

Was ist politischer Islam?

MAXIMILIAN WOLLNER

Was ist politischer Islam?

Versuch einer Definition

MAXIMILIAN WOLLNER

Diplomarbeit aus dem Fach Politikwissenschaft

Eine digitale Version dieser Diplomarbeit
wird verfügbar sein unter <http://textfeld.ac.at>
sowie unter <http://othes.univie.ac.at>

Eingereicht an der Fakultät für Sozialwissenschaften
der Universität Wien im Dezember 2008.
Gesetzt in Hoefler Text mit Hilfe von LyX und Xe_{La}TeX unter Mac OS X Tiger.
Druck: Eigendruck. Bindung: Lehrmittelstelle der Universität Wien.

Dieses Werk steht unter der Creative Commons Namensnennung 3.0 Österreich-Lizenz.
Um die Lizenz einzusehen besuchen Sie
<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/at/> oder schreiben Sie an
Creative Commons, 543 Howard Street, 5th Floor, San Francisco, California, 94105, USA.



Vorwort

Ich gehöre einer Generation an, der in den Feuilletons seit bald zehn Jahren immer wieder eine »Repolitisierung« bescheinigt wird: im Unterschied zu den vorangegangenen Generationen seien wir auch wieder für politische Themen ansprechbar und würden nicht nur unserem eigenen Interesse frönen und apathisch in unserer eigenen Konsumwelt leben. Ob das stimmen mag, kann ich selbst nur schwer einschätzen und will es auch gar nicht. Was ich dennoch beobachten zu können glaube ist ein befreiterer Zugang meiner Generation zu Politik und politischen Ideologien – zumindest von Seiten jener, die sich überhaupt dafür interessieren. Dies hat zur Folge, dass sich viele von politischen Klischees befreit haben und ihre eigenen Gedanken zum Politischen machen. Vielleicht mag das mit unserer heutigen Zeit zusammenhängen. Die großen Erzählungen sind zu Tode erzählt worden und es gibt längst keine zwei großen Wahrheiten mehr. Sowohl mit der Repolitisierung als auch mit der Ablehnung einfacher politischer Ideologien und Strickmuster zusammen hängen meiner Meinungen nach auch die Ereignisse, die seit 9/11 so stark in unseren Alltag eingedrungen sind.

Am 11. September 2001 war ich fast achtzehn Jahre alt und hatte noch zwei Jahre gymnasialer Kollegstufe in Oberbayern vor mir. Wie viele andere spürte ich schon damals irgendwie, dass diese Ereignisse zumindest die nächste Zeit prägen würden. Durch den Krieg in Afghanistan, im Irak und schließlich gegen den Terrorismus kam es jedoch viel stärker als gedacht. Wir verstanden aber auch über direkte Konflikte mit der islamischen Welt hinaus, dass es noch viel mehr Komplexität in dieser Welt gibt. Wir schrieben uns für exotische Orchideenfächer wie Internationale Entwicklung, Orientalistik, Afrikanistik, Lateinamerikastudien und viele andere mehr ein, lernten nicht der New Economy angepasste Sprachen wie Spanisch, Arabisch, Japanisch, Chinesisch, Persisch, Türkisch oder zahlreiche afrikanische oder asiatische Sprachen und wurden zu Experten der Globalisierung.

Auch mein schon vorher vorhandenes Interesse für den Islam und seine Kultur hat sich seither verstärkt. Ich habe mich mehr und mehr mit dem Islam beschäftigt und mich durch mein Studium hindurch auf islamische Kultur spezialisiert. Als Ergebnis dieses Prozesses liegt nun diese Diplomarbeit vor. In ihr behandle ich eine Frage, die seit meiner Beschäftigung mit Politik und dem Islam diffus in meinem Hinterkopf herumschwirrte und die ich durch zunehmende Forschungsbemühungen klarer zu verstehen gelernt habe.

Auch wenn ich der Autor dieser nun vorliegenden Diplomarbeit bin, gibt es viele Personen in meinem Umfeld, die in der einen oder anderen Weise zu ihrem Gelingen beigetragen haben. Meinem Betreuer Herrn Dr. habil. Hannes Wimmer

möchte ich für seine detaillierte Betreuung und sein unnachgiebiges Nachhaken in Bereichen, in welchen ich unsicher war und mein Unwissen zu verdecken versuchte, danken; Frau Dr. Ashraf Sheikhalaslamzadeh danke ich für viele anregende Diskussionen; dem Team der Fachbereichsbibliothek für Soziologie und Politikwissenschaft rund um Frau Dr. Eva Sibitz danke ich für die Unterstützung und die Bereitstellung eines Schreibtisches in der heißesten Phase; Herrn Mag. Alexander Degelsegger danke ich für seine Rund-um-Unterstützung in inhaltlichen, formalen und seelischen Belangen; Rainer Tatić danke ich für seine kartengestalterischen Tipps und seinen sehr guten Rakija. Marko Grdešić, Petar Rosandić, Katharina Hammler und Reinhold Dunkl, Susanne Rainer, Simon Becker, Ellen Geisriegler und Beate Lang danke ich all für die Kleinigkeiten auf dem Weg und das Erdulden meiner Sudereien, letzteres gilt insbesondere für Beate Lang.

Diese Diplomarbeit habe zu einem guten Teil mittels freier Software verwirklicht (frei im Sinne von Freiheit, nicht Freibier). Den vielen Menschen, die sich aus eigenem Antrieb der Entwicklung und Verbesserung dieser Software widmen und die oftmals unbezahlt und nicht selten unerwähnt bleiben sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Ganz besonders gilt dies für jene, die hinter den Anwendungen $\text{T}_{\text{E}}\text{X}$, $\text{L}_{\text{A}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$, $\text{X}_{\text{Y}}\text{T}_{\text{E}}\text{X}$, $\text{L}_{\text{Y}}\text{X}$, $\text{BibT}_{\text{E}}\text{X}$, biblatex, BibDesk und Inkscape stecken oder einfach nur in Mailinglisten, Foren oder auf Webseiten Hilfe anbieten. Ohne ihre Mühen könnte diese Arbeit nicht in dieser Form vorliegen.

Meinen bisherigen Studienverlauf haben mir meine Eltern ermöglicht. Dafür, aber auch dafür, dass sie mir seit ich denken kann Freude am Wissen, Spaß an Sprachen und den Wert von Kultur beigebracht haben, möchte ich mich ganz herzlich bedanken. Ich hoffe, diese Werte eines Tages meinen eigenen Kindern ebenfalls vermitteln zu können. Meinem Bruder Felix danke ich dafür, dass ich an ihm lernen kann, was Leidenschaft bedeutet. Zuletzt und wohl am allermeisten danke ich meiner Freundin Tea für alles das, was ich hier nie und nimmer aufzählen könnte, und noch viel mehr.

Ohne die Hilfe meiner Familie wäre ich wohl nie so weit gekommen.

Zuallerletzt möchte ich an dieser Stelle noch einige sprachtechnische Anmerkungen machen. Sämtliche aus fremden Sprachen übernommene Namen und Begriffe werden hier mit ihren eigentlichen Buchstaben übernommen. Für Sprachen mit nicht lateinischer Schrift, wie etwa das Arabische, gehe ich einen Kompromiss ein. Sie werden in einer an die deutsche Orthografie angepassten Transkription geschrieben, welche die Begriffe leichter zu lesen und auszusprechen hilft. Weitere Anmerkungen dazu und Hinweise zu Aussprache und Umschrift befindet sich im Anhang [A.3 auf Seite 148](#).

Für alle Personenbezeichnungen in dieser Arbeit wird das generische Maskulinum verwendet. Dies schließt das mögliche weibliche Pendant nicht aus, sondern vielmehr immer mit ein, sofern es sich nicht aus dem Kontext heraus gänzlich ausschließen lässt.

Wien, im November 2007
Wien, im Dezember 2008

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	vii
Abbildungsverzeichnis	ix
Tabellenverzeichnis	ix
1 Einleitung	I
2 Die Allgegenwart des Politischen	7
2.1 Staat und Gesellschaft	II
2.1.1 Formen des Staates	II
2.1.2 Formen der Gesellschaft	14
2.2 Begriff der Politik im Arabischen	16
2.3 Politik und Religion	18
2.4 Politischer Islam?	20
2.4.1 Politischer Islam an der Universität Wien	21
3 Gewalt und Herrschaft im frühen Islam	29
3.1 Arabien vor dem Islam	31
3.2 Die Entstehung des Islams	37
3.3 Der erste islamische »Staat« in Madîna	40
3.4 Die Entwicklung islamischer Weltreiche bis ins 19. Jahrhundert	45
4 Die Theorie des Chalîfats	53
4.1 Der islamische »Staat« nach dem Propheten	55
4.2 Positionen der Chalîfatstheorie	59
4.2.1 Das Chalîfat im Qur'ân	59
4.2.2 Abû Yûsuf	60
4.2.3 Al-Mâwardî	62
4.2.4 Al-Ghazâlî	64
4.2.5 Ibn Taymiya	67
4.3 Die Führerschaft aus Sicht der Schî'a	69
4.4 Chalîfatstheorie in der Moderne	73
4.4.1 Schâh Walî-Allâh	74
4.4.2 Der Tod des Chalîfen, <i>oder</i> : Das Ende des Chalîfats	75

5	Islamischer Fundamentalismus	79
5.1	Wurzeln des Fundamentalismus	84
5.1.1	Al-Afghânî	85
5.1.2	Muhammad ‘Abduh	88
5.1.3	Raschîd Ridâ	90
5.1.4	Al-Bannâ’ und die Muslimbruderschaft	95
5.1.5	Sayyid Qutb	97
5.1.6	Abd al-Wahhâb und der Wahhâbismus	100
5.2	Neofundamentalismus	102
5.3	Schlussfolgerung Terrorismus?	107
6	Politischer Islam	III
6.1	Der politische Islam als Thema in der Wissenschaft	III
6.2	Versuch einer Definition	II4
6.3	Die Madîna-Demokratie	120
7	Zusammenfassung und Ausblick	125
7.1	Von A bis Z: Zusammenfassung	125
7.2	Und von Z bis A: Ausblick	128
	Literatur	133
A	Anhang	145
A.1	Zusammenfassung	145
A.2	Abstract	146
A.3	Zur Umschrift und Aussprache des Arabischen	148
A.4	Verfassung von Madîna	150
	Personen-, Sach- und Werksregister	155
	Lebenslauf	168

Abbildungsverzeichnis

2.1	Drei Formen politischer Herrschaft	10
2.2	Theokratische Herrschaft	14
2.3	Drei Lesarten politischen Islams	22
3.1	Arabien in vorislamischer Zeit	33
3.2	Muhammad und die Rechtgeleiteten Chalifen	47
3.3	Islamische Expansion 632-750	49
5.1	Das Chalifat nach Raschid Ridâ	93
6.1	Drei Elemente politischen Islams	117

Tabellenverzeichnis

3.1	Verfassung von Madîna	42
4.1	Sunnitische und schîitische Herrschaftstheorien	72
5.1	Islam und Terrorismus in den Medien	80

politisch *Adj. std.* (16. Jh.). Entlehnt aus frz. *politique*, dieses aus l. *politicus*, aus gr. *politikós*, zu gr. *polítes* »Bürger, Staatsbürger«, eigentlich »Stadtbürger«, zu gr. *pólis* »Stadt, Staat. Abstraktum: **Politik**; Täterbezeichnung: **Politiker**; Verb: **politisieren**; Kompositionsform: **Polit-**. Ebenso nndl. *politiek*, ne. *political*, nfrz. *politique*, nschw. *politisk*, nnorw. *politisk*, nisl. *pólitskur*.

Kluge. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache
24., durchgesehene und erweiterte Auflage, 2002.

Islam [is'lam, auch: 'islam], der; -[s] [arab. islam, eigtl. = völlige Hingabe (an Allah)]: *auf die im Koran niedergelegte Verkündigung des arabischen Propheten zurückgehende Religion*: die Welt des -s; Man denke ... an die Propheten der Bibel oder des -s (Hörzu 14, 1982, 145); die Renaissance des I. unter den Türken (Spiegel 18, 1983, 7); der spanische Hochbarock ist noch vom I. beeinflusst; er ist zum I. übergetreten.

Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache
3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, 1999.

I Einleitung

Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen.
Du kommst von *einer* Stelle und kennst dich
aus; du kommst von einer andern zur selben
Stelle, und kennst dich nicht mehr aus.

LUDWIG WITTGENSTEIN
Philosophische Untersuchungen, § 203

SPRACHE DIENT ZWAR DER KOMMUNIKATION – dass Kommunikation aber immer und jedes Mal auch zu Verständigung führt, ist damit noch lange nicht gesagt. Ganz im Gegenteil kann ein Zuviel an Kommunikation auch zum Gegenteil von Verständigung führen – Unsinn. Dennoch verwendet jede abstraktere Kommunikation Sprache und die Wissenschaft bedingt sie geradezu. Sprache nimmt in ihr einen wichtigen Platz ein und Begriffsdefinitionen sind das grundlegende Werkzeug eines jedes Wissenschaftlers – besonders aber der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften.

Im Folgenden möchte ich versuchen, ein solches grundlegendes Werkzeug herzustellen. Werkzeug ist nicht unbedingt nötig und jeder Handwerksmeister könnte seine Arbeit wohl auch ohne zahlreiches Spezialwerkzeug verrichten – würde aber nicht darauf verzichten wollen, da es sich mit Werkzeug schließlich viel besser arbeiten lässt.

Genau so könnte auch jeder Philosoph ohne zahlreiche Spezialbegriffe arbeiten und tatsächlich haben das viele, wie etwa der zitierte Wittgenstein, auch getan. Dennoch ist eine solche Arbeit mühsam und man käme nie von den Grundlagen weg, wenn man immer nur an ihnen herumarbeiten würde. Zahlreiche Wissenschaften unserer heutigen Welt benutzen daher bestimmte Prämissen, die sie nicht so leicht aufzugeben bereit sind und mit denen es sich sehr gut arbeiten lässt.

Diese Prämissen sind sozusagen Grundlagen zweiter Ebene und je weiter man in ein Feld eindringt, desto mehr Ebenen von Grundlagen tun sich einem auf. Meine hier vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich ebenfalls mit einer Grundlage –

je nach Sichtweise einer Grundlage dritten, vierten, fünften oder sonst einer Ebene. Weniger handwerklich und mehr wissenschaftlich gesprochen betreibe ich mit dieser Diplomarbeit sozusagen Grundlagenforschung.

Die Grundlage mit welcher ich mich hier beschäftige, ist die politikwissenschaftliche Sichtweise auf den Islam. In meiner politikwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam bin ich immer wieder auf bestimmte Begriffe gestoßen, die ich nur schlecht verstand. Ich bildete mir ein, dass sie schlecht definiert seien. Einem solchen vermeintlich unscharfen Begriff bin ich schließlich ein wenig in die Tiefe der Bücher und Zeitschriften gefolgt und habe mich bestätigt wiedergefunden. Nun sollte es Aufgabe auch eines angehenden Wissenschafters sein, akademische Missstände zu beheben. Die Ergebnisse meiner Bemühungen liegen hiermit vor: In dieser Diplomarbeit frage ich nach der Bedeutung des Begriffes »politischer Islam« und versuche, ihn neu zu definieren.

In einem ersten Schritt wende ich mich dem ersten Wortteil zu und frage, was Politik ist (vgl. Kapitel 2 auf Seite 7). Ich stelle mit Hannah Arendt fest, dass Politik dasjenige ist, was zwischen den Menschen ist und folgere daraus, dass überall, wo Menschen sind, auch Politik sein muss. Politik dient hauptsächlich der sinnvollen Ordnung und Organisation von menschlichen Gemeinschaften. Eine gute Politik macht bestimmte gute Dinge, etwa Wohlstand für alle, wahrscheinlicher und bestimmte schlechte Dinge, etwa Gewalt, unwahrscheinlicher. Die Menschen haben sich schon immer zu diesem Zweck vereinigt.

Ein Ergebnis dieser Entwicklung ist die Vereinigung der Menschen zu Gesellschaften mit festgelegten Strukturen, den Staaten (vgl. Abschnitt 2.1 auf Seite 11). Durch die Menschheitsgeschichte hindurch haben sich sowohl die Staatsformen als auch die Gesellschaftsformen verändert und entwickelt. Aus frühen nomadischen Jäger- und Sammlergesellschaften haben sich letztlich unsere heutigen modernen, funktional differenzierten Staaten, liberale Demokratien, entwickelt. Zahlreiche Elemente und damit zahlreiche damit verbundene Begriffe sind aber gleich geblieben.

Auch vom Islam ausgehend hat es eine politische Entwicklung gegeben – dass diese sich jedoch in manchen Dingen von anderen politischen Entwicklungen unterscheidet, ist schon sprachlich leicht festzustellen (vgl. Abschnitt 2.2 auf Seite 16). Grundsätzlich haben die Begriffe rund um »Politik« im Arabischen eine etwas andere sprachliche Nachbarschaft als in den westlichen Sprachen. Sie leiten sich von Begriffen wie (Karawanen-)Führerschaft ab und unterscheiden nicht zwischen oben und unten sondern zwischen innen und außen.

Die politische Entwicklung ist schon immer von Religion(en) beeinflusst worden (vgl. Abschnitt 2.3 auf Seite 18). Religion hat politische Entwicklung sowohl ermöglicht als auch gefördert aber auch Politik hat sich oft Religion zu Nutze ge-

macht und für ihre Zwecke eingesetzt – und sie tut es bis heute, wie nicht zuletzt die diesem Gedankengang nahe liegenden islamistisch motivierten Terroranschläge in den letzten Jahren gezeigt haben.

Ist das also schon politischer Islam? Ein kurzer Überblick, wie der Begriff verwendet wird, zeigt, dass mehr Hinterfragen nötig ist, um den Begriff besser zu verstehen (vgl. Abschnitt [2.4 auf Seite 20](#)).

Wie politisch der Islam ist, zeigte sich schon in seiner Frühzeit (vgl. Kapitel [3 auf Seite 29](#)). Innerhalb kürzester Zeit schuf er auf der bis dahin von nomadischen Stämmen und anarchisch organisierten arabischen Halbinsel ein gut organisiertes, wirtschaftlich erfolgreiches, kulturell aufstrebendes und militärisch schlagkräftiges Großreich – der Islam sorgte nicht nur für einen bis dato ungekannten Organisationsgrad, sondern überwand auch traditionelle Grenzen zwischen einzelnen Clans des nomadischen Arabiens (vgl. auch Abschnitt [3.1 auf Seite 31](#)).

Der Islam hatte seit seinen Anfängen die Züge einer sozialreformerischen Bewegung (vgl. Abschnitt [3.2 auf Seite 37](#)). Schon in seinen ersten Predigten beklagte der Prophet Muhammad die Armut vieler Teile der Bevölkerung und die Ungerechtigkeit weniger reicher Unterdrückter. Er wettete gegen die führenden Clans von Makka und fand zunehmend Gehör, weniger jedoch in Makka sondern vor allem bei den zahlreichen Pilgern, die die Ka'ba besuchten. Als die politische Situation in Makka für ihn untragbar wurde, floh er schließlich ins Exil.

Es waren Stämme aus Yathrib, die den Propheten aufzunehmen bereit waren (vgl. Abschnitt [3.3 auf Seite 40](#)). In Yathrib fand Muhammad zahlreiche Anhänger und wurde eingeladen, als Unparteiischer die Konflikte zwischen den Stämmen der Oase beizulegen. Muhammad war zwar nicht so erfolgreich, dass sich alle Bewohner zum Islam bekannt hätten, doch aber ausreichend erfolgreich um fortan als eines der Oberhäupter Yathribs, mittlerweile umbenannt in Madīna («die Stadt», auch: »die Stadt des Propheten«), zu gelten. Kurz vor seinem Tode gelang es ihm schließlich auch wieder, Makka zu erobern und dem Islam zu unterwerfen.

Nach seinem Ableben kam es bald zu Konflikten um seine Nachfolgerschaft (vgl. Abschnitt [3.4 auf Seite 45](#)). Zunächst wurde die islamische Gemeinde von den rechtgeleiteten Chalīfen geführt, von denen jeder familiäre Bindungen zu Muhammad hatte und deren Herrschaft fortan als ideale Herrschaft galt. Mit der Zeit aber konnte sich ein Clan als Nachfolgedynastie durchsetzen, der ursprünglich in Makka gegen Muhammad gewesen war. Weder kennt der Islam ein dynastisches Prinzip, noch schien dieser Clan religiös legitimiert – realpolitisch durchgesetzt hatte er sich dennoch und konnte große militärische Erfolge feiern.

Aus den zahlreichen Begründungen für oder gegen eine dynastische Oberherrschaft entwickelte sich die Chalīfatstheorie (vgl. Kapitel [4 auf Seite 53](#)). Sie entstand aus dem Bedürfnis heraus, Ordnung in die längst chaotische politische Landschaft

im islamischem Großreich zu bringen. Die eigentlichen Nachfolger des Propheten, die Chalifen, hatten längst ihre weltliche Macht eingebüßt und folgten dem Willen der militärischen Führung – nicht wenige Chalifen, die dagegen aufbegehrten wurden sogar liquidiert (vgl. auch Abschnitt [4.1 auf Seite 55](#)).

Dass dies mit den im Qur'ân festgehaltenen Prinzipien des Islams nicht vereinbar war, war praktisch allen Religionsgelehrten bewusst (vgl. Abschnitt [4.2 auf Seite 59](#)). Zahlreiche Philosophen, Rechtsgelehrte und Theologen unternahmen daher unterschiedliche Anstrengungen um das Chalifat zu retten. Die einen argumentierten dafür, es wieder zu stärken, während die anderen fürchteten, dass es dann gleich ganz abgeschafft werden könnte.

Auch die verschiedenen Konfessionen hatten ihre eigenen Ansichten in dieser Frage, die Schi'iten etwa vertraten eine Imâmatstheorie (vgl. Abschnitt [4.3 auf Seite 69](#)).

Auch wenn das Chalifat schon bald nicht mehr in seiner eigentlichen Funktion existierte und am Ende sogar nur noch als Begriff existierte, konnte die Idee bis in die Moderne hinein überleben (vgl. Abschnitt [4.4 auf Seite 73](#)). Längst waren die Muslime über viele verschiedene (National-)Staaten verteilt und immer noch sehnten manche von ihnen eine Führerschaft über alle Muslime nach Vorbild des Propheten herbei.

Wie lange sich diese Idee halten konnte, zeigt das Denken zahlreicher Islamisten in der Moderne (vgl. Kapitel [5 auf Seite 79](#)). Sie beklagten die Missstände in praktisch allen islamischen Ländern, ob sie nun vom Kolonialismus oder von lokalen autokratischen Regimen betroffen waren. In der Hoffnung, der Islam könne eine Lösung für diese Missstände bieten, wandten sie sich der islamischen Vergangenheit und insbesondere jener idealen Gemeinschaft unter dem Propheten in Madîna zu und versuchten, aus den alten Prinzipien neue Lösungen zu erarbeiten. Zahlreiche Denker sind bis heute so einflussreich (vgl. auch Abschnitt [5.1 auf Seite 84](#)), dass sie schließlich im so genannten Neofundamentalismus mündeten und nicht zuletzt auch Terroristen als Motivation galten – egal wie gut die Terroristen die philosophischen Abhandlungen verstanden haben mögen (vgl. die Abschnitte [5.2 auf Seite 102](#) und [5.3 auf Seite 107](#)).

Berücksichtigt man diese Geschichte politischer Ordnung im Islam kann man eine Definition des Begriffs »politischer Islam« versuchen (vgl. Kapitel [6 auf Seite III](#)). Für diesen gilt es festzustellen, dass drei (islamische) Wissenschaften wesentlich auf ihn einwirken: Philosophie, Rechtswissenschaft und Theologie. Aus diesen drei großen Denksystemen ergeben sich wichtige Anmerkungen dazu, wie eine islamische politische Ordnung, wie also politischer Islam auszusehen habe. Außerdem ergibt sich daraus, dass der Islam unter anderem auch politisch ist, er bietet Ideen und Konzepte, wie politische Herrschaft und Ordnung umgesetzt wer-

den könnte. Die Frage, ob der Islam politisch ist, kann also mit einem »Ja« beantwortet werden. Auch Mischformen, die solche islamische Ideen und andere, zum Beispiel republikanische oder monarchische Ideen berücksichtigen sind denkbar.

Abschließend stellt sich angesichts der Entwicklung von Politik zu liberalen Demokratien hin die Frage, ob nun auch islamische Demokratien denkbar wären (vgl. Abschnitt [6.3 auf Seite 120](#)). Dazu ist anzumerken, dass sich die islamische Welt gerade erst im Umbruch befindet und die Möglichkeit islamischer Demokratien selbst erst diskutiert. Der Trend im Islamismus, zunehmend friedlicher, konstruktiver und in Übereinstimmung mit und Anerkennung von demokratischen Prinzipien Politik zu betreiben, spricht dafür, dass sich islamische Staaten in der Zukunft auch zu islamischen Demokratien wandeln können.

2 Die Allgegenwart des Politischen

Die Entstehung des Staates also ist meiner Meinung nach darauf zurückzuführen, daß keiner von uns sich selbst genug ist, sondern vieler Helfer bedarf. Oder welchen anderen Anfang kannst du dir für die Gründung eines Staates denken?

SOKRATES im Gespräch mit ADEIMANTOS
Politeia, Zweiter Hauptteil, 369b

POLITIK IST. Politik ist nicht nicht und kann auch nicht nicht sein. Alle menschlichen Handlungen, die von anderen Menschen wahrgenommen werden, sind Politik. Insofern gilt, dass alles menschliche Leben, das von anderen Menschen wahrgenommen wird, Politik ist. Noch vor allen Überlegungen über den Menschen, über seine biologische Beschaffenheit oder die Synapsen seines Gehirns, seine Abstammung von Gott oder eben nicht und seinen Hang zum Sozialen oder eben nicht, gilt es festzustellen, dass *der* Mensch nur unter Laborbedingungen existiert, in der Realität jedoch immer mehrere Menschen anzutreffen sind, also von *den* Menschen die Rede sein muss.

Dies hatte bereits Hannah Arendt festgestellt. Ihrer Meinung nach beruhe die Politik auf *den* Menschen, welche verschieden seien und sich durch Gemeinsamkeiten ein- und durch Unterschiede ausgrenzen und so zu Gemeinschaften organisieren würden. Aristoteles' Annahme vom Zoon Politikon teilt sie gerade nicht, sondern behauptet, dass Politik *zwischen den* Menschen existiere, also außerhalb *des* Menschen, womit klar wird, dass der Mensch an sich a-politisch ist.¹

Auch über Sinn und Unsinn der Politik nachzudenken ist zunächst einmal wenig sinnvoll. Denn, ob sinnvoll oder nicht, Politik ist eine Alltagserfahrung eines jeden Menschen. In diesem Sinne erscheint es sinnvoller, darüber nachzudenken,

¹Hannah Arendt. *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München/Zürich: Piper, 2003, S. 9-12.

wie Politik sinnvoll gestaltet werden kann, wenn man ihr schon nicht entgehen kann.

Nun könnte man einwenden, Politik fände erst in einer größeren Gruppe statt, kleine Gruppen, wie etwa Familien oder noch kleinere Gruppen, wie etwa Beziehungen, Partnerschaften oder Freundschaften, seien von Politik befreit. Sie sind es aber nicht. Zum einen sind diese Kleinstgruppen selbst längst Gegenstand politischer Debatten in über sie hinaus gehenden Maßstäben geworden – etwa wenn von einer herrschenden Gruppe, wie zum Beispiel einer demokratisch gewählten Regierung, Bestimmungen und Vorkehrungen für Gewalt in Ehen überlegt und Strafen an misshandelnden Ehemännern vollzogen werden; dann ist längst auch das Private Teil des Politischen. Zum anderen sind wir als Individuen ohne andere Individuen nicht denkbar, von der Geburt bis zu unserem Tod. Jeder Mensch ist immer ein Produkt seines Umfelds und selbst wenn dieses die Gesellschaft außer Acht ließe, so wären doch spätestens seine ihn prägenden Familienmitglieder auch in Teilen gesellschaftlich geprägt. Diese Prägungen wirken sich auch dann auf unser Verhalten aus, wenn wir nur mit einer einzigen anderen Person in einem bestimmten Raum zu einer bestimmten Zeit Kontakt haben und machen bestimmte Handlungen wahrscheinlicher und andere wiederum unwahrscheinlich.

Für Sokrates in Platons *Politeia* ist eine sinnvolle Politik ein gerechter Staat. Er entsteht aus einer Gruppe Menschen, die sich in einer Gegend niederlassen, einander zu helfen beginnen und eine effiziente Organisation des Zusammenlebens in der Arbeitsteilung finden, auf dass ein jeder diejenige Tätigkeit verrichte, die er am besten beherrscht. Mit zunehmender Größe dieses Gemeinwesens, in welchem ein jeder seine eigenen, ganz speziellen Fähigkeiten zum Wohle aller einsetzt, entstünden Handel, Tausch und Marktwesen um die verschiedenen Bedürfnisse und Güter jedes einzelnen anzupassen. Hier stellt sich ihm nun die Frage, was einen gerechten und was einen ungerechten Staat ausmache. In der Annahme, dass ein gerechter Staat aus der »gegenseitigen Bedarfsbefriedigung der Bürger«² bestehe, macht sich Sokrates Gedanken über die Organisation eines solchen idealen Gemeinwesens.³

Wir können also festhalten, dass eine gute Gemeinschaft so organisiert ist, dass jedes Mitglied der Gemeinschaft mit Hilfe der anderen Teilnehmer, nicht aber auf deren Kosten, seine Bedürfnisse befriedigen kann.

Einen ganz ähnlichen Beweggrund für Gemeinwesen sieht auch Aristoteles. So würden alle Gemeinschaften nach einem Gut streben, das ihnen als Gut erscheint. Die vornehmste Form dieses Strebens sei in der vornehmsten Gemeinschaft zu suchen, welche der Staat sei und welcher nach dem vornehmsten Gut strebe. Die erste

²Platon. *Der Staat. Über das Gerechte*. Übers. von Otto Apelt. 11. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1989, Zweiter Hauptteil, 372a.

³ebd., hier insbes. zweiter Hauptteil, 368a-372c.

Form einer Gemeinschaft sei der Oikos, die Familie oder Hausgemeinschaft. Aus dem Zusammenschluss mehrerer Familien entstünde die Dorfgemeinschaft und aus dem Zusammenschluss mehrerer Dörfer schließlich der Staat. Der Staat sei diejenige Gemeinschaft, welche bereits vollkommene Selbstgenügsamkeit erreicht habe und um des vollkommenen Lebens willen bestehe. Zwischen der Leitung einer Hausgemeinschaft und der eines Staates, also zwischen verschiedenen Herrschaftsformen, bestehen laut Aristoteles Unterschiede, die Aufgaben eines Familienvaters gleichen nicht denen eines Dorfvorstandes, welche wiederum nicht denen eines Königs gleichen.⁴

Je größer eine Gemeinschaft wird, desto komplizierter wird sie und desto eher wird sie nach einer Art suchen, das gemeinschaftliche Leben zu organisieren. Dies kann einerseits in Form von Regeln, andererseits in Form von Führerschaft geschehen, wird aber meistens in einer Mischung aus beidem passieren.

Nun gibt es verschiedene Formen politischer Herrschaft. Hannah Arendt teilt diese in Anlehnung an Montesquieu in republikanische, monarchische oder generell hierarchisch geordnete und totalitäre Herrschaftsbeziehungsweise Staatsformen. Die grundlegende Erfahrung eines jeden Menschen in einem republikanischen System sei die prinzipielle Gleichheit, dass alle gleich stark und gleich berechtigt seien. Aus dieser Erfahrung heraus entstünden republikanische Gesetze und das republikanische System. Sei die Erfahrung jedoch eher, dass eben nicht alle von Geburt an gleich, sondern verschieden und in manchem eingeschränkt sind, so sei von einer Monarchie oder anderen hierarchisch geordneten Staatsform die Rede. In dieser ist eben nicht jeder gleich und die Unterschiede verstärkten sich, indem man sich politisches Recht oder eine politische Stellung erkämpfe; indem sich also eine Person über andere hinwegsetzt und als stärker als andere erweise. Die Möglichkeit zum Kampf sei allerdings zumindest theoretisch allen Mitgliedern einer Gemeinschaft gegeben. Die letzte Form der Herrschaft, die totalitäre Herrschaft, lehne sich an Montesquieus' Begriff der Tyrannis an und Arendt fällt es ähnlich schwer, sie überhaupt als politische Herrschaft zu bezeichnen. In ihr würde jede Verschiedenheit zerstört, bis alle Menschen so ununterscheidbar gleich würden, als seien sie nur ein einziger Mensch. Die Grunderfahrung jedes Einzelnen sei hier weder Gleichheit mit anderen noch Verschiedenheit von anderen, sondern Verlassenheit, da es keine anderen mehr gebe.⁵

Ich möchte also festhalten, dass es drei Formen gibt, in welchen ein Gemeinwesen hierarchisch geordnet sein kann. In der ersten Form, der Idealform gewissermaßen, kann jeder jede Funktion einnehmen und sind alle gleichberechtigt. Jeder

⁴Aristoteles. *Politik*. Übers. von Eugen Rolfes. 4. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1981, Erstes Buch, 1252a-1252b.

⁵Hannah Arendt. *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. 9. Aufl. München/Zürich: Piper, 2003, S. 971-979.

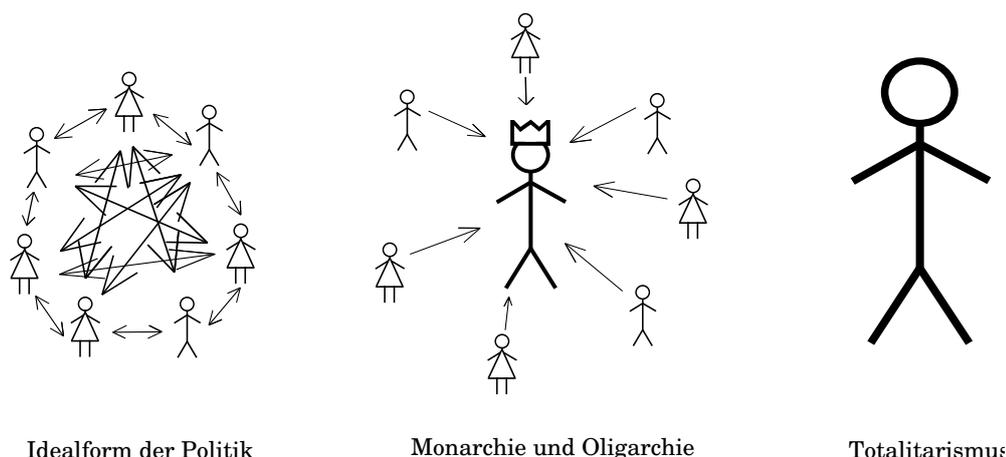


Abbildung 2.1: Drei Formen politischer Herrschaft

ist für jeden gleich wichtig. In einer hierarchisch geordneten Gemeinschaft, gibt es eine Gruppe von Personen, die aufgrund irgendwelcher Merkmale wie Abstammung, Tapferkeit, Pietät und vielen mehr eine Führerfunktion einnehmen und von den anderen qualitativ verschieden sind. Grund und Übertragbarkeit der Merkmale, die einen für diese Funktion qualifizieren können, dabei auch gegen den Willen der Herrschenden wechseln und sich ändern, wie etwa der Wechsel vieler Dynastien und Regime über die Jahrhunderte der Geschichte zeigt. In der dritten und letzten Herrschaftsform wird versucht, alle Menschen zu erziehen und einem Idealbild anzugleichen, sei dies ein »wahrer Arier«, ein »wahrer Proletarier« oder auch, im Kontext dieser Arbeit nicht uninteressant, ein »wahrer Gläubiger«.

Wie aber ist ein Austausch zwischen den einzelnen Mitgliedern eines Gemeinwesens möglich? Wie können sie also eine Herrschaftsform oder Organisation ihrer Gemeinschaft bestimmen? Niklas Luhmann hat darauf hingewiesen, dass soziale Systeme nicht aus Individuen bestünden, und auch nicht aus Handlungen, sondern aus Kommunikation, wobei Kommunikation und Handlung nur schwer von einander zu trennen seien. Kommunikation fände zwischen Individuen statt und zwar dann, wenn eine Person verstanden hätte, dass eine andere Person eine Information mitgeteilt habe.⁶ Wenn die Information zwar ausgesprochen, nicht aber verarbeitet worden sei, sei sie immer noch eine Handlung.⁷

Abschließend möchte ich also für meinen in Abbildung 2.1 dargestellten Politikbegriff festhalten: Politik ist Kommunikation zwischen mehreren Menschen. Dass

⁶Niklas Luhmann. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, S. 193-201.

⁷Niklas Luhmann. »Was ist Kommunikation?«. In: *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*. Hg. von Fritz B. Simon. Berlin/Heidelberg/New York: Springer, 1988. S. 10-18; vgl. dazu auch Claudio Baraldi, Giancarlo Corsi und Elena Esposito. *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 89-93.

Menschen sich in Gemeinwesen organisieren hängt mit der dadurch möglichen Verbesserung der Befriedigung ihrer Bedürfnisse zusammen, die nach Ansicht der Mitglieder eines Gemeinwesens in arbeitsteiligen Gesellschaften leichter zu erreichen ist, als würde jeder Mensch jedes Einzelbedürfnis ganz allein für sich befriedigen. Diese Gemeinwesen lassen sich grob betrachtet auf drei unterschiedliche Arten organisieren, welchen ich mich im Folgenden widmen möchte.

2.1 Staat und Gesellschaft

Politik ist keinesfalls eine starre, unbewegliche Angelegenheit sondern höchst dynamisch. Politik ändert sich praktisch jeden Moment. Auch muss politische Herrschaft nicht auf ewig in einer der Formen bestehen, die auf den vorangegangenen Seiten dargelegt wurden. Im Laufe der Menschheitsgeschichte haben sich sowohl die Staaten als auch die Gesellschaften immer wieder verändert und entwickelt. Die Politik hat dabei einen Evolutionsprozess durchgemacht.

In sehr freier Anlehnung an einen Aufsatz Niklas Luhmanns⁸ möchte ich Staat und Gesellschaft dahingehend unterscheiden, dass der Staat eher der institutionelle Rahmen dessen ist, was die Gesellschaft mit Leben füllt. Natürlich bedingen beide einander und die Unterscheidung ist nicht nur kaum möglich, sondern auch, wie Luhmann meint, dem Zeitgeist geschuldet; aber dennoch ist sie für begriffliche Arbeit hilfreich. Mit »Staat« sei im Folgenden also die Institutionalisierung etwa der Herrschaft gemeint, mit »Gesellschaft« hingegen das diffusere Zwischendrin, das eigentliche Leben in einem Gemeinwesen.

2.1.1 Formen des Staates

Stefan Breuer hat die unterschiedlichen Staatsformen der Menschheitsgeschichte in Anlehnung an Max Webers' Typologie in den vorstaatlichen politischen Verband, den charismatischen Staat, den traditionellen und den rationalen Staat unterschieden.⁹ Die ersten beiden Typen möchte ich etwas näher darstellen.

Vorstaatliche politische Verbände seien eher kleine Gemeinwesen, etwa ein Clan oder Stamm, angeführt von einem Häuptling und meist einem Gremium aus Ältesten, Dorfvorstehern, Familienoberhäuptern, Priestern, Dichtern, Heilsmännern usw. Der Häuptling sei zwar oberster Leiter der Gemeinschaft, habe aber keine Möglichkeit, Mitglieder des Gemeinwesens zu irgendeiner Handlung zu zwingen, weder mit psychischer noch mit physischer Gewalt. Religiös oder kultisch

⁸Niklas Luhmann. »Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft«. In: *Soziologische Aufklärung 4*. Bielefeld: Westdeutscher, 1987. S. 67–73.

⁹Stefan Breuer. *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998.

würden die meisten dieser Gemeinwesen zwischen ihrer eigenen Welt, einer übergeordneten Welt der Götter und gegebenenfalls einer untergeordneten Welt der Toten unterscheiden. Mit den Göttern stünden sie oft durch ihre Ahnen in Verbindung und selbst wenn es eine Hierarchie der Götter gebe, könnten sie sich der Legende nach meist von ihren höchsten Göttern ableiten.¹⁰ Die Macht eines Häuptlings hänge ganz stark von dessen Charisma ab, so habe es in der Geschichte auch immer wieder Zusammenschlüsse mehrerer Gemeinschaften unter einen Oberhäuptling gegeben, die damit gegenüber den einfachen Gemeinwesen eine Weiterentwicklung dargestellt hätten, aber nicht nur Evolution sei möglich, sondern auch Devolution, wenn das Charisma des Oberhäuptlings ausfalle oder verloren ginge, und weitere Veränderungsarten. Der Weg vom Häuptlingstum zum Staat ist natürlich die evolutionäre Veränderung.¹¹

Der charismatische Staat unterscheide sich vom Häuptlingstum darin, dass die Zentralisierung noch gesteigert werde; schaffe es ein Häuptling, die obersten Gottheiten in seine Ahnenreihe zu bringen, wäre er nicht mehr der Repräsentant der Gemeinde vor den Göttern sondern werde zum Repräsentanten der Götter vor seiner Gemeinde. In der Terminologie Max Webers passe eine solche Beschreibung eher auf die Kirche als auf eine politische Herrschaft, für Weber wäre diese Herrschaft zu sehr auf geistliche Mittel gestützt und würde daher zu viel psychischen oder symbolischen Zwang ausüben, als dass sie rein politisch sein könne. Schaffe es ein Häuptling also, innerhalb eines Gebietes die Heilsgüter zu zentralisieren und zu monopolisieren, dann übe er nicht mehr allein physische Gewalt über das Gebiet, sondern auch psychische Gewalt über seine Bewohner aus. Seine Herrschaft und sein Handeln würden dadurch stärker legitimiert. Der charismatische Staat sei also Kirche und Staat in einem.¹² Die einfachste und »früheste« Form des charismatischen Staates bezeichnet Breuer als »konischen Klanstaat«. Diese seien meist relativ kleine territoriale Gebilde und hätten nicht mehr als ein paar zehntausend Mitglieder. Die stärkere Zentralisierung ermögliche eine größere Hierarchiebildung als in einfachen Häuptlingstümern, dabei strotze es nur so vor Symbolik: der Wohnsitz des Häuptlings würde zur Kultstätte oder wäre nahe an der wichtigsten Kultstätte und würde somit zum Nabel der Welt. Auch würde ein höherer Vergesellschaftungsgrad erreicht, es entstünde eine Art Aristokratie oder Adel, die sich auf verwandtschaftliche Beziehungen zur »Königsfamilie« berufen könne. Der Staat würde damit zu einer Theokratie, sofern man diesen Begriff nicht mit Priesterschaft verbinde. Der konische Klanstaat sei expansiv, um seine Produktionssteigerung behalten und die Arbeitsteilung vertiefen zu können. Außerdem gelte

¹⁰Breuer, s. Anm. 9 auf der vorherigen Seite, S. 26-32.

¹¹ebd., S. 32-37.

¹²ebd., S. 38-40.

es, den verdienstvollen Adel zu belohnen. Diese würden mit Subzentren belohnt, wodurch der Staat zu einer Art Feudalsystem werde.¹³

Für den Kontext dieser Arbeit ist also vor allem die zweite Staatsform, der charismatische Staat interessant. Er charakterisiert sich durch eine Person oder eine Minderheit, die über eine Mehrheit herrscht. Allerdings ist auch im Falle einer herrschenden Minderheit, etwa Adel oder Aristokratie, eine Einzelperson in einer absoluten Führungsperson, vergleichbar etwa mit einem König. In Anlehnung an [Abbildung 2.1 auf Seite 10](#) können wir damit eine theokratische Herrschaft einer Person wie in [Abbildung 2.2 auf der nächsten Seite](#) darstellen. Es gibt einen (absoluten) Herrscher, der sich durch seine Verbindung mit dem Religiösen und Göttlichen von den anderen abhebt und damit in seiner Herrschaftsrolle legitimiert ist. Gleichzeitig stellt er den zentralen Bezugspunkt für seine Untertanen dar, die über ihn auch religiös kommunizieren, wofür er zwar nicht zwingend nötig ist, jedoch eine geeignete Vermittlerfunktion, etwa als Fürsprecher in schwierigen Fällen, bieten kann.

Interessant ist ebenfalls der vorsichtige Vergleich mit Staatsformen des europäischen Mittelalters, auch wenn dies Stefan Breuers Terminologie in einigen Punkten widerspricht. Das Wort »Politik« und das Denken darüber als von der Religion losgelöstem Bereich tauchte aber erst im Spätmittelalter, mit beginnender Aristotelesrezeption auf. Bis dahin waren die Grundlagen politischer Reflexion das Neue und Alte Testament, Gott wurde als eine Art König der Könige aller irdischen Reiche aufgefasst. Als ein Unterschied kann wohl angesehen werden, dass die europäischen Königreiche oft aus einem Heerkönigtum entstanden und später dann mit religiösen Insignien ausgestattet wurden, während in den oben beschriebenen charismatischen Staaten die religiöse Aufwertung überhaupt erst zur Königsposition verhalf. Aber schon der Kaiser, besonders der byzantinische, stellte wieder eine deutlich stärkere Verbindung von Religion und Politik in einer Person dar. Im Westen sah die Machtverteilung aufgrund der starken Stellung des Papstes etwas anders aus, auch weil der Kaiser weniger mächtig war.¹⁴ Diese Anmerkungen sollen aber nur am Rande bleiben, ich werde in [Abschnitt 4.1 auf Seite 55](#), wenn ich die Aufteilung und das Verhältnis weltlicher und geistlicher Macht im frühen Islam beschreibe, wieder darauf zurückgreifen.

¹³ebd., S. 41–62.

¹⁴Gerhard Dohrn-van Rossum. »Staatsformen im Mittelalter«. In: *Staatsformen von der Antike bis zur Gegenwart*. Hg. von Alexander Gallus und Eckhard Jesse. 2. Aufl. Köln: Böhlau, 2007. S. 91–122.

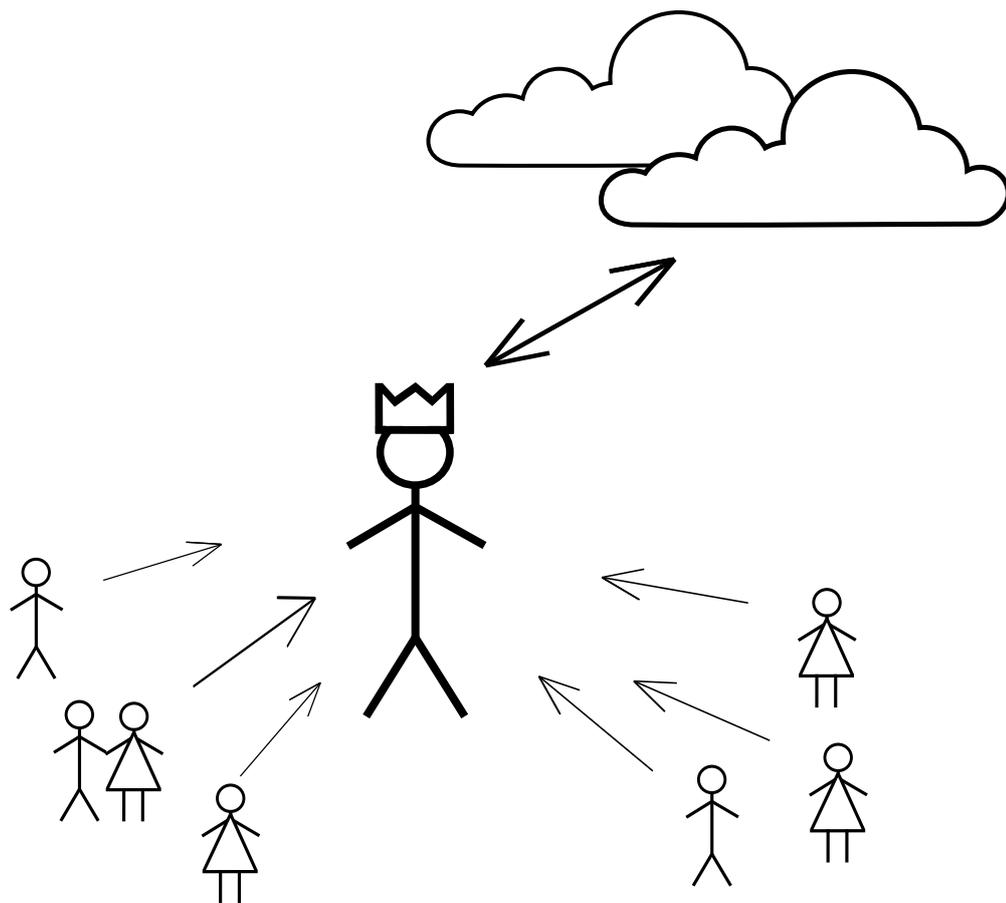


Abbildung 2.2: Theokratische Herrschaft

2.1.2 Formen der Gesellschaft

So wie sich Staaten entwickeln können, können sich auch Gesellschaften entwickeln, mehr noch, die Entwicklung geht Hand in Hand, wie bereits angedeutet. Daher lassen sich zahlreiche Parallelen feststellen.

Als wesentlichen Schritt in der Entwicklung der Gesellschaft kann die Sesshaftwerdung des Menschen und der Beginn der Landwirtschaft und Viehzucht betrachtet werden. Damit ist keinesfalls gesagt, dass sesshafte Gesellschaften gegenüber nomadischen Gesellschaften besser entwickelt sind. Durch Landwirtschaft und Viehzucht kann eine Gesellschaft die von ihr benötigten Ressourcen zuverlässig und nachhaltig sichern. Sie ermöglicht auch eine Spezialisierung und Teilung des Arbeitsprozesses, wie schon Platon und Aristoteles vermuteten (siehe Seite 7ff.). Ebenso ist ein Anstieg religiöser Aktivität zu bemerken und viele sesshafte, segmentäre Gesellschaften bauen in ihren Dörfern Tempel für ihre Götter, anstatt von Heiligtum zu Heiligtum zu ziehen. Der Schutz der Tempel obliegt meistens den Häuptlingen, ihre Herrschaft ist dadurch oft theokratisch legitimiert. Religi-

on kann in diesen zunehmend komplexeren Gesellschaften das Miteinander regeln. Dieselbe Funktion kann auch vom Rechtswesen übernommen werden, indem sich nach und nach ein Recht herausbildet, das meist auf bisherigen Traditionen basiert, mündlich weitergegeben wird und nach Schiedsrichtern verlangt. Auch diese Rolle wurde oft von Häuptlingen übernommen. Es gibt also die Faktoren Ökonomie beziehungsweise Technologie, Religion und Recht, die zur Entwicklung der Gesellschaft beitragen.¹⁵

In einer segmentären Gesellschaft gibt es keine zentralen Ordnungsinstanzen, keine Institutionalisierung wie in einem Staat. Das Fehlen von Herrschaft in einer segmentären Gesellschaft bedeutet aber nicht automatisch, dass diese klein bleiben müsse, es kann auch größere segmentäre Gesellschaften geben. Das wichtigste Ordnungsprinzip in segmentären Gesellschaften ist die Abstammung, die Stämme also.¹⁶ Émile Durkheim hat segmentäre Gesellschaften als Ansammlung mehrerer, weitgehend autonomer Clans in recht loser Abhängigkeit von einander definiert, wobei jeder Clan sich jederzeit relativ leicht von der Gesellschaft lossagen könne ohne dass diese dabei gleich zusammenbräche, und Ende des 19. Jahrhunderts mit dem Begriff »Volk« bedacht.¹⁷

Hierarchische Gesellschaften stellen bereits in gewissem Sinne eine Weiterentwicklung dar. Hier hat sich nicht nur eine Form der Herrschaft herausgebildet, sondern auch verschiedene Stufen einer Hierarchie. Zudem kommt es zu einer politischen Zentralisierung und administrativen, ökonomischen und soziokulturellen Zentren innerhalb einer Gesellschaft, die nicht zuletzt durch besondere religiöse Entwicklungen entstehen.¹⁸

»Gesellschaft« im islamischen Kulturkreis ist nicht in Begriffe wie »oben« oder »unten« unterteilt, sondern in Begriffe wie »innen« oder »außen«, wobei innen die Nähe zum Führer der Gemeinschaft darstellt. Auch wenn diese Führung patrimonial war und sich nicht ganz unberechtigt das Bild einer »orientalischen Despotie« verbreitet hat, soll darauf hingewiesen werden, dass dessen Führung selten die gesamte Gesellschaft umfasst hat, da es Gruppen gab, die aufgrund anderer Merkmale, eine stärkere Identifikation darstellten – anfangs die Stämme, später die Rechtsschulen und noch später mystische Strömungen.¹⁹ Hinzu kommt, dass Begriffe wie »Gesellschaft« oder »Gemeinschaft« nur äußerst schwer in einen isla-

¹⁵Hannes Wimmer. *Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*. Wien: WUV Universitätsverlag, 1996, 131–137.

¹⁶Irene Leverenz. »Segmentäre Gesellschaft«. In: *Wörterbuch der Ethnologie*. Hg. von Bernhard Streck. Wuppertal: Peter Hammer, 2000. S. 221–225.

¹⁷vgl. Emile Durkheim. *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation böherer Gesellschaften*. Hg. und übers. von Hans-Peter Müller und Michael Schmid. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

¹⁸Wimmer, *Evolution der Politik*, s. Anm. 15, 113–162.

¹⁹Jürgen Paul. »Herrschaft und Gesellschaft. Einige Bemerkungen«. In: *Der islamische Orient. – Grundzüge seiner Geschichte*. Hg. von Albrecht Noth und Jürgen Paul. Würzburg: Ergon, 1998. S. 173–183.

mischen Kontext zu übertragen sind. Der arabische Begriff dafür, die Umma, ist die Gemeinschaft der Muslime unter Führung des Propheten oder eines anderweitig göttlich legitimierten Führers; eine Theokratie mit egalitären Laienmitgliedern gewissermaßen.²⁰ In Sure 2, 143 wird diese Gemeinschaft im Sinne eines guten Mittelweges zwischen zwei Extremen als mittlere Gemeinschaft bezeichnet, an anderen Stellen (Sure 9, 11; Sure 33, 5 und Sure 49, 10) werden die Mitglieder dieser Gemeinschaft als Brüder und Schwestern bezeichnet, die einander zu helfen haben; eine »Gesellschaft« in der die damals üblichen stammlich bedingten Pflichten über die Stammesgrenzen hinaus auf die gesamte Gesellschaft angewandt werden sollen. Das Idealbild der »Gesellschaft« ist also die allumfassende »Umma«, welche keine Stände oder Ethnien kennt, sondern nur Gläubige und Schutzbefohlene und – außerhalb der Gemeinschaft – Ungläubige; ja, welche nicht einmal innerhalb des Glaubens eine Hierarchie in Form einer institutionalisierten Kirche oder Priesterschaft kennt.²¹ Ernest Gellner hat daher geschrieben, dass der Islam der Entwurf einer Gesellschaftsordnung sei, in Form eines von Gott gegebenen Regelsystems, welches schriftlich zur Verfügung stehe und unveränderlich sei. Daher bräuchte diese durch den Islam geordnete Gesellschaft auch keine Spaltung in Herrscher und Beherrschte – jeder Schriftkundige könne schließlich Gottes Wort lesen oder es sich von jemandem vorlesen lassen.²²

2.2 Begriff der Politik im Arabischen

Um vom politischen Denken im Islam reden zu können, sollte man folgende Hinweise zum Begriff der Politik im Arabischen, der Hauptsprache des Islams und Sprache Allahs, beachten. Das islamische Politikverständnis unterscheidet sich nämlich sowohl vom alten griechischen als auch vom westlich-christlichen Politikverständnis.

Die arabische Stadt, Madîna, ist nicht mit einer Polis zu verwechseln, also keine Stadt der Bürger, welche durch ihre Reden und Handlungen Politik betreiben. Zwar hatte man später im Islam bei der Rezeption griechischer Philosophie »Po-

²⁰Bernard Lewis widerspricht der Ansicht, der Islam könne eine Theokratie begünstigen. Verstünde man unter einer Theokratie die Herrschaft einer Priesterschaft, so weist er darauf hin, dass der Islam einen Klerus etwa wie im Christentum gar nicht kenne. Verstünde man darunter eine »Gottesherrschaft«, so lehnt er dies ebenfalls ab, wird aber ungenauer. Er argumentiert abermals, dass diejenigen Personen der islamischen Geschichte, die die wenigen Religionsberufe ausgeübt hatten, keine oder fast nie gleichzeitig politische Ämter ausgeübt hatten. Er bestätigt aber, dass Herrschaft im Islam immer von Gott ausgeht, etwa dadurch, dass im Qur'ân, Bestimmungen dazu gemacht worden sind; vgl. Bernard Lewis. *Die politische Sprache des Islam*. Übers. von Susanne Enderwitz. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002, 57–59. »Theokratie« wird auch in dieser Arbeit in einer solchen Lesart verstanden und widerspricht daher nicht Lewis' Aussagen.

²¹Annemarie Schimmel. *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*. München: C.H. Beck, 1995, 254–258.

²²Ernest Gellner. *Der Islam als Gesellschaftsordnung*. München: Deutscher Taschenbuch, 1992, 9–27.

lis« mit »Madîna« übersetzt, aber schon die Übersetzung des Wortes »Polites«, der (Stadt-)Bürger, war kaum möglich. Gewählt wurde als Übersetzung »Muwâtîn«, was sich von »Watan« ableitet und »Geburtsort« oder »Wohnort« bedeutet; der Muwâtîn ist damit eher ein »Landsmann« oder »Mitbürger« als ein politisch aktiver Bürger – und das schon seiner Selbstbezeichnung nach. Heute, mit den mittlerweile vorherrschenden, eher westlichen Konzepten wie Nationalität und Staatsbürgerschaft, wird der Begriff »Madanî« verwendet, was so viel wie »Staatsmann« bedeutet.²³

Während der griechische Begriff der Politik so viel wie »die Polis betreffend« bedeutet, lautet das arabische Wort dafür »Siyâsa«, was so viel wie »ein Pferd pflegen/zähmen« bedeutet. Hier kommt die Idee einer Herrschaft durch Experten zum Vorschein; dass sich um die Politik also eine solche Person kümmern sollte, die genau versteht, was sie tut. Auch das arabische Wort für Regierung, »Hukûma«, leitet sich von »Hikma« und »Hakîm« ab, die »Weisheit« und »Arzt/Weiser« bedeuten. Henning Ottmann hat zu diesen seinen Ausführungen angemerkt, dass das islamische und das platonische Politikverständnis einander stark ähneln würden, da auch Platon die Politeia von Experten hätte leiten lassen wollen und den Staatsmann mit dem Arzt, Hirten oder Steuermann verglichen hätte.²⁴

Die ersten Führer im islamischen Staat waren zumindest der Mythologie nach religiös legitimiert und von der Gemeinschaft ins Amt gewählt beziehungsweise dafür ausgewählt worden; ihnen wurden praktisch anschließend auch politische Aufgaben übertragen. Auch die späteren Chalîfen waren immer zunächst religiös legitimiert und übernahmen daher auch politische Aufgaben.

Im Unterschied zum politischen Denken des Christentums, ist Politik damit nicht negativ belastet. Im Christentum herrscht eher die Zwei Reiche-Lehre des Augustinus vor, Politik wird hier als Folge der Erbsünde verstanden und ist folglich etwas Gefährliches, Unmoralisches und zu Vermeidendes. Es gilt statt dessen, alle Bemühungen daran zu setzen, möglichst sicher und »rein« in das Paradies kommen. Eine Trennung von geistlicher und weltlicher Gewalt kennt der Islam aber nicht. Und auch wenn der Islam in Form von Chalîfat oder Imâmat eine Führerschaft kennt, so ist diese doch reichlich begrenzt. Es gibt keine erblichen Titel und die Herrscher-Dynastien der islamischen Geschichte konnten sich leicht gegenseitig abwechseln, der Anspruch der Dynastien war meist religiös begründet. Und auch der Macht eines absoluten, königsgleichen Herrschers wie des Chalîfen waren insofern Grenzen gesetzt, als immer zuerst das göttliche Gesetz galt und dann erst der Wille des Herrschers. Die verschiedenen theologischen und juristischen Strö-

²³Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, s. Anm. 20 auf der vorherigen Seite, S. 109f.

²⁴Henning Ottmann. *Geschichte des politischen Denkens. Römer und das Mittelalter. Das Mittelalter*. Bd. 2, Teilband 2. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2004, S. 132, Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, s. Anm. 20 auf der vorherigen Seite, 27–36.

mungen haben auch jede Modernisierung des Gesetzes Gottes immer abgelehnt und für unzulässig erklärt.²⁵

Ich möchte also festhalten, dass das islamische Politikverständnis schon vom rein Sprachlichen her keine politisch aktiven Bürger kennt, sondern eher technokratisch ist und zwar dahingehend, dass die Politik von kundigen Menschen betrieben werden sollte. Weiters ist diese Politik kein Widerspruch zur Religion, sondern ist ganz im Gegenteil ein sehr religiöser und frommer Mensch besser zur politischen Führung geeignet als ein weniger religiöser Mensch. Religion wird damit zur Voraussetzung für Politik.

