



Rudolf Uertz

Religion und Politik, Glaube und Vernunft im Islam –

Eine politikwissenschaftliche Betrachtung

Nur bei wenigen Religionen scheinen die Anfänge und auch der weitere Verlauf so klar bekannt zu sein wie beim Islam. „Da gab es den Propheten Mohammed (570–632), der die Offenbarungen Allahs in Mekka und Medina verkündete und schließlich alle Stämme der arabischen Halbinsel zu einer Umma unter seiner religiösen und politischen Führung vereinigte. Das Leben des Propheten, seine Herkunft und Ehen, sein Wirken, die Hidschra von Mekka nach Medina im Jahr 622, seine Kämpfe werden in muslimischen, aber auch in islamwissenschaftlichen Publikationen detailliert nacherzählt.“¹

Aber sowohl die biographischen Angaben über Mohammed wie auch „Informationen“ über die frühen Erfolgsgeschichten finden sich erst in biographischen Werken des frühen 9. und 10. Jahrhunderts, also nach den in den traditionellen Quellen behaupteten Lebensdaten des Propheten. Das heißt: es gibt keine realen Quellen, die die Existenz des Mohammed und die frühen kriegerischen Erfolgsgeschichten des Islam nachweisen könnten.

Die Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth charakterisiert 1988 in einem Beitrag für die von der Bayerischen Landeszentrale für politische Bildungsarbeit herausgegebene Edition „Weltmacht Islam“² das „enge Verhältnis zwischen göttlicher Botschaft und arabischer Sprache“ als „im Kern durchaus schon im Koran selbst angelegt“. Dies und weitere „Ermahnungen an den Propheten lassen klar erkennen, dass die Offenbarung als eine von Muhammad passiv ohne eigenes Zutun empfangene Eingebung empfunden worden ist“. So sei der Koran, der dem Propheten in reinstem Hocharabisch zuteil geworden sei, als *sublimes sprachliches „Beglaubigungswunder“* zur „religiösen Geburtsurkunde des Islam in frühester Zeit“ geworden. Zugleich ist er „ein Dokument nationaler arabischer Identität und einigendes Band für die vielverzweigten Stämme der Halbinsel geworden, und wenig später das Corpus einer heiligen Sprache für eine Vielzahl ethnisch und sprachlich verschiedener Islamvölker“. Mit den dem Arabertum zuteil gewordenen Offenbarungen des Propheten sieht A. Neuwirth den „Koran eindeutig gegen den großkirchlichen Glaubenssatz der Gottessohnschaft“ gerichtet; und überhaupt stelle der Trinitätsgedanke „einen schreienden Verstoß gegen das monotheistische Prinzip“ dar.

Die Forschungsergebnisse der Inârah-Gruppe

Aufgrund ihrer überpointierten Charakterisierungen des Korans als Produkt einer wunderhaften Religionsstiftung im Sinne des Eingreifens Gottes in die Geschichte des Arabertums sieht die Islamwissenschaftlerin offenbar nicht in der Lage, die nunmehr seit rund 20 Jahren vorliegenden, geradezu umstürzenden Forschungsergebnisse der Saarbrücker Inârah-Gruppe zur Entstehung des Koran in ihr Akademieprojekt „Corpus Coranicum“, eine historisch-kritische Untersuchung des Koran, aufzunehmen, das von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften getragen wird. Der Islamischen Zeitung antwortete A. Neuwirth auf die Frage nach ihrem wissenschaftlichen Ansatz: „Wir wollen mit unseren muslimischen Kollegen über den Koran ins Gespräch kommen. (...) Es wäre eine Vergeudung, wenn wir die unschätzbaren Kenntnisse und Erfahrungen islamischer Koranglehrter, die wir uns als Außenstehende kaum je vollständig aneignen können, einfach ignorieren würden. Wir können nicht annähernd so viel über die sprachlichen und theologischen Aspekte des Koran wissen wie diese Gelehrten.“³ Und in einem Spiegel-

¹ K.-H. Ohlig: Wieso dunkle Anfänge des Islam, in: Ohlig/G.-R. Puin (Hg.): Die Dunklen Anfänge, Berlin 2007; vgl. Ohlig: Der frühe Islam, Berlin 2010, S. 7.

² A. Neuwirth: Der Koran, in: Weltmacht Koran, München 1988. S. 70, ferner S. 71, 76.

³ Islamische Zeitung vom 20.10.2008.

