

SOZIOLOGIE DES RELIGIÖSEN STAATES IM ISLAM UND IM CHRISTENTUM

Dissertation zur Erlangung des Dokortitels der Philosophie im Department für
Sozialwissenschaften der Universität Hamburg

Vorgelegt von
Younes Nourbakhsh
aus Marand (Iran)

Hamburg 2008

Erstgutachter: Prof. Dr. Klaus Eichner

Zweitgutachter: Prof. Dr. Muhammad Kalisch

Tag der Disputation: 14.11.2007

Die Umschrift der arabischen und persischen Wörter und Namen folgt dem von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vorgeschlagenen und vom 19. Internationalen Orientalistenkongress in Rom 1935 empfohlenen Transliterationssystem; bekannte Namen und Begriffe werden in der im Deutschen üblichen Form wiedergegeben.

Tabellarischer Lebenslauf

- 1985: Ferdosie Gymnasium Schule, Tabriz/ Iran Allgemeine Hochschulreife.
- 1986-1991: Theologie Hochschule Qom/Iran Studium der Islamwissenschaft [Theologie, Recht und Philosophie].
- 1991-1994: Theologie Hochschule Qom/Iran Promotionsstudent im Fach islamisches Recht.
- 1989-1993: Universität Teheran Studium der Soziologie. Abschluss: Bachelor of Soziologie. These: Soziologie der Schia im Nahen Osten.
- 1999: Universität Allame Tabatabai Teheran Studium der Soziologie Abschluss: Master of Arts. These: Autopsie der iranisch-islamischen Revolution.
- 1999-2001 Universität Allame Tabatabai Teheran Gastdozent für Soziologie und Universität Azad Teheran Gastdozent für Islamwissenschaften.
- Seit 2001 Universität Hamburg Promotionsstudent im Fach der Soziologie. berufs- und studiums begleitende Tätigkeiten als Dozent und Direktor der Islamische Akademie Deutschland e.V. 2001-2005. Leitender Redakteur der Zeitschrift "Islam im Dialog" 2001-2004.

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	- 8 -
1.1 Problemstellung.....	- 8 -
1.2 Forschungsüberblick	- 9 -
1.3 Theorien	- 9 -
1.4 Forschungsmethode.....	- 10 -
1.5 Fragestellung	- 11 -
1.6 Hypothesen.....	- 12 -
1.7 Umfang der Forschungsarbeit	- 13 -
1.8 Ergebnisse der Forschungsarbeit.....	- 13 -
A. ISLAM.....	- 15 -
a) Islam und Staat	- 15 -
1. Grundlagen des Islam.....	- 15 -
2. Die historische Entwicklung der islamischen Staaten.....	- 18 -
2.1 Die arabische Gesellschaft in der Zeit vor der Prophetenschaft Muḥammads.....	- 18 -
2.2 Das islamische Kalifat und staatliche Entwicklungen von 612 bis 1258.....	- 19 -
2.2.1 Die „rechtgeleiteten Kalifen“ (632-661 n. Chr.)	- 20 -
2.2.2 Die Dynastie der Umayyaden (661-750 n. Chr.)	- 23 -
2.2.3 Die Dynastie der Abbasiden (750-1258 n. Chr.).....	- 24 -
2.4 Die separaten Gebiete der Abbasiden und der Beginn des Sultānatsystems.....	- 26 -
2.5 Fazit	- 30 -
3. Soziologische Analyse der islamischen Gesellschaft bis 1258	- 32 -
3.1 Das Stammesdenken	- 32 -
3.2 Soziale Stellung und Klassifikation	- 34 -
3.3 Regierung und Volk	- 35 -
3.4 Der Staat	- 36 -
3.5 Regierung und Religion	- 38 -
3.5.1 Der religiöse Staat zur Zeit des Propheten	- 38 -
3.5.2 In der Zeit der rechtgeleiteten Kalifen	- 39 -
3.5.3 In der Epoche der Umayyaden	- 40 -
3.5.4 In der Epoche der Abbasiden	- 41 -
3.5.5 Die Institutionalisierung des Islam bis zu der Zeit der Abbasiden	- 42 -
3.6 Religiöse Institutionen und Ulamā' im islamischen Kalifat.....	- 44 -
4. Das politische Denken der Ulamā'	- 47 -
4.1 Die Bedeutung des Kalifats und das Imāmatsmodell als zwei Utopien.....	- 49 -
4.2 Die Phasen des politischen Denkens bzgl. ihrer gesellschaftlichen Entwicklungen..	- 53 -

4.2.1 Das politisch-sunnitische Denken und ihre Epochen.....	- 54 -
4.2.2 Das politisch-schiitische Denken und ihrer Epochen.....	- 63 -
4.2.3 Zusammenfassung.....	- 70 -
5. Orientalische Despotie, Patrimonialismus und Islam	- 73 -
August Karl Wittfogel: hydraulische Gesellschaften.....	- 75 -
Karl Marx: Asiatische Despotie asiatische Produktionsweise	- 76 -
Hegel und die orientalische Despotie.....	- 78 -
Baron de Montesquieu über die orientalische Despotie.....	- 81 -
Vilfredo Paretos Eliteherrschaft	- 82 -
Die ‘Aṣabiyya Ibn Ḥaldūns	- 84 -
Weber und der Wandel der politisch-orientalischen Ordnungen	- 87 -
Max Weber und der Islam.....	- 89 -
Schlussfolgerungen	- 96 -
b) Islam und Demokratie.....	- 103 -
1. Definition von Demokratie und ihre Entstehung im Islam und im Christentum	- 103 -
2. Hindernisse zwischen Islam und Demokratie	- 106 -
3. Islam und Gewalt	- 113 -
3.1 Definition von Gewalt.....	- 113 -
3.2 Gewaltprobleme und Religion.....	- 113 -
3.3 Lösungsansatz	- 115 -
3.4 Religiöse Freiheit im Islam	- 118 -
3.5 Dschihad im Islam.....	- 121 -
3.6 Dschihad in der Moderne	- 123 -
B. CHRISTENTUM.....	- 127 -
a) Christentum und Staat im Mittelalter.....	- 127 -
1. Definitionen.....	- 127 -
1.1 Der kirchliche Staat.....	- 127 -
1.2 Die Kirche	- 129 -
2. Die historische Entwicklung von Kirche und Christentum.....	- 130 -
2.1 Die Gründung der Kirche.....	- 130 -
2.2 Die Entwicklung des Christentums im Römischen Reich	- 132 -
2.3 Das Christentum in Mittelalter.....	- 134 -
2.3.1 Die Kirche in Westeuropa	- 136 -
2.3.2 Die Kirche im Byzantinischen Reich.....	- 138 -
2.3.3 Meinungsverschiedenheiten und Gewalt in den hierokratischen Regierungen.-	140 -
3. Das Verhältnis von Staat und Religion in den Perioden des Feudalismus.....	- 144 -
4. Das Verhältnis von Staat und Religion nach Ansicht der Soziologen und Denker	- 147 -

4.1. Die Entwicklung der politischen Philosophie in der christlichen Geschichte	- 147 -
4.2. Die Klassifikation des politischen Denkens vom Mittelalter bis zur Reformation.-	156 -
4.2.1 Der Vorzug der Religion vor der Politik.....	- 158 -
Augustinus von Hippo.....	- 158 -
Thomas von Aquin	- 161 -
Luther und Calvin: Protestantische Staatstheorien.....	- 163 -
4.2.2 Instrumentalismus: Die Abhängigkeit der Religion von der Politik.....	- 167 -
4.2.3 Das liberalistische Verständnis	- 171 -
4.2.4 Das kritische Verständnis des Verhältnisses von Religion und Politik	- 176 -
4.2.5 Die Regierung der Seelen - das christliche Pastorat	- 180 -
4.2.6 Sonstige Theorien zur Beziehung von Religion und Staat.....	- 182 -
5. Theoretische Analyse des Verhältnisses zwischen Kirche und Regierung.....	- 189 -
5.1 Das Verhältnis zwischen Religion und Welt.....	- 189 -
5.2 Die Entwicklung der Beziehung zwischen Kirche und Staat.....	- 194 -
5.3 Christentum und politische Religion.....	- 198 -
b) Das Christentum und die Entstehung der demokratischen und säkularen Staaten	- 202 -
1. Reformation und Aufklärung	- 202 -
2. Zivilreligion.....	- 211 -
3. Das Säkularisierungsparadigma	- 214 -
4. Modernisierungen als Überwindungen von Religiosität.....	- 218 -
5. Fazit.....	- 220 -
C. ÜBERPRÜFUNG DER HYPOTHESEN.....	- 226 -
Literaturverzeichnis.....	- 270 -
Webseiten	- 289 -

1. EINLEITUNG

1.1 Problemstellung

Rechtsstaatlichkeit, der Respekt vor der Meinung anderer und die Nichtanwendung von Gewalt zur Lösung gesellschaftlicher Probleme gehören zu den spezifischen Besonderheiten von zivilen und demokratischen Gesellschaften. Gehen wir demzufolge von Hannah Arendt¹ aus und nehmen wir ebenfalls an, dass das Leben in einem staatlichen Gemeinwesen und politisch zu sein bedeutet, sämtliche Fragen durch Dialog und Überzeugungsarbeit zu lösen anstatt durch Zwang und Gewalt, dann können wir das Fehlen von institutioneller und struktureller Gewalt als Bemühen zur Schaffung einer Demokratie anerkennen.

Die Menschen waren stets daran interessiert, die unterschiedlichen Formen von Gewalt aus ihrer Gesellschaft zu verbannen und an deren Stelle Frieden, Recht und Gesetz, Gerechtigkeit und Freiheit zu setzen. In der Etablierung einer gesellschaftlichen Ordnung liegt das Hauptaugenmerk der Sozialwissenschaft. Durch das Scheitern der Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Institutionen oder einem falschen Vorgehen einzelner Handlungsträger sowie anderen gesellschaftlichen Veränderungen gerät das gesellschaftliche Gleichgewicht bisweilen aus den Fugen. Wird das so gestörte Gleichgewicht nicht auf eine demokratische Herangehensweise wieder korrigiert, so werden die gesellschaftlichen Elemente durch Gewalt, feindliche Auseinandersetzung und Konfrontation versuchen, eine neue Ordnung und ein neues Gleichgewicht herzustellen. Hierbei ist die Sozialwissenschaft bemüht, Lösungswege für die Erneuerung des Gleichgewichts in der Gesellschaft darzulegen, indem sie soziale Fragen untersucht und beleuchtet.

Die Menschen greifen aus ganz unterschiedlichen Gründen zur Anwendung von Gewaltmitteln. Zahlreiche Faktoren üben dabei einen Einfluss aus, einer davon ist die Religion. Aufgrund ihrer bitteren Erfahrungen, die die Menschen im christlichen Abendland mit der Einmischung der Religion in die Politik sowie mit Gewalt und Repression vonseiten der Kirche gemacht hatten, sahen sie in der Renaissance die Lösung für die Ausmerzung von gesellschaftlichen repressiven Zwangsmaßnahmen in der Trennung von Religion und Politik sowie dem generellen Rückzug der Religion aus dem politischen Geschehen, woraufhin allmählich im Westen eine säkulare Gesellschaftsform etabliert worden ist.

In der Geschichte der islamischen Welt hingegen übte die Religion immer wieder dann, wenn sie mit der Politik verschmolz, ganz unterschiedliche Einflüsse aus. Beispielsweise waren Staat und Religion in der Epoche der ersten islamischen Kalifen² maßgeblich für die

¹ 1906-1975

² Der Begriff Kalif kommt aus dem arabischen *Ḥalīfā* und bedeutet Repräsentant. Im Falle der Herrschaftsausübung bekommt er die Bedeutung „Nachfolger des Propheten Muhammads“ zu. Der sunnitisch-islamische Staatsoberhaupt des islamischen Reiches wurden daher immer Kalif genannt.

Befreiung des Volkes aus Stammesfehden, Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit verantwortlich. Aus diesem Grund konnte der Islam auch innerhalb kürzester Zeit sowohl das Römische als auch das Persische Reich bezwingen. In den folgenden Jahrhunderten verlieh die Religion in der islamischen ebenso wie in der christlichen Welt den Staaten die nötige Legitimation und Stärke, die sie benötigten, um vor dem Volke zu bestehen.

Dementsprechend haben wir es hier mit der Frage zu tun, welchen Standpunkt die Religionen zu Staat und Demokratie einnehmen und in welchem theoretischen Verhältnis sie zueinander stehen. Sind die historischen Erfahrungen von Islam und Christentum auf diesem Gebiet identisch?

1.2 Forschungsüberblick

Mit Bezug auf die Geschichte religiöser Regierungen sowie das Wechselverhältnis zwischen Religion und Staat sind bereits umfangreiche Untersuchungen angestellt worden. Ebenso sind bereits die theoretischen Aspekte der individuellen Begriffe Demokratie, Freiheit und Gewalt weitgehend erforscht. Zudem sind diverse wissenschaftliche Schriften über das Vorgehen der Kirche im Mittelalter sowie das islamische Kalifat vorhanden. In den letzten Jahren sind aufgrund der Diskussion um Islam und Politik sowohl in der arabischen Welt als auch im Iran viele neue Bücher publiziert worden, von denen einige wichtige bei dieser Forschungsarbeit Verwendung finden und im Literaturverzeichnis aufgeführt sind.

Die Besonderheit dieser Arbeit liegt jedoch in der in ihr angewandten komparativen und interdisziplinären Methode sowie der vergleichenden soziologischen Aspekte. Es werden die Anschauungen hinsichtlich des Staates, der Politik und der Bürgerrechte in Islam und Christentum untersucht und Vergleiche mit den relevanten Ereignissen vom 5. bis 15. Jahrhundert angestellt. Dementsprechend wird auch eine Gegenüberstellung zwischen den zwei unterschiedlichen Gesellschaften, dem Orient und dem Okzident, vorgenommen.

1.3 Theorien

Die Muslime sahen sich stets zwei grundsätzlichen Fragen gegenüber:

- Wer ist zur Regentschaft geeignet?
- Was bedeutet es, gegenüber dem jeweiligen Herrscher zum Gehorsam verpflichtet zu sein?

Je nachdem wie die Antwort auf diese beiden Fragen in der Realität ausfiel, hat sie im gesamten Verlauf der Geschichte die religiöse Pflicht der Muslime zur Verteidigung eines islamisch geprägten Herrschaftssystems beziehungsweise deren göttliche Verpflichtung zum

Sturz eines grausamen Herrschers bestimmt.

Im Gegensatz zur Trennung von Religion und Politik in der christlichen Tradition ist im Islam das „Einssein“ von Religion und Politik eine unbestreitbare religiöse Tatsache; im Islam sind Politik und Religion miteinander verschmolzen, während die Unterscheidung in religiöse und weltliche Angelegenheiten im Christentum eine Verpflichtung zu doppelter Loyalität bildet.

Die Trennung von Religion und Politik hatte daher in der christlichen Welt nicht immer das gleiche Ausmaß. Die Vertreter Gottes und diejenigen des Kaisers zeigten teilweise eine gegenseitige Annäherung, bisweilen wandten sie sich voneinander ab. In Anbetracht der Tatsache, dass es im Verhältnis von Religion und Politik unterschiedliche Ausprägungen gibt, sind auch differierende Ansichten über die Frage geäußert worden, in welchem Stadium ihrer Einheit Despotismus und Gewalt hervorgebracht werden.

In dieser Dissertation werden vielfältige theoretische Schulen zu diesem Thema angeführt. Diese verteilen sich wie folgt:

- Zum orientalischen Despotismus: Karl Marx, Karl August Wittfogel, Barone de Montesquieu, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ibn Ḥaldūn und Vilfredo Pareto.
- Zur Entstehung und Entwicklung des Kalifats in den islamischen Ländern: Theorien von vielfältigen islamischen Denkern in der Zeit des klassischen Islam und der modernen Zeit.
- Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat: Thomas von Aquin, Max Weber, Joachim Wach, Alexis de Tocqueville, Thomas Hobbes, John Locke, Michel Foucault, Niccolò Machiavelli, Friedrich Engel, Baruch de Spinoza und diverse Kirchenväter.
- Zur Entstehung des Säkularismus und die Stellung der Religion in der demokratischen Gesellschaft: Emile Durkheim, Niklas Luhmann, José Casanova und Franz Höllinger.

1.4 Forschungsmethode

Da das Thema dieser Arbeit grundsätzlich theoretisch und historisch spezifisch ist, ist die Anwendung statistischer Methoden beziehungsweise Feldforschung hinfällig. Die angewandte Methode für diese Forschungsarbeit ist deshalb die dokumentarisch-bibliographische; aus diesem Grund zählen Bücher, Publikationen und historische Dokumente wie Interviews mit einigen Soziologen und Theologen zu den Quellen dieser Arbeit.

Die Beziehung zwischen Religion und Staat kann auf verschiedene Weise untersucht werden. Eine Möglichkeit besteht in der *historischen* Methode. Es handelt sich dabei um den Versuch, die wechselseitigen Beziehungen zwischen Religion und Regiment im Verlauf ihrer parallelen Entwicklung bei sämtlichen Völkern und Kulturen in den einzelnen Epochen aufzuzeigen. Ferner können die in einer solchen Beziehung herrschenden Prinzipien *phänomenologisch*

analysiert werden. Die ausschließliche Anwendung jeder Methode hat ihre Grenzen.

Aus der ersten Methode entstehen zahlreiche sich überschneidende Materialien, bei der zweiten Methode könnte wiederum die Beschreibung mit normativen Gesichtspunkten verwischt werden. Daher ist es ratsam, die Mitte zwischen beiden Methoden zu wählen. Es sollen die Vorteile beider Methoden genutzt und die geeigneten Elemente in eine spezielle Methode der Religionssoziologie integriert werden.

Die jeweilige gegenseitige Wechselwirkung zwischen *der Theologie*, welche die grundlegenden Begriffe der Interpretation eines religiösen Erlebnisses formuliert, *der Religionsgeschichte*, die dessen Manifestationen und Entwicklungen beschreibt, und *der Religionssoziologie*, die die gesellschaftlichen Wirkungen religiöser Phänomene und die Vielfalt der religiösen Institutionen untersucht, wird auf diese Weise illustriert.³

In Kapitel A und B dieser Arbeit wird versucht, die Themen Islam und Christentum jeweils in Bezug auf den Staat zu analysieren, in Kapitel C sollen Ähnlichkeiten und Unterschiede aufgezeigt werden.

1.5 Fragestellung

Die vorrangige Fragestellung ist, wie das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Islam und im Christentum aussieht und welchen Einfluss die Religion in der Geschichte auf das demokratische Verhalten und Handeln der Staaten hatte?

Die nachgeordneten Fragestellungen sind:

- Welche Sicht nimmt der Islam in Bezug auf Politik ein, und wie gestaltete sich die Einheit von Religion und Politik zur Zeit des islamischen Kalifats zwischen dem 7. bis 13. Jahrhundert?
- Welche Sicht nimmt das Christentum in Bezug auf Politik ein, und wie gestaltete sich die Einheit von Religion und Politik während des Mittelalters?
- Wo liegen die soziologischen Unterschiede und Ähnlichkeiten bei christlichen und islamischen Staaten im Mittelalter?
- Lassen sich Islam und Christentum mit Demokratie vereinbaren?
- Wie entstand der Säkularismus in Europa? Ist dieses gesellschaftliche Phänomen auch in islamischen Ländern möglich?

3 Vgl. Wach, Joachim: Religionssoziologie. 4. Aufl., Tübingen, 1951, S. 274.

1.6 Hypothesen

Hypothese Eins

Es gab in den muslimischen Gesellschaften im Gegensatz zu christlichen Gesellschaften keine strukturellen und internen Konflikte und Auseinandersetzungen zwischen Staat und Religion. Daher war die Entwicklung in Richtung Säkularismus nicht zwingend für die islamischen Gesellschaften. Der Islam unterscheidet sich in Inhalt, Entwicklung, geschichtlichen Erfahrungen und in seinen religiösen Institutionen vom Christentum. Deshalb können Religions- und Staatstheorien nicht ohne weiteres projiziert werden.

Die neuen Erscheinungen wie Demokratie und Religionsfreiheit im Westen haben ihre Wurzeln hauptsächlich in den geschichtlichen Entwicklungen. Dies trifft im übertragenen Sinne auch auf alle anderen Gesellschaften zu. Daher kann man den Ablauf der Geschichte nicht einspurig betrachten und erwarten, dass die strukturellen Wandlungen in den islamischen Gesellschaften ebenso stattfanden wie es in den westlichen Gesellschaften der Fall war. Auch wenn die Globalisierung und die Ausweitung der Medien und der Kommunikation gekoppelt mit dem überlegenen Fortschritt der Technik im Westen einen starken Einfluss darauf haben, dass sich Kulturen immer ähnlicher werden und Änderungen in den politischen und gesellschaftlichen Strukturen in den islamischen Ländern bewirken, kann dies alles nicht eine solche Renaissance bei den Muslimen in Gang setzen, dass die islamischen Gesellschaften eine westliche Form annehmen und alle Bindungen zu ihrer Geschichte abreißen, um dann einen Wandel in ihrer gesamten Denkweise und gesellschaftlichen Struktur zu verursachen.

Hypothese Zwei

Der Islam kann aufgrund ausreichender Flexibilität den Konflikt mit der Demokratie als Staatsform lösen. Dies kann in Anbetracht der ersten Hypothese aus folgenden Gründen erwirkt werden:

- Der Islam hat die Diskrepanzen, die zwischen Kirche und Staat herrschten, nicht erfahren müssen.
- Im Gegensatz zum Christentum, das mit Aspekten des Feudalismus zusammenhing, hatte der Islam keine solche Übereinstimmung.
- Die islamischen Organe hatten in der Geschichte in zivilen Institutionen hauptsächlich die Funktion des Mittlers zwischen Regierung und Bevölkerung übernommen, deshalb ist der Islam fähig, mit den politisch-demokratischen Systemen Verbindungen zu knüpfen.

1.7 Umfang der Forschungsarbeit

Diese Forschungsarbeit begrenzt sich auf die beiden Religionen Islam und Christentum. Zeitlich fixiert sich die Untersuchung auf die Epoche des Mittelalters. Es wird auf zeitgenössische Entwicklungen der Religion in islamischen Ländern und auf die säkulare Epoche in den westlichen Gebieten verwiesen.

Als Verifizierung für die erste Hypothese kann man im Grunde genommen die Forschungen auf das Mittelalter konzentrieren. Im 4. Jahrhundert begann der Feudalismus zu zerfallen und das Christentum genoss allmählich Offizialität. Im Orient gelang es dem Islam, Anfang des 7. Jahrhunderts nach und nach in die Staatsverantwortung zu wachsen, und im 13. Jahrhundert war die Religion mit dem Zerfall der Abbasiden nicht mehr offiziell in der Regierung. Nach fast zwei Jahrhunderten gelangte der Islam aber durch den osmanischen Kalifatsstaat in Istanbul wieder an die Staatsmacht. Aufgrund der grundsätzlichen Unterschiede dieser Epoche mit jener der Umayyaden und Abbasiden und insbesondere zur Festlegung des Umfangs für die Forschung und das Ziel zur Erlangung bedeutsamer Ergebnisse, wurde diese Ära nicht näher betrachtet. Nichtsdestoweniger und infolgedessen hat die Auseinandersetzung mit dem Zeitraum von mehr als sieben Jahrhunderten existierenden Kalifatsstaats für die Forschung einen erforderlichen und relevanten Umfang.

Um die zweite Hypothese zu verifizieren, wird die Auseinandersetzung zwischen Religion und Demokratie untersucht sowie die Begegnung von Islam und Christentum mit diesem Staatssystem einer näheren Betrachtung unterzogen.

1.8 Ergebnisse der Forschungsarbeit

Die Arbeit gewährt einen sozialwissenschaftlichen Einblick in den thematischen Schwerpunkt „Verhältnis zwischen Religion und Staat“ in Verbindung mit nicht-säkularen Staaten in der Epoche vor der Renaissance. Auf diese Weise bietet die Untersuchung die Möglichkeit, die Geschichte aus einem anderen Blickwinkel neu in Augenschein zu nehmen und zu einer besseren Erkenntnis der Vor- und Nachteile politischer Ordnungen vor der Renaissance zu gelangen. Da die Ursprünge des Säkularismus im Westen sowie die Ursprünge vom islamischen Fundamentalismus und dem Streben nach Schaffung eines islamischen Staates im Orient auf die Erfahrungen der Menschen mit der historischen Periode des Mittelalters zurückgehen, beeinflusst die präzise Erläuterung der Ereignisse und Abläufe dieser Epoche die Wirklichkeit und die Unzulänglichkeiten im Denkansatz der neuen Ordnungen. Hört man beispielsweise, dass die Kirche im Mittelalter Unwissenheit, Tyrannei und Despotismus gefördert hätte, dann könnte man der Idee verfallen, Religion und Staat dürften sich dann nicht annähern. Betrachtet jemand dagegen die Entwicklung in der islamischen Welt, wird er jedoch erkennen, dass diese Auffassung von dem christlichen Bild abweicht und dass die Muslime davon überzeugt sind, dass Islam und Christentum nicht gleichzusetzen sind. Wird

Islam mit Politik vereint, kann der Staat im Islam sich sowohl vom Säkularismus der modernen Welt als auch von der so negativ behafteten mittelalterlichen Kirchenherrschaft lossprechen. Doch es stellt sich die Frage, warum die Menschen in der Geschichte ganz unterschiedliche Erfahrungen mit den Beziehungen von Religion und Staat gemacht haben. Die vorliegende Untersuchung sucht deshalb diesbezüglich nach Antworten. Zudem ist die historisch-komparative, phänomenologische Untersuchung der Weltreligionen ein bedeutsamer Diskussionsgegenstand in der Religionssoziologie, die sich der Religion in Verbindung mit dem Aufbau und Prozess einer Gesellschaft widmet.

Die wichtigsten Ergebnisse dieser Forschung könnten folgende Punkte sein:

- Erkennen der unterschiedlichen historischen Entwicklungen zwischen beiden Religionen und Kulturen.
- Erkennen der unterschiedlichen gesellschaftlichen Strukturen zwischen christlichem Okzident und islamischem Orient im Mittelalter, zum Beispiel der Einfluss des Feudalismus, Patrimonialismus und Stammesherrschaft auf das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Osten und Westen.
- Erkennen der jeweiligen Funktion der beiden Religionen im Westen und Osten und die Rolle der religiös-geistlichen Eliten in den islamischen und christlichen Gesellschaften.
- Die differenzierte Institutionalisierung der Religion in beiden Gesellschaften.

Zum Abschluss dieser Einleitung möchte ich mich herzlich bei Herrn Prof. Dr. Klaus Eichner und Herrn Prof. Dr. Muhammad Kalisch bedanken, die mich bei dieser Forschungsarbeit unterstützt haben.

A. ISLAM

a) Islam und Staat

Das Hauptziel dieses Kapitels ist es, die Entstehung der islamischen Regierungen und ihre jeweilige Beziehung sowie ihre Auseinandersetzungen mit den religiösen Institutionen zu untersuchen. Das Ergebnis dieser Analyse liefert den islamischen Anteil zur Überprüfung der ersten Hypothese.

1. Grundlagen des Islam

Die Religion des Islam stützt sich auf drei Pfeiler: die Grundüberzeugungen, das Recht und die ethischen Vorschriften.⁴

Die Grundüberzeugungen des Islam

Diese sind die islamische Basis, die die Zugehörigkeit zur Religion ausmacht. Das erste Prinzip der islamischen Überzeugung ist der Glaube an die Einheit Gottes - *lā ilāha illa-llāh* - es gibt keine Gottheit außer Gott. Im Koran heißt es, dass keine Sünde größer ist, als die des Polytheismus⁵. Gott ist der Schöpfer aller Seienden und Herrscher am Tag des Jüngsten Gerichts. So ist der Islam die Religion der Einheit Gottes. Der erste Schritt zum Islam besteht darin, folgende Worte auszusprechen: „*Ašhadu an lā ilāha illa-llāh* - ich bezeuge, dass es keine Gottheit außer Gott gibt.“ Sämtliche Lehren des Islam beruhen auf diesem Grundsatz des *Tauhīd*⁶. Daher stellt der Islam den Glauben an die Einheit Gottes als den Weg zur ewigen Glückseligkeit dar und empfiehlt: „Sagt: Es gibt keinen Gott außer Allah. Dadurch werdet ihr glücklich werden.“⁷ Das bedeutet: „Sprecht mit reinem Herzen und baut euren Glauben und eure Taten auf der Basis auf, dass außer dem einzigen Gott, dem Schöpfer des Universums, keinem anderen Wesen göttliche Verehrung gebührt. Hierdurch werdet ihr die ewige Glückseligkeit erlangen.“⁸

Zum Bekenntnis zur islamischen Religion gehört auch der Glaube an die Offenbarungen der Propheten. Demnach wurde seit Beginn der Menschheit eine Reihe von Propheten gesandt, um die Menschen zur göttlichen Erkenntnis zu führen. Der Koran stellt die gesammelten

⁴ Vgl. Koleīnī, Abū Ġaʿfar Muḥammad Ibn Yaʿqūb: *Oṣūl-e--Kāfī* [Pers., „Die Grundüberzeugungen“]. Übersetzt von Sayyed Ġawād Moṣṭafwī, Band 1, Teheran, ohne Jahr, S. 37.

⁵ Vgl. Denffer, Ahmad von: *Der Koran – Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung*. 6. Aufl., München, 2000, Kapitel 9, Vers 80 und Kapitel 47, Vers 43.

⁶ Arab., bedeutet in der islamischen Terminologie „Einheit Gottes“.