2.3 Politik und Religion

Da Niklas Luhmann davon ausgeht, dass es Kommunikation nur innerhalb eines Funktionssystems geben könne, könne es auch keine Kommunikation mit Gott in gleicher Art geben, wie innerhalb sozialer Systeme kommuniziert werde, dadurch würde Gott nämlich ein Teil der Gesellschaft, was er aber nicht ist.²⁶ Diese Sichtweise ist aber problematisch, da sie nur für die soziologische Theorie gilt. Luhmann gibt selbst auch zu, dass er das Thema nur aus soziologischer Sicht behandeln kann. Da er jedoch in seinem Aufsatz von dem selben Kommunikationsbegriff ausgeht, der seiner Theorie sozialer Systeme zugrunde liegt, *kann* Kommunikation mit Gott nicht möglich sein, da Kommunikation der Grundbaustein der Gesellschaft ist. Er überlässt es damit der Theologie, zu bestimmen, welche Art von Kommunikation mit Gott möglich ist.²⁷

Religion ist aber für eine Gesellschaft, und damit für die Politik, weit bedeutungsvoller. Karen Armstrong hat darauf hingewiesen, dass die Entwicklung einer Hochreligion ganz besonders entscheidend sei für gesellschaftliche Entwicklung und um eine höhere gesellschaftliche Komplexität zu ermöglichen; dies habe eben auch der Islam ermöglicht.²⁸

Die Diskussion über das Verhältnis von und zwischen Politik und Religion ist jedoch viel zu groß um auch nur in einen Bruchteil der Diskussion einsteigen und ihn hier wiedergeben zu können. Ich möchte an dieser Stelle aber anmerken, dass die Wahrnehmung der Religion in den Sozialwissenschaften oftmals nur auf die

²⁵Ottmann, s. Anm. 24 auf der vorherigen Seite, 129–133.

²⁶vgl. Niklas Luhmann. »Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?«. In: Soziologische Aufklärung 4. Opladen: Westdeutscher, 1987. S. 227–235.

²⁷Diese Position Luhmanns sollte weniger als große Skepsis am Religiösen aufgefasst werden, als vielmehr als konsequentes Weiterdenken seiner eigenen Theorie. Luhmann fasst Religion als gesamtgesellschaftliche Funktion auf und sieht im Religionssystem eine wichtiges Funktionssystem der Gesellschaft, vgl. dazu Niklas Luhmann. *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, besonders Kapitel 1.

²⁸Karen Armstrong. *Kleine Geschichte des Islam*. Übers. von Stephen Tree. Berlin: Berliner Taschenbuch, 2001, S. 15–40.

Funktion der Religion etwa für die Legitimation politischer Herrschaft beschränkt ist. – wie etwa bei Luhmann. Erst in den letzten Jahren hat sich die sozialwissenschaftliche Wahrnehmung der Religion verändert und ist die große Zahl weltweiter religiöser Bewegungen und ihre gewaltige Macht in das Blickfeld gerückt. Dies dürfte nicht zuletzt mit der »Reaktualisierung«²⁹ und unter anderem der Fundamentalisierung zahlreicher Religionen weltweit zu tun haben und eines der seit den 1990er Jahren am stärksten diskutierten Bücher basiert auf der Idee einer nicht zuletzt religiös inspirierten Konkurrenz zwischen den Kulturen, die in gewaltsame Konflikte auszubrechen neigt.³⁰ Seit 9/11 erleben das Buch und die Diskussion darum eine erneute Hochkonjunktur.

Friedrich Wilhelm Graf beschreibt die einende, Gemeinsamkeiten schaffende Kraft der Religion als nicht nur stark genug, um Gruppenbewusstsein und Ausgrenzungsmechanismen zu schaffen, sondern auch um die »Erfindung der Nation«³¹ ganz wesentlich voranzutreiben, und zwar auf zwei Arten: Einerseits werde der Nationalismus als eine politische Religion inszeniert, dabei würde gerne auf eine möglichst lang zurückliegende und möglichst mythische Geschichte des Volkes zurückgegriffen, je unbekannter desto besser. Diese Vorgehensweise fände sich in vielen Nationen Europas und ebenso der Trend, auf uralte, vorchristliche Traditionen zurückzugreifen, um die Rassenargumentation zu stärken.³² Andererseits würden die bestehende Religion und Religiosität dazu verwendet werden, eine bestehende Gruppe als eine Gemeinschaft besonders Frommer darzustellen, die sich dadurch gegenüber weniger frommen Gemeinschaften abhebe und somit ein Volk oder eine Nation sei, das beziehungsweise die näher an Gott sei. Die Mehrdeutigkeit religiöser Überlieferungen und Symbole würden sich für ein solches Vorhaben geradezu anbieten und für die konstruierte Nation ergebe sich die Möglichkeit, den Bürgern mehr Verpflichtungen abzurufen, was besonders in Krisenzeiten in vielen Ländern weltweit deutlich zu erkennen ist.³³

Grafs Überlegungen sind insofern interessant, als sie einen Blick zurück in eine Vergangenheit werfen, in welcher dem sozialwissenschaftlichen Mainstream nach eigentlich gerade das Gegenteil der Ausführungen Grafs' geschah, nämlich die Los-

²⁹Sofern man überhaupt behaupten kann, dass Religion jemals nicht aktuell oder unbedeutend war – außerhalb akademischer Debatten.

³⁰Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon und Schuster, 1996.

³¹Vgl. Benedict Anderson. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. 21996. Aufl. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2005; Ernest Gellner. *Nationalismus. Kultur und Macht*. Berlin: Siedler, 1999.

³²Angehörige allzu fremder Religionen werden bei dieser Vorgehensweise aus der zu schaffenden Nation ausgegrenzt, wie etwa die Deutschen jüdischen Glaubens im Nationalsozialismus, die nicht in dessen nationalreligiöses Denkmuster passten.

³³Friedrich Wilhelm Graf. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2004, S. 102–132.

lösung der Politik von der Religion. Auch wenn Religion in den Sozialwissenschaften als Thema wiederentdeckt wurde, ist die volle Bedeutung wohl noch nicht erkannt worden. Ein Blick in das Sonderheft 33 der Politischen Vierteljahresschrift aus dem Jahr 2003 über Politik und Religion zeigt genau diesen Umstand. Zwar gibt es dort viele Beiträge über die Bedeutung der Religion in unserer gegenwärtigen Gesellschaft, ja sogar über Religion und Biopolitik, jedoch gibt es keinen Beitrag der den Einfluss der Religion bei der Entwicklung unserer heutigen Staatenwelt untersucht. Und in den Beiträgen über fremde Kulturen schwingt unterschwellig die Annahme mit, dass ein zu hoher Stellenwert der Religion in einer Gesellschaft ein Merkmal vormoderner Gesellschaften wäre.³⁴

Schon in der Beschreibung zum Sonderheft heißt es im ersten Satz: »Ohne Zweifel ist die Religion auf die politische Agenda zurückgekehrt.« Diesem Satz halte ich die Frage entgegen, ob sie denn jemals dort gefehlt hätte. Ich würde ihn eher so formulieren: »Ohne Zweifel ist die Religion auf die *politikwissenschaftliche* Agenda zurückgekehrt.« Es müssen also noch viele Forschungen auf diesem Gebiet geschehen und man darf mit Spannung deren Ergebnisse erwarten.

2.4 Politischer Islam?

Was aber ist nun politischer Islam? Der Begriff an sich ist geläufig, selbst in Zeitungen begegnet man ihm immer wieder und man könnte also annehmen, dass er relativ eindeutig definiert wäre.

Das ist er jedoch nicht. Im Laufe meiner Forschung habe ich festgestellt, dass der Begriff nicht in politikwissenschaftlichen Lexika zu finden ist und dass es auch noch keine Arbeiten zu dem Begriff selbst zu geben scheint. Diese Annahme teilen auch andere Forscher, so etwa auch Thomas Schmidinger:

»Je häufiger die Debatte um den ›Islamismus‹ seit 9/11 und auch seit der Verhaftung dschihâdistischer Aktivisten im September 2007 in Österreich öffentlich geführt wird, desto klarer wird auch der Mangel an klaren Begrifflichkeiten, die beschreiben, was gemeinhin als ›islamistisch‹, ›fundamentalistisch‹ oder ›dschihâdistisch‹ bezeichnet wird. Solche Debatten vermischen politische Interessen, unterschiedliche regionale Diskurse und Polemiken zu einer begrifflichen Unklarheit, die eine sachliche Diskussion des politischen Islam[s] erschwert.«³⁵

Darüber, dass es noch keine Arbeiten zum Begriff selbst gibt, staunte ich umso mehr, als der Begriff doch so gerne erwähnt und verwendet wird. Bei einem näheren

³⁴Vgl. Michael Minkenberg, Hg. »Politik und Religion«. In: *Politische Vierteljahresschrift*. Sonderheft 33 (2003).

³⁵Thomas Schmidinger und Dunja Larise. *Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam*. Wien: Deuticke im Paul Zsolnay Verlag, 2008, S. 24.

Blick fiel mir auf, dass er zwar häufig vorkommt, jedoch oft mit unterschiedlichen Bedeutungen. Ganz grob würde ich den Gebrauch des Begriffs in drei Gruppen einteilen (vgl. dazu auch [Abbildung 2.3 auf der nächsten Seite](#)):

1. Sehr häufig wird der Begriff im Sinne eines innenpolitischen Programms verwendet, wobei diese Verwendung von den jeweiligen Ländern, auf welche man sich bezieht, abhängig ist. Im Zusammenhang mit der Türkei wird der Begriff etwa sehr häufig verwendet. Diese Lesart bezeichne ich als innerstaatliche Lesart.
2. Die zweite Lesart des Begriffs bezieht die theologischen und philosophischen Reaktionen der Muslime auf den Kolonialismus und die damit aufgezwungene westliche Moderne ein. Es geht also um eine Theorie politischen Denkens, die meist im Laufe des 19. Jahrhunderts begann und die einige ihrer stärksten Ausformungen im Wahhâbismus oder in der Muslimbruderschaft fand, zwei Strömungen, die islamische Konzepte politischer Herrschaftsformen propagieren. In der westlichen Theorie finden sich hier aber hohe Begriffsunschärfen und so rückt diese Lesart auch gerne in die Nähe des Islamismus oder des islamischen Fundamentalismus.
3. Die dritte Lesart des Begriffs ist die seltenste und ungenaueste. Ich bezeichne sie als die terroristische Lesart, da hier der politische Islam als Wurzel desjenigen Denkens behandelt wird, das islamistische Terroristen zu ihren Anschlägen motiviert.

Es ist also leicht zu erkennen, dass es in der westlichen politischen Theorie keinen klar definierten Begriff politischen Islams sondern im Gegenteil grobe Unstimmigkeiten gibt.

2.4.1 Politischer Islam an der Universität Wien

Diese Unstimmigkeiten in der Theorie möchte ich anhand von an der Universität Wien eingereichten Diplomarbeiten und Dissertationen, die in unterschiedlicher Weise mit dem Begriff »Politischer Islam« arbeiten, beweisen.

Diejenige Lesart des Begriffs »Politischer Islam«, welche ich als innerstaatliche Lesart bezeichnet habe, lässt sich gut am Beispiel der Türkei zeigen. Die Türkei nimmt dabei aufgrund ihrer geschichtlichen Entwicklung und heutigen Situation als einer der wenigen verfassungsrechtlichen laizistischen Staaten eine besondere Rolle ein. Cengiz Günay etwa hat in seiner Diplomarbeit über den Islam als politischen Faktor in der Türkei darauf hingewiesen, dass die für den türkischen Islam und Volksglauben so wichtigen Orden und kleinen Glaubensgemeinschaften während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Verborgenen agieren mussten und

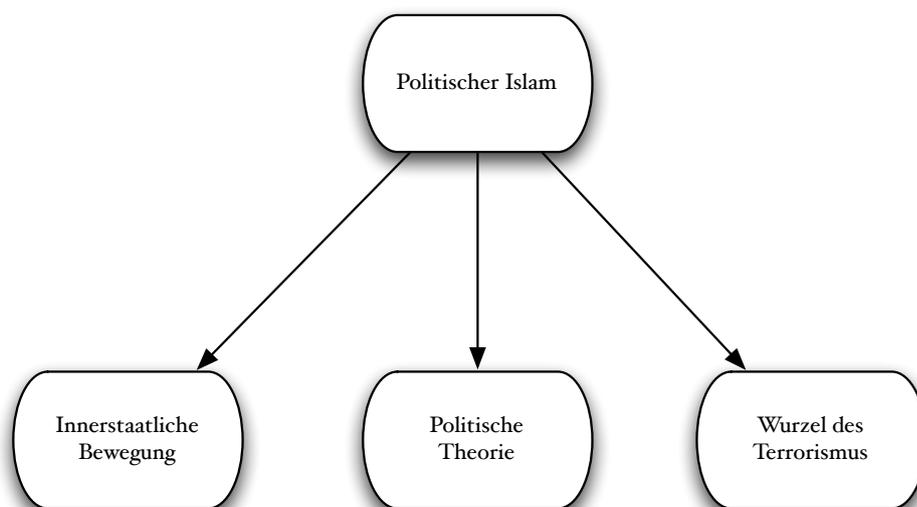


Abbildung 2.3: Drei Lesarten politischen Islams

teilweise sogar ihre religiösen Praktiken nur geheim ausüben durften. Mit der Einführung des Mehrparteiensystems nach dem Zweiten Weltkrieg sahen sie die Möglichkeit, sich wieder öffentlich zeigen zu können und taten dies als politische Verbände oder Parteien, da dies von der rechtlichen Situation her weniger gefährlich gewesen sei. So hätte sich nach und nach ein »sanfter« politischer Islam entwickelt, da sie auch ihre islamischen Inhalte nur nach und nach in ihre Parteiprogramme eingebracht hätten. Die Parteien selbst würden sich meist eher dem konservativen Spektrum zuordnen, da diese Selbsteinteilung nicht zu sehr nach der geradezu verruchten Religion klinge. Als Beispiel für eine solche Partei nennt er die Millet Partisi (»Partei der Nation«), welche sich gegen einen zu starken Laizismus und zu starke Kontrolle der Religion seitens des Staates aussprach und forderte, dass Staat und Religion organisatorisch von einander getrennt werden sollten.³⁶

Engin Karaismailoğlu geht in seiner Dissertation über den politischen Islam in der Türkei zwischen 1950 und 2000 noch viel stärker auf das Wechselspiel zwischen Religion und Politik ein. So kommt er zu dem Schluss, dass besonders durch die historische Entwicklung, etwa durch den extremen Laizismus zwischen 1923 und 1945, der Islam gefördert worden sei und sich Politik und Islam jeweils gegenseitig beeinflusst hätten. So habe es liberalere Politikperioden gegeben, in welchen etwa arabische Radiosendungen gesendet werden durften und strengere, in welchen selbst das Tragen religiöser Kleidung verboten war. Sämtliche Verbote hätten jedoch den Nachteil bewirkt, dass gerade die fundamentalistischen Strömungen ge-

³⁶Cengiz Günay. »Der Islam als politischer Faktor in der Türkei«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 1999.

stärkt worden seien und in den Phasen der Liberalisierung die Politik beeinflusst hätten. Seiner Interpretation nach ist die Innenpolitik der Türkei bis heute vom Wechselspiel zwischen Politik und Islam, vom politischen Islam geprägt.³⁷

Ähnlich wie Karaismailoğlu teilt auch Ilker Ataç in seiner Diplomarbeit über politischen Islam in der Türkei selbigen in verschiedene Epochen ein und sieht als Ausgangspunkte ebenfalls die Gründung der Republik 1923 und das 1945 eingeführte Mehrparteiensystem. Die darauf folgende Entwicklung des politischen Islams in der Türkei teilt er in eine ökonomisch-korporative Phase, in welcher der Islam zu einem Instrument politischen Einflusses der Randgruppen geworden sei, eine passive Revolution, in welcher weder Politik noch Islam einen Ausweg aus der Wirtschaftskrise hätten bieten können, einen Aufstieg des Islamismus, als Reaktion auf die zu liberale Wirtschaftspolitik, und eine ethisch-politische Phase, in welcher der Einfluss des Islams im wirtschaftlichen aber auch im sozialen und kulturellen Bereich stark angestiegen sei. Auch er kommt schließlich zu dem gleichen Schluss wie Karaismailoğlu, nämlich dass Politik und Islam in der relativ kurzen Geschichte der Türkei bereits viele Phasen mit je unterschiedlicher Wechselwirkung durchlebt hätten und dass politischer Islam auch in der modernen Türkei eine wichtige Rolle spiele.³⁸

Michael Fanizadeh unterscheidet in seiner Diplomarbeit über politischen Islam und arabischen Nationalismus in Syrien den politischen Islam vom arabischen Nationalismus und Panarabismus, schafft es aber dennoch nicht, eine konkrete Definition anzugeben. An der Stelle, an der eine Begriffsdefinition zu erwarten wäre, weist er keine hohe Begriffsschärfe auf und spricht von »*Politischer Islam*, beziehungsweise *Islamismus*«³⁹ oder setzt ihn gar komplett mit Islamismus gleich, ohne jedoch explizit darauf hinzuweisen. Statt dessen weicht er aus und gibt an, dass politischer Islam häufig auch als »*Islamistischer Islam, Islamismus, Integrismus, Islamistische Bewegung oder Islamistischer Fundamentalismus*«⁴⁰ bezeichnet würde. In seiner mehrheitlich aus direkten Zitaten bestehenden Arbeit verweist er auf die Definitionen anderer Autoren wie etwa Andreas Meier. Im Verlauf der Arbeit wird er wieder etwas konkreter und ordnet den Begriff vor allem dem Umfeld der ägyptischen wie syrischen Muslimbruderschaft zu. Dieser politische Islam sei also wie der arabische Nationalismus durch sozioökonomische Veränderungen und Schwäche gegenüber der europäischen oder westlichen Welt entstanden. Die Muslimbruderschaft sei als Antwort darauf und vor allem im Kontext der gesellschaftlichen

³⁷Engin Karaismailoğlu. »Politischer Islam und Demokratie: Der Fall Türkei in der Periode 1950-2000«. Diss. Wien: Universität Wien, 2003.

³⁸Ilker Ataç. »Der politische Islam in der Türkei. Eine geographische und historische Analyse der Hegemoniebildung«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2001.

³⁹Michael Fanizadeh. »Politischer Islam und Arabischer Nationalismus am Beispiel Syriens«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 1997, S. 37.

⁴⁰ebd., S. 36.

Entwicklung zu sehen. Indem er jedoch den Begriff mit praktisch jeder Form des Islamismus gleichsetzt, gelangt er leicht zu der Schlussfolgerung, dass der politische Islam wieder am Vormarsch sei und dies in allen Situationen, in welchen gegen bestehende politische Verhältnisse »auf die islamische Karte gesetzt«⁴¹ würde. So bezeichnet er von der Muslimbruderschaft über Saddâm Husain bis hin zu dschi-hâdistischen Bewegungen wie der Hamâs alle als politischen Islam und kommt zu dem Schluss einer »Renaissance des Politischen Islams«⁴². Somit verbindet er in seinem Begriff politischen Islams die Lesart als politische Theorie und die Lesart als Wurzel des Terrorismus.

Zu einer derartigen Gleichsetzung kommt etwa Sonja Maria Petrák in dem kurzen Überblick über Islam, Islamismus und Terrorismus ihrer Diplomarbeit über die Darstellung von Islamismus und Terrorismus in der medialen Berichterstattung rund um 9/11 nicht.⁴³

Noch schwerer mit einer Definition als Fanizadeh tut sich Dieter Benjamin Dörfler in seiner Diplomarbeit über politischen Islam in Ägypten und Algerien. Auch er beginnt bei den geistesgeschichtlichen Grundlagen und geht sogar noch einen Schritt weiter zurück ins 19. Jahrhundert zu al-Afghânî und Muhammad 'Abduh, welche er als geistige Urväter nicht nur politischen Denkens im modernen Islam sondern auch islamistischen und fundamentalistischen Gedankenguts darstellt. Auch er spannt den Bogen über die Muslimbruderschaft bis hin zu modernen, mitunter als terroristisch eingestuften Gruppen wie etwa der Front de Libération Nationale oder der Front Islamique du Salut in Algerien. Ohne jedoch den Begriff politischen Islams näher zu definieren, macht er sich daran, genau dessen Einfluss in Ägypten und Algerien zu untersuchen.⁴⁴

Dass der Islam im Speziellen und die Religion im Allgemeinen für politische Zwecke eingesetzt werden kann, hat Sonja Pfeffer in ihrer Diplomarbeit über die politische Instrumentalisierung des Islams in Tschetschenien festgestellt. Ihrer Meinung nach könne die Religion vier politische Funktionen erfüllen, nämlich als Mobilisierungsfaktor, als Herrschaftslegitimierung, als identitätsstiftender Faktor und als Struktur schaffende Instanz besonders in schwachen Gesellschaften und hier sei der Islam mit seinen sehr deutlichen rechtlichen Vorgaben besonders stark. In Tschetschenien sei der Islam demgemäß eingesetzt worden, ja schon zur Zeit der Sowjetunion mit dem nationalistischen Gedankengut verbunden gewesen. Der Einfluss des Islams in der tschetschenischen Politik sei aber geringer geworden,

⁴¹vgl. Fanizadeh, s. Anm. 39 auf der vorherigen Seite, S. 74.

⁴²ebd., S. 78-82.

⁴³vgl. Sonja Maria Petrák. »Der 11. September 2001 – Terrorismus, Islamismus und Medienberichterstattung in Bezug auf »Patriotismus« und »Selbstzensur««. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2001.

⁴⁴Dieter Benjamin Dörfler. »Politischer Islam in Ägypten und Algerien«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2004.

seit er auch zu internen Machtkämpfen rivalisierender Gruppen verwendet würde und wiederum Russland als Interventionsgrund im Sinne eines Kampfes gegen den Islamismus diene. Von politischem Islam schreibt sie bei all dem jedoch nicht.⁴⁵

Diese Gedanken hat bereits Armin Bibars in seiner Diplomarbeit über die islamische Bewusstwerdung als gesellschaftliche und politische Bewegung auf theoretischer Ebene behandelt. Zwar definiert auch er nicht, was politischer Islam sein könnte, jedoch behandelt er gleich eine ganze Reihe gesellschaftlicher Bewegungen oder geistiger Strömungen, die aus einer bestimmten islamischen Sichtweise heraus politische Ambitionen hätten. So definiert er den Islamismus als zum Fundamentalismus unterschiedlich und als politisches Konzept, das sowohl von Regierungen als auch von Oppositionen genutzt werden kann, um politische Ziele durchzusetzen. Seiner Meinung nach seien diese Konzepte seit der Abschaffung des Chalifats in der Türkei 1924 besonders interessant geworden, da eine seit 632 bestehende Ordnung abgeschafft worden sei. Aus dieser Veränderung heraus seien viele islamische Bewegungen mit politischem Anspruch entstanden, die wenig mit den institutionell nach westlichem Vorbild geformten Staaten der islamischen Welt anfangen konnten und somit ein vom Westen unterschiedliches Politikkonzept verfolgen würden. Entgegen mancher Prognosen eines Niedergangs des Islamismus oder gar einer »post-islamistischen Zeit« sieht er gerade in der Zukunft das Mitwirken islamischer Akteure an der Politik zunehmen – wie auch immer geartet, da es viele verschiedene Formen dieses Mitwirkens an der Politik gebe.⁴⁶

Eine ähnliche Definition hat Denise Blievert in ihrer Diplomarbeit über die Differenzen des islamischen Weltbildes und der Moderne erarbeitet. Zwar sieht sie ihn ebenfalls als eine Strömung, die gesellschaftliche Probleme mit islamischen Mitteln zu lösen versuchen würde, jedoch nicht als eine Strömung, welche die weltweite Verbreitung der Umma anstrebt. Sie kennt politischen Islam in vielen Formen und behauptet, dass praktisch jedes islamische Land eine andere Form politischen Islams hätte, dass allen aber jede Ablehnung von Gewalt und Beteiligung am zivilgesellschaftlichen und politischen Leben (soweit möglich) gemeinsam sei. Auch sieht sie viele moderne Strömungen politischen Islams. Sie unterscheidet politischen Islam generell von Islamismus und Fundamentalismus. Während der politische Islam also in gewissen Grenzen und Abstufungen moderne Nationalstaaten, Pluralität und Demokratie akzeptiere, Säkularität meist ablehne und Religion eher als Privatangelegenheit belasse, lehne der islamische Fundamentalismus westliche Ideen komplett ab, sähe keinen Grund zu einer Kooperation mit dem Westen und ihn teilweise sogar radikal als Feindbild an und verwende trotz teilweise gemeinsa-

⁴⁵Susanne Pfeffer. »Politische Instrumentalisierung des Islam anhand des Fallbeispiels Tschechien«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2007.

⁴⁶Armin Bibars. »Die »islamische Bewusstwerdung« als gesellschaftlich-politische Bewegung und ihr methodisches Problem der Re-Implementierung«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2001.

mer Ziele mit dem politischen Islam ganz andere Mittel und schrecke daher vor der Anwendung von Gewalt nicht zurück.⁴⁷

Nicht unähnlich definiert Stefan Svec den politischen Islam in seiner Diplomarbeit über Staat und Religion im Islam am Beispiel Marokkos. Er sieht politischen Islam eindeutig in der Lesart politischer Theorie, da er vor allem Mitglieder der Muslimbruderschaft und Sayyid Qutb als Ideologen des politischen Islams erwähnt und stark auf ihre Staatskonzepte eingeht, zeigt aber auf, dass diese theoretischen Konzepte zur Radikalisierung neigen. Er kritisiert vor allem, dass die Ideologen des politischen Islams keine andere Theorie, theologische Strömung oder Interpretation des Islams und seiner Grundlagen zuließen und somit anderen Menschen ihre Sichtweise aufzwingen.⁴⁸

Jaschar Randjbar setzt in seiner Diplomarbeit über das Geschlechterverhältnis bei Sayyid Qutb den politischen Islam mit dem Islamismus gleich, wobei politischer Islam eher rund um die Muslimbruderschaft und Sayyid Qutb aufzufinden sei und Islamismus somit ein umfassenderer Begriff sei. Der politische Islam ist seiner Meinung nach weder eine rückwärtsgewandte Bewegung noch eine traditionalistische sondern eine Reaktion auf und somit ein Ergebnis der Moderne. Und eigentlich wolle er gar nicht politisch sein, sonst wäre er ein Teil dessen, was Sayyid Qutb als Dschâhiliyya⁴⁹ bezeichnete. Der politische Islam versuche in der Frage der Ordnung der Geschlechter ein altes, früheres Geschlechterverhältnis wiederherzustellen. Dazu gibt Randjbar eine interessante Anmerkung. Als Erscheinung der Moderne würde der politische Islam unter den modernen, städtischen Teilen der Gesellschaft weiter verbreitet sein als unter den traditionellen, bäuerlich-ländlichen. So sei der Tschador zwar auf dem Land weit mehr verbreitet, aber selten schwarz getragen im Unterschied zu den relativ seltenen, aber immer tiefschwarz verschleierten Frauen in den Städten.⁵⁰

All diese zuletzt behandelten Lesarten würde ich der Lesart politischen Islams als politischer Theorie zuordnen.

Sandra Göring definiert den Begriff zwar auch nicht, verwendet ihn aber eindeutig in der von mir als »terroristische Lesart« bezeichneten Bedeutung. In ihrer Diplomarbeit über islamistischen Terrorismus und kulturelle Gewalt betrachtet sie den politischen Islam als aus dem Islamismus heraus entstanden und unterschei-

⁴⁷Denise Blievert. »Differenzen zwischen islamischem Weltbild und der Moderne: Ininterislamische Auseinandersetzungen als Ursache und Lösung der gegenwärtigen Krise«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2004.

⁴⁸Stefan Svec. »Staat und Religion im Islam am Beispiel der islamischen Bewegungen in Marokko und deren Implikation in den politischen Prozess«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2007.

⁴⁹Mit diesem Begriff wird die Zeit vor dem Islam als »Zeit der Unwissenheit« definiert und abgewertet. Mehr zu dieser Zeit findet sich in Kapitel 3 auf Seite 29.

⁵⁰Jaschar Randjbar. »Was will Sayyid Qutb? Der politische Islam und das Geschlechterverhältnis«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2006.

det ihn nur äußerst unscharf und inkonsequent in moderaten und radikalen politischen Islam, wobei sie beide Gruppen als militanten politischen Islam betrachtet. Darunter fallen letztlich von der Muslimbruderschaft über die Front Islamique du Salut bis hin zu Groupement Islamique Armée, Hamàs und Hizbu 'llâh eine große Gruppe an unterschiedlichen Strömungen, gemein sei ihnen allen, dass sie Gewalt als letztes Mittel nicht ablehnten oder in ihrer früheren Geschichte einmal nicht abgelehnt hätten. Gruppen, die Gewalt konsequent einsetzen, bezeichnet sie als lokale, separatistische oder internationalistische Dschihâdisten und ordnet sie ebenfalls als Untergruppe des militanten politischen Islam ein.⁵¹ Somit ergibt sich rein logisch, auch wenn die Autorin selbst es nicht ausdrückt, dass alle diese Gruppen zum politischen Islam gehören.

Abschließend lässt sich also feststellen, dass in all den hier behandelten Arbeiten ein jeweils anders gewichteter Begriff politischen Islams verwendet wird. Freilich gibt es besonders bei den Arbeiten welche mit einem Begriff der politisch-theoretischen Lesart arbeiten größere Überschneidungen, aber eben auch krasse Unterschiede, so stufen manche Autoren den politischen Islam als militant oder gar terroristisch ein, andere wiederum eher als zivilgesellschaftliche Bewegung. Für diese Arbeit ergibt sich daraus die Schlussfolgerung, dass die oben behaupteten Unterschiede im Gebrauch des Begriffs bestätigt wurden.

⁵¹Sandra Göring. »Islamistischer Terrorismus und kulturelle Gewalt. Ist der islamistische Terrorismus eine Antwort auf eine kulturelle Gewalt des Westens?«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2003.

3 Gewalt und Herrschaft im frühen Islam

Närrisch, daß jeder in seinem Falle
Seine besondere Meinung preist!
Wenn *Islam*. Gott ergeben heißt,
Im Islam leben und sterben wir alle.

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE
West-östlicher Divan, Hikmet Nameh

POLITIK IST ALSO DASJENIGE, was zwischen den Menschen passiert, und je größer die Anzahl dieser Menschen ist, desto komplexer wird deren Organisation und damit die Handlungen, die zwischen ihnen stattfinden. Vielleicht bietet der politische Islam eine Organisationsmöglichkeit innerhalb islamischer Gemeinschaften, jedoch ist die genaue Bedeutung des Begriffes bislang unklar. Doch die Vermutung ist durchaus berechtigt, schließlich trat der Islam erstmals in einer Zeit und Gegend auf, die eher von Anarchie und kleinsten Gemeinschaften geprägt war und schuf innerhalb kürzester Zeit eine weit greifende und viele Länder umspannende Organisation. Um das zu zeigen möchte ich in diesem Kapitel auf die Entstehungsgeschichte des Islams eingehen.

Neuerdings gibt es die Tendenz, die gesamte islamische Geschichtsschreibung kritisch zu betrachten. Vertretern dieser Auffassung geht es darum, die historische Wahrheit der Überlieferungen zu überprüfen und nur Hieb- und Stichfestes gelten zu lassen. Sie kritisieren die westliche Orientalistik dafür, dass diese allzu unhinterfragt die islamische Geschichtsschreibung übernommen habe. Sie argumentieren damit, dass die meisten Quellen zur islamischen Geschichte und Entstehung des Islams erst rund zwei- bis dreihundert Jahre nach all den Ereignissen niedergeschrieben worden seien. Dieses Vorhaben ist höchst interessant, aber ob

die teils sehr kühnen Thesen¹ der Wahrheit² entsprechen mögen oder nicht ist für diese Arbeit irrelevant, da es hier unter anderem um die Selbstkonstruktion der Geschichte einer politischen Gemeinschaft gehen soll. Und natürlich ist jede Geschichtsschreibung immer nur ein kleiner und selektiver Ausschnitt. Aber gerade diese Konstruktion wird, wie ich noch zeigen werde, viele hundert Jahre später ausschlaggebend für das politische Denken werden. Darüber hinaus sollte auch Kritik kritisch betrachtet werden: die Argumentation vieler dieser Arbeiten und Forscher ist mehr als fragwürdig. Zum einen befinden sich unter ihnen Autoren, die ihr Halbwissen über den Islam eher dazu nutzen, Unwissenheit (und in der Folge falsches Handeln) zu verbreiten,³ zum anderen gibt es Autoren, welche immer noch verschiedene Weltbilder gegeneinander aufwiegeln. So argumentiert etwa der christliche Theologe Karl-Heinz Ohlig in einem Aufsatz, dass auf sämtliche islamische Quellen deshalb kein Verlass sei, weil die christlichen Quellen dieser Zeit nichts über einen Propheten oder die Entstehung einer neuen Religion berichteten.⁴ Dass christliche Geschichtsschreibung zu jener Zeit an weit entfernten Orten stattfand (nämlich im Bereich des heutigen Israels und Syriens, siehe auch Abbildung 3.1 auf Seite 33) und dass diese Quellen vielleicht unzuverlässig von der Ostkirche bis zur Westkirche gewandert sein mögen und ebenso lang wie islamische Quellen transportiert worden sind, scheint ihm einer kritischen Betrachtung unwürdig.

Nun ist es natürlich nicht so, dass die abendländische Orientalistik alle muslimischen Quellen unhinterfragt übernommen hätte, ganz im Gegenteil.⁵ Tatsächlich ist die Rekonstruktion islamischer Frühgeschichte nicht sehr einfach, da viele Quellen erst im zweiten muslimischen Jahrhundert, also von 722 n. Chr. an, verfasst wurden. Der Prophet Muhammad ist als historische Gestalt fassbar, über sein Leben und seine Lebensumstände ist aber wenig bekannt. Die Orientalistik sieht sich daher gezwungen, auf die vielstimmigen und oft parteiischen islamischen Quellen wie Qur'ân, die ersten Prophetenbiographien und nicht zuletzt die damals sehr wichtige Dichtung zurückzugreifen. Und natürlich wollten alle Gruppen damals ihre eigene Geschichte schreiben, so haben etwa Sunniten und Sch'iten eine je eigene Geschichte zu ihrer Trennung zu erzählen.⁶ Aber gerade diese Widersprüchlichkeit weist islamische Quellen als solche aus und ist nur ein weiterer Hinweis

¹Etwa dass es den Propheten Mohammed nie gegeben habe und der Qur'ân zum größten Teil vornizzenische, also christliche Theologie enthalte.

²Was auch immer »Wahrheit« sein mag, ihnen jedoch geht es darum.

³Vgl. dazu die Arbeiten etwa Hans-Peter Raddatz'.

⁴Vgl. Karl-Heinz Ohlig. »Zur Entstehung und Frühzeit des Islam«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 57.26-27 (2007). S. 3-10. URL: http://www.bpb.de/publikationen/C7N16H,0,Zur_Entstehung_und_Fruehgeschichte_des_Islam.html.

⁵Francis E. Peters. »The Quest of the Historical Muhammad«. In: *International Journal of Middle East Studies* 23.3 (1991). S. 291-315. URL: <http://links.jstor.org/sici?sici=0020-7438%28199108%2923%3A3%3C291%3ATQOTHM%3E2.0.CO%3B2-M>.

⁶Gudrun Krämer. *Geschichte des Islam*. München: C.H. Beck, 2005, S. 9-11.

darauf, dass es im Islam schon früh um Macht und Einfluss konkurrierende Gruppen gab, die jeweils ihre eigene Sichtweise durchsetzen wollten, die also politisch handelten.

Wenn ich mich gleich der Geschichte des Islams widmen werde, so möchte ich darauf hinweisen, dass sie natürlich nicht vollständig wiedergegeben werden kann, dies soll im Rahmen dieser Arbeit auch nicht geschehen. Statt dessen möchte ich ganz selektiv nur Auszüge der Geschichte wiedergeben und zwar solche Auszüge, die ich für den Kontext dieser Arbeit für wichtig erachte. Bei Bedarf ermöglichen die Literaturhinweise eine tiefergehende Beschäftigung mit der arabischen und islamischen Geschichte.

3.1 Arabien vor dem Islam

Über die Frühzeit der arabischen Halbinsel ist sehr wenig bekannt. Viele historische Annahmen sind sehr unsicher und können nur äußerst vorsichtig rekonstruiert werden. Eine der geläufigeren Annahmen ist, dass die arabische Halbinsel einmal äußerst fruchtbar gewesen sein dürfte und viel Wasser geführt haben könnte. Darauf weisen die vielen, auch in späterer Zeit noch bedeutenden, ausgetrockneten Flussbetten hin, im Arabischen Wâdî genannt, hin. Durch sie verliefen bedeutende Handelsrouten und in ihnen und um sie entstanden viele der wenigen Städte. Die Araber selbst unterschieden zwischen vier verschiedenen Wüstentypen, von ständig sich verändernden Sanddünen bis hin zur nach Regenfällen produktiv nutzbaren Steppe. Ob in der fruchtbaren Zeit der arabischen Halbinsel dort schon Menschen gewohnt haben, ist allerdings nicht sicher. Gesichert scheint jedoch, dass Arabien zunehmend trockener wurde und dass deshalb viele sesshafte Stämme wieder zum Nomadentum zurückkehrten. Außerdem sichern philologische Forschungen die Annahme, dass Arabien die Heimat der Semiten war. Denn die arabische Sprache ist zwar als letzte semitische Sprache als Kultursprache in Erscheinung getreten, sprachhistorisch lässt sie sich aber als Wurzel anderer semitischer Sprachen identifizieren. So lässt sich also vermuten, dass durch zunehmenden Mangel an Rohstoffen verschiedene semitische Völker Arabien verlassen hatten und sich im Bereich des Fruchtbaren Halbmondes⁷ ansiedelten. Zu diesen Völkern gehörten Assyrer, Aramäer, Kanaaniten mit Phöniziern und Hebräern und letztlich auch die Araber.⁸

⁷Dieser Begriff umfasst Ober- und Unterägypten entlang des Nils, die Gebiete Sinais und Palästinas am Mittelmeer, die winterregenreichen Gebiete Syriens und das Zweistromland bis zum Persischen Golf. Das Gebiet wird heute als *Vorderer Orient*, oder *Naber Osten*, bezeichnet und zeichnete sich schon immer durch seine Wasserreichheit aus, weshalb sich hier schon früh viele Hochkulturen entwickeln konnten.

⁸Bernard Lewis. *Die Araber. Aufstieg und Niedergang eines Weltreichs*. Übers. von Wolfram Bayer. 6. Aufl. Wien/München: Europaverlag, 1995, S. 27–31.

In den Jahrhunderten vor dem Islam gab es immer wieder kleinere und größere Reiche in Arabien, aber selten ein so großes, dass es die beiden Großreiche – Byzanz und Persien – hätte bedrohen können. Eines der sagenumwobensten Reiche dürfte das über tausend Jahre währende Königreich Saba' in Südarabien, einem kleinen Teil des heutigen Jemens, gewesen sein, welches durch seinen Wasserreichtum und den berühmten Staudamm von Mârib sowohl landwirtschaftlich als auch händlerisch erfolgreich war und durch den Export von Myrrhe, Weihrauch und Gewürzen (sowohl eigene als auch aus Indien importierte) in den Mittelmeerraum berühmt wurde und zu den antiken Begriffen des *Arabia eudaimon* und *Arabia felix* führte. Im Zeitraum des vierten bis sechsten Jahrhunderts nach Christus waren jedoch praktisch alle Reiche Arabiens im Zerfall begriffen.⁹

Arabien selbst wurde mehr und mehr von Juden und Christen bevölkert, die in unterschiedlichem Ausmaß missionarisch tätig waren und unterschiedlichen theologischen Strömungen ihrer Religionen angehörten.¹⁰ Anfang des sechsten Jahrhunderts eroberten die Äthiopier den Jemen, vermutlich von den dortigen Christen unterstützt. Der Legende nach sollen sie mit ihren Kriegselefanten Raubzüge ins Landesinnere und bis nach Makka geführt haben und nur durch göttliche Intervention von der Zerstörung der Ka'ba abgehalten worden sein;¹¹ in der späteren islamischen Geschichtsschreibung wurde dieses besondere Ereignis mit Muhammads Geburt gleichgesetzt, was sehr wahrscheinlich nicht stimmt und nur der Legitimierung Muhammads als Gesandter Gottes dienen sollte. Jedenfalls wurde damit eines der wenigen großen Reiche zerstört; später eroberten die Perser es von den Äthiopiern, nur um es bald darauf ebenfalls wieder zu verlieren. Die arabische Halbinsel zu dieser Zeit war also nur Peripherie der großen Mächte Byzanz und Persien und abseits ihres Einflussbereichs (vgl. dazu [Abbildung 3.1 auf der nächsten Seite](#)), zumal sie sich selbst in einem gegenseitigen aufreibenden Kampf befanden.¹² An den Rändern dieser Reiche entstanden Pufferzonen, von Byzanz und Persien geduldet aber nicht unterworfen Reiche, um sich gegen Gefahren aus Arabien sichern zu können. Das Reich der Ghassâniden im Nordwesten Arabiens war von monophysitischen Christen bevölkert und wurde 529 das erste Mal gesichert erwähnt; das Reich der Lachmiden, ein arabisches Fürstentum nestorianischer Christen, verlief ungefähr entlang der Grenze des heutigen Iraks wurde schon 602 von Persien mit

⁹Lewis, *Die Araber*, s. Anm. [8 auf der vorherigen Seite](#), S. 31–36.

¹⁰Reza Aslan. *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*. Übers. von Rita Seuß. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006, S. 29–33.

¹¹vgl. ebd., S. 38 und Sure 105.

¹²Heribert Busse. »Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes«. In: *Der Islam in der Gegenwart*. Hg. von Werner Ende und Udo Steinbach. 5. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005. S. 21–54, S. 21–28.



Quelle: eigene Zeichnung nach Vorlage in Lewis (1995)

Abbildung 3.1: Arabien in vorislamischer Zeit

einem persischen Statthalter ausgestattet und blieb bis 633 unter starkem persischen Einfluss.¹³

In diesem Machtvakuum und der Renomadisierung vieler Stämme schaffte es ein nordarabischer Stamm, sich um 500 herum in Makka niederzulassen und eine Stadt zu gründen. Es war der Stamm der Quraysch, der schon bald großen ökonomischen Einfluss erreichen sollte und aus dem später der Prophet Muhammad entstammen sollte. Makka wies eine äußerst günstige Lage an der Kreuzung vier bedeutender Handelswege auf, selbst Handelskontakte nach Afrika sind nachgewiesen. Diese Handelswege hatten wieder an Bedeutung gewonnen, da sie zwar als schwierig, aber sicher galten und der Konflikt zwischen Byzanz und Persien die direkten Handelsrouten weitestgehend unterbrochen hatte. In der näheren Um-

¹³Lewis, *Die Araber*, s. Anm. 8 auf Seite 31, S. 36–42.

gebung Makkas fanden außerdem bedeutende Märkte statt und befand sich der Rotmeerhafen Dschidda.¹⁴

Dazu kam das Heiligtum der Ka'ba, welches der Legende nach von Adam gebaut und von Abraham, dem Stammesvater aller Araber (und Semiten) wiederentdeckt worden sei. Dieses Heiligtum hatte eine sehr weit reichende, verbindende Bedeutung für die religiös ansonsten eher vielfältigen Gruppen auf der Insel und die meisten Stämme kamen regelmäßig nach Makka (meist einmal im Jahr), um dort religiöse Handlungen zu vollziehen.¹⁵ Viele dieser Elemente sollte später auch der Islam aufgreifen. Den Quraysch in Makka boten sich durch die regelmäßige Anwesenheit auch untereinander verfeindeter Stämme vielfältige politische wie ökonomische Kontakte und sie verstanden es, als Vermittler in Stammeskonflikten zu intervenieren oder mit verschiedenen Stämmen Abmachungen zur Sicherung ihrer Karawanen zu treffen.¹⁶

Es dürfte bereits deutlich geworden sein, dass die Stämme damals eine wichtige Rolle spielten. Genauer gesagt waren sie das wichtigste soziale Merkmal in damaliger Zeit. Jedes Individuum definierte sich über Stammeszugehörigkeit und diese fand man zuallererst durch den Namen einer Person heraus, so hieß der Prophet Muhammad mit vollem Namen etwa: Muhammad ibn 'Abdallâh ibn 'Abd al-Muttalib ibn Hâschim ibn 'Abd Manâf al-Quraschî, also »Muhammad, Sohn des 'Abdallâh (Muhammads Vater), Sohn des 'Abd al-Muttalib (Muhammads Großvater), Teil der Hâschim (Muhammads Clan beziehungsweise Banû), Angehöriger der Quraysch (Muhammads Stamm)«. Innerhalb Makkas, wo die meisten Leute zum Stamm der Quraysch gehörten, definierte er sich als Angehöriger des Banû Hâschim, einer Stammesuntergruppe, und außerhalb Makkas als Angehöriger der Quraysch.¹⁷ Auf der arabischen Halbinsel gab es seinerzeit zahlreiche Stämme, manche davon sesshaft, manche nomadisch und manche halbnomadisch. Zwischen den Stämmen herrschte natürliche Konkurrenz um die knappen Ressourcen, welche oft genug Anlaß für kleinere Konflikte beziehungsweise nach damaligen Maßstäben Kriege waren. Die Araber selbst unterteilten sich damals stark in Nordaraber, welche eher nomadisch waren und Südaraber, welche eher sesshaft waren. Auch sprachlich unterschieden sich diese zwei Gruppen voneinander, wobei jeder Stamm seinen eigenen Dialekt sprach und es zur Kommunikation zwischen den Stämmen

¹⁴Lewis, *Die Araber*, s. Anm. 8 auf Seite 31, S. 42–44. In der neueren Forschung wird diese wirtschaftliche günstige Lage Makkas von verschiedenen Autoren angezweifelt, aber auch dort wird Makka als Handelsstadt bezeichnet, wenn auch gänzlich auf dem Kult rund um die Ka'ba beruhend. Insgesamt lässt sich aber festhalten, dass Makka zu Lebzeiten des Propheten Muhammad ein bedeutender Ort war, zu dem viele Stämme der arabischen Halbinsel aus religiösen und/oder wirtschaftlichen Gründen regelmäßig pilgerten/reisten.

¹⁵Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, S. 23–25.

¹⁶Albrecht Noth. »Früher Islam«. In: *Geschichte der arabischen Welt*. Hg. von Ulrich Haarmann. 3. Aufl. München: C.H. Beck, 1994. S. 11–100, S. 12–17.

¹⁷ebd., S. 12.

eine Hochsprache gab, welche damals vor allem von den Stammesdichtern gepflegt wurde.

Die nordarabischen Stämme lebten meist von Raubzügen in den Grenzgebieten, gegen andere Stämme oder Überfällen auf Karawanen; auf diese Weise kamen benötigte Güter bis ins Innerste Arabiens. Die vorherrschende Anarchie zwischen den Stämmen war maßgebend für die politischen Verhältnisse. Bündnisse gab es nur selten und auf begrenzte Zeit, ansonsten herrschte immer, außer zu Zeiten religiöser Handlungen, Krieg. Sie zogen meist zu den von ihnen verehrten Heiligtümern (Brunnen, Quellen, Bäume, Steine etc.) oder trugen sie mit sich herum, meist durch einen Stein symbolisiert und in einer Art Bundeslade transportiert, welche selbst auf dem Schlachtfeld in einem meist roten Zelt mitgenommen wurde. Viele Stämme hatten ihren eigenen Stammesgott, daneben wurden aber viele weitere Götter verehrt, bei vielen Stämmen vorkommende »Obergottheiten« waren die Töchter Allahs, al-Uzza, Manat und Allat. Dabei kannten die Stämme kein Priestertum, meist waren die stammesführende Familie und der Stammesdichter für besondere Kommunikation mit Gott zuständig (wobei es diese kaum gab, da alle Gläubigen relativ gleichberechtigt waren).¹⁸

Die süd-arabischen Stämme lebten in der Regel in Oasen, um die herum sich die wenigen Städte gebildet hatten. Hier konnte es auch vorkommen, dass in einer Oase mehrere Stämme lebten und ein Stamm andere unterworfen hatte, in solchen Fällen kann man von der Monarchie ähnelnden Regierungsformen sprechen, die an Stelle der Anarchie trat. Auch gelang es ganz selten, eine benachbarte Oase zu unterwerfen, dann entstand ein kleines Wüstenreich. Das größte solcher Reiche war das Reich der Kinda, welches sich einige Jahrzehnte lang halten konnte und wesentliche Impulse für die Bildung einer gemeinsamen Hochsprache und gemeinsamer kultureller Elemente gegeben hatte. Es gelang ihm jedoch nicht, Persien oder Byzanz anzugreifen und daran scheiterte es letztendlich (auch wenn dies rückblickend knapp hundert Jahre vorher bereits als Zeichen für den Aufstieg des Islams gedeutet werden konnte). Auch diese Stämme verehrten unter anderem die Töchter Allahs und jeweils eigene Gottheiten.¹⁹

Als wichtigste soziale Einheit galt damals also nicht der Einzelne sondern die Gemeinschaft. Alle sozialen Einheiten wurden durch Verwandtschaft bestimmt, politische Autorität beruhte auf Abstammungslinien. Es gab auch eine Form des Adels, mit dem bestimmte Privilegien wie auch Pflichten einhergingen, eine Art Kriegeradel, der durch militärische Erfolge bestimmt wurde. Dieser entstand durch die Blutrache, der einzigen Institution die die Anarchie zwischen den Stämmen etwas eindämmte: wurde ein Mitglied eines Stammes verwundet oder getötet, so waren

¹⁸Lewis, *Die Araber*, s. Anm. 8 auf Seite 31, S. 36–40.

¹⁹ebd., S. 36–40.

dessen Mitglieder verpflichtet dem Täter oder seinen Stammesgenossen äquivalente Vergeltung zukommen zu lassen.²⁰ Politische Führung war einfach geregelt, wie Bernard Lewis ausführt:

»Die politische Organisation des Stammes war denkbar einfach. An seiner Spitze stand der *Sayyid* oder Scheich, ein gewählter Anführer, der nur selten mehr als ein *primus inter pares* war. Er folgte der Meinung des Stammes eher, als daß er ein Meinungsführer gewesen wäre, und konnte weder Pflichten festsetzen noch Strafen verhängen. Die einzelnen Familien hatten Rechte und Pflichten innerhalb des Stammes, aber nicht nach außen. In ihren Funktionen ähnelte die ›Regierungstätigkeit‹ des Scheichs eher der eines Schiedsrichters als der eines Befehlshabers. Er verfügte über keinerlei Zwangsmittel; Begriffe wie Autorität, Königtum, öffentliche Bestrafung und dergleichen sind von der arabischen Nomadengesellschaft seit jeher verabscheut worden. Der Scheich wurde von den Stammesältesten gewählt und entstammte meist einer besonders angesehenen Familie, einem Scheich-›Haus‹, das als *Ahl Al Bait*, ›die Leute des Hauses‹ bezeichnet wurde. Er wurde von einem Ältestenrat beraten, dem *Madschlis*, der sich aus Familienoberhäuptern und Vertretern der einzelnen Clans des Stammes zusammensetzte. Der *Madschlis* war das Sprachrohr der öffentlichen Meinung. Man scheint zwischen bestimmten Clans, die als ›adelig‹ galten, und anderen unterschieden zu haben.«²¹

Auch das Recht war seinerzeit nicht schriftlich festgehalten sondern *äußerst* dynamisch. Prinzipiell galt die Tradition, die Sunna, als oberstes Gebot, diese bestand aus einer Reihe von Präzedenzfällen, an welche sich die Stammesältesten noch erinnern konnten. Daneben gab es noch die erwähnte Blutrache. Für den Einzelnen war die Zugehörigkeit zu seinem Clan vermutlich wichtiger als zu seinem Stamm, da der Clan die zentrale Lebens- und Wirtschaftseinheit bildete. Größere Stämme waren oft Zusammenschlüsse vieler Clans und konnten nomadische und sesshafte Stämme umfassen und somit überlokale Identitätseinheiten bilden.²² Damit war der Bezug zu seinem Stamm für den Einzelnen aber auch automatisch geringer als der Bezug zu seinem Clan. Innerhalb der sesshaften Stämme war die gegenseitige Abhängigkeit der Clans ohnehin viel geringer und die Autonomie noch größer, so dass hier der Bezug zum Stamm nur mehr sehr schwach war und Rivalitäten verschiedener Clans umso stärker hervortraten. Bei diesen Rivalitäten ging es nicht selten um die Stammesführerschaft.²³

Die Position der Quraysch, Muhammads Stamm, im Stammesgefüge der arabischen Halbinsel genauer zu bestimmen ist kaum möglich. Als gesichert gilt, dass

²⁰Lewis, *Die Araber*, s. Anm. 8 auf Seite 31, S. 38.

²¹ebd., S. 37.

²²Krämer, s. Anm. 6 auf Seite 30, S. 12–14.

²³Noth, s. Anm. 16 auf Seite 34, S. 14–15.

sie seit circa 500 in und um Makka seßhaft geworden sind und landwirtschaftliche, handwerkliche und händlerische Tätigkeiten aufgenommen hatten. Später wurde die Stellung der Quraysch in der islamischen Geschichtsschreibung absichtlich erhöht um die Regel, dass nur ein Quraysch Chalif werden dürfe, zu stärken, wahrscheinlicher ist, dass ihre Stellung eher niedrig war. Da so etwas wie »Adel« durch militärische Leistung definiert wurde, konnten sie nicht besonders angesehen sein, da seßhafte Stämme weit weniger militärisch aktiv waren. Mit militärischen Erfolgen konnten sie also wenig prahlen, was für die damalige Zeit allerdings üblich war. Es gibt Hinweise darauf, dass die Quraysch zur Verteidigung ein Söldnerheer unterhielten aber auch darauf, dass sie mit anderen Stämmen Verteidigungspakte ausgehandelt hatten. Welche Version auch stimmen mag, eines legen beide Geschichten nahe: dass die Quraysch schon früh wohlhabend genug waren, um nicht selber kämpfen zu müssen, sondern für sich kämpfen zu lassen.²⁴

3.2 Die Entstehung des Islams

Über das Leben Muhammads gibt es nur wenige verlässliche Angaben. Über diesen Stand der Dinge sind sich praktisch alle Autoren einig. Zwar glaubte man lange, dass der Vorteil bei der Erforschung des Islams gerade der sei, dass die Anfänge der Religion geradezu offen lägen und gut dokumentiert worden seien, ganz im Unterschied zu anderen Weltreligionen, deren Anfänge nur in Legenden überliefert sind. Doch im Laufe der Forschung hat sich herausgestellt, dass gerade das Gegenteil der Fall ist, dass die vermeintlich verlässliche Überlieferung der Aussprüche des Propheten (Hadithe genannt) viel später Hinzugedichtetes enthält und selbst der Qur'ân enthält einerseits nicht ausreichend historische Informationen und ist andererseits elliptisch geschrieben – vermutlich war damaligen Lesern alles, worauf sich der Qur'ân bezog bekannt und musste nicht wiederholt werden – so dass sich kaum etwas verlässlich rekonstruieren lässt. Letztlich ist sogar die Lebensgeschichte Jesu' besser festgehalten, auch wenn er selbst keine Schriftstücke hinterließ und die vier Evangelien aus sehr subjektiver Sicht verfasst wurden. Rund um Muhammad hingegen gab es keine protokollierenden Verwaltungen großer Reiche, keine Biographen zu seinen Lebzeiten und aufgrund der traditionell nur mündlich überlieferten Stammesgeschichten oder Gedichte auch überhaupt keine Tradition schriftlichen Festhaltens.²⁵

Ich will also ganz vorsichtig nur die tatsächlichen Fakten festhalten. Muhammad wurde ungefähr zwischen 570 und 580 nach Christus in Makka geboren und gehörte zum Clan der Hâschim, einem vermutlich weniger bedeutenden Clan der

²⁴ebd., S. 12–17.

²⁵vgl. Peters, »The Quest of the Historical Muhammad«, s. Anm. 5 auf Seite 30.

Quraysch. Noch als Kleinkind wurde er Waise und von seinem Onkel Abû Tâlib, einem wohlhabenden und einflussreichen Kaufmann, adoptiert und großgezogen. Als junger Mann schien er sich ganz erfolgreich als Kaufmann durchzuschlagen und Anerkennung im Stamm zu erreichen sodass er mit Mitte zwanzig der rund fünfzehen Jahre älteren, sehr wohlhabenden Kauffrau und Witwe Chadidscha auffiel. Angeblich soll er in ihrem Auftrag eine Karawane geführt haben und als er ihre Erwartungen bezüglich des Gewinns bei weitem übertraf bot sie ihm ihre Hand an, die er dankbar annahm, konnte er dadurch doch seine Stellung noch verbessern.²⁶ Um 610 herum, im ungefähren Alter von 40 Jahren, soll er seine erste Offenbarung gehabt haben, als er sich, wie er es zu tun pflegte, in die Berge um Makka zurückgezogen hatte um zu beten. Es folgte darauf eine Pause und schließlich setzten wieder regelmäßig Offenbarungen bis an sein Lebensende ein. Anfangs vertraute er sich nur seinem engsten Kreis an, seiner Frau Chadidscha, seinem Onkel Abû Tâlib und dessen Sohn, seinem Cousin 'Alî. Diese gehörten zu seinen ersten Anhängern als er allmählich und zögerlich öffentlich zu predigen und zu verkünden begann.²⁷

Der Charakter dieser ersten Predigten dürfte weniger religiös gewesen sein, sondern viel mehr sozial. Schon als junger Mann und erfolgreicher Kaufmann soll er nie zufrieden gewesen sein mit dem Zustand der Gesellschaft und der Entwicklung der Quraysch. In Makka war durch die Sesshaftwerdung die traditionelle arabische Stammesethik unwichtig geworden. Traditionell wahrte ein vom Stamm gewählter Schaich, meist einer der einflußreicheren Stammesälteren, Anstand und Moral, indem er im Streitfalle schlichtete und Recht sprach nach dem Lex talionis, dem Prinzip »Auge um Auge«. Dabei galt der Frieden und Zusammenhalt im Stamm als oberstes Gebot. Dazu gehörte es, bedürftigen Stammesmitgliedern in jeder Notlage zu helfen. Dies war eine rein pragmatische Regel, denn in nomadischen Gesellschaften konnte jede Familie schnell in große Not geraten. Aber die sesshaft gewordenen Quraysch hatten diesen Zusammenhalt nicht mehr. Sie besaßen weit mehr Eigentum als nomadische Stämme, betrieben aber weder Handwerk noch Landwirtschaft in nennenswertem Ausmaß, worin sie sich gegenseitig hätten helfen können, sondern lebten praktisch ausschließlich vom Handel. Statt dessen hatten sich in Makka reiche und arme Familien herausgebildet, die reichsten besaßen sogar Sklaven und die ärmsten waren immer davon bedroht, zu Sklaven zu werden.²⁸ Diese Sklaverei innerhalb eines Stammes war eine äußerst unübliche Situation für die damalige nomadische Gesellschaft. All diese Ausbeutung, Ungerechtigkeit und mangelnde Solidarität hat Muhammad in seinen frühen Verkündungen und den frühen Suren in Makka angeprangert und vor dem Tag des Jüngsten Gerichts ge-

²⁶Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, S. 52-53.

²⁷Lewis, *Die Araber*, s. Anm. 8 auf Seite 31, S. 48-51.