Interview bemerkte sie: „Wir nehmen die Muslime ernst.“ Deshalb respektiere ihr Team auch den göttlichen Gründungsmythos des Koran: „Wir wollen niemanden zwangssäkularisieren.“⁴ Eine solche Grundhaltung widerspricht den Bedingungen einer realitätsbezogenen historisch-kritischen Forschung, wie es unserem Wissenschaftsverständnis entspricht. Ich setze im Weiteren die Forschungsergebnisse der Saarbrücker Inârah-Gruppe voraus, über die auch *imprimatur* regelmäßig berichtet.⁵

Vorausschicken möchte ich, dass sich meine politikwissenschaftliche Betrachtung vornehmlich auf Untersuchungen der Politologen Bassam Tibi (Göttingen) und Henning Ottmann (München) stützt. Beide gehen von der politischen Geschichte des Korans als einer „Religionsstiftung“ (B. Tibi) gemäß der traditionellen Überlieferung aus. Doch wird sich zeigen, wie kritisch selbst Muslime in der Frühzeit und auch in späteren Epochen mit dem Koran umgingen. Es gilt zu untersuchen, welche Wirkungen die Begegnung der Muslime mit der hellenistischen Philosophie während der Blüte des Islam vom 9. bis 12. Jahrhundert hervorgerufen hat und welche Formen der Rationalisierung der muslimischen Gemeinschaft (Umma) und des islamischen Rechts dabei vorgenommen wurden. Schließlich werde ich auf den *politischen Islam* in Neuzeit und Gegenwart eingehen.

Der Konflikt zwischen Glaube und Vernunft

B. Tibi weist in seiner Einführung auf die zum Teil stark divergierenden Traditionen des Islam hin, die mit der Hellenisierung im 9. Jahrhundert Plato und Aristoteles rezipieren und politische Philosophie betreiben, und zeigt, wie die islamischen Philosophen mit der auf dem religiösen Dogma (‘*Aqida*’) basierenden „religio-politischen Jurisprudenz“ (*Fiqh*) in Konflikt gerieten.

So konstatiert B. Tibi: „Seit der islamischen Religionsstiftung und seit der Gründung der mit ihr verbundenen *Pax islamica* (...) war politisches Denken im Islam ein innerer Bestandteil der religiösen Doktrin. Noch während der Gründungsphase der rechtgeleiteten vier Kalifen (632–661) findet das islamische religio-politische Schisma in *Sunna* und *Schia* statt, aus dem zwei unterschiedliche Traditionen religio-politischen Denkens hervorgehen.“⁶ Seit der Spaltung von Sunniten und Schiiten prägt das *Kalifat* die Ordnungsvorstellungen der ersteren sowie das *Imamat* die schiitische Tradition der Politik.

Eine außerhalb der Religion zu pflegende Domäne der Politik lasse der Islam nicht zu. Daraus erkläre sich, dass politisches Denken in der islamischen Geschichte primär religio-politisch war und auch, weshalb die Tradition der politischen Philosophie sich letztlich nur begrenzt entwickeln konnte. Dies rührt nicht zuletzt daher, dass im Unterschied zum Christentum dem Islam die Trennung bzw. Differenzierung zwischen Religion und Politik unbekannt ist. Entsprechend kennen die Muslime nur die gemäß dem Koran geforderte Einheit der religio-politischen Gemeinschaft im Sinne der *Umma*.

Im Arabischen gibt es nicht einmal ein Wort für den Staat. Folgerichtig sehen sich die Muslime in der Regel gezwungen, die für westliche Denker säkular anmutenden Phänomene wie Fragen nach dem Wesen der Herrschaft, der Vielfalt der Regierungsformen, den Fähigkeiten des Herrschers, der Legitimation von Macht und den Rechten der Gewaltunterworfenen nur „im Rahmen der unangreifbaren Mauern des islamischen Rechts, der Scharia“, zu erörtern.⁷ Das heißt: „Die Unterwerfung unter dieses Sakralrecht ist das zentrale Konstitutionselement der *Umma*. Die Existenz des Rechts geht dem Staat voraus, und das islamische Gemeinwesen kennt keine Grenzen.“ Der Islam unterteilt die Welt in das Haus des Islams (*d.i. das Haus des Friedens*) und das Haus des Krieges (*Dar al-Islam*). So haben die Muslime „die schariarechtliche Verpflichtung“, durch den islamischen heiligen

⁴ Jungfrauen oder Weintrauben, in: Der Spiegel vom 22.12.2007.

⁵ Ich beziehe mich auf die Forschungsergebnisse von Inârah (Ohlig, Groß, Puin, Luxemburg, Popp, Thomas, Kerr u.a.) sowie auf deren ansprechende Aufarbeitung von N. G. Pressburg (Pseudonym): Good Bye Mohammed. Wie der Islam wirklich entstand, Norderstedt, 3. Auflage 2012.

⁶ Tibi: Politisches Denken im klassischen und mittelalterlichen Islam, in: Pipers Handbuch der Politischen Ideen, hg. von I. Fetscher/H. Münkler, Bd. 2, S. 87–140, S. 88.

⁷ H. Ottmann: Politische Philosophie des Islam, in: Ottmann: Geschichte des politischen Denkens, Bd. 2/2, S. 129–168; S. 134, verweist darauf, dass das arabische Wort für Regierung *Hakima* sich von „Weisheit“ (*hikma*) ableitet.