⁷ Vgl. Maḡlesī, Muḥammad Bāqer: *Baḡār al-anwār* [Arab., „Die heiligen Meere“]. Teheran, 1362 h. š., S. 202.

⁸ Beheschti, S.M.H.: *Islamisches Echo in Europa*. Erste Folge. Hamburg, 1977, S. 4f.

Offenbarungen an Muḥammad⁹ dar. In Bezug auf die Propheten betont der Islam Folgendes ganz besonders: Alle Propheten waren, ohne Ausnahme, Menschen, und ihre einzige Eignung gegenüber anderen Menschen war die des Empfangens von Offenbarungen. Sie gaben diese mit Gottes Auftrag weiter an die Menschen, um sie zu Gott zu führen. Ansonsten gleichen die Propheten anderen Menschen: Sie werden geboren, leben wie andere Menschen und sterben.¹⁰ Eine weitere islamische Überzeugung ist der Glaube an das Jüngste Gericht. Der Tod ist nur das Ende des menschlichen irdischen Bemühens, nicht aber seiner Existenz. Im diesseitigen Leben muss man nachdenken, prüfen, handeln und sein Bestes versuchen. In diesem Abschnitt des Lebens kann man durch die Kraft der Vernunft zwischen „gut“ und „böse“ unterscheiden und den einen oder den anderen Weg bevorzugen. Da der Mensch seine persönliche Situation als inkonstant empfindet, versucht er eine gute Situation beizubehalten und eine ungünstige auszubessern.¹¹ Dann kommt die Zeit, in der der Mensch das erntet, was er säte, dazu sagt der Koran: „An diesem Tag treten die Menschen getrennt heraus, damit ihnen ihre Taten gezeigt werden, und wer das Gewicht eines Sonnenstäubchens an Gutem tut, er sieht es, und wer das Gewicht eines Sonnenstäubchens an Schlechtem tut, er sieht es.“¹²

Islamische Gebote und Verbote

Den zweiten Pfeiler der islamischen Religion stellt die Schari'a dar. Sie besteht aus einer rechtlich-religiösen Struktur, die die rechtlichen Verhältnisse zwischen sich selbst, den anderen und Gott regelt. Ein Muslim soll demnach Rechtswidriges vermeiden und verpflichtendes Handeln vollziehen.

Die Schari'a besteht aus zwei wichtigen Bestandteilen:¹³

- Absolute Bestimmungen, die unveränderlich sind. Hiervon sind von fundamentaler Bedeutung unter anderem das Gebet, das Fasten oder die Zakāt¹⁴.
- Relative Bestimmungen, die je nach Zeit, Ort und Kontext veränderbar sind. Ein *ʿAlim*¹⁵ kann in diesem Bereich anhand von Koran und Sunna¹⁶ unter Beachtung

⁹ Um 570-632 n. Chr.

¹⁰ Vgl. Beheshti, S.M.H., 1977, S. 16f.

¹¹ Vgl. Makarem-e shirazi, Naser: Zehn Kapitel zum Thema Auferstehung. Hamburg, 1994, S.17-24.

¹² Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 99, Vers 6-8.

¹³ Vgl. Moṭāḥārī, Murtaḍā: Islām wa moqtaḍiyāt-e zamān [Pers., „Der Islam und die Notwendigkeit der Epoche“]. 1. Aufl., Qom, 1362 h. š., S. 134.

¹⁴ Arab., eine im Islam vorgeschriebene Abgabe an Armen.

¹⁵ Arab, „Wissender“. *ʿAlim* bedeutet in der islamischen Fachjargon der Religionsgelehrter mit einem sehr ausgezeichneten Religionswissen sowie s. Fußnote 85.

¹⁶ Lebensweise des Propheten Muḥammad, die zweitwichtigste Quelle der islamischen Jurisprudenz.

islamischer Rechtsprinzipien das islamische Urteil determinieren. Diese Vorgehensweise ermöglicht es dem Islam, an allen Orten und zu jeder Epoche eine islamische Position zu vertreten.

Ethische Maximen

Der dritte Pfeiler des Islam umfasst die Ethik, die ihre Legitimation durch Koran und Sunna erfährt. Die Ethik dient nach islamischer Vorstellung der seelischen Reinigung und der Weiterentwicklung der Menschheit. Ethische Maximen sind stets ein wichtiger Teil der Religionen, die mit ebenso großer Priorität im Islam eingebettet sind. Dazu gehören unter anderem die Nächstenliebe, die Geduld, die Vergebung und der Beistand für die Mitmenschen sowie in verneinendem Sinn das Lügen, der Argwohn, das Lästern und die Verleumdung.

2. Die historische Entwicklung der islamischen Staaten

Vor der Untersuchung des im Vordergrund stehenden Themas dieser Arbeit wird zunächst auf die Entstehung des Islam, dessen gesellschaftliche Einbettung und Entwicklung sowie auf die Historie der islamischen Staaten eingegangen. Dabei wird versucht, allgemeine Erkenntnisse über islamische Staaten in den verschiedenen Epochen mit Zeitabschnitten, die in theoretisch-soziologischer Hinsicht für die Untersuchung relevant sind, in Verbindung zu bringen.

2.1 Die arabische Gesellschaft in der Zeit vor der Prophetenschaft Muḥammads

Auf der arabischen Halbinsel waren vor der Entstehung des Islam verschiedenste religiöse Überzeugungen vorhanden. Eine Gruppe von Arabern glaubte an das Christentum, das durch den byzantinischen Staat in Damaskus verbreitet wurde. In der Umgebung von Medina lebten einige jüdische Stämme.¹⁷ Die Mehrheit der arabischen Stämme glaubte jedoch an lokale Götter und Göttinnen, wobei jeder einzelne dieser Götter zu einem bestimmten Stamm gehörte. Andere Gottheiten waren wiederum in bestimmten geographischen Gebieten verbreitet. Die Anbetung der Gottheit Hubal war zum Beispiel in Mekka und seiner Umgebung üblich. Bei den Beduinen gab es zudem einen sehr einfachen Glauben an eine Art bösen Geist.¹⁸ Doch bei einigen Arabern gab es auch einen eigenständigen, wenn auch nur eingeschränkten Glauben an einen einzigen Gott. Sie erkannten ihn als großen Gott und Schöpfer aller Dinge an. Das galt besonders für den Stamm der Qurayš, dem Muḥammad angehörte.

Die Araber verrichteten in Mekka religiöse Feste und folgten Bräuchen, die den späteren islamischen Bestimmungen widersprachen. Nicht nur in Mekka, sondern auch in anderen Teilen Arabiens tranken die Araber Wein, tanzten Kreistänze und nahmen am damals üblichen Glücksspiel teil.¹⁹ Muḥammad widersetzte sich schon in jungen Jahren diesen gesellschaftlichen Gewohnheiten.

Die meisten Araber konnten weder schreiben noch lesen. Das gesellschaftliche Leben der Araber war an Stämme gebunden. Der Stamm bedeutete eine Gemeinschaft, die durch verwandtschaftliche Beziehungen bestand und im gemeinsamen Namen der Vorfahren manifestiert war. Die Stammesverwandtschaft war die Basis für die interne Einheit, und die Qurayš waren einer der einflussreichsten Stämme. Den Qurayš gehörten verschiedene Clanfamilien an, die miteinander häufig in Konflikt standen. Diese Konflikte zeigten sich

¹⁷ Vgl. Ğaʿfarīan, Rasūl: Tārīḫ-e Irān-e islāmī [Pers., „Die Geschichte des islamischen Irans“]. Band 1, 2. Aufl., Teheran, 2000, S. 26.

¹⁸ Vgl. Noss, John Boyer: Man's religions [Tārīḫ-e ğāmeʿ- e adyān]. Übersetzt von ʿAlī Aṣḡar Ḥokumat, 10. Aufl., Teheran, 1379 h. š., S. 708ff.

¹⁹ Ebd., S. 715.

insbesondere zwischen Muḥammads Familie, den *Banū Hāšim*, und den *Umayyaden*. Nach der Verbreitung des Islam blieb es bei diesen Konflikten.²⁰

2.2 Das islamische Kalifat und staatliche Entwicklungen von 612 bis 1258

Der islamische Staat unter Muḥammad

Der Prophet erhielt 609 n. Chr. im Alter von 40 Jahren seine erste Offenbarung. Der Stamm der Qurayš nutzte jedoch alle Mittel, um den Propheten zu bekämpfen, wie Spott, Gewalt, Boykott und Folter. Im 5. Jahr der Offenbarung verstärkte sich die Bedrohung seitens der Qurayš, daher empfahl der Prophet den Muslimen, nach Äthiopien auszuwandern. Etwa 83 Muslime leisteten dieser Empfehlung Folge. Einige dieser Muslime kehrten nach ein paar Jahren nach Mekka zurück, viele von ihnen kehrten aber erst nach 15 Jahren, das heißt als der Prophet in Medina eine islamische Regierung bildete, heim.²¹ Die Elite der Qurayš war der eifrigste Gegner Muḥammads, da der Islam proklamierte, dass die Menschen sich allein durch ihre Frömmigkeit unterscheiden. 'Abū Ğahl²² und 'Abī Sufyān²³ waren die Führer der Clanfamilie Banū Maḥzūm und der Umayyaden, die Muḥammad besonders feindlich gesonnen waren. Muḥammad und seine Gefährten hatten dennoch 13 Jahre lang gegenüber den Qurayš den Frieden gewahrt.²⁴

Eines Tages luden einige Leute aus Medina Muḥammad ein, in ihre Stadt auszuwandern. Sie hatten den Islam durch Reisen nach Mekka kennen gelernt. Der Prophet schickte einen seiner Gefährten nach Medina, um die Bevölkerung von Medina mit dem Islam vertrauter zu machen und sie den Koran zu lehren. Im Jahr 622 n. Chr. verließen der Prophet und seine Gefährten schrittweise Mekka und zogen nach Medina. Medina war fortan *Dār al-Islām*²⁵ und es wurde immer wahrscheinlicher, dass Mekkas Götzendiener diese Situation nicht lange dulden würden. Tatsächlich kam es bald zu kriegerischen Auseinandersetzungen.²⁶

In der konfliktreichen Zeit wurden die Muslime durch eine Offenbarung zum Gehorsam

²⁰ Vgl. Ğa'farīan, Rasūl, ebd., S. 27f.

²¹ Vgl. Grunebaum, Gustave Edmund von: Der Islam in seiner klassischen Epoche. Zürich und Stuttgart, 1966, S. 34f.

²² Gest. 624 n. Chr.

²³ Gest. 652 n. Chr.

²⁴ Vgl. Šafā, Šoġā' ad-Dīn: Pas az 1400 sāl [Pers., „Nach 1400 Jahren“]. Band 1, Ohne Ort und Jahr, S. 127.

²⁵ Arab, bedeutet wortwörtlich „Haus des Islam“, bezeichnet alle Gebiete unter muslimischer Herrschaft.

²⁶ Vgl. ebd., S. 39f. sowie Ğa'farīan, Rasūl, ebd., S. 62f. und Grunebaum, Gustave Edmund von, ebd., S. 40.

gegenüber dem Propheten aufgerufen.²⁷ Damit wurde eine Instanz zur Problemlösung und Gesetzgebung bestimmt. Die Stämme mussten sich dementsprechend an die Zentralregierung wenden und sich selbst von Machtausübungen fernhalten.

Das erste politische Bündnis und Reglement wurde somit festgelegt. Nach diesem Bündnis mussten sich alle Muslime gegenseitig zu Hilfe kommen, die Muslime vereinten sich also gegen ihre Feinde. Kein Muslim sollte andere Muslime töten, und keiner sollte Nicht-Muslime bei Taten gegen Muslime unterstützen. Niemand sollte den mekkanischen Nicht-Muslimen der Qurayš materiellen und geistigen Schutz gewähren, und niemand sollte ihnen bei ihren Vorhaben gegen die Gläubigen helfen.²⁸ Aber auch die Juden der Stämme ‘Auf, Nadğār und Al-Harīth wurden durch Verträge an die muslimische Gemeinschaft gebunden. Mit diesem Abkommen wurde die Religion der Muslime und die der Juden jeweils gegenseitig zuerkannt.²⁹

Die zehnjährige Amtszeit des Propheten in Medina wurde von vielen Kriegen begleitet. Doch nach der Eroberung Mekkas im Jahre 630 n. Chr. hatte Muḥammad auf der arabischen Halbinsel keinen ernst zu nehmenden Feind mehr. Die Qurayš waren zum Islam übergetreten, und die übrigen Stämme folgten diesem.

2.2.1 Die „rechtgeleiteten Kalifen“ (632-661 n. Chr.)

Das Kalifat von Abū Bakr³⁰ (632-634 n. Chr.)

Nach dem Tod von Muḥammad trafen sich einige seiner Anhänger in einem Ort namens Saqifā und diskutierten über die Nachfolge des Propheten. So wurde im Jahr 632 n. Chr. Abū Bakr als erster Kalif gewählt. Er stammte von dem Stamm der Tamīm, die zu den Qurayš gehörten. Er war Muḥammad bereits in den ersten Jahren seiner Prophetenschaft gefolgt und war mit ihm gemeinsam nach Medina ausgewandert. In seiner kurzen Regierungszeit ergriff er drei grundsätzliche Maßnahmen³¹:

- Er bekämpfte die Bewegungen, die die Nachfolge Muḥammads und damit die Macht im islamischen Gebiet beanspruchten.

²⁷ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 4, Vers 59 .

²⁸ Vgl. Ğa‘farīan, Rasūl, ebd., S. 81f.

²⁹ Vgl. Ibn Hišām, Abu Moḥammad ‘Abdul-Malik: Sīrat an-nabawīya [Arab., Das Leben des Propheten]. Übersetzt von Sayyed Hāšim Rasūli Maḥāllatī, Teheran, 1375h. š. , S. 334ff.

³⁰ Um 572-634 n. Chr.

³¹ Vgl. Al-Balāḍarī, Abu l-Ḥassan: Fotuḥ al-boladān [Arab., „Die Landeroberungen“]. Ägypten, 1959, S. 103ff.

- Er verhinderte, dass einige Stämme durch Gotteslästerung und Götzenanbetung abtrünnig wurden.
- Er holte die Zakāt ein und zog Zahlungsverweigerer zur Rechenschaft.

In der Zeit seines Kalifats wurde die Stadt Hīra im heutigen Irak, die zuvor unter persischer Herrschaft stand, erobert. Auch die Stadt Damaskus, die zum römisch-byzantinischen Gebiet gehörte, wurde nun belagert. Nach der Bekämpfung von Abtrünnigen im eigenen Gebiet rief Abū Bakr die islamische Armee zur Eroberung von Damaskus auf. Abū Bakr starb im Jahr 634 n. Chr. Im selben Jahr nach seinem Ableben wurden schließlich die Stadt Damaskus und auch das Gebiet Jordaniens nach einer langen Belagerung mit der Unterzeichnung eines Friedensvertrages eingenommen. Den Einwohnern von Hīra und Damaskus und ihren Kirchen wurde mit diesem Vertrag Sicherheit garantiert.³²

Das Kalifat von ʿUmar³³ (634-644 n. Chr.)

Als Abū Bakr im Sterben lag, bestimmte er durch eine Konventionsschrift ʿUmar zu seinem Nachfolger. In dieser Zeit befand sich die islamische Armee im heutigen Syrien und war damit beschäftigt, den (heutigen) Rest Iraks zu erobern. Bis auf einige Kritiker widersetzte sich niemand dem Beschluss von Abū Bakr. ʿUmar war der Sohn von al-Ḥaṭṭāb aus dem Familienclan der Udaī.³⁴ Seine Tochter Ḥaḥṣa war eine der Frauen von Muḥammad.³⁵

Während seines zehnjährigen Kalifats zentralisierte ʿUmar die Regierungsgewalt des nun groß gewordenen Staatsgebiets und siedelte viele Stämme der arabischen Halbinsel nach Damaskus und in den heutigen Irak um. In seiner Führungsposition profitierte er insbesondere von der Macht der Qurayš und versuchte gleichzeitig die bedeutendsten Gefährten des Propheten in Medina zu halten. Alle politischen Institutionen des islamischen Staates sind unter seiner Herrschaft entstanden oder – zum Zwecke der Legitimierung – auf ihn zurückgeführt worden.³⁶ Er führte wie sein Vorgänger Abū Bakr ein sehr einfaches Leben,

³² Vgl. Holt, Peter Malcolm und Swynford Lambton, Ann Katharine: Die Geschichte des Islam [Pers., Tārīḥ-e Islām]. Herausgegeben von der Cambridge University. Übersetzt von Aḥmad Armat. Teheran, 1381 h. š., S. 66 und 104f, sowie An-Naḡār, ʿAbdulwahāb: Al-ḥulafāʾ ar-rāsidūn [Arab., „Die rechtgeleiteten Kalifen“]. Beirut, 2003, S. 158.

³³ Um 592-644 n. Chr.

³⁴ Vgl. As-Suyūṭī, Ḡalā ad-Dīn ʿAbdulraḥmān: Tārīḥ al-hulafāʾ [Arab., „Die Geschichte der Kalifen“]. 3. Aufl. Kairo, 1964, S. 108ff.

³⁵ Vgl. ʿAbdulraḥmān, ʿAʾīša: Nisāʾ an-nabī [Arab., „Die Frauen des Propheten“]. Kairo, 1988, S. 129ff.

³⁶ Vgl. Kreiser, Klaus und Diem, Werner und Majer, Hans-Georg: Lexikon der islamischen Welt. Band 3. Stuttgart, 1974, S. 15.

denn er verabscheute den Prunk.³⁷ Die Leitung von Damaskus übergab er Mʿuāwiya³⁸, dem ärgsten Antagonisten des späteren vierten Kalifen ʿAlī ibn Abī Tālib³⁹. Mit den Kriegen unter ʿUmar eroberten die Muslime weite Teile von Persien, dem heutigen Irak und Syrien, Nordafrika und Ägypten. Der zweite Kalif wurde im Jahre 644 n. Chr. ermordet.

Das Kalifat von ʿUthmān⁴⁰ (645-656)

ʿUmar bestimmte noch in seinem Todesbett im Jahr 645 n. Chr. einen sechsköpfigen Rat zur Festlegung seines Nachfolgers. Daraufhin wurde ʿUthmān ibn ʿAffān mit drei Stimmen zum Kalifen gewählt. Die Eroberungen dauerten auch zu seiner Regierungszeit an. Der Islam verbreitete sich in dieser Zeit im Osten bis in die persischen Gebiete Sīstān und Ḥorāsān, im Nordwesten bis in das heutige Aserbajdschan und das heutige Armenien sowie im Westen über das komplette Vordere Asien bis zum östlichen Mittelmeer und Teilen Nordafrikas, die zuvor unter ʿUmar eingenommen worden waren. Zur Zeit von ʿUthmān verstärkte sich die Kluft zwischen den Gesellschaftsschichten und es kam zu Diskriminierungen. Zudem verzeichnete der islamische Staat hohe Ausgaben.⁴¹ ʿUthmān regierte 11 Jahre lang und wurde im Jahr 656 n. Chr. ermordet.

Das Kalifat von ʿAlī (656-661 n. Chr.)

Nach ʿUthmān und demnach 25 Jahre nach dem Tod von Muḥammad erwarb ʿAlī das Kalifat. Er war der Cousin und Schwiegersohn von Muḥammad und der erste schiitische Imām⁴². Er widmete sich vor allem folgenden Themen⁴³:

- Widersetzung religiöser Abweichungen und Ausbreitung von Ethik und Gesetz in der Gesellschaft.
- Bekämpfung der Ursachen des arabischen Elitedenkens⁴⁴ und dessen Folgen.

³⁷ Vgl. As-Suyūṭī, Ḡalā ad-Dīn ʿAbdulraḥmān, ebd., S. 128ff., sowie An-Naḡār, ʿAbdulwahāb, ebd., S. 179f.

³⁸ 602-680 n. Chr.

³⁹ Um 598-661 n. Chr.

⁴⁰ Um 574-656 n. Chr.

⁴¹ Vgl. An-Naḡār, ʿAbdulwahāb, ebd., S. 200ff., sowie As-Suyūṭī, Ḡalā ad-Dīn ʿAbdulraḥmān, ebd., S. 147ff.

⁴² Arab., „Führer“, „Vorsteher“, „Vorbild“. Im theologisch-schiitischen Kontext bedeutet Imām der legitime religiöse und politische Nachfolger des Propheten. In dieser Hinsicht beinhaltet Imām auch die Bedeutung des Kalifen. Als Unterscheidung zu den aus der Sicht der Schiiten usurpierten Kalifen, entwickelte sich der Begriff Imām.

⁴³ Vgl. Ḡaʿfarīan, Rasūl, ebd., S. 160ff.

⁴⁴ Nur Arabern war es möglich Teil der Elite zu werden.

In seine Regierungszeit fielen drei große Bürgerkriege:⁴⁵

- 656 n. Chr.: Der Krieg gegen ʿAṣma bint ʿAbī Bakr⁴⁶ und Zubayr⁴⁷, die sein Kalifat bestritten.
- 657-659 n. Chr.: Auseinandersetzung und Krieg gegen Mʿuāwiya, den Gouverneur von Damaskus.
- 660 n. Chr.: Der Krieg von Naḥrawān gegen die Ḥawāriğ, die sich der Notwendigkeit jeglicher Regierung widersetzen. Der Mörder von ʿAlī stammte aus den Reihen dieser Gruppierung.

Fazit:

Die Zeit der vier ersten Kalifen ist für die Muslime von starker Bedeutung, weil den Kalifen eine besondere Religiosität zugesprochen wird, die Sunniten sprechen deshalb von den „vier rechtgeleiteten Kalifen“. Die Schiiten stimmen dem lediglich relativ zu.

2.2.2 Die Dynastie der Umayyaden (661-750 n. Chr.)

Die Umayyaden waren eine einflussreiche und wohlhabende Familiendynastie aus dem Stamm der Qurayš. Sie standen lange Zeit in Konkurrenz zur Familie Muḥammads, den Banū Hāšim. Bereits während der Regierung von ʿUthmān übernahmen sie immer mehr die Macht in den islamischen Großstädten. Mʿuāwiya war der Gründer des Kalifats der Umayyaden. Mʿuāwiya war der Sohn Abī Sufyāns, dem früheren Widersacher Muḥammads. Er trat nach der Eroberung Mekkas dem Islam bei. Sein Herrschaftszentrum war Damaskus, das sowohl römische, arabische als auch christliche Einwohner hatte. Einige von ihnen waren als Berater der Kalifen angeheuert worden. Die Umayyaden waren nicht zuletzt an der Reformierung der Verwaltungssprache und Währung gescheitert. Die leitenden Beamten waren nur im Bereich der religiösen Rechtsprechung Muslime, ansonsten, wie an allen islamischen Fürstenhöfen, waren dies besonders im Bereich Finanzen und Militärwesen Nicht-Muslime.⁴⁸

Die Eroberungen der Umayyaden erfolgten in drei Richtungen: in die Gebiete Buchara (heutiges Usbekistan) und Richtung Indus, weitere Gebiete Nordafrikas einschließlich Sudan und gegen das Herrschaftszentrum des byzantinischen Imperiums in Konstantinopel.

Die Muslime wollten ihre Religion verbreiten, doch die Umayyaden zogen aus diesen

⁴⁵ Vgl. An-Nağār, ʿAbdulwahāb, ebd. S. 277ff.

⁴⁶ Gest. 656

⁴⁷ 619-692 n. Chr.

⁴⁸ Vgl. Bertau, Karl: Schrift – Macht – Heiligkeit in den Literaturen des jüdisch-christlich-muslimischen Mittelalters. Berlin und New York, 2005, S. 150.

Eroberungen materiellen Nutzen und akzentuierten die Verherrlichung ihrer selbst.⁴⁹

M'ūāwiya starb im Jahr 680 n. Chr. und benannte zuvor seinen Sohn Yazīd⁵⁰ als Nachfolger. Das Regime der Umayyaden wurde damit von einem Kalifatssystem in eine monarchistische despotische Regierung umgewandelt. M'ūāwiya versuchte noch von allen Stämmen den Treueid für seinen Sohn zu erhalten, denn Yazīd sprach sich öffentlich gegen den Islam und den Koran aus.

Das Kalifat der Umayyaden basierte auf einer arabischstämmigen, sippenhaften Herrschaft. Die Umayyaden nutzten den Glauben der Bevölkerung aus und vermittelten, dass alle Taten gottgewollt wären und die Menschen selbst keinen Einfluss auf ihr Leben und ihren Status hätten. Das war in gewisser Weise die Entstehung des Fatalismus in der islamischen Gesellschaft. Die Umayyaden waren nur insofern von der Religion abhängig, als sie diese als wesentliches Mittel ihrer eigenen Macht und zur Stärkung des arabischen Imperiums missbrauchten. Daher wurde auch der Inhalt des Korans so interpretiert, dass die Ansichten der Regierung auf beste Weise dargestellt wurden. Es ist kein Zufall, dass die größten weltanschaulichen Probleme des Islam, bewirkt durch den Gedanken des Determinismus oder den freien Willen, in diese Zeit fielen. Aus der Sicht der Umayyaden standen die Aufstände der Muslime prinzipiell im Widerspruch zu einer von Gott gewollten Herrschaft. Der Kalif war dementsprechend ein „Vertreter des Zwanges“ und bestrafte und unterdrückte diejenigen, die sich für freie Willensbildungen aussprachen.⁵¹

Nachdem die Herrschaft der Umayyaden in Damaskus beendet wurde, dauerte das andalusische Kalifat der Umayyaden von 929 bis 1038 n. Chr.

2.2.3 Die Dynastie der Abbasiden (750-1258 n. Chr.)

Der Aufstand der Abbasiden war für die Entwicklung der islamischen Welt von besonderer Bedeutung und hinterließ über Jahrhunderte seine Spuren. Die Dynastie der Abbasiden begründete ihren Anspruch auf das Kalifat mit der direkten Herkunft aus Muḥammad Familie durch dessen Onkel 'Abbās. Sowohl die Abbasiden als auch die Aliden⁵² traten erst nach einem Jahrhundert in der politischen Szene in Erscheinung. Die Aliden wollten das Kalifat der Umayyaden stürzen und arbeiteten zu diesem Zweck mit den Abbasiden zusammen. Doch

⁴⁹ Vgl. Zaidan, Ğeorgī: Tārīḥ-e tamaddon-e eslāmī [Pers., Die Geschichte der Zivilisation des Islam]. Übersetzt von A. Ğawāher Kalām, 8. Aufl., Teheran, 1373 h. š., S. 708.

⁵⁰ 645-683 n. Chr.

⁵¹ Vgl. Goldzieher, Ignaz: Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1963, S. 181.

⁵² Die Nachkommen von 'Alī, nicht zu verwechseln mit den weiteren elf Imāme der Schiiten.

nachdem dies gelungen war, trennten sich die Abbasiden von den Aliden und begründeten allein das Kalifat. Die Herrschaft der Umayyaden wurde durch Abū l-Abbās as-Saffāḥ⁵³, den ersten Kalifen der Abbasiden beendet. Er stärkte die Basis der Abbasiden. Nach as-Saffāḥ kam al-Manṣūr⁵⁴ an die Macht und regierte von 754 bis 775 n. Chr. Auch er spielte eine wichtige Rolle für die Stärkung des Kalifatsanspruches. Während der Amtszeit von Hārūn ar-Rašīd⁵⁵ erreichte die politische Macht der Abbasiden ihren Höhepunkt.⁵⁶

Die Regierungszeit der Abbasiden gilt trotz der politischen Auseinandersetzungen und Konflikte als das goldene Zeitalter des Islam. In den Bereichen Wissenschaft, Verwaltung und Finanzsystem fanden beachtliche Entwicklungen statt. Es wurden viele bedeutende Bücher aus der Medizin, Mathematik und Astronomie aus verschiedenen Sprachen ins Arabische übersetzt. Geschichtsbücher, die heute von unschätzbarem Wert für die Wissenschaft sind, wurden verfasst.⁵⁷

In der Epoche der Abbasiden entstanden relativ eigenständige Ministerien für bestimmte Bereiche.⁵⁸ Darüber hinaus wurden Gouverneure, so genannte *Wālis*, als Befehlshaber über bestimmte Gebiete berufen.

Mit der Ausweitung des Richteramtes weiteten die Abbasiden das Rechtssystem aus, denn dem Amt wurde nun mehr Bedeutung zugeschrieben. Hierdurch wurde veranlasst, dass in der Rechtswissenschaft spezielle Werke über das Richteramt, dessen Methodik und Funktion entstanden. Die wichtigste Entwicklung war aber die Einrichtung des Obersten Richteramts. Dieses Amt war zuständig für die Ernennung und Supervision der Richter, damit konnten die islamischen Gesetze effizienter Anwendung finden und dadurch stand die Gesellschaft besser unter Kontrolle.

Das Kalifat der Abbasiden dauerte in Bagdad etwa 508 Jahre und in Kairo 260 Jahre an. In dieser Zeit kamen 38 Kalifen in Bagdad und 18 in Kairo an die Macht. Die Machtergreifung jedes dieser Kalifen kann mit der Zeit der Umayyaden verglichen werden, sie erfolgte entweder gewaltsam oder durch die Ernennung von Familienmitgliedern.

⁵³ 749-754 n. Chr.

⁵⁴ 712–775 . Chr.

⁵⁵ 786–809 n. Chr.

⁵⁶ Vgl. Grunebaum, Gustave Edmund von, ebd., S. 105f., sowie Holt, Peter Malcolm und Swynford Lambton, Ann Katharine, ebd., S. 159f.

⁵⁷ Vgl. Ġaʿfarīan, Rasūl, ebd., S. 321f.