²⁸Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, S. 48-52.

warnt. Er predigte zu Gunsten der Armen und Schwachen und diese waren auch ein Großteil seiner ersten Anhänger.²⁹ Daneben fanden sich viele junge, unzufriedene Männer und zahlreiche Frauen aus teilweise sehr angesehenen Familien, die mit ihrer Konvertierung ein hohes Risiko eingingen.³⁰

Doch all dies beunruhigte die Makkaner nicht allzu sehr. Als Bewohner einer Stadt mit der vielleicht wichtigsten Wallfahrtsstätte Arabiens waren sie viele Arten von Predigern gewohnt und hatten ohnehin begonnen, sich allmählich einem mehr oder weniger reinen Monotheismus zuzuwenden. Es dürften zwei andere Punkte gewesen sein, die ihnen Angst bereiteten. Der eine war, dass Muhammad einen kompromisslosen Monotheismus predigte und sich alle Gläubigen fortan Gott unterwerfen sollten, täglich im Gebet symbolisiert. Ein solches Verhalten kannten sie nur von fremden Völkern oder Sklaven und darüber hatten sie sich bislang bestenfalls lustig gemacht, da es eine für sie eine erniedrigende Geste war. *Islam* bedeutet schließlich auch so viel wie »Unterwerfung/Hingabe an Gott«. Neu war auch, dass in dieser Form des Monotheismus Gott zum zentralen Bezugspunkt in jeder Lebenssituation wurde, dass man etwa Steuern abführen sollte »an Gott«.³¹ Der zweite war die Gefahr die Muhammad für das Wirtschaftssystem Makkas darstellte. Die Makkaner hatten früh die Bedeutung der Ka'ba für alle Araber erkannt und eine heilige Zone um die Ka'ba herum ausgerufen. Während der jährlichen Wallfahrt, der Hadsch, zu der viele Stämme der ganzen Insel kamen, durften keine Kämpfe geführt werden und konnte in Frieden gehandelt werden – die großen Jahrmärkte Arabiens fanden ebenfalls zu dieser Zeit statt. Nun befürchteten sie aber, Muhammad könnte während dieser Zeit predigen, die Leute bekehren, sie etwas anderes anbeten lehren als die Ka'ba und den Makkanern damit ihre wirtschaftliche Grundlage wegnehmen. Nach damaligem Verständnis war Muhammad damit eine Gefahr für die Mehrheit des Stammes und musste aus dem Weg geschafft werden. Als Warnsignal boykottierten sie Muhammad und seine Gefährten, niemand durfte mit ihnen tauschen oder handeln, nicht einmal Lebensmittel und jede Heirat wurde auch verboten. Die Situation wurde zunehmend gefährlicher und als im Jahre 619 sein Onkel Abû Tâlib und seine Frau Chadidscha starben, beide angesehene Quraysch und langjährige Unterstützer Muhammads, war sie kaum noch erträglich für die Muslime.³²

Auf Einladung eines Stammes aus Yathrib hin, begannen die Muslime Makkas, nach Yathrib zu emigrieren und ihren Propheten zu begleiten, der vor Ort als Streitschlichter fungieren sollte. Die Emigration, die Hidschra, geschah vermutlich heimlich und über einen längeren Zeitraum in kleinen Gruppen, Muhammad

²⁹Lewis, *Die Araber*, s. Anm. 8 auf Seite 31, S. 49–50.

³⁰Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, S. 62.

³¹Armstrong, s. Anm. 28 auf Seite 18, S. 18–19.

³²Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, S. 66–69.

selbst floh als einer der letzten. Dies bedeutete einen ganz gewaltigen Schritt für Muhammads Anhänger, nämlich ein Lossagen vom Stamm, der zentralen sozialen Einheit des damaligen Lebens, und das Vertrauen auf eine Religion, auf einen Gott als grundlegender Einheit einer neuen Form von Gemeinschaft, in der sämtliche Vorschriften nicht unter einander ausgehandelt würden, sondern von Gott vorgegeben waren, und an denen festgehalten wurde.³³ Die Bedeutung dieses Ereignisses zeigte sich auch daran, dass im Islam die Hidschra zu einer Metapher für besonders fromme Gläubige wurde und diejenigen, die sie damals mitgemacht hatten, in gewisser Weise »bessere« Muslime waren.³⁴

Ergebnis all der Wirren aus der Zeit der ersten Verkündungen war, dass eine Gruppe von Muhammads Anhängern mit ihm aus ihrer Heimat in ein fremdes »Land« zogen, zu ihnen kaum bekannten Stämmen und gleichzeitig sich vom eigenen Stamm lossagend, um dort eine Gemeinschaft zu gründen, die gerechter und friedliebender war und dem einen einzig wahren Gott gewidmet war.

3.3 Der erste islamische »Staat« in Madîna

Als Muhammad und Abû Bakr als letzte die Hidschra vollzogen und nach Yathrib kamen, war keineswegs die ganze Oase Muhammad wohliger gestimmt. Innerhalb der Oase gab es Konflikte und Spannungen zwischen konkurrierenden Stämmen und nur ein Teil der Ansar, die Helfer Muhammads aus Madîna, war bereits zum Islam übergetreten. Sie boten Muhammad eine Wohnstätte an, er ließ sich aber unabhängig ein eigenes, einfaches und bescheidenes Haus bauen, das später als Vorbild für den Moscheebau gelten sollte. Was in den folgenden Jahren geschah war eine so gewaltige Änderung, dass die islamische Zeitrechnung später nicht mit der Geburt des Propheten oder dem Beginn der Offenbarung, sondern mit der Hidschra, beginnen sollte, das christliche Jahr 622 entspricht demnach dem Jahr 1 nach der Hidschra. Die Stadt Yathrib wurde in Madînat an-Nâbi (»Stadt des Propheten«) beziehungsweise später einfach Madîna (»Stadt«) umbenannt und galt seither im islamischen Denken bis in die Moderne hinein und besonders da sowohl als Idealbild islamischer Demokratie als auch als Inspiration militanter Strömungen.³⁵

In Yathrib fand Muhammad andere Bedingungen als in Makka vor. Einerseits war Yathrib eine fruchtbare Oase, deren Anwohner von Landwirtschaft und Handwerk lebten und nicht vom Handel wie in Makka und andererseits war unter den Bewohnern Yathribs schnell die Auffassung verbreitet, dass ein Übertritt zum Is-

³³Armstrong, s. Anm. 28 auf Seite 18, S. 28–29.

³⁴Daoud Casewit. »Hijra as History and Metaphor: A Survey of Qur'anic and Hadith Sources«. In: *The Muslim World* 88.2 (1998). S. 105–128. URL: <http://www3.interscience.wiley.com/journal/119111861/abstract?CRETRY=1&SRETRY=0>.

³⁵Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, S. 70–73.

lam nur Vorteile mit sich bringen würde, nicht, wie in Makka, Nachteile. Rund die Hälfte der Stämme waren jüdische Stämme, welche nicht zum Islam übertraten. Muhammad dürfte lange darauf gehofft haben, dass sie ihn als einen ihrer Propheten anerkennen würden, als er endgültig einsah, dass sie dies nicht tun würden, reagierte er selbstbewusst, und sah sich nunmehr als Prophet der Religion Abrahams, also als spezifisch arabische Variante des Glaubens an den einen Gott, der Juden, Christen und Muslime eint. Die Gebetsrichtung wechselte von Jerusalem nach Makka, der Stadt aus der man eigentlich geflohen war. Es folgten zahlreiche kleinere und größere Schlachten der Muslime gegen Karawanen oder Heere aus Makka. Mit diesen Raubzügen sicherten die Muslime ihren Lebensunterhalt, in Madīna war fruchtbarer Boden schließlich längst vergeben und ohnehin Konfliktstoff. Mit den Schlachten gegen makkalische Heere, von denen sie die meisten gewannen, bewiesen die Muslime, dass Gott es gut mit ihnen meinte. Die wichtigsten Schlachten gewannen sie in Unterzahl und nicht zuletzt durch Muhammads großes taktisches Geschick, der ein organisiert kämpfendes Heer gegen die damals üblichen unstrukturierten Schlachtruppen Makkas schickte. Diese militärischen Erfolge halfen Muhammad auch innenpolitisch in Yathrib, seine Stellung verbesserte sich zusehends und einige feindlich gesonnene jüdische Stämme, die sich auch nicht an die neue Gemeindeordnung Madīnas halten wollten, vertrieb er sogar gänzlich aus der Stadt.³⁶

Die Verfassung von Madīna (vgl. Anhang [A.4 auf Seite 150](#)) ist eines der Instrumente, mit denen Muhammad die Verbindung von politischem und religiösem Denken im Islam bestärken sollte. Muhammad dürfte sie in den ersten Jahren nach seiner Ankunft im Yathrib geschrieben haben, um seine ursprüngliche Aufgabe, nämlich als Streitschlichter zu helfen, zu erfüllen. Sie gilt als erste geschriebene Verfassung der Welt und ist erhalten geblieben und liegt in einigen Übersetzungen in westliche Sprachen, vor allem Englisch und Französisch vor. »Verfassung« ist insofern ein verwirrender Begriff, als sie keine politischen Herrschaftsstrukturen regelt, daher ist oft auch vom Vertrag oder von der Gemeindeordnung von Madīna die Rede.

Die Verfassung von Madīna regelte die Beziehungen der ungefähr zweiundzwanzig damals in Madīna ansässigen Stämme mit insgesamt rund zehntausend Bewohnern. Die erste Hälfte der siebenundvierzig Paragraphen wendet sich direkt an die Muslime Madīnas, die zweite Hälfte an die Juden; diese direkte Ansprache dürfte damals wesentlich zur Konfliktbeilegung beigetragen haben. In der Verfassung werden erstmals und einmalig für damalige Verhältnisse alle Bewohner als Mitglieder der Umma bezeichnet und ihnen damit Schutz versprochen – unabhängig von ihrer Stammeszugehörigkeit (§ 2). Für die Muslime galt weiters,

³⁶Krämer, s. Anm. [6 auf Seite 30](#), S. 21–25.

3. GEWALT UND HERRSCHAFT IM FRÜHEN ISLAM

	Muslime	Juden
Religion	sollen Juden tolerieren; sollen Streitfälle vor Muhammad und Gott bringen; Muhammad als Verkünder der Botschaft Gottes	haben Anrecht auf eigene Religion; sollen Streitfälle vor Muhammad und Gott bringen
	sollen Streitfälle vor Muhammad und Gott bringen	
Inneres	sollen untereinander nicht feindselig sein; sollen gegen Rebellen Widerstand leisten	haben Anspruch auf Hilfe und Gleichstellung; sollen für Kriegskosten wie Muslime bezahlen;
	Madina wird als heiliger Bezirk definiert (heilig)	
Äußeres	sollen alle Vertragsparteien verteidigen	sollen alle Vertragsparteien verteidigen
	Außenwelt ist von Heiden und Ungläubigen bewohnt (nicht heilig)	

Tabelle 3.1: Verfassung von Madina

dass ihre religiöse Zugehörigkeit sie über mögliche, stammlich bedingte Grenzen hinweg verbinden sollte. Den Stämmen innerhalb Madinas wurden Kriege verboten und für Angriffe von außerhalb wurde ein Verteidigungsbündnis geschlossen (§ 44), Kriegsführung ohne Muhammads Erlaubnis war sogar komplett verboten (§ 36); den Quraysch hingegen durfte explizit kein Schutz gewährleistet werden (§ 43). Somit stellte Muhammad das Wohl der Gemeinschaft über das einzelner Stämme. Finanzielle Interessen wurden in der Verfassung nicht geregelt, sondern sollten den einzelnen Stämmen überlassen werden – auch wurde keine steuerliche Verpflichtung eingeführt. Muhammad schaffte es, die Bewohner Madinas an Gott und an sich zu binden (§ 23 und § 42) und zu einer Einheit zu bündeln, die sich letztlich vor Gott zu verantworten habe (§ 15 und § 17).³⁷

Diese Einigung der verschiedenen jüdischen und arabischen Stämme war auch daher nötig, da sie in einem äußerst komplizierten Machtverhältnis zu einander standen und sowohl zahlreiche Koalitionen als auch zahlreiche Konflikte unter ihnen bestanden.³⁸

Unklar bleibt allerdings, wie viele der aus heutiger Sicht sehr »positiven« Rechte und Vorzüge den Muslimen exklusiv vorbehalten waren, da sich Muhammad, wie eingangs erwähnt, in Madina anfangs ja noch die Unterstützung und den Übertritt

³⁷Vgl. auch Yetkin Yildirim. »Peace and Conflict Resolution in the Medina Charter«. In: *Peace Review* 18.1 (2006). S. 109–117. URL: <http://www.ingentaconnect.com/content/routledg/cper/2006/00000018/00000001/art00013>.

³⁸Francis E. Peters. *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany: State University of New York, 1994, S. 191–210.

der Juden zum Islam erhofft hatte. Juden werden bereits separat erwähnt, das kann aber auch als Entgegenkommen Muhammads verstanden werden. Generell galten religiöse Toleranz (§ 14) und sogar ganz ausdrücklich Schutz für Juden (§ 16) als verpflichtend. Yathrib beziehungsweise Madîna wird zu einem heiligen Gebiet erklärt, im Unterschied zur Außenwelt (§ 39). Heiden und Ungläubige werden zwar nicht direkt angesprochen, sind aber eindeutig als Feind abgestempelt, mit ihnen sollte man auch keinen wie auch immer gearteten Kontakt haben. Einen Überblick über Rechte und Pflichten, die sich aus der Verfassung ergeben, bietet [Tabelle 3.1 auf der vorherigen Seite](#).

War der Islam also, wie in [Abschnitt 3.2 auf Seite 37](#) dargestellt, ohnehin bereits eine in vielen Aspekten sozialreformerische Bewegung, so wurde es in Madîna erstmals möglich, die Konzepte und Ideen auch in Form einer (neuen) Gesellschaft anzuwenden. Natürlich war dies kein kompletter Umsturz von einem Tag auf den anderen, es kam statt dessen zu einer Koexistenz von traditioneller segmentärer und neuer religiöser Ordnung. So wurden etwa ethische, wirtschaftliche und politische Prinzipien des Islams übernommen, während aber wichtige soziale Strukturen wie Verwandtschaftsbeziehungen weitestgehend erhalten blieben, was im Widerspruch zu den Lehren des Qur'âns und Muhammads Ideen stand. Diese Koexistenz oder erzwungene Anpassung auf gesellschaftlicher Ebene kann in Analogie zu jener auf religiöser Ebene gesehen werden, da Muhammad viele heidnische Traditionen und Bräuche in den Islam übernahm beziehungsweise übernehmen musste. Der Islam war damit aber auch ein Modell dafür, dass radikale religiöse und soziale Ideen und Umbrüche auch in Stammesgesellschaften funktionieren können.³⁹

Interessant ist, dass in dem Dokument von der Umma gesprochen wird, dass also die zu etablierende Gemeinschaft in Madîna als Umma bezeichnet wird, also mit jenem Wort, mit welchem auch die Gemeinschaft der gläubigen Muslime bezeichnet wird. Francis E. Peters hat darauf hingewiesen, dass aber weniger eine religiöse Gemeinschaft, sondern vielmehr eine politische Gemeinschaft geschaffen wurde und dass daher das Wort Umma damals zwei Bedeutungen gehabt haben müsse, eben sowohl im Sinne einer religiösen als auch im Sinne einer politischen Gemeinschaft. Dennoch bestehe eine bemerkenswerte Nähe zur religiös angehauchten Umma, einer Gemeinschaft unter dem Propheten und dessen Gott.⁴⁰ Auch Reza Aslan macht auf die begrifflichen Schwierigkeiten aufmerksam und vermutet, dass die Ähnlichkeit der Organisation der politischen Umma zu bisherigen Stammesstrukturen der heidnischen Gesellschaft der Anlass für begriffliche Überschneidungen gewesen sein könne. In Madîna hätte Muhammad endlich all seine

³⁹Ira M. Lapidus. »Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften«. In: *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*. Hg. von Wolfgang Schluchter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. S. 125–141, S. 127.

⁴⁰Peters, *Muhammad and the Origins of Islam*, s. Anm. [38 auf der vorherigen Seite](#), S. 199.

in Makka vergeblich gepredigten sozialen Reformen umsetzen können und hätte sich dabei kraft seiner Verfassung zum obersten Stammesführer (beziehungsweise Schaich) eines »Superstamms« oder »Neostamms« gemacht.⁴¹

Die neue soziale Ordnung, die Muhammad in Madīna errichtete, brachte viele reformerische Neuerungen mit sich. So überarbeitete er das Rechtssystem dahingehend, dass es egalitärer wurde. Zwar galt die Vergeltung nach dem Lex talionis nach wie vor als stärkste Abschreckung vor Verbrechen, jedoch war das Auge eines Stammesführers nicht mehr wertvoller als das Auge eines Bettlers und mussten die Strafen daher klassen- beziehungsweise hierarchieübergreifend gleich sein. Abgesehen davon führte er das Prinzip der Verzeihung ein und bezeichnete als viel löblicher, jemandem zu verzeihen als seine Tat zu vergelten, da auch Gott darum wisse (vgl. Sure 42, 40).⁴²

Um auch ökonomisch das Überleben der Umma sichern zu können schuf er einen Markt und mit ihm eine neue Marktordnung in Madīna. Im Unterschied zu dem Markt Makkas waren Steuern und Zinsen auf Kredite verboten, der Markt war zollfrei. Statt solcher Abgaben führte er eine für Muslime geltende, religiöse Pflichtabgabe, Zakat (»Läuterung«), ein. Diese war keine freiwillige Spende aus Mildtätigkeit sondern eine religiöse Pflicht und sollte unter den Armen und Mittellosen als Almosen verteilt werden (vgl. Sure 2, 177). Muhammad ging es um eine Verringerung der Kluft zwischen Armen und Reichen, die er selbst als eher Armer in Makka erlebt hatte.⁴³

Auch im Hinblick auf Stellung und Rolle der Frau schaffte Muhammad einige Änderungen. Den Frauen in der beduinischen Gesellschaft ging es dabei nicht allzu schlecht, die Abstammung war matrilinear, sie lebten, auch wenn sie verheiratet waren, in den Familien ihrer Väter und konnten sich jederzeit scheiden lassen. In dieser nomadischen Gesellschaft war der Zusammenhalt des Stammes noch wesentlich stärker und Frauen und Männer betrieben in gleichem Ausmaß Polygamie. In den sesshaft gewordenen Stämmen wie etwa in Makka hatte sich das Machtverhältnis jedoch zu Ungunsten der Frauen verlagert. Ihnen wurden die Polygamie und die Scheidung verboten, sie wurden Eigentum ihrer Männer und hatten nach dem Tod ihres Mannes weder Anspruch auf dessen Erbe noch auf ihre eigene Mitgift und wurden statt dessen sogar mitsamt des Erbes ihres Mannes vererbt. Muhammad räumte den Frauen wieder die Möglichkeit der Scheidung ein, legte ihre Mitgift als ihren Besitz fest und bot ihnen die Möglichkeit, nach dem Tod ihres Mannes einen Teil von dessen Vermögen zu erben. Die Polygynie schränkte er auf vier Frauen pro Mann ein, unter der ganz ausdrücklichen Bedingung, dass diese

⁴¹Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, S. 75-79.

⁴²ebd., S. 79.

⁴³ebd., S. 79-80.

auch vollkommen gleich behandelt würden (vgl. Sure 4, 3); insgesamt aber legte er die Monogamie nahe (vgl. Sure 4, 129). Es ist zu vermuten, dass die eingeschränkte Polygynie ein Zugeständnis an die damalige Situation war, als nach vielen Kriegen und Schlachten zahlreiche Witwen und Waisen völlig auf sich allein gestellt waren und in Armut zu versinken drohten. Dass Muhammad selbst in den zehn Jahren in Madīna neun Frauen gehabt haben soll ist weniger verwunderlich als die Tatsache, dass er in den fünfundzwanzig Jahren in Makka nur eine Frau gehabt hatte; zumal ein Großteil der Ehen aus Madīna politische Verbindungen gewesen sein sollen, um innenpolitische Konflikte zu besänftigen.⁴⁴

Die Situation der Frauen in Madīna hatte sich also gegenüber der Situation derer in Makka verbessert und wäre vielleicht noch weiter verbessert worden. Die wichtigsten Dokumente und darunter der Qur'ān weisen relativ eindeutig in Richtung einer Gleichstellung von Mann und Frau, so ist im Qur'ān die Frau anders als in der Bibel nicht aus einer Rippe des Mannes, sondern aus einer eigenen Zelle geschaffen worden (vgl. Sure 4, 1 und Sure 7, 189).⁴⁵

Ich will noch einmal [Abbildung 2.2 auf Seite 14](#) in Erinnerung rufen und anmerken, dass die Herrschaftsform, die Muhammad in Madīna etabliert hatte, ziemlich der dort skizzierten Herrschaftsform entsprach. Er war der Schaich eines neuen »Überstamms« und hatte für den Schutz und das Wohlergehen der Bewohner Madīnas zu sorgen. Im Gegenzug hatten sich alle anderen Stämme, welche eine solche Unterordnung bis dahin nicht aus eigener Erfahrung gekannt hatten, sich ihm untergeordnet und in seine Umma eingegliedert. Diejenigen Stämme, die dies nicht getan hatten, hatte Muhammad erfolgreich aus der Stadt vertrieben.

3.4 Die Entwicklung islamischer Weltreiche bis ins 19. Jahrhundert

Der Prophet Muhammad starb im Jahre 632. Er hinterließ ein kleines Wüstenreich, das die Gebiete rund um Madīna und Makka, das er rund zwei Jahre vorher friedlich erobert hatte, umfasste, hatte aber keine Bestimmungen für seine Nachfolge erlassen. Einige Anhänger seines Cousins 'Alī behaupteten, Muhammad hätte 'Alī auf seiner letzten Wallfahrt damit betraut; sie wurden bekannt als diejenigen, die

⁴⁴ebd., S. 80-87.

⁴⁵Daher scheint es heute umso paradoxer, dass gerade Beispiele aus der Frühzeit des Islams herangezogen werden, wenn etwa in Afghanistan oder Saudi-Arabien die praktizierte Polygamie verteidigt wird. Jedoch lag die Auslegung des Qur'āns jahrhundertlang in Männerhand und beginnt sich erst in jüngster Zeit und bislang nur vereinzelt zu ändern. Vgl. dazu die Beiträge des Sammelbandes Ute Gerhard, Mechthild M. Jansen und Mechthild Rumpf, Hg. *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion.* Bielefeld: Transcript, 2003 oder auch Nahed Selim. *Nehmt den Männern den Koran! Für eine weibliche Interpretation des Islam.* Übers. von Anna Berger und Jonathan Krämer. München/Zürich: Piper, 2007.

für 'Alī die Partei (Schī'a) ergriffen und sollten sich wenig später zu einer eigenen theologischen Strömung, den Schī'iten, entwickeln. 'Alī sollte aber nicht Muhammads erster Nachfolger werden.⁴⁶

Es begann die Zeit der vier rechtgeleiteten Chalīfen, die so genannt wurden, da sie alle verwandtschaftliche Beziehungen zu Muhammad hatten (vgl. dazu Abbildung 3.2 auf der gegenüber liegenden Seite). Der erste Chalīf («Nachfolger» oder »Stellvertreter») war Abū Bakr, Muhammads Schwiegervater, der in seiner kurzen Regierungszeit von 632 bis 634 die meisten arabischen Stämme und den größten Teil der arabischen Halbinsel unterwerfen konnte (vgl. dazu und zur folgenden Beschreibung Abbildung 3.3 auf Seite 49).⁴⁷

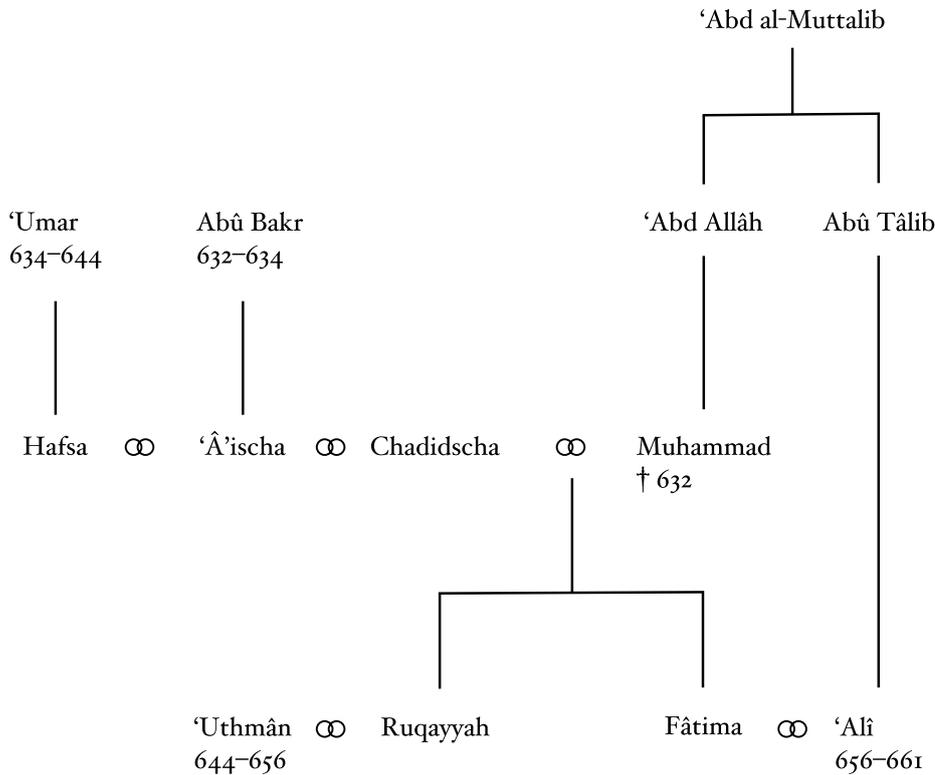
Abū Bakr hatte 'Umar ibn al-Khattāb als Nachfolger eingesetzt, der ebenfalls Schwiegervater des Propheten war. Unter seiner Herrschaft von 634 bis 644 begannen die Araber in byzantinische und persische Gebiete vorzudringen und eroberten Syrien und Palästina, sowie nach und nach das damit ohne Landverbindung zu Byzanz auf sich allein gestellte Ägypten. In einer Schlacht in der Nähe von Hira besiegte er außerdem ein zahlenmäßig wie technisch überlegenes persisches Heer, wodurch, nachdem Yazdegerd III., der letzte persische Großkönig, zur Flucht gezwungen war und 640 von eigenen Leuten ermordet wurde, auch der Weg nach Persien offen war. 'Umar begann außerdem, eine erste großstaatliche Verwaltung einzurichten, mit Militärstützpunkten und einer reichsweiten Finanzverwaltung für die Besoldung der Soldaten. Praktisch alle wichtigen Positionen besetzte er mit ehemaligen Gefolgsleuten Muhammads. Noch bevor er 644 von einem Sklaven ermordet wurde, hatte er ein Wahlkollegium zur Bestimmung seiner Nachfolge eingesetzt.⁴⁸

Dieses wählte 'Uthmān ibn Affān, einen Schwiegersohn des Propheten, zum Chalīfen. In dessen Regierungszeit von 644 bis 656 kam es zu langsameren Eroberungen, nichtsdestotrotz wurden die restlichen Teile Persiens und Teile Ägyptens bis zum Nil erobert, wo sich nun die Frage stellte, ob man an der Küste entlang Nordafrika oder nilaufwärts Nubien und Ostafrika erobern sollte. Nachdem man aber von den Nubiern geschlagen wurde, traf man ein Friedensabkommen mit ihnen und konzentrierte sich fortan auf Nordafrika. Innenpolitisch wurde in seiner Herrschaft die Qur'anredaktion beendet und er selbst versuchte, die ehemalige Stammesgesellschaft in eine absolute Monarchie mit dem Chalīfen an der Spitze umzuwandeln. Dabei vertrat er, als Umayyade, sehr einseitig die Interessen einer weitläufigen makkabischen Familie aus der zwar auch Muhammad ursprünglich stammte, welche diesen aber zunächst vertrieben hatte und sich erst sehr spät dem

⁴⁶Wolf Dieter Bihl. *Islam. Historisches Phänomen und politische Herausforderung für das 21. Jahrhundert*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 2003, S. 60.

⁴⁷Busse, s. Anm. 12 auf Seite 32, S. 29-30.

⁴⁸ebd., S. 30.



(nur wichtigste Personen und direkte Verwandtschaftsbeziehungen angeführt)

Abbildung 3.2: Muhammad und die Rechtgeleiteten Chalifen

Islam angeschlossen hatte. Er löste auch eine Reihe anderer innenpolitischer Unruhen aus, die einen Aufstand zur Folge hatten, an dessen Ende er ermordet wurde.⁴⁹

Aus diesen innenpolitischen Unruhen sollten sich Konflikte entwickeln, die zu einigen Bürgerkriegen führten und bis heute in der islamischen Welt ein großes Konfliktpotenzial aufweisen. Nachfolger 'Uthmâns wurde »endlich« Muhammads Cousin und Schwiegersohn 'Alî, der schon mit den ersten drei Chalifen regelmäßig theologische Auseinandersetzungen geführt haben soll und nach Ansicht seiner Anhänger von Anfang an hätte Chalif werden sollen.⁵⁰ Seine Regierungszeit von 656 bis 661 war von innenpolitischen Kämpfen geprägt. Er verlegte die Residenzstadt von Madîna nach Kufa, wo er mehr Anhänger hatte und eine Ermordung weniger befürchten musste. Einige Leute von Madîna und Muhammads Witwe 'Â'scha behaupteten, 'Alî hätte 'Uthmâns Mörder nicht energisch genug verfolgt

⁴⁹ebd., S. 30-31.

⁵⁰So berufen sich die Schîiten darauf, dass das arabische Wort Imâm so viel wie »Gemeindeoberhaupt« bedeutet und die Umma die »Gemeinde« ist. Chalif hingegen bedeutet nur so viel wie »Stellvertreter« oder »Nachfolger« und sei damit von geringerem Wert. Vgl. dazu Heinz Halm. *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. München: C.H. Beck, 1994, S. 15-29.

und provozierten ihn zur so genannten Kamelschlacht⁵¹, welche 'Alī aber gewann. Den nächsten Konflikt provozierte der Statthalter von Damaskus, der Umayyade Mu'āwiya, welcher die Wahl 'Alīs zum Chalīfen nicht akzeptiert hatte. Auch gegen ihn kam es in der Nähe Aleppos und Siffīns zur Schlacht, welche ebenfalls von 'Alīs Truppen schon praktisch gewonnen war, als sich Mu'āwīyas Soldaten Qur'ānblätter auf ihre Speere hefteten und 'Alīs Truppen zu kämpfen aufhörten, um das heilige Wort nicht angreifen zu müssen. Die Schlacht endete in einem Schiedsgericht, das für 'Alī denkbar schlecht ausging und zu einer Abspaltung in seiner Anhängerschaft führte. Die Charidschiten zweifelten die Rechtmäßigkeit des Schiedsgerichtes an und warfen 'Alī vor, sich darauf eingelassen zu haben. In der Folge kam es zu einigen Kämpfen zwischen 'Alīs Anhängern und den Charidschiten und es war schließlich ein Charidschit, der 'Alī 661 ermoderte. Die Charidschiten sind nach Sunniten und Schī'iten die drittgrößte konfessionelle Gruppe des Islams, im Vergleich zu diesen allerdings eine fast verschwindend kleine Gruppe. Während die Sunniten das Chalīfat als den Quraysch vorbehalten betrachteten, die Schī'iten es nur einem Nachkommen Muhammads zugestehen wollten, betonten die Charidschiten immer, dass der Chalīf sich durch hervorragende theologische und moralische Qualitäten auszeichnen solle und bei Erfüllung dieser Bedingung auch ein Sklave sein könne.⁵²

Mu'āwīyas Herrschaft stand 661 nichts mehr im Wege. Er schaffte es, seinen Sohn als Nachfolger einzusetzen, womit eine erste Dynastie im Islam, die Umayyaden-Dynastie, gegründet worden war, welche sich immerhin bis 750 halten konnte. In dieser Zeit wurde nicht nur die dynastische Herrschaft durchgesetzt, sondern auch ein zentral von Damaskus aus gesteuerter Staat errichtet, der Arabisch als Amtssprache hatte und zum Islam übertretene Nichtaraber erstmals von der Grundsteuer, die für Nichtmuslime gilt, befreite. Damit schafften sie die Basis für eine religiöse Ausbreitung des Islams. Militärisch war diese Dynastie äußerst erfolgreich und erreichte 711, mit der beginnenden Eroberung der iberischen Halbinsel die größte Ausdehnung eines islamischen Reiches in der Weltgeschichte. Innenpolitisch waren auch sie weiterhin umstritten und hatten mit Gegenbewegungen etwa eines der Söhne 'Alīs und einem Gegenchalīfen aus Makka zu kämpfen. Auch regte sich langsam Widerstand in Form einer größeren Gruppe, der Nachkommen des 'Abbās, eines Onkels des Propheten. Diese hielten sich strenger an sunnitische islamische Vorschriften und bezeichneten die Umayyaden als Ungläubige.⁵³

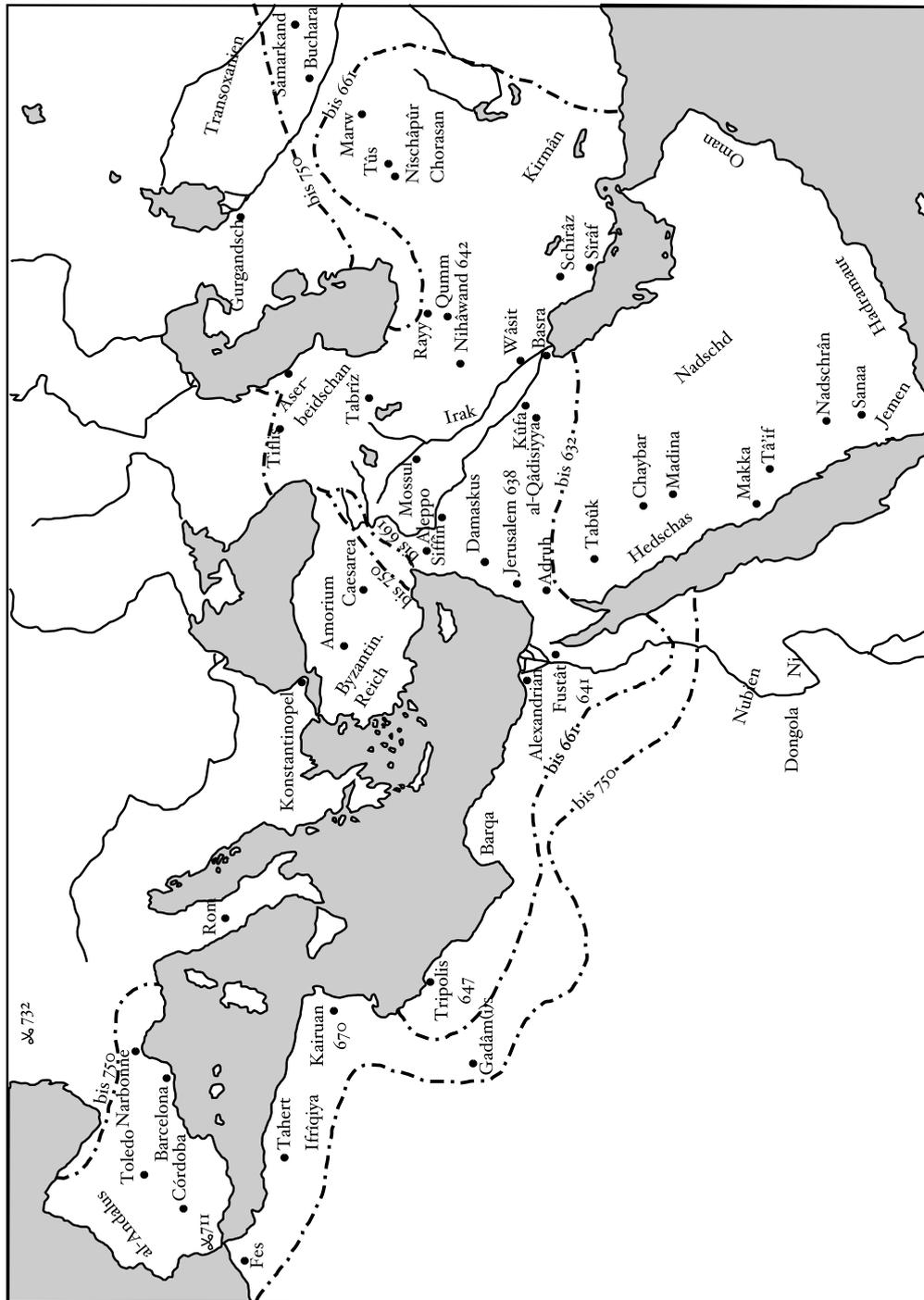
Auf die Dynastie der Umayyaden folgte die Dynastie der 'Abbāsiden, einem Muhammad näher stehendem Clan der Quraysch. Unter den Muslimen waren die

⁵¹Ā'ischa soll die Schlacht auf einem Kamel sitzend aus der Ferne beobachtet haben.

⁵²Busse, s. Anm. 12 auf Seite 32, S. 32-33.

⁵³Bihl, s. Anm. 46 auf Seite 46, S. 62-64.

3.4. Die Entwicklung islamischer Weltreiche bis ins 19. Jahrhundert



Quelle: eigene Zeichnung nach Vorlage in Noth (1994)

Abbildung 3.3: Islamische Expansion 632-750

‘Abbāsiden nicht zuletzt aufgrund dieser Verwandtschaftsverhältnisse wesentlich beliebter als die Ummayyaden. Mit der Machtübernahme ergab sich aber auch eine andere Möglichkeit. Denn die ‘Abbāsiden standen nicht nur nur Muhammad wesentlich näher, sondern auch seinem Cousin ‘Alī. Daraus erhofften sich die ‘Abbāsiden eine Einigung der Schī‘iten und Sunniten zu einer gemeinsamen Gruppe. Auch wenn die Schī‘iten den ‘Abbāsiden wesentlich weniger skeptisch gegenüberstanden und ihnen mehr Legitimität zusprachen, zu einer Einigung kam es dennoch nicht, da die Forderung der Schī‘iten, ein Nachfolger ‘Alīs müsse Chalīf sein (vgl. Abschnitt 4.3 auf Seite 69), nicht erfüllt wurde.⁵⁴

Die ‘Abbāsiden übernahmen 750 die Herrschaft, gründeten Baghdād als neue Residenzstadt und eine Dynastie, die sich immerhin bis 1260 halten konnte. Der Islam breitete sich in dieser Zeit auch in fernen Gebieten Süd- und Südostasiens aus, zumal er nicht mehr ethnisch beschränkt war, sondern Weltreligion geworden war. Im 8. Jahrhundert kam es zu einem Abschluss der Rechtsentwicklung und vier sunnitischen Rechtsschulen als Ergebnis. Ohne dass es zu einer Kodifizierung des Rechts kam, war damit der Spielraum für eigenständiges Interpretieren der Rechtsquellen, der Idschtihād, geschlossen. Diese Handlung stärkte den Einfluss der Theologen in der Gesellschaft. Die Bedeutung des Chalīfen hingegenahm über die Jahrhunderte hinweg ab. Die ‘Abbāsiden hatten ebenfalls mit zahlreichen, zumeist schī‘itischen Gegenchalīfen zu kämpfen, wobei die Schī‘iten ihrerseits wieder theologisch zersplittert waren und sich jeweils darin unterschieden, welchen Imām sie als letzten rechtmäßigen Imām anerkannten. Besonders in den entlegenen Teilen des Reiches kam es zu Abspaltungen und Gründungen lokaler Dynastien, deren Macht und Einfluss mal stärker und mal schwächer war. Die ‘Abbāsiden hatten seit ihrem Machtantritt Seldschuken, also Türken aus Zentralasien, abgeworben und als Söldnertruppe eingesetzt. Je länger dieses Volk mit dem Islam in Berührung war, desto größer wurde ihr Einfluss, bis sie irgendwann den gesamten militärischen Apparat kontrollierten und die ‘Abbāsiden de facto nur noch den Chalīfen stellten, welcher zudem immer einer sein musste, der Politik im Sinne der Seldschuken betrieb oder nicht lange im Amt blieb, obwohl er de iure immer noch Herrscher auch über das Heer war. Auch das seldschukische Reich dehnte sich immer weiter aus und zerfiel letztlich in Einzelstaaten, im Westen bedrängt durch die Kreuzfahrer und im Osten schließlich vom Mongolensturm überwältigt. 1258 eroberte ein Enkel Dschingis Khans Baghdād und stürzte die ‘Abbāsiden, womit deren Chalīfat endgültig beendet war.⁵⁵

⁵⁴Tilman Nagel. *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 1994, 99–101.

⁵⁵Bihl, s. Anm. 46 auf Seite 46, S. 64–72.

Neben dem Chalifat der Abbāsiden existiert noch parallel eines in Kairo, welches 1517 nach der Eroberung Ägyptens durch die Osmanen nach Istanbul gebracht wurde und dessen Spuren sich relativ bald verlaufen. Die Osmanen übertrugen die Chalifatswürde auf ihre eigenen Sultāne, eine Handlung die in der islamischen Welt seit jeher umstritten ist zumal die Osmanen ja schon die Grundbedingung, der Chalif müsse aus dem Stamm der Quraysch kommen, nicht erfüllen konnten, ja nicht einmal zu erfüllen behaupten konnten, wie es zahlreiche Chalifen oder Gegenchalifen der islamischen Geschichte getan hatten.⁵⁶

Der Aufstieg der Osmanen begannen vor allem auf der Balkanhalbinsel und in Anatolien. War die islamische Welt längst in kleine Teile und Fragmente unter Fremdherrschaft oder vieler Einzelherrschaften zersplittert, entstand hier eine neues großes Gesamtreich. Bayezid I. ließ sich in seiner Amtszeit von 1389–1402 vom Chalifen in Kairo den Titel eines Sultāns verleihen, um der osmanischen Herrschaft eine stärkere islamische Legimitierung zu verleihen.⁵⁷ Sultān bedeutet im Arabischen so viel wie »Macht« oder »Machthaber« und ist aus theologischer Sicht die rein politische Führungsfigur im Islam, welche aber durchaus an die Religion und den Chalifen gebunden sein kann, indem dieser Aufgaben an den Sultān delegiert. So wurde von anders gesinnten Theologen versucht, eine religiöse Legitimierung aufzubauen.

Das Osmanische Reich war vorwiegend ein Militärstaat mit sehr guter Verwaltung und konnte sich rasch ausbreiten. In vielen Fragen der Innen- wie Außenpolitik hielt es sich an islamische Vorgaben, so wurden Christen und Juden etwa toleriert und innerhalb der Verwaltung wie eigene Nationen behandelt, letzteren ermöglichte man sogar weiträumige Ansiedelungen im Nahen Osten nach der Flucht vieler spanischer Juden vor der Reconquista in Spanien. Im 16. Jahrhundert breitete sich das Osmanische Reich auch in vielen arabischen Staaten aus, die dortigen Völker wurden dabei recht ähnlich wie die christlichen Völker etwa am Balkan behandelt, zwar waren sie auch Muslime, zum privilegierten Staatsvolk jedoch gehörten osmanische Muslime. Nichtsdestotrotz waren vor allem in Istanbul am Hof viele arabische und persische Einflüsse in Theologie, Bildung, Kunst und Kultur vorhanden, deren Strahlkraft bis in den Balkan hinein wirkte.⁵⁸

Aber auch das Osmanische Reich verlor über die Jahrhunderte an Stärke und Einfluss und als Napoleon 1798 seine aus abendländischer Sicht als ägyptische Expedition und aus morgenländischer Sicht als ägyptische Eroberung bezeichnete Landung in Ägypten unternahm, waren die Unterschiede zwischen beiden Zivilisationen für die islamische Welt ein gewaltiger Schock. Erstmals waren sie dem

⁵⁶ebd., S. 72.

⁵⁷ebd., S. 75.

⁵⁸ebd., 75–77.

Abendland eindeutig unterlegen und das in praktisch allen Belangen und in unvorstellbarem Ausmaß. Militärisch, politisch, wirtschaftlich, gesellschaftlich und zivilisatorisch standen sie einem Westen gegenüber, der sie um Längen überflügelte hatte und dem sie doch, ihrer eigenen Wahrnehmung nach, viele Jahrhunderte lang weit voraus gewesen waren. Ein ganzer Epochenunterschied zeichnete sich ab und man könnte plakativ gesprochen sagen, ein vormodernes Morgenland stand einem »modernen«, gewissermaßen aber aufgeklärten, mehr oder weniger säkularisierten Abendland gegenüber. In den folgenden hundertfünfzig Jahren aber sollte sich auch die islamische Welt in einem rasenden Tempo weitestgehend an die Entwicklung des Westens anpassen. Die dabei entstandenen Konflikte und Probleme schufen eine gewaltige gesellschaftliche Vielfalt und Pluralität und sind bis heute Thema der islamischen Gesellschaften. Darauf werde ich in den nächsten Kapiteln eingehen.

4 Die Theorie des Chalîfats

Religion und Macht sind Zwillinge... deshalb sagt man, daß Religion die Grundlage und Macht der Schützer sind.

AL-GHAZÂLÎ, zit. n. ROSENTHAL

AUFGRUND SEINER RASCHEN AUSBREITUNG brauchte der Islam schon bald geeignete Führungskonzepte, um das ständig sich ausdehnende Reich weiterhin als eine Einheit leiten zu können. Der Prophet hatte als religiöser wie als weltlicher Führer zugleich gewirkt – wenn auch in wesentlichem kleineren Rahmen. Da die Handlungen des Propheten als besonders nachahmenswert gelten, kam man schnell überein, es ihm in der Herrschaft gleich zu tun und bestimmte Chalîfen, die ihm nachfolgen sollten. Doch konnten diese ihrem Anspruch gerecht werden? Konnten die Chalîfen ein großes Reich so führen, wie Muhammad ein kleines Reich geführt hatte? Wie sollten die Chalîfen ihre Macht sichern, wenn sie eines herausgefordert werden sollten? Und bot und bietet der Islam überhaupt geeignete Konzepte zur Führung von Großreichen? Bot und bietet der Islam geeignete politische Konzepte?

Der Islam ist nach den Worten Bassam Tibis eine »mobilisatorische Ideologie«. Der Islam trat zu einer Zeit auf, da sich die Araber sowohl aus politischer als auch aus religiöser Hinsicht eher gedemütigt fühlten: im Vergleich zu den beiden Großreichen Byzanz und Persien waren sie nur eine schwache Gruppe und beiden Reichen bestenfalls als gute Söldner aufgefallen; Die Anhänger der beiden monotheistischen Religionen der arabischen Halbinsel damals, Juden und Christen, sollen die religiösen Praktiken der Araber ebenfalls nur belächelt haben. Muhammad sei die Verbreitung des Islams auch deshalb so gut gelungen, da er Visionär, kluger Politiker und erfolgreicher Militärstrategie in einer Person gewesen sei, oder, in den Worten Maxime Rodinsons: »[...] er verband in einem einzigen Wesen Jesus

und Karl den Großen.«¹ Die neue, durch den Islam bestimmte Organisationsform wurde auch von den Mächtigen der Beduinengesellschaft rasch aufgegriffen, da sie völlig neue Möglichkeiten bot, etwa ein stabiles Gesellschaftssystem, eine zentrale Staatsgewalt und effektive Integrationsfähigkeit. So konnte sich der Islam binnen kürzester Zeit von einer Sekte zur ideologischen Grundlage einer arabischen Hochkultur entwickeln. Dieses Verwenden einer ideologischen Grundlage zum Aufbau eines Reiches habe denn auch zum Erfolg des arabisch-islamischen Reiches beigetragen, im Unterschied zu allen früheren arabischen Reichen, die ohne ideologische Grundlage gegründet worden waren und daher alle irgendwann wieder untergegangen waren.²

Die rasche Ver- und Ausbreitung des Islams (vgl. Abschnitt 3.4 auf Seite 45) verlangte schnell nach Organisationsformen, die den neuen, komplexeren Verhältnissen gerecht werden konnten. So kam es schon in der Folge Muhammads zu einer intensiven und langen Diskussion darüber, wie die Umma, die politische und religiöse Gemeinschaft, am gerechtesten geführt werden könnte. An dieser Diskussion beteiligten sich Theologen, Rechtsgelehrte und Philosophen und aufgrund des Umfangs der Diskussion ist es mir hier nicht möglich, auch nur entfernt auf alle Ansätze einzugehen.

An dieser Stelle möchte ich daher auf einen Ansatz ganz speziell eingehen, die so genannte Chalîfatstheorie. Sie gilt als *die* klassische politische Theorie des Islams schlechthin.³ Mit der Chalîfatstheorie wurde die Frage nach der idealen Führerschaft – Welche Person sollte die Umma führen und welche Voraussetzungen sollte sie erfüllen können? – gestellt und beantwortet. Auch die Chalîfatstheorie wurde über einen langen Zeitraum hinweg diskutiert. In der Praxis wurde die Frage schon unmittelbar nach dem Tod des Propheten gestellt und keine fünfundzwanzig Jahre später zum Ursprung einer religiösen wie auch politischen Spaltung der Araber (vgl. Abschnitt 3.4 auf Seite 45), in der Theorie wurde sie etwas später aufgegriffen und entwickelt.

Zunächst aber möchte ich den historischen und theologischen Hintergrund der Chalîfatstheorie näher beleuchten.

¹Maxime Rodinson. *Mohammed*. Übers. von Guido Meister. Luzern/Frankfurt am Main: C. J. Bucher, 1975, S. 279, zitiert nach Bassam Tibi. »Religionssoziologische Anmerkungen zur Entstehung des Islam als einer mobilisatorischen Ideologie«. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 64 (1978). S. 547–556, S. 547.

²ebd.

³vgl. Ann K. S. Lambton. »Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship«. In: *Studia Islamica* 17 (1962). S. 91–119. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595003>, 93–94.

4.1 Der islamische »Staat« nach dem Propheten

Gehen wir in der Geschichte zunächst wieder einige Schritte zurück in die Zeit des islamischen Reiches oder Staates⁴ kurz nach dem Propheten, in die Zeit der rechtgeleiteten Chalifen (632–661) und der ersten Dynastien der Umayyaden (ab circa 661) und 'Abbāsiden (ab circa 750).

Nachdem der Qur'ân nur wenige Vorgaben im Hinblick auf gesetzliche Regelungen und noch weniger über politische Führung enthält, waren die frühen Muslime in der Frage nach rechtmäßiger Nachfolgerschaft auf sich allein gestellt. Klar war, dass für den ehemaligen weltlich-geistlichen Führer Muhammad, den Imâm, ein Nachfolger gefunden werden musste, ein Chalif. Das Wort leitet sich von Chalîfa ab und bedeutet so viel wie »Stellvertreter« und »Nachfolger«. Zunächst nannten sich die Chalifen noch »Stellvertreter Allahs« (Chalîfat Allâh), schnell kam man jedoch überein, dass sie nur »Stellvertreter des Propheten« (Chalîfat Rasûl Allâh) sein könnten. Es ist zu vermuten, dass diese frühen Stellvertreter vor allem als Stellvertreter in religiöser Hinsicht angesehen wurden, woraus sich eine politische Stellvertreterschaft allerdings zwangsläufig ergab.⁵

Wie bereits in Abschnitt 3.4 auf Seite 45 dargelegt, kam es jedoch schon in der letzten Zeit der rechtmäßigen Chalifen zu weit tragenden Differenzen. Diese führten zu dem Bruch verschiedener Gruppen untereinander, aus welchem sich später drei große theologische Strömungen entwickeln sollten (Sunniten, Schi'iten und Charidschiten) und welche auch innerhalb der mit Abstand größten Strömung der Sunniten für die Ausformung unterschiedlicher theologischer Schulen (etwa Mu'taziliten und Aschariten) eine Rolle spielen sollte.⁶

Zunächst wurde aber durch die Wahl des ersten Chalifen Abû Bakr (reg. 632–634) eine Spaltung der Gemeinde in einen medinensischen, »treueren« Teil, der Muhammad schon immer begleitet hatte und einen makkanischen, weniger »treuen« Teil, vor dem Muhammad ursprünglich geflohen war, verhindert. Abû Bakr war aus dem Stamm der Quraysch, ebenso wie sein von ihm ernannter Nachfolger 'Umar (reg. 634–644); beide standen den makkanischen Muslimen offener gegenüber als etwa 'Alî und konnten sie besser integrieren. Unter 'Umars Führung eroberten die Muslime praktisch all jenen Raum, der seither ihr Kerngebiet ist. Er hatte eine Regelung

⁴Die Begriffsverwirrung an dieser Stelle ist historisch bedingt. Nach moderner abendländischer Auffassung ist der Staat ein Produkt der Neuzeit und der Moderne. Da der Begriff Reich jedoch zu militärisch klingt, verwende ich im Folgenden statt dessen Staat, womit die Gemeinschaft der Muslime (Umma) und die Fragen rund um die rechtmäßige Führung dieser Gemeinschaft gemeint sind. Vergleiche dazu auch meine Überlegungen in den Abschnitten 2.1 auf Seite 11 und 2.2 auf Seite 16.

⁵vgl. Antony Black. *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*. New York: Routledge, 2001, S. 9–14. Black unterscheidet die Begriffe Imâm und Chalif in Leader und Deputy, eine Unterscheidung die viele, wenn auch nicht alle Autoren vornehmen und auf welche ich noch zurück kommen werde.

⁶vgl. ebd., 14–16.

für seine Nachfolge getroffen, noch bevor er von einem Sklaven erstochen wurde. Nach dem Prinzip der Schûra, einer Art Beratung, sollten sechs weise und auserwählte Männer aus ihrem Kreise einen Chalifen bestimmen. Sie wählten ‘Uthmân (reg. 644–656), ebenfalls ein Quraysch, der wie alle seine Vorgänger auf die Einheit aller Muslime, medinensischer wie makkanischer wie auch neu hinzugekommener abzielte,⁷ hatte aber wenig Erfolg mit seinen Anliegen. Seine Ermordung durch unzufriedene Abgesandte aus den neu eroberten Gebieten im Irak und in Ägypten war der Anlass für den ersten Bürgerkrieg im Islam. Muhammads Cousin ‘Alî folgte als Chalif (reg. 656–661), wurde aber lange dafür kritisiert, ‘Uthmâns Mörder nicht ausreichend verfolgt oder bestraft zu haben. Rund um die Ermordung ‘Uthmâns entstand eine intensive Debatte, die sich weniger um die Rechtmäßigkeit oder Ungerechtigkeit dessen Ermordung drehte, sondern eher zu einer theologischen Diskussion wurde und darüber geführt wurde, ob seine vielen von ihm eingeführten und nicht orthodox islamischen Neuerungen ihn nicht ohnehin schon längst seines Amtes enthoben hätten, er nur nicht rechtzeitig und freiwillig abgedankt hätte und die Ermordung durch (frommere) Rebellen daher als religiöser Akt gerechtfertigt gewesen sei. Die Mehrheit der (einflussreichen) Muslime, darunter der Großteil der makkanischen Quraysch, der Muhammad ursprünglich ins Exil vertrieben hatte, verweigerte sich allerdings dieser Ansicht und stellte sich hinter ‘Uthmân. Die Anhänger dieser Auffassung wurden bekannt als die Traditionalisten aufgrund ihrer konservativen Einstellung; die Sunniten (von Sunna, was so viel wie »Tradition« heißt). Ihre Gegner, die oppositionellen Rebellen, waren Anhänger der Partei ‘Alîs, der Schî‘a, und argumentierten mit religiösen Motiven, dass ihre Auffassung von Führerschaft frommer sei als jene der Traditionalisten. In der Schlacht zwischen ‘Alîs Anhängern und den Anhängern Mu‘âwiyas, einem Quraysch der die Führung der Traditionalisten übernommen und sich selbst zum (Gegen-)Chalifen mit Sitz in Damaskus ernannt hatte, die für ‘Alî gut ausgegangen wäre, wenn er sich nicht auf einen ungünstigen Kompromiss eingelassen hätte, kam es zur erneuten Spaltung unter ‘Alîs Anhängern in Verteidiger seines Kompromisses, die Schî‘iten, und jene, die ihm den Kompromiss übel nahmen und sich gegen ihn wandten, die Charidschiten.⁸

Letztere gelten heute zwar als marginal kleine, aber doch als drittgrößte theologische Strömung im Islam und vertraten durch ihre ganze Geschichte hindurch die Auffassung, dass der Führer der Umma keinerlei Abstammung von der Familie des Propheten vorweisen müsse, sondern vor allem durch seine Frommheit zu dieser Rolle bestimmt sei, und sei er auch ein Sklave. Indem der frommste Mus-

⁷Hier galt der Glaube als wesentlich wichtigeres Merkmal als jede ethnische Zugehörigkeit.

⁸Patricia Crone. *God's Rule. Government and Islam*. New York: Columbia University Press, 2004, 17–21.

lim der Führer der Gemeinde wäre, wäre er auch der Nachahmenswerteste, was gleichbedeutend mit dem Wort Imâm ist.

Im »Mainstream-Islam« hatte sich mittlerweile allerdings Mu'âwiya durchgesetzt und ab 661 die Dynastie der Umayyaden erfolgreich etabliert, eine Dynastie, deren Führer weder der unbedingten Frömmigkeit entsprachen, wie sie von Charidschiten gefordert wurde, noch direkt mit Muhammads Familie verwandt waren, wie von den Schîiten gefordert wurde, sondern nur einem Muhammad sehr fernen Clan der Quraysch aus Makka entstammten und ausgerechnet einem solchen, der zu Muhammads Zeiten in Makka gegen ihn gekämpft hatte. Das Ende des Bürgerkriegs 661 brachte die Spaltung der muslimischen Welt in Sekten mit sich, die sich seither in eigene »Konfessionen« entwickelt haben und bis heute auf bisweilen blutige Weise, etwa durch die gegenwärtigen Geschehnisse im Irak seit dem Sturz Saddam Husseins, daran erinnern, wie tief diese Spaltung geht und wie schmerzvoll sie für die islamische Welt ist. Begonnen hatte dieser Konflikt aber als ein Streit um politische Macht.

Die Literatur ist sich uneinig darüber, wie sehr der Konflikt schon von Beginn an auch ein religiöser Streit war und neigt dazu, ihn als bloß politischen Streit (mit Ausnahme der Charidschiten) zu erklären. Patricia Crone allerdings weist in einem sehr schönen Bild darauf hin, dass bereits dieser Streit religiöse Elemente enthalten hatte:

»To understand this, it helps to envisage the community (Umma) as a caravan. The early Muslims saw life as a journey through a perilous desert in which one could all too easily go astray and perish. To survive, one needed to band together under the leadership of a guide (Imâm al-Hudâ, Hâdî, Mahdî) who knew the right paths, often called the paths of guidance (Manâhij or Subul al-Hudâ/al-Ruscd/al-Raschad), that is the right things to do: the terms Sunna (normative custom), Sîra (exemplary behaviour), and Scharî'a (Islamic law) are all derived from roots to do with travelling and roads.«⁹

Der Imâm hatte also zwei Funktionen: einerseits gab es durch ihn überhaupt erst die Gemeinde und andererseits war er der Führer dieser Gemeinde. Im Unterschied zu dem guten Imâm, dem Imâm al-Hudâ, war der schlechte Imâm, der Imâm al-Dalâl, jemand, der nur vorgab, ein rechtmäßiger Führer zu sein, es aber in Wahrheit nicht war, sondern eine Gefahr für die Gemeinde darstellte, da er sie in die Hölle führen würde. Und so wie es nur einen Gott gibt, konnte (und kann) es nur einen rechtmäßigen Imâm geben. Die Übereinstimmung, wer dieser eine rechtmäßige Imâm nun sei, war bereits seit 'Uthmâns Tod nicht mehr gegeben: für die einen war es 'Alî, der anders als 'Uthmân nicht vom rechten Wege abgekommen war, für die anderen war 'Alî aber bereits ein schlechter Imâm; für die Charidschiten hinge-

⁹ebd., S. 21.

gen waren sowohl 'Uthmân als auch 'Alî vom Glauben abgefallen und keine guten Imâme.¹⁰

Dem ersten Bürgerkrieg mit dessen Irrungen und Wirrungen folgte schon bald ein zweiter Bürgerkrieg von 680 an in der Nachfolge Mu'âwiyas. Auch hier streiteten wieder verschiedene, nach eigener Auffassung rechtmäßige Nachfolger um die politische Macht. Religiös wirkte sich dieser Bürgerkrieg, der innerhalb der Dynastie der Umayyaden geführt wurde und eher als Thronfolgestreit zu bezeichnen ist, zwar weniger stark aus als der erste Bürgerkrieg, war aber ebenfalls wichtig. 'Alîs Sohn al-Husayn mischte sich ein und wandte sich mit seinen Truppen gegen Yazîd I., den Sohn Mu'âwiyas und designierten Nachfolger, mit dem erstmals eine dynastische Nachfolge eingerichtet worden war. Er kam jedoch bei der Schlacht um Karbalâ' mit den meisten seiner Anhänger ums Leben; ein Ereignis das die Trennung zwischen Schî'iten und Sunniten nachhaltig verstärkte und im schî'itischen Glauben als Opfertod al-Husayns für seine (rechtmäßige) Gemeinde bis heute eine sehr wichtige Rolle, unter anderem im Rahmen von Passionsspielen, einnimmt.¹¹

Diese Ereignisse der Frühzeit der islamischen Geschichte zeigen die Notwendigkeit religiöser Qualifikation, die ein potenzieller politischer Herrscher aufweisen musste. Die gesamte Umayyaden-Dynastie hindurch wurden heftige theologische und damit letztlich politische Debatten um rechtmäßige Führerschaft geführt. Mit dem Wechsel zur 'Abbâsiden-Dynastie (750–1258), welche einem mit Muhammad näher verwandten Zweig der Quraysch entstammte, hörten diese Debatten zwar nicht auf, wurden aber im Hauptteil des Reiches weniger heftig geführt. Im Gegenzug gab es dafür zahlreiche Separationen besonders an den Rändern des Reiches und unzählige Gegenchalifen, welche behaupteten, rechtmäßiger zu sein, während die 'Abbâsiden-Chalifen selbst immer mehr politischen Einfluss verloren.

