waren „spirituell“ mit der Kaaba verbunden. Außerdem existierten neben der Stadt auch andere Götzenaltäre und kultische Stätten. Obwohl anfänglich Mohammeds Gott (der „oberste“ Gott) sich nicht unbedingt in seinen Eigenschaften von diesen anderen Götzen unterschied, versuchte der Prophet die Andersgläubigen zu bekehren, auch durch aggressive Predigten. Später mit der Verkündung des „einzigen“ Gottes hat Mohammed die Verhältnisse seines Stammes Quaris zu den anderen Stämmen stark belastet.

Wie bereits erwähnt, wurden durch die aggressiven Predigten des Mohammed die bestehenden Machverhältnisse stark in Frage gestellt, denn die mekkanischen Sippenoberhäupter haben sich zwar in unterschiedlichem Maß aber doch durch Spekulationen und Manipulationen aus den in Mekka praktizierten Riten und Traditionen stark bereichert. Darüber hinaus haben sie sich nicht bei der Unterstützung der Bedürftigen beteiligt. Mohammed stellt nun auf diese Art der Bereicherung in Frage und prangert gleichzeitig ihr mangelndes soziales Engagements an, damit mußte er die Positionen der gesellschaftlichen Leitfiguren moralisch untergegraben.²⁰ Diese für sich durchaus immer

haben (mit der Aufforderung): Haltet die (Vorschriften der) Religion und teilt euch nicht (in verchieden Gruppen)“.

¹⁵ Dennoch war selbst die Qurais nicht einheitlich, die aus verschiedenen Gruppen (Clanen) mit verschiedenen Interessenbeständen. Überdies wurde keine eindeutige – zumindest eine Ebene staatlicher Konstruktion erreichende - Machtstruktur aus der „vorislamischen“ mekkanischen Zeit für die Nachzeit überliefert. Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500. R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 3. und s. 29.

¹⁶ Und die Quarisiten waren sowohl wirtschaftlich als auch politisch mit den in Mekka geübten religiösen Kulturen verbunden. Bemerkenswert ist, dass der Stamm Qurais auch im Koran erwähnt wurde. Die Sure 106 beinhaltet einen Aufruf – im Namen Allah's - zur Vereinigung der Qurais. Siehe noch: Tilman Nagel: Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1994., s. 19.

¹⁷ Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500. R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 5-6.

¹⁸ Mohammed's Mahnungen vor unsittlichen Taten und Bereicherungen, vor Veruntreuung „des Erbes der Waisen“, vor Unzucht und Glückspiel schienen bewusst gegen die politisch führenden Quarisiten zu zielen. Lese mehr: Tilman Nagel: Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1994., s. 20.

¹⁹ Außer der heidnischen Rituale und des iranischen religiösen Dualismus konnte man die „Neulinge“, also die Hanifen und auch Christen sowie Juden in Arabien finden. Der vorislamische Kaaba-Kult war schon damals von großer Bedeutung für zahlreiche arabische Stämme in Mekka. Siehe mehr: Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 5.

²⁰ Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 6.

ungünstigere und unbequemere Lage haben auch die mekkanischen Oberhäupter wahrgenommen: Und damit wurde das erste Jahrzehnt von Mohammed's prophetischer Mission - scheinbar – erfolglos und seine Positionen unhaltbar, infolgedessen mußte Mohammed und seine Anhänger von Mekka fliehen. Es war die Zeit der sogenannten Hidschra (und zugleich der Anfang der islamischen Zeitrechnung), als Mohammed 622 von Mekka nach Medina – mit der Absicht der Rückkehr²¹ – umgesiedelt hat. Angesichts der Tatsache, dass „die Auswanderer“ - also Mohammed und die aus Mekka geflohenen Gläubigen - nach Mekka in der Anfangszeit auch in Medina keine sichere gesellschaftlich-politische Position aufbauen konnten,²² geriet Mohammed unter Zug- und Entscheidungszwang: Entweder er sucht einen Kompromiss und seine religiöse Botschaft verliert damit an Schärfe bzw. verliert ihre Botschaft überhaupt, oder er muß das Risiko der Verbannung oder sogar das eines religiösen Martyrums eingehen.