⁵⁸ Vgl. Ibn Al-Ṭaḡtaḡā, Muḥammad: Al-faḥrī fī l-adāb as-sultāniya wa d-dowlah al-islāmiya [Arab., Die Ehre in den Umgangsformen der islamischen Herrscher und Regierungen]. Beirut, 1966, S. 153.

Mit der Invasion von Dschingis Khan schloss die Dynastie der Abbasiden ab und es begann die 140-jährige Regierungszeit der Mongolen. Dschingis Khan verwüstete die Städte, richtete ein Blutbad an und führte mit der Eroberung Bagdads das Kalifat zu seinem Ende. Obwohl einige mongolische Befehlshaber zur sunnitischen oder schiitischen Glaubensrichtung tendierten, wollten die Mongolen keine religiöse Ordnung oder das Kalifat wiederherstellen.

2.4 Die separaten Gebiete der Abbasiden und der Beginn des Sulṭānatsystems

Die Ausdehnung des islamischen Staatsgebietes und der Sieg über mächtige Reiche wie Rom und Persien konfrontierte die Muslime bald mit verschiedenen administrativen Schwierigkeiten. Die Abbasiden hatten weder das Ansehen „der rechtgeleiteten Kalifen“ noch die Anwesenheit der Prophetengefährten⁵⁹, sie folgten auch nicht der gewalttätigen Taktik der Umayyaden, sondern verwendeten die folgende politische Strategie, um ferne Länder in das islamische Reich zu integrieren⁶⁰:

Erfahrungen anderer Zivilisationen in der Staatsführung wurden genutzt, besonders der persischen. Das Verwaltungssystem wurde verbreitet und weiter entwickelt.

Verwaltungsangestellte des sassanidischen Hofes wurden ins Kalifatssystem übernommen. Provinzregierungen erhielten die jeweilige Befehlsgewalt und die jährlichen Steuereinnahmen wurden ihnen anvertraut. Die Befehlshaber mussten nur den Namen des Abbasiden-Kalifen bei der Freitagspredigt nennen.

In verschiedenen Gegenden Persiens konnten sich durch diese Politik Befehlshaber mit Machtambitionen in den jeweiligen Provinzen bilden. So war es möglich, dass die „Monarchie der Abbasiden“ 500 Jahre andauerte.

Die schiitischen Buyiden (945-1055 n. Chr.)

Diese Regierung wurde durch drei Brüder gegründet. Sie eroberten zunächst den Süden- und dann Zentral-Persien vom Kalifat der Abbasiden. Sie besiegten die lokalen Gouverneure, indem sie ihre Befugnisse beschnitten und daraufhin für sich einen kaiserlichen Titel wählten. Die Herrschaft der Buyiden knüpfte an den Titel *shāhanshāh*⁶¹ und die altiranische Tradition an.⁶² Die geistige Stellung des Abbasiden-Kalifen blieb aber so erhalten, denn die Buyiden benötigten den Kalifen für die Herrschaft über die Sunniten und darüber hinaus gab das

⁵⁹ Die Prophetengefährten haben im sunnitischen Denken einen autoritären Charakter.

⁶⁰ Vgl. Šoḡā'izand, 'Alīreḡā: Mašrū'iyat-e dīnī-ye doulat wa eqtedār-e siyāsī-ye dīn [Pers., „Die religiöse Legitimation des Staates und die politische Macht der Religion“]. Teheran, 1376 h. š, S. 140f.

⁶¹ Pers., bedeutet König der Könige.

⁶² Vgl. Kreiser, Klaus und Diem, Werner und Majer, Hans-Georg, ebd., Band 1, 1992, S. 116.

Kalifat den Buyiden außenpolitisches Prestige. Diese Konstellation beinhaltete zwar den Gehorsam gegenüber dem Kalifen bei der Ernennung des Gouverneurs, doch die Buyiden hatten in ihrem Gebiet die weltliche Macht inne. Die Buyiden hielten sich an den Kalifen, um einerseits das muslimische Volk zu schützen und die dominierende Position der Sunniten für sich zu nutzen, andererseits konnten sie dem Kalifen mit wachsender Macht begegnen. Die Buyiden erhoben nicht den Anspruch, Imāme zu sein. Sie sahen sich nur als weltliche Herrscher schiitischen Glaubens.⁶³

Die Fatimiden (909-1171 n. Chr.)

Im Gegensatz zu den Abbasiden, die sich nur auf den Onkel des Propheten berufen konnten, nannten sich die schiitischen Kalifen in Nordafrika Fatimiden, um zu unterstreichen, dass sie über die Prophetentochter Fatima, die ʿAlī geheiratet hatte, direkt vom Propheten abstammten. Die Imāme der Fatimiden, die auch den Titel des Kalifen führten, regierten ab 921 n. Chr. von der Mahdiya-Halbinsel in Tunesien über weite Teile Nordafrikas und dehnten zeitweise ihre Macht über Sizilien aus. Unter dem vierten Kalifen der Fatimiden Al-Muʿizz⁶⁴ eroberte die Dynastie im Jahr 969 n. Chr. Ägypten und nahm damit ein Herzstück des islamischen Reiches ein. Die dort neu gegründete Stadt Kairo wurde vier Jahre später der Sitz der Dynastie. In Kairo ließen die Fatimiden die Al-Azhar-Moschee bauen, die als religiöses Ausbildungszentrum diente.⁶⁵ Die Fatimiden blieben die Hauptfeinde der Abbasiden, ihre Agitationen waren nicht nur militärischer Natur, sondern sie bildeten religiöse Propagandisten, so genannte *Daʿi*, aus und schickten sie in die islamische Welt.⁶⁶

Der sechste Kalif der Fatimiden al-Hākīm bi-Amr Allāh⁶⁷ führte eine spezielle und eigentümliche Form der Theokratie ein: Seit dem Jahr 1000 n. Chr. regierte Al-Hākīm unmittelbar und absolut. Er erließ über die Jahre hinweg zahlreiche Dekrete, die sich auf eine strikte und oft übermäßig genaue Durchführung der islamischen Vorschriften gegenüber den religiösen Minderheiten bezogen. Diese betrafen auch sunnitische Muslime, die von den Fatimiden als religiöse Minderheiten erachtet wurden, obwohl sie damals bereits die Mehrheit der ägyptischen Bevölkerung dargestellt haben dürften. Grundsätzlich standen die Fatimiden den Christen positiver gegenüber als den sunnitischen Muslimen. Sie schlugen sogar eine Zusammenarbeit mit europäischen Christen beim Kampf gegen den gemeinsamen Feind der Seldschuken vor sowie freien Zugang zu Palästina, wenn die Christen von den

⁶³ Vgl. Hottinger, Arnold: Gottesstaaten und Machtpyramiden. Demokratie in der islamischen Welt. Paderborn, 2000, S. 91.

⁶⁴ 935–975 n. Chr.

⁶⁵ Vgl. ebd., S. 79.

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 80.

⁶⁷ 985–1021 n. Chr.

Gebieten unter ihrer Herrschaft absahen. Nichtsdestotrotz fanden die Dekrete bei Christen sowie Juden Anwendung. Sie zwangen Christen und Juden, besondere Kleidungsstücke zu tragen, damit sie sofort erkennbar seien. Sogar im Bad mussten die Christen ein Kreuz um den Hals und die Juden einen Gürtel tragen. Al-Hākīm ließ Kirchen zerstören, die in der muslimischen Zeit neu gebaut worden waren, und ließ diverse Nahrungsmittel verbieten, darunter auch ein traditionelles Gericht der Ägypter, die *Mulūhiya*.⁶⁸

Die Christen eroberten im Jahr 1099 n. Chr. Palästina und läuteten dadurch den Niedergang der Fatimiden-Dynastie ein.

Die Ghaznawiden (977-1190 n. Chr.)

Die Ghaznawiden, die aus samanidisch-türkischen Sklaven und militärischen Befehlshabern hervorgingen, bauten im 10. Jahrhundert einen Staat in Zentralasien auf. Sie ergriffen zunächst in Ghazna, einer heutigen Provinz Afghanistans, die Macht. Die Eroberung heidnischer Gebiete galt als besonders ruhmreich, daher attackierte der Begründer der Dynastie Sebük Tigin⁶⁹ insbesondere die indischen Gebiete. Sebük Tigin's Nachfolger Maḥmūd⁷⁰ setzte die Eroberungen im Osten und in Indien fort. Er zog gegen das buyidische Regierungszentrum Ra'ḡy und verbrachte viele Jahre mit der Eroberung indischer Städte, wodurch das islamische Gebiet letztendlich vergrößert wurde. Die Ghaznawiden folgten streng der sunnitischen Glaubensrichtung.⁷¹

Die Seldschuken (1038-1194)

Obwohl auch die Ghaznawiden türkischstämmig waren, kann man die Seldschuken als die wichtigste türkische Dynastie im persischen Gebiet dieser Zeit bezeichnen.⁷² Zu ihrer Zeit verbreiteten sich die Muslime bis in die entfernten Ortschaften Turkestans, und die meisten dieser Stämme traten zum Islam über. Nach der Islamisierung der Türken emigrierten viele Wissenschaftler und Mystiker in diese Gebiete.⁷³

Die Sultāne⁷⁴ der Seldschuken hätten dem Kalifat der Abbasiden in ihrem Gebiet ein Ende setzen können, aber die Seldschuken benötigten einerseits die Bestätigung des Kalifats zur Legitimierung ihrer Regierung, andererseits erkannten sie darin die Bedeutung für die

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 80 f., sowie Lewis, Bernhard: Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel. Band 1, Zürich, München, 1981, S. 96f.

⁶⁹ Um 942-997 n. Chr.

⁷⁰ 971-1030 n. Chr.

⁷¹ Vgl. Ğa'farīan, Rasūl, ebd., Band 2, ebd., S. 215f.

⁷² Vgl., ebd., S. 257f.

⁷³ Vgl., ebd., S. 258.

⁷⁴ Arab., bedeutet ursprünglich „stärke“. In der politischen Sprache „König“. Siehe folgende Seite für die nähere Bestimmung des Wortes.

Zentralisierung und Kontrolle religiöser Angelegenheiten. Während die Seldschuken am Kalifen festhielten, bestimmten sie gleichzeitig, dass der Kalif keinen weltlichen Machtanspruch besitze. Sie versuchten, den Kalifen durch die Besetzung von Ämtern an seiner Seite unter Beobachtung zu stellen.⁷⁵ Die Zuweisung ehrenvoller Titel und die Bestätigung der Seldschuken-Monarchie gehörten zu den Aufgaben der Abbasiden-Kalifen, und das wurde bis zum Ende ihrer Herrschaftszeit beibehalten. Die Seldschuken wiederum sicherten ihre Macht durch das Schwert und legitimierten sich mit diesen ehrenvollen Titeln.⁷⁶ Der Seldschukenregent Mālikšāh⁷⁷ hatte einen berühmten persischen *Wazīr-e Azam*⁷⁸ namens Nizām al-Mulk, der die Verwaltung der Seldschuken nach den alten Traditionen des persischen Königturns umgestaltete. In dem Buch der Staatskunst, das der *Wazīr* verfasst hat, lässt sich ersehen, wie stark diese Traditionen noch immer nachwirkten. Sein idealer Staat, wie er ihn schildert, kann als eine Wiedergeburt des Staates der Sassaniden unter Einbeziehung der neuen Staatsreligion des Islam bezeichnet werden.⁷⁹ Die Art von „Gottesstaat“, die Nizām al-Mulk leitete, war durch die politischen Realitäten der Zeit bestimmt. Die weltliche Macht lag weitgehend in den Händen des *Sultān*. Man nannte sie nun mit Vorliebe *Sultān*, weil andere Herrschertitel wie *Mālik*⁸⁰ oder *Shāh*⁸¹ einen allzu unislamischen Beigeschmack trugen. Obwohl das Amt des übergeordneten Kalifen weiter existierte und vom Sultān zeremoniell geehrt wurde, war der Kalif letztlich darauf angewiesen, dem Wunsch des Sultāns Folge zu leisten.

Es gab zu diesem Zeitpunkt also tatsächlich zwei Gewalten: eine weltliche und eine geistliche. Die geistliche tat, was sie konnte, um ihre weltliche Position, die einst nahezu weltumfassend gewesen war, nicht ganz zu verlieren. Sie setzte zu diesem Zweck auch ihr geistliches Prestige ein, wie wir dies aus der europäischen Geschichte der Päpste im Mittelalter, der Renaissance und der Neuzeit kennen. Der Kalif allerdings konnte etwas tun, was dem Papst versagt blieb: Er verfolgte eine Heiratspolitik mit der „weltlichen Macht“, indem er seine Töchter mit den Seldschuken-Herrschern verheiratete und umgekehrt deren

⁷⁵ Vgl. Swynford Lambton, Ann Katharine : Stetigkeit und Entwicklung in der Geschichte Zentralirans [Tadāwwom wa taḥawwol dar tāriḥ-e miyāne-ye Irān]. Übersetzt von Ya'qūb Āzād, Teheran, 1372 h. š., S. 260.

⁷⁶ Vgl. Rašiwu, Pai Nan: Soqūt-e Baḡdād wa ḥākemiyat-e Mongol dar 'Irāq (1258-1335) [Pers., „Der Niedergang Bagdads und die Herrschaft der Mongolen im Irak von 1258-1335 n. Chr.“]. Übersetzt von A. Āzād, Maschhad, 1368 h. š., S. 251.

⁷⁷ 10055-1092

⁷⁸ Pers., bedeutet Großwesir, ein Regierungschef.

⁷⁹ Vgl. Hottinger, Arnold, ebd., S. 104.

⁸⁰ Arab., König

⁸¹ Pers., König

Töchter ehelichte.⁸²

Die Dualität der Macht führte zu einem nur sehr bedingten „Gottesstaat“, weil die wahre Macht beim weltlichen Herrscher lag. Dieser zeigte sich dem geistlichen Nachfolger des Propheten ergeben.

2.5 Fazit

Man kann die islamische Geschichte in fünf Phasen aufteilen:

- Vom Beginn des Islam um das Jahr 610 bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts reichte die Phase der Expansion, in deren Verlauf der Islam auf die Araber konzentriert war.
- Bis etwa 1050 blieb der Islam räumlich stabil, kulturell hingegen geriet er in eine stürmische Auseinandersetzung mit fremden Traditionen. Persien dominierte diese Phase.
- Von der Mitte des 11. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bündelte sich die islamische Macht in Zentralasien bei den Mongolen und vor allem bei den türkischen Völkern.
- Mit dem Aufstieg der Türken beginnt eine neue Periode der islamischen Geschichte. Sie entfernt sich von ihrem ursprünglichen Herkunftsgebiet und überwindet die Meerengen zum Westen. Die Anfänge der osmanischen Macht wurden schon skizziert.
- 19. und 20. Jahrhundert: Auf kultureller Ebene stellt sich der Islam der Konfrontation mit der Moderne, und auf politischer Ebene erlangen die Völker ihre Unabhängigkeit von den Kolonialstaaten.⁸³

Das Kalifat hat in den vielen Jahrhunderten seiner Existenz bedeutende Entwicklungen durchgemacht. Ursprünglich hatte der Kalif als „Nachfolger des Propheten“ im politischen Bereich die Rolle von Muḥammad übernommen. Im religiösen Bereich hatte er sich dabei von den Ulamāʾ,⁸⁴ beraten lassen. Doch er hatte es sich vorbehalten, die obersten Würdenträger unter den Ulamāʾ, zum Beispiel den Qāḍīʾl-quḍāt⁸⁵ und den Großmufti⁸⁶, selbst zu ernennen. Dennoch war er in mancher Hinsicht auf die Ulamāʾ angewiesen: Sie waren es, die der Bevölkerung gegenüber den Herrschern als einen guten Kalifen, einen authentischen

⁸² Vgl. ebd., S. 104.

⁸³ Vgl. Mique, Andre und Laurens, Henry: Der Islam, eine Kulturgeschichte. Religion, Gesellschaft und Politik. Heidelberg, 2004, S. 24f.

⁸⁴ Arab., plural von *ʿAlim*, „Wissender“. Ulamāʾ heißen im Islam die Religionsgelehrten.

⁸⁵ Arab., „Richter der Richter“, also „Oberrichter“.

⁸⁶ Urspr. arab., der offiziell oberster Erteiler von Rechtsgutachten im sunnitischen Islam.

Nachfolger des Propheten, legitimierten oder ihm diese Legitimation entzogen, wobei der Kalif allerdings einzelne, ihm missgünstige Ulamā' absetzte, zum Schweigen zwingen oder gar einkerkern und physisch bestrafen konnte. Er war auf die Zustimmung der Ulamā' als Ganze angewiesen, doch er hatte dabei viele Möglichkeiten, von den Ulamā' ihr Gutdünken zu fordern. Mit der Zeit allerdings verlor der Kalif immer mehr Macht, zuerst an die Oberkommandierenden seiner meist türkischen Söldner, später an seine *Sultāne*. Diese waren zuerst Stammesherrscher, wie die schiitischen Buyiden, die sich Bagdads bemächtigten und den Kalifen unter ihre Protektion nahmen. Den Buyiden folgten in der gleichen Funktion von Protektoren des Kalifats die türkischen sunnitischen Seldschuken, ursprünglich ebenfalls Stammesführer, jedoch immer mehr Herrscher über ein Weltreich. Nachdem die Mongolen Bagdad zerstört und den letzten der Abbasiden-Kalifen im Jahre 1258 vernichtet hatten, gab es eine Zeitlang nur noch *Sultāne* in der sunnitisch-islamischen Welt.

Das abbasidische Reich stellte die weltweit mächtigste Regierung im Mittelalter. Trotzdem konnte die Blütezeit der Abbasiden im 9. Jahrhundert mit schwindender politischer Macht nicht anhalten. Ab dem Kalifen Mu'tasim⁸⁷ verkleinerte sich das Imperium, und Bagdad wurde allmählich der einzige Ort, der dem Kalifen zur Verfügung stand.⁸⁸ Die Kalifen wurden dann ab dem 12. Jahrhundert als geistige Oberhäupter verstanden und blieben gleichzeitig Befehlshaber in kleinen Teilen des Reiches.⁸⁹

⁸⁷ 794-842 n. Chr.

⁸⁸ Vgl. Mīr, Irāğ: Rābeṭe-ye dīn wa siyāsāt [Pers., Das Verhältnis von Religion und Politik]. Teheran, 1380 h. š., S. 258.

⁸⁹ Vgl. Bartold, Wilhelm: Kalif und Sultan. Resümee über die Barmakiden [Ḥalīfe wa solṭān. Moḥtaṣarī dar bāre-ye Barmakiyān]. Übersetzt von Sīrūs Izadī. Teheran, 1358 h.š., S. 25.

3. Soziologische Analyse der islamischen Gesellschaft bis 1258

3.1 Das Stammesdenken

Die wichtigste Eigenschaft der arabischen Gesellschaft war ihre Stammesordnung. Die arabischen Stämme waren im Vergleich zu den Stämmen anderer Länder sehr klein. Der Stamm war mit der Familie vergleichbar. Die geringe Mitgliederzahl verhinderte, dass eine Kluft zwischen dem Stammesoberhaupt und den Stammesangehörigen entstand.⁹⁰ Insofern unterschied sich der Sinn des arabischen Stammes vom umfangreicheren Stammesverständnis der *Sho'ab*⁹¹, der sonst im Orient und im persischen Gebiet üblich war. Außerdem stand dieses Verständnis im Gegensatz zum griechischen Stammesempfinden. In der arabischen Stammesordnung standen die Angehörigen des Stammes und nicht die Landesgrenzen im Vordergrund. Der Stamm war also nicht an besondere geographische Begrenzungen gebunden. Das lässt sich damit erklären, dass die Stämme ursprünglich Nomaden waren, die auf der Suche nach Wasser und Nahrung lange Strecken zurücklegten.⁹²

Die Araber kämpften nicht um Gebiete.⁹³ Die muslimischen Araber glaubten zudem, dass der Boden Gott gehöre und jeder ihn seinem Streben gemäß nutzen könne. Deshalb galt der Boden auch nicht als Vermögensquelle. Der Stamm bestritt seinen Lebensunterhalt langfristig durch Hirtentum und Kriegsbeute. Die Araber zählten zur Kriegsbeute allerdings nicht den Boden dazu, sondern nur die beweglichen Güter.⁹⁴ So verhinderte 'Umar die Verteilung von eroberten Gebieten, als einer seiner Befehlshaber des Heeres danach fragte, und 'Umar entgegnete, es handele sich hierbei um Vermögen der Allgemeinheit.⁹⁵

Die islamische Zivilisation folgte nicht dem feudalistisch-wirtschaftlichen Vorbild anderer Nationen. Die Grundlage des stammesmäßigen Zusammenhalts war also nicht der Boden, sondern das Blut und die Herkunft. Deshalb bedeutete hier der Ethnozentrismus, einem Stamm anzugehören, ihm Priorität einzuräumen und mit ihm eine Gemeinschaft zu bilden. Die Vermittlung der Traditionen an den Nachwuchs war für den Erhalt dieses Stammesempfindens essentiell.⁹⁶ Ibn Ḥaldūn erläutert in seiner *Muqaddama* die Bedeutung

⁹⁰ Vgl. Grunebaum, Gustave Edmund von, ebd., S. 9f.

⁹¹ Ein persisches Nationalitätsverständnis gegenüber den arabischen Stammeskulturen zwischen 7. und 8. Jahrhundert.

⁹² Vgl. 'Alī, Gawād: *Al-moḥaṣṣal fī tāriḥ al-'arab qabl al-Islām* [Arab., „Details über die arabische Geschichte vor dem Islam“]. Band 4, Beirut, 1980, S. 271.

⁹³ Vgl. Al-Ġābarī, Muḥammad 'Abd: *Al-'aql as-siyāsī al-'arabī* [Arab., „Die politisch-arabische Vernunft“]. Beirut, 1992, S. 18.

⁹⁴ Vgl. Ṭālas, Muḥammad As'ad: *Tāriḥ al-'arab* [Arab., Die Geschichte der Araber]. Band 1, Beirut, ohne Jahr, S. 120.

⁹⁵ Vgl. Al-Balāḍarī, Abu l-Ḥassan, ebd., S. 69.

⁹⁶ Vgl. Ṭālas, Muḥammad As'ad, ebd., S. 85.

der Herkunft.⁹⁷

Die Regenten von Mekka, und zwar sowohl die Vorfahren als auch die sunnitischen Nachfolger Muḥammads, gehörten zu den arabischen Stammesoberhäuptern. Mit den restlichen Stammesangehörigen verband sie die gleiche Herkunft. Eine hohe Position im Stamm hing jedoch von körperlichen Fähigkeiten, Erfahrung, Alter und Weisheit ab. Die Herrscher von Mekka sowie die Vorfahren Muḥammads waren die politischen und gesellschaftlichen Aktivisten. Sie spielten eine einflussreiche Rolle bei der Ausstattung der Kriegskräfte.

Die Stammesmitglieder sahen Höflichkeit als eine Art ethische Tugend an. Übertreter dieser Sitten wurden streng bestraft. Allgemeine Entscheidungen in der Gemeinschaft basierten auf diesen Bräuchen als Diskussionsgrundlage. Die arabischen Stämme waren aber dennoch liberal aufgebaut. Es handelte sich nicht um rohe Maßnahmen, sondern die allgemeine Stammesmacht erzwang subtil die Durchsetzung.⁹⁸

Die islamische Offenbarung spielte eine wichtige Rolle in der Bildung des politischen Geistes der Muslime dieser Zeit. Die Offenbarung stand im Gegensatz zum Stammesdenken, doch die Stammesordnung ging in kleinen Schritten in der islamischen Ordnung auf. Das ursprüngliche Ziel des Islam war der Aufbau einer neuen Verwandtschaft, die auf dem Glauben basierte und nicht abhängig war von der Herkunft. Diese Verwandtschaft würde den Stamm ablösen. Mit dem Auftreten des Islam wurden demnach die bereits bestehenden antimonarchischen und antidynastischen Einstellungen durch einen antiaristokratischen Geist verstärkt.⁹⁹ Hottingers Meinung nach war das Ziel des Islam dennoch kein Angriff gegen die Stammeskultur und ihre Anwendung von Traditionen und Bräuchen. Erstens wurde die Stammesordnung genutzt, denn wenn die Ältesten jedes Stammes glaubten, konnten die übrigen Mitglieder einfacher vom Glauben überzeugt werden. Zweitens wurde mit der stammesmäßigen Protektion der Angehörigen die Sicherheit der Gläubigen gewährleistet. So wurde auch Muḥammad selbst von seinem Stamm der Banū Hāšim beschützt. Doch entsprechend hatte der Stamm auch eine zweideutige Rolle, denn für diejenigen, die nicht unter dem Schutz eines Stammes standen, verursachte der Übertritt zum Islam große Probleme.¹⁰⁰

Nach der Errichtung des Prophetenstaates in Medina blieb die Stammesordnung erhalten.

⁹⁷ Vgl. Ibn Ḥaldūn, 'Abdulraḥman Ibn Muḥammad: Muqaddama Ibn Ḥaldūn [Arab., "Einführung von Ibn Ḥaldūn"]. Verlag Dar-UI-Jabal, Beirut, ohne Jahr.

⁹⁸ Vgl. Al-Ḥūrī, Fuād Eshāq: As- Sulṭā ladā l-qabāyēl al-'arabiya [Arab., Die Herrschaft bei den arabischen Stämmen]. Beirut, 1991, S. 20.

⁹⁹ Vgl. Lewis, Bernhard: Stern, Kreuz und Halbmond. 2000 Jahre Geschichte des Nahen Ostens. München/Zürich, 1997, S. 180.

¹⁰⁰ Vgl. Hottinger, Arnold, ebd., S. 60f.

Muḥammad strebte aber die Schaffung einer neuen Werteordnung mit islamischen Normen wie Brüderlichkeit, Gleichberechtigung und die Förderung von Wissenschaft, Reflexion und Tugend an.¹⁰¹ Dagegen sollten die negativen Auswirkungen der Stammesordnung vermindert werden. In der Zeit der Kalifen verstärkte sich jedoch wieder das Stammeselement. Der Stamm und die Herkunft wurden wichtige Parameter für die Wahl des Kalifen und die Verteilung des staatlichen Vermögens. Außerdem spielten Stammeskonflikte eine wichtige Rolle bei der Entstehung von Kriegen, wie die Konkurrenz zwischen den Umayyaden, den Banū Hāšim und den Abbasiden. Deshalb entspricht die Bezeichnung der jeweiligen Kalifendynastie auch dem Namen des Stammes.

3.2 Soziale Stellung und Klassifikation

Die islamische Gesellschaft kann man nach ihrem Sozialstatus untergliedern: In der Zeit des Propheten war der Islam auf die arabische Halbinsel begrenzt. Seine Adressaten waren dementsprechend nur Araber. Als das islamische Reich sich ausbreitete, traten allmählich Perser, Türken und andere Kulturen dem Islam bei, darunter auch byzantinische und schwarzafrikanische Völker. In der Epoche der Umayyaden besaßen die Araber ein besseres gesellschaftliches Ansehen. In der Abbasidenzeit erlangten dann aus politischen Gründen auch die Perser ein ähnliches Prestige.¹⁰² Einige Stämme erhielten jedoch eine besondere Achtung, wie die Umayyaden wegen ihres Reichtums und die Hāšemiten aufgrund ihrer prophetischen Herkunft.

In der arabischen Gesellschaft fand man zunächst vier gesellschaftliche Klassen vor: Die Stammesoberhäupter, die Berater und Aristokraten, die Bürger und die Sklaven. Später kamen noch die Ulamāʾ, die Māwalī¹⁰³, Schriftführer und Verwaltungsangestellte dazu. Die Militärs entstanden dann als eine gesellschaftliche Klasse mit bestimmten Pflichten.¹⁰⁴ Die Klasse der Ulamāʾ und Richter formte sich selbständig in der Gesellschaft, wenngleich die Richter vom Staat bestimmt und gewählt wurden, so fungierten doch die Ulamāʾ als die Quelle der Religion.¹⁰⁵ In der Zeit von Muḥammad entstand zudem eine Art Klasse von Glaubenskämpfern.

Die „Klasse der Frauen“ hatte in der vorislamischen Zeit eine niedrige soziale Stellung. Die

¹⁰¹ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 50, Vers 14

¹⁰² Vgl. Ṭalas, Muḥammad Asʿad, ebd., Band 2, ebd., S. 9f. und 63.

¹⁰³ Arab., darunter sind Muslime zweiter Klasse zu verstehen. Dieser Zustand galt bis zu Ende der Umayyadenszeit.

¹⁰⁴ Vgl. Ṭalas, Muḥammad Asʿad, ebd., Band 1, ebd., S. 64 und 71f.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 68.

Araber schämten sich für ihre Töchter und begruben sie teilweise lebendig. Das Urmotiv ist vermutlich in der damaligen wirtschaftlichen Ordnung zu finden. Diese Praktik wurde mit dem Erscheinen des Islam religiös sanktioniert und die Stellung der Frau wurde erhöht, wenn auch die folgenden islamischen Gesellschaften weiterhin patriarchisch strukturiert waren.