Ich will kurz um knapp zweihundert Jahre in der Geschichte nach vorne springen, um mit einem weiteren Beispiel die Verbindung zwischen religiösem und politischem Denken im Islam, für welche es in der abendländischen Geschichte keine Entsprechung zu geben scheint, darzustellen: In der Debatte zwischen zwei der größten und einflussreichsten theologischen Strömungen der Sunniten vertraten die Mu'taziliten, die große rationalistische Strömung der islamischen Theologie, im 9. und 10. Jahrhundert mehr oder weniger geschlossen die Auffassung, dass ein Imâm nur ein (weitestgehend) fehlerfreier Mensch sein dürfe, sei er nur der Vorbeter der Moschee oder sei er der Führer und Leiter der gesamten weltumspannenden Umma, während die Aschariten, eine strenger theologische und kaum von der Philosophie beeinflusste Strömung, die Auffassung vertraten, dass jeder Muslim in Gemeinschaft oder zu besonderen Anlässen auch hinter einem fehlerhaften

¹⁰Crone, *God's Rule*, s. Anm. 8 auf Seite 56, 21–24.

¹¹ebd., 25–27.

Imâm beten dürfe.¹² Dass der Imâm eigentlich eine nachahmenswerte und daher fehlerfreie Person sein sollte und es auch dadurch leicht sein kann, da es mangels Priestertums und anderer religiöser Hierarchien im Islam das einzige Kriterium ist, um Imâm zu werden, macht diese Auffassung der Aschariten umso erstaunlicher, waren sie doch, im Vergleich zu den Mu'taziliten die konservativere und traditionalistischere Strömung. Weniger erstaunlich dürfte erscheinen, dass die politischen Herrscher wohl nicht zuletzt aufgrund dieser Auffassung die ascharitische Schule zur offiziellen theologischen Strömung des Islams machten und Anhänger anderer Strömungen einer Inquisition zum Opfer fielen.¹³

4.2 Positionen der Chalīfatstheorie

Die Chalīfatstheorie entstand erst rund zwei- bis dreihundert Jahre nach dem »goldenen Zeitalter« der rechtgeleiteten Chalīfen, auf welches sich die Theorie stark bezieht. Sie entstand in einer Zeit, in der Heeresführer faktisch längst jede politische Macht und Exekutivgewalt in ihren Händen hatten und in denen die Chalīfen längst zu Marionetten dieser Heeresführer geworden waren. Diese Heeresführer selbst entstammten meist erst spät und aus purem Machtkalkül zum Islam konvertierten Gruppen oder ehemaligen Söldnergruppen. Durch ihre Machtübernahme war die Institution des Chalīfats gefährdet, ihr drohte sogar die Abschaffung. Um diese Abschaffung zu verhindern begannen vor allem Philosophen, Rechtsgelehrte und Theologen eine Theorie zu entwickeln, die gleichzeitig eine Wiederauflebung der viel gepriesenen frühen Jahre als auch eine Unterordnung unter realitätsnahe Machtverhältnisse darstellte, mit dem Ziel, das Chalīfat als Institution der Nachfolgeschaft des Propheten zu retten. Politische Macht wurde dabei oft in einem Art Vertragsverhältnis vom Chalīfen auf seine militärischen Befehlshaber, Sultāne und Amīre übertragen.¹⁴

4.2.1 Das Chalīfat im Qur'ān

Der Qur'ān als Grundlage der Scharī'a diente den Befürwortern der Chalīfatstheorie als Argumentationsbasis, so etwa in Sure 4:

»59 Ihr Gläubigen! Gehorchet Gott und dem Gesandten und denen unter euch, die zu befehlen haben (oder: zuständig sind)! Und wenn ihr über eine Sache streitet (und nicht einig werden könnt), dann bringt sie vor Gott und den Gesandten, wenn (anders)

¹²Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch Schahraṣṭānī. *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*. Hg. und übers. von Theodor Haarbrücker. Bd. I. Hildesheim: Georg Olms, 1969, S. 44.

¹³Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, s. Anm. 54 auf Seite 50, 123–164.

¹⁴Erwin I. J. Rosenthal. »Politisches Denken im Islam. Kalīfatstheorie und politische Philosophie«. In: *Saeculum*. 23 (1972). S. 148–171, 152–155.

ihr an Gott und den jüngsten Tag glaubt! So ist es am besten (für euch) und nimmt am ehesten einen guten Ausgang.«

Oder in Sure 22:

»38 Gott sorgt für die Verteidigung derer, die glauben. Er liebt keinen, der betrügerisch und undankbar ist. 39 Denjenigen, die (gegen die Ungläubigen) kämpfen, ist die Erlaubnis zum Kampf erteilt worden, weil ihnen (vorher) Unrecht geschehen ist. – Gott hat die Macht, ihnen zu helfen. – 40 (Ihnen) die unberechtigterweise aus ihren Wohnungen vertrieben worden sind, nur weil sie sagen: Unser Herr ist Gott. – Und wenn Gott nicht die einen Menschen durch die anderen zurückgehalten hätte (indem er ihnen aus ihren eigenen Reihen Widersacher entstehen ließ), wären (überall) (Einsiedler)kläusen, Kirchen, Synagogen und (andere?) Kultstätten, in denen (allen) der Name Gottes ohne Unterlaß erwähnt wird, zerstört worden. Aber bestimmt wird Gott denen, die ihm helfen, (ebenfalls) helfen. Er ist stark und mächtig. – 41 (Ihnen) die, wenn wir ihnen auf der Erde Macht geben, das Gebet verrichten, die Almosensteuer geben, gebieten, was recht ist, und verbieten, was verwerflich ist. Und Gott entscheidet in letzter Instanz.«

Oder in Sure 38:

»26 David! Wir haben dich als Nachfolger (früherer Herrscher) auf der Erde eingesetzt. Entscheide nun zwischen den Menschen (über die du zu gebieten hast) nach der Wahrheit und folge nicht der (persönlichen) Neigung (von dir), damit sie dich nicht vom Weg Gottes ab in die Irre führt! Diejenigen, die vom Weg Gottes abirren, haben (dereinst) eine schwere Strafe zu erwarten. (Das geschieht ihnen) dafür, daß sie den Tag der Abrechnung vergessen haben. 27 Und wir haben den Himmel und die Erde, und (alles) was dazwischen ist, nicht umsonst geschaffen. Das meinen (nur) diejenigen, die ungläubig sind. Wehe denen, die ungläubig sind: Sie werden in das Höllenfeuer kommen! 28 Oder sollen wir (etwa) diejenigen, die glauben und tun, was recht ist, denen gleichsetzen, die (überall) auf der Erde Unheil anrichten, oder die Gottesfürchtigen denen, die ein sündhaftes Leben führen?«

Diese drei Qur'ân-Stellen gehören zu den am meisten zitierten Stellen der Chalîfats-theorie.¹⁵ Zum besseren Verständnis sei erwähnt, dass Gott im Qur'ân immer im Plural zu den Menschen spricht.

Das dynastische Prinzip, welches die Umayyaden durchzusetzen versucht hatten, unterstützten die späteren sunnitischen Rechts- und Religionsgelehrten ebenso wenig, wie das in der Schî'a durchgesetzte dynastische Prinzip (nur ein Nachfahre 'Alîs kann überhaupt zum Imâm qualifiziert sein).

4.2.2 Abû Yûsuf

Abû Yûsuf Ya'kûb ibn Ibrâhîm al-Ansârî al-Kûfî (circa 731–798) stammte möglicherweise aus einer ärmeren Familie; seine Vorfahren dürften zur Zeit des Propheten

¹⁵vgl. dazu auch Rosenthal, s. Anm. 14 auf der vorherigen Seite, 155–157, vgl. auch Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, s. Anm. 20 auf Seite 16.

in Madîna gelebt haben. Als gesichert gilt, dass er religiöse Gesetze und Traditionen in Madîna und Kûfa studiert hatte und von seinem Lehrer Abû Hanîfa, dem Begründer der hanafitischen Rechtsschule, gefördert worden war.¹⁶ Nach seiner Ausbildung wurde er zum Qâdi in Baghdâd ernannt, wo sein guter Ruf als Richter zur Bekanntschaft mit dem Chalîfen Hârûn ar-Raschîd (reg. 781–809) geführt haben dürfte. Dieser war so angetan von Abû Yûsufs richterlichen Fähigkeiten, dass er ihm den Titel Qâdi al-Qudât (Großer Qâdi) gab, den damals eigentlich nur der Qâdi der Hauptstadt trug. Von seinen Werken ist nur ein Buch über Staatsfinanzen, Besteuerung, Kriminaljustiz und ähnliche Themen, das er im Auftrag des Chalîfen verfasst hatte, erhalten; daneben sind durch Kommentare oder Antworten anderer Autoren auf seine Schriften weitere Bruchstücke seines Denkens erhalten. Im Großen und Ganzen folgte er den Prinzipien der hanafitischen Rechtsschule, in Fragen der Tradition war er sogar strenger als sein Lehrer. Auffallend ist, dass er seine Meinungen oft geändert hatte; vermutlich lässt sich dies auf seine Praxis als Richter zurückführen, in welcher er Recht nicht nur theoretisch behandeln sondern auch lebensnah und praktisch anwenden musste.¹⁷

Obwohl nicht viel von Abû Yûsufs Denken erhalten geblieben ist, kann man ihn doch als einen der Vordenker der Chalifatstheorie bezeichnen. In seinem Werk hielt er erstmals Ausschnitte der seinerzeit fast nur mündlich überlieferten Sunna, der Aussprüche und Handlungen des Propheten, schriftlich fest. Diese Sunna galt als Anleitung für politische und religiöse Alltagsfragen, die nicht im Qur'ân erläutert worden waren. Lange Zeit wurde die Sunna, welche nur von Religions- und Rechtsgelehrten korrekt interpretiert werden konnte,¹⁸ auch von den Chalîfen eignungsgemäß ausgelegt. Abû Yûsufs Bemühungen für eine Verschriftlichung der Sunna sollten dem entgegenwirken.¹⁹

Tatsächlich betrachtete Abû Yûsuf den Chalîfen mehr als Beamten Muhammads auf Erden, der die gegebenen Gesetze richtig auszulegen und anzuwenden habe. Seine Hauptfunktion war es, seinen Untertanen gegenüber die Scharî'a durchzusetzen und im Bedarfsfalle zu erläutern. Der Chalîf war damit eine Art Hirte über eine Schafherde und Abû Yûsufs Auffassung nach würde sich das Schicksal des

¹⁶Die hanafitische Rechtsschule geht auf Abû Hanîfa (gest. 767) zurück und ist eine von vier sunnitischen Rechtsschulen, die bis heute für die Grundprinzipien des rechtlichen Denkens im Islam verantwortlich sind. Die Hanafiten zeichnen sich durch das Anerkennen zweier weiterer Rechtsfindungsmittel aus: die persönliche Mitteilung (Ra'y), die schon immer in ihrer Schule gepflegt worden sei und die Frage danach, wie angemessen eine Lösung für die Gesellschaft sei (Istihân). Vgl. Bernd Radtke. »Der sunnitische Islam«. In: *Der Islam in der Gegenwart*. Hg. von Werner Ende und Udo Steinbach. 5. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005. S. 55–69, 63–66.

¹⁷Joseph Schacht. »Abû Yûsuf Ya'kûb ibn Ibrâhîm al-Ansârî al-Kûfî«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. 1. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 164.

¹⁸Und auch hier bildeten sich etwa allein im Sunnitentum vier Rechtsschulen mit unterschiedlichen Auffassungen und Interpretationen heraus.

¹⁹Patricia Crone und Martin Hinds. *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 80–96.

Chalifen nach seinem Tode im Himmel entscheiden: einen gerechten Herrscher würde der Prophet belohnen, einen ungerechten hingegen bestrafen.²⁰

Wie aber könne der Chalif gerecht herrschen? Diese Fragen behandelte er ausführlich in seinem oben erwähnten Buch. Der Chalif müsse Steuern erheben und eintreiben lassen, dabei habe er dafür zu sorgen, dass seine Steuereintreiber weder zu streng noch zu sanft vorgehen. Auch bei der Besteuerung habe er maßvoll vorzugehen: während eine gerechte Besteuerung das Land erblühen lassen würde, sowohl die Bürger als auch die Regierung, könnte eine ungerechte Besteuerung das Gegenteil bewirken. Preise hingegen sollten nicht kontrolliert werden, da diese von Gott bestimmt und gesteuert würden, so erklärte er auch Preisschwankungen auf einem freien Markt. Dieses Festhalten am freien Markt, der nicht zu viel reguliert werden dürfe, wurde fortan beinahe zu einem Dogma im islamischen wirtschaftspolitischen Denken. Die Verbindung von Wirtschaft und Politik ist bei Abû Yûsuf ganz eindeutig: eine gute Regierung führt zu einer guten Wirtschaft und damit einem guten Staat und einer glücklichen Gesellschaft. Anthony Black hat daher Abû Yûsuf auch als einen der ersten politischen Ökonomen überhaupt bezeichnet.²¹

4.2.3 Al-Mâwardî

Abû al-Hasan ‘Alî ibn Muhammad ibn Habîb al-Mâwardî (974–1058) studierte in seiner Heimatstadt Basra und in Baghdâd und arbeitete zunächst als Lehrer. Aufgrund seines großen Wissens wurde er schnell in höheren Regierungskreisen bekannt und in mehreren Städten im Osten des Reiches als Qâdî eingesetzt. Auch er dürfte gute Beziehungen zu beiden Chalifen, die zu seinen Lebzeiten regierten, gehabt haben. Al-Qâdir (reg. 991–1031) etwa hatte ihm nicht nur die Verhandlungen mit den oppositionellen Bûyiden, die den Irak unter ihrem Einfluss hatten, anvertraut, sondern auch beauftragt, das in vier verschiedene Rechtsschulen zerstrittene Sunnitentum wieder halbwegs zu vereinen. Al-Qâ’im (reg. 1031–1075) vertraute ihm ebenfalls gleich vier diplomatische Missionen an. Zahlreiche Zeitgenossen beschreiben ihn als sehr redegewandt und von großer Geistesschärfe und als höflichen, würdevollen und rechtschaffenen Menschen. Sein Werk umfasst mehrere Bereiche, darunter religiöse wie auch juristische und politische Schriften, von denen einige in arabischer Sprache erhalten geblieben sind und einige wenige ins Lateinische (die *Constitutiones politicae*) oder ins Französische (*Traité des statuts gouvernementaux*) übersetzt worden sind.²²

²⁰Joseph Schacht. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. 4. Aufl. London: Oxford University Press, 1975, 301–306.

²¹Black, s. Anm. 5 auf Seite 55, 25–26.

²²C. Brockelmann. »Abû al-Hasan ‘Alî ibn Muhammad ibn Habîb al-Mâwardî«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. 6. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 869.

Al-Mâwardîs politisches Denken ist von zwei Konstanten geprägt: einerseits sein Ziel, das Chalifat als höchste weltliche wie auch politische Führung um jeden Preis aufrecht zu halten und andererseits die realpolitische Position: die schîitischen Bûyiden hatten alle Amtsgewalt und die irakischen Kerngebiete in ihren Händen und betrieben schîitische Propaganda, die sunnitischen Chalifen waren ihnen unterlegen und betrieben die Politik, die die Bûyiden quasi verlangten. Die beiden zu Lebzeiten Al-Mâwardîs regierenden 'abbâsidischen Chalifen hatten daher auch nur deswegen lange Regierungszeiten vorzuweisen, weil sie sich bereits gänzlich der Vorherrschaft des Militärs gebeugt und kein bisschen mehr gegen sie aufbegehrt hatten. Er gilt zudem als einer der ersten, die sich daran machten, schriftliche Regeln, also Gesetze, rund um die Funktion des Chalifats zu verfassen.²³

Die Untrennbarkeit von Religion und Politik versuchte Al-Mâwardî mit einem Trick zu bewahren: Wenn die Chalifen schon keine Gewalt mehr ausüben konnten, sie dem Gesetz nach aber nach wie vor als Einzige Gewalt ausüben durften, könnte man das Gesetz doch so gestalten, dass die nicht mehr in der Hand des Chalifen liegende Gewalt nicht ihm genommen worden war, sondern vom Chalifen selbst in einer Art Dienstverhältnis aus der Hand gegeben, also delegiert worden war. Dadurch, dass die Bûyiden per Vertrag ihre Loyalität dem Chalifen gegenüber garantierten, war für Mâwardî dessen Stellung ausreichend gesichert. Er ging sogar noch weiter: auch Usurpation kann nach Al-Mâwardî zur Macht führen und nachträglich durch Zustimmung legitimiert werden, so lange sich der neue Herrscher an die Scharî'a halte. Für weltliche wie religiöse Führer galt zudem weiterhin der Zwang zu Anerkennung und Befolgung der Religion wie auch deren weitere Verbreitung. So konnte er eine weitere Verbreitung des Islams ermöglichen, das Chalifat auch durch schwere Zeiten hindurch bewahren und weltliche oder militärische Herrscher gleich welcher Ausprägung an die Religion binden.²⁴

Um dies zu erreichen, nahm er spitzfindige Unterscheidungen in verschiedene Ämter und Funktionen vor. Der Chalif als Vertreter des Propheten könne den Wazîren und Amîren seine Amtsgewalt übertragen. Wazîr war die Bezeichnung, die er vom de facto-Machtinhaber zum de iure-Regierungschef hin uminterpretierte; ein Wazîr konnte auf zwei Arten Macht erhalten, nämlich durch Übertragung der vollen Amtsgewalt durch den Chalifen oder durch Übertragung der Amtsgewalt für spezielle Aufgaben. Wazîr werden konnte man entweder durch informelle Ernennung durch den Chalifen oder durch »Erfüllung aller notwendigen Auflagen«, womit er denjenigen, die die Macht auf gewaltsamem Wege ergriffen hatten, ganz unbenutzt doch wieder ein offizielles Amt, das an religiöse Pflichten gebunden war,

²³Crone, *God's Rule*, s. Anm. 8 auf Seite 56, 222–223.

²⁴Hanna Mikhail. *Politics and Revelation. Mâwardî and After*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1995, 20–28.

zugeschoben hatte. Ähnlich ging er mit den Amîren um. Diese waren ursprünglich rein militärische Machtinhaber in Randgebieten, über die der Chalîf längst keine Macht mehr hatte. Al-Mâwardî interpretierte die Amîre zu Gouverneuren weitgehend autonomer Regionen um. Auf diese Weise erhielten die Amîre eine höhere Legitimität und ihre Gebiete wurden besser ins Reich integriert; andererseits hatten sie nun auch rechtliche, finanzielle und religiöse Funktionen (und Pflichten) zu erfüllen. Hielten sich die Amîre an ihre neuen Pflichten, so war wiederum der Chalîf verpflichtet, Investitionen in die fernen Regionen zu tätigen; was dem Chalîfen ganz nebenbei auch eine Erhöhung des Einflusses vor Ort ermöglichte.²⁵

In seinem *Buch über die Regeln sultânischer Herrschaft* hebte er die Bedeutung des Chalîfen für die Umma hervor.²⁶ Zu dessen Pflichten zählen nach Wichtigkeit geordnet der Schutz der Religion, die Schlichtung von Streitigkeiten innerhalb der Umma um sie vor innerislamischen Abspaltungen zu schützen; gegen oppositionelle Gruppen sollte er aber erst dann gewaltsam vorgehen, wenn sie seine Herrschaft zu sehr in Frage stellen würden. Erst danach seien Aufgaben wie die Herstellung von Sicherheit, Verhängung von Strafen gemäß der Scharî'a, Verteidigung des Gebiets, Kampf gegen die Ungläubigen, Steuerwesen und Auswahl wie Kontrolle der Verwaltung zu verrichten. Auch hier ist wieder die Untrennbarkeit von geistlicher und weltlicher Macht in al-Mâwardîs Denken zu sehen: er stellt die Kriterien für religiöse Führung auf und erwähnt beiläufig auch die damit verbundenen politischen Pflichten. Idealerweise sollte ein Chalîf übereinstimmend durch einen kleinen Kreis Religionsgelehrter gewählt werden. Diese Wahl sollte aus drei Gründen stattfinden:²⁷

1. Dadurch kann kein Erbfolgeprinzip im Sinne der Schî'a durchgesetzt werden.
2. Dadurch kann auch einem politisch noch so mächtigen Menschen ein Mindestmaß an religiöser Qualifikation abverlangt werden.
3. Dadurch wird der Chalîf beziehungsweise Imâm verpflichtet, das islamische Recht zu schützen, da er diesem ja seine Wahl zu verdanken hat.

4.2.4 Al-Ghazâlî

Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Tûsî al-Ghazâlî (1058–1111) wuchs als Waise in Tûs in Khurâsân auf, genoß dennoch gemeinsam mit seinem Bruder eine gute Ausbildung in vielen Städten und von vielen Lehrern. Zu seinen Lehrern gehörte ab 1085 auch der berühmte Gelehrte Nizâm al-Mulk, welcher so angetan von al-Ghazâlî war, dass er ihn 1091 zum Professor seiner Schule in Baghdâd machte,

²⁵Black, s. Anm. 5 auf Seite 55, 85–90.

²⁶Ottmann, s. Anm. 24 auf Seite 17, 142–143.

²⁷Mikhail, s. Anm. 24 auf der vorherigen Seite, 20–22.

wo er vor bis zu dreihundert Studenten unterrichtet haben und ein dementsprechend beliebter Lehrer gewesen sein soll. In der selben Zeit publizierte er auch sehr viele Bücher zu praktisch allen Bereichen der islamischen Theologie. 1095 verließ er Baghdād aus bis heute nicht eindeutigen Gründen. Die Orientalistik geht von mehreren Annahmen aus: erstens könnte er an einer Nervenkrankheit erkrankt gewesen sein und die Pilgerreise nach Madīna vorbereitet haben, darauf lassen autobiographische Anmerkungen schließen, zweitens könnte er vor dem politischen Aufstieg der schīʿitischen Assassinen, die schon seinen Lehrer Nizām al-Mulk ermordet hatten und gegen die al-Ghazālī in seinen Werken argumentiert hatte, geflohen sein, da sie zu dieser Zeit den Chalīfen stellten und drittens könnte er geflohen sein, nachdem der Sultān seinen Onkel, dem er gute Verbindungen zum ehemaligen Chalīfen verdankte und der auch sein Schutzpatron war, ermordet hatte. Die folgenden elf Jahre verbrachte er an vielen verschiedenen Orten, sämtliche historische Quellen sind hier unklar, als gesichert gelten aber seine Teilnahme an der Pilgerfahrt und vermutlich mehrere lange Aufenthalte in Damaskus. In dieser Zeit dürfte er sich immer stärker dem Sūfismus, der islamischen Mystik, zugewandt haben, verfasste aber auch sein größtes Werk, *Revival of the Knowledge of the Religious Sciences*, ein mehrbändiges Meisterwerk, das sich unter anderem ökonomischen, politischen, sozialen und rechtlichen Fragen widmet. 1106 konnte ihn der Sohn seines Lehrers, Fakhr al-Mulk, überzeugen, seine Lehrtätigkeit abermals aufzunehmen, diesmal aber an der Nizāmiyya in Naysābūr, einer bekannten theologischen Universität. In dieser Zeit verfasste er auch seine Autobiographie. Kurz vor seinem Tode kehrte er in seine Heimatstadt zurück und lehrte den Sūfismus.²⁸

Al-Ghazālī hatte zahlreiche Werke geschrieben, wobei bei vielen die Quellenlage nicht eindeutig ist und gerade seine Bücher über Mystik eigentlich von anderen Autoren stammen könnten; die Wissenschaft zählt jedenfalls bis zu 404 Werke auf, die von ihm verfasst wurden oder zumindest ihm zugeschrieben werden.²⁹ Theologisch vertrat er keine revolutionären neuen Positionen, es war eher seine Art, wie er sie vertrat, die ihn berühmt machte. Er hatte sich viel mit griechischer und arabischer Philosophie beschäftigt und mehrere Werke über aristotelische Logik verfasst; der Syllogismus gilt als Lieblingsschlussform al-Ghazālīs. In seinem Werk *Die Inkohärenz der Philosophen* argumentierte er logisch gegen die Erkenntnisse der Philosophen und widerlegte sie in zwanzig Kapitel zu jeweils einem Punkt. Die Auffassungen der Philosophen teilt er in drei Gruppen ein:

1. Solch gravierender Irrtum, dass man ihn als »Unglaube« zu bezeichnen habe.

²⁸W. Montgomery Watt. »Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad al-Tūsī al-Ghazālī«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. 2. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 1038.

²⁹vgl. F. Rahman. »Review: Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazālī (Algazel)«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 24.3 (1961). S. 585–587. URL: <http://www.jstor.org/stable/609770>.

2. Weniger gravierender Irrtum, den er nur als »Häresie« bezeichnet.
3. Aussagen, die nur durch falsche Beweisführung (und folglich falsche logische Schlüsse) zu Irrtum würden.

Interessant ist hier, dass er die Philosophie nicht als ganzes verwarf, sondern ihre Aussagen unterschied und einzeln behandelte. Weniger inkohärent sondern eher als allgemeine Sätze betrachtete Ghazâlî die Aussagen der Philosophen über Ethik und Politik, hier sah er überdies größere Übereinstimmung mit den Aussagen der Theologen. Bemerkenswert ist zudem al-Ghazâlîs Sprachgefühl: So schrieb er seine Bücher für Leser mit höherer Bildung mit vielen logischen Ausführungen und Querverweisen, während seine Bücher für Leser mit geringerer Bildung in einfacherer Sprache und mit Beweisen aus Qur'ân und Mystik ausgestattet waren. Dies passte zu seiner Annahme, dass nicht alle Menschen mit dem gleichen Verstand ein Buch lesen würden und daher nicht jeder Text für alle Leser gleichermaßen geeignet sei; spekulative theologische Abhandlungen etwa könnten bei Ungebildeten zu Unglauben führen – eine Annahme, die seit Aristoteles' Intellektlehre immer wieder in der islamischen Philosophie anzutreffen ist.³⁰

Auch al-Ghazâlî kämpfte aktiv für den Chalifen, so bewies er etwa zu seinen Lebzeiten anhand des islamischen Rechts den Anspruch des 'Abbâsiden al-Mustazhir auf das Chalifat, das ihm von Rivalen einer anderen Dynastie strittig gemacht worden war: er behauptete dass die Zustimmung aller Mitglieder der Gemeinde nicht ausreiche, sondern durch einen durchsetzungsfähigen und autoritären Imâm verstärkt werden müsse, der die gute Ordnung der Religion garantieren könne, welche erst das letzte Glück garantiere. Den politischen Begebenheiten seiner Zeit entsprechend könne die Stärke und Kühnheit eines Chalifen, die sich erst im Krieg zeige, auch durch seinen »Diener«, nämlich den Sultân in Diensten des Chalifen, bewiesen werden – hier räumte er also ein theoretisches Schlupfloch für die realpolitischen Verhältnisse ein.³¹ Ähnlich argumentierte er bezüglich der Kompetenz der Chalifen in Regierung und Verwaltung: so lange er über gute Vertreter verfüge, müsse der Chalif selbst seine Kompetenz nicht beweisen. Selbst wenn der Chalif über kein großes Wissen verfüge, müsse er doch nur gottesfürchtig und fromm genug sein, um verdienstermaßen auf seinem Thron zu sitzen – ein Bild, das die 'Abbâsiden-Chalifen gerne von sich zeichneten, nachdem sie alle weltliche Macht längst verloren und an fremde »Söldner« abgegeben hatten. Die letzte Verantwortung und höchste Autorität war damit aber zumindest theoretisch immer noch

³⁰Ulrich Rudolph. *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2004, 56–60 und Tjize J. de Boer. *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart: Fr. Frommanns, 1901, 138–150.

³¹Rosenthal, s. Anm. 14 auf Seite 59, S. 157.

beim Chalifen, der Sultân war nur ein Exekutivorgan.³² Al-Ghazâlî war vor allem um eines besorgt: um die Institution des Chalifats in der Funktion des Imâmats, also in seiner Funktion als Führerschaft der Umma, der Gemeinde. Seine Sorge war, dass die Gemeinde zu existieren aufhören würde, wenn sie keinen Führer mehr hätte.³³ Obwohl oder wahrscheinlich gerade dadurch, dass er die mitunter größten Zugeständnisse an die realpolitische Situation machte, indem er weltliche Kompetenzen des Chalifen zwar nicht strich, aber doch reichlich an andere Ämter im Dienste des Chalifen verteilen ließ, konnte er die religiöse Funktion des Chalifen wieder verstärken.³⁴ Ghazâlîs Chalif war nicht zwingend ein mächtiger, militärischer Herrscher, wie ihn andere zu schaffen versucht haben, sondern in erster Linie eine religiöse Führungsfigur.³⁵

4.2.5 Ibn Taymîya

Taqî ad-Dîn Ahmad ibn Taymîya (1263–1328) führte ein ausgesprochen bewegtes Leben. Er stammte aus einer Familie von Rechtsgelehrten und Theologen, einige seiner Vorfahren waren bedeutende Gelehrte der hanbalitischen Rechtsschule, nach welcher auch er ausgebildet wurde.³⁶ Seine Heimatstadt Harrân musste er schon 1269 vor dem Ansturm der Mongolen verlassen und nach Damaskus fliehen, aber auch fortan lebte er ein wechselhaftes Leben, das auf die damaligen wirren politischen Verhältnisse während der Mamlûken-Dynastien und des Niedergangs des 'Abbâsiden-Chalifats zurückzuführen ist. In Damaskus wurde er in Theologie und Jurisprudenz ausgebildet, 1285 übernahm er die Stelle seines Vaters für Qur'ân-Exegese an der Umayyaden-Moschee in Damaskus. Von 1293 an war er in praktisch ständigem Konflikt mit den politischen Autoritäten, die zu seiner Zeit an vielen Orten häufig wechselten, reiste daher viel umher und war mehrere Male in verschiedene Gefängnisse oder Exile der islamischen Welt gesperrt – Gelegenheiten, die er produktiv zu nutzen wusste um seine Bücher zu verfassen. Seine vielen politischen Konflikte aufzuzählen lohnt an dieser Stelle nicht, es sei aber festgehalten dass er sowohl mit höheren und niedrigeren politischen Autoritäten als auch mit zahlreichen Religions- und Rechtsgelehrten immer wieder in Konflikt kam, man

³²ebd., 157–158.

³³Crone und Hinds, s. Anm. 19 auf Seite 61, S. 33. Ghazâlî betrachtete diese Funktion des Chalifen sogar als so wichtig, dass er ihn nicht als Chalif Rasûl Allâh, sondern als Chalifât Allâh bezeichnete, vgl. ebd., 4–23.

³⁴ebd., 97–110.

³⁵Crone, *God's Rule*, s. Anm. 8 auf Seite 56, 237–247.

³⁶Die hanbalitische Rechtsschule geht auf ihren Gründer Ahmad ibn Hanbal zurück, der eine der bedeutendsten Hadîth-Sammlungen mit rund 8.000 gesammelten Sprüchen verfasst hatte. Sie zeichnet sich durch ihre Ablehnung jedweder rationaler Methoden aus, selbst der in allen anderen Schulen und im Mainstream übliche Analogieschluss (Qiyâs) wird abgelehnt so dass statt der üblichen vier nur drei Rechtsquellen gelten: Qur'ân, Sunna und Idschmâ' (Konsens der islamischen Rechtsgelehrten). Vgl. Radtke, s. Anm. 16 auf Seite 61, 63–66.

vermutet zudem, dass er sogar selbst an manchen Kämpfen kriegerisch beteiligt gewesen war, wenn er nicht gerade in einem Gefängnis saß oder mal wieder frisch rehabilitiert einen kurzen Posten als Lektor an einer Universität inne hatte. Die letzten fünf Monate seines Lebens verbrachte er ebenfalls in Haft, damals hatte der Sultân sogar befohlen, ihm Tinte und Papier zu verwehren, auf dass er nicht noch mehr »Schaden« anrichten könne. Ibn Taymîyas Einteilung habe es drei Gruppen von Theologen gegeben:

1. Die dogmatischen Theologen begründeten ihre Lehre auf der Vernunft.
2. Die traditionalistischen Theologien begründeten ihre Lehre auf den Hadîthen.
3. Die Sûfis begründeten ihre Lehre auf dem freien Willen.

Diesen Gruppen gleichsam zustimmend wie auch widersprechend forderte er, dass das religiöse System auf allen drei Pfeilern gleichermaßen zu fußen habe, was damals (und teilweise heute noch) als »konservativer Reformismus« bezeichnet wurde. Von seinen zahlreichen Werken, die schon zu seinen Lebzeiten viele Kontroversen ausgelöst hatten, sind nahezu alle heute in der einen oder anderen Form erhalten.³⁷

Ibn Taymîya vertrat im wesentlichen aber nicht ausschließlich eine hanbalistische Lehre. Er hatte zahlreiche Philosophen und Theologen studiert, darunter solche denen er zustimmte als auch solche, die er widerlegte. In vielen Fällen hatte er sowohl Anknüpfungs- als auch Kritikpunkte an die Lehren unter anderem Abû Hanîfas, Ibn Hanbals, al-Mâwardîs und al-Ghazâlîs. Sein wichtigstes politisches Werk ist *The Book on the Government of the Religious Law*. Darin argumentiert er für eine Ausrichtung der Politik an der Scharî'a, die für diese Zwecke allerdings aktualisiert werden müsse. Denn anstatt Religion und Politik in verschiedene Kompetenzbereiche und Ämter zu trennen sei doch der Sinn der Scharî'a gerade die Recht- leitung der Politik. Da zu damaliger Zeit ein solcher Zustand praktisch undenkbar war und viele vor ihm um das Chalîfat zu retten genau entgegengesetzt argumen- tiert hatten (vgl. etwa Al-Mâwardî in Abschnitt [4.2.3 auf Seite 62](#)), argumentierte er, dass ein solch »idealer Zustand« bereits einmal unter den ersten beiden (und teilweise auch unter den letzten beiden) rechtgeleiteten Chalîfen geherrscht habe (vgl. dazu Abschnitt [4.1 auf Seite 55](#)). Das Ziel seines politischen Denkens war in Anlehnung an die rechtgeleiteten Chalîfen eine »rechtgeleitete Herrschaft«.³⁸

Eine interessante Ansicht Ibn Taymîyas war, dass die Religion zu ihrer vollen Erfüllung die Macht des Staates benötige. Er bewies, dass die politischen Ämter

³⁷Henri Laoust. »Takî al-Dîn Ahmad Ibn Taymiyya«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Ber- arman u. a. 2. Aufl. Bd. III. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 951.

³⁸Black, s. Anm. [5 auf Seite 55](#), 154–155. Der arabische Begriff für »Rechtegeleitete Herrschaft« lautet »siyasa shar'îyya«, vgl. dazu auch Abschnitt [2.2 auf Seite 16](#).

und Funktionen unter jene Art vertrauensvoller Führer fielen, die im Qur'ân mit der Leitung der Gemeinde beauftragt worden seien und begründete dies mit Sure 4, 59 (vgl. Seite 59). Da die Aufgabe einer öffentlichen Führung war, das materielle wie spirituelle Wohlergehen der Bevölkerung sicherzustellen, musste sich diese auf islamische Gesetze beziehen, da die Aufgabe sonst nicht bewältigbar wäre. Damit stellte er sicher, dass Religion und Regierung einander dringend benötigten. Und hier knüpfte er an al-Mâwardîs Trennung von Politik und Religion in verschiedene Ämter an, hielt die Trennung aufrecht und verband sie dennoch umso stärker: eine »rechtgeleitete Regierung« bestehe aus Führerschaft (zum Beispiel Sultâne, Mulk oder Amîre) und der Anwendung der Scharî'a. Die Führung (Imâmat) ist eine Funktion der rechtgeleiteten Regierung und benötigt Gewalt (Schawk), Königsherrschaft (Mulk) und Herrschaft (Sultân). Der Staat ist natürlich voll in religiöse Regeln eingebettet (Fiqh). Die Unterscheidung zwischen Chalîf und Sultân hob er aufgrund der damaligen politischen Situation vorübergehend auf und argumentierte, dass jeder gute islamische Herrscher ohnehin jene Funktionen erfüllen würde, die früher einmal dem Chalîfen oblagen. Selbst eine Trennung der islamischen Welt in zahlreiche Staaten akzeptierte er, so lange in allen Staaten die Herrscher nach islamischen Regeln herrschten und ihre religiösen Pflichten erfüllten. Die Lösung aller praktischen Fragen rund um die Regierung sollten mittels religiöser Regeln geschehen. Die Herrscher wurden damit im klassischen Sinne zu Schäfern, die über ihre Herde wachten.³⁹

4.3 Die Führerschaft aus Sicht der Schî'a

Die bisher behandelten Positionen der Chalifatstheorie entstammen alle aus dem sunnitischen Islam, der innerhalb der islamischen Welt zum »Mainstream« gehört. Wie jedoch schon in Abschnitt 3.4 auf Seite 45 angedeutet, hat sich rund um die Frage nach rechtmäßiger geistlicher wie weltlicher Führerschaft eine Spaltung des Islams in mehrere Sekten beziehungsweise Konfessionen ergeben und so hat es auch in der Schî'a theologische, philosophische und rechtliche Überlegungen zur besten Führerschaft gegeben. Auch diese Überlegungen waren so zahlreich und breit gefächert, dass ich an dieser Stelle nur sehr grob auf sie eingehen möchte und die Unterschiede zu den Überlegungen aus dem sunnitischen Islam darstellen möchte.

In der Schî'a spielen Imâme grundsätzlich eine wesentlich wichtigere Rolle. Imâm heißt so viel wie »Vorbild« und kann vom Vorbeter in der Moschee bis zum obersten Führer der Gemeinschaft alle möglichen Personen bezeichnen. Muhammad war ein erster Imâm, aber im Prinzip darf jeder fromme Muslim das Gebet

³⁹ebd., 155–159.

leiten. In der Schī'a hat sich außerdem schnell eine Institution herausgebildet, der oberste Imām wurde zum Führer aller Schī'iten. Erster Imām in diesem Sinne war Muhammads Cousin 'Alī. Die Politik betreffende Überlegungen wurden erst mit dem Tod des elften Imāms 873 n. Chr. öffentlich geäußert, jedoch ist es dafür nötig, ein wenig in der Geschichte der Schī'a zurückzugehen. Wie erwähnt legt die Schī'a in der Frage der Führerschaft neben religiöser Vorbildlichkeit großen Wert auf verwandtschaftliche Beziehungen zum Propheten. Nahezu alle Imāme – hier sind jetzt die Führer am oberen Ende der »Hierarchie« gemeint – waren mit ihren Vorgängern verwandt, als Regel galt, dass das Imāmat immer auf den ältesten Sohn vererbt werden würde. Erster Imām war der Schwiegersohn und Cousin des Propheten 'Alī. Insgesamt lässt sich eine Gruppe von zwölf Imāmen in direkter Nachfolge des Propheten beziehungsweise 'Alīs rekonstruieren. Nur war eine direkte Abstammung allerdings manchmal nicht möglich oder wurde sogar zum Streitpunkt verschiedener Gruppen und zum Ausgangspunkt einer Unterteilung der Schī'a in Unterströmungen. So sind die Zaiditen oder Fünferschī'iten die heute kleinste Unterströmung, die nur die ersten fünf Imām anerkennen und nur diesen folgen. Die heute etwas größere Gruppe der Ismā'īliten oder Siebenerschī'iten erkannte etwa einen anderen als den siebten Imām des Mainstreams als ihren siebten Imām und diesen wiederum als letzten an. Die Mehrheit der Schī'a glaubt jedoch an die Reihe der zwölf Imāme, wobei der zwölfte Imām sich nach dem Tode seines Vaters 873 zurückzog und aus Gründen der politischen Sicherheit nur wenig Kontakte zur Öffentlichkeit hatte, so dass seine Existenz von manchen Gruppen angezweifelt worden war. Er galt als der verborgene Imām, sowohl seine Geburt als auch sein Tod sind unklar. In der Schī'a wird fest an seine Rückkehr geglaubt, die eines Tages die Schī'iten erlösen wird und alle Herrschaft gerecht gestalten wird. Noch rund 150 Jahre nach seinem Verschwinden hatte er immer wieder rechtmäßige Vertreter, die seine Botschaften an die Öffentlichkeit brachten, bis auch diese Quelle endgültig versiegte.⁴⁰

Mit der Nachfolge des elften Imāms 873 begannen also viele Gelehrte der Schī'a, rechtliche und theologische Prinzipien einer rechtmäßigen Führerschaft in der Schī'a zu diskutieren. Sie hatten dabei durchaus Anschluss zu sunnitischen Intellektuellen und sogar sehr intensive Debatten mit vielen Mu'taziliten, den großen Rationalisten des Islams, geführt. Mit diesen hatten sie sowohl gemeinsame Standpunkte als auch verschiedene Ansichten. Die verschiedenen schī'itischen Positionen selbst hatten alle den gemeinsamen Ausgangspunkt einer wieder stärker autoritären Führung, dass also das existierende Chalīfat wieder mehr Macht in die-

⁴⁰Vgl. teilweise W. Montgomery Watt. »Sidelights on Early Imāmite Doctrine«. In: *Studia Islamica* 31 (1970). S. 287–298. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595081>.

ser einen Institution vereinen sollte. Ansonsten lassen sich vier größere Ansätze unterscheiden:⁴¹

1. Die Zaiditen behaupteten, dass erst ein Imâm mit Herrschaftsanspruch, der die Führungsrolle aktiv ergreife und sei es auch nur durch Anführen einer Revolution, ein Imâm sein könne. Zu ihrer Zeit bedeutete eine solche Forderung die Umstürzung der sunnitischen Herrschaft im Islam, was viele Schī'iten nicht wagten. Somit haben die Zaiditen auch die letzten sieben der zwölf schī'itischen Imâme nicht anerkannt und sind immer bei ihren ersten fünf geblieben, welche noch tatkräftig gegen die Sunniten gekämpft hatten.
2. Die Ghâliya waren eine kleine Gruppe, die auf die Rückkehr des letzten, verborgenen Imâm warteten und daran glaubten, dass dessen Rückkehr alle Probleme lösen und eine gerechte Herrschaft einrichten würde. Da sie seine Rückkehr jedoch nicht in absehbarer Zukunft erwarteten, verhielten sie sich aus politischer Sicht ruhig und hielten sich aus allen öffentlichen Angelegenheiten und Machtkämpfen heraus.
3. Die dritte Gruppe akzeptierte sämtliche Imâme und verlangte keine aktive politische Rebellion oder Führerschaft von ihnen und viele Mitglieder dieser Gruppe befürworteten eine Verlängerung der Reihe der Imâme über die zwölf hinaus. Diese Einstellung hatte sich auch aufgrund der guten Verhältnisse zwischen damaligen Schī'iten und dem damaligen 'Abbâsiden-Chalîfat entwickelt, das dieser Gruppe große Freiräume ließ, da es in ihnen keine akute Bedrohung sah. Die Gruppe der Fut'hiyya gehört zu ihnen.⁴²
4. Die vierte Gruppe schließlich entwickelte sich allmählich aus der dritten Gruppe heraus und umfasst mehrere kleine Gruppen wie etwa Teile der späteren Fut'hiyya und die Wâqifa. Sie fanden es vorteilhafter, keinen lebenden Imâm mehr zu verehren, der unter Umständen verfolgt werden könnte, sondern zogen einen verborgenen, verschwundenen und »entrückten« Imâm vor, der durch Agenten oder Vertreter regelmäßig der Öffentlichkeit Botschaften überbrachte. Diese Ansicht wurde mehr und mehr ausgearbeitet und wurde schließlich zur Hauptideologie der Schī'a. Diese Theorie hatte zwei große Vorteile:
 - a) Die Imâme selbst konnten nicht verklagt werden, etwa Revolutionen begonnen zu haben und somit konnten die Anhänger ihre Führer nicht an sunnitische Herrscher und Richter verlieren.

⁴¹ebd.

⁴²vgl. dazu auch Patricia Crone. *Medieval Islamic Political Thought*. 2. Aufl. Edinburgh: University Press, 2005, 87-98.

4. DIE THEORIE DES CHALÎFATS

	Sunna	Schî'a
Unterschied zwischen weltlicher und geistlicher Macht	in einigen Ansätzen vorhanden, um zumindest nominell die Macht weiterhin in theologischen Händen zu halten	nicht vorhanden; Imâm ist gleichermaßen weltlicher wie auch geistlicher Führer
Abstammung für Amt verpflichtend?	nicht notwendigerweise, idealerweise aber Abstammung aus angesehener Dynastie	verpflichtend
Qualifikation für das Amt	religiöses Vorbild	religiöses Vorbild und verwandschaftliche Beziehungen zu Vorgängern (idealerweise ältester Sohn)
Befugnisse	unterschiedliche Befugnisse, immer jedoch religiöse	alle religiösen und weltlichen Befugnisse
Pflichten	religiöse und, wenn möglich, weltliche	alle religiösen und weltlichen Pflichten
Abwesenheit des Herrschers	zu vermeiden, lieber eine Marionette als gar kein Herrscher	möglich, in vielen Ansätze und im Mainstream sogar erwünscht

Tabelle 4.1: Sunnitische und schî'itische Herrschaftstheorien

- b) Das »politische Alltagsgeschäft« konnte in die Hände fähiger Politiker gelegt werden anstatt den Fehlern und Launen religiös vorbildlicher aber unter Umständen politischer Unfähiger Führer ausgeliefert zu sein.

Damit ergeben sich einige sehr bemerkenswerte Unterschiede zu sunnitischen Führungskonzepten, wenn man die vielen Ansätze einzelner Denker grob in sunnitische Ansätze einerseits und schî'itische Ansätze andererseits unterteilt, die ich in Tabelle 4.1 skizziert habe.

Der größte Unterschied zwischen beiden Ansätzen dürfte der »Grad an Religionsgebundenheit« sein. Während schî'itische Herrschaftskonzepte eine Trennung von Politik und Religion ablehnen, nehmen sunnitische Konzepte durchaus eine Trennung in einzelnen Bereichen in Kauf, so kann etwa das Militär auch von weltlichen Personen geleitet werden. Dementsprechend erscheint die schî'itische Forderung, jeder Führer müsse mit dem Propheten oder seinen Nachkommen verwandt sein, nur konsequent, während in den sunnitischen Ansätzen Verwandtschaft zwar auch Herrschaftsansprüche begünstigt, der Verschwandschaftsbegriff jedoch sehr weit gedehnt wurde und praktisch alle Clans aus Makka umfassen kann. Klarerwei-

se ist ein schî'itischer Herrscher, wenn er mal an der Macht ist, damit dann auch uneingeschränkter Bestimmer in weltlichen und geistlichen Dingen, während ein sunnitischer Herrscher auch mal weltliche Belange an andere Personen »deligieren« darf.

Beiden Strömungen gemein ist die Anpassung an realpolitische Umstände. Letztlich könnte man interpretieren, dass die Flexibilität des schî'itischen politischen Denkens sogar viel weiter geht als die des sunnitischen, indem sie einen physisch gar nicht vorhandenen Herrscher in Kauf nimmt und sich sogar länger einer fremden Politik beugen würde, während auf die irgendwann kommende und allheilende Erlösung geduldig gewartet wird.

4.4 Chalîfatstheorie in der Moderne

Wie aus den voran gegangenen Abschnitten ersichtlich, war es um das Chalîfat und auch um das Imâmat nicht immer gut bestellt. Tatsächlich gibt es heute auch keinen Chalîfen in der islamischen Welt mehr, anders als in der christlichen-katholischen Welt der Papst. Sucht man in der Literatur nach Hinweisen, wann das Chalîfat verloren ging, so findet man verschiedene Angaben, die geradezu beispielhaft die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten dieser Institution und ihrer Bedeutung aufzeigen. Für manche ging das Chalîfat mit der Eroberung Baghdâds durch den Enkel Dschingis Khans 1258 zu Ende,⁴³ tatsächlich markiert dieses Datum auch das Ende des 'Abbâsiden-Chalîfats. In der islamischen Welt wurde der Titel dennoch weitergeführt und unterschiedlichste Herrscher in unterschiedlichsten Regionen beanspruchten ihn für sich – oftmals gleichzeitig und nicht selten wurden die damit verbundenen Rechte und Pflichten willkürlich interpretiert. Für andere wiederum war die Machtübernahme der Osmanen im 16. Jahrhundert das Ende des Chalîfats, als die osmanischen Sultâne den Titel für sich beanspruchten, was ihnen nie von der gesamten islamischen Welt anerkannt wurde. Als mit Sicherheit allerletztes Datum darf aber 1924 genannt werden, als in der Türkei dem Sultân, dessen Sultâns-Titel ihm bereits entzogen worden war durch Beschluss der türkischen Regierung auch noch den Titel als Chalîf verlor.⁴⁴ Zwar wurde kurz darauf in Kairo versucht, wieder ein Chalîfat zu wählen, der Versuch scheiterte jedoch genauso wie alle anderen späteren Versuche.⁴⁵

⁴³vgl. etwa Majid Fakhry: »The Theocratic Idea of the Islamic State in Recent Controversies«. In: *International Affairs* 30.4 (1954). S. 450–462. URL: <http://www.jstor.org/stable/2608725>.

⁴⁴vgl. etwa Hamid Enayat. *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shî'ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*. 2. Aufl. London/New York: I. B. Tauris, 2005. Enayat vertritt führt beide Ansichten als legitime Sichtweisen auf.

⁴⁵Es gibt immer wieder vor allem von kleinen, extremistischen Gruppen oder Sekten Versuche, ein Chalîfat zu etablieren. Sogar in der Diaspora versuchen solche Gruppen dann, »Staaten« in bereits bestehenden Staaten zu begründen, wie dies auch bei manchen Sekten anderer Religionen zu

Es hat immer wieder in der islamischen Geistesgeschichte Versuche gegeben, das Chalîfat wiederzubeleben und es gibt sie noch heute. Sowohl im 18. Jahrhundert, also vor der letzten definitiven Abschaffung der Institution, als auch nach 1924; heute vermehrt von extremistischen Gruppen, die oft im Ausland und dank der modernen Kommunikationsmöglichkeiten weltweit agieren.

4.4.1 Schâh Walî-Allâh

Schâh Walî-Allâh (1703–1762) war einer jener Denker, die in späteren osmanischen Zeiten versuchten, eine Theorie für das Chalîfat aufzustellen und so versuchten, die Institution als solche zu retten. Walî-Allâh teilt das Chalîfat in drei Kategorien:⁴⁶

1. Das rechtgeleitete Chalîfat: die ersten vier Chalîfen, wobei unter ihnen 'Alî bereits eine schlechtere Stellung innehat, da unter ihm die Einheit der Muslime bereits zu zerfallen begonnen hatte.
2. Das allgemeine Chalîfat: von einer Mehrheit gewählte Chalîfen, die im Sinne der Religion und der Gemeinschaft gute Handlungen tätigen.
3. Das tyrannische Chalîfat: nicht mehrheitlich anerkannte Chalîfen, die nicht im Sinne der Religion handeln, wobei auch eine nachlässige Verwaltung unter dem Chalîfen, die dessen religiös inspirierte Amtshandlungen nicht durchsetzt und stattdessen nicht religiös arbeitet, zu einer Bewertung des Chalîfats als tyrannisch führen kann.

Ein Chalîf ist also umso besser, je frommer er ist und je mehr er religiöse Anweisungen befolgt und im Sinne religiöser Regeln handelt (und diese durchzusetzen versteht). Die schî'itischen Imâme kommen bei Walî-Allâh alle schlecht weg, da sie niemals reale politische Macht hatten, waren sie für ihn keine richtigen und schon gar keine rechtgeleiteten Chalîfen. Welche Bedingungen gelten, um Chalîf werden zu können und mit welchen Pflichten das Amt verbunden ist stimmt bei Walî-Allâh größtenteils mit den Ansichten al-Mâwardîs (vgl. Abschnitt 4.2.3 auf Seite 62) überein. Die Osmanen kommen bei Walî-Allâh äußerst schlecht weg. Von vornherein erkennt er ihnen jeglichen Anspruch auf das Amt ab und das noch bevor sie ihre Ansprüche artikuliert hatten, was erst nach 1774 der Fall war. Er geht aber weiter und bezeichnet ihre Handlungen als anti-arabisch wie auch sogar als anti-muslimisch, weswegen sie auch keinen Anspruch auf die muslimischste aller

beobachten ist. Im deutschsprachigen Raum dürfte wohl Muhammad Metin Kaplan, der »Chalif von Köln«, der prominenteste Vertreter sein. Seine Organisation »Chalîfatsstaat« (Hilafet Devleti) beziehungsweise »Verband islamischer Vereine und Gemeinden« wurde 2001 verboten.

⁴⁶vgl. Aziz Ahmad. »An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate«. In: *Studia Islamica* 28 (1968). S. 135–144. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595266>.

Institutionen haben dürften. Dies begründet er damit, dass es letztendlich die Osmanen gewesen waren, die dem Chalífat der Quraysch, also dem Chalífat mit Abstammung aus Muhammads Stamm, ein Ende gesetzt hätten.⁴⁷

Walí-Alláhs Denken ist ein gutes Beispiel für die immerwährenden Versuche, das Chalífat wiederzubeleben – nicht jedoch um jeden Preis, wie sein striktes Ablehnen möglicherweise unislamischer Chalífate zeigt.

4.4.2 Der Tod des Chalífen, *oder*: Das Ende des Chalífats

Das Chalífat war, wie zu Beginn von Abschnitt [4.4 auf Seite 73](#) geschildert, zuletzt in Personalunion mit dem osmanischen Sultán verbunden und damit in osmanischer Hand; daher wurde es auch nicht überall in der islamischen Welt akzeptiert. In der sich reformierenden Türkei nach dem Ersten Weltkrieg wurde im November 1922 die Personalunion aufgehoben und das Sultánat durch ein republikanisches Regime ersetzt. Das Chalífat blieb als rein geistliche Institution zunächst erhalten, wurde aber 1924 ebenfalls endgültig abgeschafft. In dieser Sache gab es mehrere interessante Argumentationsgänge. Die Modernisten sahen die Abschaffung als logische Folge und wichtigen Schritt der Säkularisierung, die Traditionalisten hingegen erinnerten, dass die islamische Welt in ihrer Geschichte nicht zum ersten Mal ohne Chalífen gewesen sei und versuchten mit religiös motivierten Antworten zu kontern.

Mustafa Kemal (1881–1938; ab 1934 mit neuem zusätzlichem Nachnamen Atatürk, »Vater der Türken«) etwa argumentierte, dass der Prophet den Menschen auf Erden nur den Islam hatte bringen wollen, ihnen nie aber richtiges Regieren beigebracht hätte und dies auch nicht beabsichtigt hatte. Das Chalífat sei vor allem für Regierung und Verwaltung zuständig; um eine solche Funktion zu erfüllen, müsse es aber ein mächtiges Amt sein. Der Chalíf hätte aber längst keine Macht mehr gehabt, unter solchen Umständen sei es nicht würdevoll und eine unmögliche Aufgabe gewesen, Chalíf zu sein. Auch der Gedanke, es dürfe immer nur einen Chalífen geben, sei ein Gedanke der Bücher, nicht der Wirklichkeit gewesen. So hätten sogar die Araber selbst zwei Chalífate gegründet, ein erstes in Baghdád und später ein zweites in Córdoba. Die vielen in der islamischen Geschichte gewesenen Chalífate hätten alle nicht ihrem Anspruch gerecht werden können. Zuletzt hätten nur noch Türken an der Institution eines allumfassenden, einzigen Chalífen für den gesamten Islam festgehalten und seien dafür nur verschmäht worden. Das Chalífat abzuschaffen, es sozusagen zu erlösen von seinem sinnlosen Dasein, sei daher nur der richtige Schritt gewesen, und zwar richtig im Sinne des Islams, denn diese Abschaffung würde ja nicht im Geringsten den Glauben als solchen abschaffen.⁴⁸

⁴⁷ebd.

⁴⁸Enayat, s. Anm. [44 auf Seite 73](#), 52–57.

Auch die Reaktionen auf die Abschaffung waren bezeichnend. Ein christlicher Araber, Nadschîb 'Âzûrî, hatte schon 1904 vorgeschlagen, einen Chalifatsstaat rund um Madîna zu schaffen, der von einem frommen Chalîfen geleitet würde, welcher ganz nach Vorbild des Papstes im Vatikan der gesamten muslimischen Welt die höchste religiöse Autorität wäre.⁴⁹ Angesichts der angespannten Lage zwischen Türken und Arabern war eine solche Idee jedoch pure Utopie.⁵⁰

Auf die Abschaffung selbst reagierten nur die Muslime Indiens und Ägyptens. Die indischen Muslime hatten sich zuletzt stark mit dem osmanischen Chalîfat identifiziert und große Motivation für ihre anti-britische Bewegung daraus geschöpft. 1919 führten sie in ganz Indien Chalifats-Konferenzen durch, bald darauf gründeten sie ein Chalifats-Komitee als eine Art theologischen Dachverband. Mit der Abschaffung des Chalîfats jedoch schwand das Interesse rasch und man konzentrierte sich vor allem auf inländische Probleme; 1926 lehnte man sogar eine Einladung auf eine Konferenz zur Zukunft des Chalîfats in Kairo ab. Der indomuslimische Modernist Muhammad Iqbâl (1877–1938) begrüßte die türkische Entscheidung sogar ausdrücklich und argumentierte ähnlich wie Mustafa Kemal. Seit dem Abdanken der Quraysch als Chalîfen sei das Amt ohnehin nicht mehr das gewesen, was es seinem Anspruch nach zu sein versucht hatte.⁵¹

Der Ägypter 'Alî 'Abd ar-Râziq (1888–1966) war vielleicht der aktivste Theoretiker nach der Abschaffung und mit Sicherheit der interessanteste. Er hatte sowohl im Morgen- wie auch im Abendland studiert und brachte daher ein frisches, unübliches Denken in den Islam, obwohl er wesentlich konsequenter islamisch dachte als etwa Iqbâl. Er argumentierte 1925 in seinem Buch *Der Islam und die Grundlagen des Regierens*, dass das Chalîfat weder in Qur'ân, noch in der Sunna belegt sei. Dafür führte er mehr oder weniger die selben Belegstellen wie die Befürworter des Chalîfats an, so etwa Sure 6:

38 Und es gibt kein Tier auf der Erde und keinen Vogel, der mit seinen Flügeln fliegt, ohne daß es Gemeinschaften wären gleich euch (Menschen). Wir haben in der Schrift (in der alles, was ist und sein wird, verzeichnet ist) nichts übergangen. Schließlich werden sie (alle) zu ihrem Herrn versammelt werden.

All die Stellen im Qur'ân würden schließlich nur anraten, Gott, den Propheten und »Diejenigen, die die Autorität haben« zu ehren. Die Tradition und die Aussprüche des Propheten (Hadîthe) hingegen zweifelte er in ihrer Authentizität an und kritisierte die strengen Pflichten, die aus so losen und unsicheren Sprüchen heraus interpretiert worden waren. Schließlich aber ging er sogar noch einen Schritt weiter und stellte die Frage, ob der Islam denn überhaupt eine Bildung von Regierung

⁴⁹vgl. »Urkunden. Dokumente zum Kampf der Araber um ihre Unabhängigkeit«. In: *Die Welt des Islams* 8.2/4 (1926). S. 99–173. URL: <http://www.jstor.org/stable/1569221>, S. 99.

⁵⁰Enayat, s. Anm. 44 auf Seite 73, S. 57.

⁵¹ebd., 57–61.

benötige. Er argumentierte, dass der Qurʾān durchaus eine Regierung nahelege, um die Angelegenheiten der muslimischen Gemeinde zu verwalten, diese jedoch nicht auf das Chalīfat festgelegt hätte. So begründet er das generelle Prinzip von Führerschaft mit Sure 43:

32 Verteilen (etwa *sie* die Barmherzigkeit deines Herrn (unter den Menschen)? *Wir* haben ihren Lebensunterhalt im diesseitigen Leben unter ihnen verteilt und den einen von ihnen einen höheren Rang verliehen als den anderen, damit die einen von ihnen die anderen sich dienstbar machen würden. Aber die Barmherzigkeit deines Herrn ist besser als (all) das, was sie (an Geld und Gut) zusammenbringen.

Und Rechtsprinzipien mit Sure 5:

48 Und wir haben (schließlich) die Schrift mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätige, was von der Schrift vor ihr da war, und darüber Gewißheit gebe. Entscheide nun zwischen ihnen nach dem, was Gott (dir) herabgesandt hat und folge nicht (in Abweichung) von dem, was von der Wahrheit zu dir gekommen ist, ihren (persönlichen) Neigungen! – Für jeden von euch (die ihr verschiedenen Bekenntnissen angehört) haben wir ein (eigenes) Brauchtum und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (von der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins waret.

Daraus folgert er zwar die Notwendigkeit von Regierung (beziehungsweise von Politik), nicht jedoch, dass sie ein Grundprinzip der Religion sei. Er unterschied auch bei den Handlungen des Propheten zwischen politischen und religiösen und erklärte Muhammads politische Handlungen immer aus ihrem Kontext heraus. Viele dieser Handlungen seien keineswegs Pflicht, selbst der Dschihād könne keine religiöse Pflicht sein (auch wenn er nicht das Gegenteil, dass der Dschihād verboten sei, behauptet). Seine Hauptaussage war letztlich:

1. Der Islam benötigt zwar Politik, um durchgesetzt werden zu können; Politik aber gehört nicht zum Islam selbst.
2. Muslime können demnach jede beliebige Regierungsform wählen, in der sie die meiste Möglichkeit zu ihrem (islamischen) Glück sehen.