Krieg, das Haus des Islams (des Friedens) „zu erobern und zu islamisieren. Das Endziel der politischen Entwicklung ist nach dem islamischen Dogma die Vereinigung der gesamten Menschheit“, so dass der „Begriff der Umma mit der Menschheit übereinstimmt“⁸

Das islamische Grundgesetz und die Verantwortung des Muslims

Das islamische Grundgesetz, gemäß der Sure 4,59 „Gehorcht Gott und dem Gesandten und denen unter Euch, die zu befehlen haben“, versteht der Moslem nicht als Unterwerfung der Person unter den Regenten. Vielmehr gehorcht er der *Scharia*, dem göttlichen Gesetz. So kann denn Herrscher „nur Gott sein, und die Nachfolger Mohammeds sind nur Vollstrecker des Willens Gottes und nur in dieser Eigenschaft gebührt ihnen der Gehorsam der Gläubigen“. Konsequenterweise gibt es keine Eigenverantwortung im Islam und auch kein Widerstandsrecht, und so kann es der Lehre des Islam gemäß auch keine „ungerechten“ Befehle des Kalifen, des Nachfolgers des Propheten geben. Bereits „in der Formierungsphase des islamischen Rechtssystems“ wurde die Ambiguität im politischen Konzept des Islams, das heißt der Widerspruch zwischen Befehl des Herrschers einerseits und Gehorsamspflicht des Gewaltunterworfenen andererseits, „mit dem Argument behoben, dass nur Gott den ungerechten Kalifen bestrafen könne, weshalb die Gläubigen der *Umma* auch einem von der *Scharia* abweichenden Kalifen gehorchen müssten“.

Den religiös-politischen Leitideen des Koran gemäß gehorcht der Einzelne nicht den jeweiligen religiös-politischen Vorgesetzten, da der Kalif und entsprechend auch die Heerführer, Emire und Sultane allesamt nur Vollstrecker und Deuter des Willens Gottes sind. Der Koran-Text untermauert „die Aussage, dass nach dem islamischen Verständnis der Mensch in dem von Gott dominierten Universum keinen eigenen Handlungsspielraum hat. Gott sei der Schöpfer (*Khaliq*) und der Mensch nur ein Geschöpf (*Makhluq*), das sich den göttlichen, im Koran offenbarten Bestimmungen unterzuordnen habe. Eine Trennung von geistlicher und politischer Gewalt ist wie gezeigt dem Islam unbekannt.

Die Allzuständigkeit des Korans

Doch erweist sich die Allzuständigkeit des Korans schon bald als Illusion. Zwar wurde dieser so aufgefasst, dass in ihm die Regelung aller Lebensbereiche einschließlich der Politik enthalten ist. Doch enthält der Koran „nur allgemeine politische Prinzipien“. Die wichtigsten sind „der Theozentrismus und die Verpflichtung für alle Muslime (...), der in der göttlichen Offenbarung enthaltenen Scharia, so wie sie im Korantext enthalten ist, sich zu unterwerfen“. Der Koran enthält jedoch keine Regeln und Leitbilder für die Politik und ebenso wenig Regeln für den Umgang mit eroberten Kulturen, die eine völlig neue Situation für die Muslime darstellten.⁹ Die Theorie der Politik im Islam ist seit al-Schafi'i, dem Begründer der Rechtschule der *Schafi'iten*, identisch mit der *Fiqh-Theorie, der Sakraljurisprudenz*.¹⁰

Parallel zu der Erstarrung der Scharia,¹¹ wonach sich der Mensch dem göttlichen Willen zu unterwerfen habe, waren im 8./9. Jahrhundert gegenläufige Bestrebungen im Gange, der *Fiqh*, der islamischen Religio-Jurisprudenz, den absoluten Vorrang streitig zu machen. Es galt, unter dem Einfluss der griechischen Philosophie „die Domäne des menschlichen Wissens von der Religion abzukoppeln“. Die *Kalam*-Theologen, die die hellenistisch-rationalistischen Denkmethode in den Islam eingeführt hatten, um den Glauben zu rationalisieren, wollten den Muslimen den Argumentations- und Handlungsspielraum für ihren jeweiligen Lebensbereich erweitern. Das philosophische Denken sollte damit also „im Binnenbereich der Theologie“ des Islam bleiben.

⁸ Tibi: Politisches Denken, S. 92.

⁹ Vgl. F. Büttner: Islamische Reform, in: Ders. (Hg.) Reform und Revolution in der islamischen Welt, München 1971, S. 55 f.

¹⁰ Tibi: Politisches Denken, S. 94, zitiert Ann Lambton: State and Government in Medieval Islam, S. 12: „Der Koran enthält keine kategorische oder systematische politische Struktur (...) Die neuere Forschung hat gezeigt, dass das islamische Recht in seiner Formierungsphase bis hin zur Mitte des zweiten islamischen Jahrhunderts (9. Jh.) überhaupt nicht in der Theorie als unveränderbar begriffen wurde, geschweige denn in der Praxis. Die persistente Ablehnung, jede Einsicht, dass es einen Wandel geben kann zuzulassen, geht erst zurück auf die Zeit von Schafi.“

¹¹ Tibi: Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt/M. 1985, § 5.