3.3 Regierung und Volk

Vor dem Islam gab es in Mekka und Medina, wo der islamische Staat seinen Ursprung hat, keinen Staat. Es herrschte die Stammesordnung. Erst nach der Begründung des ersten islamischen Staates in Medina erfuhren die Araber ein Leben als Untergebene. Jahrhunderte zuvor hatte es solche Zivilisationen zwar schon im Jemen gegeben, davon waren allerdings nur noch wenige Spuren sichtbar. Trotz aller Unterschiede, die die islamischen Staaten bis zum Untergang der Abbasiden ausmachten und die im nächsten Kapitel ausführlich behandelt werden, verbanden die verschiedenen Epochen der Dynastien gemeinsame Vorstellungen über den Staat. Der Begriff *Sultān* scheint, bezogen auf die Rezeption des orientalischen Volkes, vergleichbar mit einem Schäfer oder Hirten. Die meisten politischen Texte im Orient stellen das Staatsoberhaupt als einen Hirten dar, der sich um die Herde sorgt. Nach Foucault hatte die Verbreitung dieser Vorstellung von einem Herrscher als Hirten und dem Volk als Schafherde wichtige Folgen für die Geschichte des Orients und das politische Denken und Leben dieser Völker.¹⁰⁶ So hat dies die Schaffung einer doppelten Subjektivität der Beziehung zwischen Herrscher und Untergebenem verursacht. Auf der einen Seite steht die Herde, die impliziert, dass es sich um Menschen handelt, die unfähig ihrer eigenen Taten sind, auf der anderen Seite steht ein kluger und wachsamer Herrscher. Die Herde wird mit dem Unterworfen bestraft, und der Hirte wird mit einem transzendenten Charisma belegt. Dieses Machtverhältnis weist damit trotz der Ähnlichkeiten mit dem vorigen orientalischen Stammesmuster feine Unterschiede auf, doch im Gegensatz zu Griechenland und dem Westen folgte der Staat der islamischen Zivilisation dem Bild eines großen Stammes. Die Mitglieder dieses Stammes hatten nicht erwartet, dass sie Gefangene ihrer eigenen Oberhäupter sein würden, die ihre Freiheit einschränken würden. Darin liegt auch der Unterschied des Wortes *Ḥurr*¹⁰⁷ gegenüber *ʿAbd*¹⁰⁸: das eine beschreibt die Lage gegenüber anderen Menschen, das andere gegenüber dem Staat oder Herrscher.¹⁰⁹ Der islamische Staat basierte nicht auf der Achse eines geographischen Staates, sondern auf der Achse eines Führers oder Kalifen.¹¹⁰

¹⁰⁶ Vgl. Foucault, Michel: *Omnis et singulatum. Vers une critique de la raison politique*. Erstmals erschienen in: *Le Debat*, Nr. 44, 1986, übersetzt in: Al-Ġābarī, Muḥammad ʿAbed, 1992, S. 39ff.

¹⁰⁷ Arab., Freier

¹⁰⁸ Arab., Knecht

¹⁰⁹ Vgl. Al-Ḥūrī, Fuād Eshāq, ebd., S. 43ff.

¹¹⁰ Vgl. Al-Ġābarī, Muḥammad ʿAbed, 1992, S. 18.

Die sozial-politische Auseinandersetzung mit den islamischen Staaten hat kein bedeutendes finanzielles Wesen. Die Beziehung, die in Griechenland zwischen Politik und Vermögen bestand, kann nicht auf die islamische Gesellschaft übertragen werden, auch wenn die Reichen von Mekka die ersten Gegner des Propheten waren. Muḥammad brachte die *Ummah*¹¹¹ als Alternative zur Stammesverwandtschaft ins Gespräch, und der Stamm zog sich gegenüber dem Glauben zurück. Erst nach dem Tod Muḥammads trat der Stamm wieder als dominierendes Element in Erscheinung.¹¹²

3.4 Der Staat

Wie bereits erwähnt war die vorislamische arabische Gesellschaft durch Stämme vernetzt. Nach dem Auftreten des Islam und der Errichtung einer frühislamischen Gesellschaft in Medina wurde die Bedeutung des Stammes allmählich mit einem „Wir“-Gefühl unter dem Begriff der *Ummah* ersetzt. Der Staat hatte eine sehr einfache Struktur. Seine maßgebliche Verpflichtung lag in der Beaufsichtigung der muslimischen Städte und der Lösung ihrer Probleme. Moscheen wurden als Gebetsstätten und zur Führung der Gesellschaft gegründet. Der Staat beschränkte sich personell zunächst auf den Propheten, einige Schriftführer, Befehlshaber der Armee und enge vertraute Anhänger von Muḥammad, die als seine Berater fungierten. Es waren allerdings sporadische und nicht offizielle „Staatsdiener“.¹¹³ Die Staatsverpflichtung verbreitete sich erst später in der Kalifenzeit. Erst dann nahm der Staat ansatzweise Einfluss auf wirtschaftliche Angelegenheiten. Die staatliche Schatzkammer wurde gegründet, und eine feste Armee wurde aufgestellt. Einige Personen wurden als Vertreter des Staates in die eroberten Städte gesandt. Der Staat hatte aber noch keine bürokratische Struktur.

In der Umayyadenzeit bauten die Regenten dann für sich einen Palast und den Regierungssitz. Sie wählten sogar einen Ort als Hauptstadt und bemühten sich, diese auszubauen. Die Araber übernahmen in weiten Teilen die Verwaltungsformen der Perser. Zeremonien für Amtseintritte oder Besuche wurden mit den Kalifen eingeführt, und der Kalif baute seine Macht aus. Stadtgouverneure, die hauptsächlich aus Verwandten und Beratern des Kalifen bestanden, wurden ebenfalls eingeführt, sie hatten jedoch nur eingeschränkte Befugnisse.

In der Zeit der Abbasiden verbreiteten sich die staatlichen Pflichten und Organisationsformen weiter. Die Abbasiden übergaben die Nachfolgerschaft ihres Amtes wie die Umayyaden ihren

¹¹¹ Arab., bedeutet in der islamischen Geisteswelt „die Gemeinschaft aller Muslime“.

¹¹² Vgl. Feiraḥī, Dawūd: Ġāme'e-ye madanī (ḥāst-gāh dūgāne) [Pers., Zivilgesellschaft (der doppelte Ursprung)]. In: Maḡīdī, Muḥammad Reḡā und Dezākam, 'Alī: Ġāme'e madanī wa andīše dīnī [Pers., Zivilgesellschaft und religiöses Denken]. Qom, 1382 h. š., S. 73ff., S. 89ff.

¹¹³ Vgl. Ṭalas, Muḥammad As'ad, ebd., Band 1, ebd., S. 86ff.

Söhnen und propagierten wie die Perser die Theorie eines monarchistischen Ansehens, das es in der Zeit „der vier rechtgeleiteten Kalifen“ noch nicht gegeben hatte. Im Gegenteil, Abū Bakr, der erste Kalif, sagte sogar: „Leute, mir wurde die Herrschaft über euch anvertraut, wiewohl ich nicht der Beste unter euch bin. Handle ich gut, helft mir; handle ich schlecht, weist mich zurecht.“¹¹⁴ Der Abbasiden-Kalif sollte mächtig und in einem charismatischen und würdevollen Licht erscheinen. Der Staat war bis zu Hārūn ar-Rašīd im Jahr 786 absolut despotisch - die Staatsmänner hatten keinen Einfluss auf die Entscheidungen. Die abbasidischen Kalifen waren nicht sonderlich religiös und hielten keine Freitagspredigten wie die früheren Kalifen.

Der abbasidische Kalif Maḥdī bestimmte für den Staat Ministerämter, denen diverse Angelegenheiten anvertraut wurden. Es gab zwei Arten von Ministern: Einige waren ausführende Minister, die nur begrenzte Befugnisse hatten. Einige waren bevollmächtigte Minister mit weitläufigen Privilegien in Regierung und Armee.¹¹⁵ Außerdem wurden in der Abbasidenzeit verschiedene Finanzgerichtshöfe gegründet sowie besondere Posten für das staatliche Handeln. Der Qāḍī'l-quḍāt war ein besonders neuartiges Element des Staates in der Abbasidenzeit, und seine Pflichten und Machtbefugnisse entwickelten sich in dieser Zeit weiter.¹¹⁶

In dieser Zeit fing der Staat an Wirtschaftspolitik zu betreiben. Zu den wichtigsten Staatshandlungen in dieser Richtung gehörten die Grundsteuer, die *Zakat*, Zahlungsgarantien für die gewaltige Armee, die Errichtung eines Bewässerungsnetzes und die Verwaltung des fruchtbaren Bodens zwischen den Flüssen Euphrat und Tigris. Die Landwirtschaft gewann in dieser Zeit an Bedeutung.¹¹⁷

Die Abbasiden hatten lange Zeit die Macht inne, und allmählich veränderte sich im Laufe des Umwandlungsprozesses die Bedeutung des arabischen Begriffes *ad-daula*. Erst bezog sich der Begriff auf die herrschende Familie der Abbasiden, dann allgemeiner auf die Dynastie und schließlich auf den Staat.¹¹⁸ Wie bereits zuvor erläutert wurde hat das sunnitische Kalifat in den vielen Jahrhunderten seiner Existenz bedeutende Entwicklungen durchgemacht. So hat der Kalif unterschiedliche Rollen übernommen:

- der Kalif als politischer Befehlshaber der Gläubigen,
- der Kalif als Schiedsrichter,

¹¹⁴ Vgl. Lewis, Bernhard: Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel. Ebd., S. 48.

¹¹⁵ Vgl. Ṭalas, Muḥammad As'ad, Band 2, ebd., S. 74.

¹¹⁶ Ebd., S. 116f.

¹¹⁷ Ebd., S. 126-130.

¹¹⁸ Vgl. Lewis, Bernhard: Die politische Sprache des Islam. Berlin, 1991, S. 67.

- der Kalif als Ernener des Qāḍī'l-quḍāt,
- der Kalif als Legitimationssymbol neben einem De-facto-Herrscher.

Als die Abbasiden schwächer wurden, entstanden erstmals unabhängige Staaten im Kalifenreich. Der Kalif wurde immer mehr zu einem religiös-repräsentativen Element des Staates, das zu seinem eigenen Schutz das islamische Reich auf seine hohe nahezu heilige Stellung zurückführen ließ.¹¹⁹ Während die autokratischen Befugnisse der verschiedenen Elemente des Staates eine Ausweitung erfuhren, ging die persönliche Macht der Kalifen in Bagdad immer mehr zurück. Im 10. Jahrhundert bestand dann fast das gesamte frühere islamische Reich aus Erbfürstentümern, die den Kalifen in Bagdad symbolisch anerkannten.¹²⁰

3.5 Regierung und Religion

Für die Fragestellung dieser Arbeit ist eine Analyse der verschiedenen Eigenschaften und Handlungsweisen der religiösen Regierungen erforderlich, die hier in fünf verschiedenen Epochen erfolgt: für die Zeit des Prophetenstaates unter Muḥammad, für die Zeit unter den rechtgeleiteten Kalifen und für die Epochen der Umayyaden, Abbasiden und Mongolen.

3.5.1 Der religiöse Staat zur Zeit des Propheten

Der Gesandte Muḥammad übernahm mit seinem überzeugenden Wesen zehn Jahre lang verschiedene Verantwortungsbereiche, wie die Befehlsgewalt über die Armee, die Vormundschaft über das öffentliche Vermögen, die Gesetzgebung und das Richteramt. Der Islam wandelte das stammesmäßige Besitzverhältnis in eine zentralpolitische Konstruktion um. Politik und Regierung waren Mittel für religiöse Zwecke. Der Islam berief sich einerseits auf eine islamische Gesellschaft, die sich an religiöser Brüderlichkeit und Gleichberechtigung der Muslime orientiert, andererseits bezweckte er die Befreiung der heiligen Stadt Mekka von den Nicht-Muslimen.¹²¹

Die Frage ist, ob Muḥammad als Prophet diese Ziele staatlich ähnlich wie die Byzantiner oder Perser weiterverfolgte. Hierzu werden im Folgenden unterschiedliche Ansichten zur Diskussion gebracht.

Nach Hottinger lebte Muḥammad in einer Gesellschaft, die keinen Staat kannte, und er hat eine Religion begründet, nicht einen Staat. Doch gerade weil in Mekka und Medina kein

¹¹⁹ Vgl. Ṭālas, Muḥammad Asʿad, Band 2, ebd., S. 16ff. und 92.

¹²⁰ Vgl. Lewis, Bernhard: 2000 Jahre Geschichte des Nahen Ostens. Ebd., S. 185.

¹²¹ Vgl. Šoḡāʿīzand, ʿAlīreḍā, ebd., S. 134ff.

Staatssystem vorhanden war, musste der Prophet einen Machtapparat schaffen, in dessen Schutz seine Religionsgemeinschaft leben konnte. Er musste seine Gemeinschaft zu einem großen Stamm verbinden, der den anderen Stämmen entgentreten konnte.¹²²

Aber es besteht kein Zweifel, dass der Prophet außer der religiösen Leitung auch der politische Führer der Muslime war. Zu diskutieren ist aber, ob der Prophet – wie einige behaupten - die Führung der islamischen Gesellschaft als Teil seiner Prophetenschaft vollzog und die Regierung folglich zur heiligen Offenbarung und den Pflichten des Propheten gehörte, oder ob die Ausführung der islamischen Vorschriften in der Gesellschaft von der Prophetenschaft unabhängig war und der Prophet die politische Führung der islamischen Gesellschaft aufgrund seiner persönlichen Eigenschaften übernahm.

3.5.2 In der Zeit der rechtgeleiteten Kalifen

In dieser Epoche waren Religion und Politik noch miteinander verbunden. Allmählich jedoch bahnte sich eine Trennung der weltlichen Elemente des Kalifats von den religiösen an.

Aufgrund der Auseinandersetzungen um die Prophetennachfolge und dem Verlust des prophetischen Geistes traten viele religiöse Fragen um die sozial-politischen Probleme in Erscheinung. Wissenschaftler und Theologen wurden erforderlich. Die Kluft zwischen den verschiedenen Ansichten in der Diskussion um diese Probleme vergrößerte sich als ‘Uthmān, der dritte Kalif, 15 Jahre nach dem Tod des Propheten bei einem Volksaufstand für soziale Gerechtigkeit und Verwirklichung religiöser Vorschriften ermordet wurde.

Die Muslime traten in der Zeit des ersten Kalifen denen entgegen, die sich vom Islam abgewendet hatten.¹²³ Die Kalifen selbst strebten nach religiösen Zielen, wie zum Beispiel nach der Erhaltung und dem Schutz des Korans und der Verbreitung der prophetischen Überlieferungen. Diese Phase dauerte 30 Jahre lang an. Der Kalif war eine ehrenvolle Erscheinung. Seine Herrschaft basierte auf der Religion. Die Zeit war geprägt von einem einfachen und schlichten Kalifatssystem, hohen religiösen Ambitionen und der Akzeptanz von Kritik.¹²⁴

Die Krise in der Legitimierung der Regierung der Kalifen entstand dennoch aus zwei Gründen:

- Vorwürfe der Schiiten aufgrund der vorläufigen Verweigerung des Herrschaftsrechts

¹²² Vgl. Hottinger, Arnold, ebd., S. 66.

¹²³ Vgl. An-Nağār, ‘Abdulwahāb: Al-ḥulafā’ ar-rāšidūn [Arab., Die rechtgeleiteten Kalifen]. Beirut, 2003, S. 33f. und 37f.

¹²⁴ Eine berühmte Rede Abu Bakrs zum Treueid des Volkes siehe An-Nuweirī, Aḥmad Ibn ‘Abdulwahāb: Nahāyat al-arab fī funūn al-adab. Band 19. Ägypten, 1364 h. š, S. 42ff.

an 'Alī.

- Die Methode der Machtübergabe.
- Die Machtübergabe von einem Kalifen zum nächsten erfolgte nicht mit Gewalt, aber durch die Bestimmung oder Wahl eines bestimmten Rats oder durch Treueid der Muslime. Es gab in diesem Sinne kein allgemein gültiges Konzept.

3.5.3 In der Epoche der Umayyaden

Diese Phase des umayyadisch-islamischen Reiches begann mit dem Sieg M'ūāwiyas über 'Alī und dessen Ermordung.

In dieser Epoche gab es folgende Veränderungen:

Der Regierungssitz des Kalifats wurde von Medina nach Damaskus verlegt. Der Staat wurde mithilfe von Gewalt hergestellt, und im Vergleich zu der vorangegangenen Herrschaftslogik diente die Religion der Politik. Die Nachfolger des Kalifen wurden durch das Erbrecht eingesetzt. Das Kalifat entwickelte sich immer mehr zu einer Monarchie, und die Heiligkeit des Kalifats als Institution wurde mit der Heiligkeit des Amtsinhabers vermischt. Al-Ġanušī ist wie Ibn Ḥaldūn der Meinung, dass die Entwicklung des Kalifen zu einem König bereits mit dem Tag, als die Umayyaden die Macht im islamischen Staat ergriffen, begonnen hatte. Er betrachtet den umayyadischen Staat als eine Stammesmonarchie mit dem äußerlichen Schein des Kalifats.¹²⁵ Außerdem stellt er ihn als gefährlichsten Staat in der politischen Geschichte des Islam und als ersten Trennungsschritt zwischen Religion und Politik an den Pranger.¹²⁶

Nach Ansicht von Al-Ġanušī verkörperte der umayyadische König drei Elemente:

- den Islam,
- die Nationalität und
- das Vorbild gegenüber nicht-muslimischen Staaten.

Damit wurde für das Kalifat modellartig eine neue Staatsform gebildet, die aus bestimmten islamischen Elementen und stammesmäßigen sippenhaften Normen bestand. Das schädlichste Element dieser Regierung war das Bevorzugen der arabischen Nationalität, da sie die Separierung von Staat und Volk verursachte und die islamische Einheit (*Ummah*) dadurch

¹²⁵ Vgl. Al-Ġanūšī, Rāšid: *Al-ḥarakat al-islāmiya wa mas'alat at-taġyīr* [Arab., „Die islamische Bewegung und die Frage der Transformation“]. Beirut, 1421 h., S. 26.

¹²⁶ Vgl. Markaz-e darāsāt al-Islām wa l-'ilm [Pers., „Zentrum für Studien über Islam und Wissenschaft“]. In: *Maġalle marāsed* [Pers., „Zeitschrift der Observatorien“]. 1. Jg., Nr. 2, 1420 h., S. 39ff.

zerbrach.¹²⁷ Auf Grund des brutalen Verhaltens und der den islamischen Vorschriften widersprechenden Tätigkeiten der Regierung distanzierten sich schon anfangs diverse Prophetengefährten und später bekannte religiöse Wissenschaftler von der umayyadischen Regierung.

Insgesamt kann die politisch-religiöse Struktur dieser Epoche wie folgt beschrieben werden:

- Wandel der politischen Ordnung vom Kalifatsystem zur Sulṭānherrschaft und Vererbbarkeit des Kalifats sowie Wandel des Wesens der Herrscher, ihrer Einstellung und ihres Umgangs mit dem Volk.
- Einführung des Treueides einiger Stammesführer und der Zwang auf die Bevölkerung, diese anzuerkennen.
- Verminderte Bemühung der Herrscher um Beratung mit Sachkundigen und Hervorrufung einer Art Gewaltherrschaft, als Resultat zunehmende Proteste und Aufstände.
- Hochkonjunktur des Gedankens vom Zwang der göttlichen Vorherbestimmung sowie der Unantastbarkeit des Kalifen und des Kalifats.
- Stagnation des philosophischen und kritischen Denkens und Hochkonjunktur des Denkens in Überlieferungen.

3.5.4 In der Epoche der Abbasiden

Die Abbasiden, die durch ihre religiös gefärbte Protestbewegung an die Macht gekommen waren, nahmen für sich noch stärker als die Umayyaden in Anspruch, von Gott eingesetzt und in Seinem Namen herrschende Machthaber zu sein. Doch solche Ansprüche konnten nur glaubwürdig vermittelt werden, wenn die Mehrzahl der angesehenen Ulamāʾ ihnen zustimmte oder zumindest nicht widersprachen.¹²⁸ Die Ulamāʾ standen immer unter Beaufsichtigung der Kalifen, und die religiös-wissenschaftlichen Einrichtungen waren ohnehin finanziell unselbständig. Einige rechtliche Ämter konnten daher zum Zwecke des islamischen Anstriches mit beeinflussbaren Ulamāʾ besetzt werden.

Insgesamt war das abbasidische Kalifatssystem stark von der persischen Zivilisation und Kultur geprägt.¹²⁹ Die aristokratische Grundlage des zoroastrischen Gemeinwesens jedoch wurde von der gemeinschaftlichen Betonung des Islam vollständig vernichtet.¹³⁰ Arabismus und Genealogismus wurden demnach durch die Abbasiden und ihre hierarchische Verwaltung

¹²⁷ Vgl. Al-Ġanūšī, Rāšid, ebd., S. 28f.

¹²⁸ Vgl. Hottinger, Arnold, ebd., S. 95.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 105.

¹³⁰ Vgl. Lewis, Bernhard: 2000 Jahre Geschichte des Nahen Ostens, ebd., S. 173.

umgestaltet.

Die Konflikte zwischen dem Kalifat und den verschiedenen islamischen Gruppierungen erreichten ihren Höhepunkt in der Abbasidenzeit. Es kam zu immer mehr theologischen und philosophischen Auseinandersetzungen, und ein neues politisches Denken entwickelte sich. Die Stellung der Ulamā' gewann in dieser Epoche an Bedeutung, da in die richterlichen Urteile islamrechtliche Prinzipien der Ulamā' einfließen. Da man ein einheitliches Rechtssystem benötigte, bestimmte Kalif al-Mansūr vier sunnitische Rechtsschulen als einzige Rechtsbasis für das Gerichtswesen: die von al-Mālikī,¹³¹ 'Abū Ḥanīfah¹³², Al-Ḥanbalī¹³³ und Al-Šāfi'ī¹³⁴. Mit dieser Maßnahme legte der Staat die sunnitisch-religiöse Richtung als staatlich-normative Religion fest und verhinderte damit eine größere Vielfalt der Urteilsfindung.¹³⁵

Die abbasidische Dynastie wurde durch den Angriff der Mongolen 1258 gestürzt. Unter den Mongolen wurde zunächst eine unreligiöse säkulare Regierung gebildet. Das mongolische Reich wurde ausgebaut. Die Religion trennte sich von der Politik und die Ulamā' von der Regierung.

3.5.5 Die Institutionalisierung des Islam bis zu der Zeit der Abbasiden

Mit der Institutionalisierung des Islam meint Lapidus die Transformation der Gesellschaften im Nahen und Mittleren Osten durch eine religiöse Idee. Er betont drei miteinander in Beziehung stehende Faktoren: die Ideen, die Eliten, die für sie eintreten, und die sozialpolitischen Strukturen. Folgende Phasen der frühen Institutionalisierung sind bei den islamischen Gesellschaften zu erkennen¹³⁶:

Die Entstehung der arabisch-muslimischen Gesellschaft bis zu Muḥammads Tod:

Diese Phase beschreibt die Schaffung einer muslimischen Gemeinschaft in Mekka und

¹³¹ Um 708-795 n. Chr.

¹³² 699-767 n. Chr.

¹³³ Gest. 858 n. Chr.

¹³⁴ 767-820 n. Chr.

¹³⁵ Vgl. Al-Anbārī, 'Abdulrazāq, 'Alī: An-nizām al-qaḍā'ī fī Baġdād fī l-ʿaṣr al-ʿAbāsī 145-656 [Arab., "Die Justizordnung in Bagdad in der abbasidischen Epoche 145 bis 656 n. H."]. Nağaf, 1977, S. 120ff..

¹³⁶ Vgl. Lapidus, Tra M.: Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaft. In: Schuchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main, 1987, S. 125-142, S. 127-137.

Medina unter prophetischer Autorität.

- Herausbildung einer religiös-definierten Gemeinschaft.
- Der Prophet und seine Gefährten stellen die Elite dar.
- Entstehung eines komplexen Wertesystems, das im Widerspruch zu den Werten der Stammeskultur steht.
- Das Ethos dieser Gesellschaft ist eine komplexe Verbindung von religiöser Transzendenz und islamisch-arabischer Beduinenkultur.

Entstehung einer den Nahen- und Mittleren Osten umfassenden islamischen Gesellschaft:

Dieser Phase lassen sich zwei Zeitabschnitte zuordnen:

a) Die Zeit des Kalifenreichs bis etwa zur Mitte des 10. Jahrhunderts:

- Entstehung eines prototypischen islamischen Staates.
- Die Gesellschaft wird durch zwei uneinheitliche Eliten getragen: die Kalifen und die Ulamā'.
- Institutionalisierung des Islam auf Staatsebene.
- Kalifen als Ideale und Nachfolger des Propheten leiten die islamische Gemeinschaft.
- Eine die Welt transzendierende Institution.

b) Die Epoche des Sulṭāns bis zum 12. Jahrhundert:

- In der Mitte des 10. Jahrhunderts wurde das Kalifenreich zerstückelt und wurde von türkstämmigen Kriegen erobert. Diese Staaten entwickelten eine komplexe Identität. Die Autorität der Sulṭāne hing nun immer mehr von den türkischstämmigen Kriegen ab. Die Phase wurde von einem nicht-islamischen persischen und türkischen politischen Ethos begleitet.

Die Institutionalisierung erfolgte auf zwei Ebenen: Durch die Kalifen und durch die Ulamā'. Der Islam erfuhr unter der Leitung von charismatischen religiösen Anführern eine Institutionalisierung in der Gestalt religiöser Gemeinschaften in den städtischen Zentren. Im 7. und 8. Jahrhundert konnten zahlreiche religiöse Vereinigungen gebildet werden, darunter die Ḥawāriğ, die Schiiten und die sunnitischen Rechtsschulen. In Konfrontation mit dem Kalifen behaupteten sie alle, die prophetische Tradition und die wahre Lehre des Islam zu verkörpern. In der Zeit vom 10. bis zum 13. Jahrhundert spaltete sich die Masse in die sunnitischen Rechtsschulen, die Sufi-Bruderschaften, die Schia-Vereinigungen und andere

muslimische Gruppen. Diese islamisch-religiösen Vereinigungen vertraten gänzlich andere religiöse Orientierungen als die politischen Eliten.¹³⁷ Sunniten mit dieser Orientierung hatten eine nuancierte Haltung zu weltlichen Angelegenheiten. Sie akzeptierten die vorhandenen Einflussmöglichkeiten als genügend. Ihre Ulamā' beanspruchten für sich selbst eine Beraterrolle und das Recht, die Herrscher zu erziehen und zu ermahnen.¹³⁸

Eine weitere Ebene der Institutionalisierung betraf die ländlichen Gebiete. Die islamisch-religiöse Führung und die muslimischen Symbole wurden hier dazu genutzt, die in Gruppen gespaltene Bevölkerung in einheitlichere religiös-politische Bewegungen zusammenzuführen.¹³⁹

Wenn wir nun auf den Gesamtprozess der institutionellen Formation der islamischen Gesellschaft im Nahen und Mittleren Osten zurückblicken, beginnen wir in Weberschem Sinne mit einem charismatischen Führer und einer visionären Bewegung.

3.6 Religiöse Institutionen und Ulamā' im islamischen Kalifat

Die Untersuchung des religiös-staatlichen Verhältnisses erfordert auch eine Untersuchung der Rolle der Ulamā' als Hüter der Religion. Die Ulamā' in der islamischen Gesellschaft unterschieden sich deutlich von christlichen Priestern oder der Kirche als Institution. Sie unterstanden keiner festen Organisation und Hierarchie. Die Ulamā' arbeiteten ihr Leben lang, als religiöser Wissenschaftler hatte man jedoch zunächst keinen bezahlten Beruf.

Die Ulamā' waren in erster Linie Theologen, die sich dazu verpflichtet fühlten, von der islamischen Überlieferung und dem Glauben zu berichten und ihn zu interpretieren. Sie zählten zu den religiösen Experten. Der Islam kennt keine Geistlichen, die sich aufgrund einer Weihe von den gewöhnlichen Gläubigen abgrenzen.¹⁴⁰ Die Ulamā' hatten gegenüber anderen Menschen kein Vorzugsrecht, sondern für sie galten dieselben islamischen Verordnungen. Sie waren keine Vermittler zwischen Gott und dem Volk.¹⁴¹ Die Ulamā' genossen jedoch in der islamischen Gesellschaft, besonders unter den Schiiten, eine privilegierte Position, da die Anhänger des Islam nur in ihnen die Verteidiger ihrer Glaubensüberzeugungen sahen. Einerseits benötigten die Menschen die Ulamā' zur Lösung ihrer religiösen Probleme, andererseits waren auch die Kalifen und Sultāne auf diese angewiesen. Die Ulamā' konnten der Regierung mehr als alle anderen zur Legitimation verhelfen, daher näherten sich die abbasidischen Kalifen und die Sultāne den großen religiösen Richtungen an, um für die eigene Regierung zu werben. Die Abbasiden vernichteten zudem andere Gruppierungen, um

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 130-134.

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 135.

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 137.

¹⁴⁰ Vgl. Hottinger, Arnold, ebd., S. 95.

¹⁴¹ Vgl. Lewis, Bernhard: : Die politische Sprache des Islam, ebd., S. 57ff.

ihre eigenen Theologen besser kontrollieren und beherrschen zu können.¹⁴² Die Ulamā' wiederum nutzen selbst den Staat für ihre Zwecke. Sie verlangten für ihren Dienst Geld und eine berufliche Stellung.¹⁴³ Der Nutzen der Ulamā' für die Herrscher war jedoch höher zu bewerten. Die Herrscher strebten die Stärkung der Ulamā' in Rang und Stellung an, um das Volk für sich zu gewinnen. Sie forderten dazu als Gegenleistung von den Ulamā' nicht nur die Bestätigung, sondern auch die Unterstützung ihres Handelns und ihrer Machtposition.