Von den orthodoxen Traditionalisten wurde ar-Rāziq völlig missverstanden; sie suchten sogar das einzige Zitat über Bolschewismus aus seinem ganzen Buch heraus, um ihn als Bolschewisten darzustellen und damit zu denunzieren.⁵² In einer Erklärung

⁵²»Promoting the religious symbols and ensuring the people's welfare do indeed depend on the Caliphate, in the sense of government – in whatever form and kind the government may be, absolutist or conditional, personal or republican, despotic constitutional or consultative, democratic, socialist or bolshevist.«, zitiert nach ebd., S. 65.

einer Gruppe der führenden Gelehrten der traditionsreichen und ältesten Universität der Welt al-Azhar in Kairo wurde seine Argumentation mit dem immergleichen Traditionalismus zu widerlegen versucht und wurden schließlich seine an der Azhar erworbenen akademischen Titel rückwirkend aberkannt. Ar-Râziq behielt jedoch seine Auffassung: der Prophet war hauptsächlich ein spiritueller Führer gewesen und die Einfachheit seiner politischen Arrangements, die nur den wenig komplexen Sachverhalten seiner Zeit gerecht werden konnten und das Nicht-Hinterlassen jeglicher, wie auch immer gearteter Ratschläge für eine gute Politik beweisen, dass der Islam primär nichts mit Politik zu tun hätte.⁵³

Das schnelle und unverhältnismäßig starke »Deckeln« ar-Râziqs unterband die vielleicht spannendste politisch-philosophische Debatte, die je im Islam geführt worden war. Statt einer Fortführung trennte sich die islamische Geisteswelt nun in Traditionalisten, die immer stärker zu den vermeintlichen oder imaginären Wurzeln des Islams zurückzukehren versuchten und in Modernisten, die sich vor allem in der Türkei und in Ägypten mehr und mehr in der Sprache und den Ideen des Westens ausdrückten, ohne dabei ihre islamischen Wurzeln jemals so aufzugeben, dass man der gesamten Bewegung hätte Häresie vorwerfen können.

⁵³Enayat, s. Anm. 44 auf Seite 73, 61–68.

5 Islamischer Fundamentalismus

Sonst, wenn man den heiligen Koran zitierte,
Nannte man die Sure, den Vers dazu,
Und jeder Moslem, wie sich's gebührte,
Fühlte sein Gewissen in Respekt und Ruh.
Die neuen Derwische wissen's nicht besser,
Sie schwatzen das Alte, das Neue dazu.
Die Verwirrung wird täglich größer,
O heiliger Koran! O ewige Ruh!

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE
West-östlicher Divan, Rendsch Nameh

ISLAM IST GEWALT. Islam ist Terror. Das liegt daran, dass der Islam eine besonders gewaltbereite Religion ist. Vor lauter religiösem Eifer neigen die Muslime schnell zu Gewaltakten, um ihren Glauben defensiv wie auch offensiv zu verteidigen. Und wer erst einmal fundamentalistisch oder islamistisch geworden ist, der wird schnell auch terroristisch. Terrorismus aber sollte in eigens dafür geschaffenen Kriegen bekämpft werden.

So oder so ähnlich hat sich in vielen westlichen Medien das Bild des Islams als Religion, die keine dem Christentum entsprechende Trennung zwischen weltlicher und kirchlicher Machtsphäre kennt, entwickelt, ganz besonders seit den tragischen Ereignissen von 9/11. Ein kurzer Blick auf die zahlreich vorhandene, oftmals vermeintliche Fachliteratur zeigt dies und nicht nur das: obwohl der Begriff »Fundamentalismus« in den 1920er Jahren in den USA als Bezeichnung für dortige protestantische Bewegungen, die viele Neuerungen vehement und prinzipiell ablehnten, aufkam, ist er heute viel enger mit dem Islam als mit dem Christentum oder Judentum verknüpft, ganz wie auch viele andere Begriffe aus dem eher negativ besetzten Bereich der Gewalt und ihrer Anwendung (vgl. dazu Tabelle [5.1 auf der nächsten Seite](#)).

Doch was bedeuten die Begriffe Fundamentalismus, islamischer Fundamentalismus oder Islamismus eigentlich? Für Martin Riesebrodt ist zunächst einmal vor

	Islam	Christentum	Judentum
Gewalt	25	38	10
Terrorismus	113	7	0
Terror	29	2	0
Krieg	114	40	14
Fundamentalismus	363	38	28

Suche nach Schlagworten, d.h. die Suchbegriffe ›Islam‹ und ›Terrorismus‹ haben 113 Treffer ergeben, während die Suchbegriffe ›Christentum‹ und ›Terrorismus‹ 7 Treffer ergeben haben usw. (Suche durchgeführt im OPAC der UB Wien am 13. März 2008)

Tabelle 5.1: Islam und Terrorismus in den Medien

allem eines klar: »Fundamentalismus ist ein Schlagwort, das dringend der Klärung bedarf.«¹ Ihm nach führe der Begriff zu drei Problemen: erstens sei er meist eine Fremdbezeichnung anstatt einer Selbstbezeichnung, zweitens sei er längst zu einem politischen Kampfbegriff geworden, um Gegner wirkungsvoll zu diffamieren und drittens habe er eine solch unkritische Ausweitung erfahren, dass vom vollbärtigen türkischen Mitbürger in Österreich bis zum Mudschâhidîn in Afghanistan praktisch alle Personen darunter fallen können – besonders aber Muslime. Auch wenn der Begriff daher in der Wissenschaft als Werkzeug häufig abgelehnt werde, hält Riesebrodt daran fest und macht sich daran, ihn näher zu definieren. Ausgehend von der politischen Mobilisierung konservativer Religionen verlangten Fundamentalisten weniger eine »Rückkehr ins Mittelalter«, sondern vielmehr eine bewusste Erneuerung der Traditionen, um den Anforderungen einer zunehmend als unwirtlich empfundenen Moderne gerecht zu werden. Hierbei würden die zu erneuernden Traditionen und die Vergangenheit stark eingefärbt reinterpreted und nur einzelne gute Merkmale eines früheren »Goldenen Zeitalters« mit wiederum nur einzelnen schlechten Merkmalen des heutigen Zeitalters vermischt. Entstehen würde der Fundamentalismus aus sozioökonomischen, gesellschaftlichen Krisen heraus und dabei für vermeintliche »Verlierer« ein als angenehm empfundenen soziales Netz und kulturelles Milieu schaffen. So entstünden einzelne Gruppen, die sich durch ihre jeweilige Abschottung definieren würden, so dass manche Wissenschaftler die Situation sogar als Quelle aller künftigen politischen Konflikte weltweit interpretieren würden, wie dies etwa Samuel Huntington getan habe.²

Auch beim Begriff des Islamismus gibt es große Unterschiede zwischen alltäglichem und wissenschaftlichem einerseits, sowie abendländischem und morgenlän-

¹Martin Riesebrodt. »Was ist ›religiöser Fundamentalismus?‹«. In: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Hg. von Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas. Innsbruck/Wien/München/Bozen: StudienVerlag, 2004. S. 13–32, S. 13.

²ebd.; vgl. auch Samuel P. Huntington. »The Clash of Civilizations?«. In: *Foreign Affairs* 72.3 (1993).

dischem Verständnis andererseits. Wie Tilman Nagel zeigt, wird im Westen der Begriff Islam meistens als Bezeichnung für eine Religion verstanden; Islamismus hingegen als eine übertriebene und zur Dogmatisierung neigende Abweichung vom wahren Glauben, da Islamisten von sich selbst behaupten würden, näher zum wahren Glauben zu stehen. Islamisten würden aus ihrem Glauben heraus nicht angebrachte politische Ansprüche an ihre Religion stellen; nicht angebracht insofern, als vom Standpunkt eines postmodernen Westens jede Religion nur mehr ein kleines, familiäres Band und Privatsache sein könne. Demgegenüber weist Nagel darauf hin, dass das Morgenland im Unterschied zum Abendland nahezu gar keine Trennung zwischen den Begriffen »Islam« und »Islamismus« kenne. Ähnlich wie das Christentum enthalte der Islam Heilsversprechen für diejenigen, die Gott und seinen Gesandten treu bleiben. In beiden Religionen werden durch diesen Zusammenhalt und durch die Abgrenzungen von den Ungläubigen damit soziale Gruppen geschaffen, deren Anhänger als kleinsten gemeinsamen Nenner das Streben nach dem Paradies haben. Im Unterschied zum Christentum aber hält der Islam wesentlich mehr Vorschläge für die Gestaltung des Lebens auf der Erde bereit; schon mit seiner Entstehung war der Islam nicht etwa eine kleine, verfolgte Sekte in einem Großreich, sondern schuf sein eigenes politisches Reich, welches selbst bald zu einem Großreich wurde. Noch dazu gehen gläubige Muslime und/oder Islamisten heutzutage davon aus, dass ein ideales islamisches Reich auf Erden als Vorstufe zum Paradies bereits einmal existiert habe, nämlich in der Form des Staates von Madīna (vgl. dazu Kapitel 3 auf Seite 29). Im Laufe der islamischen Geschichte sei dessen Bestreben nach Ausbreitung auch immer wieder kämpferisch interpretiert worden, aber auch hier sei die Unterscheidung zwischen friedlichen Muslimen und gewaltbereiten Islamisten nicht korrekt, so wie generell die Unterscheidung zwischen einem friedlichen Islam und einem radikalen, militanten Islamismus wenig hilfreich sei. Wichtiger sei ihm nach, die Frage zu stellen, wie weit sich Muslime der Geschichte ihrer eigenen Religion stellen würden und wie weit sie daher im Umgang mit dem »postmodernen«, säkularisierten Westen bereit seien, entgegenzukommen.³

Martin Riexinger knüpft daran an und schärft die kulturell bedingte Sichtweise auf die Begriffe: Fundamentalismus in christlicher Sicht sei mit dem Wörtlichnehmen der Heiligen Schriften verknüpft, Islamismus hingegen mit einer Herrschaftsideologie. Aus dieser Sicht sei der Islamismus durchaus auch ein Fundamentalismus, da er unter anderem fordert, die heilige Schrift wörtlich zu nehmen. Eindeutig abzugrenzen vom Islamismus seien seiner Meinung nach Bewegungen wie radi-

³Tilman Nagel. »Islam oder Islamismus? Probleme einer Grenzziehung«. In: *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Hg. von Hans Zehetmair. Wiesbaden: VS für Sozialwissenschaften, 2005. S. 19–35.

kal traditionalistische Gruppen (Tâliban, Wahhâbismus), apolitische konservative Reformbewegungen (Tablighî Dschamâ'at, Nurculuk), konservative Theologen die das Herrschaftssystem anders als Islamisten nicht in Frage stellen und alle Versuche, einen sozialistischen Islam zu schaffen sowie die aktuellen Entwicklungen in der Türkei, wo sich ein politisch aktiver, konservativer Islam in der parlamentarischen Demokratie zu etablieren scheint. Die Entstehung des Islamismus führt er auf das Wirken al-Bannâ's (vgl. Abschnitt 5.1.4 auf Seite 95) und al-Mawdûdis ab den 1930er Jahren zurück, das Sayyid Qutb (vgl. Abschnitt 5.1.5 auf Seite 97) und andere Denker beeinflusste. Der Islamismus selbst sei lange keine einheitliche Strömung, so gebe es friedlichen Islamismus wie die Muslimbruderschaft und solchen, der gewalttätigen Strömungen nahe stehe, schîitischen Islamismus der speziell schîitische Vorstellungen vertrete (vgl. dazu Abschnitt 4.3 auf Seite 69), türkischen Islamismus, europäischen Islamismus und andere Islamismen. Die Herrschaftskritik des Islamismus äußere sich in der Moderne vor allem an der Forderung, eine Verfassung auf göttlichem Recht aufzubauen.⁴

In all diesen Kontexten ist häufig auch vom Salafismus die Rede und auch hier kann der Begriff von friedlichem Reformdenken bis zu gewalttätigen Gruppen eine breite Palette an Strömungen enthalten; auch als Selbstbezeichnung ist dieser Begriff mit den Problemen verbunden, vor allem terroristische Gruppen aus ehemals französischen Kolonien wie etwa Algerien verwenden diesen Begriff. Aufgekommen ist der Begriff gegen Ende des 19. Jahrhunderts unter den Anhängern der Gelehrten al-Afghânî und Muhammad 'Abduh, deren Ideen ich im nächsten Abschnitt behandeln werde (vgl. Abschnitte 5.1.1 auf Seite 85 und 5.1.2 auf Seite 88). Die Salafisten fordern die Rückbesinnung auf die alten Zeiten der rechtschaffenden Altvorderen (as-Salaf as-Salih), um die Stellung der muslimischen Gemeinschaft in der Welt wieder zu verbessern. Ausgelöst worden war dieser Wunsch, Bedeutung und Ansehen wieder zurückzugewinnen, aus den traumatischen Erlebnissen der Fremdherrschaft unter Kolonialherren seit Napoleons ägyptischer Expedition 1798, die von den Salafisten eher als Ägyptische Eroberung bezeichnet worden ist und die die Unterlegenheit der islamischen Welt gegenüber der christlichen erstmals und geradz niederschmetternd bewusst gemacht hatte. Aus den noch zu behandelnden Ideen der Theoretiker des 19. und frühen 20. Jahrhunderts entwickelte sich der Neo-Salafismus, zu dem manchmal die Muslimbruderschaft gezählt wird. Ge-

⁴Martin Rieixinger. *Islamismus und Fundamentalismus*. Online-Dossier »Was heißt Islamismus?« der Bundeszentrale für politische Bildung, 2007. URL: <http://www.bpb.de/themen/SXR79M.html>.

meinsam ist allen Denkern und Gruppen, dass sie die Errichtung eines islamischen Staates, der den Erfordernissen der Moderne entspricht, befürworten.⁵

So klar diese Erläuterungen scheinen mögen, selbstverständlich sind sie leider noch lange nicht. Nicht nur in der Welt der Medien herrschen sprachliche Ungenauigkeiten und Missverständnisse vor, wenn über Fundamentalismus, Terrorismus und/oder Islamismus berichtet wird. Auch in der Wissenschaft tauchen leider viel zu häufig unscharfe Begriffe auf – und das sogar in Arbeiten von Wissenschaftlern, die sich näher mit Religion beschäftigt haben: so wirft etwa Peter Fischer in seinem ansonsten sehr guten Buch über Religionsphilosophie die Begriffe Islamismus und Fundamentalismus wild durcheinander und stellt sie sogar in die Nähe des Begriffes Terrorismus.⁶

Als *islamischen Fundamentalismus* möchte ich in dieser Arbeit folgende Definition vorschlagen und verwenden:

Islamischer Fundamentalismus bemüht sich auf die Herausforderungen einer als unwirtlich wahrgenommenen modernen Welt mit der Reaktualisierung religiöser Grundlagen zu reagieren. Damit ist der Fundamentalismus ein Produkt der Moderne und ohne diese nicht denkbar. Fundamentalismus im Islam heißt, Elemente der religiösen Frühgeschichte in die Moderne und an diese angepasst übernehmen zu wollen. In der Frühgeschichte des Islams war Herrschaft durch Religion bestimmt und weltliche mit geistlicher Macht eng miteinander verbunden. Diese Frühzeit wird idealisiert und durch die Übernahme politischer Strukturen aus der Frühzeit wird die Lösung politischer Probleme der Gegenwart erhofft. Diese Probleme sind meist wirtschaftlicher und sozialer Natur und drücken sich in den islamischen Ländern als hohe Armut weiter Teile der Bevölkerung, wirtschaftliche Chancenlosigkeit und politische Ungerechtigkeit aus. Salafistische, islamistische und fundamentalistische Bewegungen sind daher meist oppositionelle Gruppen innerhalb der islamischen Staaten, die auf friedlichem Wege versuchen, nicht die Inhalte der Politik, sondern das etablierte politische System zu verändern, um selbst eine gerechtere und sozialere Politik betreiben zu können. Davon abzugrenzen sind Bewegungen, die Gewaltanwendung – sowohl innerhalb als auch außerhalb ihrer Länder – zur Erreichung ihrer Ziele akzeptieren oder befürworten. Diese Bewegungen sind terroristische Gruppen und geben sich manchmal einen pseudo-theoretischen oder pseudo-theologischen Hintergrund, um ihre Handlungen zu legitimieren, wobei sie sich im Zuge dessen oft selbst unzutreffend als Salafisten, Islamisten oder Fundamentalisten bezeichnen. Sie verfolgen keine primär politischen Ziele und haben keine konkreten Ideen davon, welche politische Ordnung sie nach ihrem erfolgreichen Wirken aufbauen wollen.

⁵Franz Kogelmann. *Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert. Salafiya-Bewegung*. Online-Dossier »Was heißt Islamismus?« der Bundeszentrale für politische Bildung, 2007. URL: <http://www.bpb.de/themen/I7ENJ6.html>.

⁶vgl. Peter Fischer. *Philosophie der Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, S. 213. Dies ist nur ein Beispiel, das mir aufgefallen ist. Es zeigt, dass alle hier beschriebenen Begriffe schon in nur mehr verwandten Fachrichtungen eine sehr hohe Begriffsunschärfe aufweisen. Es wäre interessant, sich näher mit diesen falsch verwendeten Begriffen und ihren Auswirkungen zu beschäftigen, im Rahmen dieser Arbeit will ich mich aber erst einmal mit den Grundlagen des Missverständnisses eines anderen Begriffes beschäftigen. Einen guten Abriss der »Karrieren« der hier vorgestellten Begriffe findet sich in Schmidinger und Larise, s. Anm. 35 auf Seite 20, 24–32.

Was aber sind die politischen und philosophischen Ideen hinter dem islamischen Fundamentalismus und woher stammen sie? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich im nächsten Abschnitt auf die von islamischen Fundamentalisten viel zitierten Großmeister und ihre Lehren eingehen.

5.1 Wurzeln des Fundamentalismus

Den Wendepunkt in der Entwicklung der islamischen Welt markierte Napoleons Landung in Ägypten 1798. Auf sie folgte einerseits das endgültige Zerbrechen islamischer Großreiche in sich nun ausprägende separate Nationalstaaten und andererseits ein gesellschaftlicher und politischer Wandlungsprozess, der ganz plötzlich die Muslime mit neuen Realitäten konfrontierte. In vielen Ländern wurde versucht, so schnell und so gut wie möglich die politischen, gesellschaftlichen und teilweise sogar religiösen Strukturen des Westens zu imitieren. Weite Teile der Bevölkerungen litten jedoch unter den zahlreichen Reformen und sehnten eine Besserung herbei.⁷

Besonders in den vom Kolonialismus betroffenen Ländern war die Lage der Muslime kompliziert. Einerseits ermöglichte der Kolonialismus eine Modernisierung, andererseits litten auch sie unter der Fremdherrschaft. In Indien etwa führte die zunehmende wirtschaftliche Ausbeutung durch die Ostindische Kompanie und die dauernde christliche Missionierung – notfalls unterstützt mit militärischer Gewalt – zum Indischen Aufstand von 1857, in welchem sich Muslime und Hindus vereinten und gegen die britische Kolonialmacht aufbegehrten. Nach zwei Jahren verlustreicher Kämpfe hatten die Briten alle Aufständischen niedergeschlagen und Indien dieses mal gleich gänzlich annektiert. Sayyid Ahmad Khan (1817–1898), ein Anhänger Schâh Walî-Allâhs (vgl. Abschnitt [4.4.1 auf Seite 74](#)), der in dieser Zeit in Diensten der Briten stand und später dafür sogar zum Ritter geschlagen wurde, beobachtete den Aufstand sehr aufmerksam. Seine Bemühungen galten einer interkonfessionellen Verständigung: den Briten versuchte er in ihrer Sprache die Ängste der kolonialisierten Bevölkerung klarzumachen und den Muslimen predigte er die Übernahme bestimmter westlicher Elemente, um mit der abendländischen Zivilisation mithalten zu können. So wollte er etwa Rechtsstaatlichkeit und Rationalismus übernehmen, die Scharî'a modernisieren und somit eine islamische Aufklärung fördern. Dafür gründete er eigene Schulen und eine Universität, in der seine Lehre weiterverbreitet wurde. Kernelement seiner Lehre war die Trennung von Religion und Politik nach europäischem Vorbild. Die Religion sollte Privatsache sein und Sir Sayyid argumentierte, dass der Qur'ân ohnehin kaum politische Anweisungen enthalte; Politik aber sollte nach westlichem Vorbild den Herausforderungen ei-

⁷Busse, s. Anm. [12 auf Seite 32](#), 46–54.

ner modernen Welt gerecht werden. Sir Sayyids muslimische Kritiker antworteten darauf mit einer Verstärkung der Bindung zwischen Religion und Islam; aus ihrem Wirken heraus entstand später auch der erste offizielle »islamische Staat« Pakistan.⁸

Das politische Denken im Islam war – von wenigen Ausnahmen wie Sir Sayyid abgesehen – immer noch dasselbe wie im Mittelalter. Einen Thomas von Aquin oder Martin Luther hat es im Islam nie gegeben und so hatten sich auch die Ideen nicht wesentlich weiter entwickelt.⁹ Mit der veränderten politischen Situation und dem Zusammenbruch zahlreicher nicht allzu islamischer Großreiche, wie etwa dem Osmanischen Reich, war die Vision eines alle Muslime umfassenden Reiches unter Führung eines wie auch immer legitimierten Chalifen sogar wieder in greifbare Nähe gerückt. Tatsächlich orientierten sich auch alle prominenten Überlegungen wieder an den Wurzeln des Islams und der Herrschaft im frühen Islam (vgl. dazu Kapitel 3 auf Seite 29) und bauten Elemente aus dieser Zeit in ihre Theorien ein.¹⁰

Neben Indien wurde Ägypten zu einer der wichtigsten Wirkstätten neuer Denkansätze in der islamischen Geistesgeschichte. Im 19. Jahrhundert war Ägypten in einer paradoxen Lage: die etablierte Herrscher-Dynastie war zwar den Osmanen gegenüber loyal und theoretisch deren Statthalter, eigentlich war sie aber von europäischen Geldgebern, vor allem aus Frankreich und Großbritannien, abhängig. Auch in Ägypten verschlechterte sich die Lage der einheimischen Bevölkerung zusehens und nach jedem Aufstand gegen die Kolonialmächte verschärften diese ihre Kontrolle über ägyptische Firmen und Institutionen bis letztlich fast die gesamte Wirtschaft von Baumwollexporten abhängig war, die in der Hand ausländischer Investoren war – eine Lage, die sich später noch gefährlich entwickeln sollte und zur Keimzelle unterschiedlicher politischer Extreme werden sollte.

5.1.1 Al-Afghânî

Dschamâl ad-Dîn al-Afghânî (circa 1838–1897) wurde vermutlich in Asadâbâd in Persien als Sayyid Muhammad ibn Safdar al-Husain geboren, hatte sich selbst aber den Beinamen »der Afghane« gegeben und als seinen Geburtsort As'adâbâd in Afghanistan angegeben. Da er einen Großteil seines Lebens unter Sunniten verbracht hatte und mit diesen theologische Fragen diskutiert hatte, hat er seinen schiitischen Ursprung vermutlich verhüllen wollen. Al-Afghânî führte ein sehr bewegtes Leben, das zunächst jedoch mit einer normalen islamischen Ausbildung an einer schiitischen Universität begann. Daraufhin ging er nach Indien, wo er nicht nur miterlebte, wie

⁸Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, 242–250.

⁹Eine weitere Ausnahme stellt hier das politische Denken der Schi'a dar, das aber ein Thema für sich ist und hier leider nicht behandelt werden kann. Einen guten Überblick über die Debatte findet man in Enayat, s. Anm. 44 auf Seite 73 sowie Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, 193–214.

¹⁰Black, s. Anm. 5 auf Seite 55, 279–301.

die Muslime unter der Kolonialherrschaft der Briten litten, sondern auch eine moderne, westliche Ausbildung nachholte. Schon früh begann er sich politisch zu engagieren, jedoch nicht in Indien selbst sondern zunächst in Afghanistan. Als die Lage dort gefährlich wurde, floh er über Indien und Kairo in die Türkei, wo er sowohl viele Anhänger seiner Lehren als auch viele Neider seines Erfolgs fand. Von der Türkei aus ging er nach Ägypten, wo er erstmals einen Schülerkreis hatte, darunter waren vom späteren Intellektuellen Muhammad 'Abduh bis zum Führer des ägyptischen Widerstandes viele später einflussreiche Menschen. In dieser Zeit gehörte er verschiedensten politischen Gruppierungen an und schrieb für oder gründete zahlreiche Zeitschriften. Aufgrund seines Kampf gegen die Unterdrückung durch die Briten musste er Ägypten bald wieder verlassen, anschließend verfasste er in persischer Sprache sein Hauptwerk *Dabriyya*. Danach war er in London und später in Paris und debattierte mit europäischen Intellektuellen, darunter Ernest Renan, über den Islam und seine gegenwärtige Verfasstheit und vertrat dabei die Linie, dass ein von Grund auf reformierter Islam, der nur auf den Grundlagen der Frühzeit beruhe, den Anforderungen einer modernen Welt besser gerecht werden würde als der gegenwärtige, von ihm kritisierte »Mainstream-Islam«. Zu dieser Zeit arbeitete er viel mit seinem Schüler Muhammad 'Abduh zusammen, nach der Pariser Zeit gingen sie jedoch getrennte Wege. Al-Afghânî reiste wieder in viele Länder und hatte überall Kontakte zu den verschiedensten Personen islamischer Kreise. Über Sudan, Persien und Russland kam er auf Einladung des Schâhs abermals nach Persien, wo er den Schâh jedoch so sehr kritisierte, dass dieser ihn quasi verbannte. Über Beirut und London, wo er nach wie vor den Schâh kritisierte kam er auf Einladung der Osmanen in die Türkei. Dort wurde er zunächst großzügig empfangen, hatte bald aber ebenso viele Neider wie Anhänger. Und abermals kritisierte er die bestehende Herrschaft. Aufgrund zahlreicher Intrigen besteht das Gerücht, dass er vergiftet worden sein könnte, jedoch gilt Krebs als offizieller Sterbensgrund in Konstantinopel 1897. Er hatte wenige große Werke hinterlassen und kaum zu theologischen Fragen geschrieben, dafür aber unzählige, oftmals anonym oder unter Pseudonymen veröffentlichte Essays, politische Pamphlete oder Flugblätter, auf welchen er immer wieder seine politische Linie propagiert hatte.¹¹

Al-Afghânîs politische Ideen gehen von der in Indien erlebten Scheinheiligkeit westlicher Kolonialmächte aus: einerseits predigten die Briten die Ideale der Aufklärung, andererseits berücksichtigten sie die Wünsche der einheimischen Bevölkerung nicht und schlugen Aufstände gewaltsam nieder. Er betrachtete den Islam als Lösung für viele Probleme, denn der Islam war für ihn weit mehr als eine Religion, er war eine ganze Zivilisation:

¹¹I. Goldziher. »Dschamâl ad-Dîn al-Afghânî, as-Sayyud Muhammad b. Safdar«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. Bd. II. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 416.

»Der Westen, so seine These, habe seine geistigen Grundlagen aus dem Islam bezogen. Ideale wie soziale Gleichheit, Volkssouveränität und Streben nach Wissen seien nicht Errungenschaften des christlichen Europa, sondern der islamischen Umma. Es sei Muhammads revolutionäre Gemeinschaft gewesen, die die Kontrolle des Volkes über die Regierenden praktiziert, die ethnischen Schranken abgeschafft und Frauen und Kindern Rechte und Privilegien zugestanden habe, die bis dahin undenkbar waren.«¹²

Die konservativen Theologen und Islamagelehrten hätten über die Jahrhunderte jedoch einen Islam geschaffen, der modernitätsfeindlich, ausschließend und rückschrittlich sei und daher gelte es, zurück zu den Wurzeln des wahren Islams zu kehren; aber nicht nur zu diesen. Schuld am Verfall des Islams hatten seiner Meinung nach auch die vielen politischen Herrscher gehabt, die zu wenig geistlichen Belangen Beachtung geschenkt hätten. Zudem hätten sie es nicht geschafft, auf die neuen Umstände, etwa die stark angestiegene Zahl der Muslime weltweit, zu reagieren.¹³ Durch den Kontakt mit türkischen Muslimen nach seiner Zeit in Indien entwickelte er die Idee eines übernationalen Panislams, der unter einem gemeinsamen zentralistischen Chalifen die Einheit aller Muslime sichern sollte. Diese Idee stammte ursprünglich von den Neosmanen, die unter anderem eine Gleichberechtigung von Schīʿiten und Sunniten und natürlich einen türkischen Chalifen gefordert hatten. In seiner erfolgreichsten Kairoer Zeit mit seinem Schüler Muhammad ʿAbduh war al-Afghānī längst ein Vertreter des Panislamismus. Er forderte weiterhin eine Erneuerung des Islams und gründete zu diesem Zweck mit ʿAbduh die Salafiyya-Bewegung zur Reform Ägyptens.¹⁴

Interessant an al-Afghānīs Denken war die Vermischung unterschiedlicher Ideen. Trotz seiner klassischen Ausbildung hatte er großes Interesse an westlicher Wissenschaft, sah jedoch den technischen Fortschritt als einzigen Vorteil an. Er stimmte mit europäischen Intellektuellen in der Ansicht überein, dass die Religion zu Rückständigkeit führe und argumentierte sogar stark dafür – anders als sie aber sah er den Ursprung der Religion als heilbringende Möglichkeit an. In einem Essay bezeichnete er einmal die westlichen Regierungsformen wie Demokratie und republikanische Verfassungen als die bestmöglichen und gestand ein, dass die vielen

¹²Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, S. 252.

¹³vgl. Abdul-Hadi Hairi und Sayyid Jamāl al-Dīn al-Afghānī. »Afghānī on the Decline of Islam«. In: *Die Welt des Islams* 13.1-2 (1971). S. 121–125. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570406>, sowie Abdul-Hadi Hairi. »Afghānī on the Decline of Islam: A Postscript«. In: *Die Welt des Islams* 14.1/4 (1973). S. 116–128. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570026>.

¹⁴Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, 250–255. Er unternahm zudem einige Anstrengungen, die bestehende politische Herrschaft zu stürzen. So hatte er sich zu diesem Zweck in den 1870er Jahren mit den ägyptischen Freimaurern verbündet, wobei viele Freimaurer keinen zu politischen Kontext in ihrer Verbindung wissen wollten. Bis zu seiner Vertreibung 1879 betrieb er dann eine »nationale Verbindung« mit dem selben Ziel; vgl. Albert A. Kudsi-Zadeh. »Afghānī and Freemasonry in Egypt«. In: *Journal of the American Oriental Society* 92.1 (1972). S. 25–35. URL: <http://www.jstor.org/stable/599645>.

despotischen Herrscher der islamischen Welt dieser nur geschadet hätten – sagte aber gleichzeitig, dass der Islam noch nicht bereit sei für eine moderne Demokratie und daher ein wohlwollender und aufgeklärter Despot besser sei.¹⁵

In theologischer Hinsicht bezeichnete er sich als Rationalisten, auch wenn ihn viele zeitgenössische Theologen als Atheisten kritisierten. Selbst sein Ideal des Panislamismus war er bereit zu opfern, etwa wenn er Widerstandskämpfe von Marokko bis Kasachstan sowohl mit islamischen als auch mit nationalen Ideologien befeuerte. So lassen sich denn auch alle seine Bemühungen – wie weit auch immer sie auseinander gegangen sein mögen gemessen am damaligen Denken – doch wieder in einer einheitlichen Richtung zusammenfassen, nämlich dem Kampf gegen koloniale oder wie auch immer sonst geartete Fremdherrschaft und für Selbstbestimmung der Muslime.¹⁶

5.1.2 Muhammad ‘Abduh

Muhammad ‘Abduh (1849–1905) wurde in eine einfache Bauernfamilie in Unterägypten geboren. Er fiel schon früh durch seine Intelligenz auf und konnte schon als Kind den Qur‘ân auswendig, so dass ihm eine höhere islamische Ausbildung ermöglicht wurde. Diese brach er ab und wandte sich statt dessen auf Anraten eines Onkels der Mystik zu, mit welcher er sich in den folgenden Jahren eifrig beschäftigte. Er kam an die al-Azhar Moschee in Kairo, die älteste Universität der Welt, und dort mit vielen neuen Strömungen innerhalb des Islams in Berührung. Auf Anraten des selben Onkels wandte er sich auch wieder anderen Formen der Religiosität zu und lernte 1872 al-Afghânî kennen. Schon bald wurde er dessen bester Schüler und von ihm ermutigt, engagierte er sich publizistisch und journalistisch in der Entwicklung Ägyptens. Ab 1880 war er Chefredakteur einiger einflussreicher Zeitschriften, darunter dem Leitmedium der liberalen Szene, denn anders als al-Afghânî wollte ‘Abduh das Land langsam reformieren und nicht umstürzen und betrachtete Reformen der moralischen und religiösen Erziehung für wichtige erste Schritte. 1882 musste er aus politischen Gründen aus Ägypten fliehen und auch nach seiner Rückkehr 1889 konnte er nicht sofort wieder lehren, dafür erhielt er 1899 die Stelle des Muftî, das höchste religiöse Amt Ägyptens, die er bis zu seinem Lebensende behielt. In den 1890er Jahren bis zu seinem Tod 1905 verfasste er zahlreiche Schriften von umfassenden Büchern zu wissenschaftlichen Fragen über kurze Essays oder politische Pamphlete bis hin zu einem groß angelegten Qur‘ân-Kommentar, den er nie beenden sollte. Zahlreiche seiner Vorschläge zu gesetzlichen, administrativen oder pädagogischen Reformen sind noch zu seinen Lebzeiten umgesetzt worden

¹⁵vgl. L. M. Kenny. »Al-Afghânî on Types of Despotic Government«. In: *Journal of the American Oriental Society* 86.1 (1966). S. 19–27. URL: <http://www.jstor.org/stable/597867>.

¹⁶Black, s. Anm. 5 auf Seite 55, 301–304.

und so kann durchaus behauptet werden, dass ‘Abduh regen Anteil an der politischen Entwicklung Ägyptens genommen hatte.¹⁷

Muhammad ‘Abduh war in erster Linie ein Theologe gewesen und seine Schriften hatten hauptsächlich theologischen Inhalt. Enttäuscht sowohl von der Kolonialherrschaft der Briten als auch von den konservativen Theologen befasste er sich mit den Lehren der frommen Ahnen (arab. »salaf«) der von ihm stark idealisierten und nicht historisch betrachteten islamischen Urgemeinschaft in Madîna und der Frage, wie man die Gesellschaft wieder in einen solchen Zustand bringen könnte. Methodisch ging er dabei sehr ungewöhnlich vor. Er verwarf jede dogmatische Theologie und predigte den Rationalismus, dass Menschen also Verstand anwenden müssten, um selbst über moralische Handlungen zu entscheiden. So konnte er ein moralisches Wertesystem schaffen, das auch für die Menschen auf Erden bindend war – sie konnten sich nicht darauf hinausreden, dass sie über ihre Handlungen nicht selbst verfügten.¹⁸ Der Qur’ân war für ihn zwar Grundlage allen Wissens, aber gleichzeitig forderte er, dass dieser für kritische Interpretationen und neue Exegese offen sein müsste. Seine kritische Grundhaltung gegenüber den konservativen Theologen, den ‘Ulamâ’, zeigte sich auch darin, dass er es ablehnte, der Geistlichkeit weltliche Macht anzuvertrauen. Er bezweifelte, dass diese in der Lage wäre, den Herausforderungen der Moderne gerecht zu werden und die nötige gesellschaftliche Erneuerung schaffen könnte. Statt dessen war es sein Ziel, moderne demokratische Merkmale mit Elementen urislamischer Herrschaft zu vereinen, etwa indem er die Stammesversammlungen in Madîna, die Schûra, oder die Konsensfindung, Idschmâ‘, zu Grundelementen moderner Volksdemokratien umzuformen gedachte. Einem Chalîfen würde die Aufgabe der Leitung einer solchen Volksdemokratie zukommen.¹⁹

Auch wenn ‘Abduh prinzipiell den Panislamismus vertrat, fand er doch vor allem in Ägypten viel Gehör und förderte den Patriotismus auch selbst, so dass er

¹⁷Joseph Schacht. »Muhammad ‘Abduh«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. VII. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 418. Anders als al-Afghânî dürfte ‘Abduh an anderen islamischen Ländern weniger Interesse gehabt haben, auch wenn er dort eifrig gelesen wurde. So war er 1903 zum ersten und einzigen Mal nach Algerien gekommen und aus einem recht kurzen Besuch hatte sich direkt eine algerische Reformbewegung entwickelt; vgl. Rachid Bencheneb. »Le séjour du šayh ‘Abduh en Algérie (1903)«. In: *Studia Islamica* 53 (1981). S. 121–135. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595543>.

¹⁸Muhammad ‘Abduh soll sich selbst auch als »Neo-Mu’tazilit« bezeichnet haben. In der islamischen Theologie hatte sich im 10. Jahrhundert die dogmatische Schule der Asch‘ariten gegen die rationalistische Schule der Mu’taziliten als Mainstream durchgesetzt. Die dogmatische Auffassung hatte sich als günstiger für kritische oder schwer legitimierbare Herrschaft erwiesen, da sie im Wesentlichen eine Abhängigkeit des Menschen von Gott in praktisch allen Lebensfragen predigte. Die religiöse Führerschaft konnte damit auch Handlungen begründen, die den im Qur’ân ausgedrückten Prinzipien eigentlich vehement widersprachen, indem sie begründeten, dass eine bestimmte politische Handlung so nicht geschehen wäre, wenn Gott dies nicht so gesteuert hätte. Vgl. dazu Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, s. Anm. 54 auf Seite 50, 95–164.

¹⁹Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, 253–255.

seither als einer der Begründer des modernen Ägyptens angesehen wird. Dies war nicht die einzige Entwicklung in 'Abduhs politischem Denken. Hatte er in seinen jungen Jahren etwa geglaubt, dass sich eine gerechte Gesellschaft von alleine etablieren würde, wenn nur alle religiös wären, und keine undemokratischen Herrschaftsstrukturen dulden würden, ging er in späteren Jahren zu der Ansicht über, dass eine Gesellschaft zunächst einmal gründlich erzogen werden müsste, dass die Religion eine Hilfe der einfachen Leute wäre, über *richtig* und *falsch* zu entscheiden und dass ein wohlgesonnener Einzelherrscher, der immer das Allgemeinwohl im Blick habe, hilfreich dabei sein könnte, die Gesellschaft in moderne Herrschaftsstrukturen zu überführen. Damit war 'Abduh eindeutig ein sanfterer Reformler als al-Afghânî und mehr auf langsame und nachhaltige Veränderung bedacht.²⁰

5.1.3 Raschîd Ridâ

Muhammad Raschîd bin 'Alî Ridâ (1865–1935) wurde in der Nähe von Tripolis in ein Dorf geboren, in dem die meisten Bewohner behaupteten, vom Propheten abstammen. Er machte einen klassischen Bildungsweg durch und wurde in der osmanischen staatlichen Schule in Tripolis erstmals mit modernen Fragen und Problemen konfrontiert. 1897 reiste er nach Ägypten, wo er schon am nächsten Tag nach seiner Ankunft mit Muhammad 'Abduh gemeinsam diskutiert und gearbeitet haben soll, der ihn sehr beeinflusst hatte. Sein Haus in Kairo wurde zu einem wichtigen Treffpunkt der Szene und vom Verfassen über das Drucken bis hin zum Verkauf der Bücher unterschiedlicher Autoren verwendet. Nach 1908 reiste er eine Zeitlang viel durch arabische Länder und die Türkei und versuchte, politische Führer für den Panislamismus zu gewinnen, worüber er journalistisch berichtete. Längere Zeit versuchte er, seine politischen Ziele durchzusetzen, doch gab es nach Widerstand der Jungtürken in der Türkei auf. Statt dessen kehrte er nach Ägypten zurück, wo er zumindest eines seiner Ziele erreichte, nämlich eine Ausbildungsstätte für islamische Gelehrte, die den modernen Anforderungen gerecht würde, zu gründen. Mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges wurde aber auch diese Institution aus Geldmangel eingestellt. Enttäuscht von seinem Scheitern in der Türkei wandte er sich vom Panislamismus ab und dem Panarabismus zu und gründete eine geheime politische Organisation deren Zweck ein Kontaktnetzwerk politischer Führer in der arabischen Welt war. Mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges begann er mit waghâbitischen Gruppen in Arabien zu sympathisieren, die er zuvor kritisiert hatte. In dieser Zeit vollzog sich ein radikaler Wandel in seinem Denken und er identifizierte schlussendlich die Waghâbiten als Erhalter des wahren Islams. Er bezog fortan kritische Stellung gegenüber den Schîiten – trotz seiner frühe-

²⁰Black, s. Anm. 5 auf Seite 55, S. 304–305.

ren panislamischen und durchaus pro-schīitischen Gesinnung – und erfuhr in der Folge bittere Kritik von ihnen. Auch wandte er sich gegen einige Formen des Sūfismus, der islamischen Mystik, und bezeichnete sie als unislamisch. Nach dem Ersten Weltkrieg sah er die Lösung vieler politischer Probleme in der Schaffung eines erneuerten, arabischen Chalīfats und nahm aktiv an panislamischen Diskussionen mit seiner Argumentation für das Chalīfat teil, erst recht, als die Nationalversammlung der Türkei 1922 das Sultānat abgeschafft hatte (vgl. Abschnitt 4.4.2 auf Seite 75). Er starb in Kairo 1935 und viele Details seines bewegten Lebens sind bis heute noch nicht geklärt. Zu Lebzeiten und noch heute gilt er als eines der wichtigsten Sprachrohre des Salafismus.²¹

Raschīd Ridās Abkehr vom Panislamismus und Hinwendung zum Panarabismus kann historisch erklärt werden. Viele politische Gruppen der islamischen wie auch der arabischen Welt konnten sich zwar mit dem vom Salafismus propagierten Gedanken vom Islam als einer Zivilisation anfreunden und dazu bekennen – eine ausreichende Grundlage für ihren Unabhängigkeitskampf sahen die meisten darin jedoch noch lange nicht. Zu sehr waren die Gruppen um ihre je eigenen Nationalstaaten bemüht. Auch Raschīd Ridā hatte sich selbst lange um einen Panislamismus bemüht, als er jedoch mehrfach negative Erfahrungen und Enttäuschungen mit den Jungtürken erlebt hatte, wandte er sich endgültig dem Panarabismus zu.²² Vermutlich schien es ihm einfacher, zumindest alle Araber zu einen, sunnitische Türken fielen dabei genauso weg wie iranische Schīiten und vor allem der große Rest der islamischen Welt in Indien und Südostasien. Er ging sogar zur Behauptung über, dass unter allen Muslimen nur die Araber die Misere des Islams beseitigen könnten, schließlich sei der Islam ja auch in ihren Kreisen entstanden. Aber selbst die Araber zu einen sollte sich als unmöglich erweisen, schon Ägypter und Iraker verstehen sich gegenseitig kaum, da sie unterschiedliche Dialekte sprechen – von politischen Differenzen einmal ganz abgesehen. Wohl auch deshalb wandte sich Raschīd Ridā einer Urform arabisch-islamischer Gemeinschaft zu, die er zu revitalisieren versuchte, nämlich die Gemeinschaft von Madīna. Der Waghābismus schien ihm diejenige Auffassung, die am geeignetsten dafür war, auch deswegen, weil der Waghābismus *alle* anderen theologischen Strömungen als fehlgeleitet kritisiert und nicht akzeptiert.²³

Diejenige Herrschaftsform, die am ursprünglichsten eine vereinte arabisch-islamische Gemeinde leiten könnte, war für Raschīd Ridā das Chalīfat, für das er

²¹Werner Ende. »Rashīd Ridā«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. VIII. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 446.

²²vgl. Eliezer Tauber. »Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, Najib 'Azuri and Rashid Rida«. In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 21.2 (1994). S. 190–198. URL: <http://www.jstor.org/stable/195472>.

²³Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, 255–257.

in seinem Werk *Al-Chilâfa* (»Über das Chalifat«) argumentierte. Den Umständen seiner Zeit geschuldet schlug er ein Chalifat nach Vorbild des Papstes im Christentum vor. Ihm war klar, dass eine gemeinsame politische Herrschaft selbst über alle arabischen Muslime in absehbarer Zeit nicht erreichbar sein würde. Auch war ihm bewusst, dass die eigentliche politische Administration der arabischen Länder am besten an abendländische Standards angepasst werden sollte, um modernen Anforderungen genügen zu können. In religiösen Fragen der Moral, Erziehung und sozialen Wohlfahrt jedoch wollte er eine Art islamische Überautorität wissen: einen Chalifen, der dasjenige regeln könnte, was Politiker in islamischen Staaten am besten gar nicht erst regeln sollten. Dabei bezog er sich, genau wie die zuvor vorgestellten Gelehrten, auf das Ideal der Urgemeinschaft von Madîna und dass ein guter Chalif sowohl dank seiner herausragenden Eignung für das Amt als auch durch gemeinsamen Beschluss der Gemeinde zu einem guten Chalifen gewählt würde. Im Sinne der Beratschlagung, der Schûra, sollten weltliche Herrscher in vielerlei Fragen den übernationalen Chalifen zu Rate ziehen, um eine rechtmäßige Politik zu betreiben.²⁴

In Anlehnung an die Abbildungen [2.1 auf Seite 10](#) und [2.2 auf Seite 14](#) kann Raschîd Ridâs Konzept des Chalifats wie in [Abbildung 5.1 auf der nächsten Seite](#) dargestellt werden: ein Chalif als gemeinsames Oberhaupt oder als gemeinsamer religiöser und moralischer Führer zahlreicher islamischer Länder mit ihren je eigenen politischen Herrschaftsstrukturen.

Raschîd Ridâ hatte diese Idee aber nicht sein ganzes Leben hindurch verfochten. Wie Mahmoud Haddad erklärt, hatten sich seine politischen Vorstellungen allmählich entwickelt und immer an die jeweiligen historischen Umstände angepasst. In einer ersten von vier Phasen etwa schlug er eine Art islamischer Föderation unter einem gemeinsamen religiösen Führer der Osmanen, jedoch in Makka ansässig, vor. In der zweiten Phase, in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg bemühte er sich den allorts erblühenden Nationalismus zu dämmen, auch und vor allem in der Türkei. Etwaige arabisch-nationale Gedanken in dieser Zeit versuchte er, seinem Osmanismus unterzuordnen. Und dennoch versuchte er, als der Kollaps des Osmanischen Reiches absehbar wurde, den arabischen Provinzen größtmögliche Autonomie einzuräumen, damit sie sich schneller erholen könnten nach einem Staatszusammenbruch. Während des Ersten Weltkriegs, der dritten Phase, begann er immer deutlicher von einem Chalifat zu sprechen, zunächst ein arabisches Chalifat für den Fall des Zusammenbruchs des Osmanischen Reiches, später dann versuchte er sowohl das Osmanische Chalifat zu retten, als auch die Arabische Revolution zu befördern, als die arabischen Provinzen begannen, sich endgültig aus der osmanischen Herrschaft zu befreien. Erst nach dem Ersten Weltkrieg und mit

²⁴Black, s. Anm. [5 auf Seite 55](#), 314–316.

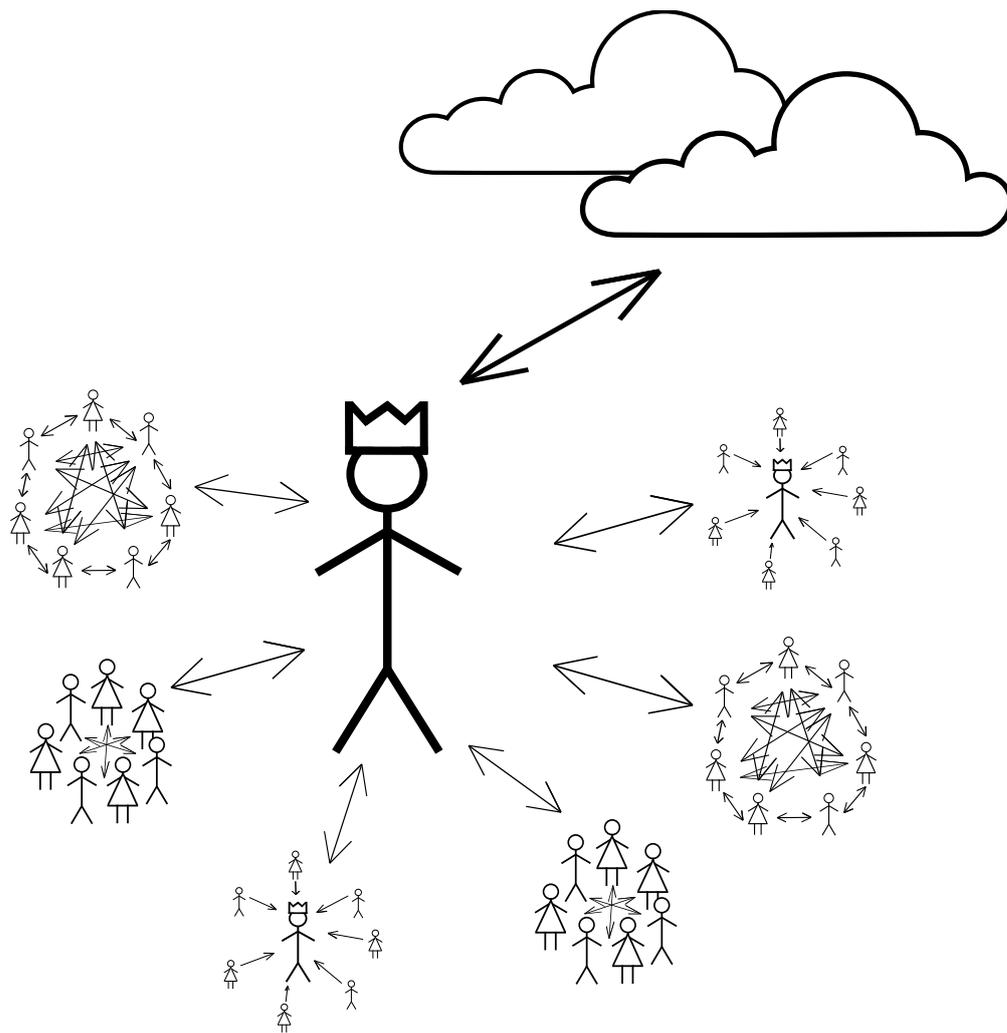


Abbildung 5.1: Das Chalifat nach Raschid Ridā

der absehbaren Abschaffung des Chalifats durch die Türken begann er in einer vierten Phase seine Idee des Chalifats auszuformulieren und jenes berühmte Buch zu schreiben, das seither fast ausschließlich als sein politisches Denken rezipiert worden ist.²⁵

Nicht zuletzt weil er bis zu diesem Zeitpunkt schon so viele politische Überlegungen angestellt hatte, konnte Raschid Ridā 1922 also ein Konzept vorstellen, das viele Muslime überzeugte und großen Anklang fand.

1. Zunächst einmal untersuchte er die klassische islamische politische Theorie und stellte einen Unterschied zwischen dem Chalifat in der Theorie und dem Chalifat, wie es in der Praxis ausgeübt wurde, statt. Das theoretische Chalifat

²⁵Mahmoud Haddad. »Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Ridā's Ideas on the Caliphate«. In: *Journal of the American Oriental Society* 117.2 (1997). S. 253–277.

war natürlich in Ordnung, seinen Ansprüchen hätten jedoch fast keine Chalifen der islamischen Geschichte – von den rechtgeleiteten Chalifen und einigen wenigen Ausnahmen abgesehen – genüget.

2. In einem zweiten Schritt stellte er fest, dass keiner seiner Zeitgenossen als Chalif geeignet sei. In einem utopischen Vorschlag forderte er, in der Mitte zwischen arabischer Halbinsel, Anatolien und den kurdischen Gebieten ein neutrales Territorium als Amtssitz für den künftigen Chalifen zu schaffen, etwa in al-Mausil (heutiges Mosul). Den Chalifen selbst formte er in eine Art spirituellen Führer über alle Muslime um – zwar sollte dieser nach wie vor Politik und Religion in Personalunion verbinden, aber um alltägliche Politik sollte sich eine gute Administration kümmern und Raschid Ridâ beschrieb vor allem die nötigen religiösen Qualifikationen bis hin zu einem Studienplan, mit dessen Hilfe geeignete Kandidaten an einer eigens dafür zu schaffenden Universität für diesen Posten ausgebildet werden sollten. Dieser Studienplan enthielt viele wichtige und allgemeinbildende Fächer, jedoch praktisch keine politischen Fächer.
3. In einem dritten Schritt schließlich brachte er erstmals im Islam die Unterscheidung von Regierung und Staat, indem er den islamischen Staat behandelte. Bis dahin waren Staat und Regierung im Islam in der Institution des Chalifats oder Imâmats verbunden. Mit der vollen Umsetzung der Scharî'a durch den künftigen Chalifen würde den Muslimen die Demokratie sicher sein. Für alle Rechtsfragen, die über die Scharî'a hinausgingen, sah er einen gewissermaßen erweiterten 'Idschtihâd²⁶ vor. So wäre ein islamischer Staat auch für moderne Rechtsprobleme ausreichend gerüstet, wie er argumentierte. Und selbst der vermeintliche Oberdespot würde gewählt werden – zwar nur aus einem kleinen Kreise religiöser Gelehrter, in dem aber alle »Konfessionen« und Rechtsschulen in gegenseitiger Anerkennung der Pluralität vertreten sein würden.

²⁶Idschtihâd ist die Lösung von Rechtsfragen durch die Interpretation der Quellen des religiösen Rechts (Sunna und Qur'ân). Zum 'Idschtihâd sind nur Rechtsgelehrte fähig und berechtigt und die Schlüsse, die sie daraus ziehen, sind in etwa mit den »Präzedenzfällen« oder »Analogieschlüssen« in unseren modernen westlichen Rechtssystemen vergleichbar, das heißt ein einmal ähnlich gefälltes Urteil per 'Idschtihâd hat eine relativ hohe Verbindlichkeit. Im Islam ist seit der Dogmatisierung der Theologie im Mittelalter immer wieder überlegt worden, ob die »Tore des 'Idschtihâd verschlossen seien«. Befürworter einer dogmatischen Theologie seit dem Philosophen al-Ghazâlî (vgl. Abschnitt 4.2.4 auf Seite 64) hatten daher keine neuen Urteil gefällt, sondern sich in Rechtsfragen immer nur an alten Urteilen mit der Begründung orientiert, dass nach der »Verschließung der Tore des 'Idschtihâd« keine Rechtsfragen mehr auftauchen könnten, die nicht schon längst geklärt worden seien und daher kein 'Idschtihâd mehr nötig sei. Modernere Denker haben jedoch argumentiert, dass immer neue und unvorhergesehene Rechtsfragen auftauchen würden, die geklärt werden müssten und daher dafür plädiert, die »Tore des 'Idschtihâd weiterhin offen zu lassen«. Vgl. dazu etwa Wael B. Hallaq. »Was the Gate of Ijtihad Closed?«. In: *International Journal of Middle East Studies* 16.1 (1984). S. 3–41. URL: <http://www.jstor.org/stable/162939>.

Dieser von Rashîd Ridâ vorgeschlagene islamische Staat war also kein machtvolles, riesiges und alle Lebensbereiche dominierendes Reich, sondern eine gemeinsame moralisch-religiöse und in politische Fragen hineinreichende Oberherrschaft eines gut ausgebildeten Chalîfen über zahlreiche kleinere Untereinheiten; so war es für ihn denkbar gewesen, wenn darunter die islamischen Nationalstaaten in ihrer heutigen Form gewesen wären.²⁷

5.1.4 Al-Bannâ' und die Muslimbruderschaft

Hasan al-Bannâ' (1906–1949) erhielt die klassische theologische Ausbildung um Lehrer zu werden. Neben seinen Bemühungen, den Qur'ân auswendig zu lernen interessierte er sich auch sehr für Sûfismus. Er verbrachte praktisch sein ganzes Leben in Ägypten und reiste als Lehrer von einer Anstellung zur nächsten. Er war erschrocken über den katastrophalen Zustand der Gesellschaft und glaubte, dass alle sozialen, politischen und ökonomischen Probleme nur gelöst werden könnten, indem man sich wieder um die Verstärkung der Religion in der Gesellschaft bemühte und sich dabei einer ursprünglicheren Religion widmete. Gegen Ende seines Lebens wurde er auch von unterschiedlichen ägyptischen Regierungen eingeladen, an der Politikgestaltung mitzuwirken, was er jedoch immer wieder ablehnte. Nach einem Anschlag der Muslimbrüder auf ein Regierungsmitglied 1948, an dem er mitgewirkt haben soll, wurde Hasan al-Bannâ' festgenommen und 1949 hingerichtet.²⁸

Al-Bannâ' wird meist als Vertreter und Begründer des »Islamischen Sozialismus« bezeichnet und das aus gutem Grund, wenn auch mit etwas anderer Betonung als der Begriff »Sozialismus« dies vermuten lässt.²⁹ Seine Motivation schöpfte er aus der Lage, in welcher Kairo sich damals befand: Lasterhaftigkeit und Säkularismus waren in allen Lebensbereichen verbreitet und alte islamische Werte wie soziale Gerechtigkeit und Gleichheit waren vergessen worden. Dazu kam die Abhängigkeit von den Briten, ganz Kairo war praktisch ein Apartheitsstaat, in dem reiche Briten

²⁷Enayat, s. Anm. 44 auf Seite 73, 69–83.

²⁸J. M. B. Jones. »Bannâ'«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. Bd. I. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 1018.

²⁹Der Begriff ist zusätzlich verwirrend, da es nach dem Zweiten Weltkrieg einige islamische Länder gab, die ihre Staatsform oder ihre leitende Ideologie als »Arabischen Sozialismus« bezeichnet hatten, was unter den Oberbegriff »Islamischer Sozialismus« fällt oder zumindest so beabsichtigt war. Zu diesen Ländern zählten etwa Ägypten, Syrien, Irak, Libyen und andere. In diesen Ländern fand tatsächlich bis zu einem gewissen Grad eine Auseinandersetzung mit sozialistischen Lehren etwa Marxens, Engels oder Lenins statt und wurden »realsozialistische Staaten« geschaffen, die sich jedoch wiederum stark von den in Osteuropa entstandenen realsozialistischen Staaten unterschieden. Am bekanntesten hierfür dürfte wohl das Wirken Dschamâl 'Abd an-Nâsirs (Gamal Abdel Nassers) gewesen sein, der sich selbst allerdings als »blockfreier Realsozialist« betrachtet und hatte mit anderen blockfreien Staaten, wie etwa Jugoslawien unter Josip Broz Tito und Indien unter Javâharlâl Nehrû, verbündet hatte; vgl. Maximilian Wollner. *Der Nasserismus. Aufstieg und Fall sozialistischer Ideen im nationalarabischen Kontext*. Seminararbeit am Institut für Politikwissenschaft. Universität Wien. 2007. URL: <http://textfeld.ac.at/text/1137/>.

arme Ägypter wirtschaftlich ausbeuteten und an vielen öffentlichen Plätzen Schilder standen, die Ägyptern den Zugang verwehrten. Mit der Parole »Der Islam ist die Lösung« gründete al-Bannâ' die Muslimbrüder, die als einfache Basisbewegung begann und sich recht schnell zu einer ersten islamisch-sozialistischen Massenbewegung entwickelte. Schon in seinem ersten Pamphlet, das kurz vor Gründung der Muslimbruderschaft veröffentlicht worden war, äußerte er Bedenken an der staatlichen Politik und machte Vorschläge, wie der Staat die religiöse Bildung fördern sollte.³⁰ Den Islam verstanden sie als ganzheitliche Lebensformen, die alle politischen, sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und kulturellen Bereiche umfasst und in sich stimmig ist. Die Muslimbruderschaft wurde auch schnell außerhalb Ägyptens bekannt und einflussreich; wie viele Untergruppen es heute in allen arabischen oder auch anderen islamischen Ländern genau gibt, lässt sich schwer einschätzen, da die Organisation in den meisten Ländern verboten ist und daher im Untergrund agiert. Al-Bannâ' war im Grunde apolitisch, er lehnte verschiedene Anstellungen in Regierung und Verwaltung mehrfach ab. Die Muslimbrüder betätigten sich jedoch auch an radikalen Handlungen wie etwa mehreren Anschlägen und wurden in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg daher verboten, seither agieren sie im Verborgenen. Viele ihrer Mitglieder wurden gefangen genommen und hingerichtet, darunter neben Hasan al-Bannâ' auch der spätere »Chefideologe« Sayyid Qutb.³¹

Ein Beispiel für das politische Denken der Muslimbrüder ist ein Essay von Muhammad 'Abdullah as-Sammân. In diesem vermutlich zur Mobilisierung gedachten Aufsatz schimpft er über den ägyptischen König und seine fehlgeleitete Herrschaft, hat aber interessanterweise auch nicht viel für altarabische Herrschaftstraditionen oder die Dynastie der Su'ûd in Arabien übrig. Er bewundert den technischen Fortschritt des Westens bezweifelt aber die Überlegenheiten dessen politischer Instrumente. Seiner Ansicht nach würde der Islam genügend Politik bereits in sich haben, der Islam präsentiere die Stimme des Volkes (*vox populi*) als Stimme Gottes (*vox dei*) und nur eine wahrhaft islamische Regierung würde sich um die Sorgen des Volkes, dem gegenüber sie verantwortlich sei, kümmern. Gleichzeitig drückte er damit auch eine Totalitarität von Regierung aus: indem sie für *alle* Belange zuständig ist, gibt es folglich keinen Bereich mehr, für den sie nicht zuständig sein könnte. Eine Gewaltentrennung oder zumindest Einschränkung der Regierungsgewalt wird zumindest in diesem Essay nicht vorgesehen, die Vermutung, dass der Autor sie nicht für nötig gehalten hat, liegt durchaus nahe.³²

³⁰vgl. Johannes J. G. Jansen. »Hasan al-Banna's Earliest Pamphlet«. In: *Die Welt des Islams* 32.2 (1992). S. 254–258. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570836>.