Die Philosophie und die praktisch-theoretischen Wissenschaften

Die islamische Philosophie „hat dagegen die menschliche Vernunft völlig in den Mittelpunkt gestellt und versucht die Domäne der religiösen Wissenschaft (Koran und Hadith)“¹² zugunsten der erkenntnistheoretischen Disziplinen zu verlassen.¹³ Der Philosophiehistoriker Muhsin Mahdi formuliert in „Islamic Theology and Philosophy“ die Differenz zwischen beiden Wissensgebieten: „Die Philosophie entfaltete sich im Islam in den nicht-religiösen praktischen und theoretischen Wissenschaften; für sie gelten keine theoretischen Schranken außer denen der menschlichen Vernunft, und sie ging von der Annahme aus, dass die von dieser Vernunft selbständig erkannte Wahrheit nicht im Widerspruch zu jener des Islams stehe, wenn beide, Philosophie und Islam, richtig begriffen werden.“¹⁴

Im Grunde stritten drei Parteien um das rechte Verständnis des Mit- und Gegeneinanders von Glaube und Vernunft im islamischen Denken. Die islamische *Fiqh* (die religiöse Jurisprudenz) war gegen beide, die Kalam-Theologen und die Philosophen gerichtet: „Das religiöse Dogma sollte jeglichen hellenistischen Einfluss verdrängen. Die theologische Schule der *Mutaziliten* jedoch, vertrat die Lehre vom Geschaffensein des Korans.“ Unter dem Kalifen al-Mamun konnten die Mutaziliten zur „intellektuellen Hof-Schule werden“. Ihr Hauptargument war gegen eines der wichtigsten Glaubensgesetze des Islam gerichtet: Gegen das Dogma von der ausnahmslos autoritär verstandenen „absoluten Allmacht Gottes“ vertraten sie die Lehre, dass „Gott auch ‚Gerechtigkeit‘ bedeute und deshalb nicht für das Böse verantwortlich“ sein könne. Damit wird der Mensch als verantwortlich Handelnder angesprochen. Das bestreitet dagegen die These vom „ungeschaffenen“ Koran andererseits, denn ein solch gravierender Widerspruch zur Vorstellung von Gottes Allmacht und Güte musste zwangsläufig am Offenbarungscharakter des Korans Zweifel anmelden. Nach Ansicht der *Mutaziliten* ist der Mensch „nicht bloß Spielball göttlicher Allmacht“, folgerichtig müsse er moralische Verantwortung für sein Handeln übernehmen. Für die islamischen *Faqihs* dagegen ist der Mensch an den Koran-Text gebunden, den er rezitiert, nicht reflektiert.¹⁵

Grundprobleme der politischen Philosophie des Islam

Henning Ottmann, schreibt in seinem Kapitel *Grundprobleme der Politischen Philosophie des Islam*: „Die Lage der Philosophen war prekär. Der Koran galt als letzte Prophezeiung, als ‚Ende der Religion‘, als Gottes letztes Wort. Eine historisch-kritische Betrachtung der Schrift hatte sich nicht etablieren können“; die Mutaziliten wurden gegen Ende des 10. Jahrhunderts bedeutungslos. Hinzu kam, dass der Koran nicht nur als ein religiöser und liturgischer Text galt. Er wurde „auch so aufgefasst, als ob in ihm die Regelung aller Lebensbereiche – und so auch jener der Politik – schon enthalten sei.“¹⁶

Aufgrund der Einheit von Religion und Politik, geistlichem und weltlichem Bereich ist Mohammed – „anders als Jesus – sowohl Religionsstifter als auch ein Herrscher. (...) Die Allzuständigkeit des Koran erwies sich allerdings bald als eine Illusion.“ Die religiöse Rechtswissenschaft (*fiqh*), der die Ausgestaltung des politischen Lebens oblag, konnte sich regulär nur auf den Koran, die Überlieferung (*sunnā*) und auf Sammlungen der Aussprüche des Propheten (*hadit*) stützen. Mittel der Rechtsentwicklung waren der Analogieschluss und der Konsens der Gelehrten (*igma*) in theologisch-rechtlichen Fragen.

Ottmann konstatiert: „Das Kalifat unterlag einer zunehmenden Erosion“, wobei zwei Entwicklungen ausschlaggebend waren: Zum einen das frühe Schisma von Sunniten und Schiiten, zum anderen die „Verlagerung der Macht zu den Heerführern und Königen. Schon der erste Omayyade Muawiya (661–680) soll von sich gesagt haben: ‚Ich bin der erste König

¹² Im Islam gelten die überlieferten Worte und die Taten des Propheten (hadith), neben dem Koran als die zweite Rechtsquelle. Der Hadith hat (eigentlich) „keinen Wert für sich, insofern die Überlieferung nur eine Korandeutung ist (Tibi, S. 92).

¹³ Tibi: Politisches Denken, S. 94 f.

¹⁴ Muhsin Mahdi, in: Encyclopedia Britannica 1974, S. 1012, zit. nach Tibi: Politisches Denken, S. 95.- Zur Gefährdung der gottgewollten Ordnung durch die Philosophie, vgl. T. Nagel: Staat und Glaubensgemeinschaft, Bd. II., S. 7ff., 49ff.; Ohlig: Islam und Islamismus, in: Imprimatur 48 (2015), S. 48–53.

¹⁵ Tibi: Politisches Denken, S. 96.