Ohne dass er sich an diesem Punkt entschlossen hätte, seine religiöse Mission aufzugeben, hat er sich mit diplomatischer und politischer Aktivität, Taktik und mit kriegerischen Unternehmungen („Beutezüge“) bemüht, der „göttlichen Offenbarung“ Raum und Wirkung zu geben. Nach mehreren kleineren Beutezügen gegen die Quaris hat Mohammed's größter, entscheidender – politischer – Verdienst darin bestanden, dass er auch die anderen heidnischen Stämme („die Helfer“) in Medina überzeugt hat können, an der äußerst riskanten Schlacht bei Badr gegen die Mekkaner teilzunehmen.²³ Obwohl die Schlacht bei Badr 624 keinesfalls als eine der größten kriegerischen Auseinandersetzungen in die Geschichtsbücher eingegangen ist, ist ihre historische Auswirkung dennoch sehr bedeutsam: Mohammeds unvermuteten Sieg hat – außer der Beute – dem Propheten plötzlich ein riesiges Ansehen verliehen und das nicht nur in Medina. Zugleich hat der Triumph die Herausbildung des Kerns eines hybriden politischen Bündnisses ermöglicht: eine Gemeinde, die zum einen noch teilweise durch profane Pragmatik und Verhaltensweisen einer tribalen Gemeinschaft charakterisiert wird, aber zum anderen bereits von einem religiösen kohäsiven Impuls bewegt wird.²⁴ Mit dem Zusammenschluß der „Helfer“ und der „mohammedanischen Gläubigen“ ist auch eine *Kampfgemeinschaft* entstanden, die langfristige, auch den Propheten zeitlich weit überlebende Konsequenzen in sich geborgen hat. Der Katalysator dieser Kampfgemeinschaft ist ein religiöser Beweggrund gewesen und zwar „der Kampf für die Sache Gottes.“²⁵ Das heißt, das Hauptmotiv der Gläubigen Mohammeds ist es gewesen, Alhas Botschaft auch mit Krieg voranzubringen. Allerdings gab es in diesem Bündnis auch heidnische Araber. Allerdings war das Zustandekommen einer solchen Kampfgemeinschaft auch durch das zufällige Zusammentreffen religiöser Belange der Gläubigen Mohammeds mit den Interessen medinensischer heidnischer Stämme (später auch anderer arabischer Stämmen) gekennzeichnet.²⁶

²¹ Sure 28, Vers 85: „Der dir den Koran auferlegt hat, ist wahrlich schon im Begriff, dich zu einer Rückkehr zurückzubringen...“.

²² In Medina haben die Lehren von Mohammed anfangs weder bei den dortigen heidnischen arabischen Stämmen (Aus, Hazrāg) noch bei den Stämmen mit jüdischem Glauben (Banu Quraiza, Banu n-Nadir) Aufnahmebereitschaft gefunden. Siehe noch: Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 7-8. und s. 30.

²³ Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 8.

²⁴ Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 31.

²⁵ Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 32.

²⁶ Diese anfänglichen Interessenkonflikten und – Konfrontationen zwischen den arabischen Stämmen und Gruppen (Helfern – Auswanderern, Mekkanern – Medinensern, etc.) spielen nach dem Tod des Propheten erhebliche Rolle in der Entfaltung der inneren Konflikten des Islams.