³¹Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, 257–260.

³²vgl. Sylvia G. Haim und Muhammad 'Abdullah As-Sammân. »The Principles of Islamic Government«. In: *Die Welt des Islams* 5.3-4 (1958). S. 245–253. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570198>.

5.1.5 Sayyid Qutb

Ibrâhîm Husayn Schâdhilî Sayyid Qutb (1906–1966) genoss eine klassische Ausbildung in seinem Dorf am Lande und eine höhere Ausbildung in Kairo. Er arbeitete eine Zeit lang selbst als Lehrer an einer höheren Bildungsstätte an der schon al-Bannâ' gewirkt hatte und trat danach in den Dienst des Ministeriums für Erziehung, in dessen Auftrag er in die Vereinigten Staaten von Amerika reiste, um die dortige Gesellschaft und das Erziehungssystem zu beobachten. Er kehrte 1950 zurück und war derart schockiert, sowohl über die Zustände in den Vereinigten Staaten als auch über jene in Ägypten, dass er vermutlich kurz darauf der Muslimbruderschaft beitrug. 1952, beim Putsch der Freien Offiziere unter der Leitung von Dschamâl Abd an-Nâsir, trat er aus dem Ministerium aus und dürfte guten Kontakt zu den Putschisten gehabt haben. Doch auch als diese eine neue Regierung bildeten, lehnte er eine Mitarbeit ab und führte bis 1954 die Zeitschrift der Muslimbruderschaft. Nach einem missglückten Attentat der Muslimbrüder auf an-Nâsir 1954 wurde er festgenommen und zu fünfzehn Jahren Haft verurteilt. Im Gefängnis machte er sich zahlreiche Gedanken zum Zustand der islamischen Gesellschaft und als er 1964 vorzeitig entlassen wurde, veröffentlichte er diese in seinem Hauptwerk *Wegmarken*. Nur ein Jahr später wurde er wieder wegen Attentatsversuches auf an-Nâsir, Hochverrat und Planung eines Staatsstreiches verhaftet und 1966 schließlich hingerichtet.³³

Beispielhaft für viele andere große Gestalten des Islamismus schildert Sayyid Qutb in seiner Autobiographie ungefähr im Jahre 1946, wie er in einem kleinen Dorf auf dem Land aufwuchs, das den Traditionen behaftet und eher rückwärtsgewandt war und wie er mit seinem Umzug nach Kairo praktisch in ein anderes Leben wechselte. In der Stadt fand er sich inmitten von Eliten wieder, die gerade versuchten, ihre eigene authentische Version eines großen Nationalstaates aufzubauen und zwischen modernen westlichen Ideen und traditionellen islamischen und ägyptisch-bäuerlichen Werten hin und hergerissen waren. Da er den literarisch motivierten Roman – denn er war ja auch ein Schriftsteller – einige Zeit nach den Geschehnissen geschrieben hatte, beinhaltet er ein hohes Maß an Reflexion, dürfte aber vielleicht nicht immer allzu detailgetreu sein.³⁴ Die Erfahrung von den Unterschieden zwischen Land und Stadt, Tradition und Moderne und der krasse Wechsel zwischen verschiedenen Wertesystemen prägte nicht nur Sayyid Qutb, sondern war in sehr ähnlicher Weise auch für viele andere islamistische Denker eine Inspiration.

³³Johannes J.G. Jansen. »Sayyid Kutb«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. IX. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 117.

³⁴vgl. John Calvert. »The Individual and the Nation: Sayyid Qutb's Tifl min al-Qarya (Child from the Village)«. In: *The Muslim World* 80.1-2 (2000). S. 108–132.

Auch Sayyid Qutbs Denken war nicht zu allen Zeiten seines Lebens gleich, sondern hat sich entwickelt. Es lassen sich sogar große Unterschiede zwischen seinem frühen und seinem späten Denken feststellen, wobei angemerkt werden muss, dass – ähnlich wie bei Rashîd Ridâ – praktisch nur sein spätes Denken rezipiert worden ist. In seinem frühen Denken unterstützte er noch verschiedene nationalistische und säkularistische Ideen und wollte den Islam nicht als ein Modell für alle Lebensbereiche verstanden wissen. Erst in den 1940er Jahren begann er allmählich, sich mehr mit politischen und sozialen Fragen zu beschäftigen und wandte sich mehr und mehr dem Islam zu. Den endgültigen Ausschlag für seine Zuwendung zum Islam und der nunmehr gültigen Aussage, dass der Islam sehr wohl ein Modell für alle Lebensbereiche sein könne, dürfte seine Amerikareise 1948 bewirkt haben. William Shepard hat Sayyid Qutbs frühe Position als eine säkular-islamische und seine späte Position als eine radikal-islamische bezeichnet. Die Grundidee war sowohl in seinem Frühwerk als auch in seinem Spätwerk die selbe, die Argumentation ändert sich jedoch. Im Spätwerk wird der Islam viel stärker als Lösung aller Probleme präsentiert und wird alles nicht-islamische viel strikter abgelehnt, als dies noch im Frühwerk der Fall war. Insgesamt ist sein Spätwerk wesentlich systematischer und kohärenter geschrieben, was nicht zuletzt auf die Tatsache, dass er es im Gefängnis überarbeitet hatte, zurückzuführen ist.³⁵

Sayyid Qutb gilt also hauptsächlich gemäß seinem Spätwerk als Vordenker des islamischen Radikalismus. Er fühlte sich geradezu abgestoßen von der westlichen Lebensweise mit ihrem Materialismus, Individualismus auf Kosten der Gemeinschaft, ihrer Rassendiskriminierung sowie der Trennung von religiösem und gesellschaftlichem Leben und drückte dies in zahlreichen Schriften, Essays und Werken auch deutlich aus. Im Gefängnis entwickelte er eine bis dahin ungekannte und äußerst interessante islamistische These. Er griff das Wort Dschâhiliyya auf, mit dem im Islam die Zeit vor dem Islam als Zeit der Unwissenheit bezeichnet wird und die als negative Zeit gilt (vgl. die Abschnitte 3.1 auf Seite 31 und 3.2 auf Seite 37). Er aber behauptete, dass die Muslime noch immer in der Dschâhiliyya leben würden, da die gegenwärtige Gesellschaft alles andere als sozial gerecht sei. Erst mit der vollständigen Zuwendung zu einem richtigen Islam könne diese Zeit der Unwissenheit überwunden werden. Anders als al-Bannâ' war Qutb auch politisch ambitioniert. Er folgerte, dass man durch Umstürze und Revolutionen den einen gerechten islamischen Staat erschaffen könnte; diese Umstürze sollten notfalls mit Gewalt durchgeführt werden. Ist also unklar, inwieweit al-Bannâ' Gewalt als Mit-

³⁵William Shepard. »The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of 'Social Justice in Islam'«. In: *Die Welt des Islams* 32.2 (1992). S. 196–236. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570834>. Shepards Artikel enthält im Anhang einen Vergleich der ersten (frühen) und der siebten (späten) Auflage des fünften Kapitels aus Sayyid Qutbs *Social Justice in Islam*.

tel akzeptierte, wird bei Qutb Gewalt schon beinahe zur Methode. Dieses Denken ist bis heute von vielen gewalttätigen Gruppierungen aufgegriffen und übernommen worden. Im islamischen Staat nach Qutbs Vorstellungen ist eine zentrale Herrscherfigur übrigens unnötig: würde die Schari'a voll durchgesetzt werden, wäre ein Chalif, der sie verteidigt und über ihre Anwendung wacht, nicht mehr von Nöten.³⁶

Sayyid Qutb entwickelte in seinen späteren Schriften ab den 1950er Jahren einen islamischen oder islamistischen Nationalismus, den er vom säkularen Nationalismus – welchen er verwarf, weil er nicht auf dem Islam basierte – unterschied. Das Vaterland eines solchen islamistischen Nationalstaates war für ihn jedoch vor allem ein geistiges, entterritorialisiertes. In diesem Gebiet sollte eine Umma (bei ihm wörtlich »Nation«) leben, deren Grundlage ihr Glaube wäre; Islam wurde von ihm zu einer Nationalität umgeformt, der Nationalismus zum Glaubensbekenntnis. Alle Menschen würden als Muslime geboren und müssten den Islam nur erkennen und annehmen, aber selbst wenn sie dies nicht täten, würde der Universalismus des Islams nicht betroffen sein.³⁷ Folgerichtig kritisierte Qutb den arabischen Nationalismus, da der Islam hier seiner Meinung nach nur zweitrangiges Identifikationsmerkmal sei. Der Islam mit der Schari'a als universeller Gesetzgebung hingegen zielt auf Einigung der gesamten Menschheit und würde keinen künstlichen Hass basierend auf Rassismus oder ethnischer Zugehörigkeit züchten. Er bezeichnete auch die Frühzeit des Islams als einen Kampf zwischen islamischem Nationalismus, angeführt vom Propheten Muhammad, und rein arabischem Nationalismus wie ihn die Makkaner betrieben hatten; dadurch schaffte er eine Argumentation von theologisch höherer Gültigkeit. Den arabischen oder jeden sonstigen bloßen Nationalismus bezeichnete er als Dschâhiliyya, um ihn zusätzlich anzukreiden. So schuf er einen »Nationalismus«, der sich vom westlichen Gebrauch des Wortes unterscheidet und einen Nationalismus auf Grundlage des Islams meint und war damit auf einer Linie etwa mit Muhammad 'Abduh und Hasan al-Bannâ'.³⁸

In einigen Punkten widersprach er aber auch den Ansichten der Muslimbruderschaft, allerdings ist die Bewegung der Muslimbrüder ideologisch ohnehin vielfach gespalten und diese vielen Strömungen kaum nachvollziehbar, da die Muslimbrüder bis heute zwar aktiv agieren, jedoch verboten sind und nur im Untergrund oder verdeckt vorgehen. Bis heute sind die Muslimbrüder eine interessante, weil *neue* Art von Gruppierung innerhalb des Islams. Sie verstanden sich unter anderem als soziale Hilfseinrichtung, die ganz konkret arme Menschen unterstützte. Ihre Mitglieder müssen einen Treueeid auf den Anführer schwören und das Ziel war es, so

³⁶Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, 260–262.

³⁷Diese Idee ist ein beliebtes Motiv vieler Denker der islamischen Philosophiegeschichte gewesen und findet sich auch an mehreren Stellen im Qur'an, Qutb zitiert etwa Sure 30, 30.

³⁸Sayed Khatab. »Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism«. In: *The Muslim World* 94.2 (2004). S. 217–244.

viele Mitglieder zu sammeln, dass ein eigener »Staat der Muslimbrüder«³⁹ gegründet werden kann.⁴⁰

5.1.6 Abd al-Wahhâb und der Wahhâbismus

Die bis hierher behandelten Denker waren einerseits in chronologischer Abfolge gereiht, andererseits stellen sie auch jeweils einen etwas höheren Grad der Radikalisierung dar. Nicht mehr in chronologischer Reihenfolge, aber doch in Reihenfolge der Zuspitzung der Radikalität und Gewaltanwendung möchte ich daher an dieser Stelle noch kurz den Wahhâbismus behandeln.

Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb (1703–1792) wurde auf der arabischen Halbinsel in eine Familie bedeutender hanbalitischer Rechtsgelehrter geboren und genoss eine klassische islamische Ausbildung. Schon bald ging er von seiner Heimatoase nach Makka und Madîna und zog anschließend lehrend umher, wobei seine genauen Reisen recht unklar sind. Recht früh galt sein Lehreifer Ungläubigen und später von ihm als unislamisch empfundenen Muslimen, die er auf den »rechten Weg« weisen wollte. Nach Lehrjahren in Basra zog er in die neue Heimoase seines Vaters, verfasste dort sein erstes Werk über die Einheit Gottes und begann, seine Lehren umfangreicher zu predigen. Er träumte davon, einen theokratischen Staat zu schaffen, dessen oberster rechtlicher Berater er sein würde. Gemeinsam mit seinen Anhängern begann er, heidnische Heiligtümer aus altarabischer Zeit zu schänden und sogar gegen Muslime selbst, etwa Schi'iten und andere »unislamische Muslime«, gewaltsam vorzugehen. Er scheute keine Gewalt und auch die Tötung von Glaubensbrüdern nicht – wenn sie nicht exakt seinen puritanischen Lehren folgten, waren sie seiner Ansicht nach ohnehin Ungläubige. In der Nähe von Riyâd, der heutigen Hauptstadt Saudi-Arabiens, freundete er sich mit der Herrscherfamilie, darunter dem späteren König 'Abd al-Azîz († 1801) an und schloss einen Pakt, der dem Wahhâbismus die Zukunft sicherte. 'Abd al-Azîz' Vater Muhammad ibn Su'ûd (Saud) gewährte ihm Besitztümer und versprach ihm die Durchsetzung seiner Lehre, wenn er ihm bei der Eroberung der Halbinsel behilflich sein würde. Von diesem Pakt im Jahre 1744 an bis zu seinem Tod 1792 führte al-Wahhâb seinen »Kreuzzug« mit beispielloser Brutalität fort. Makka und Madîna wurden erobert, die Gräbstätten geplündert und niedergebrannt, zahlreiche Massaker an Schi'iten mit mehreren

³⁹Einen ähnlichen Ansatz findet man beim indischen Ideologen al-Mawdûdî, der in Indien und Pakistan wirkte und ebenfalls einen ganzheitlichen Islam beziehungsweise einen islamischen Staat als Antwort auf die Probleme der Moderne schaffen wollte. Auch Sayyid Qutb war von al-Mawdûdîs Denken beeinflusst. Aus Platzgründen kann ich al-Mawdûdî hier leider nicht behandeln, einen Einstieg ermöglicht Charles J. Adams. »The ideology of Mawlana Mawdudi«. In: *South Asian politics and religion*. Hg. von Donald Eugene Smith. Princeton: University Press, 1966. S. 371–397.

⁴⁰Black, s. Anm. 5 auf Seite 55, 319–323.

tausend Toten verübt, Frauen zu Tode gesteinigt und überall die puritanische Lehre vorgeschrieben.⁴¹

Al-Wahhâbs Lehre ist von Ibn Taymîya (vgl. Abschnitt 4.2.5 auf Seite 67) und Schâh Walî-Allâh (vgl. Abschnitt 4.4.1 auf Seite 74) beeinflusst. Im Grunde genommen vertritt der Wahhâbismus eine stark vereinfachte Form des Monotheismus, zahlreiche Neuerungen oder Einflüsse aus anderen Kulturen und teilweise anderen Religionen werden strikt abgelehnt, die konsequente Anwendung der Scharî'a ist das alleinige Ziel. Der Wahhâbismus war zunächst von vielen Muslimen nicht als orthodox anerkannt worden, konnte sich aber einerseits aufgrund der Unterstützung einer erfolgreichen Herrscherdynastie und andererseits aufgrund seiner Entstehung an den selben Orten, an welchen auch der Islam entstanden worden war, mit der Zeit doch erfolgreich durchsetzen. Wie den bisher behandelten Denkern ging es auch al-Wahhâb um die Rückkehr zu einer unverfälschten Urgemeinschaft des Islams, jedoch war sein Weg dorthin wesentlich radikaler: Frauen wurden komplett zurückgedrängt und sollten sich nur mehr, wenn überhaupt, komplett verhüllt in der Öffentlichkeit zeigen, alle Bücher mit Ausnahme des Qur'âns wurden verboten und verbrannt, Musik, Tanz (eine wichtige Ausdrucksform in der islamischen Mystik), Blumen, Tabak, Kaffee und andere Dinge wurden verboten, alle Männer sollten unter Androhung der Todesstrafe Bärte tragen und andere Ge- und Verbote wurden erlassen.⁴²

Dass die Wahhâbiten militärisch erfolgreich waren, trug zur Verbreitung ihrer Lehre nur bei. Zumindest auf der arabischen Halbinsel hatten sie noch zu Lebzeiten al-Wahhâbs praktisch alle Regionen, Städte und Oasen erobert. Schî'itische Städte, etwa Karbalâ', griffen sie an bedeutenden schî'itischen Feiertagen an, kletterten über die Mauern, brannten große Teile der Stadt nieder und töteten rund zweitausend feiernde Muslime – »falsche Muslime« in den Augen der Wahhâbiten. Aufgehalten wurden die Saudis und die Wahhâbiten erst bei ihrem Versuch, auch außerhalb Arabiens Eroberungen zu machen. Gegen osmanisch-ägyptische Truppen waren sie 1818 kaum gewappnet. Sie zogen daraus die paradoxe Lehre, dass sie mit Unterstützung der Kolonialmächte doch das Osmanische Reich würden bezwingen können. Dem Abendland war zu diesem Zeitpunkt Arabiens Reichtum an Ressourcen gerade bewusst geworden und die Briten waren mehr als froh gegen mögliche Rechte an der Ressourcenausbeutung militärische Hilfe zu bieten. Nach dem Ersten Weltkrieg schaffte es der Führer der Su'ûd, Makka und Madîna sowie andere wichtige Städte Arabiens das letzte Mal und endgültig zu erobern, ließ vierzigtausend Menschen öffentlich hinrichten und erklärte den Wahhâbismus, dessen

⁴¹Henri Laoust. »Ibn 'Abd«. In: *Encyclopædia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. III. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 677.

⁴²262–266 Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32.

radikales Potenzial er so gut auszuschöpfen wusste, zur Staatsdoktrin. Als fortan das Erdöl an Bedeutung gewann, konnte der neue Staat mit mehr als notwendig vorhandenen finanziellen Mitteln konsequent und gründlich aufgebaut werden.⁴³

In dieser Zeit begann der Einfluss des Wahhâbismus auch außerhalb Arabiens zu wachsen. Zum einen flohen viele Reformer aus anderen arabischen oder islamischen Ländern gerne nach Saudi-Arabien, wo ein in Grundzügen ähnliches oder gleiches Denken längst als Staatsdoktrin durchgesetzt worden war, zum anderen war in Saudi-Arabien nunmehr Arbeit im Überfluss vorhanden und zwar gut bezahlte Arbeit. Scharen von Muslimen aus aller Welt wurden Gastarbeiter in Saudi-Arabien um von ihrem Lohn in Saudi-Arabien ihre Familien in der Heimat ernähren zu können, was angesichts der stetig wachsenden Abhängigkeit der Welt von Erdöl ein leichtes war. Saudi-Arabien nahm diese Arbeiter bereitwillig auf, verlangte von ihnen aber wichtige religiöse Bekenntnisse; zwar nicht immer ein konsequentes Bekenntnis zum Wahhâbismus, aber doch eine mehr als konsequente Befolgung aller Ge- und Verbote. Wer sich nicht daran hielt, wurde schnell in Saudi-Arabien zum Tode verurteilt. Viele zurückkehrende Gastarbeiter waren daher längst auch Bekehrte und trugen die Lehren der Wahhâbiten in alle anderen Teile der islamischen Welt, wo sie sie weiter verbreiteten. Der Einfluss des Wahhâbismus ist heute in der ganzen islamischen Welt vorhanden und wenn auch außerhalb Saudi-Arabiens überall in der Minderheit; gerade bei radikalen, gewalttätigen und terroristischen Gruppen steht der Wahhâbismus hoch im Kurs.⁴⁴

5.2 Neofundamentalismus

Wie beeinflussen die soeben beschriebenen Denker nun aber Muslime unserer Gegenwart, zu welchem Denken und welchen Schlussfolgerungen leitet es sie und welches Handeln ziehen sie daraus?

Auch hier ist zunächst einmal festzustellen, dass das Feld sehr weit ist. Die Diskussion umfasst nicht nur alle Extreme, sondern findet auch vor allem – und das wird im Westen oft übersehen – *innerhalb* der islamischen Welt statt. Während diese im Westen immer recht einheitlich dargestellt wird und allzu schnell Verallgemeinerungen aufgestellt werden, ist sie in Wirklichkeit eine weitestgehend pluralistische Welt mit höchst lebendigen Debatten. Natürlich sind auch solche Strömungen wie der Wahhâbismus Teil der Diskussion, also Denker, die selbst die ganze islamische Welt vereinfachen und vereinheitlichen möchten. Aber trotz vieler totalitärer Tendenzen bleiben sie nur ein *Teil* der Diskussion und somit nur ein *Teil des Vielen*, der Pluralität.

⁴³Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, 262–267.

⁴⁴ebd., 266–271.

In unserer heutigen Welt sind viele islamische Länder formell unabhängig. Sie besitzen ihre eigenen gesicherten Grenzen, sie haben jeweils ihre eigenen Staatsbürger und in der Regel verfügt die Herrscherklasse über das Gewaltmonopol. Dennoch sind nach wie vor große Abhängigkeiten vorhanden. Diese machen sich am allermeisten in wirtschaftlicher Hinsicht bemerkbar und tatsächlich sind noch heute die meisten islamischen Länder als Schwellenländer oder gar als »Dritte Welt«-Länder zu bewerten. Nach wie vor ist die islamische Welt sozioökonomisch abhängig von der christlichen, westlichen Welt. Und nicht nur das. Trotz der in vielen Ländern nun mehr seit einigen Jahrzehnten gültigen formellen Unabhängigkeit sind die verschiedenen Gesellschaften nach wie vor von sozialen Probleme wie großer Armut, hoher Arbeitslosigkeit, schlechter Bildung und Perspektivlosigkeit betroffen. Dass »neofundamentalistische« Organisationen wie etwa die mittlerweile geheim agierenden Muslimbrüder oder die Dschamâ'at-i islâmî in Indien, deren Ziel es immer noch ist die Abhängigkeit der islamischen Welt vom Westen zu verringern und bessere soziale Zustände in den eigenen Ländern zu schaffen, nach wie vor großen Zulauf erfahren, darf daher nicht wundern.⁴⁵

Es sind aber nicht allein Islamisten, die ein bedrohliches Bild von unserer modernen Welt zeichnen und den Verfall althergebrachter Werte und Ordnungen wie soziale Nähe, Gleichheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit beklagen. Auch in der Antiglobalisierungsbewegung finden sich zahlreiche – im Grundtenor – ähnliche Stimmen. Die Vermutung, dass auch der heutige islamische Fundamentalismus eine Reaktion unter anderem auf die Globalisierung ist, liegt durchaus nahe. Da die Globalisierung also weder auf den Westen noch auf die islamische Welt allein beschränkt ist, ist der durch sie Zulauf gewinnende Islamismus sowohl in der muslimischen Diaspora in der westlichen Welt als auch in der islamischen Welt vorhanden. Auch innerhalb der islamischen Welt hat die Globalisierung eine Spaltung bewirkt, etwa zwischen gut gebildeten und gut verdienenden Akademikern auf der einen Seite und an der Armutsgrenze lebenden Menschen auf der anderen Seite – oftmals zu ein und derselben Zeit in ein und demselben Land. Auch radikale, dschihâdistische Gruppen⁴⁶ können dazu gerechnet werden.⁴⁷

⁴⁵vgl. Rudolph Peters. »Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus«. In: *Der Islam in der Gegenwart*. Hg. von Werner Ende und Udo Steinbach. 5. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005. S. 90–127.

⁴⁶Der Dschihâdismus stellt den Dschihâd im Sinne eines militärischen Kampfes gegen alle Ungläubigen ins Zentrum seines Denkens. Terroristische Gruppen mit islamischem oder vorgeblich islamischem Hintergrund wie al-Qâ'ida können hierzu gezählt werden.

⁴⁷vgl. Rüdiger Lohlker. »Islamismus und Globalisierung«. In: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Hg. von Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas. Innsbruck/Wien/München/Bozen: StudienVerlag, 2004. S. 117–133.

Wie aber drückt sich der »Neofundamentalismus« letztlich aus und was sind seine Thesen? Und was bedeutet der Begriff überhaupt, ist denn der Fundamentalismus allein nicht schon neu genug?

Olivier Roy hat den Begriff geschaffen, um mit ihm die fundamentalistischen Strömungen der Gegenwart zu bezeichnen. Darunter fallen von Salafisten bis hin zu Wahhâbiten so ziemlich alle Strömungen, denn sie alle haben ein gemeinsames Grundanliegen. Die Salafisten etwa seien längst von den ursprünglichen Lehren abgekehrt und so radikal wie die Wahhâbiten, sie würden teilweise sogar die Lehren der Gründer des Salafismus (vgl. Abschnitt 5.1.1 auf Seite 85 und Abschnitt 5.1.2 auf Seite 88) ablehnen, benutzten aber diese Bezeichnung aufgrund des damit verbundenen »besseren« Ansehens. Der Neofundamentalismus lehnt pluralistische Gedanken, etwa Aufteilung in Konfessionen, verschiedene Rechtsschulen und kulturell abhängige unterschiedliche religiöse Traditionen und Riten ab und hat die Schaffung einer Neo-Umma nach Vorbild der Ur-Gemeinde von Madîna (vgl. Abschnitt 3.3 auf Seite 40) zum Ziel.⁴⁸

Der Neofundamentalismus, wie ihn Roy beschreibt, ist aber hauptsächlich eine religiöse Bewegung. Er widmet sich einer vereinfachten und auf Grundlagen reduzierten religiösen Lehre und lehnt Neuerungen oder unterschiedliche Interpretationen ab. Zur vollen Durchsetzung der neofundamentalistischen Lehren benötigt man zwar einen islamischen Staat – der Kampf für einen solchen ist aber nicht Inhalt neofundamentalistischer Bestrebungen. Hierin liegt für Roy der Hauptunterschied zwischen Neofundamentalismus und Islamismus. Während sich der Islamismus bemüht, auf die Herausforderungen der Moderne eine Antwort zu bieten und dabei durchaus viele moderne Elemente bis hin zu parlamentarischen oder Basisdemokratien nicht ausschließt, glauben Neofundamentalisten daran, dass bei vollständiger und umfassender Durchsetzung der Scharî'a gesonderte Vorschriften zu politischer Führung gar nicht mehr nötig wären. Würde die Umma reislamisiert werden im Sinne des Neofundamentalismus, entstünde zwangsläufig ein islamischer Staat, der alle Anforderungen an Gerechtigkeit, soziale Gleichheit und Pietät ganz selbstverständlich erfüllen würde. Daher verwerfen Neofundamentalisten auch alle nicht-islamischen politischen Vorstellungen wie etwa Demokratie, Menschenrechte, Freiheitskonzepte und viele andere mehr – nicht, dass sie nicht auch mitunter ähnliche Konzepte vertreten würden, aber sie beachten einfach alles nicht Islamische nicht. Weder übernehmen sie Begriffe, noch Denkmuster, noch Institutionen, noch irgendetwas anderes, was ihnen aus der politischen Kultur des Westens bekannt ist. Dennoch bleibt die Grenzziehung zwischen Neofundamen-

⁴⁸Olivier Roy. *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. Übers. von Michael Bayer, Norbert Juraschitz und Ursel Schäfer. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006, 229–231.

talismus und Islamismus schwierig, nicht zuletzt weil beide Begriffe nur umschreibende Bezeichnungen sind und viele Akteure häufig vom einen ins andere und zurück wechseln. Dazu kommt die teilweise Selbstidentifikation mit den Begriffen und auch das Aufzeigen der Fehler der anderen, so kritisieren etwa viele Neofundamentalisten ihre Mitstreiter als islamistisch, wenn diese in bestimmten Fragen keine ausreichend fundamentalistische Haltung einnehmen.⁴⁹

Wie steht es mit der Gewaltbereitschaft der Neofundamentalisten? Hier ist die Situation ein wenig widersprüchlich. Einen Krieg im Sinne des Dschihâd befürworten die meisten Neofundamentalisten, auch Wahhâbiten aus Saudi-Arabien, nur zur Verteidigung oder in seltenen Fällen für besonders bedrohte Muslime, etwa in Tschetschenien oder Afghanistan. Ein offensiver Dschihâd wird nicht nur abgelehnt, sondern dessen religiöse – zum Beispiel seelenreinigende – Funktion bezweifelt. Dennoch unterstützen viele neofundamentalistische Denker radikale Gruppen bis hin zu Terroristen wie al-Qâ'ida oder die Tâliban – und das vor aller Öffentlichkeit. Hier scheint eher das Urteil einzelner Denker und Sprecher von Bedeutung zu sein, da es keine eindeutige »Gewaltlehre« im Neofundamentalismus gibt.⁵⁰

Was den Erfolg des Neofundamentalismus anbelangt, zeichnet Roy ein düsteres Bild. Er bezeichnet den Neofundamentalismus sowohl als Produkt als auch als Agent der Globalisierung – diese würde die Schaffung einer weltumspannenden Umma geradezu verlangen.⁵¹ In einer Welt, in der zahlreiche alte Sicherheiten fehlen, bieten sie ein striktes, aber einfaches System zur Regelung aller wichtigen Lebenslagen. In einer Welt, in der viele das Gefühl haben, die Orientierung verloren zu haben, weil – ganz plakativ gesprochen – »anything goes«, bieten sie einen klaren Sinn und Ziele, die herausfordernd sind. Dass sie sich nicht mit gesellschaftlichen Fragen beschäftigen oder sich nicht an irgendwelchen kulturellen Debatten beteiligen müssen, da sie jedes Konzept von »Kultur« ablehnen, erleichtert ihnen nur die Argumentation und lässt ihre Lehren kohärenter erscheinen. In einer Welt, in der politische, wirtschaftliche und kommunikative Grenzen immer mehr abnehmen, bietet sich das Konzept einer Neo-Umma fernab aller Ethnien, Sprachen, Kulturen oder Zivilisationen als geradezu fortschrittlich an, es wirkt fast, als hätten sie eine Antwort auf die Frage, was nach der Postmoderne kommt. Die Gruppenidentität der Neofundamentalisten ist dabei derart neu und anders, dass sie mit den Lebensrealitäten der Gläubigen, die sie annehmen, nicht kollidiert; problemlos können sie bestens ausgebildete und gut integrierte muslimische Diaspora in westlichen Ländern sein und gleichzeitig einem neofundamentalistischen Islam an-

⁴⁹ebd., 231–250.

⁵⁰ebd., 250–253.

⁵¹vgl. Lohlker, s. Anm. 47 auf Seite 103

gehören. All diese Faktoren führen nach Roy dazu, dass der Neofundamentalismus weltweit, von Stammeskriegern in Afghanistan bis zu westlichen Akademikern an Bedeutung gewinnt.⁵²

Gleich anschließend spendet Roy diesem düsteren Bild auch freundlichere, hellere Töne. Er schreibt, dass die Neofundamentalisten dennoch ein kleiner Teil sind und auf Grund ihres ausschließenden Handelns zunächst auch bleiben werden. Nach so viel Entweihungen und Schändungen islamischer Kulturgüter haben sie es noch immer nicht gewagt, die Pilgerfahrt in Makka zu sabotieren, nahe genug läge es allemal. Gerade hier aber manifestiert sich die unglaubliche Vielfalt⁵³ des Islams und eigentlich ist dies das einzige Territorium, von dem aus ein islamisches Reich errichtet werden könnte. Die Neofundamentalisten bezeichnen die ganz große Mehrheit der Muslime aber nur als Ungläubige und bleiben weiter in ihrem Bereich des Imaginären.⁵⁴ Und jede der größeren neofundamentalistischen Gruppen lehnt die jeweils anderen neofundamentalistischen Gruppen ab und bleibt ihrem jeweils eigenen Imaginären verpflichtet: Die Hizb at-Tahrir träumt vom Chalifat ohne auch nur einen einzigen historischen oder geographischen Bezug zu machen, die Dschihādisten sind unbewusst in »unbedeutenden« Randbereichen der islamischen wie auch der nicht-islamischen Welt wie Bosnien, Tschetschenien, Afghanistan und Kaschmir tätig und dort nicht annähernd so erfolgreich, wie sie es gerne wären, weil sie die jeweiligen lokalen Kontexte nicht verstehen und nicht verstehen wollen⁵⁵ und die Waghābiten kämpfen selbst in ihrer Einheit mit einer Herrscherfamilie, deren Sprösslinge keine alten Verbündeten

⁵²Roy, s. Anm. 48 auf Seite 104, 253–282.

⁵³Neofundamentalistische Gruppen sind auch in vielen islamischen Kreisen nicht besonders beliebt. Besonders in der Türkei und im Iran, aber auch in anderen islamischen Ländern gibt es eine ganze Tradition an zum Beispiel anti-waghābitischer Literatur, die ihrerseits so weit geht, den Waghābismus als unislamisch zu bezeichnen; vgl. Esther Peskes. »Die Waghābiya als innerislamisches Feindbild. Zum Hintergrund anti-waghābitischer Publikationen in der zeitgenössischen Türkei.« In: *Die Welt des Islams* 40.3 (2000). S. 344–374. URL: <http://www.jstor.org/stable/1571256>.

⁵⁴Eine kurze Geschichte der Probleme, die die Waghābiten selbst durch ihren »Exklusivismus« haben, findet sich in Elizabeth Sirriyeh. »Waghābis, Unbelievers and the Problems of Exclusivism.« In: *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 16.2 (1989). S. 123–132. URL: <http://www.jstor.org/stable/195146>.

⁵⁵In Bosnien etwa hat es einige Aufregungen gegeben, da radikale Gruppen versucht hatten, vor Ort Fuß zu fassen und sich zu etablieren. In zwei Punkten aber wird ihr Scheitern offensichtlich: erstens war auch der islamischen Welt bis zum jugoslawischen Bürgerkrieg nicht wirklich bewusst, dass auch in diesem Teil der Welt Muslime leben (und das seit vielen Jahrhunderten), ihr Eingreifen wirkte daher geradezu entschuldigend und zweitens haben sich versucht, einen Islam und eine islamische Kultur zu etablieren, die es in Bosnien nie gegeben hatte und die den bosnischen Traditionen aufs heftigste widersprach. Die Folge war, dass die bosnischen Muslime alle religiösen Forderungen nur zeitweise und nur gegen finanzielle Gegenleistungen erfüllt hatten – kurz nach dem Krieg hat es tatsächlich nie zuvor gesehene, ganz verschleierte Frauen in Sarajevos Altstadt gegeben, aber dies nur so lange sie mit einer hohen monatlichen Rente dafür ihre Familien, die nun ohne im Krieg verstorbene Männer auskommen mussten, ernähren konnten. Das Stadtbild von Sarajevo ist heute wieder ein ganz »normales«, das alte nämlich. Die dazwischen platzierten saudischen Moscheen und Kulturinstitute könnten nicht befremdender wirken und werden von der lokalen Bevölkerung mit größter Skepsis betrachtet; vgl. Maximilian Wollner. *Islam in Bosnien. Geschichte und politische Bedeutung*

mehr sein wollen sondern einem geradezu überwestlichen Lebensstil frönen und mit einer Bevölkerung, die sich in weiten Teilen nur unter Zwang den wahnhaften Regeln unterstellt und hohe Kreativität bei der Auslegung und Schaffung persönlicher Freiheiten beweist. Und das Internet schließlich ist genauso Mittel und Werkzeug der Neofundamentalisten wie auch derer, die zumindest im virtuellen Raum ihnen ein wenig zu entkommen versuchen.⁵⁶

5.3 Schlussfolgerung Terrorismus?

Anfang der 1990er Jahre, als die bipolare Weltordnung zusammengebrochen war und es nur noch eine große Supermacht und damit nur noch einen potenziellen Großfeind gab, häuften sich terroristische Anschläge von Gruppen mit zumeist einem irgendwie islamischen Hintergrund. Diese Gruppen waren in den 1970er und 1980er Jahren herangewachsen und verfolgten hauptsächlich gewalttätige Ziele, nicht aber auf die Politik gerichtete wie etwa die Gründung neuer Staaten oder ähnliche Programme. Obwohl sie teilweise mit Unterstützung der Vereinigten Staaten von Amerika ausgebildet worden waren und obwohl sich die Vereinigten Staaten an vielen Krisenherden der Welt für die Unterstützung muslimischer Bevölkerungsgruppen einsetzten⁵⁷ richtete sich die Gewalt zunehmend gegen die einzige verbliebene Großmacht.⁵⁸

Zur gleichen Zeit verschärfte sich die Wahrnehmung dieser Terrorgruppen in der westlichen Welt. Während die einen mit Francis Fukuyama annahmen, dass nach dem Zusammenbruch der Kommunismus liberale Demokratien endgültig als die letzte und beste aller Staatsformen bewiesen worden wären und alle Staaten dieser Welt irgendwann zu liberalen Demokratien werden würden⁵⁹ sahen die anderen mit Samuel Huntington bereits als Folge der neuen Weltordnung neue Fronten heraufkommen, nämlich Konflikte zwischen Zivilisationen, deren Grenzen und Kultur hauptsächlich durch religiöse Geschichte bestimmt waren.⁶⁰ An allen Orten oder zumindest überall im Abendland wurde die Frage danach gestellt, welche Konflikte die nächste Epoche der Weltgeschichte prägen würde. Erstmals wurden dabei auch in der islamischen »Zivilisation« mögliche Feinde gefunden und diese mit bisher ungekannter Motivation untersucht. Orientalistik und Islamwissenschaft waren keine Nebenfächer mehr, sondern zentrale Themen zahlreicher Wissenschaften gewor-

des Islams in Bosnien und Herzegowina heute. Seminararbeit am Institut für Politikwissenschaft. Universität Wien. 2006. URL: <http://textfeld.ac.at/text/1124/>.

⁵⁶Roy, s. Anm. 48 auf Seite 104, 282–284.

⁵⁷Etwa in Afghanistan, Bosnien und Herzegowina, Kosovo und teilweise in Somalia.

⁵⁸Roy, s. Anm. 48 auf Seite 104, 285–289.

⁵⁹vgl. Francis Fukuyama. »The End of History?«. In: *The National Interest*. (1989). S. 3–35.

⁶⁰vgl. Huntington, »The Clash of Civilizations?«, s. Anm. 2 auf Seite 80.

den und die Zahl der Veröffentlichungen zum Islam und seinen Gewaltpotenzialen sprang sprunghaft an.

Wie sehr aber sind die zahlreichen, neuen Terrorgruppen aus dem Fundamentalismus oder Neofundamentalismus heraus entstanden? Sind sie die natürliche Fortsetzung dieser Strömungen mit dem Unterschied der Gewaltanwendung als zentraler Methode? Oder auch: Ist der Terrorismus die Fortsetzung des Fundamentalismus mit anderen Mitteln?

In dieser Frage sind sich praktisch alle ernsthaft arbeitenden Autoren einig und antworten mit einem eindeutigen »Nein«. Während Islamismus, islamischer Fundamentalismus und sogar noch der Neofundamentalismus vergleichsweise große Strömungen sind, sind alle uns heute bekannten islamischen Terrorgruppen und Terrornetzwerke nur sehr kleine Gruppen. Nicht nur aber sind die Gruppen klein, auch bestehen sie, wie etwa im Falle al-Qâ'idâs, aus Netzwerken zahlreicher noch kleinerer Untergruppen. Und die Gruppen selbst wiederum setzen sich aus Einzelpersonen zusammen, die aus unterschiedlichen Teilen der muslimischen wie auch der westlichen Welt kommen und erst in diesen terroristischen Kleingruppen ein angenehmes Gruppengefühl finden. Diese Personen haben zwar meist eine gute Ausbildung, jedoch sind dies in der Regel technische Ausbildungen, tiefer gehende theologische oder sonstige geisteswissenschaftliche Ausbildungen sind praktisch kaum vorhanden, woraus folgt, dass sie kaum intensive theologische Debatten führen (können) und ihre theologischen oder auch politischen Position nur sehr unzureichend ausgearbeitet sind. Statt dessen stehen Gewalt und militärische Ausbildung im Vordergrund. In ihren Gruppen beteiligen sie sich an Kämpfen in der Peripherie oder an vereinzelt, dafür aber umso schrecklicheren Terroranschlägen, innerhalb der islamischen Welt sind sie kaum aktiv, daher sind sie im innerislamischen Diskurs kaum präsent. Verbindungen zu größeren Strömungen wie etwa dem Wahhâbismus oder sogar Staaten sind rar und selbst dann wie etwa im Falle Usâma ibn Lâdins auf einzelne Personen beschränkt und bestehen meistens aus finanzieller Unterstützung. Spätestens nach den Anschlägen von 9/11 haben sich aber auch alle größeren Unterstützer deutlich von diesen Gruppen distanziert und ihre Unterstützung öffentlichkeitswirksam gekündigt. Seither agieren die Terrornetzwerke in großer Abgeschiedenheit, retten ihre Strukturen durch größtmögliche Zersplitterung in kleinstmögliche Untergruppen und sind alles andere als Untergrundgruppen zukünftiger Revolutionen. Die Umma ist nicht durch den Dschihâd zusammengewachsen, im Gegenteil sind sie praktisch überall gescheitert und haben sich die Präsenz und der Einfluss der letzten großen Supermacht an allen ehemaligen Kampfplätzen nur verstärkt.⁶¹

⁶¹Roy, s. Anm. 48 auf Seite 104, 289–319.

Diese Ansicht Olivier Roys teilt Yassin Musharbash, jedoch widerspricht er in einem wichtigen Punkt. Auch er grenzt al-Qâ'ida ganz bewusst von den Muslimen und auch von Islamisten ab. Er stellt dar, dass al-Qâ'ida eine Terrororganisation ist, die sich zu ihrer Propaganda der Sprache des Islams und seiner Symbole bedient. Er definiert al-Qâ'ida aber auch als lernfähige Organisation, die längst auf zahlreichen Gebieten tätig ist und vielleicht dabei ist, über ihr Dasein als bloßes Terrornetzwerk hinauszuwachsen. Gefährlich würde sie dort, wo sie jene wunden Punkte anspricht und thematisiert, die auch vielen gemäßigten Islamisten, die vielen Handlungen und Ansichten der al-Qâ'ida widersprechen, am Herzen liegen. Wenn die al-Qâ'ida die Unterlegenheit der islamischen Welt und ihre Unterdrückung durch das Abendland anprangert, dann jedoch würden auch Islamisten hellhörig und stimmen den Ansichten der Terroristen zu. Die weitere Entwicklung wird zeigen, ob die Situation noch komplexer werden wird und sich die Grenzen und Übergänge noch verschieben und als fließender als bisher angenommen erweisen werden. Schließlich bemühen sich einige Vertreter und Gruppen von al-Qâ'ida zunehmend auch als soziale oder politische Organisation aufzutreten, Musharbash spricht in diesem Zusammenhang von einem »lernfähigen Terrornetzwerk«. Bislang jedoch ist al-Qâ'ida ein reines Terrornetzwerk.⁶²

Der islamische Fundamentalismus hat also keinen islamischen Terrorismus als direkte Folge und wird wohl auch nicht eines Tages von diesem einfach abgelöst werden. Warum dennoch das Bild des Islams als einer Religion, die jede Gewaltanwendung zu legitimieren scheint, vorherrscht, könnte daran liegen, dass für viele islamische Terroristen der Islam – wie falsch er auch immer verstanden wird – durchaus eine *Motivation* sein kann.

Ein Dokument, das bei den Attentätern von 9/11 gefunden worden war, lässt tatsächlich darauf schließen. Dieses Dokument ist als »Geistliche Anleitung« bezeichnet worden und enthält sowohl Anweisungen für die Ausführung des Attentats als auch zahlreiche religiöse Formeln rundherum. Albrecht Fuess, ein Übersetzer des Dokuments, hat festgestellt, dass es der klassischen politischen Rede ähnelt, wie sie schon in der islamischen Frühzeit praktiziert worden sei, in diesem Falle als Schlachtrede. Wirksam dürfte die Rede aber eher deswegen gewesen sein, weil die Vortragenden authentisch gewirkt haben dürften.⁶³ Auch Hans Kippenberg zeigt auf, dass die Attentate von 9/11 islamisch motiviert waren und meint, sie können es auch gar nicht anders gewesen sein. Jedoch betont er, dass sie auf nur einer sehr engen islamischen Interpretation und nur einer von vielen möglichen beruht hät-

⁶²vgl. Yassin Musharbash. *Die neue al-Qaida. Innensichten eines lernenden Terrornetzwerks*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006.

⁶³Albrecht Fuess. »Die islamische Schlachtrede und die »Geistliche Anleitung««. In: *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*. Hg. von Hans G. Kippenberg und Tilman Seidensticker. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2004. S. 55–65.

ten. Dass der Islam an sich nur solche eine Interpretation erlaube, schließt er damit gänzlich aus.⁶⁴

Die Liste möglicher Zitate, um die bisherigen zu unterstützen, ist nahezu endlos. Ich möchte daher an dieser Stelle abschließend zwei Punkte festhalten:

1. Eine Interpretation islamischer Grundlagen in solcher Weise, dass sie etwaigen Terroristen passend erscheint, ist *möglich*, ist aber auch nur *eine von vielen* möglichen Interpretation.⁶⁵ Die islamische Theologie ist wie viele andere Theologien auch eine Disputationswissenschaft und jede Behauptung muss gründlich argumentiert werden.
2. Dass *manche* Muslime eine bestimmte Interpretation bevorzugen, heißt nicht, dass *alle* Muslime dieser Interpretation zwingend zustimmen müssen. Tatsächlich ist der Diskurs in der islamischen Welt sehr vielfältig, die terroristische Interpretation in quasi kaum zählbarer oder nicht nennenswerter Minderheit und viele Islamisten lehnen die terroristische Interpretation oder zumindest sehr weite Teile davon ab.⁶⁶ Selbst unter einzelnen Terrorgruppen kann es zu wesentliche Meinungsverschiedenheiten kommen.

⁶⁴Hans G. Kippenberg. »Terror als Gottesdienst: Die »Geistliche Anleitung« als Begründung und Koordination der Gewalttaten des 11. September 2001«. In: *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*. Hg. von Hans G. Kippenberg und Tilman Seidensticker. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2004. S. 67–85.

⁶⁵vgl. etwa Peter Heine. *Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2004, 12–45 und Bruce Hoffman. *Terrorismus - der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt*. Übers. von Klaus Kochmann und Michael Bischoff. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006, 137–210.

⁶⁶vgl. etwa Paul Berman. *Terror und Liberalismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2004, 196–262 und Roy, s. Anm. 48 auf Seite 104, 321–337.

6 Politischer Islam

Definitionen sind Regeln der Übersetzung von einer Sprache in eine andere. Jede richtige Zeichensprache muß sich in jede andere nach solchen Regeln übersetzen lassen: *Dies* ist, was sie alle gemeinsam haben.

LUDWIG WITTGENSTEIN
Tractatus logico-philosophicus, § 3.343

WAS ABER IST NUN ENDLICH POLITISCHER ISLAM? Was macht den Islam politischer oder ist er schon von sich aus politisch? Müsste die Frage nicht anders lauten: wie politisch ist der Islam? Und wenn politisch nur ein Adjektiv ist, wie politisch *ist* der Islam, wie politisch *kann* er sein und ist er im Laufe der Zeit mehr oder weniger politisch geworden?

6.1 Der politische Islam als Thema in der Wissenschaft

Thomas Schmidinger erklärt in seinem *Handbuch des politischen Islams* zunächst die Geschichte zahlreicher Begriffe von Fundamentalismus bis Dschihâdismus um politischen Islam schließlich wie folgt zu definieren:

»Als Sammelbegriff für alle Bewegungen und Gruppierungen, die den Islam nicht als reine Religion verstehen, sondern ein – wie auch immer im Detail ausgeprägtes – politisches Konzept des Islam[s] verfolgen, den Islam also als Richtschnur politischen Handelns verstehen und eine wie auch immer geartete Islamisierung von Gesellschaft und Politik anstreben, verwenden wir in der Folge den Begriff ›politischer Islam.«¹

Dieser Definition kann ich mich im Wesentlichen anschließen. Ich möchte jedoch einen Punkt in der Definition näher beschrieben wissen. Neben der Frage, was eine »reine Religion« sein soll und wie unpolitisch eine solche überhaupt sein kann –

¹Schmidinger und Larise, s. Anm. 35 auf Seite 20, 31–32.

ordnet Religion letztlich nicht immer auch soziale Verhältnisse und gibt moralische Werte vor, die Gesetzen nicht unähnlich sind? –, möchte ich hinzufügen, dass es laut dieser Definition einen politischen Islam nur deswegen geben kann, weil der Islam genügend Ideen für politische Konzepte hergeben können muss. Es scheint mir die unausgesprochene Prämisse in Schmidingers Argument, dass der Islam zumindest in Teilen politische Ideen enthält und daher für moderne politische Konzepte herangezogen werden kann. Diese politischen Ideen finden sich in alle Abschnitten der islamischen Geschichte und in allen Bereichen »islamischen« Denkens, also in islamischer Theologie, islamischer Philosophie, islamischem Recht und so weiter von der Frühzeit des Islams bis zum heutigen Tag.

Tamara Sonn definiert in einem für die Lehre geschriebenen Aufsatz politischen Islam als eine Strömung, die in den 1920er Jahren entstanden sei und grenzt ihn vom Fundamentalismus ab, da der politische Islam mehr beinhalte als nur die Forderung nach einzig und allein wortwörtlicher Anlehnung an den Qur'ân. Die Motivation des politischen Islams sei die katastrophale Lage der muslimischen Bevölkerungen gewesen und die Enttäuschung, dass säkulare Regierungen diese nicht hätten beseitigen können. Mit islamisch ausgerichteter Politik, die islamischen Werten folgen würde, sollte eine Besserung versucht werden. Politischer Islam werde von Islamisten betrieben, welche sich nach zwei Kategorien in zwei Gruppen einteilen ließen: zum einen die Traditionalisten, die keinen Bedarf sehen würden, die Grundlagen des Islams für die politischen Anforderungen der Moderne anzupassen gegenüber den Progressiven, die genau diesen Bedarf erkennen würden und zum anderen die friedlichen Islamisten, die Gewaltanwendung aus den Grundlagen des Islams heraus grundsätzlich ablehnen und nur zur Selbstverteidigung im äußersten Falle anerkennen gegenüber den Dschihâdisten, die Gewaltanwendung als einziges Mittel zur notwendigen Revolution betrachten würden. Friedliche und progressive Islamisten würden die überwältigende Mehrheit darstellen und ihrerseits traditionelle oder dschihâdistische Islamisten ablehnen.²

Auch dieser Definition kann ich mich im Wesentlichen anschließen, jedoch würde ich gerade terroristische und dschihâdistische Gruppen noch weniger in den Begriff einbeziehen, da diese Gruppen den Islam oft nur instrumentalisieren und als Vorwand benutzen und vor allem – wie zahlreiche Studien und Forschungen belegen – teilweise gravierende theologische Fehler dabei begehen. Insofern kann schlecht von islamischer Politik gesprochen werden, sondern eher von islamisch *inspirierten* Handlungen. Auch würde ich den Zeitraum wesentlich erweitern, aber dazu komme ich noch im nächsten Abschnitt.

²Tamara Sonn. »Islamic Fundamentalism and Political Islam«. In: *History Compass* 6 (2008). S. 181–185. URL: http://www.blackwell-compass.com/subject/history/article_view?article_id=hico_articles_bpl125.

Eine interessante und meiner These widersprechende Definition hat Nazih Ayubi vorgeschlagen. Ayubi bemüht sich in seinem Buch über politischen Islam darum, zu beweisen, dass der Islam keine politische Religion ist. Bei ihm ist der Begriff »politischer Islam« eng mit den Begriffen Islamismus und Neofundamentalismus verbunden und bezeichnet meist oppositionelle Gruppen mit einem Hang ins Extreme. Mit einem Wiederaufleben ursprünglicher Quellen will er den politischen Islam nicht verwechselt wissen, denn seiner Definition nach nehme es der politische Islam mit der islamischen Geschichte und Theologie nicht allzu genau.³ Er geht darauf ein, dass der Islam eine Religion mit einer sehr stark ausgeprägten kollektiven Moral sei – und verwendet diesen Begriff sogleich als Gegenbegriff zu dem des politischen Islams: Der Islam habe einen Hang zu Kollektivismus und beinhalte tatsächlich überraschend viele moralische Schriften auch für großen Gruppen, mit politischen Regelungen dürften diese jedoch nicht verwechselt werden.⁴ Die von mir in Abschnitt 5.1 auf Seite 84 vorgestellten Denker stellen für ihn die geistigen Grundlagen politischen Islams dar; erfolgreich sei der politische Islam vor allem aufgrund der miserablen sozioökonomischen Situation weiter Bevölkerungsteile in den arabischen Ländern, die dort durch kapitalistische Logik teilweise noch verschärft würde.⁵ Der politische Islam sei eine Antwort auf den Verfall alter Werte, Kultur und die wirtschaftlichen Probleme, verfehle es jedoch, gerade die dringendsten Fragen so zu behandeln, dass er tatsächlich eine Antwort sein könnte. Ihm nach würden noch andere Strömungen kommen und sich mittels ihrer besseren Lösungen gegen den politischen Islam, oder in seiner Ausdrucksweise die politischen Islamisten, durchsetzen.⁶

Ayubi macht es sich gewissermaßen leicht. Er definiert den Begriff sehr eng, sieht ihn sehr negativ und rückt ihn in die Nähe der von mir so bezeichneten terroristischen Lesart (vgl. Abschnitt 2.4 auf Seite 20). Noch dazu wirft er munter mit den Begriffen Islamismus, Fundamentalismus, Neofundamentalismus oder politischer Islam herum, dass das Verständnis nur abnehmen kann. In seinem Buch versucht er, den politischen Islam in ein schlechtes Bild zu rücken um schließlich im letzten Kapitel die frohe Kunde zu bringen, dass er auf Dauer ohnehin nicht bleiben wird und sich liberalere Strömungen durchsetzen werden. Dennoch ist Ayubis Buch sehr aufschlussreich – man muss es nur so lesen, dass man sich immer der sprachlichen Verwirrung bewusst ist. Dort, wo Ayubi dem Islam ein sehr hohes Maß an kollektiver Moral oder Moralität zuspricht, setzt auch mein Begriff an. Denn der Islam enthält tatsächlich sehr viele moralische Vorschriften auch für

³Nazih Ayubi. *Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt*. Übers. von Veronika Baier. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2002, 12–57.

⁴ebd., 58–75.

⁵ebd., 174–250.

⁶ebd., 299–333.

große Gruppen und diese wurden und werden von vielen Gläubigen oder Religions- und Rechtsgelehrten nach wie vor sehr bindend ausgelegt. Im Unterschied zu Ayubi sehe ich keinen Grund, das Adjektiv »politisch« wertend zu verwenden, weder drückt es »gute«, noch »schlechte« Verhältnisse aus.

Die zu meiner Interpretation vermutlich ähnlichste Auffassung findet sich bei Bernard Lewis – interessanterweise verwendet dieser den Begriff »politischer Islam« jedoch kaum. Lewis bezeichnet die Entstehung des Islams als Revolution und als Aufbegehren gegen ein damals etabliertes Herrschaftssystem.⁷ Der Islam kenne seiner Meinung nach keine Trennung von weltlicher und geistlicher Macht, was sich nicht zuletzt in seiner Sprache, nämlich dem klassischen Arabisch, bemerkbar mache.⁸ Denker der islamischen Geistesgeschichte – Philosophen und Rechtsgelehrte, wobei im abendländischen Sinne alle auch Theologen waren, was ebenfalls die Nichttrennung von säkularer und religiöser Welt im Islam kennzeichnet – hätten daher zahlreiche Mühen unternommen, weltliche und geistliche Denkansätze miteinander zu verbinden und waren nicht verlegen, auch außerislamische Ideen und Konzepte zu integrieren und an das islamische Denken anzupassen.⁹ Die aktuelle Situation im Islam, also neofundamentalistische und terroristische Bestrebungen, hat Lewis in einem kürzlich verfassten Buch als Krise des Islams bezeichnet und argumentiert, dass natürlich nicht alle Muslime gewalttätig seien, sondern dass dieser Eindruck dadurch entstehe, dass gegenwärtig praktisch alle Terroristen islamische Gläubige seien. Der Islam als Religion habe zwar Gewaltpotenziale – das Ausmaß jedoch unterscheide sich nicht sehr von anderen Religionen. Mit den Problemen der Gewaltanwendung im Islam müsse seiner meiner Ansicht nach vor allem die islamische Welt selbst klarkommen.¹⁰

6.2 Versuch einer Definition

An dieser Stelle möchte ich nun endlich meine eigene Definition des Begriffs »politischer Islam« versuchen.

Zunächst einmal stelle ich fest, dass »politischer Islam« ein Begriff ist, der sich aus zwei Worten zusammensetzt: einem Adjektiv (»politisch«) und einem Substantiv (»Islam«). Diese Feststellung gilt jedoch nur für die Verwendung als Begriff, noch ist der politische Islam nicht so gebräuchlich, dass das Wort als Kompositum ge-

⁷Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, s. Anm. 20 auf Seite 16, 153–190. Vgl. ebenfalls Bernard Lewis. »On the Revolutions in Early Islam«. In: *Studia Islamica* 32 (1970). S. 215–231 sowie meine Ansicht wie dargestellt in Kapitel 3 auf Seite 29.

⁸Lewis, *Die politische Sprache des Islam*, s. Anm. 20 auf Seite 16, 11–46. Vgl. dazu meine Ansicht wie dargestellt in Abschnitt 2.2 auf Seite 16. Ob und wie der Islam nach Lewis' Ansicht eine Theokratie sei, habe ich in Fußnote 20 auf Seite 16 dargelegt.

⁹ebd., 47–75. Vgl. dazu meine Ansicht wie dargestellt in den Kapiteln 4 auf Seite 53 und 5 auf Seite 79.

¹⁰Bernard Lewis. *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix, 2003.

bildet würde (etwa »Politislam« oder ähnlich). Man kann also die zwei Wortteile gut von einander trennen und einzeln betrachten. Tatsächlich drückt das Adjektiv »politisch« also auch eine Eigenschaft des Substantivs »Islam« aus. Wenn es einen politischen Islam gibt, dann muss es, zumindest grammatikalisch betrachtet, auch andere Islame geben können, etwa einen religiösen, einen kritischen und so weiter. Manche Kombinationen machen Sinn, manche weniger (etwa ein »regnerischer Islam«).

Diese Feststellung ist daher wichtig, da ich hier nur den politischen Islam definiere, nicht aber andere Sichtweisen auf den Islam und auch nicht den Islam als solchen. Was ich dennoch am Islam als solchen anzumerken versuche, ist, ihm einen gewissen Grad an politischen Eigenschaften zuzusprechen.

»Politischer Islam« ist also ein zusammengesetzter Begriff aus dem Adjektiv »politisch« und dem Substantiv »Islam«. Von diesen Begriffen herkommend, ist der Begriff aber längst auch verständlich, wenn man ihn alleine und ohne nähere Erläuterung verwendet. Üblicherweise dürften die meisten Menschen unter dem Begriff nicht nur die Zusammensetzung aus Adjektiv und Substantiv verstehen, sondern ihn sozusagen als Eigennamen auffassen: »politischer Islam« könnte eine geistige Strömung politischen Denkens oder des Islams ausdrücken. So wird der Begriff auch weitestgehend verstanden und – wenn auch eben nur unzureichend definiert – verwendet.¹¹

Wäre der Begriff ein exakt festgelegter Eigenname, so wäre der Rahmen, innerhalb dessen man ihn verwenden könnte, deutlich enger. Nun ist es zum einen aber nicht so, dass er eindeutig definiert ist und zum anderen so, dass sein Rahmen nicht so eng ist. Selbst dort, wo versucht wird, ihn mit einer Definition zu verwenden, sind diese Definitionen – wenn überhaupt vorhanden – oft so unterschiedlich zu einander, dass alle Definitionen zusammengefasst einen sehr großen Rahmen ergeben.

Ein solcher großer Rahmen liegt sprachlich nahe, auf der einfachsten sprachlichen Ebene ist der Begriff eben nur die Zuweisung einer Eigenschaft zu einem Ding. Ein weiter Rahmen hat noch zusätzliche Vorteile. Je weiter der Rahmen eines theoretischen Konzeptes oder Begriffes, desto mehr Gruppen, Theorien oder Denkschulen können ihm – zumindest in Teilen – zugeordnet werden. Mit einem weiten Begriff politischen Islams können etwa mehr theologische und politische Strömungen und Sichtweisen bezeichnet werden, als dies der Fall wäre, wenn der Begriff so eng wäre, dass er zum Beispiel nur auf eine kleine Sekte, etwa die Charidschiten, zutreffen würde.