Tatsächlich ist die Bedeutung der Ulamā' tief im Islam verwurzelt, was die Verbindung von Religion und Politik impliziert. Der 'Ālim interessiert sich für den Staat nicht als politisches Abstraktum oder historisches Phänomen, sondern er betrachtet den Staat vor allem als göttliches Werkzeug.¹⁴⁴ Auch die Umayyaden, die zuvor mit dem Islam und den Hāšemiten verfeindet waren, mussten ihr Handeln wegen der Bedeutung der Ulamā' religiös untermauern. Der Gelehrte Al-Ġazālī¹⁴⁵ kritisierte beispielsweise seinerzeit das Kalifat, bekräftigte aber gleichzeitig die Legitimation des Kalifen, verfasste also keine negative *Fatwā*¹⁴⁶.

Das Verhältnis zwischen den Ulamā' und der Regierung war nicht immer gleich. Die sunnitischen Ulamā' waren materiell an den Staat gebunden, wohingegen die schiitischen Ulamā' mehr Unabhängigkeit genossen. In der schiitischen Glaubensrichtung übernahmen sie nach der Abwesenheit des letzten heiligen Imāms dessen Nachfolge. Daher musste ihnen gehorcht werden. Die Schiiten waren außerdem finanziell unabhängig.¹⁴⁷ Sie verwalteten ihre theologischen Zentren durch religiöse Einkommenssteuer vom Volk.

Unter den Umayyaden wurde die Vollstreckung der Gesetze den Provinzgouverneuren und ihren Richtern überlassen. Die Abbasiden verbanden das Amt des Richters nach ihrer Machtübernahme untrennbar mit der Schari'a. Der Richter musste von nun an ein Spezialist auf diesem Gebiet sein. In die Zeit fielen auch die ersten Zentralisierungstendenzen, in der nun der Qāḍī'l-quḍāt den Dreh- und Angelpunkt aller Richter stellte. Dieser übernahm auch eine beratende Funktion für den Kalifen bei der Exekution der Gesetze. Er wurde in kurzer Zeit zum wichtigsten Mann nach dem Kalifen. Kalif und Qāḍī'l-quḍāt waren gleichermaßen an das heilige Gesetz gebunden und hatten nur dann das Recht zur persönlichen Auslegung,

¹⁴² Vgl. Šakūrī, Abū l-Faḍl: *Fiqh-e siyāsī-ye Islām* [Pers., Politische Theologie des Islam]. Band 2. Teheran, 1361 h. š, S. 19.

¹⁴³ Vgl. Zaidan, Ğeorgī, ebd., S. 831.

¹⁴⁴ Vgl. Lewis, Bernhard: *Die politische Sprache des Islam*, ebd. S. 56.

¹⁴⁵ Gest. 1111.

¹⁴⁶ Arab., Rechtsgutachten. Zwar haben *Fatwās* keinen bestimmenden Charakter wie der Dikret des katholischen Papstes, dennoch genießen sie für die Muslime einen hohen Charakter, erst Recht wenn sie von einem hohen 'Ālim stammen.

¹⁴⁷ Vgl. Hottinger, Arnold, 2000, S. 97.

wenn keine Klärung in Koran oder Sunna vorlag. Diese Doktrin ist schon auf den Umayyadenkalifen ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz¹⁴⁸ zurückzuführen und wurde bewusst von den Abbasiden übernommen, da sie es sich zum Ziel setzten, eine Gesellschaft zu schaffen, die ihr System als von Gott gewollt betrachtet. Dieses große Ziel konnten sie nicht erreichen, weil es unmöglich war, die gesamte Gesellschaft davon zu überzeugen.

Die Abbasiden, die als direkte Nachfolger des Propheten eine göttliche Abstammung für sich beanspruchten, trennten sich sehr schnell von ihrem Vorhaben, die staatliche Kontrolle über die Gesetze zu erlangen. Die Mehrheit der Muslime war mit diesem Zustand einverstanden, da sie eine zu enge Verbindung von orthodoxem Islam und staatlichem Gesetz nicht wünschten.

Nach dem Tod des Propheten zeichneten sich auch die „vier rechtgeleiteten Kalifen“ aufgrund ihrer Zugehörigkeit, engste Gefährte Muḥammads zu sein, durch einen charismatischen Charakter aus. Religion und Staat hatten ein engeres Verhältnis. Sie äußerten daher selbst direkt ihre Meinung zu religiösen Handlungen. Später jedoch griffen die Kalifen kaum in die theologische Diskussion der Ulamāʾ ein, obwohl die Ulamāʾ zu religiösen Angelegenheiten Stellung nahmen und mit ihren Urteilen großen Einfluss nahmen. Eine Einmischung der Kalifen erübrigte sich mit der Verbreitung der Ulamāʾ und der religiösen Zentren.

Erst in der früh-abbasidischen Zeit griffen die Kalifen wieder in die religiösen Belange ein. Die bedeutendste Intervention war die der Miḥnā, eine Art Inquisition.¹⁴⁹ Die Staatsintervention in religiöse Angelegenheiten verstärkte sich erneut unter dem Seldschukenkönig Mālik Schāh und dessen Minister Nizām al-Mulk.

Nizām al-Mulk strebte allgemein danach, die islamische Staatsreligion vor anderen Religionen zu schützen. Er bezeichnete Religion und Staat als zwei Brüder, die einander beistehen. Nizām al-Mulk gründete eine Reihe von *Madrasah*¹⁵⁰, die einen entscheidenden Einfluss zur Stabilisierung des geistigen und damit auch des politischen Lebens beitrugen. Die Ulamāʾ wurden durch diese Institution geschult und beaufsichtigt. Sie fanden dadurch Zugang zum staatlichen Leben sowie Unterhalt.¹⁵¹

¹⁴⁸ 681-720 n. Chr.

¹⁴⁹ Vgl. Hottinger, Arnold, ebd., S. 99 und 101.

¹⁵⁰ Arab., bezeichnet im engeren Sinne den Typus der islamischen Hochschule. Die wörtliche Bedeutung lautet: „Ort des Unterrichts“.

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 103-106, sowie Şafā, Ḍabīḥullāh: Tārīḥ-e adabiyāt-e Irān [Pers., „Die Literaturgeschichte des Iran“]. Band 2, 7. Aufl., Teheran, 1372 h. š., S. 23.

4. Das politische Denken der Ulamā'

Im Laufe der Geschichte haben sich Religionen und Denkschulen in der Regel von ihrer Ursprungsidee entfernt. Der Islam bildet da keine Ausnahme. In der Diskussion über das Verhältnis von Religion und Politik kann nicht von einer Identität des Islam mit der Handlungsweise der Menschen gesprochen werden. Nach islamischer Auffassung sind Diesseits und Jenseits, Religion und Politik, keine voneinander getrennten Vorgänge. Es besteht auch keinesfalls ein Dualismus.

Die Verwirklichung dieser Auffassung erfolgte in den verschiedenen islamischen Gebieten auf unterschiedliche Weise. Auch wenn in politische und religiöse Institutionen unterteilt wurde, kann nicht von einer vollständigen Trennung, wie es im Christentum der Fall war, die Rede sein. Das lässt sich dadurch erklären, dass in der christlichen Lehre unter der Regierung ein notwendiges Übel, im Islam jedoch eine göttliche Wohltat verstanden wird. Aus theologischer Perspektive glaubt der Islam an eine unzertrennbare Einheit von Religion und Politik. Das Christentum glaubt dagegen an die Teilung und die Differenz zwischen Religion und Politik.

Das Verhältnis Religion und Politik in der islamischen Welt war genau entgegengesetzt zu dem in Europa. Die europäische Kirche mischte sich gewaltsam in politische Angelegenheiten ein, wohingegen in der islamischen Welt die Religion der Maßstab für das legitime Handeln des Staates war. Der Despotismus wurde im Namen der Religion als Notwendigkeit für einen starken Staat gegen Aggressoren erklärt, daher wurde diese Regierungsform zu einer politisch dominanten Lehre innerhalb der islamischen Welt. Die Schiiten bedienten sich oft der religiösen Tradition, um Widerstand zu leisten und gegen die Herrschaftsordnung anzukämpfen. Dies bedeutete aber nicht immer die Veränderung der gegebenen Ordnung. Wenn die Schiiten also drastische Maßnahmen zum Sturz des unerwünschten politischen Regimes oder eines Regenten ergriffen, war dies nicht gleichzusetzen mit einer Veränderung der politischen Ordnung. So meint auch 'Enayat¹⁵²:

„Was den schiitischen Pragmatismus in solchen Handlungen vom sunnitischen unterschied, war die nach außen hin gezeigte Harmonie, die oft eine endliche und überstürzte Eigenschaft hatte. Dies hat aber nie die spezifischen Überzeugungen der Schia, die alle weltlichen Staaten und Mächte während der Abwesenheit der Imāme ablehnte, bedroht oder geschwächt.“¹⁵³

Für die Muslime waren im Laufe der Geschichte stets die folgenden politischen Fragen von Bedeutung:

¹⁵² Dr. Hamid Enayat war ein berühmter iranischer Soziologe der islamischen Länder.

¹⁵³ 'Enāyat, Ḥamīd: *Andīše-ye siyāsī-ye Islām-e mo'āṣer* [Pers., „Das politische Denken im zeitgenössischen Islam“]. Übersetzt von B. Ḥoramm Šāhī. Band 3. Teheran, 1372 h. š., S. 55.

- Wer hat die Kompetenz zur Regierung?
- Wie soll er die Staatsmacht erlangen?
- Was sind seine Pflichten?
- Wo liegen die Grenzen seiner Macht?

Bezogen auf die erste und zweite Frage ergab sich eine Auseinandersetzung für einen Muslim zwischen der religiösen Pflicht zur Verteidigung des islamischen Reiches oder der Beendigung seiner Gewaltherrschaft. Dieser Konflikt prägte die islamische Geschichte.¹⁵⁴

Der Koran stellt Muḥammad als Vorbild und gutes Beispiel dar.¹⁵⁵ Die Muslime sollten also danach streben, ihren Staat und ihre Gesellschaft so aufzubauen, wie Muḥammad selbst es tat. Die Verwirklichung vieler religiöser Gebote kann nur erfolgen, wenn die Voraussetzung eines religiösen Staates erfüllt ist.

Gibb meint zur politisch-religiösen Auffassung Muḥammads, dass die neue religiöse Gesellschaft von ihm und seinen Gegnern als Gesellschaft verstanden wurde, die auf Basis politischer Ziele organisiert wird, nicht durch eine religiöse Organisation innerhalb eines religiös-gesetzlichen Staates.¹⁵⁶

Die göttliche Verantwortung des Propheten des Islam ergab sich nicht ausschließlich durch die zweite Hälfte der Offenbarungen in Medina, die sich auf das Volk und deren Lage bezogen. Vielmehr war es neben der göttlichen Botschaft seine Aufgabe, eine praktische, erzieherische, soziale und auch individuelle Ordnung für eine tugendhafte Gesellschaft herzustellen. Muḥammad forderte vom Volk die Herstellung einer *Ummah*, einer religiösen Gemeinschaft von Geschwistern, und rief sie zum Widerstand gegen Tyrannei und Polytheismus auf.

Die islamische Idee blieb jedoch nicht in ihrer reinen Form erhalten. Lewis führt an, dass der Islam – ausgenommen die Anfangszeit und die Zeit der rechtgeleiteten Kalifen – wegen seiner politischen Führung stets unter dem Einfluss fremder Kulturen stand. Die Römer wirkten kulturell und politisch auf die Umayyaden-Regierung ein, die Perser beeinflussten die Abbasiden und deren Provinzregierungen. In der Zeit der Mongolen und Il-Khane hatten die persische und mongolische Kultur einen beidseitigen Einfluss, und schließlich waren auch die Türken und die europäischen Staaten in den letzten Jahrhunderten von großer Bedeutung.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Vgl. Šoḡāʿīzand, ʿAlīreḡā, ebd., S. 114.

¹⁵⁵ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 33, Vers 21.

¹⁵⁶ Vgl. Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen: Eine geschichtliche Untersuchung [Pers., „Islām. Bar-rasī-ye tāriḡī“]. Übersetzt von Manūčehr Amīrī. Teheran, 1367 h.š, S. 45.

¹⁵⁷ Vgl. Lewis, Bernhard, „Die politische Sprache des Islam“, ebd., S. 21ff.

4.1 Die Bedeutung des Kalifats und das Imāmatsmodell als zwei Utopien

In der Geschichte der islamischen Herrschaftstheorien herrschten hauptsächlich zwei Gedankenströme: die Kalifats- und die Imāmats Herrschaft. Die beiden Utopien blieben im muslimischen Denken stets aktuell. Bevor die verschiedenen Standpunkte der islamischen Denker dargestellt werden, befaße ich mich mit der Entstehung und Entwicklung dieser zwei Haupttheorien.

Nach dem Tod des Propheten stand sogleich das Problem der Nachfolgerschaft im Mittelpunkt der Diskussion, wodurch die Muslime gezwungen waren, über die Themen Macht, Staat und deren Legitimation nachzudenken. Die Entwicklung der diesbezüglichen Ideen begann zunächst bei Überlieferern und Theologen, bevor dann auch philosophische Diskussionen entstanden.

Besonders hervorzuheben ist in dieser Diskussion das Problem des Imāmats, also der Herrschaft eines religiösen Führers, der von Gott bestimmt wird. So bestand eine grundsätzlich unterschiedliche Auffassung zwischen der schiitischen und sunnitischen Glaubensrichtung, wer auf welche Weise Nachfolger des Propheten wird. Die Ergebnisse der Ulamā' dieser zwei Richtungen mündeten in die Makrotheorien von Kalifat und Imāmat.

Die Sunniten stellten eine Kalifatstheorie auf. Sie erkannten die Handlungsweisen der Gefährten Muḥammads nach seinem Tode in dieser Hinsicht an. Aufgrund der Anwendung der unterschiedlichen Methoden zur Bestimmung des Kalifen kam es aber zu Verwirrung. Die Sunniten stützen sich für die Bestimmung des Kalifen auf die Versammlung einiger bekannter Gefährten wie es beim ersten und dritten Kalifen der Fall war. Im Falle des vierten Kalifen berufen sie sich auf den Treueid einer großen Anzahl von Muslimen. Sie verwendeten aber auch die Methode der Bestimmung des Nachfolgers von Seiten des amtierenden Kalifen wie im Falle des zweiten Kalifen. Schließlich unterwarfen sie sich sogar den Umayyaden und Abbasiden, die mit Gewalt und Eroberungen das Kalifat erlangten.¹⁵⁸

In der sunnitischen Diskussion wurden die Fähigkeiten und Eigenschaften des Herrschers kaum besprochen. Der Herrscher, der sich nur auf Gewalt stützte und für seine Machtübernahme keine Gelegenheit für eine Wahl entstehen ließ, wurde akzeptiert. Die sunnitischen Ulamā' begründen diese Sichtweise mit der Sicherheitsgarantie für das islamische Reich, auch wenn sich der Herrscher unislamisch verhielt. Realistisch betrachtet kann die politische Theorie der Sunniten jedoch nur als pragmatische Erklärung der islamischen Sozialgeschichte bezeichnet werden.

Ibn Ğam'a bezeichnete den Niedergang des Kalifatssystems durch die Mongolen als vorhersehbar, da die Herrschaft nur von militärischer Macht abhing.¹⁵⁹ Er stellt fest, dass man einem Herrscher gehorchte, der sich mit Gewalt durchsetzte, obwohl er nicht im Sinne des

¹⁵⁸ Vgl. Šoġā'izand, 'Alīreḡā, ebd., S. 121.

¹⁵⁹ Vgl. 'Enāyat, Ḥamīd, ebd., S. 32.

Islam handelte, das religiöse Gesetz nicht kannte und das Volk unterdrückte.¹⁶⁰ Diese Vorgehensweise traf mit wenigen Ausnahmen stets auf die Abhandlungen und das politische Denken der Sunniten zu. So schrieb Nizām al-Mulk im Auftrag des seldschukischen Herrschers die „Politische Schrift zur religiösen Legitimation des seldschukischen Staates“. Al-Māwardī verfasste im Auftrag eines abbasidischen Kalifen die „Befehle der Herrscher“.

Im Koran wird das Wort *Ḥalīfā* und seine Pluralform in einigen Fällen als Repräsentant erwähnt.¹⁶¹ Inhaltlich wird hier beispielsweise auf die Menschen und ihre Repräsentantschaft Gottes auf Erden Bezug genommen. Der Begriff *Ḥalīfā* ist jedoch in keinem Fall in der Bedeutung als Regierungsform oder als islamischer Herrscher verwendet worden. ‘Umar hat Abū Bakr nur einmal bei der Gebetsführung als *Ḥalīfā* im Sinne von „Vertreter“ bezeichnet, als der Prophet selbst in den letzten Tagen seines Lebens schwer krank war und diese Aufgabe nicht mehr übernehmen konnte.¹⁶² Dieses Wort wurde nicht einmal von den Muslimen verwendet, die sich nach dem Tod des Propheten in Saqifā versammelten, um über die Zukunft der islamischen Gesellschaft zu entscheiden. Sie benutzten stattdessen in ihrer Debatte das Wort *Amīr*.¹⁶³

Abū Bakrs Nachfolger ‘Umar wurde dann schließlich *Ḥalīfat rasūl Allāh*¹⁶⁴ genannt. Für die später folgenden Kalifen der Umayyaden und Abbasiden schien diese Terminologie problematisch zu werden, deshalb beschränkte man sich zur Vermeidung von Streitigkeiten auf die abgekürzte Form *Ḥalīfā*, also Kalif.¹⁶⁵ Diese Bezeichnung stammt demnach von ‘Umar und nicht von den Propheten. Er war auch der erste, der sich selbst *Amīr al-Mu‘minīn*¹⁶⁶ nannte. ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb versuchte zwar, die Menschen davon abzuhalten. Nachdem der Ausdruck sich eingebürgert hatte, sagte er jedoch: „Ihr seid die Gläubigen, und ich bin euer *Amīr*.“¹⁶⁷ Von da an wurde der Begriff *Amīr* in der islamischen Geschichte eine politische Terminologie.

¹⁶⁰ Vgl. Paulowič, Petrushevsky Ilil: *Islām dar Irān* [Pers., „Der Islam im Iran“]. Übersetzt von Kerīm Kešāwarz. Teheran, 1362 h.š., S. 166.

¹⁶¹ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 2, Vers 30, Kapitel 6, Vers 65, Kapitel 7, Vers 69/74 und Kapitel 38, Vers 26.

¹⁶² Vgl. Tabarī, Muḥammad Ḡarīr: *Tārīḥ al-omam wa l-mulūk* [Arab., Die Geschichte der Völker und Könige]. Forschung von M.A. Ibrāhīm. Beirut, o. J., Band 3., S. 221.

¹⁶³ Arab., bedeutet Befehlshaber

¹⁶⁴ Arab., Stellvertreter Gottes Propheten.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., Band 4, S. 208.

¹⁶⁶ Arab., bedeutet Befehlshaber der Gläubigen.

¹⁶⁷ Vgl. Mas‘ūdī, Abū l-Ḥassan: *Morūḡ aḍ-ḍahab wa ma‘āden al-ḡūhar* [Arab., „Die Goldwiesen und Juwelenfelder“]. Forschung von Bārbiye Dūmonār und Pāwe Dekürtel. Teheran, 1970, S. 192f.

In der Zeit der Umayyaden, veränderte sich die beabsichtigte Bedeutung des Kalifenbegriffs. Der Begriff wurde nun vermehrt in Verbindung mit dem Suffix *llāh*¹⁶⁸ gesetzt, also in der Bedeutung des Repräsentanten Gottes. Das war während der rechtgeleiteten Kalifen nicht der Fall gewesen. ‘Umar hatte sogar protestiert, als ihn jemand so bezeichnete.¹⁶⁹ M‘uāwiya war der erste Herrscher, der sich „Repräsentant Gottes“ nannte. Besonders gewann dieser Begriff während der Zeit von ‘Abdul-Mālik¹⁷⁰ an Bedeutung.¹⁷¹

Die Umayyaden erkannten die Wirkung des göttlichen Rechts der Herrschaft auf die eroberten Gebiete, insbesondere in Persien. Außerdem benötigten sie den Glauben an den göttlichen Segen, um ihre Herrschaft religiös zu rechtfertigen. Auch zwanzig abbasidische Kalifen genossen diesen Titel. Sie fügten ab der Regierungszeit von Mu‘taṣim das Suffix *llāh* an ihren Herrschertitel an, um mit der göttlichen Macht und ihrem Vertreteranspruch ihre Position zu stärken. Einen Hinweis zum göttlichen Recht der Regierung kann man in einem Brief finden, den der Kalif Nāṣir ad-Din-Allāh¹⁷² in dem Ernennungsschreiben seines Ministers schrieb: „Muḥammad ibn Bazr Qumī ist unser Vertreter innerhalb des Volkes und der Länder. Wer ihm folgt, folgt uns, und wer uns folgt, folgt Gott. Wer Gott folgt, den bringt Er ins Paradies.“¹⁷³

In einem Vergleich zwischen den islamischen und christlichen Gesellschaften bezeichnen Orientalisten die Kalifen als politisch-hierokratische Führung. Gibb sieht den Kalifen als weltlich-religiösen Herrscher der islamischen Gemeinschaft (*Ummah*).¹⁷⁴ Rosental weist in seinen Theorien über das Kalifat auf eine absolute Theokratie hin: „Die absolute Herrschaft des Kalifen wurde in der Zeit von M‘uāwiya nur durch den Widerstand der Ulamā‘ eingeschränkt. Die vier ersten Vertreter des Propheten waren schon im eigentlichen Sinne Kalifen.“¹⁷⁵ Lewis und schließlich auch Hodgson weisen auf eine Veränderung des Begriffes Kalifat hin. So ist Hodgson der Meinung, dass der Kalif in der frühen Geschichte für die Muslime der Führer für Gebet und Krieg war. Mit anderen Worten war er für die politisch-religiöse Führung verantwortlich.¹⁷⁶ Lewis erörtert wiederum, dass der Kalif nicht mit den

¹⁶⁸ Arab., bedeutet Gott.

¹⁶⁹ Vgl. Tabarī, Muḥammad Ġarīr, ebd., Band 4, S. 209.

¹⁷⁰ 685-705 n. Chr.

¹⁷¹ Vgl. Karīmī Zangānī Aṣl, Muḥammad: Emāmat wa siyāsāt dar naḥṣṭīn sadehā-ye ġeibat [Das Imāmat und die Politik im 1. Jahrhundert der Abwesenheit]. Teheran, 1380 (1981), S. 45.

¹⁷² 575 - 622

¹⁷³ Zitiert nach Ibn Al-Ṭaqṭaqā, Muḥammad, ebd., S. 153.

¹⁷⁴ Vgl. Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, ebd., S. 33.

¹⁷⁵ Vgl. Rosental, Erwin I.J.: Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline. Cambridge, 1958, S. 26.

¹⁷⁶ Vgl. Hodgson, Marshal G.: The Venture of Islam. Chicago, 1977, Band1 S. 86.

Begriffen Staat und Kirche, Papst und Monarchie verglichen werden kann.¹⁷⁷ Tāmir bezeichnet in einer Fatwā die Pflichten des Kalifen wie folgt:

„Zur Pflicht des Kalifen gehören die Freitagspredigt, das Amt des Führens bei den täglichen Gebeten und der Festgebete, die Erstellung auf dem Koran basierender Rechtsgutachten, die Bestimmung der Minister, Befehlshaber, Herrscher und Oberhäupter, die Verwaltung der Schatzkammer, die Verkündigung von Kriegen und Vorbereitung der Soldaten und Begnadigungen.“¹⁷⁸

Der Kalif war also sowohl für die religiöse Führung als auch für die Sicherheit und das Überleben seines Volkes verantwortlich. Er war aber nicht der einzige Vertreter des Islam und er stand auch nicht an oberster Stelle der Religiosität. Die Kalifen wurden eher selbst an der islamischen Lehre gemessen.

Diesem steht die Theorie des schiitischen Imāmats gegenüber. Die Schiiten waren der Meinung, dass nach dem Willen Muḥammads ‘Alī und seine Nachfahren nacheinander bis zum zwölften seine Nachfolgerschaft übernehmen sollten. Diese Nachfolger hatten auch dieselben Befugnisse wie der Prophet. Ihr einziger Unterschied zum Propheten war, dass sie keine Offenbarungen erhielten. Ebenso wie die religiöse und politische Macht sich zu Lebzeiten in der Person des Propheten vereinigten, sollten auch die Imāme dieselbe Macht erhalten.¹⁷⁹ Dieses Recht wurde allerdings nur beim ersten Imām ‘Alī, der der vierte Kalif wurde, verwirklicht. Zu Beginn der Abwesenheit des zwölften Imāms, der in Verborgenheit lebt, um eines Tages für die Verwirklichung eines gerechten und religiösen Weltreiches zurückkommen wird, fanden die Schiiten kein politisches Äquivalent für ihn. Die Schia hat sich deshalb von der Politik entfernt und nicht die Machtergreifung angestrebt. So erfuhren Religion und Staat eine Trennung, um zunächst auf den zwölften Imām zu warten, damit sie durch ihn wieder ihre Einheit erlangen. Die Anhänger dieser Theorie verboten das politische Engagement. Sie erklärten jede Regierung vor der Rückkehr des zwölften Imāms als rechtswidrig. Al-Šaiḥ al-Mufīd¹⁸⁰ gilt als Befürworter dieser Denkschule. Ihre Taktik war eine zurückhaltende und gleichzeitig aktivistische Politik. Sie forderte den Staat stets durch eine gegensätzliche und kritische Position heraus, aber dennoch duldete man die Regierung. Das Ergebnis war die Möglichkeit, sich als Minderheit der Muslime auszubreiten.

Letztendlich führte diese Taktik zu ihrer Verbreitung. Den neuen Umständen und

¹⁷⁷ Vgl. Lewis, Bernhard, „2000 Jahre Geschichte des Nahen Ostens“, eb.d., S. 176.

¹⁷⁸ Tāmir, ‘Arif: Al-Imāmat fī l-Islām [Arab. „Imāmat im Islam“]. Beirut/Bagdad, ohne Jahr, S. 56.

¹⁷⁹ Vgl. Kāšef, Al-Ġeṭā Muḥammad Ḥussein: Aṣl-a š-šī‘e wa oṣūlhā [pers., „Das Wesen der Schi‘a und ihre Grundlagen“]. Band 3, Qom, 1368 h. š, S. 128.

¹⁸⁰ 948-1022 n., Chr., gehört zu den größten schiitischen Theologen.

Möglichkeiten entsprechend, bildeten sich neue politische Ideen, die in Punkt 4.2.2 „Das politisch-schiitische Denken“ erörtert werden.

4.2 Die Phasen des politischen Denkens bzgl. ihrer gesellschaftlichen Entwicklungen

Die Ulamā' befassten sich nicht nur aus politischer Motivation mit herrschaftspolitischen Theorien, sondern aufgrund der Begebenheit des Islam. Eine Herrschaft hätte stets nur auf die Zustimmung der Muslime getroffen, wenn die Ulamā' diese als religiös-legitim einstufen konnten. Aber auch wenn diese einen enormen Einfluss auf die Gestaltung der islamischen Geschichte hatten, waren sie dennoch nicht immer ausschlaggebend. Die Ulamā' waren allerdings pragmatisch genug, um ihre politischen Theorien den jeweiligen Umständen und Erfordernissen anzupassen. Sie versuchten durch das Herausarbeiten von islamischen Herrschaftstheorien die Ordnung der islamischen Gesellschaft beizubehalten. Zwar konnte sich dadurch das Kalifat und somit in ihren Augen die muslimische Macht stabilisieren, aber sie entzogen sich nicht der Kritikausübung gegen Ungerechtigkeiten und bestätigten daher die Herrschenden nicht vollends.

Andere Faktoren der Bildung politischer Gedanken waren das Vorbild der persischen Ordnung und Kultur und die politischen Gedanken der griechischen Denker. In der Zeit der Abbasiden gab es viele persische Wörter und Termini in den arabischen Gedichten. Später gab es Dichter, deren Aufgabe darin bestand, die persischen Sprichwörter in arabische Gedichte zu übertragen. Die Reden von sassanidischen Königen und der damaligen persischen Würdenträger, die von zarathustrischen Oberpriestern gesammelt und zusammengestellt worden waren, sind in der islamischen Zeit als ethische Werke in die arabische Sprache übertragen worden, man nannte sie *'Aḥad*.¹⁸¹ Viele Bücher, die in der abbasidischen Zeit entstanden, waren Ratbücher und stammten aus den zarathustrischen Büchern. Die Bücher von Nizām al-Mulūk, die nach der Methode der Perser in Ethik und Verfahrensweise der persischen Großkönige verfasst wurden, waren Vorbilder für das politische Denken im Islam.¹⁸²

Die Beziehung der islamischen Zivilisation mit der westlichen kann als ein weiterer Parameter und eine Beeinflussung für das politische Denken der Muslime in den letzten Jahrhunderten genannt werden. Die kulturell-politische Beziehung des Islam mit dem Westen war für die Auseinandersetzung des Islam mit der Demokratie und für den Versuch der Harmoniebildung zwischen beiden von maßgeblicher Bedeutung gewesen. Dieser Verlauf begann mit der osmanischen Herrschaftszeit. Die politischen Gedanken islamischer Denker

¹⁸¹ Vgl. „Al-fehrest ibn Nadim“ Beirut, 1997, S. 34

¹⁸² Vgl. Ḥosrawī, Zahra: Sirāğ al-Mulūk, [arab., „Ausgewählte Werk“]. Übersetzt von Abū Bakr Ṭarṭūsī, Tehran, 1386 h. š., S. 16-29

sind im Allgemeinen durch eine dialektische Beziehung von Objekt / Subjekt gebildet worden. Mit anderen Worten ist ihr politisches Denken nach Michel Foucaults Modell bisweilen in Bezug auf bestehende Macht und Balance gebildet worden. Die Untersuchung der Entwicklungen des elitär gesellschaftlichen Denkens ist also auch die Darstellung gesellschaftlicher Entwicklungen.