I.2. Entfaltung eines „Religionsreiches“

Mohammed hatte sein Ziel 630 erreicht, als er schon als politische Autorität mit seinen Kämpfern in Mekka eingezogen ist. „Der Weg“ von Badr nach Mekka war für ihn nicht nur durch weitere militärische Erfolge (627 Sieg gegen die von den Mekkanern zusammengebrachte Stammeskoalition, Organisation und erfolgreicher Einsatz eines Stoßtrupps, Eroberungen im Norden, etc.) und diplomatische Mittel (strategisches Vertragschluß mit den Mekkanern 628, taktische Verteilung der Beute, etc.), sondern auch mit Anwendung offener Waffengewalt (Vertreibung und Vernichtung der medinensischen jüdischen Stämme 627) gekennzeichnet.²⁷ Mit dem Einzug in Mekka – und dadurch natürlich auch mit dem Erwerb der Huldigung der ihm früher noch feindlich gesinnten quarisitischen Stämme – war Mohammed jetzt nicht mehr nur ein einflussreicher Prediger: Kaum 8 Jahre nach seiner Flucht aus Mekka wurde er die mächtigste führende Persönlichkeit unter den Arabern und er konnte in seinen letzten zwei Lebensjahren mit weiteren strategischen Schritten seine Macht fast auf die ganze arabische Halbinsel ausdehnen und ein gewaltiges politisches Bündnis schaffen.²⁸ Obgleich das wichtigste und ultimativste Element dieser Einflussausdehnung die in Mohammeds Händen konzentrierte politische Macht gewesen ist, hat dieser expansionistische Stammesverband über ein Unterscheidungsmerkmal verfügt: Es war eine religiös-politische Bindung, die sich auch in einem Schwur, der den religiösen Zusammenhalt „beschwört“, ausdrückt; eine Art des Lehnseids, mit dem die arabischen Stämme zugleich ihre politische Loyalität und auch die Annahme des neuen Glaubens zum Ausdruck gebracht haben. Zu ihrer religiösen Verbundenheit haben – unter anderem – der Vollzug gewisser religiöser Bräuche und die finanzielle Leistung des „az-Zakat“ (oder später Sadaqa) als „Läuterungsgabe“, die kontinuierlich bezahlt werden sollte, gehört.

Bevor die politisch-religiösen Zusammenhänge der weiteren historischen Entwicklungen nach Mohammeds Tod in Augenschein genommen werden, sollten einige Bezüge der von Mohammed etablierten islamischen „theologischen“²⁹ Deutung sorgfältiger in Betrachtung gezogen werden. Warum?

Aus muslimischer Hinsicht ist die religiöse Leistung des Propheten fehlerlos, unübertrefflich: Mohammed hat den höchsten Grad der Religiosität erreicht, der für die Menschen möglich ist. Das ist die wichtigste Ursache, dafür das das Prinzip der *Vergegenwärtigung des „Anfangs“*, also die Zeit von Mohammed und die medinensische Kampfgemeinschaft der Gläubigen bis in die Gegenwart eine so bedeutsame Rolle im Islam spielt.³⁰

Es ergibt sich immer wieder im Islam die Rückkehr zu einer Orientierungsnötigung an die Zustände der muslimischen „Urgemeinde“ in Medina und indirekt folgt daraus, dass nicht

²⁷ Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 10. f.

²⁸ Die Ausnahme war der „falsche“ Prophet Musaylama und sein Territorium im Nordosten bis 632. Siehe mehr: Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 10

²⁹ Früher war die allgemeine Ansicht unter den westlichen Wissenschaftlern, dass es keine Theologie im Islam gibt, da der Islam – im Gegenteil zum Christentum – keine „Logos-Lehre“ enthält, außerdem vherrscht die Rolle der Scharia als Normenlehre im Islam vor. Heutzutage wird immer häufiger der Ausdruck „islamische Theologie“ benutzt, grundsätzlich aus zwei Gründen: Einerseits, es zeigt indirekt den Versuch, die religiös-„sakrale“ Seite des Islams zu betonen. Andererseits, ist es einfach eine simplifizierte Bezeichnung. Hierorts sollte auch der „Kalam“ erwähnt werden, der sich zuallermeist dem Verständnis einer systematischen Theologie im Islam nähert. Islamische „Theologie“ bei Nagel: „Unter Theologie verstehe ich das Bestreben, den Gehalt der Botschaft eines Religionstifters, hier des Propheten Muhammad, so zu entfalten, dass ein in sich stimmiges Gefüge von Aussagen zustande kommt.“ Siehe noch: T. N.: Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1994., s. 10.