Je enger ein Begriff definiert wird, mittels dessen man versuchen will, etwas zu begreifen, desto schwieriger wird es, mit Hilfe eines solchen Begriffs einen um-

¹¹Vgl. dazu Abschnitt 2.4 auf Seite 20.

fassenden Blick auf ein zu verstehendes Phänomen zu entwickeln. Mir geht es in dieser Arbeit jedoch gerade darum, einen umfassenden Blick auf das Phänomen politischer Islam oder besser: die Phänomene Politik und Islam zu entwickeln. Daher ist mein hier verwendeter Begriff politischen Islams eher weit gefasst.

Ich habe bereits festgestellt, dass Adjektive Eigenschaften ausdrücken und dass Eigenschaften ihrerseits unterschiedliche »Grade« haben können. Ein regnerischer Tag ist nicht gleich jedem anderen regnerischen Tag: alle regnerischen Tage unterscheiden sich gemeinsam von nicht regnerischen Tagen dadurch, dass es regnet. Untereinander können sich jedoch regnerische Tage auch unterscheiden, an manchen nieselt es vielleicht nur und an manchen gießt es wie aus Kübeln und an vielen anderen gibt es noch mehr Zwischenstufen von Regen.

Analog dazu ist also die Frage zu stellen: Wenn der Islam politisch ist, *wie* politisch ist er dann genau? Lässt sich der politische Islam in seinem politisch Sein vergleichen? Ist er so politisch wie eine politische Partei politisch ist? Ist er so politisch, wie ein französischer Staatspräsident politisch ist? Ist er so politisch wie ein absoluter Monarch oder ein Papst politisch sind oder wie es manche absoluten Monarchen der europäischen Geschichte oder manche Päpste der katholischen Geschichte waren?

»Politischer Islam« als Begriff kann also selbst auch Gegenstand von Diskussionen sein, und nicht nur in der westlichen Welt. Auch in der islamischen Welt selbst und besonders in der modernen islamischen Welt ist der Begriff Gegenstand zahlreicher Diskussionen geworden und wird darüber gestritten, *ob* der Islam politisch ist und wenn ja, *wie* politisch er ist und *was daraus folgt*, sowohl für Politik als auch für Islam. Auch wird gestritten, ob es nun *gut* oder *schlecht* für den Islam sei, politisch zu sein.¹²

Dass diese Vielfalt im Westen weniger wahrgenommen wird, liegt einerseits an der Blindheit des westlichen Diskurses und andererseits daran, dass tatsächlich viele Akteure im Islam ihre Thesen mit einem Anspruch an alleinige und allgemeine Gültigkeit vertreten. Diesen Anspruch würde ich auf das Hauptmotiv der islamischen Theologie wie auch des Islams als Religion, die Einheit (Gottes), zurückführen.

Meinen Begriff möchte ich aus den in den vorangegangenen Kapiteln erarbeiteten Aussagen zusammenstellen. In Anlehnung an [Abbildung 2.3 auf Seite 22](#) lässt er sich im Wesentlichen schematisch wie in [Abbildung 6.1 auf der nächsten Seite](#) darstellen.

Politisch ist, was die Politik betrifft. Wie in [Kapitel 2 auf Seite 7](#) festgestellt, ist Politik dasjenige, was zwischen den Menschen ist. Je größer die Gruppe an Menschen, die sich aus bestimmten Gründen zusammenschließen, desto mehr verän-

¹²Vgl. dazu [Kapitel 5 auf Seite 79](#).

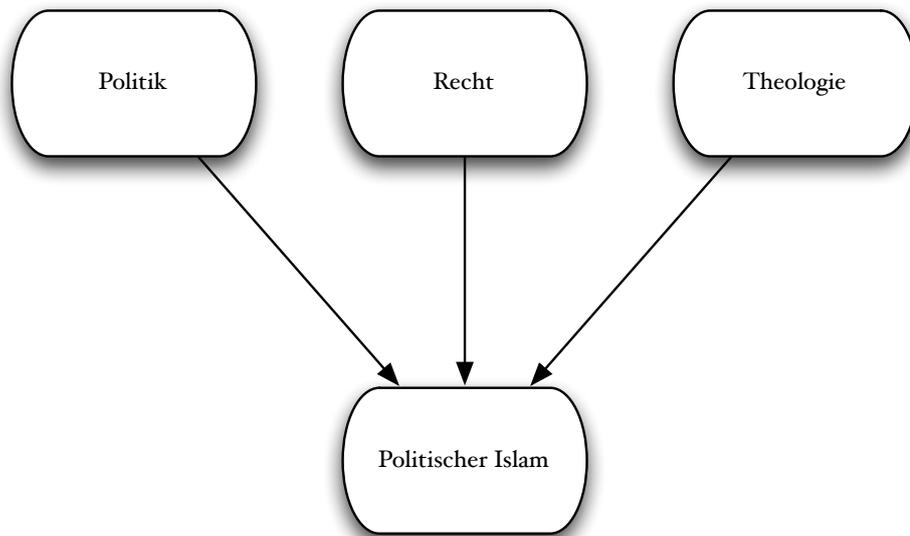


Abbildung 6.1: Drei Elemente politischen Islams

dert sich der Rahmen und dessen Bedingungen, innerhalb derer sie sich zusammenschließen. Interessanterweise entwickeln sich alle dauerhaften Gemeinschaften von Menschen hin zu Gesellschaften, die im Rahmen von Staaten leben und dort einer Herrschaft folgen, die auf unterschiedliche Weise legitimiert sein kann.¹³

Auch innerhalb der islamischen Geschichte hat es unterschiedlich legitimierte Herrschaftsformen gegeben. Schon früh wurde eine Herrschaft eingesetzt, die sich gravierend von allen anderen im damaligen Umfeld bekannten Herrschaftsformen unterschied. Der Islam schaffte die im vorislamischen Arabien übliche Identifikation nach Abstammung ab und ersetzte sie durch Identifikation nach Religionszugehörigkeit. Darüber hinaus wurde im Namen des Islams eine neue Herrschaft eingerichtet, die im Wesentlichen als charismatische Herrschaftsform zu bezeichnen wäre.¹⁴

Diese frühe Herrschaftsform konnte nicht lange aufrecht erhalten werden. Die historischen Rahmenbedingungen hatten sich verändert und das islamische Reich wuchs zugleich zu einem großen Weltreich, das nicht mehr mit den selben Mitteln regiert werden konnte, wie jene frühe und kleine Gemeinschaft unter Führung des Propheten.¹⁵ Da man jedoch im Islam immer dem Vorbild des Propheten zu folgen versucht, besonders in jenen Lebenssituationen, für die der Qur'ân keine eindeutigen Anweisungen enthält, blieb das Ideal einer Herrschaft unter einem frommen,

¹³vgl. Abschnitt 2.1 auf Seite 11.

¹⁴vgl. Abschnitt 3.3 auf Seite 40.

¹⁵vgl. Abschnitt 3.4 auf Seite 45.

erfolgreichen und charismatischen Herrscher erhalten. Das Amt des Stellvertreters des Propheten wurde institutionalisiert und zum Chalifat.

In der folgenden Zeit entwickelte sich also eine Art Papsttum oder Monarchie, besser bezeichnet mit seinem Eigennamen Chalifat, da es zu Papsttum und Monarchie zu unterschiedlich war, als dass ein Vergleich hilfreich wäre. Ungeachtet der unterschiedlichen historischen und realpolitischen Formen dieses Chalifats habe ich die theoretischen Überlegungen darüber untersucht. Es gab sowohl Denker, die eine Stärkung der Verbindung von Politik und oberstem religiösen Führer zu argumentieren versuchten, als auch solche, die auf Grund der zumeist schlechten realpolitischen Lage dagegen argumentierten – je »verdorbener« die Politik war, desto eher wollten sie die jeweiligen Chalifen als moralisch »reine« Führer angesehen wissen. In einer Frage waren sich jedoch alle einig: sie wollten einen starken und charismatischen als alleinigen Führer über die islamische Gemeinschaft.¹⁶

Mit Anbruch der Moderne in der islamischen Welt wurde diese Institution sogar endgültig abgeschafft und ist seither nie wieder dauerhaft errichtet worden.¹⁷ Dieser Umstand ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass das Chalifat weiterhin als ideale Herrschaftsform galt. Ganz im Gegenteil, je mehr koloniale Herrscher, nationale Monarchen oder moderne säkulare Regierungen scheiterten, die Nöte der Bevölkerung(en), nunmehr aufgeteilt auf viele Nationalstaaten, zu lindern, desto größer wurde der Wunsch nach einer rechtgeleiteten, rechtmäßigen und weisen Führerschaft – das Chalifat ist demgemäß auch fundamentalistischen und islamistischen Denkern ein Lieblingsideal, auch wenn sich auch hier die Ansichten stark von einander unterscheiden.¹⁸

Das Chalifat leitet sich aus den Wurzeln des Islams ab,¹⁹ hat aber bis heute nichts von seiner Aktualität verloren.²⁰ Auch heute nehmen viele Denker an, dass sich die Probleme und Herausforderungen, die sich an die moderne islamische Gemeinschaft beziehungsweise Gesellschaft stellen, mit einer Rückkehr zu Altbewährtem lösen lassen. Mit einer Rückkehr zu den Quellen der Religion sollen sozusagen Antworten von Gestern für die Fragen von Heute und Morgen gefunden werden.

¹⁶vgl. Abschnitt [4.2 auf Seite 59](#). Manchen war die religiöse Vorbildlichkeit sogar so wichtig, dass sie zwischen einem weltlichen obersten Führer (der sich der Macht gebeugt hatte und sich nicht durchsetzen konnte) und einem geistlichen obersten Führer unterschieden. Dies wurde vor allem in zahlreichen Sekten gemacht, die nicht dem Mainstream angehörten, so etwa der Schī'a. Diese Führer wurden in Hervorhebung ihrer religiösen Führerschaft oft als Imāme bezeichnet, womit grundsätzlich vorbildliche religiöse Personen bezeichnet werden, die auch ganz einfache Bauern sein können, vgl. unter anderem Abschnitt [4.3 auf Seite 69](#).

¹⁷vgl. Abschnitt [4.4.2 auf Seite 75](#).

¹⁸vgl. Abschnitt [5.1 auf Seite 84](#).

¹⁹vgl. Abschnitt [4.2.1 auf Seite 59](#).

²⁰vgl. die Abschnitte [5.2 auf Seite 102](#) und [5.3 auf Seite 107](#).

Tatsächlich enthalten der Islam, dessen Quellen und noch viel mehr dessen zahlreiche Ausformungen sehr viele ethische, rechtliche und politische Anweisungen. Geregelt wird nicht nur, wie der Einzelne leben soll, sondern auch, wie eine Gemeinschaft leben soll, so dass der Islam viel kollektive Moral vorgibt. Aus diesen Anweisungen lassen sich politische Regeln ableiten.

Regeln, die sich bewähren, werden häufig zu Gesetzen und gelten dann nicht mehr nur für Einzelfälle, sondern auch darüber hinaus. Gegebenfalls werden sie festgehalten und erinnert, in weiter entwickelten Kulturen geschieht so etwas immer schriftlich. Auch die islamische Kultur hat ein eigenes Rechtssystem entwickelt, das hochgradig komplex ist und die religiösen Quellen als Grundlage nimmt. Dieses islamische Recht ist ebenfalls sehr wesentlich für das politische Denken im Islam beziehungsweise für islamische Politik. Kein Herrscher eines angeblich islamischen Staates kann sich eigentlich erlauben, gegen islamisches Recht zu verstoßen. Das dies dennoch immer wieder passiert spricht gegen die jeweiligen Herrscher und ist als Indiz dafür zu nehmen, dass die jeweilige Staatsform eben nicht so islamisch zu sein scheint, wie sie vorgibt.

Das dritte Element politischen Islams ist nun ein ganz spezifisch islamisches. Neben kollektiven Moralvorstellungen enthält der Islam auch individuelle moralische Vorschriften. Eine islamische Politik würde nicht nur kollektive, sondern auch individuelle Moral zur Grundlage ihres Handelns machen müssen. Dafür würde sie auf die Religion zurückgreifen. Das heißt nicht, dass religiöse Führer eine Art Priesterdiktatur einrichten könnten, sondern dass bei allen politischen Überlegungen islamische Werte oder Denkmuster einen wesentlichen Anteil an der Argumentation hätten. Eine rationale Letztbegründung könnte durchaus durch eine theologische Letztbegründung ersetzt werden. Und tatsächlich ist es auch das, was viele Muslime argumentieren – eine Politik völlig ohne Berücksichtigung der Religion halten sie nicht für sinnvoll.

Es sind also im Wesentlichen drei Elemente, die politischen Islam ausmachen: die Ordnung durch Herrschaft und Organisation der Gemeinschaft, das islamische Rechtswesen und die islamische Theologie. Besonders auf den ersten Punkt bin ich in dieser Arbeit näher eingegangen, die anderen beiden Punkte habe ich, wo nötig, berührt und auf sie hingewiesen. Ich bin aber weder Rechtswissenschaftler noch Theologe, um sie in ähnlicher Intensität behandeln zu können. Dies sind zwei wichtige und große Forschungsbereiche, die noch offenbleiben.

Politischer Islam muss also ein solcher Islam sein, der die Politik betrifft. Damit ist nichts über den Islam gesagt, sondern nur über politischen Islam. Politischer Islam ist einer von vielen Islamem und auch wenn es keinen grammatikalischen Plural des Wortes gibt, kann dies nicht darüber hinweg täuschen, dass es unzählige Ausdrucksformen des Islams, seiner Kultur, ja, der islamischen Zivilisation gibt.

6.3 Die Madīna-Demokratie

Politik evoluiert. Politik hat sich seit den Anfängen der Menschheitsgeschichte entwickelt und die heutigen politischen Systeme, wie wir sie aus der westlichen Welt kennen und wie sie auch in anderen Teilen der Welt nachgeahmt werden sind das Ergebnis dieser Evolution. Es mögen Grundelemente der Politik gleich geblieben sein, wie sie jedoch gestaltet werden, hat sich im Laufe der Zeit verändert und entwickelt. Diese Evolution von Jäger- und Sammlergesellschaften zu unseren heutigen demokratischen Gesellschaften wurde von zwei wichtigen Faktoren ausgelöst und getragen: zum einen nachhaltige sozioökonomische Absicherung und zum anderen Stabilisierung der Politik.²¹

Die Entwicklung von hierarchischen Strukturen ermöglichte nicht nur quantitativ größere Gemeinschaften, sondern auch eine zunehmende Pazifizierung dieser Gemeinschaften beziehungsweise Gesellschaften; das Gewaltniveau nahm ab. Hand in Hand mit dieser Entwicklung ging die Entwicklung von Rechtssystemen und Staaten. Es entstand daher in zahlreichen Gesellschaften ein Staatswesen, das wesentliche Funktionen des früheren Moralsystems in ein Rechtssystem umwandelte.²²

Vorläufiger Endpunkt dieser Entwicklung ist die Demokratie – nicht jene nach antikem Vorbild oder aus den Theorien des 18. und 19. Jahrhunderts, sondern die moderne Demokratie, wie wir sie heute kennen und wie sie sich an mehreren Orten entwickelt hat.²³ Auch die Politik in der islamischen Zivilisation hat sich entwickelt und daher ist es nicht verwunderlich, wenn heute darüber diskutiert wird, inwiefern sich der Islam mit Demokratie vereinbaren lässt.²⁴

Ein häufiges Stichwort in dieser Diskussion ist der Begriff »Madīna-Demokratie«. Er soll auf das islamische Ur-Ideal politischer Führerschaft, Organisation und Herrschaft im alten Madīna (vgl. Abschnitt 3.3 auf Seite 40) hinweisen und ist keinesfalls eine neue Idee – wie ich gezeigt habe, wurde dieses Ideal von praktisch allen politischen und religiösen Strömungen seither verklärt und für die eigene Utopie verwendet. Da die Diskussion hochaktuell ist, möchte ich hier nicht intensiv auf

²¹Wimmer, *Evolution der Politik*, s. Anm. 15 auf Seite 15, 21–45.

²²Hannes Wimmer. »Macht, Recht und Gewalt in vormodernen Gesellschaften. Zur Pazifizierung der Gesellschaft als evolutionärer Errungenschaft«. In: *Moral und Recht im Diskurs der Moderne. Zur Legitimation gesellschaftlicher Ordnung*. Hg. von Günter Dux und Frank Welz. Opladen: Leske + Budrich, 2001. S. 93–129; Hannes Wimmer. »Theorien zur Entstehung des Staates und des Rechts«. In: *Zur Entwicklung von Rechtsbewusstsein*. Hg. von Ernst-Joachim Lampe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. S. 214–252.

²³vgl. Hannes Wimmer. »Demokratie als Resultat politischer Evolution«. In: *Theorie der Politik. Niklas Luhmanns politische Soziologie*. Hg. von Kai-Uwe Hellmann und Rainer Schmalz-Bruns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. S. 223–260; Wimmer, *Evolution der Politik*, s. Anm. 15 auf Seite 15, 429–539.

²⁴Das Journal of Democracy hat erst kürzlich das Thema Islamismus und Demokratie zum Schwerpunkt gehabt; vgl. Marc F. Plattner und Larry Diamond, Hg. »Islamist Parties and Democracy«. In: *Journal of Democracy* 19.3 (2008). S. 5–54.

sie eingehen, aber in sie einleiten. Was kann man unter der Madīna-Demokratie verstehen und wie vereinbar sind Islam und Demokratie?

Fatima Mernissi weist darauf hin, dass am Anfang der islamischen Geschichte ein Chalīf gelebt hatte, der regen Kontakt zu seinem Volk pflegte. Jedoch seien viele der frühen Chalīfen ermordet worden und hätte sich mit der Zeit die Notwendigkeit entwickelt, die Herrscher vom gemeinen Volk zu trennen, vor ihm zu beschützen (wofür man einen Begriff verwendete, der die selbe Wurzel habe wie das arabische Wort für Schleier zur Verhüllung der Frauen). Islamische Philosophen und viele der »fortschrittlicheren«, weil volksnaheren Chalīfen hätten diese Trennung immer bedauert. Aus ihr entwickelte sich eine allgemeine Verachtung der Herrscher für die Beherrschten – eine Einstellung, die sich noch heute in vielen autoritären Regimen der islamischen Welt zeige. Dennoch habe sich das Ideal eines volksnahen Herrschers und einer Herrschaft, die sich am Volk orientiere halten können. Auch hätten sich demokratische Ideen des Westens allmählich durchzusetzen begonnen und seit dem Ende der Kolonialzeit sei die islamische Welt von zwei Politikformen geprägt: der autokratischen und der demokratischen; die Politik laufe auf beiden Ebenen gleichzeitig, so paradox das auch erscheinen möge. Der Begriff Madīna-Demokratie vereinbare diese zwei unterschiedlichen Politikformen, verführe aber auch dazu, ihre eigentliche Unvereinbarkeit zu ignorieren. Die Menschen in der heutigen islamischen Welt hätten daher zwei Identitäten, eine religiöse und eine politische und seien immer damit beschäftigt, beide gegeneinander und vor allem sich selbst zu schützen: den Gläubigen vor der Politik und den Staatsbürger vor der Religion.²⁵

Reza Aslan plädiert dafür, dass sich die bisherigen islamischen Staaten zu islamischen Demokratien entwickeln müssen um nicht nur zukunftsfähig zu werden, sondern auch um den modernen Herausforderungen gerecht werden zu können. Sie könnten dies aber nur, wenn sie sich selbst, also von innen heraus, zu Demokratien entwickelten. So hätten sich alle erfolgreichen Demokratien über viele Jahrzehnte oder Jahrhunderte allmählich entwickelt. Eine Demokratie im Islam sei nicht nur denkbar, sie hätte auch wichtige Vorfahren, eben die Gemeinschaft von Madīna. In der Sprache des Islams ausgedrückt würde sich die Idee einer islamischen Demokratie schnell bei weiten Bevölkerungsteilen durchsetzen und der Kampf um die Zukunft des Islams hätte längst begonnen. Die Besonderheit des Islams sei dabei, dass er eine ganze Zivilisation darstelle, und dass daher eine völlig areligiöse, dem Säkularismus huldigende Demokratie nicht denkbar sei; wohl aber ein säkularisierte Demokratie, die zwar auf den Grundpfeilern des Islams ruhe, immer aber politische Dringlichkeit vor religiöser Dringlichkeit gelten lassen würde. Viele ausge-

²⁵Fatima Mernissi. *Herrscherinnen unter dem Halbmond. Die verdrängte Macht*. Freiburg: Herder, 2004, 205–215.

artete Herrschaftsformen autokratischer Regime, die vermeintlich im Namen des Islams nur Leid über die Muslime gebracht hatten, hätte die islamische Geschichte gesehen und würde sie noch eine Zeit lang sehen – der Kampf für eine islamische Demokratie sei aber längst im Gange. Und paradoxerweise müsse sich eine Demokratie erst vom Islam befreien, um wieder auf ihm aufgebaut zu werden; vom dogmatischen, herrschsüchtigen und eigentlich fehlgeleiteten Islam nämlich. Menschenrechte, Pluralismus und demokratische Werte stellten keinen Widerspruch zum Islam dar, sondern in gewissem Sinne die Wiederbelebung seiner Wurzeln.²⁶

Gilles Kepel schließlich stellt fest, dass der Islamismus längst wieder im Niedergang begriffen ist. Dort, wo er an die Macht und damit in die Verantwortung gekommen sei, habe er bisher nur seine Regierungsunfähigkeit bewiesen und kläglich versagt. In der Bevölkerung habe er dafür Enttäuschung und die Abnahme von Unterstützung geerntet. Viele islamistische Gruppen hätten daher längst reagiert, gerade die frommeren und friedlicheren unter ihnen bezeichnet Kepel als »post-islamistische« Bewegungen. Sie würden als soziale Wohlfahrtsorganisationen aktiv und würden den ärmsten Bevölkerungsteilen helfen – fast nebenbei und längst nicht mehr als Hauptgeschäft würden sie eine Art religiös-moralisches Kulturprogramm betreiben. Viele Anhänger oder auch Aktivisten dieser Bewegungen verfolgten längst kein islamistisches Programm mehr, sondern ein in vielen Punkten den ursprünglichen Zielen sogar entgegengerichtetes. Zu diesen Aussagen kommt er unter anderem dadurch, dass er den Begriff Islamismus ziemlich radikal sieht und eher negativ verwendet. Kepel wird leider ungenau zu der Frage, welche Rolle der Islam in einer islamischen Demokratie von Morgen spielen könnte und ist etwas unflexibel was seinen Begriff des Islamismus betrifft: er stellt einen Niedergang desselben fest, da er seine Ziele von einst und seine Methoden von gestern geändert habe. Dass der Islamismus etwa lernfähig sei und Gewaltanwendung vielleicht doch kein Grundsatz sei, scheint er auszuschließen.²⁷

Diese Positionen drücken stellvertretend für viele andere Denker aus, dass Demokratie im Islam möglich ist, dass also islamische Staaten zu demokratischen Staaten nach Vorbild des Westens werden können – so lange ihnen nicht das gleiche Maß an Säkularisierung abverlangt würde. Demokratie und Islam sind nicht unvereinbar – verlangen aber große Veränderungen. Bestehende autokratische Regime müssten gestürzt werden und durch demokratische Systeme ersetzt werden und übertriebene Bilder religiöser Eliten dürften nicht zu einer klerikalen Diktatur wie etwa im Iran führen. Nicht nur erwartet die islamische Welt eine Epoche großer und tiefer politischer Kämpfe, auch benötigt es ausreichend mobilisieren-

²⁶Aslan, s. Anm. 10 auf Seite 32, 272–290.

²⁷Gilles Kepel. *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München/Zürich: Piper, 2002, 421–436.

de Kraft dafür. Ob gemäßigte Islamisten²⁸ in der Lage sind, einen demokratischen und liberalen politischen Islam aufzubauen, der dennoch islamische Werte zu berücksichtigen schafft, wird die Zukunft zeigen.

²⁸Der bereits zitierte Cengiz Günay (vgl. Seite 21) hat in seiner Dissertation am Beispiel Ägyptens und der Türkei erarbeitet, dass sich der Großteil der islamistischen Strömungen gemäßigt und durch ihre wohlfahrtsstaatliche Orientierung zu ernst zu nehmenden politischen Akteuren mit interessanten, weil weit gehenden Bekenntnissen zur Demokratie entwickelt hätten. Ob die Beispielwirkung dieser beiden »Vorzeigestaaten« der Region ausreichen wird, den Demokratisierungsprozess im Nahen und Mittleren Osten (sowie auch in der restlichen islamischen Welt) zu beschleunigen, wird uns erst die Zukunft zeigen. Vgl. Cengiz Günay. »From islamists to Muslim democrats. The trajectory of Islamism in Egypt and Turkey before the background of historical, political and economic developments«. Diss. Wien: Universität Wien, 2005.

7 Zusammenfassung und Ausblick

Die Sprache verkleidet den Gedanken. Und zwar so, daß man nach der äußeren Form des Kleides, nicht auf die Form des bekleideten Gedankens schließen kann; weil die äußere Form des Kleides nach ganz anderen Zwecken gebildet ist als danach, die Form des Körpers erkennen zu lassen.

LUDWIG WITTGENSTEIN
Tractatus logico-philosophicus, § 4.002

7.1 Von A bis Z: Zusammenfassung

Viele Fragen, die sich dem Leser vermutlich schon beim ersten Aufschlagen oder Querlesen dieser Arbeit gestellt haben, konnten, ja mussten in dieser Arbeit unberücksichtigt bleiben und auf künftige Forschungsbemühungen verschoben werden. Dass die Beantwortung einer Frage zwar glückt, aber gleichzeitig noch viel mehr neue Fragen aufwirft, ist wohl das Wesen einer jeden Wissenschaft. Schließlich haben sich praktisch alle heutigen Wissenschaften aus den ersten Fragen der antiken griechischen und anderen alten Philosophien entwickelt.

Das Feld politischen Islams hat sich als weitaus größer erwiesen, als anfänglich gedacht. Aus einer einfachen Begriffsdefinition ist ein Abriss *einer* Tradition politischen Denkes im islamischen Kulturkreis geworden. Und was den politischen Islam selbst wiederum betrifft, wurde nur einer von drei Aspekten näher behandelt, was daran liegt, dass sich der politische Islam in drei Elemente unterteilen lässt:

1. Überlegungen zu Herrschaft und Organisation der Gemeinschaft, *politische* Überlegungen also.
2. Schaffung eines Rechtssystems aus den islamischen Quellen kollektiver Moral, *rechtliche* Überlegungen also.

3. Übereinstimmung weltlicher Bestimmungen und Vorgaben mit den Grundlagen der islamischen Religion, *theologische* Überlegungen also.

Natürlich sind Gedanken und Ideen nicht auf starre Strukturen fixiert, es steht ihnen frei, zwischen ihnen hin- und herzuwandeln. Wenn ich mich daher also in dieser Arbeit hauptsächlich mit Überlegungen zum ersten Element politischen Islams beschäftigt habe, so habe ich natürlich auch ansatzweise das zweite und dritte Element berücksichtigt.

Politik ist dasjenige, was zwischen den Menschen ist. Politik organisiert menschliche Gemeinschaften und wird dabei von Menschen selbst durch ihre Handlungen beziehungsweise ihre Kommunikation betrieben. Politik kehrt oft in ähnlichen, wenn nicht den selben Formen wieder, ist in ihrem Inhalt aber immer anders. So gibt es für den Begriff der Politik im Arabischen, der Ursprache des Islams, andere zusätzliche Begriffsinhalte als für den Politikbegriff etwa der deutschen Sprache.

Durch die Geschichte der Menschheit hindurch haben sich zwei große abstrakte Konzepte gegenseitig beeinflusst und den Verlauf der Weltgeschichte bestimmt: Politik und Religion. Das eine wie das andere ist nicht nicht denkbar und auch ist das eine nicht ohne das andere denkbar. Hochreligionen spielten eine wichtige Rolle in der Entwicklung menschlicher Zivilisationen und mit Anwachsen der menschlichen Gemeinschaften wurde deren bessere und aufwändigere Organisation nötig, was die Politik entstehen ließ.

Auch der Islam ist eine solche Hochreligion und er war geradezu eine Revolution für Arabien im 6. und 7. Jahrhundert. Mit dem Auftauchen des Islams entstand eine völlig neue Gemeinschaft. Zugehörigkeit zu ihr war nicht mehr wie noch zuvor in der Nomadengesellschaft durch Abstammung bestimmt, sondern durch Glaube. Zahlreiche Rahmenbedingungen änderten sich: wo früher ein Nomade Schutz durch seine Familie beanspruchen konnte und im Gegenzug sie zu beschützen hatte, konnte nun ein Muslim auch über seinen Clan oder Stamm hinaus in fremden Oasen und fernen Regionen Schutz durch andere Muslime beanspruchen und hatte sie seinerseits zu beschützen.

Der Zuspruch für diese neue Religion war gewaltig. Nicht nur konnten Muhammad und seine frühen Gefährten noch zu Lebzeiten des Propheten zwei größere Oasen erobern, oder besser zur Unterwerfung unter den Islam überzeugen; der Islam schaffte es auch, gewaltige militärische Ressourcen zu mobilisieren. Knapp achtzig Jahre nach dem Tod des Propheten, 711, regierten die islamischen Herrscher ein Weltreich, das sich von Andalusien bis Zentralasien erstreckte.

Der Rahmen, in dem nun religiöse und politische Entscheidungen gefällt werden mussten, hatte sich wesentlich verändert. Während islamische Heere weiterhin einen Erfolg nach dem anderen feierten, zerfiel das Reich im Inneren. Die Unterschiede zwischen religiösen Gruppen verstärkten sich und auch verschiedene

Ethnien versuchten, zunächst in fernab liegenden Gebieten aber später auch im Zentrum des Reiches, weitgehende politische Autonomie zu erhalten um so ihre eigene Machtsphäre zu haben.

Islamische Theologen und Philosophen reagierten in unterschiedlicher Weise darauf. Während die einen versuchten, die Rolle des islamischen Führers, der kraft seines Amtes Religion und Politik verband, zu stärken, versuchten die anderen, reale politische Macht zu delegieren, auf dass das Amt als solches und die Chalifen, die es besetzten, keinen religiösen Schaden nähmen und in Hoffnung besserer Zeiten überleben könnten. Die Chalifatstheorie wurde zu einem festen Bestandteil islamischer politischer Philosophie und sie ist es praktisch bis heute.

Mit dem Anbeginn der Moderne in der islamischen Welt ab dem späten 18. Jahrhundert wurde den führenden Denkern das Ungleichgewicht und die Unterlegenheit gegenüber dem Abendland bewusst. Nicht mehr war es der Westen, der in der Hoffnung etwas lernen zu können neugierig in den Osten blickte, sondern umgekehrt. Mit der Kolonialisierung weiter Teile der islamischen Welt durch westliche Großmächte wurde dieser Umstand umso deutlicher.

Viele unkonventionelle Denker wollten diese Schiefelage behoben wissen und machten sich Gedanken darüber, warum der Westen den Osten überholt hatte und wie man dessen Entwicklung am schnellsten aufholen könnte um zumindest aufschließen zu können. Am einflussreichsten waren jene Ansätze, die die Wurzeln des Islams reaktualisiert wissen wollten um mit den Mitteln von Gestern auf die Herausforderungen von Heute für ein aussichtsreiches Morgen reagieren zu können. Diese fundamentalistischen Denker wurden schnell als jene bekannt, die den Islam besonders genau nahmen – dabei aber etablierten konservativen Theologen, ja, sozusagen einer ganzen »Priesterklasse« heftigst widersprachen –, als Islamisten. Der Islamismus wurde die vielleicht wichtigste genuin islamische Denkströmung zu politischen Fragen und Problemen.

Spätestens mit dem fragwürdigen Erfolg muslimischer Terroristen wurden solche Ideologien auch im Westen einem breiten Publikum bekannt. Hier jedoch gibt es die schwerwiegendsten Missverständnisse. Auch wenn sich islamistische Terrorgruppen einen religiösen Hintergrund geben – mit den Ideen des Islams sind ihre Handlungen in den wenigsten Fällen vereinbar. Dennoch gab es lange Zeit einen großen Graubereich zwischen Islamismus und Terrorismus, in dem zahlreiche Akteure zwischen beiden Extremen hin- und herpendelten. Die meisten Autoren sehen jedoch neben der terroristischen Wendung mancher weniger Islamisten eine aktuellere und viel größere Tendenz, nämlich die Pazifizierung.

Weite Teile des Islamismus heute sind längst nicht mehr so radikal wie früher und zahlreiche größere Gruppierungen haben sich als wohlfahrtliche Organisationen etablieren können – auch dort, wo sie verboten sind. Sie leisten soziale Hilfe

dort, wo autokratische Regime versagen und erhalten breite Zustimmung in der Bevölkerung. Diese Wendung wird von den meisten Autoren als Hinwendung zu demokratischen Werten betrachtet. Daran schließt sich die Frage an, ob denn Islamisten auch muslimische Demokraten sein könnten – beantworten können wir sie noch nicht. Erst die Zukunft wird uns dies zeigen.

Diese kurze Zusammenfassung zeigt auf, welch großes Spektrum der politische Islam umfasst. Zahlreiche Details des Spektrums sind dennoch nicht erarbeitet, sondern nur aufgezeigt worden. Auf sie möchte ich im folgenden Ausblick noch einmal kurz eingehen und auf mögliche Anknüpfungspunkte hinweisen.

7.2 Und von Z bis A: Ausblick

Ich habe mich im Rahmen dieser Arbeit sehr darum bemüht, möglichst viele Sichtweisen auf den politischen Islam zu berücksichtigen und hier darzustellen. Dennoch musste ich viele Themenbereiche außen vor lassen – nicht nur solche, die das Thema nur leicht berühren, sondern auch solche, die sehr wohl das Thema berühren und die zu berücksichtigen mehr als nur interessant gewesen wäre. Die vorliegende Arbeit ist jedoch eine Diplomarbeit und sollte sowohl inhaltlich als auch formell gewisse Rahmenbedingungen nicht überschreiten. Ich habe daher bewusst Themenbereiche ausgeschlossen, auf die ich zuletzt in einem kleinen Ausblick verweisen möchte. Bei meiner Auswahl bin ich so vorgegangen, dass mein hier erarbeitetes Wissen als Grundlage dienen kann, um die ausgelassenen Themenbereich in separaten Arbeiten näher zu betrachten und zu bearbeiten.

Gerade im Abendland wird, wenn über den Islam gesprochen wird, die nicht vorhandene oder nur mangelnde Säkularisierung der islamischen Welt zum Thema gemacht. Säkularisierung ist zunächst einmal ein Begriff, dessen Konzepte auch im Westen selbst nicht unumstritten sind. Kritik des Westens an der islamischen Welt läuft oft auf Kritik an fehlender Säkularisierung hinaus, jedoch gibt es viele Wissenschaftler, die auch die Säkularisierung der westlichen Welt bezweifeln. Dennoch hängt das Thema selbstverständlich mit anderen hier behandelten Themen und insbesondere mit den Problemen des modernen Islams zusammen, wie Johann Figl in einem Aufsatz aufmerksam macht.¹ Das heißt freilich nicht, dass Säkularisierung in der islamischen Welt kein Thema wäre – im Gegenteil ist die Debatte dazu sehr lebendig und vielfältig und reicht von Argumenten, dass sofort eine radikale Säkularisierung nachgeholt werden müsste bis hin zur Ansicht, dass der Islam gerade aufgrund seiner Nichttrennung von weltlicher und geistlicher Macht kei-

¹Johann Figl. »Säkularisierung und Fundamentalismus«. In: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Hg. von Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas. Innsbruck/Wien/München/Bozen: StudienVerlag, 2004. S. 33–52.

ne Säkularisierung nötig habe.² Eine kurze Diskussion von Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas weist auf die Schwierigkeiten hin, die mit dem Begriff der Säkularisierung im Westen verbunden sind und mag als Einstieg in die Diskussion dienen.³ Jürgen Habermas hat zudem in einem unlängst verfassten Artikel sogar dafür plädiert, auch nicht säkulare Stimmen am – wie auch immer – säkularisierten politischen Prozess teilhaben zu lassen und bewusst einzuschließen.⁴

Wenn man über politischen Islam forscht, stößt man häufig auf die Geschehnisse im Iran seit dem Zweiten Weltkrieg und insbesondere seit der Islamischen Revolution. Die Islamische Revolution ist ein geradezu wunderbares Beispiel für meine hier erarbeitete These – und geradezu wundersam komplex. Sich näher mit der jüngeren iranischen Geschichte zu beschäftigen und zu versuchen, sie zu begreifen und zu entwirren, wäre in dieser Arbeit nicht einmal im Ansatz möglich gewesen, daher habe ich gleich komplett darauf verzichtet. Zwei Aufsätze von Wilfried Buchta leiten in das Thema ein und geben einen ersten Überblick;⁵ zur näheren und genaueren Beschäftigung ist aber wesentlich mehr Lektüre notwendig. Zu erwähnen sind auf alle Fälle die Arbeiten von Katajun Amirpur, die sich sehr gut sowohl mit der Geschichte als auch mit der aktuellen Situation im und auch außerhalb von Iran beschäftigt und etwa auf aktuelle Diskurse zahlreicher einflussreicher und über die ganze Welt verstreute iranischer Intellektueller beschäftigt. Darunter befindet neben Schirin Ebâdi auch sich der iranische Philosoph ‘Abdulkarîm Sorûsch, der sehr interessante Thesen zu einer Entpolitisierung des Islams vertritt. Im Iran selbst wird erst langsam mit der Aufarbeitung der eigenen Geschichte und auch Revolutionsgeschichte begonnen und es werden sich sicherlich noch viele interessante Erkenntnisse ergeben.

Ebenso wie auf den Iran, konnte ich auch auf andere Länder der islamischen Welt nicht näher eingehen. Ägypten ist häufiger erwähnt worden, nicht zuletzt, weil es eine wichtige Entstehungsstätte des islamischen Fundamentalismus war. Neben Ägypten haben aber auch viele andere islamische Länder eine interessante Geschichte und heutzutage interessante Formen politischen Islams. Der bosnische Islam ist vielleicht der toleranteste und »weltlichste«, die Türkei wiederum

²Alexander Flores. »Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten«. In: *Der Islam in der Gegenwart*. Hg. von Werner Ende und Udo Steinbach. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005. S. 620–634.

³Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005.

⁴Jürgen Habermas. »Die Dialektik der Säkularisierung«. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 53.4 (2008). S. 33–46.

⁵Wilfried Buchta. »Fundamentalismus im Iran«. In: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Hg. von Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas. Innsbruck/Wien/München/Bozen: StudienVerlag, 2004. S. 135–162; Wilfried Buchta. »Irans Reformdebatte um Theokratie versus Demokratie«. In: *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Hg. von Hans Zehetmair. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005. S. 220–235.

ist zwischen Islam und Laizismus hin- und hergerissen. Im Kosovo ist die Religion eines der Hauptidentifikationsmerkmale und das noch dazu in einer Region, die ein historisches Kerngebiet der serbisch-orthodoxen Kirche ist. In Saudi-Arabien herrscht vielleicht eine der intolerantesten Formen des Islams vor, es gibt jedoch genügend asiatische muslimische Länder mit in manchen Aspekten krasseren Formen des Islams. In Indien pendeln Muslime zwischen Unabhängigkeit und der Zugehörigkeit zur größten Demokratie der Welt, Pakistan wiederum ist einer der wenigen offiziellen islamischen Staaten, in denen der Islam (oder was auch immer als solches interpretiert wird) maßgebend für die Politik ist oder sein soll. Doch nicht nur Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit, auch muslimische Minderheiten in anderen Ländern, etwa im Westen, wo nicht zuletzt unterschiedliche Formen islamischer Fundamentalismen häufig vertreten sind und in denen das »Aufeinanderprallen« unterschiedlicher Religionen, Kulturen oder auch Zivilisationen tagtäglich erlebt wird, wären eine Untersuchung wert. Auf all diese Länder und noch viele mehr konnte in dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden – auch sie müssen Gegenstand weiterer Forschung bleiben, durchaus auf Basis des hier erarbeiteten Wissens.

In den letzten Jahrzehnten ist nicht nur das Interesse am Islam und der islamischen Welt und Kultur gewachsen, auch ein negatives Bild hat sich längst in unser westliches Bild vom Islam eingepägt. Es ist das Bild des islamisch motivierten Selbstmordattentäters, der Flugzeuge kapernd westliche Symbole niederwirft, der angesichts einiger Strichmännchen westliche Botschaften oder Institutionen stürmt oder der Attentate auf allzu kritische Stimmen – gleichermaßen aus Abend- und Morgenland – verübt. Auf islamisch oder islamistisch motivierten Terrorismus und dessen geistige Grundlagen konnte hier ebenfalls nicht näher eingegangen werden. In diesem Bereich gibt es bereits eine große Menge an Literatur – jedoch fast nur von westlichen Autoren. Gerade hier wäre es interessant, vermittelnde und quasi interkulturelle Forschung zu betreiben und würde vielleicht sowohl dem allgemeinen Verständnis von Terrorismus als auch dem speziellen Verständnis von islamisch motiviertem Terrorismus zu Gute kommen.

Ebenfalls mit all den Themen hier verbunden ist die Rolle und Stellung der Frau im Islam und in islamischen Kulturen. Wenn Politik auch private Bereiche regelt, regeln kann und auch regeln darf (und muss), dann muss auch vom Geschlechterverhältnis die Rede sein, wenn von politischem Islam die Rede ist. Dieses Thema ist wiederum so umfangreich, dass ich es nicht anscheiden konnte noch wollte. So viel sei aber gesagt: das Verhältnis zwischen Frauen und Islam ist nicht so einfach und so farblos darzustellen, wie es in den meisten westlichen Publikationen getan wird. Folglich gibt es längst auch in der islamischen Welt, vor allem in den liberaleren Ländern, viele Frauen und auch Männer, die wichtige Forschungsarbeit zu

diesem Thema betreiben. Warum es fast 1500 Jahre dauern musste, bis auch Frauen berechtigt waren, den Qu'ran selbstständig zu lesen und auszulegen, wird so leicht nicht zu klären sein und dass es jetzt endlich aber geschieht ist ein zwar spätes und vielleicht auch ein schwaches, aber dennoch ein wichtiges und zukunftsweisendes Zeichen. Es sind Musliminnen, die den Islam zu interpretieren beginnen und nicht gegen ihn sondern mit ihm Politik betreiben. Auch hier müssen noch viele Forschungsbemühungen anschließen und wird sich noch so manch wichtiges Wissen erzeugen lassen. Einen Einstiegspunkt in das Thema bieten die aktuellen und sehr kritischen Beiträge in einem begleitenden Konferenzband der internationalen Konferenz *Facetten islamischer Welten – Geschlechterordnungen und interkultureller Dialog* vom Oktober 2002 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt⁶ und natürlich die Arbeiten der vielen islamischen Feministinnen,⁷ die weltweit und auf vielen Wegen ihre Ideen präsentieren und diskutieren.

An letzter Stelle möchte ich außerdem darauf aufmerksam machen, dass diese Arbeit das Verhältnis von Religion und Politik im Islam behandelte. So wurde zum Beispiel nicht Politik in der islamischen Welt mit Politik in der westlichen oder christlichen Welt verglichen. Es wurden genauer genommen überhaupt keine Vergleiche gemacht und wenn manchmal kleine Unterschiede aufgezeigt wurden, so nur zur Veranschaulichung und nicht als Methode oder gar Ziel. Sollten daher irgendwelche Aussagen über das Verhältnis von Politik und Religion in anderen Zivilisation als der islamischen oder irgendwelche Vergleiche gefunden werden, so sei angemerkt, dass diese vermutlich keine besonders hohe Gültigkeit haben dürften, insofern sie nicht gründlich erarbeitet wurden. Wie politisch andere Religionen sind, ob es ein politisches Christentum oder einen politischen Buddhismus gibt und auch vergleichende Arbeiten gibt es teilweise bereits und teilweise stehen sie noch aus. Im Falle solcher Arbeiten ist ein Anknüpfen an das hier erarbeitete Wissen zudem weniger, vielleicht nur aus methodischen Gründen, denkbar.

⁶Gerhard, Jansen und Rumpf, s. Anm. 45 auf Seite 45.

⁷Als Einstieg etwa die bereits zitierte Fatima Mernissi, Mernissi, s. Anm. 25 auf Seite 121.

Literatur

- Adams, Charles J. »The ideology of Mawlana Mawdudi«. In: *South Asian politics and religion*. Hg. von Donald Eugene Smith. Princeton: University Press, 1966. S. 371–397.
- Ahmad, Aziz. »An Eighteenth-Century Theory of the Caliphate«. In: *Studia Islamica* 28 (1968). S. 135–144. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595266>.
- Anderson, Benedict. *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. 21996. Aufl. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2005.
- Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. 9. Aufl. München/Zürich: Piper, 2003.
- *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München/Zürich: Piper, 2003.
- Aristoteles. *Politik*. Übers. von Eugen Rolfes. 4. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1981.
- Armstrong, Karen. *Kleine Geschichte des Islam*. Übers. von Stephen Tree. Berlin: Berliner Taschenbuch, 2001.
- Aslan, Reza. *Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*. Übers. von Rita Seuß. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006.
- Ataç, Ilker. »Der politische Islam in der Türkei. Eine geographische und historische Analyse der Hegemoniebildung«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2001.
- Ayubi, Nazih. *Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt*. Übers. von Veronika Baier. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2002.
- Baraldi, Claudio, Giancarlo Corsi und Elena Esposito. *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Bearman, Peri u. a., Hg. *Encyclopedia of Islam*. 2. Aufl. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- Bencheneb, Rachid. »Le séjour du šayh ‘Abduh en Algérie (1903)«. In: *Studia Islamica* 53 (1981). S. 121–135. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595543>.
- Berman, Paul. *Terror und Liberalismus*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2004.

- Bibars, Armin. »Die »islamische Bewusstwerdung« als gesellschaftlich-politische Bewegung und ihr methodisches Problem der Re-Implementierung«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2001.
- Bihl, Wolfdieter. *Islam. Historisches Phänomen und politische Herausforderung für das 21. Jahrhundert.* Wien/Köln/Weimar: Böhlau, 2003.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present.* New York: Routledge, 2001.
- Blievert, Denise. »Differenzen zwischen islamischem Weltbild und der Moderne: Innterislamische Auseinandersetzungen als Ursache und Lösung der gegenwärtigen Krise«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2004.
- Boer, Tjize J. de. *Geschichte der Philosophie im Islam.* Stuttgart: Fr. Frommanns, 1901.
- Breuer, Stefan. *Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998.
- Brockelmann, C. »Abû al-Hasan ‘Alî ibn Muhammad ibn Habîb al-Mâwardî«. In: *Encyclopedia of Islam.* Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. 6. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 869.
- Buchta, Wilfried. »Fundamentalismus im Iran«. In: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung.* Hg. von Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas. Innsbruck/Wien/München/Bozen: StudienVerlag, 2004. S. 135–162.
- »Irans Reformdebatte um Theokratie versus Demokratie«. In: *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog.* Hg. von Hans Zehetmair. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005. S. 220–235.
- Busse, Heribert. »Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes«. In: *Der Islam in der Gegenwart.* Hg. von Werner Ende und Udo Steinbach. 5. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005. S. 21–54.
- Calvert, John. »The Individual and the Nation: Sayyid Qutb’s Tifl min al-Qarya (Child from the Village)«. In: *The Muslim World* 80.1–2 (2000). S. 108–132.
- Casewit, Daoud. »Hijra as History and Metaphor: A Survey of Qur’anic and Hadith Sources«. In: *The Muslim World* 88.2 (1998). S. 105–128. URL: <http://www3.interscience.wiley.com/journal/119111861/abstract?CRETRY=1&SRETRY=0>.
- Cioffi, Frank L. *Kreatives Schreiben für Studenten & Professoren.* Übers. von Kerstin Winter. Autorenhaus, 2006.
- Crone, Patricia. *God’s Rule. Government and Islam.* New York: Columbia University Press, 2004.
- *Medieval Islamic Political Thought.* 2. Aufl. Edinburgh: University Press, 2005.

- Crone, Patricia und Martin Hinds. *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Dörfler, Dieter Benjamin. »Politischer Islam in Ägypten und Algerien«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2004.
- Durkheim, Emile. *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Hg. und übers. von Hans-Peter Müller und Michael Schmid. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Ebster, Claus und Lieselotte Stalzer. *Wissenschaftliches Arbeiten für Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler*. 2. Aufl. Wien: WUV Universitätsverlag, 2003.
- Eco, Umberto. *Wie man eine wissenschaftliche Abschlussarbeit schreibt. Doktor-, Diplom- und Magisterarbeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften*. Übers. von Walter Schick. 10. Aufl. Heidelberg: C.F. Müller, 2003.
- Edwards, Anne Michaels. *Writing to Learn. An Introduction to Writing Philosophical Essays*. Boston u. a.: McGraw Hill, 2000.
- Elger, Ralf. *Islam*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2002.
- Elger, Ralf und Friederike Stolleis, Hg. *Kleines Islam-Lexikon. Geschichte, Alltag, Kultur*. 4. Aufl. MKR-Bib: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006.
- Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shī'ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*. 2. Aufl. London/New York: I. B. Tauris, 2005.
- Ende, Werner. »Rashīd Ridā«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. VIII. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 446.
- Ende, Werner und Udo Steinbach, Hg. *Der Islam in der Gegenwart*. 5. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005.
- Fakhry, Majid. »The Theocratic Idea of the Islamic State in Recent Controversies«. In: *International Affairs* 30.4 (1954). S. 450–462. URL: <http://www.jstor.org/stable/2608725>.
- Fanizadeh, Michael. »Politischer Islam und Arabischer Nationalismus am Beispiel Syriens«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 1997.
- Figl, Johann. »Säkularisierung und Fundamentalismus«. In: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Hg. von Clemens Six, Martin Riesbrodt und Siegfried Haas. Innsbruck/Wien/München/Bozen: StudienVerlag, 2004. S. 33–52.
- Fischer, Peter. *Philosophie der Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Flores, Alexander. »Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten«. In: *Der Islam in der Gegenwart*. Hg. von Werner Ende und Udo Steinbach. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005. S. 620–634.
- Fuess, Albrecht. »Die islamische Schlachtrede und die »Geistliche Anleitung««. In: *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September*

2001. Hg. von Hans G. Kippenberg und Tilman Seidensticker. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2004. S. 55–65.
- Fukuyama, Francis. »The End of History?«. In: *The National Interest* (1989). S. 3–35.
- Gellner, Ernest. *Der Islam als Gesellschaftsordnung*. München: Deutscher Taschenbuch, 1992.
- Gellner, Ernest. *Nationalismus. Kultur und Macht*. Berlin: Siedler, 1999.
- Gerhard, Ute, Mechtild M. Jansen und Mechthild Rumpf, Hg. *Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript, 2003.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *West-östlicher Divan*. 1836. URL: <http://www.textlog.de/goethe-divan.html>.
- Goldziher, I. »Dscharmâl ad-Dîn al-Afghânî, as-Sayyud Muhammad b. Safdar«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. Bd. II. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 416.
- Göring, Sandra. »Islamistischer Terrorismus und kulturelle Gewalt. Ist der islamistische Terrorismus eine Antwort auf eine kulturelle Gewalt des Westens?«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2003.
- Gott. *Der Koran*. Übers. von Rudi Paret. 9. Aufl. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2002.
- Graf, Friedrich Wilhelm. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2004.
- Günay, Cengiz. »Der Islam als politischer Faktor in der Türkei«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 1999.
- »From islamists to Muslim democrats. The trajectory of Islamism in Egypt and Turkey before the background of historical, political and economic developments«. Diss. Wien: Universität Wien, 2005.
- Haarmann, Maria, Hg. *Der Islam. Ein Lesebuch*. 3. Aufl. München: C.H. Beck, 2002.
- Habermas, Jürgen. »Die Dialektik der Säkularisierung«. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 53.4 (2008). S. 33–46.
- Habermas, Jürgen und Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005.
- Haddad, Mahmoud. »Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashîd Ridâ's Ideas on the Caliphate«. In: *Journal of the American Oriental Society* 117.2 (1997). S. 253–277.
- Haim, Sylvia G. und Muhammad 'Abdullah As-Sammân. »The Principles of Islamic Government«. In: *Die Welt des Islams* 5.3–4 (1958). S. 245–253. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570198>.
- Hairi, Abdul-Hadi. »Afghânî on the Decline of Islam: A Postscript«. In: *Die Welt des Islams* 14.1/4 (1973). S. 116–128. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570026>.

- Hairi, Abdul-Hadi und Sayyid Jamāl al-Dīn al Afghānī. »Afghānī on the Decline of Islam«. In: *Die Welt des Islams* 13.1-2 (1971). S. 121-125. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570406>.
- Hallaq, Wael B. »Was the Gate of Ijtihad Closed?«. In: *International Journal of Middle East Studies* 16.1 (1984). S. 3-41. URL: <http://www.jstor.org/stable/162939>.
- Halm, Heinz. *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*. München: C.H. Beck, 1994.
- Hammoudi, Abdellah. *Maitres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*. Paris/Casablanca: Maisonneuve et Larose, 2001.
- Heine, Peter. *Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2004.
- Hoffman, Bruce. *Terrorismus - der unerklärte Krieg. Neue Gefahren politischer Gewalt*. Übers. von Klaus Kochmann und Michael Bischoff. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon und Schuster, 1996.
- »The Clash of Civilizations?«. In: *Foreign Affairs* 72.3 (1993).
- Jansen, Johannes J. G. »Hasan al-Banna's Earliest Pamphlet«. In: *Die Welt des Islams* 32.2 (1992). S. 254-258. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570836>.
- »Sayyid Kutb«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. IX. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 117.
- Jones, J. M. B. »Bannā'«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. Bd. I. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 1018.
- Karaismailoğlu, Engin. »Politischer Islam und Demokratie: Der Fall Türkei in der Periode 1950-2000«. Diss. Wien: Universität Wien, 2003.
- Kenny, L. M. »Al-Afghānī on Types of Despotic Government«. In: *Journal of the American Oriental Society* 86.1 (1966). S. 19-27. URL: <http://www.jstor.org/stable/597867>.
- Kepel, Gilles. *Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*. München/Zürich: Piper, 2002.
- Khatab, Sayed. »Arabism and Islamism in Sayyid Qutb's Thought on Nationalism«. In: *The Muslim World* 94.2 (2004). S. 217-244.
- Kippenberg, Hans G. »Terror als Gottesdienst: Die »Geistliche Anleitung« als Begründung und Koordination der Gewalttaten des 11. September 2001«. In: *Terror im Dienste Gottes. Die »Geistliche Anleitung« der Attentäter des 11. September 2001*. Hg. von Hans G. Kippenberg und Tilman Seidensticker. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2004. S. 67-85.

- Kogelmann, Franz. *Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert. Salafiya-Bewegung*. Online-Dossier »Was heißt Islamismus?« der Bundeszentrale für politische Bildung. 2007. URL: <http://www.bpb.de/themen/I7ENJ6.html>.
- Krämer, Gudrun. *Geschichte des Islam*. München: C.H. Beck, 2005.
- Kudsi-Zadeh, Albert A. »Afghānī and Freemasonry in Egypt«. In: *Journal of the American Oriental Society* 92.1 (1972). S. 25–35. URL: <http://www.jstor.org/stable/599645>.
- Kurt, Ronald. *Hermeneutik. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*. Konstanz: Kurt, Ronald, 2004.
- Lambton, Ann K. S. »Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship«. In: *Studia Islamica* 17 (1962). S. 91–119. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595003>.
- Laoust, Henri. »Ibn ‘Abd«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. III. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 677.
- »Takī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. III. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 951.
- Lapidus, Ira M. »Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften«. In: *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Hg. von Wolfgang Schluchter. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. S. 125–141.
- Laroui, Abdallah. *Islamisme, Modernisme, Libéralisme. Esquisses Critiques*. Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1997.
- Leverenz, Irene. »Segmentäre Gesellschaft«. In: *Wörterbuch der Ethnologie*. Hg. von Bernhard Streck. Wuppertal: Peter Hammer, 2000. S. 221–225.
- Lewis, Bernard. *Die Araber. Aufstieg und Niedergang eines Weltreichs*. Übers. von Wolfram Bayer. 6. Aufl. Wien/München: Europaverlag, 1995.
- *Die politische Sprache des Islam*. Übers. von Susanne Enderwitz. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2002.
- »On the Revolutions in Early Islam«. In: *Studia Islamica* 32 (1970). S. 215–231.
- *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror*. London: Phoenix, 2003.
- Lohlker, Rüdiger. »Islamismus und Globalisierung«. In: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Hg. von Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas. Innsbruck/Wien/München/Bozen: StudienVerlag, 2004. S. 117–133.
- Luhmann, Niklas. »Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft«. In: *Soziologische Aufklärung 4*. Bielefeld: Westdeutscher, 1987. S. 67–73.
- *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- »Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?«. In: *Soziologische Aufklärung 4*. Opladen: Westdeutscher, 1987. S. 227–235.

- *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- »Was ist Kommunikation?«. In: *Lebende Systeme. Wirklichkeitskonstruktionen in der systemischen Therapie*. Hg. von Fritz B. Simon. Berlin/Heidelberg/New York: Springer, 1988. S. 10–18.
- Mernissi, Fatima. *Herrscherinnen unter dem Halbmond. Die verdrängte Macht*. Freiburg: Herder, 2004.
- Mikhail, Hanna. *Politics and Revelation. Mâwardî and After*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1995.
- Minkenbergh, Michael, Hg. »Politik und Religion«. In: *Politische Vierteljahresschrift. Sonderheft 33* (2003).
- Musharbash, Yassin. *Die neue al-Qaida. Innensichten eines lernenden Terrornetzwerks*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006.
- Nagel, Tilman. *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 1994.
- »Islam oder Islamismus? Probleme einer Grenzziehung«. In: *Der Islam. Im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog*. Hg. von Hans Zehetmair. Wiesbaden: VS für Sozialwissenschaften, 2005. S. 19–35.
- Noth, Albrecht. »Früher Islam«. In: *Geschichte der arabischen Welt*. Hg. von Ulrich Haarmann. 3. Aufl. München: C.H. Beck, 1994. S. 11–100.
- Ohlig, Karl-Heinz. »Zur Entstehung und Frühzeit des Islam«. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 57.26–27 (2007). S. 3–10. URL: http://www.bpb.de/publikationen/C7N16H,0,Zur_Entstehung_und_Fr%C3%9Cgeschichte_des_Islam.html.
- Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denkens. Römer und das Mittelalter. Das Mittelalter*. Bd. 2, Teilband 2. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2004.
- Paul, Jürgen. »Herrschaft und Gesellschaft. Einige Bemerkungen«. In: *Der islamische Orient – Grundzüge seiner Geschichte*. Hg. von Albrecht Noth und Jürgen Paul. Würzburg: Ergon, 1998. S. 173–183.
- Perthes, Volker. *Orientalische Promenaden. Der Nahe und Mittlere Osten im Umbruch*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006.
- Peskes, Esther. »Die Wahhābiya als innerislamisches Feindbild. Zum Hintergrund anti-wahhabitischer Publikationen in der zeitgenössischen Türkei«. In: *Die Welt des Islams* 40.3 (2000). S. 344–374. URL: <http://www.jstor.org/stable/1571256>.
- Peters, Francis E. *Muhammad and the Origins of Islam*. Albany: State University of New York, 1994.
- »The Quest of the Historical Muhammad«. In: *International Journal of Middle East Studies* 23.3 (1991). S. 291–315. URL: <http://links.jstor.org/>

sici?sici=0020-7438%28199108%2923%3A3%3C291%3ATQOTHM%3E2.0.CO%3B2-M.