Diese verschiedenen Theorien werden in den folgenden Abschnitten im Sinne der epistemologischen Soziologie näher betrachtet.

4.2.1 Das politisch-sunnitische Denken und ihre Epochen¹⁸³

Die erste Phase begann nach dem Tod des Propheten und dauerte bis in die Zeit des vierten Kalifen an. Hier bestanden die politischen Gedanken in Anlehnung an die islamischen Handlungen des Propheten. Eine politisch-intellektuell geartete Theorie war noch nicht entwickelt worden und das Charisma der Prophetengefährten spielte eine wichtige Rolle bei politischen Konfliktlösungen.

Erst viele Jahre nach dem Tode des Propheten erschienen aufgrund verschiedener Staatsentwicklungen Sammelbänder über die Rechtswissenschaften, die politische Philosophie und Schriften über die Verwaltung.

Mit dem Tod des Propheten gab es unmittelbar unter den Gefährten folgende Diskussionen:

- Wer soll dem Propheten nachfolgen?
- Wie soll er gewählt werden?

Das politische Denken zielte zunächst auf den Schutz der zwei Stadtstaaten¹⁸⁴ des Propheten. Dennoch entwickelte sich allmählich die Idee des Expandierens primär für den Schutz vor den muslimischen Feinden. Daraufhin ist der Staat als eine politische Organisation in eine militärische umgewandelt worden.

Die Notwendigkeit eines Staatswesens wurde in der Zeit des vierten Kalifen 'Alī durch die Erscheinung der Ḥawāriğ zur Disposition gestellt. Diese Gruppe glaubte, dass die Regierung nur Gott zusteht und erhob sich deswegen gegen den amtierenden Kalifen 'Alī und seinen Antagonisten M'ūāwiya. Man kann daher behaupten, dass es neben dem schiitischen Staat Alis und dem sunnitischen von M'ūāwiya einen Dritten gab: Den der Ḥawāriğ. Es gab in dieser frühen Zeit der islamischen Geschichte drei konkurrierende Staatsgedanken, den schiitischen, den sunnitischen und den der Ḥawāriğ.

¹⁸³ Vgl. Mīr, Irāğ, ebd., S. 79ff.

¹⁸⁴ Medina und Mekka

In der zweiten Phase wurden politische Meinungen und Ansichten zur Diskussion gebracht.

Das islamische Reich der Umayyaden war groß und es wurde für die Verwaltung des riesigen Reiches notwendig, ein mächtiges Staatswesen und einen mächtigen Staatsapparat zu etablieren. Das begünstigte den Weg zu einem despotisch-monarchischen Herrschaftssystem der Umayyaden-Dynastie.

In der Zeit der Abbasiden, die durch das Erobern neuer Länder mit neuen Gedanken und Ideen befruchtet wurden, entstanden religiös-intellektuelle Debatten, die auch politische Themen wie die des islamischen Staates behandelten. Diese wurden sehr gängig und erreichten ihren Höhepunkt im Jahr 711 n. Chr.¹⁸⁵ Mit dem Eintritt der Perser in den abbasidischen Staat tendierten die Abbasiden zur persischen Kultur und zu Traditionen des Staatswesens und der Staatsordnung. Letztendlich ist das politisch-staatliche Erbe des achamänidischen Persiens mit dem Vorbild und Wunsch des idealen Staates der sunnitischen Prophetengefährten vermischt. Die Diskurse stellten eine Gefahr für das Kalifat dar, obgleich sie mehrheitlich darauf abzielten, das bestehende Kalifat zu legitimieren. Die Majorität der Ulamā' räumte nämlich der Sicherheit gegenüber der Gerechtigkeit Priorität ein und legitimierte somit die vererbte Herrschaft. Diese Verteidiger des Status quo standen gedanklich unter dem Einfluss der fatalistischen Theologieschule von al-ʿAšʿarī¹⁸⁶.

Diese Schule hat einerseits aufgrund der Betonung der Gerechtigkeit und der Würdigung sowie der Berücksichtigung der Meinung der Prophetengefährten, und andererseits durch die Negierung der Vernunft einen theologischen Diskurs mit politischem Inhalt, der zum Despotismus tendiert, begründet. Sie beeinflusste maßgeblich die politische Kultur und später theoretisierte Nizām al-Mulk sie zu einer Schule. Zuvor konnte die vorherrschende rationale Theologieschule der Muʿtazila¹⁸⁷, die in ihrem Denken und ihrer Methodik den Faktor der politischen Vernunft implizierte, mit der Unterstützung und dem Wohlwollen der politischen Macht von der ašʿarītischen Schule isoliert werden.

Die Meinungen der Ulamā' im 8. - 13. Jahrhundert kreisten in aller Regel um die Eroberungstheorie. Das bedeutet, solange die Herrschenden Muslime sind und nicht öffentlich gegen den Islam vorgehen, sind sie legitim. Das Volk soll sie ohne Bedenken hinsichtlich der Machtausübung und Machterhaltung unterstützen. Die politische Partizipation des Volkes bedeutet in Wahrheit den Herrscher zu unterstützen. Die wichtigste theologisch-politische

¹⁸⁵ Feirahī, Dawūd :Individuum und Staat in politische islamische Kultur, S. 38-73 in: Zeitschrift; Noght-e Nazar [Pers., „Kritik und Ansicht“], Nr. 3, 4. Jahr, 1375h. š., S.45 sowie Masʿūdī, Abū l-Ḥassan: Morūḡ aḍ-ḍahab wa maʿāden al-ḡūhar, übersetzt Abolghasem Payandeh, Tehran, 1365 h. š, 2. Bandd., S. 241 f.

¹⁸⁶ 873-935 n. Chr.. Die ašʿarītische Schule ist sunnitisch, wenn auch nicht alle Sunniten Ašʿarīten sind.

¹⁸⁷ Die theologische Schule der Mehrheit der Schiiten ist zwar nicht mit die der Muʿtazila identisch, aber dennoch stehen sie ihr weitaus näher als die der ašʿarītischen Schule.

Schwierigkeit der sunnitischen Eroberungstheorie ist die Frage, wie man mit tyrannischen Herrschern umgehen soll.

Die islamischen Gesellschaften haben in der Praxis weiter an dem Prinzip Kalifat festgehalten, aber unter verschiedenen politischen Ordnungen und Konstellationen. Das Kalif-Sultān-Modell ist eine dieser Ordnungen, die mit Ermächtigung lokaler Mächte besonders im Persien und in Ägypten praktiziert wurde. In diesem Modell war der Sultān die faktische Macht und der Kalif fungierte als Machtsymbol der Einheit der *Ummah*.

Da das muslimisch-politische Denken sich immer im Rahmen ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse gebildet hat, stellt der Verfall des islamischen Reiches durch die Mongolen im 13. Jahrhundert ein neues Kapitel im islamisch-politischen Denken dar.

Das Reich der Mongolen war säkular, dort kannte man kein politisch-religiöses Amt wie das des Kalifen. Die Mongolen erhielten daher ihre Legitimation nicht von der Religion. Die islamische Gesellschaft war politisch verwundert, kannte sie doch keine funktionierende Herrschaft, die kein religiöses Mandat hatte. Eine Entscheidung fiel angesichts dieser neuen Situation schwer. Mit der Tendenz der mongolischen Herrschaft hin zur Schia und deren Bedarf an weltanschaulichem Schutz gegenüber der Weltanschauung der abbasidischen Kalifen, gelangten die schiitischen Ulamā' an den Hof. Sie haben diese Gelegenheit für ihren Einfluss in der Staatspolitik, um die Schäden der Mongolen an der islamischen Gesellschaft zu verringern, wahrgenommen. In dieser Zeit standen verschiedene alte politische Ansichten zur Disposition. Das Konzept Kalifat galt ab da auch für die Sunniten nicht mehr als das einzige Ordnungsideal. Nicht nur die Schari'a im Staat, sondern auch die Elemente Vernunft, Wahrheit und Weisheit wurden mehr zu Objekten des Interesses in den politischen Diskursen.

Um Bekanntschaft mit einigen muslimischen Wissenschaftlern in dieser Zeit zu schließen, werde ich an dieser Stelle einige von ihnen ausführlich behandeln.

Al-Māwardī

Er ist im Jahr 943 n. Chr. in Basra geboren und gilt als der einflussreichste Denker des 11. Jahrhunderts. Er wurde in Theologie und Jurisprudenz in Basra unterrichtet, bevor er nach Bagdad weiterreiste. Dort wurde er durch den abbasidischen Kalifen als Qāḍī'l-quḍāt ernannt. Dieses Amt hatte er bis zum Ende seines Lebens inne. Sein Buch „Die Anordnungen der Regierung“ ist sein berühmtestes Werk und wurde in einer Zeit geschrieben, als das abbasidische Kalifat in der Defensive war. Dort behandelt er speziell das Thema des Kalifats.

Al-Māwardī glaubte wie alle Muslime an die Notwendigkeit des Staates. Er versuchte sie aber anhand der Religion und nicht der Vernunft zu begründen. Im ersten Teil des Buches „Die

Anordnungen der Regierung“ diskutiert er das Kalifat. Der Konsens von einer Anzahl an einflussreichen und gelehrten Menschen reicht für die Legitimation und Ernennung eines Kalifen aus.¹⁸⁸ Darüber hinaus gestattet er in seinem Modell, dass der Kalif seinen Nachfolger bestimmt. Der Grund dieser Überlegung war, dass der erste Kalif der Muslime, Abū Bakr, seinen Nachfolger, ʿUmar, selbst ernannte und die Prophetengefährten nicht dagegen revoltierten. Er erlaubt die Absetzung des Kalifen nur in Ausnahmefällen, beispielsweise wenn dieser gefangen und eine Befreiung unmöglich ist.

In seinen Augen ist die Partizipation des Volkes das Gehorsamsein gegenüber dem Kalifen. Und die Aufgaben des Kalifen sind die Verteidigung der Religion und der Grenzen des islamischen Reiches, die Herstellung von Gerechtigkeit, die Einziehung von Steuern und das Beschützen der Schatzkammer.¹⁸⁹ Al-Māwardī bewilligt einen breiten Raum für die Befugnisse des Kalifen. Regierungsinstitutionen müssen unter der Aufsicht des Kalifen stehen. Mit der Ausbreitung des islamischen Reiches sah er die Existenz einer Institution von essentieller Bedeutung.

Er erwähnt zwei Formen von Amīr:

- Ein Amīr, der vom Kalifen mit vollkommenen Befugnissen für die Verwaltung eines Gebiets ernannt wird. Er ist sogar Verantwortlich für die religiösen Angelegenheiten. Durch diese Art der Herrschaft wird der Amīr anerkannt und ein Aufstand gegen den Kalifen wird verhindert.
- Ein Amīr, der durch Eroberung oder Gewalt in einer Provinz an die Macht kommt. Diese Art von Amīr braucht den Kalifen als Legitimation seiner Herrschaft. Der Kalif soll ihn anerkennen und der Amīr soll ihm als Gegenleistung in Zeiten der Bedrängnis zur Hilfe bereit stehen.¹⁹⁰

Al-Māwardī war ein Theologe und Richter. Deshalb hatte er entsprechend dieser Kompetenz diese Themen behandelt. Er versuchte, die Institution des Kalifen zu stärken, indem er Antworten entsprechend der historischen Realitäten gab. Da er sich dem sehr widmete, kommt man auf den Gedanken, dass er sich von religiösen Idealen verabschiedet habe. Er verdeutlichte beispielsweise nicht, was zu tun ist, wenn der Kalif beginnt Unrecht zu verüben. Er griff jedoch als muslimischer Jurist zu dem islamischen Prinzip des „Guten empfehlen und des Schlechten abraten“¹⁹¹. Unter den Muslimen und Ulamāʾ war das Ratbuch eine übliche

¹⁸⁸ Al-Māwardī, Abū al-Ḥassan: *Al-Aḥkam al- Sulṭāniya w'al-Wilayat al-Diniyya* [Arab. „Die Anordnungen der Regierung und die Herrschaft der Religion“] 2. Auflage, Kairo, 1406 h., S. 6-7.

¹⁸⁹ Vgl ebd, S.15-16.

¹⁹⁰ Vgl. ebd, S. 33-34.

¹⁹¹ Ein islamisches Prinzip der Sharia Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 3, Vers 104, Kapitel 22, Vers 41, Kapitel 3, Vers 110.

Form, dem Herrschenden, ohne ihn anzugreifen, eine Reihe von Vorschlägen zu erteilen, indem sie Schicksalsschläge der anderen Könige als warnende Beispiele anführten. Der Herrscher erhielt auf diese Weise Ratschläge. Er sagt: „Die Könige sind die geeigneten Menschen für Ratschläge und die würdigsten sind diejenigen, die die Ratschläge annehmen. Denn ihrer Zweckmäßigkeit ist die Zweckmäßigkeit der Untertanen und ihr Verderblichkeit kommt den Untertanen zu.“¹⁹²

Das Prinzip „Gutes empfehlen und Schlechtes abraten“, das als eine allgemeine Pflicht im Islam gilt, wird in Al-Māwardī's Gedanken oft verstaatlicht. Er ist der Meinung, dass die Praktizierung dieses Prinzips vom Volk freiwillig ausgeht, wohingegen es für den Staatsangestellten staatliche Pflicht sein muss.¹⁹³

Al-Māwardī starb 1058, und seine politischen Werke gelten als die politisch Klassischen in der islamischen Geisteswelt. Die Epoche, in der er lebte, und seine Lebensgeschichte beeinflussten sein Denken maßgebend. So kann man spekulieren, dass er als quasi juristischer Vertreter des Kalifen seine Schwäche durch die Zustimmung der von den Kalifen unabhängigen Amīrs und Institutionen legitimierte, indem er ihnen in seinem Konzept Freiraum gab, sofern sie den Kalifen formell anerkannten. Dies hat in jener Zeit das Überleben des aktuellen Kalifen gesichert.

Al-Ġazālī

Al-Ġazālī ist berühmter hoher 'Alīm und Mystiker, der der aš'arītischen Schule angehört. Er wurde 1029 in Tus bei Mashhad, heute Iran, geboren. Er lebte in der Seldschukenzeit des abbasidischen Kalifen al-Mustansir bi-llāh¹⁹⁴. Die seldschukischen Könige haben sich damals gegen den Kalifen erhoben, um Macht zu erlangen. Er stärkte aber den Kalifen mit seinen Werken, da der Kalif der Garant für die Ordnung in der Gesellschaft war. Er verlangte deshalb von den Seldschuken den Gehorsam ihm gegenüber.¹⁹⁵

Al-Ġazālī war Mystiker und zugleich Gegner der griechischen Philosophie, die sich zuvor in der islamischen Welt verbreitet hatte. Ein Werk mit dem Titel „Die Inkohärenz der Philosophen“ widmete er ausschließlich diesem Thema.

In der Zeit von Ġazālī gab es eine Konkurrenz zwischen den diversen islamischen

¹⁹² Vgl. Al-Māwardī, Abūḥasan: Naṣīḥat al-Mulk [Arab., „Das Buch der aufrichtigen Ratschläge an den Königen“]. Studie, Fu'ad Abdūl Mū'min Aḥmad, Alexandrien, 1988, S. 44.

¹⁹³ Vgl. ebd., S.240.

¹⁹⁴ 1192-1242

¹⁹⁵ Vgl. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: Al-Īqtisād fī'l-Ī'tiqād [Arab., „Die Mittlere Pfad in der Theologie“]. Beirut, o. J., S. 186-187.

Rechtsschulen und noch wichtiger dem buchstabentreuen und dem philosophischen Islam.¹⁹⁶ Die Herrscher unterstützten für ihren Eigennutz die buchstabentreue Auslegung, da sie keine Freiheit für die Ratio vorsah; die theologische Schule der Mu'tazila wurde infolgedessen ausgemerzt.

In seinem Buch „Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“ definiert Al-Ġazālī Politik eindeutig asäkular:

„Politik bedeutet, dass man die Leute zu guten Taten belehrt und sie auf den richtigen Weg führt, um sie im Diesseits und im Jenseits zu retten.“¹⁹⁷

Er teilt die Politik in vier Kategorien ein:¹⁹⁸

Die würdigste Politik: Diese Politik bezieht sich auf die der Propheten, die Anstrengungen für das seelische und leibliche Wohlergehen der Menschen unternehmen.

Die Politik der Könige und Kalifen: Diese Form der Politik beschränkt sich nur auf das leibliche Wohlergehen.

Die Politik der Ulamā': Hierbei handelt es sich um die Politik, welche auf das seelische Wohlergehen der talentierten Menschen beschränkt ist.

Die Politik der Prediger: Diese Form der Politik zielt auf das seelische Wohlergehen der Massen, welches durch populäre Predigten angeregt wird.

Er hat die Veredelung der Seele und die Führung der Menschen zu hohen Tugenden als höchste Angelegenheiten betrachtet, weshalb in seinen Augen das Amt der Ulamā' höher steht als das des Kalifen. So ist die Verwirklichung der Religiosität nach ihm ein notwendiges Bedürfnis der Menschen und die Schari'a gründet nach Ġazālī auf dem menschlichen Bedürfnis nach Sicherheit im gesellschaftlichen Leben.¹⁹⁹ Er sieht demnach die Bestimmung der Schari'a als die wichtigste Wissenschaft im Islam an. Die islamische Rechtswissenschaft ist essentiell, nicht nur, weil sie das Wesen der Religion ist, sondern weil sie ebenso gesellschaftliche Ordnung schafft. Im frühen Islam waren die rechtgeleiteten Kalifen aus seiner Sicht über den Islam informiert gewesen, doch besaßen die späteren Kalifen diesen Habitus nicht und benötigten die Ulamā' zum Zweck der Kompensierung.

¹⁹⁶ Vgl. Al-Dimešqī, Ibn Kaṭīr und Ismā'īl, Abūl Fada': Al-Bid'ī wa Al-Niha'ī [Arab. „Der Anfang und das Ende“]. 2. Band, Beirut, 1993, S. 140, 146, 165, 314.

¹⁹⁷ Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: Ihīā' ulūm ad-Dīn [Arab., „Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften“], Band 1, Beirut, o. J., S. 13

¹⁹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹⁹ Vgl., ebd, Band 3, S. 224ff.

Ġazālī betont wiederholt die Verbindung zwischen Religion und Staat in seinen Werken.²⁰⁰ Er erklärt dort, es würden fortdauernde Unruhen entstehen, wenn man sich dem Herrscher nicht unterwirft. Denn in solch einem Verhältnis gedeihe keine islamische Wissenschaft und Frömmigkeit.²⁰¹

Die Bedeutung des Herrschers ist in Ġazālīs Denken wie die eines erwählten Propheten. In seinem berühmten Ausspruch heißt es: „Der Herrscher ist der Schatten Gottes auf Erden“.²⁰² Dabei wird vorausgesetzt, dass die Herrschaft auf Gerechtigkeit, Tugendhaftigkeit und Wissenschaft basiert. Die Aufgabe des Herrschers ist es, sich mit den Ulamā' zu beraten.²⁰³ Neben diesen Empfehlungen tadelt er Unterdrückungsregime. In seinem Ausspruch heißt es weiter, dass ein Kalifat ohne Gerechtigkeit das Kalifat des Satans sei²⁰⁴. Ġazālī ist dennoch der Meinung, dass der Gehorsam zum Herrscher in allen Fällen eine religiöse Pflicht sei, und man dürfe in keinem Fall den Versuch unternehmen ihn zu stürzen, weil dadurch die Gesellschaft in Unordnung fällt und ohne die gesellschaftliche Ordnung Menschen nicht in der Lage seien, Gott in vollkommener Weise anzubeten.²⁰⁵ Das einzige Gegenmittel ist, den Herrscher zu beraten und ihm „das Gute zu empfehlen und das Schlechte abzuraten“. Diese Pflicht kommt in erster Linie den Ulamā' zu. Sie können den Herrschenden korrigieren und ihm zu Rechtleitung verhelfen²⁰⁶ Nach Ġazālīs Ansicht ist es ideal, wenn der Herrscher selbst 'Alim ist, da er sich ansonsten an sie wenden müsste.²⁰⁷

Anfangs vertrat Ġazālī die Einheit des Kalifats, nach dem Machtantritt der Seldschuken jedoch und die darauf folgende Schwäche des Kalifen akzeptierte er die Machtteilung im Staate. Er delegierte nahezu sämtliche Pflichten des Kalifen an den Sulṭān.

Nach Ġazālīs Ansicht kann die Vernunft gute und schlechte Taten nicht erfinden. Keine Tat ist von Natur aus gut oder schlecht, sondern Gott entscheidet, was gut ist. Auf der anderen Seite geschieht alles auf der Erde nach Gottes Willen. Al-Ġazālī schließt daraus, dass die

²⁰⁰ Vgl. ebd., Band 1, S. 17 sowie Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: Naṣīḥat al-Mulk, Sammler Ġalāledin Homāi, Band 4, 1367 h. š., S. 106.

²⁰¹ Vgl. ebd., Iḥiā' ulūm ad-Dīn, Band 1, S.17.

²⁰² Zitiert nach Naṣīḥat al-Mulk, ebd., S.81.

²⁰³ Vgl. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: Rasāla sir al-‘alāmīn wa Kašf mā fī-ddārayn [Arab., „Abhandlungen der geheimnisse der Welt und Entdeckung der Welten“], in „Mağmua‘ rasa'al al-Imām Al-Ġazālī“ [Arab., „Sammlung der Abhandlungen von al-Imām Al-Ġazālī“], Band 6, Beirut, 1988, S. 8.

²⁰⁴ Vgl. Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: Kīmīay-e-S'adat [Pers., „Chemie der Glückseligkeiten“], Sammler Ḥosain Ḥadīw, Band 1, 6. Aufl., Tehran, 1374 h.š., S. 525.

²⁰⁵ Vgl. ebd., Iḥiā' ulūm ad-Dīn, Band2, S. 140.

²⁰⁶ Vgl. ebd. Band 4, S. 120.

²⁰⁷ Vgl. ebd., S.191.

Herrschaft von Königen nach dem Willen Gottes bestimmt ist. Er sagt:

„Siehe wie der mächtige Gott die Könige herrschend macht. Gott hat ihnen mit Kraft und Mitteln ausgeholfen.“²⁰⁸

Er hat für die menschliche Erlösung der Vernunft keine Rolle zuerkannt. Die Aufgabe des Volkes ist es, zu gehorchen, dem Staate gegenüber ergeben zu sein und schließlich in gewissen Fällen Beratung zu leisten. Er ist der Auffassung, dass das Volk die Wohltaten nicht erkennt. Die Menschen sind oft von Lustgefühlen und Sinnlichkeiten besessen. Er interessiert sich deshalb in seinen politischen Gedanken für die Elite; Al-Ġazālī sieht Tugendhaftigkeit und Beschädigung der Gesellschaft in ihren Händen.

Al-Ġazālīs Denken wirkt bis in die heutige sunnitische Geisteswelt hinein. Sein Denken war wie von Al-Māwardī von seiner Zeit beeinflusst. Als Pragmatiker hat er der Realität den Vorzug gegeben, er klammerte sich nicht an Ideale. Seine politische Theorie war die Ordnungstheorie. Dadurch hat er eine politische proportionale Gleichheit geschaffen, wodurch der islamische Staat für eine begrenzte Zeit vom Zerfall abgehalten wurde. Der abbassidische Kalif und der seldschukische Sultān waren beide sunnitisch. Sie galten als die größten sunnitischen Unterstützer gegen die Bedrohungen ihrer inner-islamischen Konkurrenz und gegen die Bedrohungen damaliger gesellschaftlicher Unruhen. Die Seldschuken haben eine wichtige Rolle für die Ordnungsschaffung und Sicherheit in ihren beherrschten Gebieten gespielt. So gibt zum Beispiel Al-Ġazālī zur Zeit der Seldschukenherrschaft viele der Erfordernisse auf, die Al-Māwardī noch für nötig gehalten hatte. Der Kalif muss nicht mehr über die Fähigkeit verfügen, den Dschihad anzuführen, auch Regierungskompetenz ist nicht erforderlich, solange ihm ein kompetenter Wesir zur Seite steht. Anstelle der Fähigkeit zur Rechtsfindung, das heißt der eigenständigen Interpretation des Rechts, muss der Kalif lediglich Gottesfurcht besitzen. Den traditionellen Wahlverfahren des Kalifen fügt Ġazālī ein weiteres hinzu: die Ernennung des Kalifen durch den gerade herrschenden Sultān. Damit legitimierte er die zu seiner Zeit übliche Praxis.

Die dritte Phase umfasst die Einbindung neuer politischer Theorien, mit denen die islamische Welt durch die Begegnung mit dem Westen im 20. Jahrhundert konfrontiert wurde.

Die neuen sunnitischen Ideen besaßen, im Gegensatz zur alten staatsunterstützenden Theologie auf der Grundlage von Macht und Gehorsam, demokratische Tendenzen. Zum Ende des 20. Jahrhunderts kommen nun in einigen sunnitischen Ländern, insbesondere unter den arabischen und indischen Muslimen, Bewegungen zum Vorschein, die man als

²⁰⁸ Vgl. ebd., Band 4, Seite 119.

intellektuell-religiöse Renaissance bezeichnen kann. In dieser Phase stehen die Begriffe Freiheit, Zivilrechte und Gerechtigkeit im Mittelpunkt.²⁰⁹ Diese Tendenzen spiegeln sich in vier verschiedenen Theorien wider:

1. Theorie: Die Unabhängigkeit von Religion und Politik

Diese Theorie entstammt der Abhandlung „Das Kalifat und die Herrschaft der Ummah“, die erstmals im Jahr 1922 herausgegeben wurde. Diese Abhandlung, die theologisch als Entscheidung der Türken zur Trennung vom Kalifat als Rechtfertigung angeführt wird, war die Prämisse zur Annullierung des Kalifats und wurde letztendlich vom neuen türkischen Parlament kodifiziert und veröffentlicht. Nach dieser Theorie stehen Religion und Politik miteinander in Verbindung, sind aber relativ unabhängig voneinander. Bevor das Kalifat eine religiöse Handlung sei, sei es eine politische Handlung. Die islamische Regierung besitzt eine beständige religiöse Grundlage, entwickelt sich aber auch historisch weiter.²¹⁰

2. Theorie: Die Vereinigung von Religion und Politik

Diese Theorie stammt von Muḥammad Rašīd Riḍā. Er veröffentlichte, ebenfalls im Jahr 1922, eine Reihe von Aufsätzen zu dieser Theorie in der Zeitschrift Al-Manār. Er glaubt an eine islamische Regierung und an eine einheitliche *Ummah*. Seiner Ansicht nach beinhaltet der Islam eine Methode und ein religiöses Modell zur Regierung. Die Religion begnügt sich nicht nur mit dem politischen Gegenstand.²¹¹ Er legt mehr Gewicht auf das Prinzip der Šūra²¹² innerhalb des Kalifats und geißelt deshalb die osmanischen Kalifen.

3. Theorie: Die Trennung von Religion und Politik

Die Theorie der Trennung von Religion und Politik wurde unter dem Titel „Der Islam und die Basis der Weisheit“ im Jahr 1925 durch ‘Alī Abdūlrazzāq zur Diskussion gestellt. Seiner Ansicht nach war der Prophet nur ein Verkünder der göttlichen Botschaft und hatte nicht die Aufgabe, eine Regierung zu stellen.²¹³ Abdūlrazzāq versucht, ein Einvernehmen zwischen Islam und Demokratie herzustellen.

²⁰⁹ Vgl. Mīr, Irāğ, ebd., S. 83.

²¹⁰ Vgl. Feiraḥī, Dawūd: Mabānī-ye andīsehā-ye siyāsī-ye ahl-e sonnat [Pers., „Die Grundlagen des politischen Gedankengutes der Sunniten“]. In: Ḥokūmat-e Islāmī [Pers., „Islamische Regierung“]. 1. Jg., Nr. 2, 1375 h. š., S. 120ff, S. 135ff.

²¹¹ Vgl. ebd., S. 139f.

²¹² Arab., bedeutet Beratung. Ein islamisches Prinzip der Shariah, ähnlich wie das „Guten gebieten und Schlechtes verwehren“. Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 42, Vers 38 und Kapitel 3, Vers 159.

²¹³ Feiraḥī, Dawūd, ebd., S. 145.

4. Theorie: Kompromiss zwischen Islam und Demokratie

Mit derselben Denkweise brachte der Tunesier Rašīd Al-Ġanušī eine Herrschaft zur Sprache, die sich auf ein demokratisches Verständnis der Šūra stützt. Er wirft dem tunesischen Regime vor, eine gerechte Wahl zu verhindern, indem der Staat den Islam zum Anlass nimmt, wohingegen Al-Ġanušī im Islam eine Grundlage für das Vorankommen der Demokratie sieht.²¹⁴

4.2.2 Das politisch-schiitische Denken und ihrer Epochen

Die erste Phase der schiitischen Reflexion beschreibt die Zeit bis zum elften Imām. In dieser Periode wurde jede Herrschaft außer der ihrer Imāme oder ihrer Stellvertreter als illegitim eingestuft. Die Schiiten folgten dieser Ansicht bereits während der ersten drei rechtgeleiteten Kalifen. Sie hielten es aber zunächst für notwendig, für die Einheit der Ummah mit den drei Kalifen zusammenzuarbeiten.²¹⁵

Die zweite Phase begann mit der Verborgenheit des zwölften Imāms. Für die Befreiung der Führungslosigkeit und Stagnation an politischen Gedanken begannen die Schiiten allmählich, im 10. Jahrhundert eingeschränkt mit den damaligen Machthabern zusammen zu arbeiten. Der politische Gedanke entwickelte und verbreitete sich nach dem Niedergang des abbasidischen Kalifats weiter, und es traten Grundlagen für eine Präsenz im Staat in Erscheinung.