¹⁶ Ottmann: Politische Philosophie, S. 129 f.

im Islam' (...). Damit vollzogen sich Entwicklungen, die von der offiziellen Doktrin nicht vorgesehen waren.¹⁷

Der Zerfall der religiösen Einheit

Der Zerfall der religiösen Einheit resultiert insbesondere aus der Konkurrenz zwischen der theologisch geforderten Kalifen-Herrschaft und der gesteigerten Macht der Emire und Sultane. „Schon die Herrschaft der Omayyaden in Damaskus (661–750) oder die der Abbasiden in Bagdad (750–1258) warf die Frage auf, wie die realen Machtverhältnisse mit der offiziellen Herrschaftslegitimation zur Deckung gebracht werden konnten.“ Das hatte zur Folge, dass der Kalifentitel nur noch ein Ehrentitel war und der Kalif praktisch nur noch symbolische Bedeutung hatte.

Und so bemerkt O. Henning: So wie sich das islamische Politikverständnis vom christlichen unterscheidet, so ist es auch mit der griechischen Auffassung von Politik nicht zu verwechseln. Die Griechen haben die Politik entdeckt, als sie diese auf das Miteinander-Handeln und Miteinander-Reden gegründet haben. Diese Vorstellung von Politik hat – trotz *baya* und *sura* (Treueid und Beratung) – im Islam keine rechte Entsprechung. „Das arabische Wort für Polis (*madina*) meint niemals eine Stadt der Bürger, die ihre Politik selbst machen. Für den *politēs*, den Bürger der Polis, gibt es überhaupt keine passende Übersetzung. Der *madani* ist nicht zufällig der ‚Staatsmann‘, während der *Muwatin* eher ein Landsmann als ein ‚citoyen‘ ist.“¹⁸

So sieht Ottmann in der Theorie des Kalifats die Herrschaft eines theokratisch-absolutistischen Systems, wobei allerdings das religiöse Gesetz „aller Herrschaft voraus“ geht. Aber „Mohammeds Leben selbst bot das Beispiel eines Kampfes um Herrschaft, und die Stadien seines Lebensweges – von der Opposition über den Kampf und die Emigration zur siegreichen Rückkehr – konnten als ein Vorbild für revolutionäres Handeln dienen.“¹⁹ Geraten Religion und Politik in Konflikt, so gilt im Islam wie im Christentum „der Vorrang der Religion“. Entsprechend gibt es gemäß dem Ausspruch des Propheten „keine (Pflicht) zum Gehorsam im Ungehorsam (gegen Gott).“ Und in Sure 26, 151–152, heißt es „Gehorcht nicht dem Befehl der Übertreter, die auf Erden Verderben stiften und nicht Heil.“ Dies richtet sich gegen Herrscher, die nicht nach dem Koran handeln.

Probleme der Rezeption des Islam und seiner Kultur

Henning Ottmann konstatiert, dass „eine Vielzahl von Barrieren“ zwischen den arabischen Philosophen des Mittelalters und einer unbefangenen Lektüre von Rezipienten der Gegenwart steht, die aus der konfliktreichen Geschichte der Religionen und Kulturen stammen. Verklärungen und Herabsetzungen würden bis heute ein nüchternes Urteil erschweren. Es sei dem allgemeinen Bewusstsein weitgehend entschwunden, dass die Kultur des Islam der des Westens zeitweilig überlegen war. Der Wissensvorsprung der arabischen Kultur zeigte sich insbesondere in der Medizin, der Mathematik, der Physik, der Chemie und der Astronomie.²⁰

Im Mittelalter war die Konfrontation des Westens mit dem Islam „denkbar zwiespältig. Sie reichte von Kreuzzügen und Religionskriegen bis zu einer unverhohlenen Bewunderung für die hochentwickelte Philosophie und Wissenschaft der Araber.“ Der Zwiespalt von Ablehnung und Bewunderung in den die Rezeption des Islam geriet, blieb auch in der Neuzeit erhalten. Der Bedrohung durch die Türken ließen die europäischen Aufklärer die Forderung nach „Toleranz gegenüber dem Islam“ folgen. So konnte der Islam als eine Form der Vernunftreligion anerkannt werden (Lessing: *Nathan der Weise*, 1779), ebenso konnte Mohammed „als Musterbeispiel eines religiösen Fanatikers denunziert werden“ (Voltaire: *Mohammed*, 1742).

¹⁷ Zit. nach A. v. Kremer: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868 (ND 1984), S. 393.

¹⁸ Ottmann: Politische Philosophie, S. 132.

¹⁹ Ottmann: Politische Philosophie, S. 133, bemerkt, dass noch Chomeinis Exil und seine Rückkehr in den Iran diesem Muster folgen konnten.

²⁰ Vgl. Albert Hourani: Der Islam im europäischen Denken. Aus dem Englischen, Frankfurt a.M. 1995

Die Philosophen *al-Farabi*, *Mawardi* und *Ibn Khaldun*

Seit dem 19. Jahrhundert sind alle Diskussionen um den Islam „durch die Geschichte des Kolonialismus geprägt. Immer wieder wird der Vorwurf des ‚Orientalismus‘ erhoben“.²¹ Ich werde im Schlusskapitel zur Frage des Spannungsverhältnisses von Islam und Politik in der Gegenwart Stellung beziehen. Doch vorab sollen mit Al-Farabi, Wawardi und Ibn Khaldun noch drei bedeutende islamische Philosophen kurz vorgestellt werden.