³⁰ Tilman Nagel: Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1994., s. 11. und 260. ff.

nur Mohammed selbst, sondern auch die damaligen gesellschaftspolitischen Verhältnisse eine Vorbildfunktion erfüllen können. Was den religiöse Schwerpunkt der Gemeinde der „Gläubigen“ von Mohammed angeht, ist in der medinensischen Zeit eine Tendenz der Entfaltung einer „Gesetzesfrömmigkeit“³¹ deutlich. Im Laufe dieses Vorgangs haben sich die Mahnungen und Vorhaltungen sowie „Fabeln“ mit moralischem Inhalt allmählich in mit diesseitigen Sanktionen verbundene Normen umgewandelt. Wiewohl nach Mohammeds ursprünglicher Verkündung spielt die individuelle Verantwortung und damit die „guten“ Handlungen beim persönlichen Heil eine zentrale Rolle,³² wurde in der spätmedinensischen Zeit versucht, „das Gesicht“ der Gläubigen, der immer größer werdenden Gemeinschaft durch normative Mittel, eigentlich durch Gesetze „zu Gott“ hinzuwenden. Diese Gesetze sollten den Gläubigen das Heil sichern und dadurch den Willen Gottes schon hier auf der Erde verwirklichen. Diese Gesetze geben den Rahmen einer „Heil hütenden“ Gemeinde und sie machen die Zugehörigkeit zur dieser Gemeinde, also ein gewisser religiöser Kollektivismus als Rolle der Selbstverantwortung und des inneren individuellen Glaubens, bedeutsam.³³

Gerade aus dieser Entwicklung entstammt im Kern der Streit zwischen den Islamwissenschaftlern hinsichtlich der politischen Natur des Islams, weil Mohammed – paradoxerweise – gleichzeitig mit der Entfaltung der medinensischen Gesetzesfrömmigkeit auch die Bedeutung des „aus dem Herzen kommenden Glaubens“ hervorgehoben hat.³⁴ Bemerkenswert ist, dass das Wort 'Islam' *die Hinwendung des Gesichtes zu dem einen Gott* (oder kürzer gesagt Hingabe/Hinwendung zu Gott) bedeutet. Diese Hinwendung wurde in einer äußerlichen Akt des täglichen Gebets zum Ausdruck gebracht, was noch sich an einer Grenzlinie zwischen den symbolischen – sogar vordergründigen - Riten und der aufrichtigen inneren Hingebung bewegt. Bislang konnte nicht geklärt werden, auf welche Art und Weise Mohammeds Gemeinde den Namen „Islam“ bekommen hatte, doch die Bezeichnung betont eben diesen äußerlichen Charakter der Gemeinschaft, deren wichtigste Voraussetzung für die Pertinenz dazu der Gehorsam gegen Allah – und gegen „seinen Gesandten“ gewesen ist.³⁵

Es soll deutlich werden, dass Mohammeds Nachlass auch von politischen Merkmalen geprägt ist: Er hat nicht nur eine religiöse Botschaft, moralische Postulate, etc. zurückgelassen, sondern auch einen politisch-gesellschaftlichen Überbau. Wie bereits kurz dargelegt, ist Mohammed zum Zeitpunkt seines Todes die mächtigste Person auf der Arabischen Halbinsel gewesen und seine religiöse Botschaft hatte sich überwiegend durch aktive politisch-diplomatische Tätigkeit durchgesetzt. Nicht nebensächlich ist, dass jene Erfahrungen, die Mohammed während „seiner Kämpfe für die Verbreitung der göttlichen Offenbarungen“ erworben hatte, sich aus dem Koran³⁶ – sowie natürlich auch aus den Hadithen - widerspiegeln und als prophetische Weisheiten, Richtlinien oder sogar Normen in der muslimischen Welt weiterleben.³⁷ Von daher können Mohammeds Expertisen gerade im

³¹ In Koran unter Sure 3, Vers 110 steht: „*Ihr seid die beste Gemeinschaft, die je unter den Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet, was recht ist, und verbietet, was verwerlich ist, und glaubt an Gott.*“

³² Man darf nicht vergessen, zum Beispiel, dass es – ursprünglich - kein Priestertum und keinen anderen „sakralen Vermittler“ im Islam gibt.

³³ Tilman Nagel: *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1994., s. 31. ff.

³⁴ Eine spätmedinensische Sure in Koran, unter Sure 49, Vers 14-15: „*Die wahren Gläubigen sind diejenigen, die an Gott und seinen Gesandten glauben und hieran keinen Zweifel hegen. Und die mit ihrem Vermögen und ihrer eigenen Person um Gottes willen Krieg führen. Sie sind es, die es ehrlich meinen.*“

³⁵ Tilman Nagel: *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1994., s. 31. ff.