- Peters, Rudolph. »Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus«. In: *Der Islam in der Gegenwart*. Hg. von Werner Ende und Udo Steinbach. 5. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005. S. 90–127.
- Petrák, Sonja Maria. »Der 11. September 2001 – Terrorismus, Islamismus und Medienberichterstattung in Bezug auf »Patriotismus« und »Selbstzensur««. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2001.
- Pfeffer, Susanne. »Politische Instrumentalisierung des Islam anhand des Fallbeispiels Tschetschenien«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2007.
- Platon. *Der Staat. Über das Gerechte*. Übers. von Otto Apelt. 11. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1989.
- Plattner, Marc F. und Larry Diamond, Hg. »Islamist Parties and Democracy«. In: *Journal of Democracy* 19.3 (2008). S. 5–54.
- Radtke, Bernd. »Der sunnitische Islam«. In: *Der Islam in der Gegenwart*. Hg. von Werner Ende und Udo Steinbach. 5. Aufl. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2005. S. 55–69.
- Rahman, F. »Review: Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazālī (Algazel)«. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 24.3 (1961). S. 585–587. URL: <http://www.jstor.org/stable/609770>.
- Randjbar, Jaschar. »Was will Sayyid Qutb? Der politische Islam und das Geschlechterverhältnis«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2006.
- Reichertz, Jo. »Objektive Hermeneutik«. In: *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*. Hg. von Ronald Hitzler und Anne Honer. UBW, FB Phil, 23.593; Leske + Budrich, 1997. S. 31–56.
- Riesebrodt, Martin. »Was ist »religiöser Fundamentalismus?«. In: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Hg. von Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas. Innsbruck/Wien/München/Bozen: StudienVerlag, 2004. S. 13–32.
- Riexinger, Martin. *Islamismus und Fundamentalismus*. Online-Dossier »Was heißt Islamismus?« der Bundeszentrale für politische Bildung. 2007. URL: <http://www.bpb.de/themen/SXR79M.html>.
- Rodinson, Maxime. *Mohammed*. Übers. von Guido Meister. Luzern/Frankfurt am Main: C. J. Bucher, 1975.
- Rosenberg, Jay F. *Philosophieren. Ein Handbuch für Anfänger*. Übers. von Brigitte Flickinger. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

- Rosenthal, Erwin I. J. »Politisches Denken im Islam. Kalifatstheorie und politische Philosophie«. In: *Saeculum*. 23 (1972). S. 148–171.
- Rossum, Gerhard Dohrn-van. »Staatsformen im Mittelalter«. In: *Staatsformen von der Antike bis zur Gegenwart*. Hg. von Alexander Gallus und Eckhard Jesse. 2. Aufl. Köln: Böhlau, 2007. S. 91–122.
- Roy, Olivier. *Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung*. Übers. von Michael Bayer, Norbert Juraschitz und Ursel Schäfer. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2006.
- Rudolph, Ulrich. *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2004.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1994.
- Schacht, Joseph. »Abū Yūsuf Ya‘kūb ibn Ibrāhīm al-Ansārī al-Kūfi«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. 1. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 164.
- »Muhammad ‘Abduh«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. VII. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 418.
- *The Origins of Mubammadan Jurisprudence*. 4. Aufl. London: Oxford University Press, 1975.
- Schahrastāni, Abu-‘l-Fath‘ Muh‘ammad asch. *Religionsparteien und Philosophenschulen*. Hg. und übers. von Theodor Haarbrücker. Bd. 1. Hildesheim: Georg Olms, 1969.
- Schimmel, Annemarie. *Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam*. München: C.H. Beck, 1995.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- Schmidinger, Thomas und Dunja Larise. *Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam*. Wien: Deuticke im Paul Zsolnay Verlag, 2008.
- Seiffert, Helmut. *Einführung in die Hermeneutik. Die Lehre von der Interpretation in den Fachwissenschaften*. Tübingen: UTB, 1992.
- Selim, Nahed. *Nehmt den Männern den Koran! Für eine weibliche Interpretation des Islam*. Übers. von Anna Berger und Jonathan Krämer. München/Zürich: Piper, 2007.
- Shepard, William. »The Development of the Thought of Sayyid Qutb as Reflected in Earlier and Later Editions of ‘Social Justice in Islam’«. In: *Die Welt des Islams* 32.2 (1992). S. 196–236. URL: <http://www.jstor.org/stable/1570834>.
- Sirriyeh, Elizabeth. »Wahhabis, Unbelievers and the Problems of Exclusivism«. In: *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies* 16.2 (1989). S. 123–132. URL: <http://www.jstor.org/stable/195146>.

- Sonn, Tamara. »Islamic Fundamentalism and Political Islam«. In: *History Compass* 6 (2008). S. 181–185. URL: http://www.blackwell-compass.com/subject/history/article_view?article_id=hico_articles_bp1125.
- Stitzel, Michael. »Zur Kunst des wissenschaftlichen Schreibens - bitte mehr Leben und eine Prise Belletristik!«. In: *Lust und Last des wissenschaftlichen Schreibens. Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer geben Studierenden Tips*. Hg. von Wolf-Dieter Narr und Joachim Stary. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. S. 140–147.
- Svec, Stefan. »Staat und Religion im Islam am Beispiel der islamischen Bewegungen in Marokko und deren Implikation in den politischen Prozess«. Magisterarb. Wien: Universität Wien, 2007.
- Tauber, Eliezer. »Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd al-Rahman al-Kawakibi, Najib 'Azuri and Rashid Rida«. In: *British Journal of Middle Eastern Studies* 21.2 (1994). S. 190–198. URL: <http://www.jstor.org/stable/195472>.
- Tetens, Holm. *Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung*. München: C.H. Beck, 2004.
- Tibi, Bassam. »Religionssoziologische Anmerkungen zur Entstehung des Islam als einer mobilisatorischen Ideologie«. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 64 (1978). S. 547–556.
- Tufte, Edward R. *Envisioning Information*. Cheshire: Graphics Press, 1990.
- *Visual Explanations. Images and Quantities, Evidence and Narrative*. Cheshire: Graphics Press, 1997.
- »Urkunden. Dokumente zum Kampf der Araber um ihre Unabhängigkeit«. In: *Die Welt des Islams* 8.2/4 (1926). S. 99–173. URL: <http://www.jstor.org/stable/1569221>.
- Watt, W. Montgomery. »Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Tûsî al-Ghazâlî«. In: *Encyclopedia of Islam*. Hg. von Peri Bearman u. a. 2. Aufl. Bd. 2. Leiden/Boston: Brill, 2006. S. 1038.
- »Sidelights on Early Imâmite Doctrine«. In: *Studia Islamica* 31 (1970). S. 287–298. URL: <http://www.jstor.org/stable/1595081>.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. 1922.
- Wimmer, Hannes. »Demokratie als Resultat politischer Evolution«. In: *Theorie der Politik. Niklas Luhmanns politische Soziologie*. Hg. von Kai-Uwe Hellmann und Rainer Schmalz-Bruns. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. S. 223–260.
- *Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*. Wien: WUV Universitätsverlag, 1996.
- »Macht, Recht und Gewalt in vormodernen Gesellschaften. Zur Pazifizierung der Gesellschaft als evolutionärer Errungenschaft«. In: *Moral und Recht im Dis-*

- kurs der Moderne. Zur Legitimation gesellschaftlicher Ordnung.* Hg. von Günter Dux und Frank Welz. Opladen: Leske + Budrich, 2001. S. 93–129.
- »Theorien zur Entstehung des Staates und des Rechts«. In: *Zur Entwicklung von Rechtsbewußtsein.* Hg. von Ernst-Joachim Lampe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. S. 214–252.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- *Tractatus logico-philosophicus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Wollner, Maximilian. *Der Nasserismus. Aufstieg und Fall sozialistischer Ideen im nationalarabischen Kontext.* Seminararbeit am Institut für Politikwissenschaft. Universität Wien. 2007. URL: <http://textfeld.ac.at/text/1137/>.
- *Islam in Bosnien. Geschichte und politische Bedeutung des Islams in Bosnien und Herzegowina heute.* Seminararbeit am Institut für Politikwissenschaft. Universität Wien. 2006. URL: <http://textfeld.ac.at/text/1124/>.
- Yildirim, Yetkin. »Peace and Conflict Resolution in the Medina Charter«. In: *Peace Review* 18.1 (2006). S. 109–117. URL: <http://www.ingentaconnect.com/content/routledg/cper/2006/00000018/00000001/art00013>.

A Anhang

A.1 Zusammenfassung

In dieser Diplomarbeit frage ich nach der Bedeutung des Begriffs »politischer Islam« und stelle fest, dass es sehr verschiedene Lesarten des Begriffs gibt, die deutlich von einander abweichen. Daher versuche ich mich selbst an einer Definition.

Zunächst einmal behandle ich das Politische und das Wesen des Politischen, wobei ich von einem weiten Politikbegriff und einem antiken Politikverständnis ausgehe. Dadurch ist es möglich, auch politische Konzepte der islamischen Kultur und politische Begriffe der arabischen Sprache in die Untersuchung einzubeziehen. Sodann erzähle ich die Geschichte der Entstehung des Islams und interpretiere sie als eine Geschichte sozialer Revolution, die zu einem radikalen Umbruch führte und die islamische Gesellschaft entstehen ließ. Schon die erste Ansiedelung zu Lebzeiten des Propheten, Medina, ist ein Musterbeispiel islamisch-politischer Konzepte und war zu damaliger Zeit eine völlig neu organisierte soziale Einheit.

Nach dem Tod des Propheten bemühten sich islamische Gelehrte, eine möglichst fromme und den Ansprüchen des Islams gerecht werdende Folgeherrschaft zu etablieren. Diese Folgeherrschaft wurde schon bald der realpolitischen Situation nicht mehr gerecht; im mittlerweile zum Weltreich expandierten islamischen Reich behaupteten sich statt dessen weltliche Herrschaftsideen. Dieser Konflikt führte zur Entstehung der Kalifatstheorie, mit welcher viele Denker versuchten, den religiösen Führungsanspruch auch gegen widrige weltliche Entwicklungen zu behaupten. Wie unterschiedlich die einzelnen Konzepte der Kalifatstheorie auch waren, letztlich konnten sie das Kalifat nicht vor seiner Abschaffung retten.

Dass das Kalifat abgeschafft wurde, änderte nichts an seiner Popularität. Im seit der Moderne entstandenen Islamismus und Fundamentalismus wurden ganz bewusst wieder religiöse Prinzipien auf Fragen politischer Herrschaft angewandt und die Parole »Der Islam ist die Lösung« ausgegeben. Solch islamische Politikkonzepte schloßten in vielen Fällen auch die Wiedererrichtung des Kalifats mit ein. Der Islamismus hat sich seither weltweit und durch viele Klassen muslimischer Bevöl-

kerungen ausgebreitet und zahlreiche Folgeströmungen politisch-islamischen Denkens begünstigt.

Mittlerweile betonen viele Islamisten die demokratischen Werte politischer Prinzipien des Islams und bemühen ein demokratisches Vokabular. Tatsächlich haben sich viele Bewegungen entwickelt, die auf einem friedlichen und demokratischen Wege die Verbesserung der sozioökonomischen Situation muslimischer Bevölkerungen anstreben, nicht jedoch dem Säkularismus frönen, was mit dem Konzept der islamischen Demokratie umschrieben wird.

Ohne damit den Islam im Allgemeinen oder andere Sichtweisen auf den Islam definiert zu haben, schließt die Arbeit mit der Folgerung, dass der Islam politisch ist, da er zahlreiche Ideen zur Organisation von menschlichen Gemeinschaften bereithält und in seinen ursprünglichen politischen Anliegen den Konzepten idealer Politik entspricht.

A.2 Abstract

In this diploma thesis I ask for the meaning of »political Islam«. I put forward a thesis that although often used, the term is rarely defined and that indeed the many uses of the term differ from one another.

By defining politics as a rather wide term and concept close to the ancient meaning and understanding of politics, I am able to look at islamic political concepts and Arabic political terms. By telling the story of early Islam as a story of social revolution of early Arabian societies I make it clear that Islam featured political concepts from its very beginning. A good example and a proof of this view is the first islamic community in Medina, lead by the prophet himself.

Despite the success of this first islamic community islamic thinkers soon after the prophets' death had to come up with new concepts of leadership. The islamic empire had grown to an enormous size and the old concepts were not sufficient any more. The initial leadership had to be effectively replaced. This need lead to the development of the theory of the caliphate. With this theory many thinkers tried to reunite political and religious leadership. However different their ideas and concepts, in the end the caliphate was abolished.

Still this did not alter the popularity of the caliphate as a concept of leadership. With the rise of fundamentalism and islamism in the modern era, religious concepts again were used for political problems. Following the slogan "Islam is the solution" many islamist political concepts included the re-establishment of the caliphate. Islamism has developed ever since it appeared and is nowadays following a rather moderate concept of islamic policy.

Many islamists today emphasize the democratic elements in true islamic policy concepts and use a “democratic language” to support their thesis. There are indeed many movements that aim at making better the socio-economic situation of muslim peoples without supporting secularism. These concepts are often labeled as an islamic democracy.

Without having defined Islam as such or other views on Islam I conclude that Islam is political, since it has many ideas considering the organisation of human societies and since its genuine political aims are adequate to the concepts of ideal politics.

A.3 Zur Umschrift und Aussprache des Arabischen

Die in dieser Arbeit verwendete Transkription für arabische Wörter ist eine an die deutsche Orthografie angepasste Umschrift, welche unter anderem in der Wikipedia verwendet wird¹. Somit werden alle Wörter weitestgehend richtig ausgesprochen, wenn sie nach deutschem Sprachgefühl ausgesprochen werden. Ein Zirkumflex (^) über einem a, i oder u weist auf einen langen Vokal hin, also werden â, î und û länger ausgesprochen als a, i oder u; in der wissenschaftlichen Umschrift wird oft ein ¯ über ā, ī oder ū verwendet, was weniger schön aussieht, dafür aber etwa mit der im Französischen, Spanischen oder Englischen Umschrift vergleichbar ist.

Somit verwende ich keine wissenschaftlich korrekte Transliteration wie jene der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG). Es wäre zweifellos korrekter, die Begriffe in exakter Transliteration anzuführen, jedoch habe ich mich aus praktischen Gründen dagegen entschieden.

Die hier verwendeten Begriffe sind auch in unserem Kulturkreis geläufig und jede Person, die des Arabischen kundig ist, sollte sie ohne Probleme ins Arabische übertragen können. Auch die sehr uneinheitliche Handhabung vieler Verlage, welche alle ihre eigenen Regeln zu haben scheinen (selbst ein Verlag mit einem so großen Programm an orientalistischer Literatur wie C. H. Beck hält sich nicht an die Vorgaben der DMG und gestattet sogar innerhalb seines eigenen Programms verschiedene Umschriften) hat mich zu dieser Entscheidung bewogen. Ein weiterer Grund ist noch praktischer: die von mir verwendete Schriftart unterstützt nicht alle Zeichen, die für eine korrekte Transliteration nötig wären; heraus kämen dann Wörter mit Buchstabengemischen aus verschiedenen Schriftarten und dies will ich aus typografischen Gründen unbedingt verhindern. Die Transkription in direkten Zitaten wurde behutsam an die hier verwendete Transkription angepasst.

Eine Tabelle zu Transliteration, Transkription und Aussprache der arabischen Buchstaben befindet sich auf der gegenüberliegenden Seite.

¹vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Namenskonventionen/Arabisch>

A.3. Zur Umschrift und Aussprache des Arabischen

Arabisch	Transliteration	Transkription	Aussprache
ا	a, i, u, ā	a, i, u, â	
ب	b	b	
ت	t	t	
ث	ṭ	th	stimmloses th wie in think
ج	ǧ	dsch, ddsch	stimmhaftes ḏ
ح	ḥ	h	aus der Kehle heraus gepresstes Hauchen
خ	ḫ	ch	ch wie in ach, Bach, doch
د	d	d	
ذ	ḏ	dh	stimmhaftes th wie in this, that
ر	r	r	
ز	z	z	stimmhaftes s
س	s	s	scharfes s
ش	š	sch	sch wie in Schule
ص	ṣ	s	dumpfes s
ض	ḍ	d	emphatisches d
ط	ṭ	t	emphatisches t
ظ	ẓ	z	emphatisches z
ع	‘	‘	stimmloser glottaler Plosiv: be‘enden, ‘ein ‘Ei
غ	ġ	gh	r hinten im Rachen, wie in merci
ف	f	f	
ق	q	q	k hinten in der Kehle
ك	k	k	normales k
ل	l	l	
م	m	m	
ن	n	n	
ه	h	h	normales h
و	u, ū, w	u, û, w	
ي	i, y, ī	i, y, î	

A.4 Verfassung von Madîna

Die vorliegende Verfassung von Madîna wurde mir von dem Islamwissenschaftler Jameleddine Ben Abdeljelil ausgehändigt; sie ist weiters einige Male im Internet aufzufinden und stammt ursprünglich aus einem von A. Guillaume 1955 bei Oxford University Press verlegten Buch über das Leben Muhammads. Die Übersetzung stammt von mir.

Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen.

- § 1 Dies ist ein Schriftstück von Muhammad, dem Propheten (welches die Beziehungen regelt) zwischen den Gläubigen und Muslimen der Quraysch und Yathribs und jenen, die ihnen folgten und sich ihnen anschlossen und mit ihnen arbeiteten.
- § 2 Sie sind eine Gemeinschaft (Umma) unter Ausschluss aller anderen Menschen.
- § 3 Die Auswanderer der Quraysch sollen gemäß ihrem Brauch und ihrer Anzahl Blutzoll zahlen und sollen ihre Gefangenen freikaufen mit der Güte und Gerechtigkeit, die unter Gläubigen üblich ist.
- § 4-8 Der Stamm der 'Auf soll gemäß seiner Gewohnheit den Blutzoll zahlen, den er im Heidentum zahlte; jeder Teil soll seine Gefangenen auslösen mit der Güte und Gerechtigkeit, die unter Gläubigen üblich ist. Der Stamm der Sa'ida, der Stamm der 'I-Harith, der Stamm der Jusham und der Stamm der an-Najjar ebenso.
- § 9-11 Der Stamm der 'Amr der 'Auf, der Stamm der an-Nabit und der Stamm der al-'Aus ebenso.
- § 12 (a) Die Gläubigen sollen niemanden unter ihnen Not leiden lassen, indem sie ihn nicht in Güte loskaufen oder seinen Blutzoll nicht zahlen.
(b) Ein Gläubiger soll nicht den Freigelassenen eines anderen Muslims als (eigenen) Verbündeten gegen ihn (diesen) nehmen.
- § 13 Die gottesfürchtigen Gläubigen sollen gegen die Rebellischen sein oder (gegen) den, der Ungerechtigkeit, Sünde, Feindschaft oder Korruption (Verderbtheit) unter den Gläubigen verbreitet; die Hand eines jeden Mannes soll gegen ihn erhoben werden, sei er auch der Sohn einer der ihren.

- § 14 Ein Gläubiger soll nicht einen Gläubigen um eines Ungläubigen willen erschlagen, noch soll er einem Ungläubigen gegen einen Gläubigen helfen.
- § 15 Gottes Schutz ist einer, der Geringste unter ihnen möge einem Fremden in ihrem Namen Schutz geben. Die Gläubigen sind einer dem anderen Freund unter Ausschluss der Außenstehenden.
- § 16 Dem Juden, der uns folgt, gebühren Hilfe und Gerechtigkeit. Er soll weder ungerecht behandelt werden noch soll seinen Feinden geholfen werden.
- § 17 Der Friede der Gläubigen ist unteilbar. Kein gesonderter Friede soll geschlossen werden, wenn die Gläubigen für Gottes Weg kämpfen. Die Abmachungen sollen gerecht und angemessen für alle sein.
- § 18 In jedem Zug soll ein Reiter einen anderen hinter sich haben.
- § 19 Die Gläubigen sollen einer des anderen Blutes für Gottes Weg vergossen rächen.
- § 20 (a) Die gottesfürchtigen Gläubigen genießen die beste und rechtschaffenste Führung.
(b) Kein Polytheist darf den Besitz einer Person der Quraysch in Bewahrung nehmen, noch gegen einen Gläubigen einschreiten.
- § 21 Wer immer verurteilt wurde, ohne triftigen Grund einen Gläubigen getötet zu haben, soll einer Vergeltung unterliegen außer der Nächste aus der Verwandtschaft ist (mit Blutgeld) zufrieden gestellt, und die Gläubigen sollen als ein Mann gegen ihn sein, und sie sind verpflichtet gegen ihn Handlungen zu ergreifen.
- § 22 Es soll dem Gläubigen nicht rechtlich sein, der zu dem steht, was in diesem Dokument ist, und an Gott und den Jüngsten Tag glaubt, einem Übeltäter zu helfen oder ihn zu beschützen. Der Fluch Gottes und Sein Zorn am Tag der Auferstehung werden über ihn kommen, sollte er es doch tun und weder Buße noch Lösegeld sollen von ihm angenommen werden.
- § 23 Wann immer ihr in einer Sache verschiedener Meinung sein solltet, sollt ihr euch an Gott und an Muhammad wenden.
- § 24 Die Juden sollen zu den Kriegskosten beitragen solange sie an der Seite der Gläubigen kämpfen.

- § 25 Die Juden des B. Auf sind eine Gemeinschaft mit den Gläubigen (die Juden haben ihre Religion und die Muslime ihre), ihre Freigelassenen und ihre Leute außer jenen, die ungerecht und sündhaft handeln, denn sie verletzen sich selbst und ihre Familien.
- § 26-35 Das selbe gilt für die Juden des B. al-Najjar, B. al-Harith, B. Sai ida, B. Jusham, B. al-Aus, B. Tha'laba und die Jafna, ein Klan der Thalaba und die B. al-Shutayba. Die Gefolgschaftstreue ist ein Schutz gegen den Verrat. Die Freigelassenen der Tha'laba sind wie sie selbst. Die engen Freunde der Juden sind wie sie selbst.
- § 36 Niemand von ihnen soll in den Krieg ziehen, außer mit Muhammads Erlaubnis, doch er soll nicht abgehalten werden, Rache für eine Verletzung zu nehmen. Derjenige, der ohne Warnung einen Mann erschlägt, erschlägt sich selbst und seine Hausgemeinschaft, außer es sei jemand, der ihn ungerecht behandelt hatte, dann wird Gott das gelten lassen.
- § 37 Die Juden müssen für ihre Kosten aufkommen und die Muslime für ihre Kosten. Jeder soll den anderen helfen gegen jeden, der die Leute dieses Dokuments angreift. Sie sollen gegenseitigen Rat und Rücksprache suchen, und Gefolgschaftstreue ist ein Schutz gegen Verrat. Ein Mann haftet nicht für die Vergehen seiner Verbündeten. Den ungerecht Behandelten soll geholfen werden.
- § 38 Die Juden sollen mit den Gläubigen zahlen, solange der Krieg dauert.
- § 39 Yathrib soll ein Heiligtum für die Leute dieses Dokuments werden.
- § 40 Ein Fremder unter Schutz soll wie sein Gastgeber keinen Schaden anrichten und kein Verbrechen begehen.
- § 41 Einer Frau soll nur mit Einverständnis ihrer Familie Schutz geleistet werden.
- § 42 Sollte irgendein Streit oder eine Meinungsverschiedenheit, die viel Ärger bereiten kann, aufkommen, so muss sie vor Gott and vor Muhammad gebracht werden, den Apostel Gottes. Gott nimmt dasjenige an, was am nächsten zum Frommen und zum Guten in diesem Dokument ist.
- § 43 Den Quraysch und ihren Helfern soll kein Schutz geleistet werden.

- § 44 Die vertragsschließenden Parteien sind verpflichtet, einander bei jedem Angriff auf Yathrib zu helfen.
- § 45 (a) Wenn sie gerufen werden, um Frieden zu schließen und zu erhalten dann sollen sie so tun; und wenn sie den Muslimen eine ähnliche Forderung stellen, so muss diese ausgeführt werden außer im Falle des Heiligen Krieges.
(b) Jeder soll seinen Anteil haben von der Seite, zu welcher er gehört.
- § 46 Die Juden der al-Aus, ihre Freigelassenen und sie selbst haben das selbe Ansehen und die selben Rechte wie die Völker dieses Dokuments. Gefolgschaftstreue ist ein Schutz gegen Verrat. Er, der nichts begehrt, begehrt es um seiner selbst willen. Gott nimmt dieses Dokument an.
- § 47 Diese Urkunde wird nicht die Ungerechten und die Sünder schützen. Der Mann, der fortgeht um zu kämpfen, ist ebenso sicher wie der Mann, der zu Hause in der Stadt bleibt, außer er war ungerecht und hat gesündigt. Gott ist der Beschützer des guten und gottesfürchtigen Mannes und Muhammad ist der Apostel Gottes.

Personen-, Sach- und Werksregister

, 47

A

Abû Bakr, 40, 46, 55

Abû Hanîfa, 61, 68

Abû Tâlib, 38, 39

‘Abbâs, 48

‘Abbâsiden, 48, 50, 51, 58

‘Abduh, Muhammad, 24, 82, 86, 87, 90,
99

Abraham, 34, 41

Abstammung, 15

*Abû al-Hasan ‘Alî ibn Mubammad ibn-
Habîb al-Mâwardî*, 62

*Abû Hâmid Mubammad ibn Mubam-
mad al-Tûsî al-Ghazâlî*, 65

*Abû Yûsuf Ya‘kûb ibn Ibrâhîm al-Ansârî
al-Kûfî*, 61

Adam, 34

Adams, Charles J., 100

Adel, 12, 13, 35, 37

Afghânî and Freemasonry in Egypt, 87

Afghânî on the Decline of Islam, 87

*Afghânî on the Decline of Islam: A Post-
script*, 87

Afghânî, Sayyid Jamâl al-Dîn al, 87

al-Afghânî, 24, 82, 88, 90

Afghanistan, 80, 85, 105–107

Afrika, 33

Nordafrika, 46

Ostafrika, 46

Ägypten, 24, 31, 46, 51, 56, 76, 78, 84–
90, 95–97, 123

Ahmad, Aziz, 74, 75

‘Â’scha, 47

*Al-Afghânî on Types of Despotic Govern-
ment*, 88

Aleppo, 48

Algerien, 24, 82

‘Alî, 38, 45–48, 50, 55–57, 70, 74

Söhne ‘Alis, 48, 58

Älteste

Dorfälteste, 11

Stammesälteste, 36, 38

Amîr, 59, 64

Amirpur, Katajun, 129

Amtsgewalt, 63, 67–69

*An Eighteenth-Century Theory of the Ca-
liphate*, 74, 75

Anarchie, 35

Anatolien, 51, 94

Anderson, Benedict, 19

Ansar, 40

Thomas von Aquin, 85

*Arab Religious Nationalism in the Co-
lonial Era: Rereading Rashîd Ri-
dâ’s Ideas on the Caliphate*,
93

Araber, 34, 42, 46, 53

Nordaraber, 34, 35

Südaraber, 34, 35

Arabia eudaimon, 32

Arabia felix, 32

Arabien, 31, 32, 35, 39, 90, 96, 101, 102

arabische Halbinsel, 32, 34, 36, 53, 94,
100, 101

*Arabism and Islamism in Sayyid Qutb’s
Thought on Nationalism*, 99

Arbeitsteilung, 11, 12, 14

Arendt, Hannah, 7, 9

Aristoteles, 9

- Armstrong, Karen, 18, 39, 40
 As‘adábád, 85
 Asadábád, 85
 Aschariten, 55, 58, 59
 Asien
 Südasiens, 50
 Südostasien, 50, 91
 Zentralasien, 50
 Aslan, Reza, 32, 34, 38–40, 44, 45, 85,
 87, 89, 91, 96, 99, 101, 102, 122
 As-Sammān, Muhammad‘Abdullah, 96
 Ataç, Ilker, 23
 Atatürk, 75
 Äthiopien, 32
 Autorität, 36
 politische Autorität, 35
 Ayubi, Nazih, 113
- B**
- Baghdád, 50, 61, 62, 64, 73, 75
 Balkan, 51
 Bûyiden, 62
 al-Bannâ‘, 82, 97–99
Bannâ‘, 95
 Bündnis, 35
 Bürger, 16–18, 103
 Bürgerkrieg, 47, 56, 58, 106
 Baraldi, Claudio, 10
 Basra, 62, 100
 Bayezid I., 51
 Begriff, 17, 20, 21, 27, 72, 80–82, 113–
 116, 120
 Begriffe, 15, 36, 79, 81, 105
 begriffliche Arbeit, 11
 begriffliche Schwierigkeiten, 43
 Begriffsgebrauch, 20
 Gegenbegriff, 113
 Kampfbegriff, 80
 Beirut, 86
 Bencheneb, Rachid, 89
 Berman, Paul, 110
 Bibars, Armin, 25
 Bibel, 14, 45
 Bihl, Wolfdieter, 46, 48, 50, 51
 Black, Antony, 55, 62, 64, 68, 69, 85,
 88, 90, 92, 100
 Blievert, Denise, 26
 Boer, Tjize J. de, 66
- Bolschevismus, 77
 Bosnien, 106, 107
 Breuer, Stefan, 11–13
 Brockelmann, C., 62
 Buchta, Wilfried, 129
 Busse, Heribert, 32, 46–48, 84
 Byzanz, 32, 33, 35, 46, 53
- C**
- Córdoba, 75
 Calvert, John, 97
 Casewit, Daoud, 40
 Chadidscha, 38, 39
 Chalif, 17, 37, 46, 47, 50, 55, 56, 85, 87,
 89, 92, 94, 99, 121
 Bedeutungsverlust, 50
 Chalifat, 17, 25, 48, 50, 51, 59, 70,
 73–75, 91–94, 106, 118
 Chalifatsstaat, 76
 Chalifatstheorie, 54, 59, 61
 Chalifatswürde, 51
 Gegenchalif, 48, 51, 56, 58
 rechtgeleitete Chalifen, 46, 55, 59,
 68, 94
 von Köln, 74
 Charidschiten, 48, 55–57, 115
 Charisma, 12
 Christen, 32, 41, 51, 53
 monophysitische, 32
 nestorianische, 32
 Christentum, 17, 73, 79, 81, 92
 Clan, 11, 15, 36, 48
 Corsi, Giancarlo, 10
 Crone, Patricia, 56–58, 61, 63, 67, 71
- D**
- Damaskus, 48, 56, 65, 67
*Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg
 und Niedergang des Islamismus,*
 122
 Demokratie, 25, 82, 87, 104, 107, 121
 islamische, 40, 89, 94, 121, 122
 Madina-Demokratie, 120, 121
 moderne, 120
*Demokratie als Resultat politischer Evo-
 lution.,* 120
*Der 11. September 2001 – Terrorismus, Is-
 lamismus und Medienbericht-*

- erstattung in Bezug auf »Patriotismus« und »Selbstzensur«, 24
- Der Islam als Gesellschaftsordnung, 16
- Der Islam als politischer Faktor in der Türkei, 22
- Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, 104–108, 110
- Der Nasserismus. Aufstieg und Fall sozialistischer Ideen im nationalarabischen Kontext, 95
- Der politische Islam in der Türkei. Eine geographische und historische Analyse der Hegemoniebildung, 23
- Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution, 47
- Der Staat. Entstehung, Typen, Organisationsstadien, 11–13
- Der Staat. Über das Gerechte, 8
- Der sunnitische Islam, 61, 67
- Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, 129
- Diamond, Larry, 120
- Diaspora, 103, 105
- Die »islamische Bewusstwerdung« als gesellschaftlich-politische Bewegung und ihr methodisches Problem der Re-Implementierung, 25
- Die Araber. Aufstieg und Niedergang eines Weltreichs, 31–36, 38, 39
- Die Dialektik der Säkularisierung, 129
- Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, 19
- Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten, 129
- Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaften, 43
- Die islamische Schlachttrede und die »Geistliche Anleitung«, 109
- Die neue al-Qaida. Immensansichten eines lernenden Terrornetzwerks, 109
- Die politische Sprache des Islam, 16, 17, 60, 114
- Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, 11
- Die Wabbābiya als innerislamisches Feindbild. Zum Hintergrund anti-wabbabitischer Publikationen in der zeitgenössischen Türkei, 106
- Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, 19
- Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islam, 16
- Differenzen zwischen islamischem Weltbild und der Moderne: Innterislamische Auseinandersetzungen als Ursache und Lösung der gegenwärtigen Krise, 26
- Dogmatisierung, 81
- Dörfler, Dieter Benjamin, 24
- Dschāhiliyya, 26, 98, 99
Zeit der Unwissenheit, 98
- Dschamā'at-i islāmī, 103
- Dschamāl ad-Dīn al-Afghānī, as-Sayyid Mubammad b. Safdar, 86
- Dschidda, 34
- Dschihād, 77, 103, 105, 108
Dschihādismus, 20, 27, 103, 111, 112
- Dschihādismus, 24
- Durkheim, Emile, 15
- Dynastie, 17, 48, 50, 57, 96, 101
- E**
- Ebādi, Schirin, 129
- Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, 9
- Enayat, Hamid, 73, 75–78, 85, 95
- Ende, Werner, 91
- Erbsünde, 17
- Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, 103
- Esposito, Elena, 10
- Ethik, 66
individuelle Moral, 119
kollektive Moral, 119

- Moralsystem, 120
- Evolution, 11, 12, 120
- Devolution, 12
- Entwicklung, 14
- Entwicklung der Staatenwelt, 20
- gesellschaftliche, 15
- von Hochreligion, 18
- Weiterentwicklung, 15
- Evolution der Politik. Von der Stammesgesellschaft zur modernen Demokratie*, 15, 120
- F**
- Facetten islamischer Welten. Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*, 45, 131
- Fakhry, Majid, 73
- Familie, 8, 9, 44, 46, 56
- stammesführende, 35
- Verwandschaft, 35
- verwandschaftliche Beziehungen, 12, 70
- Verwandschaftsverhältnisse, 50
- Führerschaft, 9, 10, 15, 17, 67, 69–71, 77, 118, 120
- des Propheten, 15
- Führungskonzepte, 53
- Stammesführerschaft, 36
- Fanizadeh, Michael, 23, 24
- Feudalismus, 13
- Figl, Johann, 128
- Fischer, Peter, 83
- Flores, Alexander, 129
- Frankreich, 85
- Frau
- Frauen, 44
- Misshandlung, 101
- Rolle und Stellung, 44, 101
- Situation in Madîna, 45
- Frieden, 38, 39
- From islamists to Muslim democrats. The trajectory of Islamism in Egypt and Turkey before the background of historical, political and economic developments*, 123
- Front de Libération Nationale, 24
- Front Islamique du Salut, 24, 27
- Früher Islam*, 34, 36, 37
- Fuess, Albrecht, 109
- Fukuyama, Francis, 107
- Fundamentalismus, 20–22, 24, 25, 79–81, 83, 108, 111–113, 118
- Fundamentalismus im Iran*, 129
- Funktion der Religion*, 18
- Fut’hiyya, 71
- G**
- Gefängnis, 68, 98
- Gegenchalîf, 50
- Gellner, Ernest, 16, 19
- Gemeinschaft, 7–11, 15–17, 19, 29, 30, 35, 40, 43, 54, 58, 74, 82, 87, 91, 92, 98, 117–121
- politische, 43
- religiöse, 43
- Wohl der Gemeinschaft, 42
- Gemeinwesen, 8–11
- Gerhard, Ute, 45, 131
- Geschichte, 10, 12
- islamische, 17, 29–31, 37, 51, 55, 58, 75, 81, 94, 117, 121, 122
- Menschheitsgeschichte, 11, 120
- Volksgeschichte, 19
- Weltgeschichte, 48, 107
- Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, 50, 59, 89
- Geschichte der Philosophie im Islam*, 66
- Geschichte des Islam*, 30, 36, 41
- Geschichte des politischen Denkens. Römer und das Mittelalter. Das Mittelalter*, 17, 64
- Geschlechterverhältnis, 26
- Gesellschaft, 8, 11, 14–16, 18, 26, 43, 50, 89, 95, 97, 117, 118, 120
- gerechte, 90
- Gesellschaftssystem, 54
- hierarchische, 15
- nomadische, 14
- seßhafte, 14
- segmentäre, 14, 15
- Stammesgesellschaft, 46
- Gesetze, 63
- Gewalt, 8, 11, 12, 25, 27, 63, 69, 84, 98, 100, 107, 108

- Gewaltanwendung, 112, 114, 122
 Gewaltbereitschaft, 105
 Gewaltmonopol, 103
 Gewaltniveau, 120
 Gewaltentrennung, 17, 64, 69, 72, 79, 84, 94, 96, 114
 Ghâliya, 71
 Ghassâniden, 32
 al-Ghazâlî, 68
 Gläubige, 16, 39, 40
 Gleichberechtigung, 9, 87
 Gleichstellung, 45
 Gleichheit, 9
 prinzipielle, 9
 Globalisierung, 103, 105
GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, 10
God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam., 61, 67
God's Rule. Government and Islam., 56–58, 63, 67
 Goldziher, I., 86
 Göring, Sandra, 27
 Gott, 14, 19, 40, 41, 43, 44, 60, 76, 81
 Bindung, 42
 das Göttliche, 13
 Einheit Gottes, 100
 Götter, 14
 göttlich, 15
 Gesetz Gottes, 17
 Gottes Wort, 16
 Kommunikation mit, 18, 35
 Repräsentanten der Götter, 12
 Welt der Götter, 12
 Gouverneur, 64
 Graf, Friedrich Wilhelm, 19
 Großbritannien, 85
 Groupement Islamique Armée, 27
Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes, 32, 46–48, 84
 Gruppen, 8
 kleine, 8
 Günay, Cengiz, 22, 123
- H**
- Haddad, Mahmoud, 93
 Haddsch, 39, 65, 106
 Hâschim, 37
 Häuptling, 11, 14
 Haim, Sylvia G., 96
 Hairî, Abdul-Hadi, 87
 Hira, 46
 Halbinsel, 31
 halbnomadische Stämme, 34
 Hallaq, Wael B., 94
 Halm, Heinz, 47
 Hamâs, 24, 27
 Handel, 38
 Handelskontakte, 33
 Handelsrouten, 31, 33
 Handelswege, 33
 Marktordnung, 44
 Handeln, 7, 10, 11, 53, 74, 102, 112, 119
 Harrân, 67
Hasan al-Banna's Earliest Pamphlet., 96
 Heiden, 43
 heilige Zone, 39
 heiliges Gebiet, 43
 Heiligtum, 14, 34, 35, 100
 Schutz, 14
 Wallfahrtsstätte, 39
 Heine, Peter, 110
 Hercegovina, 107
 Herrschaft, 53, 64, 69, 117, 119–121
 autokratische, 121, 122
 Beherrschte, 16
 demokratische, 121
 despotische, 88
 durch Experten, 17
 dynastische, 48
 fehlende, 15
 Fremdherrschaft, 82, 84, 88
 gerechte, 62, 70, 71
 Herrschaftsform, 45, 117, 118
 Herrschaftsideologie, 81
 Herrschaftskritik, 82, 86, 96, 114
 Herrscher, 16, 119
 Kolonialherrschaft, 85, 89
 osmanische, 51
 politische, 9, 11, 12, 18, 55, 59, 92
 rechtgeleitete, 68, 69, 74
 theokratische, 13

- tyrannische, 74
Herrschaft und Gesellschaft. Einige Bemerkungen-, 15
Herrscherinnen unter dem Halbmond. Die verdrängte Macht-, 121, 131
Hidschra, 39, 40
Hierarchie, 9, 10, 16
Hijra as History and Metaphor: A Survey of Qur'anic and Hadith Sources, 40
Hinds, Martin, 61, 67
Hindus, 84
Hizb at-Tahrîr, 106
Hizbu 'llâh, 27
Hoffman, Bruce, 110
Huntington, Samuel P., 19, 80, 107
Husain, Saddâm, 24
Hussein, Saddam, 57
- I**
- iberische Halbinsel, 48
Ibn 'Abd, 101
Ibn Hanbal, 68
Ideal, 9, 10, 117, 118, 120, 121
 Idealbild, 16, 40, 89, 91, 92, 101, 104
 Madîna-Demokratie, 120, 121
Idschmâ', 89
'Idschtihâd, 94
'Idschtihâd, 50
Imâm, 47, 50, 55, 57-59, 66, 69-71, 74, 118
 Imâmat, 17, 67, 69, 70, 73, 94
 rechtmäßiger, 50
Indien, 76, 84-87, 91, 103
Irak, 32, 56, 57, 62
Iran, 106, 122
Irans Reformdebatte um Theokratie versus Demokratie, 129
Islam, 79, 81, 109, 110, 113-117, 119
 Hauptsprache, 16
 konfessionelle Gruppen, 48, 56, 57, 69, 94, 104
 theologische Schulen, 55
 Verfall, 87
Islam. Historisches Phänomen und politische Herausforderung für das
 21. Jahrhundert, 46, 48, 50, 51
Islam in Bosnien. Geschichte und politische Bedeutung des Islams in Bosnien und Herzegowina heute-, 106
Islam oder Islamismus? Probleme einer Grenzziehung, 81
Islamic Fundamentalism and Political Islam-, 112
Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart-, 66
islamischer Fundamentalismus, 79, 83, 103, 108, 109
islamischer Kulturkreis, 15
islamischer Sozialismus, 95
Islamismus, 20, 21, 23-26, 79-83, 97, 103-105, 108, 109, 112, 113, 118, 122
Islamismus im 19. und 20. Jahrhundert. Salafiya-Bewegung, 82
Islamismus und Fundamentalismus, 82
Islamismus und Globalisierung, 103, 105
Islamist Parties and Democracy, 120
Islamistischer Terrorismus und kulturelle Gewalt. Ist der islamistische Terrorismus eine Antwort auf eine kulturelle Gewalt des Westens?, 27
Israel, 30
Istanbul, 51
- J**
- Jansen, Johannes J. G., 96, 97
Jansen, Mechtild M., 45, 131
Jemen, 32
Jerusalem, 41
Jesus, 37
Jones, J. M. B., 95
Juden, 32, 41-43, 51, 53
Judentum, 79
Jungtürken, 90
Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship, 54
- K**
- Ka'ba, 32, 34, 39

- Kairo, 51, 73, 76, 78, 86, 88, 90, 91, 95, 97
- Kaiser, 14
- König, 13, 14, 96
- Königreich Saba', 32
- Kûfa, 61
- Kampf, 9
- Karaismailoğlu, Engin, 23
- Karbalâ', 58, 101
- Kasachstan, 88
- Kaschmir, 106
- Kein Gott außer Gott. Der Glaube der Muslime von Muhammad bis zur Gegenwart*, 32, 34, 38–40, 44, 45, 85, 87, 89, 91, 96, 99, 101, 102, 122
- Kenny, L. M., 88
- Kepel, Gilles, 122
- Khan, Sayyid Ahmad, 84
- Khatab, Sayed, 99
- Kinda, 35
- Kippenberg, Hans G., 110
- Kirche, 12, 16
- Kleine Geschichte des Islam*, 18, 39, 40
- Kogelmann, Franz, 82
- Kolonialismus, 21, 84
- Kommunikation, 10, 18
- Kommunismus, 107
- Konstantinopel, 86
- Konstruktion, 19
- Kosovo, 107
- Krämer, Gudrun, 30, 36, 41
- Krieg, 35, 42, 66
- Kudsi-Zadeh, Albert A., 87
- Kufa, 47
- Kultstätte, 12
- L**
- Lachmiden, 32
- Laizismus, 22
- Lambton, Ann K. S., 54
- Laoust, Henri, 68, 101
- Lapidus, Ira M., 43
- Larise, Dunja, 20, 83, 111
- Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?*, 18
- Le séjour du šayb 'Abdub en Algérie (1903)*, 89
- Legitimation, 12–15, 17, 18, 24, 51, 64, 117
- Leverenz, Irene, 15
- Lewis, Bernard, 16, 17, 31–36, 38, 39, 60, 114
- Liberalisierung, 22
- Lohlker, Rüdiger, 103, 105
- London, 86
- Luhmann, Niklas, 10, 11, 18
- Luther, Martin, 85
- M**
- Macht, Recht und Gewalt in vormoderne[n] Gesellschaften. Zur Pazifizierung der Gesellschaft als evolutionärer Errungenschaft*, 120
- Madîna, 16, 40–45, 47, 61, 65, 76, 81, 89, 91, 92, 100, 101, 104, 120, 121
- Madînat an-Nâbi, 40
- Verfassung von Madîna, 41
- Mârib, 32
- Makka, 32–34, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 48, 57, 92, 100, 101, 106
- Marokko, 26, 88
- al-Mâwardî, 68, 69, 74
- al-Mawdûdî, 82
- Medieval Islamic Political Thought*, 71
- Mehrheit, 13
- Mernissi, Fatima, 121, 131
- Mikhail, Hanna, 63, 64
- Minderheit, 13
- Minkenberg, Michael, 20
- Mittelalter
- europäisches, 14
- Modern Islamic Political Thought. The Response of the Shī'ī and Sunnī Muslims to the Twentieth Century*, 73, 75–78, 85, 95
- Moderne, 25
- Mohammed*, 54
- Monarchie, 9, 35, 36, 46, 69, 118
- Mongolensturm, 50, 67, 73
- Monogamie, 45
- Monopolisierung, 12
- Monotheismus, 39, 53, 101
- Mosul, 94

- Mu'âwiya, 48, 56–58
 Mu'taziliten, 55, 58, 59, 70, 89
Muhammad 'Abdub, 89
Muhammad and the Origins of Islam., 42, 43
 Muhammad Iqbâl, 76
 al-Mulk, Nizâm, 64
 Musharbash, Yassin, 109
 Muslimbruderschaft, 21, 23, 24, 26, 27, 82, 96, 97, 99, 103
 Muslime, 40–43, 76, 81, 84, 85, 87, 88, 91, 92, 98–100, 102, 105, 106, 109, 110, 119, 122
 Mustafa Kemal, 75
 al-Mustazhir, 66
 Mystik, 66, 88
 islamische, 15
 Mythologie, 17
- N**
 Nadschîb 'Âzûrî, 76
 Nagel, Tilman, 50, 59, 81, 89
 Naher Osten, 31, 51
 Napoleon, 51, 84
 an-Nâsir, Dschamâl 'Abd, 97
 Nation, 19
 Nationalstaat, 25, 84, 91, 95, 97, 118
 Nationalismus, 19, 92, 98, 99
 arabischer, 23
Nationalismus. Kultur und Macht., 19
 Naysâbûr, 65
 Nehmt den Männern den Koran
 Nehmt den Männern den Koran. Für eine weibliche Interpretation des Islam., 45
 Neofundamentalismus, 104, 108, 113
 Nil, 31, 46
 Nomadengesellschaft, 36
 Nomadentum, 31
 nomadische Stämme, 34, 36, 44
 Noth, Albrecht, 34, 36, 37
 Nubien, 46
 Nurculuk, 82
- O**
 Offenbarung
 erste, 38
 Ohlig, Karl-Heinz, 30
 Ökonomie, 15, 44, 85
 Marktordnung, 44
 politische Ökonomie, 62
 Wirtschaftssystem Makkas, 39
On the Revolutions in Early Islam., 114
 Organisation, 8–11, 29, 36, 43, 54, 119, 120
 Gesellschaftsordnung, 16
 Ordnung, 43, 44, 66, 119
 Ordnungsprinzip, 15
 Orientalismus, 15
 Osmanen, 51, 73, 74, 85, 86, 92
 Osmanisches Reich, 51, 85, 101
 Osmanismus, 92
 Österreich, 80
 Ottmann, Henning, 17, 64
- P**
 Pakistan, 85
 Palästina, 31, 46
 Panarabismus, 23, 90, 91
 Panislamismus, 87–91
 Papst, 14, 73, 76, 92, 118
 Paradies, 17
 Paris, 86
 Patrimonialismus, 15
 Patriotismus, 89
 Paul, Jürgen, 15
Peace and Conflict Resolution in the Medina Charter, 42
 Persien, 32, 33, 35, 46, 53, 85, 86
 Persischer Golf, 31
 Peskes, Esther, 106
 Peters, Francis E., 30, 37, 42, 43
 Peters, Rudolph, 103
 Petrák, Sonja Maria, 24
 Pfeffer, Susanne, 25
 Philosophie
 arabische, 65
 griechische, 65
 Logik, 65
Philosophie der Religion., 83
 Pietät, 10
 Platon, 8
 Plattner, Marc F., 120
 Pluralismus, 122
 religiöser, 34

Verschiedenheit, 9
 Pluralität, 25, 94, 102, 106, 116, 119
 Polis, 16, 17
Politics and Revelation. Mâwardî and After, 63, 64
Politik, 7, 9, 11, 14, 17–19, 68, 77, 112, 116, 119, 120
 Begriff der Politik, 16
 politischen Denken, 16
 politisches Denken, 17, 30, 41, 54, 58, 66, 93, 111, 112, 115
 sinnvolle, 8
Politik und Religion., 20
Politische Instrumentalisierung des Islam anhand des Fallbeispiels Tschetschenien., 25
 politischer Islam, 20, 22–27, 111, 113–116, 119, 123
Politischer Islam in Ägypten und Algerien., 24
Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt., 113
Politischer Islam und Arabischer Nationalismus am Beispiel Syriens, 23, 24
Politischer Islam und Demokratie: Der Fall Türkei in der Periode 1950–2000, 23
Politisches Denken im Islam. Kalifats-theorie und politische Philosophie., 59, 60, 66, 67
 Polygamie, 44
 Polygynie, 44, 45
 Postmoderne, 105
 Priesterschaft, 16
 Prophet, 30, 41, 43, 53, 61, 63, 70, 72, 76, 99, 117, 118

Q
 al-Qâdir, 62
 al-Qâ'ida, 105, 108, 109
 al-Qâ'im, 62
 Qur'ân, 30, 37, 43, 45, 55, 59, 60, 66, 69, 76, 77, 84, 88, 89, 95, 101, 112, 117
 Qur'ânblätter, 48
 Qur'ân-Kommentar, 88
 Qur'ânredaktion, 46

Quraysch, 33, 34, 36–38, 42, 48, 51, 55–58
 Qutb, Sayyid, 26, 82, 96

R
 Raddatz, Hans-Peter, 30
 Radtke, Bernd, 61, 67
 Rahman, F., 65
 Randjbar, Jaschar, 26
Rashîd Ridâ, 91
 Rationalismus, 84, 88, 89
 Ratzinger, Joseph, 129
 ar-Râziq, 'Alî 'Abd, 76
 Recht, 14
 Blutrache, 35, 36
 göttliches Gesetz, 17
 Gesetze, 112, 119
 Kodifizierung, 50
 Lex talionis, 38, 44
 politisches, 9
 Präzedenzfall, 36
 Rechte und Pflichten, 36, 43
 Rechtsentwicklung, 50
 Rechtsprinzipien, 77
 Rechtsschulen, 15, 50, 61, 62, 67, 94, 100, 104
 Rechtsstaatlichkeit, 84
 Rechtssystem, 44, 119, 120
 Rechtswesen, 14, 119
 Regeln, 9, 119
 Regelsystem, 16
 Schiedsrichter, 14, 34, 36, 39, 41, 64
 Verfassung von Madîna, 41
 Reconquista, 51
 Regierung, 8, 17, 66, 69, 75, 77, 94, 96
 Regierungsform, 35
 Religion, 14, 17–19, 25, 26, 64, 66, 68, 69, 74, 79, 81, 87, 90, 95, 109, 112, 114, 116, 118, 119
 Anfänge, 37
 Kontrolle, 22
 politische, 19, 113
 religiöse Überlieferung, 19
 religiöse Regeln, 69
 religiöse Symbole, 19
 religiöse Toleranz, 43
 religiöse Vielfalt, 34

- religiöses Denken, 41, 58, 115
 Religiosität, 18, 19
 Schutzbefohlene, 16
 Vertrauen, 40
Religionsparteien und Philosophen-Schulen,
 59
*Religionssoziologische Anmerkungen zur
 Entstehung des Islam als einer
 mobilisatorischen Ideologie*, 54
 Renan, Ernest, 86
 Renomadisierung, 33
 Republik, 9, 87
*Review: Essai de chronologie des œuvres
 de al-Ghazālī (Algazel)*, 65
 Revolution, 71
 Riesebrodt, Martin, 80
 Riexinger, Martin, 82
 Riyād, 100
 Rodinson, Maxime, 54
 Rosenthal, Erwin I. J., 59, 60, 66, 67
 Rossum, Gerhard Dohrn-van, 14
 Roy, Olivier, 104–108, 110
 Rudolph, Ulrich, 66
 Rumpf, Mechthild, 45, 131
 Russland, 25, 86
- S**
 Säkularisierung, 75, 122
 Säkularismus, 95, 98, 121
 Säkularität, 25
Säkularisierung und Fundamentalismus,
 128
 Salafismus, 82, 87, 91, 104
 Sūfismus, 65, 91, 95
 Südarabien, 32
 Saudi-Arabien, 100, 102, 105
Sayyid Kutb, 97
 Schacht, Joseph, 61, 62, 89
 Schâh Walî-Allâh, 84, 101
 Schahrastâni, Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch,
 59
 Schî'iten, 30, 46–48, 50, 55–58, 87, 90,
 91, 100, 118
 Fünferschî'iten, 70
 Ismâ'iliten, 70
 Siebenerschî'iten, 70
 Zaiditen, 70
 Schûra, 56, 89, 92
 Scharî'a, 59, 61, 63, 68, 69, 84, 94, 99,
 101, 104
 Schimmel, Annemarie, 16
 Schlachten, 41
 Schlachtrede, 109
 Schmidinger, Thomas, 20, 83, 111
 selbsthafte Stämme, 31, 34, 36, 37, 44
Segmentäre Gesellschaft, 15
 Seldschuken, 50
 Selim, Nahed, 45
 Shepard, William, 98
Sidelights on Early Imāmite Doctrine,
 70, 71
 Siffin, 48
 Sinai, 31
 Sirriyeh, Elizabeth, 106
 Sklaverei, 38
 Somalia, 107
 Sonn, Tamara, 112
 Sorûsch, 'Abdulkarîm, 129
 Sowjetunion, 24
 soziale Reformen, 44
*Soziale Systeme. Grundriß einer allge-
 meinen Theorie*, 10
 Sozialismus, 95
 Spanien, 51
 Staat, 9, 11, 26, 94, 117, 120
 charismatischer, 12, 13
 gerechter, 8
 islamischer, 17, 98, 99, 104
 konischer Klanstaat, 12
 laizistischer, 22
 Militärstaat, 51
 Staatsdoktrin, 102
 Staatsformen, 9
 vorstaatliche politische Verbände,
 11
*Staat und Religion im Islam am Bei-
 spiel der islamischen Bewegun-
 gen in Marokko und deren Im-
 plikation in den politischen Pro-
 zess*, 26
Staatsformen im Mittelalter, 14
 Staatsgewalt, 54
 Stadt, 16, 31
 Stamm, 11, 15, 36, 38
 Stammesethik, 38

- Stammesführer, 36, 44
 Stammesgesellschaft, 43
 Stammeszugehörigkeit, 34, 41
 Steuern, 39, 62
 Sudan, 86
 Sultân, 51, 59, 66, 75
 Sultânat, 91
 Sunna, 36, 56, 61
 Sunniten, 30, 48, 50, 55, 56, 58, 71, 87
 Sure 2, 16, 44
 Sure 4, 45, 59, 69
 Sure 5, 77
 Sure 6, 76
 Sure 7, 45
 Sure 9, 16
 Sure 22, 60
 Sure 30, 99
 Sure 33, 16
 Sure 38, 60
 Sure 42, 44
 Sure 43, 77
 Sure 49, 16
 Sure 105, 32
 Svec, Stefan, 26
 Syrien, 23, 30, 31, 46
- T**
- Tablîghî Dschamâ't, 82
 Tag des Jüngsten Gerichts, 38
 Tâliban, 81, 105
Takî al-Dîn Ahmad Ibn Taymiyya, 68
 Tûs, 64
 Türkei, 21–23, 75, 78, 82, 86, 90, 91, 106,
 123
 Tauber, Eliezer, 91
 Taymiya, Ibn, 101
 Technokratie, 18
*Terror als Gottesdienst: Die »Geistliche
 Anleitung« als Begründung und
 Koordination der Gewaltta-
 gen des 11. September 2001*, 110
*Terror in Allahs Namen. Extremistische
 Kräfte im Islam*, 110
Terror und Liberalismus, 110
 Terrorismus, 21, 26, 79, 83, 108, 109,
 114
*Terrorismus - der unerklärte Krieg. Neue
 Gefahren politischer Gewalt*,
 110
The Clash of Civilizations?, 80, 107
*The Clash of Civilizations and the Re-
 making of World Order*, 19
*The Crisis of Islam. Holy War and Un-
 holy Terror*, 114
*The Development of the Thought of
 Sayyid Qutb as Reflected in Ear-
 lier and Later Editions of 'Social
 Justice in Islam'*, 98
The End of History?, 107
*The History of Islamic Political Thought.
 From the Prophet to the Pre-
 sent*, 55, 62, 64, 68, 69, 85, 88,
 90, 92, 100
The ideology of Marwâna Mawdudi, 100
*The Individual and the Nation: Sayy-
 id Qutb's Tifl min al-Qarya (Child
 from the Village)*, 97
*The Origins of Mubammadan Jurispru-
 dence*, 62
The Principles of Islamic Government,
 96
The Quest of the Historical Mubammad,
 30, 37
*The Theocratic Idea of the Islamic Sta-
 te in Recent Controversies*,
 73
 Theokratie, 12–15, 100
 Theologen, 51, 88, 89
 Theologie, 18, 119
*Theorien zur Entstehung des Staates und
 des Rechts*, 120
*Three Approaches, One Idea: Religion-
 and State in the Thought of
 'Abd al-Rahman al-Kawakibi,
 Najib 'Azuri and Rashid Rida*,
 91
 Tibi, Bassam, 54
 Tradition, 14, 19, 36, 56, 76, 80, 97, 104
 Tripolis, 90
 Tschetschenien, 24, 105, 106
 Tyrannis, 9

U

- Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*., 15
 ‘Umar ibn al-Khattâb, 46, 55
 Umayyaden, 46, 48, 57, 58
 Umma, 15, 16, 25, 41, 43, 44, 54, 56, 58, 64, 67, 87, 99, 104, 105, 108
 Neo-Umma, 104, 105
 Ummayyaden, 50
 Ungläubige, 16, 43, 48, 81, 100, 106
 Universalismus, 99
Urkunden. Dokumente zum Kampf der Araber um ihre Unabhängigkeit., 76
 Usâma ibn Lâdin, 108
 ‘Uthmân ibn Affân, 46, 56

V

- Vatikan, 76
 Vereinigte Staaten von Amerika, 97, 107
 Verfassung von Madîna, 41
 Volk, 19
 Vorderer Orient, 31

W

- Wâqifa, 71
Wahhabis, Unbelievers and the Problems of Exclusivism., 106
 Wahhâbismus, 21, 81, 90, 91, 100–102, 104–106, 108
 Wahlen, 17
 Wallfahrt, 39, 45
Was ist »religiöser Fundamentalismus«?, 80
Was ist Kommunikation?, 10
Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß., 7
Was the Gate of Ijtihad Closed?, 94
Was will Sayyid Qutb? Der politische Islam und das Geschlechterverhältnis, 26
 Watt, W. Montgomery, 65, 70, 71
 Wazîr, 63
 Wimmer, Hannes, 15, 120
 Wollner, Maximilian, 95, 106

Y

- Yathrib, 39, 40
 Yazîd I., 58
 Yazdegerd III., 46
 Yildirim, Yetkin, 42

Z

- Zaiditen, 71
 Zakat, 44
 Zentralisierung, 12, 15
Zur Entstehung und Frühzeit des Islam., 30
 Zweistromland, 31
Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam., 20, 83, III

Lebenslauf

Profil

Name: Maximilian Anton Rudolf Wollner

Eltern: Diana Wollner, geb. Masovčić, in Split, Kroatien und Georg Wollner, geb. in Korbach, Deutschland

Geburtstag: 14. Oktober 1983

Geburtsort: Wiesbaden, Deutschland

Familienstand: Ledig

Ausbildung

Volksschule Großkarolinenfeld; Deutschland — 1990–1994

Abschluss und Übertritt ins Gymnasium.

Gymnasium Bad Aibling; Deutschland — 1994–2003

Abschluss des neusprachlichen Zweigs (Englisch, Latein, Französisch). Erreichen der Allgemeinen Hochschulreife.

Wellington High School; Neuseeland — 2000–2001

Knapp einjähriger Aufenthalt an einer neuseeländischen Schule zum Besuch eines Teils meiner Verwandtschaft, Kennenlernen einer fremden Kultur und zur Vertiefung der Englischkenntnisse.

Universität Wien; Österreich — 2003–dato

Diplomstudien der Politikwissenschaft seit 2003 (1. Abschnitt beendet), der Volkswirtschaftslehre zwischen 2004 und 2005 und der Philosophie seit 2004. Daneben Schwerpunkt im Fachbereich Orientalistik und Islamwissenschaft.

Berufserfahrung

1997–2003

Zahlreiche ehrenamtliche Tätigkeiten im Bereich der evangelischen Gemeinde Großkarolinenfeld und der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde Rosenheim, unter anderem als Mitarbeiter und Leiter bei Kinder- und Jugendgruppen, Zeltlagern und Konfirmationsgruppen.

Spitzackergasse 2/7
1170 Wien

M +436802075967

E maximilian.wollner-
@univie.ac.at

E maximilian.wollner-
@gmx.at

I <http://www.unet.univie.ac.at/~ao303098/>

1996–2006

Zahlreiche Nebenjobs in den Bereichen Verkauf, Service, Reklamation, Dienstleistungen auf Messen, Hilfstätigkeiten in Verwaltung und Büros, Layout und Druck sowie im Nachhilfeunterricht.

2005

Viermonatiges Praktikum im Büro für Internationale Angelegenheiten des Amtes des Oberbürgermeisters der Stadt Köln.

2006–dato

Studienassistent am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien in der Fachbibliothek für Soziologie und Politikwissenschaft.

Referenzen**2006–dato**

Redaktionsmitglied bei PolitiX, der Zeitschrift des Instituts für Politikwissenschaft in Wien, unter anderem als Hauptverantwortlicher der Ausgabe 25/2008 über politische Ökonomie.

2008–dato

Mitarbeiter bei textfeld, dem Onlinenetzwerk für Studierende mit Publikations- und Vernetzungsmöglichkeiten.

Kenntnisse

Deutsch: Muttersprache

Englisch: Sehr gute Kenntnisse

Kroatisch: Fortgeschrittene Kenntnisse

Latein: Dem Latinum entsprechend

Spanisch: Grundkenntnisse

Französisch: Grundkenntnisse

Arabisch: Grundkenntnisse

Ansonsten gute bis sehr gute EDV-Kenntnisse im Umgang mit den gängigsten Betriebssystemen, zahlreichen Anwendungsprogrammen und Webanwendungen.