Al-Farabi (um 870–950), der Vater der politischen Philosophie des Islam, hat im Gegensatz zu seinen Vorgängern al-Kindi und al-Razi, der Vernunft den Vorrang vor der Religion eingeräumt. In der Philosophie erkennt al-Farabi eine „demonstrative“, schlüssig beweisende Wissenschaft“, während die Theologie sich nur ‚dialektisch‘, im Hin- und Herwenden der Argumente, bewege.²²

Anders als die islamischen Philosophen, die „alleine die Vernunft“ (al-‘Aql) gelten lassen, bildet für den religiösen Rechtswissenschaftler, den *Fiqh*-Denker *Mawardi* (974–1058), „die *Scharia*, die lex divina, den verbindlichen Bezugsrahmen“ seines Denkens. So charakterisiert B. Tibi „die sunnitische politische Theorie in Wirklichkeit nur (als) eine Rationalisierung der Geschichte der Gemeinschaft (*Umma*) und Legitimierung des Kalifats“.²³

Der letzte mittelalterliche islamische politische und sozialphilosophische Denker ist *Ibn Khaldun* (1332–1406). Er ist ein bedeutender Vorläufer der Ideengeschichte und Soziologie. Er schreibt zu einem Zeitpunkt, als die Philosophie im islamisch-arabischen Bereich bereits im Niedergang begriffen ist und Werke von Philosophen wie Averroes, der mit seiner Lehre Albertus Magnus, Thomas von Aquin und andere inspiriert hat, von orthodoxen Muslimen verbrannt wurden. In seinen *Muqadimma: Betrachtungen über die Weltgeschichte*, entwickelt er eine erste Theorie vom Wandel der Zivilisationen sowie von der Entstehung und dem Verfall des Gemeinwesens.²⁴ So markieren Ibn Khalduns Betrachtungen über die Weltgeschichte zugleich auch den Verfall des islamischen Gemeinwesens und seiner Kultur. Bemerkenswert ist, dass Ibn Khaldun oft noch im Anschluss an seine Ausführungen zu funktionalistischen Analysen der Religion und Kultur noch einen Vers aus dem Koran zitiert – wohl um seine Gedanken gegenüber der Orthodoxie versöhnlicher erscheinen zu lassen.

Der Politische Islam

Zum Thema politischer Islam²⁵ beziehe ich mich auf die Studie des Islamwissenschaftlers und Theologen Andreas Meier am Deutschen Orient-Institut in Hamburg (DOI). In sein Buch *Der politische Auftrag des Islam* (1994)²⁶ sind auch Gedanken von Gudrun Krämer eingeflossen, die während ihrer Zeit als Habilitandin am DOI ein Seminar zum politischen Islam durchgeführt hat.²⁷ In seiner Studie dokumentiert und kommentiert Meier 48 Beiträge, u.a. Vorträge, Programme, politische Reden, allgemeine Erklärungen und politische Konzepte bekannter islamischer Wissenschaftler, Politiker, Staatsmänner und Journalisten, die thematisch in acht Kapiteln aufbereitet präsentiert werden.

Unter der Überschrift „Freiheit und Verantwortung – Theologische Ansätze für ein neues Verständnis des politischen Auftrags des Islam“ stellt der Autor Beiträge vor, die gegensätzlicher kaum sein könnten: die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam

²¹ Ottmann: Politische Philosophie, S. 134, verweist auf E. W. Said: Orientalism, London 1978; dt.: Frankfurt a. M. 1981, 2009; kritisch zu Said, Ibn Warrag: Defending the West – Zur Verteidigung des Abendlandes, Einführung und Übersetzung von M. Groß, in: Groß/Ohlig (Hg.) Schlaglichter, Berlin 2008, S. 594–617.

²² T. J. de Boer: Farabi, in: Ders.: Philosophie im Islam, Stuttgart 1901, S. 100 f., zit. n. Tibi: Politisches Denken, S. 98 f.

²³ H. Gibb: al-Mawardi's Theory of the Caliphate, in: Ders.: Studies on the Civilization of Islam, London 1962, S. 162, zit. nach Tibi: Politisches Denken, S. 105 f.

²⁴ Vgl. P. v. Sievers: Khalifat, Königtum und Verfall. Die politische Theorie Ibn Khalduns, München 1968; Ibn Khaldun: Die Muqadimma: Betrachtungen zur Weltgeschichte, München 2011.

²⁵ Vgl. J. Schwarz (Hg.): Der politische Islam. Intentionen und Wirkungen, Paderborn 1993.

²⁶ A. Meier: Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt, Wuppertal, 1994.

²⁷ Vgl. G. Krämer: Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie, zugl. Habil.-Schrift Universität Hamburg 1993, Baden-Baden 1999.

des Islamrats für Europa“ (1981)²⁸ sowie das „Konzept“ von Nasr Hamid Abu Zaid: „Gotteswort als Menschenwort – ein neuer Zugang zum Verständnis des Korans“ (1990) gegenüber.