³⁶ Bassam Tibi: „Der Koran ist die primäre Quelle im Islam.“ (siehe: oben); Murad Wilfried Hofmann: „Die Anerkennung des Korans als Allahs Wort ist für den Muslim konstitutiv. Wer das nicht glaubt, ist kein Muslim.“ (siehe: Murad Wilfried Hofmann: *Koran, Diederichs kompakt*, München, 2002, s. 12.)

³⁷ So zum Beispiel ein schon aus medinensischer Zeit stammender Koranvers versucht die Anwendung der Waffengewalt (gegen Mekka) zu rechtfertigen in Sure 2, Vers 190: „*Kämpft auf dem Pfad Gottes gegen*

Politischen als Vorbild gelten. Eine wichtige Grundlage im Islam ist, dass sogar die „göttliche Rechtleitung“ sich in der medinensischen Gemeinschaft der prophetischen Zeiten verwirklicht hatte. Mithin war – aus muslimischer Hinsicht – „die beste Kommune“ in der menschlichen Geschichte gewesen, was zwar mit dem Tod Mohammeds beendet wurde, dennoch sollte die als erwünschte politisch-gesellschaftliche Formation von den Muslimen für die Muslime – schnellstmöglich – restauriert werden.³⁸

Einer der wichtigsten Nachlässe von Mohammed ist die Kampfgemeinschaft der Gläubigen gewesen, die - nach dem Tod des Propheten – wesentliche Veränderungen durchgemacht hat. Die Bedeutung der Kampfgemeinschaft hat darin bestanden, dass die Gläubigen – mit ihrem Vermögen und sogar Leben – den politischen Zielen des Propheten zu dienen haben: Am Anfang stand vor allem die Verteidigung und Versorgung der nach Medina ausgewanderten Gemeinde, danach trat immer mehr die Verbreitung der „religiösen Botschaft“ und die Realisation des radikalen muslimischen „Wahrheitsanspruchs“ in den Vordergrund.³⁹ (Überdies hat auch Beute eine wichtige Rolle gespielt.)

Also wegen der religiös-politischen Natur des Islam spielt die Kampfgemeinschaft wichtige Rolle, da – laut den prophetischen Direktiven – eine aktive Beteiligung am Dschihad (also an den militärischen Operationen) als ein unerlässlicher Beweis der Gläubigkeit gilt.⁴⁰ Aus dieser Auffassung ergibt sich eine „theologische-soziale“ Differenzierung im Islam: Die Menschen, die an den militärischen Aktionen teilnehmen, sind die „Gläubigen“, aber diejenigen, die zwar zum islamistischen Bündnissystem gehören, aber ihren Glauben mit einem aktiven Mittun in der Kampfgemeinschaft nicht beweisen, sind Muslime, aber nicht wahre Gläubige.

In der Geschichte des Islams hat diese Gliederung viele Konsequenzen nach sich gezogen.⁴¹ „Die Mudschahedin“ (mugahidun), also die Kombattanten „an den Grenzen“ sind als Treibkraft des Islams erschienen und sie haben eine führende Rolle in der Verbreitung der Religion gespielt.⁴² Nach dem Tod des Propheten und hauptsächlich nach dem ersten Bürgerkrieg (656-661) hat sich der Schwerpunkt der Gläubigkeit immer mehr in Richtung der Ritenfrömmigkeit verschoben, die von Mohammed selbst noch als zweitrangig abgewertet worden war.⁴³ Das hat allerdings nicht bedeutet, dass die Rolle und die Relevanz der „kriegsbedingten“ Glaubens- und Machterweiterung des Arabischen Reiches in Frage gestellt wurden oder dass die prophetische Botschaft des „kämpferische“ Glaubens in Vergessenheit geriet. Sogar noch in der Zeit der Herrschaftsmilitarisierung (Mamun's und al-Mutasim's Ära in 9. Jahrhundert) sind die irregulären Grenzkombattanten (die Mudschahedin) – auch neben

diejenigen, die euch bekämpfen; schießt aber nicht über das Ziel hinaus... Tötet (eure Feinde), wo immer ihr sie trifft, und vertreibt sie von dort, von wo sie euch vertrieben haben! Denn die fitna (die Hinderung der kultischen Handlungen) ist eine schlimmere Sache als das Töten. (...) Bekämpft sie aber nicht am geheiligten Gebetsplatz (bei der Kaaba) (...)"