ʿAbū ʿAlī Muskūwāi²¹⁶ war ein ʿAlim persischer Herkunft, der während der Eroberung Bagdads durch die Buyiden zur militärischen Vorhut dieser Gruppierung gehörte. Muskūwāi war nach dem Sieg der Buyiden jahrelang als Berater der schiitisch-buyidischen Regierung tätig. Seiner Ansicht nach sind Staat und Schari'a untrennbar miteinander verbunden.²¹⁷ Er nennt den Herrscher als Kraftquelle der Zivilisation und Beschützer der politisch-religiösen Vorzüge.²¹⁸ Seiner Meinung nach ist das bevorzugte System religiös, ein Staat, in dem die Schari'a praktiziert wird. Gerechtigkeit und Führungsstärke haben einen besonderen Stellenwert.²¹⁹ Muskūwāi glaubt an eine zentrierte Führung.²²⁰

²¹⁴ Vgl. ʿAlīhānī, ʿAlī Akbar: Islām wa ḥokūmat dar andīše-ye Rāšid al-Ġānūšī [Pers., „Islam und Herrschaft nach Rāšid al-Ġānūšī“]. 1382 h. š. Online unter <http://www.did.ir/> (abgerufen Mai 2005).

²¹⁵ Vgl. Mīr, Irāġ, ebd., S. 72.

²¹⁶ 923-1030 n. Chr.

²¹⁷ Vgl. Muskūwāi, Abū ʿAlī: Al-hawāmel wa š-šawāmel [Forschung von Aḥmad Amīn und Said Aḥmad Ṣaqar. Kairo, 1370 h. š., S. 25.

²¹⁸ Vgl. Muskūwāi, Abū ʿAlī: Tahdīb al-aḥlāq [Arab., „Die moralische Erziehung“]. Qom, 1412 h., S. 29.

²¹⁹ Vgl. ebd, S. 133 sowie Al-hawāmel wa š-šawāmel [Arab. „Unnötige Fragen und triftige Antworten“], ebd., S. 107f.

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī²²¹

Ein anderer Wissenschaftler dieser Phase des politischen Denkens war Naṣīr ad-Dīn al-Ṭūsī. Er war für seine wissenschaftlichen Lehren bekannt und wurde Minister unter den Mongolen. Er erlaubte die Anerkennung der Regierung in einem illegitimen System unter der Voraussetzung, dass dies der Ausbreitung der Schia helfen würde. Da die Mongolen eine Legitimierungsquelle für ihre Herrschaft suchten, bevorzugte man ihn, der auch Griechisch beherrschte. Wie Muskūwāī verteidigte auch al-Ṭūsī die Existenz der Schari'a in der Politik. Er sieht die Schari'a als Gottesgnade, die das Denken ergänzt und zur richtigen Art des Lebens führt.²²² Die Gerechtigkeit des Staates sei notwendig und stärke die Gesellschaft.²²³ Das Ziel der Politik sei die Errichtung einer Gesellschaft, in der die Menschen nach menschlicher Vollkommenheit und Vorzüglichkeit streben.²²⁴

Al-Ṭūsī ist der Auffassung, dass Religion und Herrschaft voneinander abhängig sind.²²⁵ Er stellt das Verhältnis zwischen Religion und dem Staat so her, indem er behauptet, dass der Mensch von Natur aus gesellschaftlich ist, daher ist der Mensch auf dem Weg zur Vollkommenheit gezwungen, sich mit seinen Mitmenschen auseinander zu setzen und sich mit ihnen zu engagieren.²²⁶ Ṭūsī wies intensiv diejenigen zurück, die sich isolierten und der Gesellschaft fern blieben. Er betont, dass die Menschen von der gemeinsamen Zusammenarbeit und dem Engagement abhängig sind und allein ihre Bedürfnisse nicht erfüllen können.²²⁷ Man benötige hierfür zwei Mittel: Geld und einen Herrscher.²²⁸ Er beweist in dieser Art und Weise die Notwendigkeit des Staatswesens und teilt die Gesellschaft in zwei Gruppen:

- Einerseits die gute und weise Gesellschaft. Sie ist nur Eine, weil die Wahrheit nur Eine ist.
- Andererseits die schlechte Gesellschaft. Sie gibt es vielfältig, weil alles andere

²²⁰ Vgl. Muskūwāī, Abū 'Alī, Tahḏīb al-aḥlāq, ebd., S.129.

²²¹ 1201-1274

²²² Vgl. Ṭūsī, Ḥwāḡe Naṣīr ad-Dīn: Foṣūl al-'aqāyed [Arab., „Religiöse Entscheidungen“]. Forschung von Muḥammad Taqī Dānešpazūh. Teheran, 1335 h. š., S. 34.

²²³ Vgl. Ṭūsī, Ḥwāḡe Naṣīr ad-Dīn: Aḥlāq-e nāserī [Pers., „Die Ethik der Nazarener“]. Forschung von Moḡtabā Mīnuyī und 'Alīreḏā Ḥaidarī. Teheran, 1373 h. š., S. 304.

²²⁴ Vgl. Ṭūsī, Ḥwāḡe Naṣīr ad-Dīn: Talḥīs al-moḡaṣṣal [Arab., „Gesamtüberblick“]. Forschung von 'Abdullāh Nūrāyī. Teheran, 1359 h. š., S. 367.

²²⁵ - Vgl. Tosie, Khajeh Mohammad, Akhlagh Naseri, S.285.

²²⁶ Vgl. ebd., S.255.

²²⁷ Vgl. ebd., S.152 und 281.

²²⁸ Vgl. ebd., 134.

konsequenterweise unwahr ist.

Die gute Gesellschaft, auch Stadt genannt, ist eine Gesellschaft, die durch eine richtige Beziehung zwischen Religion und Staat besteht. Sie besteht aus einem Volksstamm, welcher für ihr Bestreben zur Schaffung von Wohltaten und der Beseitigung von Bosheiten gebraucht wird.²²⁹

Die gute Gesellschaft besteht aus fünf Fundamenten.²³⁰

- Die Besitzer von Vernunft und Weisheit, die gesellschaftliche Verantwortungen übernehmen. Sie erkennen die Wahrheit der Geschöpfe.
- Personen, die das Volk an den Glauben der ersten Gruppe aufruft. Sie benutzen für diesen Zweck die Theologie, die Schari'a, Predigten und die Rhetorik.
- Die Gemeinschaft, die die gerechten Gesetze innerhalb der Bewohner der guten Gesellschaft durchführt.
- Die Gemeinschaft, die das Land und die Grenze bewahren.
- Die Gemeinschaft, die Nahrung des Volkes durch Handeln oder Technologie besorgt.

Al-Ṭūsī nennt den Besitz der Weisheit als zentrale Voraussetzung des Herrschers sowie der Menschen in der guten Gesellschaft. Ihm ist dennoch bewusst, dass es Menschen mit anderen Zielen in der guten Gesellschaft gibt.

Die Politik wird inhaltlich in vier Gruppen geteilt.²³¹

- Die Herrschaftspolitik ist die vernünftige Überlegung aufgrund der Weisheit. Der Herrscher kennt die religiöse und weltliche Lage des Volkes, und das Ziel dieser Politik ist die Führung des Menschen zur Vollkommenheit.
- Die Eroberungspolitik: Das Ziel dieser Politik ist es, die anderen zu besiegen. Das Ziel wird durch die Kooperation der Menschen miteinander erreicht.
- Die Politik des Hochmuts: Das Ziel dieser Politik ist es, an Berühmtheit, Prestige und Herrlichkeit zu gewinnen. Die Menschen ehren sich gegenseitig, um Achtung zu erreichen. Ehrenfaktoren sind Vermögen, Macht und dadurch geschaffene Möglichkeiten.
- Die Politik der Gemeinschaft: Diese Politik ist eine Maßnahme für eine Gemeinschaft, die aus verschiedenen Gruppen besteht. Der Staat kontrolliert nur ihre Beziehungen und

²²⁹ Vgl. ebd., S. 285-286.

²³⁰ Vgl. ebd., S. 286f

²³¹ Vgl. ebd., S. 249ff.

beachtet ihre gegenseitigen Rechte. Gute und weniger gute Personen sind in dieser Gesellschaft frei.

Im Gegensatz zu Ġazālī war al-Ṭūsī ein Philosoph und Verfechter der Ratio. Er sah das Gute und das Böse als absolute Größen, die nicht veränderbar sind. Sein Wirken war nur auf die schiitische Geisteswelt begrenzt.

Iḥwān al-Ṣafā²³²

Im 10. Jahrhundert gründete sich eine geheime Vereinigung von Schia-nahen Ulamā', die Iḥwān al-Ṣafā. Sie haben ihre Gedanken im Stile eines Briefromans namens „Abhandlungen der lauterer Brüder“ verfasst. Diese bestehen aus 52 Abhandlungen mit politischen Themen. Da die Iḥwān al-Ṣafā im Untergrund waren, lernten sie sich strukturell zu organisieren. Ihre Organisation war jedoch nicht autoritär, sondern die Verantwortungen wurden mit dem Mittel der Abstimmung verteilt.

Ihre Gedanken waren im Grunde genommen philosophischer Natur. Sie beschäftigten sich weniger mit der Schari'a, da diese nach ihrer Ansicht zu keiner Gewissheit gelangt. Die Philosophie ist dagegen in ihren Augen in der Lage, Klarheit zu schaffen. Nach den Iḥwān al-Ṣafā brauchen die Menschen notwendigerweise den Zusammenhalt unter sich. Die Menschen können sich nicht ohne den Zusammenhalt von den weltlichen Leiden befreien.²³³ Die Menschen waren zwar im Naturzustand frei und in Sicherheit, aber durch die Verkomplizierung des menschlichen Lebens aufgrund vielfältiger Wünsche und Begierden gibt es Konflikte innerhalb der menschlichen Gemeinde.²³⁴ Die Politik bedeutet nach ihrem Verständnis, ähnlich wie bei Ṭūsī, die Hinführung zu Vervollkommnung. Das Auftreten von Pluralismus liegt in der Kenntnis der Menschen und sie können entsprechend ihrer Fähigkeiten vielfältige Wissenschaften lernen.²³⁵ Mit diesen philosophischen Gedanken wollen die Iḥwān al-Ṣafā eigentlich zum Ausdruck bringen, dass die Politik die Menschen nur mit Intellekt zur Vollkommenheit führen kann. Sie teilen daher die Politik in zwei Formen, in die Geistige und die Leibliche. Die Herrschaft über den Leib ist für die Könige, die über den Geist für die Propheten und Ulamā'.²³⁶

²³² Arab., bedeutet „Die lauterer Brüder“

²³³ Vgl. Tāmir, 'Arif: Risā'il Iḥwān al-Ṣafās [Arab., „Abhandlungen der Iḥwān al-Ṣafās“]. Beirut, o. J., 4. Band, S.19-20.

²³⁴ Vgl., ebd., 2. Band, S.182.

²³⁵ Vgl., ebd., 3. Band, S. 352.

²³⁶ Vgl. ebd., 4. Band, S. 111.

In Bezug auf die Gemeinschaft lassen sich ihre Gedanken in drei Formen zu unterteilen, die der Stadt, die der Ummah und die des Staates.

Die Stadt ist die kleinste Erscheinung der gesellschaftlichen Einheit. Da die Iḥwān al-Ṣafā von den griechischen Philosophen wie Aristoteles und Plato beeinflusst waren, haben sie die Stadt als Zentrum der gesellschaftlichen Einheit und als Symbol menschlicher Entwicklung bestimmt. Die Stadt ist dennoch in ihren Überlegungen keine endgültige Erscheinung der Vollkommenheit menschlicher Gesellschaft, da nach ihrer Ansicht über der Stadt die Ummah und der Staat stehen, was in der griechischen Philosophie fehlt.²³⁷ Die Gesellschaft der Ummah ist nach Ansicht der Brüder umfassender und komplexer als die der Stadt. Ihr Interesse an einem globalen Staat, der an der Spitze mit einem Imām oder Kalifen besetzt ist, ist religiös begründet.

Sie nehmen in ihren geheimen Aktivitäten die Gesellschaft als gut und böse wahr: Die Gesellschaft der Wissenden und die Gesellschaft der Unwissenden. Die Wissensgesellschaft beruht auf Aufrichtigkeit, Brüderlichkeit, Liebe und Weisheit. Die Gesellschaft der Unwissenden basiert auf Heuchelei, Unordnung und Umgang mit Sündigen. Die Wissensgesellschaft war nicht eine Utopie, sondern eine irdische Stadt der reinen und tugendhaften Menschen. Sie haben das geistige sowie materielle Wohlergehen der Menschen berücksichtigt. Bei ihnen sind die Welt und die Religion eine Einheit und nicht getrennt. Deswegen fand in den Abhandlungen neben der gesellschaftlichen Schicht des Herrschers auch die Schicht der Wissenschaftler und Ulamā' Erwähnung.²³⁸

Die Politik wird in ihrem Denken in fünf Gruppen eingeordnet:²³⁹

1. Die Politik der Propheten: Die Propheten versuchen, das Volk von niedrigen Gelüsten abzuhalten. Ihr Ziel ist es, Unterdrückung durch gute Moral auszumerzen. Das Endziel dieser Politik ist Erlösung. Diese Politik ist ein von Gott geschenktes Kalifat. Der Prophet hat neben seiner prophetischen Eigenschaft von Gott ebenso die Eigenschaft eines weltlichen Führers verliehen bekommen.²⁴⁰
2. Die Politik der Könige: Diese Politik ist die Fortsetzung der Prophetenpolitik. Sie strebt das Ziel des Propheten an.
3. Die Eigenschaft einer weltlichen und geistlichen Politik spiegelt sich nicht immer in derselben Person wider. Manchmal ist es möglich, dass diese Eigenschaft in zwei Personen wieder zu finden ist. Man kann dieser Äußerung entnehmen, dass die Iḥwān

²³⁷ Vgl. Hiḡāb, Muḥammad Farīd: Al-Filasifa wa Al-Sīāsīh ʿind Iḥwān al-Ṣafās. Ägypten, 1982, S. 395.

²³⁸ Vgl., Tāmīr, ʿArīf, ebd. „Abhandlungen der Iḥwān al-Ṣafās“, Band 1, S. 305 und 3. Band, S.345-353.

²³⁹ Vgl. ebd., 1. Band, S. 246.

²⁴⁰ Vgl. ebd., 3. Band, S. 407.

trotz der Einheit von Religion und Staat in ihrem Denken eine Teilung beider Verantwortungen für möglich hielten. Sie waren realistisch genug um zu erkennen, dass ihre Idealvorstellung von einem vollkommenen Staat nicht unbedingt immer und zu jeder Zeit von einer Person, wie in Zeiten des Propheten, erfüllt werden kann.

4. Volkspolitik: Diese Politik ist die Politik für die Städte und das Militär. Die Volkspolitik ist das Wissen über die gesellschaftlichen Schichten, Techniken und ihre Beziehungen miteinander sowie die Vernichtung von Zwietracht.²⁴¹
5. Familienpolitik: Diese zeigt das Interesse der Iḥwān an Familienthemen. Sie interessierten sich aus moralischen und politischen Gründen für die Familie.
6. Die Politik der Selbsterkenntnis: Die Erkenntnis jedes Individuums über seine eigene Moral ist das höchste Ziel dieser Politik für die Befreiung von Sinnlichkeiten. In diesem Punkt wird verdeutlicht, dass die Ziele des idealen Staates nur mit Partizipation des Volkes verwirklichtbar sind.

Die neuen Ideen von Iḥwān gaben jener Zeit ein Bewusstsein von Gesellschaftsverträgen und Vereinbarungen.

Die dritte Phase des politischen Denkens begann mit der Machtergreifung der schiitischen Safawiden im Jahr 1501 im gesamten Persien. Die neue Theorie dieser neuen Umstände war, dass die Ulamā' die Vertreter des zwölften Imāms und verantwortlich für alle entsprechenden Handlungen seien. Die safawidischen Könige waren wiederum die Vertreter der Ulamā'. Sie stellten sich deshalb auch als Vertreter des zwölften Imāms vor. In dieser Zeit entschieden die schiitischen Ulamā' über das staatliche Rechtssystem und die Könige über zivilrechtliche Handlungen wie Ordnung und Sicherheit.

Die vierte Phase des politischen Denkens ist die Annäherung an einen zivilen Staat, sie entstand ab 1903. Hier wurden mit der Machtübernahme der Ḥawāriğ im inzwischen schiitisch gewordenen Persien über Themen wie Parlament und Republik diskutiert. Es war die Epoche der Konstitution und der Supervision der Religion über die Gesetzgebung.

Mit der fünften Phase nimmt die Verantwortung der Ulamā' zu. Sie beginnt etwa 1979 mit dem Sieg der islamischen Revolution im Iran und fachte auf mehreren Ebenen neue Diskussionen an. Diese Machübernahme bedeutete, dass an die Spitze des Staates ein 'Alim gestellt werden muss, der die Aufsicht und allgemeine Führung des Staates und des Volkes übernimmt. In dieser Phase wurde die demokratische Gesinnung mit der islamisch-

²⁴¹ Vgl. ebd., 1. Band, S. 256.

schiitischen Theokratie verbunden.²⁴²

Insgesamt bestehen sehr unterschiedliche Staatstheorien unter den schiitischen Ulamā':²⁴³ Die folgenden fünf stellen die wichtigsten Ansätze dar:

1. Theorie: Die legitime Monarchie

Die Ulamā' haben nach dieser Theorie die gottgegebene Pflicht zur Auslegung der Schari'a, das Ausführen des Freitagsgebetes, die Ausübung des Prinzips des Guten empfehlen und Schlechten abraten und die Einholung der religiös-gesetzlichen Steuern. Der muslimische Herrscher ist verpflichtet für die Sicherheit und Ordnung, die Verwaltung der gesellschaftlichen Bedürfnisse und die Verteidigung der Muslime. Nach dieser Theorie sind die Ulamā' und Herrscher zwei voneinander unabhängige Mächte. Keiner von ihnen wird vom anderen ernannt, die Unabhängigkeit der Ulamā' von dem Monarchen ist die Grundlage dieser Theorie. Ein Anhänger dieser Theorie ist der schiitische Gelehrte Muḥammad Bāqir al-Mağlisī.²⁴⁴ Seiner Ansicht nach ist Herrschaft ein göttliches Geschenk, und die Könige müssen religiös und gerecht sein.

2. Theorie: Die Bestimmung des hohen 'Alims

Nach dieser Theorie ist der hohe 'Alim von Gott bestimmt zu herrschen und zu führen. Das Recht auf Führen und Herrschen steht Gott zu, das Er Seinen Propheten und später den schiitischen Imāmen gab. In der Zeit der Abwesenheit des zwölften Imāms übernimmt diese Verantwortung der hohe 'Alim. Daher wird ihm eine gewisse Heiligkeit zugesprochen.²⁴⁵ Die menschliche Gesellschaft kann ohne seine Führerschaft keine Rettung erfahren. Jede Gesellschaft, die nicht durch ihn geschützt wird, steht unter dem Einfluss des Satans. Der Herrschaftsbereich des 'Alim umfasst allgemeine gesellschafts-politische Handlungen. Die Menschen müssen sich in diesem Bereich stets seinen Maßnahmen fügen. Sie können nicht in die Benennung oder Absetzung eingreifen. Dieser wird automatisch abgesetzt in Fällen, wo er

²⁴² Vgl., ebd., S. 77.

²⁴³ Vgl. Kadiwar, Mohsen: Theorien des Staates im schiitischen Recht. 5. Aufl. Teheran, 1380 h.š., S. 59-158.

²⁴⁴ 1616-1698 n. Chr. Vgl. Mağlesī, Muḥammad Bāqer: Marāt al-'oqūl fī šarḥ aḥbār ar-rasūl [Arab., Spiegel der Weisheiten in der Auslegung der Überlieferungen des Propheten]. Forschung von Sayyed Hāsim Rasūlī Maḥallātī. Band 1. Teheran, 1336 h. š., S. 149f und 221ff.

²⁴⁵ Vgl. Nağafī, Muḥammad Ḥassan: Ġawāher al-kalām fī šarāyih al-Islām [Arab., „Die sprachlichen Juwelen in der Auslegung des islamischen Rechts“]. Band 2. Beirut, 1981, S. 359ff., sowie Mūsawī Ḥomeinī, Rūḥullāh: Kitāb al-bei' [Arab., „Das Buch des Handels“]. Band 2. Qom, 1415 h., S. 488f., und Mo'men Qomī, Muḥammad: Kalemāt-e sadīda fī masā'el-e ġedīda [Arab., „Passende Antworten auf neue Fragen“]. Qom, 1373 h. š., S. 16f.

beispielsweise ungerecht wird oder seine wissenschaftlich-religiösen Fähigkeiten verliert. Dies wird von den übrigen 'Alim erkannt. Nach dieser Theorie ist der hohe 'Alim von der Schari'a getrennt, das heißt seine Staatsvorschriften unterliegen der Schari'a.

3. Theorie: Wilāya al-Faqī²⁴⁶

Die vierte Theorie entspricht der Ansicht Ayatollah Khomeinis und spricht dem hohen ausgewählten 'Alim eine absolute ernannte Herrschaft zu.²⁴⁷ Seine Herrschaft ist ebenfalls gottgegeben und daher heilig. Seine Staatsvorschriften haben sogar einen höheren Stellenwert als die Schari'a, da er eins mit ihm ist. Er muss sowohl politische Fertigkeiten als auch Unterstützung im Volk besitzen, um die Gesellschaft zum Wohle zu führen. Ein Absolutismus seiner Herrschaft wird durch seine profunde Rechtskundigkeit, die von ihm verlangte Integrität, das Parlament und die Zustimmung und Wahl des Volkes verhindert. Im Iran wird dieses System „islamische Republik“ genannt.

4. Theorie: Der konstitutionelle Staat

Nach dieser Theorie wird die politische Macht durch die Verfassung, die Gewaltentrennung und die Einhaltung der natürlichen Menschenrechte dezentriert. Zur Diskussion steht diese Theorie seit 1904-1908 durch den Kampf der konstitutionellen Bewegungen gegen die Despotie in Persien. Wie bei anderen Theorien ist auch hier das Regierungsziel die Bewahrung des Islam, die Durchführung der Schari'a und die Gerechtigkeit. Das Herrschen des 'Alim ist gottgegeben, aber seine Befugnisse sind in der Verfassung determiniert. Dort sind Freiheitsrechte verankert und viele sozial-politische Angelegenheiten werden dort den säkularen Themen zugeordnet. Diese unterliegen in der Entscheidungsgewalt den Nicht-Ulamā'. Der 'Alim hat aber die oberste Aufsicht über den Staat. Solange dieser auf Basis der Schari'a und der Gerechtigkeit regiert, hat niemand das Recht, den Gehorsam zu verweigern.

4.2.3 Zusammenfassung

Die Ergebnisse lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

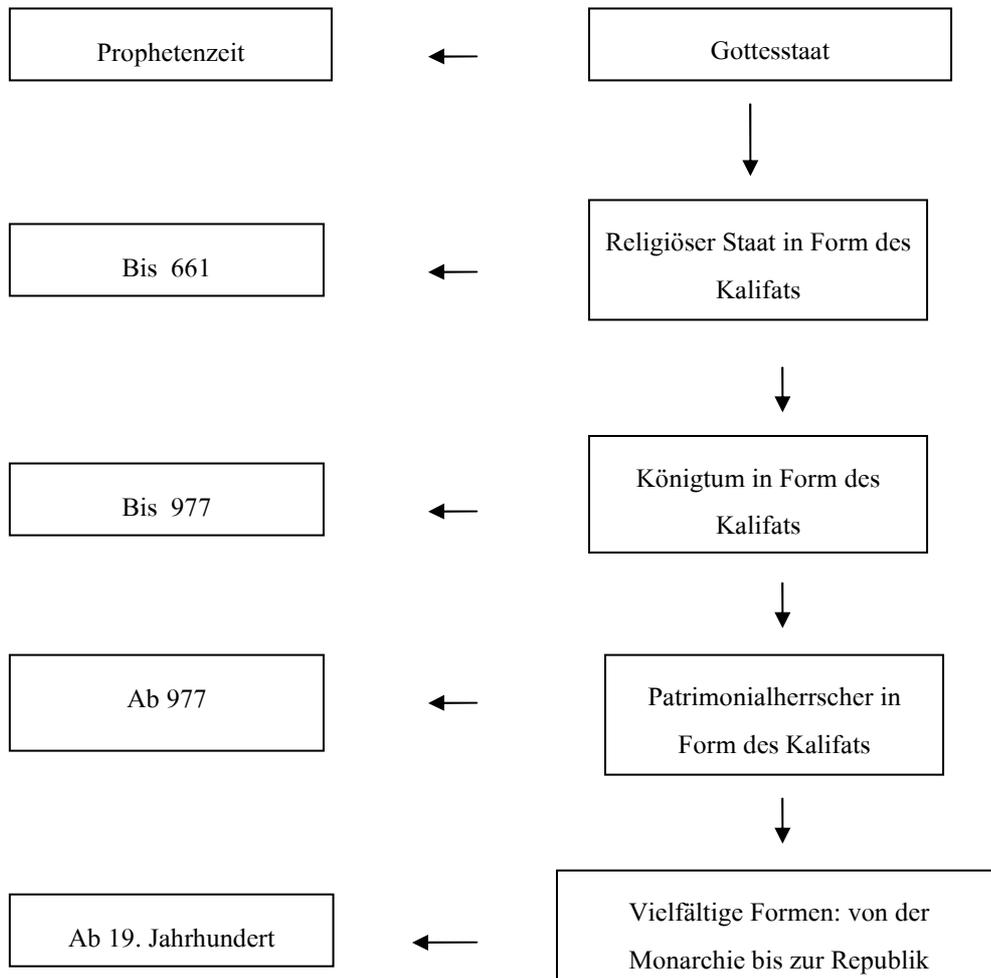
Die wichtigste Eigenschaft der arabischen Gesellschaft war ihre Stammesordnung. Die islamische Gesellschaft folgte nicht dem feudalistisch-wirtschaftlichen Vorbild anderer Nationen. Der islamische Staat basierte nicht auf einer Achse eines geographischen Staates, sondern auf der Achse eines charismatischen Führers, Herrschers oder Kalifen.

Die Entwicklung und Evolution der Staaten und ihr Verhältnis zur Religion unterscheidet sich

²⁴⁶ Arab., bedeutet „Herrschaft des Rechtsgelehrten“.

²⁴⁷ Vgl. Islamisches Kulturministerium Irans (Hrsg.): *Şahīfe-ye nūr* [Pers., „Das Buch des Lichts“]. Vorträge von Rūhullāh Ḥomeinī. Band 2. Teheran, 1361 h. Š, S. 170, Band 21, S. 61, 98 und 183.

vom Christentum.



In der Geschichte der islamischen Herrschaftstheorien waren hauptsächlich zwei Gedankenströme vorherrschend: die Kalifats- und die Imāmats Herrschaft. Aber die Meinung der islamischen Denker veränderte und erneuerte sich unter Berücksichtigung der objektiven und subjektiven Dialektik.

Anhand der vorgestellten verschiedenen Ansichten der islamischen Denker kann man deutlich erkennen, dass das Verhältnis zwischen Religion und Staat und das Bestreben nach einem angemessenen Staat im Sinne des Islam im Vordergrund steht.

Die Entwicklung des politisch-sozialen Gedankens basierte in der islamischen Welt auf religiösem Wissen und fiel damit in den Bereich der Ulamā'. Diese Ideen haben also stets einen religiösen Hintergrund. Die Ulamā' interessieren sich für den Staat nicht als philosophische Abstraktion oder historisches Phänomen, wengleich sie sich dieser beiden vollends bewusst sind. Vielmehr betrachten sie den Staat vor allem als göttliches

Werkzeug.²⁴⁸

In der historischen Betrachtung des Islam findet die Theokratie oft keine Beachtung. Die Ulamāʾ machten es sich nicht zum Hauptziel, die Staatsmacht zu ergreifen. Sie versuchten lediglich, sie in ihrem Sinne zu entwickeln. So spielte die Religion keine bedeutende Rolle für die gesellschaftliche Verwaltung, dafür hauptsächlich für den Machtwechsel, die Legitimation und Erhaltung des Staates. Der Staat nutzte die geeigneten Elemente des Islam in dieser Hinsicht. Säkulare Staaten konnten nicht entstehen. Das islamische Kalifat blieb praktisch Jahrhunderte lang die Staatsform. Für die Ulamāʾ standen zunächst die Legitimation, dann die Schari'a und erst anschließend die Gerechtigkeit des Staates im Vordergrund, das heißt dass der religiösen Legitimation und dem Rechtssystem eine höhere Bedeutung zugemessen wurde als der Methode des Herrschens oder der Art des Machterlangens.

²⁴⁸ Vgl. Lewis, Bernhard, „Die politische Sprache des Islam“, ebd., S. 56.