Zur *Islamischen Menschenrechtserklärung* bemerkt Meier, dass es tatsächlich eine zweifache „im Islam traditionell aber wenig thematisierte, Bedeutung des Begriffes der *Scharia*“ gebe: Zum einen werde sie verstanden als „göttliches Gesetz im Sinne der transzendenten, ewigen Willensverfügung Gottes als solcher“, zum anderen als „konkrete, zeitliche Formulierung in menschlicher Sprache in Gestalt der historischen Offenbarung“. Meier sieht bezüglich der islamischen Menschenrechtserklärung in der Scharia eine Ambivalenz angelegt: Zum einen sieht er im göttlichen Gesetz als transzendenten, ewiger Willensverfügung Gottes die „moderne Menschenrechtsidee der westlichen Tradition als Prinzip“ angelegt; „andererseits verweist er darauf, dass in der „Gestalt der historischen Offenbarung“ Mohammeds der „Geltungsort dieser Menschenrechte in erster Linie die ‚Gemeinschaft der Muslime (Umma)‘ sei. So gesehen würden sich diese Menschenrechte „auf den Aufbau einer wahren islamischen Gesellschaft“ beziehen.²⁹ Vom Islam her führt also kein Weg zum westlichen individualistisch-personalistischen Verständnis von Menschenrechten.³⁰

Ein radikal anderes Verständnis von Koran zeigt sich am Beispiel von Nasri Hamid Abu Zaid, Koran- und Literaturwissenschaftler an der Kairoer Universität: *Gotteswort als Menschenwort - ein neuer Zugang zum Verständnis des Koran*. Mit seinem aufklärerischen, subjekthaften Verständnis der Offenbarung des Korans in seinem Buch *Konzept des Textes* (1990) ist Abu Zaid ins Kreuzfeuer der politischen Auseinandersetzung zwischen Islamisten und Säkularisten in Ägypten geraten. Denn für den Sprachwissenschaftler ist der Koran nicht mehr als ein *Text* und damit für einen der Sprache Mächtigen interpretationswürdig und -bedürftig. Abu Zaid, bekennender Muslim, wurde gemäß der Scharia als Apostat verurteilt, seine Ehe zwangsgeschieden, wobei sich der ägyptische Staat gegen die islamischen Richter stellte. Abu Zaid zog es vor, in die Niederlande zu übersiedeln, wo er an der Universität Leiden als Gastprofessor Islamwissenschaft unterrichtete; zwischen 2002 und 2004 war er Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin.³¹

Exemplarisch: Die Tunesisch-islamische Nahda-Partei

Mein letztes Beispiel zum politischen Islam betrifft die tunesische Nahda-Partei. Meine eigenen Erfahrungen mit dieser islamischen Partei beziehen sich auf einen Workshop mit dem Vorstand und Abgeordneten der Partei im Dezember 2014 in Tunis. Die Einladung, zusammen mit einer jungen Kollegin der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt,³² wurde vermittelt durch den Leiter des Regionalbüros der Hanns-Seidel-Stiftung in Tunis, Dr. Said AlDailami. Die Tagung sollte der Vorbereitung des geplanten X. Reformparteitags der Partei im Frühjahr 2016 dienen.

Der Hintergrund der Tagung ist folgender: Nach dem Sturz des Diktators Ben Ali 2011 bildeten sich demokratische Parteien, darunter die islamische Nahda. Unter ihrem Vorsitzenden Rachid al-Ghanouchi wurde sie bei den Parlamentswahlen 2011 mit 37%

²⁸ A. Meier: Der politische Auftrag, S. 516 ff., S. 540 ff.

²⁹ A. Meier: Der politische Auftrag, S. 518 f., verweist auf Michel Aflaq (ebd. S. 129 f.), als orthodoxer Christ Mitbegründer und theoretischer Kopf der 1947 in Damaskus gegründeten (pan)arabischen Baath-Partei. In einer Rede 1943 in Damaskus „Zum Gedächtnis des Propheten“, heißt es: Im Unterschied zum Nationalismus der Araber beruhe der „reine Nationalismus des Westens“ auf der „Trennung von Nationalismus und Religion“, die „Europa von außen her betreten“ habe und die seiner Geschichte fremd sei. Ihre Religion sei lediglich der „Extrakt von Jenseitsglauben und moralischer Prinzipienlehre. Weder sei „sie in den nationalen Sprachen der Europäer offenbart worden (...), noch ist sie mit ihrer Geschichte verschmolzen“. Demgegenüber sei der Islam der Araber „kein bloßer Glaube an das Jenseits oder reine Tugendlehre“, sondern „der stärkste Ausdruck der Einheit ihrer Identität (Persönlichkeit)“, in der das Wort und das Empfinden die Anschauung mit dem Handeln in Einklang bringe. Vgl. zu Aflaq P. von Sievers: Die Imperialdoktrin des Osmanischen Reiches 1596–1878, und Arabismus – Arabischer Nationalismus und Sozialismus; in: F. Büttner: Reform, S. 14 ff., S. 119 ff.

³⁰ A. Meier: Der politische Auftrag, S. 519; vgl. B. Tibi: Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München 1994.

³¹ Vgl. A. Meier: Der politische Auftrag, S. 540 ff.; Navid Kermani: Der Feind der Eiferer, in: Die Zeit 15.07.2010.