³⁸ Tilman Nagel: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam, Duncker & Humblot GMBH, Berlin, 2014, s. 198. f.

³⁹ Die theologischen Grundlagen befinden sich in Sure 57, Vers 11 und 18. Die Gläubigen haben „den Kriegsdienst“ teilweise auch in der Hoffnung einer jenseitigen göttlichen Rückerstattung geleistet.

⁴⁰ Sure 8, 72 und 74: „Diejenigen, die gläubig wurden, auswanderten und mit ihrem Hab und Gut und Ihrem Leben auf dem Pfad Allahs den Dschihad führen, und diejenigen, die (diese) beherbergen und unterstützen, das sind die wahrhaft Gläubigen.“

⁴¹ Zum Beispiel: „Die Propagandarhetorik der iranischen Revolution nahm unmittelbar auf diese Vorstellungen Bezug, aber auch radikale sunnitische Gruppierungen wurzeln in diesem Gedankengut, indem sie den bestehenden Staat für ungläubig erklären und von ihren Gefolgsleuten eine Wiederholung der Hedschra fordern.“ (Tilman Nagel, in: T. A.: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam. Duncker & Humblot GMBH, Berlin, 2014., s. 91.)

⁴² Tilman Nagel: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam. Duncker & Humblot GMBH, Berlin, 2014, s. 245. ff.

⁴³ Dieser Vorgang wird von vielen auch als der Übergang der „koranischen“ Bewegung zu einer Ritenfrömmigkeit aufgefasst.

den Soldatenkorps - wichtige Elemente im Heer der Kalifen geblieben.⁴⁴ Außerdem haben sich aus dem Bild der Kampfgemeinschaft viele Fundamentalbegriffe der Scharia in 9. Jahrhundert geformt, die auch solche muslimische Vorstellungen bestimmt haben, wie die Konzeption über die Spannungen zwischen dem „Haus des Islams“ und dem „Haus des Krieges“.⁴⁵ Hierorts sollten noch zwei aus dem prophetischen Erbe der Kampfgemeinschaft resultierende historische Folgen anhand Tilman Nagel's Forschungen kurz erwähnt werden: Die erste ist, dass auch die Sufis (die „mystischen“ muslimischen Gruppen), die heutzutage oft mit dem sogenannten „politischen Islam“, d.h. als eine „spirituelle und friedliche“ Interpretationsmöglichkeit des Islams ausgelegt werden, im Lauf der muslimischen Geschichte oftmals in kriegerische Konflikte gegen das „Haus des Krieges“ verwickelt waren.⁴⁶ Die andere Feststellung von Nagel bezieht sich auf die Problematik des staatlichen Gewaltmonopols im Islam: Da – durch den eigenartigen muslimischen Gläubigkeitsbegriff - die individuelle „Heilsverantwortlichkeit“ und die „kriegerische Aktivität“ für die Sache Allahs schon am Anfang des Islams miteinander verbundene wurden, konnte der Krieg „für Gott“ (oder anders gesagt: gegen „die Ungläubigen“) nie ausschließlich die Obliegenheit des Herrschers werden. Daraus ergab sich, dass der Staat diese vom Propheten motivierten und von unten aufbrechenden „kämpferischen“ Unternehmungen nie ganz kontrollieren konnte.⁴⁷ Ein Beispiel dafür sieht Nagel in den „kämpferischen“ Elementen der iranischen Revolution 1978-79.⁴⁸

Im übrigen Teil dieses Kapitels müssen wir uns darauf beschränken, lediglich einige bedeutsamere Stationen der Politisierung in der islamischen Geschichte schematisiert darzustellen.

Mohammed – mit seinem Tod – hat auch ein religiös-politisches Vakuum hinterlassen, da seine Position eine religiöse und politische Führungsrolle beinhaltet hatte. Daraus ergab sich die Frage, wer und in welcher Funktion die Stelle des Propheten übernehmen sollte? Grundlegend hat diese Frage, genauer gesagt, die auf diese Frage gegebenen Antwortversuche die „Urspaltung“ des Islams verursacht. Um auf diese Problematik zu reagieren, wurde die Institution des Kalifats errichtet, die bis zum 20. Jahrhundert eine wichtige politische und symbolische Rolle in der islamischen Welt gespielt hat und die auch heute im Zentrum des wissenschaftlichen Diskurses um den Islam steht. Hinsichtlich des Ausmaßes und Tiefe dieser Dispute kann das Kalifat im Rahmen dieses Aufsatzes nicht dargestellt werden. Hierorts soll nur das festgestellt werden, dass, als Abu Bakr, der erste „rechtgeleitete“ Kalif, zum Stellvertreter des Gottesgesandten (halifat rasul Allah) berufen wurde, das Amt des Kalifs noch fast völlig unausgeformt gewesen war.⁴⁹ Allerdings hat es sich schnell gezeigt, dass sich die religiöse Einheit ohne zentrale politische Kraft rasch auflöst: Abu Bakr mußte schon nach einigen Monaten Truppen organisieren, um in der fernen Provinz viele Stämme wieder zum Islam zu bekehren. Die rebellischen Klane sollten ihre Rückkehr mit dem folgenden Glaubensbekenntnis ausdrücken: *„Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist sein Knecht und Gesandter Allahs.“* Falls die aufständischen Stämme sich mit

⁴⁴ Siehe noch in Gudrun Krämer: Die Geschichte des Islam. Beck, München, 2007, s. 86. f.

⁴⁵ Laut dieser „unfriedlichen“ Konzeption bedeutet „das Haus des Islams“ das muslimische Territorium, dagegen ist „das Haus des Krieges“ das Gebiet der „Ungläubigen“. (Lese noch: T. A.: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam. Duncker & Humblot GMBH, Berlin, 2014, s. 251.)

⁴⁶ Mithin „die Annahme, einem rigiden, unduldsamen „Gesetzesislam“ stehe eine „tolerante“ sufische Strömung entgegen, wird durch die historischen Fakten (...) widerlegt.“ – schreibt Tilman Nagel (in.: T. A.: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam, Duncker & Humblot GMBH, Berlin, 2014, s. 251.).

⁴⁷ Tilman Nagel, in.: T. A.: Angst vor Allah? Auseinandersetzungen mit dem Islam, Duncker & Humblot GMBH, Berlin, 2014., s. 249. ff.

⁴⁸ Lese noch: Tilman Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Artemis Verlag, Zürich und München, 1981., s. 266. ff.

⁴⁹ Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 12. f.

diesem Bekenntnis erneut als Gläubige bekennen, sollte kein bewaffneter Konflikt ausbrechen.⁵⁰

Zwar wurde Mohammeds Erbe mit der Etablierung der Institution des Kalifats vorübergehend gerettet, aber die ungeklärten und umstrittenen Beziehungen um die Zentralmacht (also um das Kalifat) führten in dem rasch wachsenden Reich zum ersten Bürgerkrieg (fitna) und letztendlich zu einer inneren Spaltung des Islams. Dieser Bürgerkrieg ist der wichtigste Grund zur Entfaltung der verschiedenen islamischen Glaubensrichtungen gewesen. Mithin hat die innere religiöse Differenzierung des Islams – zumindest in die Hauptformen des Schiismus und Sunnitismus – vor allem politische Wurzeln gehabt und die „theologischen“ Unterschiede haben sich erst später – zusätzlich - herausgebildet.⁵¹

II. Fazit

Die wichtigste Feststellung ist, dass die enge Verflechtung zwischen Politik und Religion im Islam weder ein Produkt der Modernität noch eine Wirkung der modernen politischen Ideologien ist, sondern die schon bei der Geburt des Islams als ein Ergebnis eines komplexen Prozesses stattgefunden hatte. Das Arabische (Islamische) Reich ist durch einen religiösen Impuls zustande gekommen und hat in einer sehr engen Wechselwirkung mit der Gestaltung und Ausweitung der islamischen Lehren gestanden.

⁵⁰ Tilman Nagel: Die islamische Welt bis 1500; R. Oldenbourg Verlag, München, 1998., s. 13. f.

⁵¹ Tilman Nagel: Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart; Verlag C.H. Beck, München, 1994., s. 36-37.