³² Dr. Petra Hemmelmann referierte im 2. Vortrag zum Thema „Struktur und Organisation von Parteien: Erfahrungen am Beispiel der (christlich-konservativen) politischen Parteien Deutschlands“

stärkste Partei. In der Verfassunggebenden Versammlung blockierte die Nahda-Fraktion jedoch den Fortgang der Verfassungsberatungen, so dass sie bei den Parlamentswahlen 2014 nur noch rund 27 % der Stimmen erhielt. In der *Constituante*, der Verfassunggebenden Nationalversammlung, wollte die Nahda bekannte islamistische Grundsätze wie die Erlaubnis der Polygamie, die Ablehnung der Gleichberechtigung von Frau und Mann und die Verankerung der Scharia in die Verfassung aufnehmen; außerdem wollte man das Recht auf Gewissensfreiheit im Sinne islamischer Vorstellungen modifizieren.

Auf Druck zivilgesellschaftlicher Kreise hat ein *Quartett* aus Vertretern von Gewerkschaften, Industrie- und Handelsverband, Rechtsanwälten sowie der Tunesischen Liga für die Menschenrechte, gewissermaßen als außerparlamentarische Opposition eine liberale Verfassung zu Wege gebracht, die am 26. Januar 2014 von der Konstituante angenommen wurde.³³ Folglich nahm ein „Technokratenkabinett“ die Regierungsgeschäfte auf, in der die Nahda mit nur einem Minister vertreten war. Im Workshop wollte die Nahda-Fraktion von den deutschen Referenten erfahren, wie die Unionsparteien als religiös bzw. als christlich konnotierte Parteien in einer säkularen Gesellschaft und Politik erfolgreich sein können. In meinem Einführungsvortrag zum Workshop fiel es mir zu, „Fragen zur Vergleichbarkeit christlicher (demokratischer) Parteien und der Nahda-Bewegung als islamisch geprägter Partei Tunesiens“ zu erörtern. Ich fasse die Ergebnisse kurz zusammen:

- Angesichts der unterschiedlichen religiös-kulturellen Grundanschauungen im europäisch-westlichen Denken einerseits und im islamisch-arabischen Verständnis andererseits, war es für beide Seiten nur schwer möglich, die Unterschiede in den Spannungsfeldern Religion und Politik sowie säkularem Gemeinwesen und (christlich)-demokratischen Parteien angemessen zu vergleichen.
- Entsprechend konträr verliefen z. T. die Diskussionen im Eröffnungsvortrag, wobei der frühere Premierminister Ali Layrayeth die westlich-liberalen Verfassungsgrundsätze als ungeeignet für Tunesien erachtete, und damit als erster Redner den Grundton für die weiteren Diskussionen vorgab.
- Meine Hinweise, dass die Verfassung Tunesiens vom Januar 2014 doch deutlich zwischen Religion und Politik unterscheidet, so dass die Verfassung Vorbild für die Programmneuerung der Nahda sei, wurden in der Plenumsdiskussion nicht aufgegriffen. Lediglich eine Abgeordnete stimmte im persönlichen Pausengespräch meiner Position zu.
- Tatsächlich hatte das zivilgesellschaftliche *Quartett* dem Islamismus und der Nahda in der Verfassung eine „goldene Brücke“ gebaut, indem sie die islamisch-arabische Verwurzelung Tunesiens bekräftigt, zugleich aber auch betont, dass der „zivile Staat“ auf den Grundlagen der Bürgerschaft, dem „Willen des Volkes“ und der „Rechtsstaatlichkeit“ aufbaue. Und Artikel 6 konstatiert „die Glaubens- und Gewissensfreiheit“ sowie „die freie Religionsausübung“.
- Gemäß Artikel 6 fungiert der Staat als „Hüter der Religion“; zugleich ist er aber auch der „Garant der Neutralität der Moscheen und der Kultorte gegenüber jeder parteipolitischen Instrumentalisierung“.³⁴ Damit ist verfassungsgemäß die Trennung von Religion und Politik grundgelegt.

Tatsächlich hat sich die Nadah auf ihrem Reformparteitag im Mai 2016, angeführt von Rachid-al-Ghanouchi, mit dem bis dahin verfeindeten Konkurrenten, der säkular-bürgerlichen Partei Nidaa Tounes unter Beji Caid Essebsi, versöhnt. Beide Parteien wollten künftig im Sinne der Verfassung zusammen wirken und dem Gemeinwohl sowie den Interessen der Republik Tunesien dienen.

Bei den Parlamentswahlen 2019 wurde die Nahda mit 19,55 % zwar stärkste Partei, verlor jedoch 8,2 % der Wählerstimmen, die größten Teils an die rechtsextrem-islamistische Al-Kamara gingen, die die Scharia einführen möchte.

³³ Für ihren Beitrag am Aufbau einer pluralistischen Demokratie verlieh das Norwegische Nobelpreiskomitee in Oslo im Oktober 2014 dem Tunesischen Quartett den Friedensnobelpreis.

³⁴ Vgl. Verfassung der Republik Tunesien vom 26. Januar 2014.