5. Orientalische Despotie, Patrimonialismus und Islam

Mit dem Aufbruch des Kapitalismus im Westen und dem Beginn der Moderne, sahen sich die Sozialwissenschaftler mit vielen Fragen konfrontiert, wie zum Beispiel:

- Warum hat diese gesellschaftliche und politische Änderung im Westen stattgefunden?
- Warum hat diese Wandlung in den protestantischen Regionen eher begonnen und sich schneller verbreitet als in anderen Regionen?
- Warum haben der Islamische Orient und Konfuzius, die eigentlich eher die Voraussetzungen dazu hatten, diese Wandlungen nicht mitgemacht?
- Wo sind die grundlegenden Unterschiede, und was sind die hauptsächlichen Gründe für diesen Wandel?

Zur Beantwortung dieser Fragen sind Forschungen aus der eigenen Sichtweise gemacht worden. So hat Weber im Vergleich die Religionen, religiöse Ethik sowie die verschiedenen politischen Systeme in West und Ost in Betracht gezogen. Die Marxisten haben sich den wirtschaftlichen und geografischen Unterschieden zwischen Ost und West gewidmet. Und Hegel sah diese Unterschiede in der Logik und dem Verständnis der zwei Gesellschaften.

Pīrān beispielsweise, ein iranischer Soziologieprofessor, zitiert Anderson und führt an, dass der politische Vergleich zwischen Orient und Okzident, der eine lange Tradition aufweist, erst mit der Bedrohung Europas durch die Osmanen intensiviert wurde.²⁴⁹ Er nennt Herodot, Aristoteles, Machiavelli, Montesquieu, Adam Smith, James Mill, Friedrich Hegel, Karl Marx, Bendix und andere, die in ihren Werken die Furcht der Öffentlichkeit vor der orientalischen Zwangsherrschaft verstärkt haben. Obwohl diese Denker unterschiedlichem Gedankengut verpflichtet sind, vertreten sie bezüglich des Orients die gleiche Meinung und sind sich in der Sache einig.²⁵⁰

All diese Forschungen haben die Existenz einer gewissen orientalischen Despotie betont. Sie sind aber zur Beantwortung der Frage, ob der Orient imstande ist, zur Moderne oder der Demokratie zu gelangen, zu verschiedenen Ergebnissen gekommen.

Eine Gruppe von Sozialwissenschaftlern, die zu Demokratie und Moderne verschiedene Auslegungen vertreten, glaubt, dass der Orient wohl zu einer Form der Moderne und der Demokratie, die zu ihm passt, gelangen kann. Diese Theorie wird mit dem Erreichen der Moderne und der Vernunft in Japan und China bekräftigt.

Sowohl in der von Samuel Huntington angestoßenen Debatte als auch in der stark von Michel Albert geprägten Diskussion über den *Capitalisme contre capitalisme* wird zwischen

²⁴⁹ Vgl. Pīrān, Parwīz: Olgūhā-ye ġazb dar dūrān-e Moġūl, Şafawiye wa Qaġār [Per., „Vereinigungsformen zur Zeit der Mongolen, Safawiden und Kadscharen“]. In: Māh-nāme-ye eṭlāʿāt-e siyāsī-ye eqteşādī [Pers., „Zeitschrift für politisch-ökonomische Nachrichten“]. Nr. 33, 1368 h. š.

²⁵⁰ Vgl. Şoġāʿīzand, ʿAlīreġā, 1376 h. š, S. 152.

konkurrierenden Grundtypen des Kapitalismus unterschieden, deren Differenzen durch die je besondere Verbindung von kultureller und religiöser Mentalität „Institutionenordnung“ und Markt definiert sind. Drei Haupttypen stehen derzeit im Vordergrund des Interesses:

- der angloamerikanische Kapitalismus
- das „rheinische Modell“
- der asiatische crony capitalism²⁵¹.

Andere glauben, dass sie bezüglich des islamischen Orients zu einem anderen Ergebnis gekommen seien, und zwar, dass der islamische Orient diese Wandlungen grundsätzlich nicht bewältigen kann, denn einerseits sind Islam und Demokratie sowie Säkularismus gegensätzlich, und andererseits stehen ihm politische und wirtschaftliche Hindernisse im Wege. Wir verfolgen hier natürlich eine historische Analyse und diskutieren hier den klassischen Orient und nicht den modernen Orient. Daher behandeln wir in diesem Beitrag einige der politischen Ordnungen des Orients, die vor dem Kapitalismus existierten, und zwar jene, die unter dem Begriff der orientalischen Despotie bekannt sind.

Die orientalische Despotie ist ein von Karl August Wittfogel wieder belebter Begriff, der vor allem auf Montesquieu zurückgeht.

In dieser Art Despotie, die im Gegensatz zur Diktatur steht, waren die Adeligen nicht unabhängig vom Staat und der König oder der Herrscher konnte die Adeligen austauschen oder sogar töten, wobei wir in der Definition der Diktatur sehen, dass die Adeligen den König in Schutz nehmen. In der orientalischen Diktatur ist es normalerweise so, dass mit dem Wechsel der Diktatur oder der Dynastie oder des Königs die Adeligen auch ausgewechselt werden. In dieser Forschung analysieren wir das Thema aus der Perspektive von verschiedenen Sichtweisen und richten unseren Focus hauptsächlich auf den Islamischen Orient.

Im Folgenden werden wir uns mit den wichtigsten Auffassungen und Ansichten beschäftigen:

- August Karl Wittfogel: hydraulische Gesellschaften
- Karl Marx: Asiatische Despotie
- Hegels Ansicht über die orientalische Despotie
- Montesquieus Auffassung der orientalischen Despotie
- Paretos Theorie der Position der Eliten
- Ibn Ḥaldūns Ansicht über die ‘Aṣabiyya²⁵²

²⁵¹ Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der Modernen Kultur. München 2004, S.183ff

²⁵² Arab., bedeutet wörtlich Bindung.

- Max Webers charismatische Herrschaft und die patrimoniale Ordnung
- Weber und Islam

August Karl Wittfogel: hydraulische Gesellschaften

Wittfogel versteht unter der orientalischen Despotie eine despotische Regierungsform, in der der Herrscher die totale Macht beansprucht und eine starke Staatsbürokratie das Land völlig beherrscht. In solchen Gesellschaften fehlen politische Gegengewichte, die für bürgerliche Freiheiten sorgen können. Die Städte sind durch eine starke Abhängigkeit von der Beamenschaft geprägt, so dass Kaufleute und Handwerker nicht zu einer eigenen politischen Kraft werden können. Die orientalische Despotie hat sehr nachteilige Auswirkungen auf die Würde des Individuums.

„Von den charakteristischen Merkmalen der hydraulischen Wirtschaft haben drei überragende Bedeutung. Erstens bedingt die hydraulische Agrikultur eine eigentümliche Form der Arbeitsteilung. Zweitens steigert sie den landwirtschaftlichen Ertrag. Drittens macht sie Zusammenarbeit in großem Maßstabe notwendig.“²⁵³

Die Entstehung der orientalischen Despotie sieht Wittfogel folgendermaßen:

Wo größere Wasseransammlungen in einer ansonsten trockenen, aber latent fruchtbaren Landschaft vorhanden waren, entstanden "hydraulische Gesellschaften". Der Bau von Bewässerungsanlagen erforderte den massenhaften Einsatz von bäuerlichen Arbeitern. Diese Arbeitsleistungen erfolgten durch Fronarbeit, waren aber wegen der Zersplitterung der vielen Dorfgemeinden erst durch die zentrale Planungsmacht einer Funktionärselite möglich, die gleichzeitig zur politisch herrschenden Kaste aufstieg und über eine zur Mathematik, Geometrie, Astronomie und Verwaltung fähigen Bürokratie verfügte.²⁵⁴

Die organisatorischen Maßnahmen, die die Verteilung des Berieselungswassers mit sich bringen, erfordern ein Höchstmaß von Sorgfalt und zentralisierter Leitung.²⁵⁵

Da die orientalische Despotie die totale Macht beanspruchte, fehlten in solchen Gesellschaften politische Gegengewichte, die für mehr bürgerliche Freiheiten hätten sorgen können. Die enge Beziehung zwischen weltlicher und geistlicher Autorität macht es leicht, dies sowohl in den höheren wie in den niedrigeren Schichten der Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen. Die Söhne der herrschenden Elite werden im allgemeinen von Vertretern der führenden Religion erzogen, und die Masse der Bevölkerung ist andauernd in einem von der Regierung geförderten Kontakt mit den Priestern und ihren Tempeln, die der staatlichen Kontrolle unterstehen.²⁵⁶

²⁵³ Wittfogel, Karl A., Die Orientalische Despotie, Frankfurt/M, Berlin, Wien, 1977, S. 47.

²⁵⁴ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Orientalische_Despotie abgerufen am Januar 2008.

²⁵⁵ Vgl. Wittfogel, Karl A., Die Orientalische Despotie, Frankfurt/M, Berlin, Wien, 1977, S. 85.

²⁵⁶ Vgl. ebd., S. 157.

Nichtstaatliche Kräfte, die sozialen und politischen Einfluss ausüben können, sind unter anderem „Geschlechtsverbände“, Vertreter autonomer religiöser Organisationen, mehr oder weniger selbstständige Führer militärischer Einheiten und Besitzer verschiedener Arten von Eigentum. In den hydraulischen Kulturen machten es die Inhaber der Staatsgewalt den nichtstaatlichen Gruppen unmöglich, sich als unabhängig politische Einheiten zu organisieren.²⁵⁷

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung sind gegen Wittfogels "Orientalische Despotie" gewichtige Argumente ins Feld geführt worden. In vielen Ländern gäbe es zwar hydraulische Systeme, aber keine Despotie, z.B. in den Niederlanden oder in Sri Lanka. Wo hingegen Wasserwirtschaft und Bürokratie vorhanden waren sei nicht zu beweisen, dass Wasserbau die Staatsbürokratie hervorbrachte. Gerade in China sei die kaiserliche Herrschaft mit ihren Beamten nicht unbedingt aus der hydraulischen Wirtschaftsweise hervorgegangen. Dennoch besitze Wittfogels Theorie nach wie vor als heuristischer Impetus einen gewissen Wert.²⁵⁸

Karl Marx: Asiatische Despotie asiatische Produktionsweise

Karl Marx stellte im 19. Jahrhundert einen Zusammenhang zwischen der Eigenmächtigkeit des Herrschers, Ausbreitung des politischen Herrschaftsgebietes und der Schwäche der einzelnen Menschen und den Gesellschaften her. Er erbaute auf der Basis von den letzten drei Faktoren zwei Arten der Produktion und der Struktur der Schichten.

Erstens die Entstehung des Grundbesitzes und Feudalismus in Europa und zweitens im Orient die Entstehung des Besitzes, die abhängig ist von Wasserressourcen und nicht von Grund und Boden. Anhand der letzten Sichtweise basiert der Aufbau der wirtschaftlichen Strukturen in den orientalischen Gesellschaften auf der Landwirtschaft und der Besitz liegt daher letztendlich in der Hand des Staates. Bernier findet mit Recht die Grundform für sämtliche Erscheinungen des Orients darin, dass kein Privateigentum existierte.²⁵⁹ Engels bestätigte diese Ansicht.²⁶⁰ Diese Gesellschaften sind einerseits mit der Unsoveränität der Gesellschaftsschichten konfrontiert und andererseits mit der zentralistischen Art des Regierens. Auf diese Art und Weise trennt er die kapitalistische Regierung, die auf der Basis der Feudalität aufgebaut ist, von der orientalisch despotischen Regierung. Das Feudalsystem

²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 80f.

²⁵⁸ Vgl. Joachim Radkau, Natur und Macht - Eine Weltgeschichte der Umwelt, Beck-Verlag München 2000, nach: Gerhard Glombik, August Karl Wittfogel: Die orientalische Despotie. In: Webseite für Johanneum Lüneburg: www.leuphana.de abgerufen 2006.

²⁵⁹ Vgl. Marx, Karl: Brief an F. Engels vom 02.06.1853, in: K. Marx/F. Engels, Ausgewählte Briefe, Berlin, 1953, S. 97f.

²⁶⁰ Vgl. Engels, Friedrich.: Brief an K. Marx vom 06.06.1853, in: K. Marx/ F. Engels, Ausgewählte Briefe, Berlin, 1953, S. 99

pocht auf den Grundbesitz und den Wachstum des Kapitals und ist darauf aufgebaut, und dies wiederum ist die Urquelle der kapitalistischen Ordnung. Aber im Orient ist das Wachstum des Kapitals auf die Wasserressourcen aufgebaut, und das Wasser, das in der Hand der Regierung lag, war der Ursprung der Kapitalquellen. Marx sieht als „Grundlage der orientalischen Landwirtschaft“ die durch „klimatische und territoriale Verhältnisse“ bedingte „künstliche Berieselung durch Kanäle und Wasserwerke“ respektive „die unbedingte Notwendigkeit einer sparsamen und gemeinsamen Verwendung des Wassers.“²⁶¹

Der Begriff „*asiatische Produktionsweise*“ bezeichnet in der Theorie des historischen Materialismus eine vor-kapitalistische, weit verbreitete Produktionsweise, in der die Bewässerungslandwirtschaft häufig eine überragende Rolle für die Reproduktion des Gemeinwesens spielte. Der Begriff wurde von Karl Marx geprägt. Nach aktuellem marxistischem Forschungsstand kommt diese Produktionsweise jedoch auf allen Kontinenten vor. In Gesellschaften mit asiatischer Produktionsweise stehen sich die persönlich freien Bauern einer organisierten Bürokratie oder Aristokratie als Grundklassen gegenüber. Die Bauern leben entweder in relativ autarken Dorfgemeinschaften, in denen das aus der Urgesellschaft bekannte Gemeineigentum am Boden noch existiert. Häufig sind auch diese Dorfgemeinschaften zerfallen und die Bauern stehen dann als individuelle Besitzer von kleineren Bodenparzellen direkt dem Staat gegenüber.²⁶²

Die Aristokratie oder Bürokratie organisiert im Allgemeinen die Produktion und eignet sich einen Teil des Mehrproduktes der unmittelbaren Produzenten an. In den meisten Fällen steht ein Despot an der Spitze der Gesellschaft, der das Land selbst repräsentiert. Die Ausbeutung erfolgt einerseits durch eine Art allgemeine Steuer, andererseits durch die Verpflichtung der Bauern zu gewissen Arbeitsleistungen. Die einzelnen bäuerlichen Produzenten stehen nicht in persönlicher Abhängigkeit von bestimmten individuellen Grundbesitzern, sondern sind - häufig durch die Dorfgemeinde vermittelt - der Gesamtheit der herrschenden Klasse abgabepflichtig. Daneben existieren manchmal auch noch Sklaverei, Lohnarbeit und andere Formen persönlicher Abhängigkeit. Sie bestimmen aber nicht wesentlich die Produktionsverhältnisse. Der Staat gilt häufig als Eigentümer oder zumindest als Obereigentümer des gesamten Bodens.²⁶³

Die Kennzeichen einer originären asiatischen Produktionsweise sind:

- Kein Privateigentum am Boden
- Autarke Dorfgemeinschaften
- Despotische Herrschaft

²⁶¹ Junge Peter: *Asiatische Produktionsweise und Staatsentstehung*, Reihe D, Band 7, Übersee-Museum, 1980, S. 76.

²⁶² Vgl. ebd., S. 76.

²⁶³ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Asiatische_Produktionsweise abgerufen Januar 2008.

- Sozial-ökonomische Stagnation.²⁶⁴

Die Asiatische Produktionsweise hat drei wesentliche Elemente: Sie kennt kein Privateigentum an Grund und Boden. Einziger Grundeigentümer ist der Despot, der sich das agrarische Mehrprodukt in Form von Tribut aneignet, um damit den bürokratischen und militärischen Apparat zu unterhalten. Die Basis der Gesellschaft ist die selbstgenügsame Dorfgemeinde mit ihrer Einheit von Agrikultur und Manufaktur. Die Bürokratie nimmt übergeordnete ökonomische Aufgaben wahr, vor allem die Organisation der Wasserbauten wie Deiche und Kanäle, des Transportwesens und sonstiger öffentlicher Bauten und unterhält unter anderem staatliche Monopole für Salz, Eisen, Außenhandel.

Das Zusammenwirken dieser drei Faktoren verhindert die ursprüngliche Akkumulation. Die Bauern werden nicht freigesetzt, die Produzenten nicht von den Produktionsmitteln getrennt. Es bildet sich keine Arbeitsteilung zwischen Stadt und Land und damit auch kein innerer Markt heraus. Staatliche Monopole ebenso wie die bäuerliche Subsistenzwirtschaft behindern die Entfaltung eines kapitalistischen Unternehmertums. Also gibt es auch keine bürgerlich-städtische Entwicklung. Die Städte bleiben reine Residenz- und Verwaltungssitze. Der Fernhandel wird bürokratisch kontrolliert. Die Folge ist eine unproduktive Verwendung des Mehrprodukts für den Luxuskonsum der Herrschenden und öffentliche Prestigebauten (Paläste, Grabmäler). Weitere Folge ist die Stagnation bzw. ein zyklisches Auf und Ab ohne wirklichen technisch-industriellen Fortschritt - trotz kultureller und wissenschaftlicher Höchstleistungen. Der asiatischen Produktionsweise zugerechnet werden im Grunde alle Hochkulturen außerhalb Europas.²⁶⁵

Hegel und die orientalische Despotie

Nach Hegel ist das Prinzip der Entwicklung, dass ihr eine immanente Bestimmung zugrunde liegt, die etwas zur Existenz bringt. Diese formelle Bestimmung ist wesentlich:

„Der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigentum und Feld seiner Verwirklichung hat, ist nicht ein solcher, der sich in dem äußerlichen Spiele von Zufälligkeiten herumtreibe, sondern er ist vielmehr an sich das absolut Bestimmende; seine eigentümliche Bestimmung ist schlechthin fest gegen die Zufälligkeiten, die er zu seinem Gebrauch verwendet und beherrscht.“²⁶⁶ Außerdem führt er an:

²⁶⁴ Vgl. Möller, Peter: Marxistische Theorie und realsozialistische Praxis, Kapitel 3, In: www.philolex.de abgerufen 2006.

²⁶⁵ Vgl. E+Z - Entwicklung und Zusammenarbeit (Nr. 1, Januar 2000, S. 8-11), Karl Marx (1818-1883), Die drei Entwicklungstheorien des Karl Marx, Ulrich Menzel, in: www.inwent.org

²⁶⁶ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band 1: Die Vernunft in der Geschichte. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg, 1994, S. 151.

„Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit. Wenn wir uns so in der Welt umsehen, so erblicken wir in den alten Weltteilen drei Hauptgestaltungen: das hinterasiatische Prinzip, die mohammedanische Welt und die christliche, westeuropäische Welt; hier ist das höchste Prinzip, das Wissen des Geistes von sich und seiner Tiefe, erreicht.“²⁶⁷

Die Weltgeschichte entspricht einem Stufengang der Entwicklung des Prinzips, dessen Inhalt das Bewusstsein der Freiheit ist. Die erste Stufe dieses Bewusstseins ist das natürliche innere Versunkensein des Geistes, in der nur der Einzelne frei ist. In der zweiten Stufe aber tritt das Bewusstsein seiner Freiheit hervor. Die dritte Stufe ist die Entwicklung aus dieser noch als Besonderheit empfundenen Freiheit zur Verallgemeinerung: Der Mensch als Mensch ist frei. Das geistige Wesen erlebt ein Selbstgefühl und Selbstbewusstsein.²⁶⁸

Hegel interpretiert die Weltgeschichte folgendermaßen:

„Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen; denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. Im Osten geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter. Gleichzeitig steige aber mit der inneren Sonne das Selbstbewusstsein, das einen hellen Glanz verbreite.“²⁶⁹ „Dieser Welt (Orient) liegt das unmittelbare Bewusstsein, die substanzielle Geistigkeit zugrunde, das Wissen nicht mehr der besonderen Willkür, sondern der Aufgabe der Sonne...“²⁷⁰

Nach Hegel ist in Asien die Vernunft im Willen der Menschen verankert, was vom Staat symbolisiert wird. Deshalb scheinen die Verordnungen und Gesetze zum Selbstzweck zu bestehen, und die Individuen müssen sich denen absolut unterwerfen. Die Beziehungen zwischen Menschen und Wissen und zwischen den Menschen untereinander sind laut Hegels Einschätzung autoritär und patriarchisch. Das Oberhaupt der Familie vertritt den allgemeinen Willen und das Bewusstsein, setzt das gemeinsame Ziel durch und schützt die Individuen. Es sorgt für Harmonie. Das Wissen und die Wünsche der Asiaten stagnieren und manifestieren sich daher in der Person des Herrschers. Unter diesen Voraussetzungen haben die Menschen keine Rechte. Die familiären Beziehungen stellen die Basis für die Herrschaft dar. Die fernöstlichen Herrschaftshäuser, besonders das chinesische Kaiserreich, haben ähnliche Strukturen.

Eine Eigenschaft der asiatischen Gesellschaften ist nach Hegels Ansicht, dass der Wandel an der Oberfläche stattfindet. Sie befinden sich im Dauerkonflikt mit ihren Nachbarn und sind deshalb von ständiger Zerstörung bedroht. Das Ergebnis dieser Instabilität ist der Mangel an

²⁶⁷ Ebd., S. 154f.

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 155f.

²⁶⁹ Ebd., S. 243.

²⁷⁰ Ebd., S. 244.

Fortschritt und ein Verbleiben in dauerhafter Geschichtslosigkeit. Zu den weiteren Eigenarten der orientalischen Gesellschaften zählt die Gottesherrschaft. Die Herrscher verkörpern zugleich die religiöse und weltliche Macht.

Hegel nennt drei geschichtlich geprägte Herrschaftsformen der Asiaten:²⁷¹

- Die theokratische Despotie (z.B. die chinesische oder mongolische): Das Land wird in diesem Fall von einem Patriarchen regiert. Die Individuen haben keine moralische Identität und müssen sich in religiösen und familiären Angelegenheiten nach den staatlichen Vorschriften richten.
- Die theokratische Aristokratie (z.B. die indische): Das Kastensystem bestimmt die Rechte und Pflichten der Individuen.
- Die theokratische Monarchie (z.B. die persische): In diesem Fall ist es die Pflicht des Schahs, das Gute durchzusetzen.

Die östlichen Herrschaftsformen folgen also einer ähnlichen Vorstellung und sind von einer einzigen Macht abhängig. Die Pflicht der Herrscher besteht in der Durchsetzung bereits verfasster Vorschriften. Diese Stufe der historischen Entwicklung nennt Hegel „die Phase der Kindheit“.

Die zweite Stufe ist die Phase des Heranreifens. Sie ist bei den Griechen vorzufinden, dem Land des Geistes und der Individualität. Die Moral in der griechischen Welt ist individualistisch, und in der griechischen Gesellschaft stehen persönliche Freiheit und politische Einheit im Widerspruch. Das moralische Leben hat dort keinen Bestand und ist deshalb zum Scheitern verurteilt.

Die dritte Stufe entspricht dem römischen Reich, in dem die Menschen den Gesetzen als höchstes politisches Ziel folgen. Dies ist der Beginn der Partizipation und des politischen Differenzierungsprozesses. Die Individuen sind geistig unterscheidbar und erhalten Rechte. Die Fundamente dieses Reiches basieren jedoch auf Willkür und Gewalt und nicht auf der Vernunft, was Widersprüche hervorruft, die zu Meuterei und Rebellion führen.

In der vierten Stufe beginnt der Geist sich zu entwickeln. Das ist die Phase der Reife. In ihr vollzieht sich der Gleichklang zum Sakralen und Geistigen. Der Geist ist nun mit Wahrhaftigkeit und Denken aufgeklärt. Diese Stufe hat jedoch zwei Welten: In der einen Welt leben Muslime, und der Geist ist abstrakt. In der anderen findet sich der germanische Geist, der konkret ist. Die religiöse Herrschaft steht dort der geistigen gegenüber.

Die geistige Macht wird hier von der Kirche repräsentiert, die sich allerdings den materiellen und weltlichen Werten zuwendet. Der Verfall der kirchlichen Macht ist damit vorprogrammiert, und das Zeitalter von Chaos und Anarchie beginnt. Das gleiche Schicksal erfährt, wie seinerzeit das römische Kaiserreich, die kirchliche Herrschaft. Diese Periode

²⁷¹ Vgl. ebd., Anhang, S. 243ff.

beginnt mit einem Widerspruch, weil die kirchliche Herrschaft mit der weltlichen verbunden wird und von letzterer anerkannt wird. Der Grund für den Niedergang dieser Herrschaftsform liegt darin, dass die weltliche Herrschaft ohne Geist regiert und die kirchliche Herrschaft weltliche Macht ausübt.

Die Koexistenz zwischen Geist und äußerer Welt kann nach Hegel durch die Vernunft vermittelt werden, und die Regierung realisiert die Durchsetzung dieser Koexistenz, das heißt die Kirche findet ihre Rolle innerhalb der weltlichen Herrschaft. Die reale Regierung braucht sich nicht der kirchlichen Herrschaft zu unterwerfen.

Hegel unterscheidet zwischen der orientalischen und der okzidental bzw. islamischen und christlichen Zivilisation, weil die seelische und geistige Befindlichkeit beider sich unterscheidet. Die politisch-soziale Ordnung, die auf Vernunft basiert, kann zwischen Religion und Politik vermitteln, jedoch stößt diese Vermittlung im Orient auf innere Widerstände. Solange die Vernunft nicht zwischen Politik und Religion vermitteln kann, werden die Fundamente der Regierung brüchig, die nur durch eine Klasse gestützt werden, die selbst mit der Regierung verschwindet. Die Regierung ist räuberisch und wird durch eine neue Klasse mit denselben Eigenschaften ersetzt.

Nach Hegel sind es die Strukturen der orientalischen Gesellschaften, die das Bewusstsein der Menschen trüben und eine Aufklärung verhindern. Die Despotie ist eine natürliche Erscheinung, und die Vorstellungen von persönlichen Freiheiten und individueller Unabhängigkeit sind ihr gänzlich fremd.

Baron de Montesquieu über die orientalische Despotie

Montesquieu fasste seine wichtigsten politischen Ansichten in dem Buch „Der Geist der Gesetze“ zusammen. Er unterscheidet drei Formen der Regierung: Republik, Monarchie und Despotie. Die Grundlage jeder Regierung sei der allgemeine Wille, der die koordinierte Arbeit ermöglicht. Das Wesen jeder Regierung wird durch die Anzahl derjenigen bestimmt, die ein Recht auf die Regentschaft besitzen.

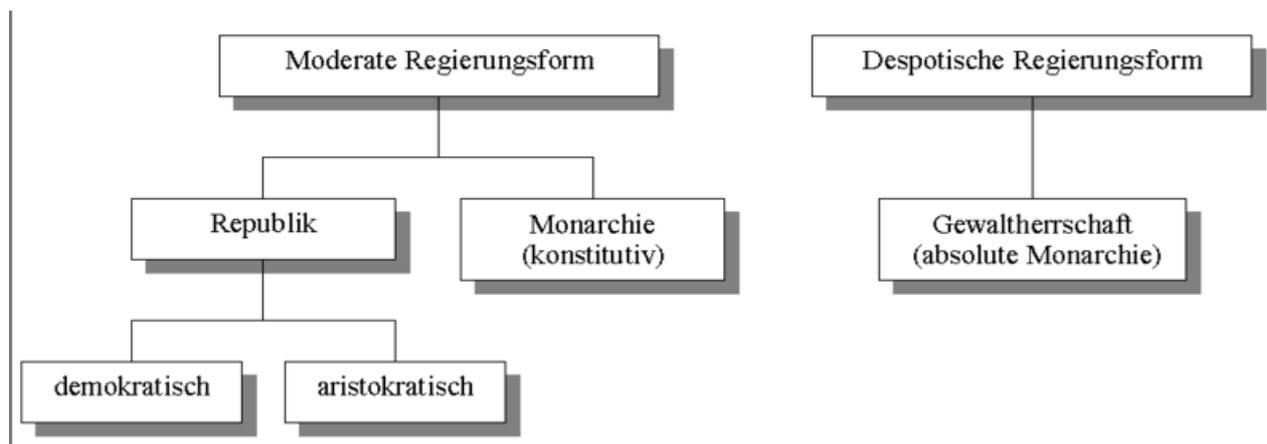
Die drei Regierungsformen von Montesquieu werden folgendermaßen von ihm beschrieben: Bei der Republik besitzen die Nation oder Teile der Nation die Macht. Die Monarchie, an deren Spitze der Monarch steht, wird nach einem stabilen Gesetz regiert. Aber die dritte Erscheinung, die Despotie, bezieht sich auf eine Regierungsform, in der eine Person ohne Gesetze und mit Willkür die Massen führt.²⁷² Nach Ansicht von Montesquieu gibt es drei fundamentale politische Befindlichkeiten in jeder der drei genannten Regierungsformen: Die republikanische hängt von der Tugend, die monarchistische von der Ehre und die despotische

²⁷² Vgl. Montesquieu, Charles Louis de Secondat de: *Ouvres complètes. Textes présentés et annotés par Roger Caillois*. Band 2. Paris, 1951, S. 239, sowie Aron, Raymond: *Main Currents in Sociological Thought [Marāḥel-e asāsī-ye and īše-ye ḡame'e-ye šenāsī]*. Übersetzt von Bāqer Parhām. Teheran, 1993, S. 31.

von der Angst ab. Tugend bedeutet die Achtung vor Gesetzen. Die Ehre wird dagegen mit der gesellschaftlichen Funktion assoziiert, und ihre Wahrnehmung hängt von der Umgebung ab. Montesquieu sieht in der Monarchie eine Form der republikanischen Regierung, die nur in Europa entstanden ist. Er konstatiert eine enge Verbundenheit zwischen politischer Regierungsform und der Gesellschaft, die ihren Willen auf die politische Ordnung überträgt. So wurden die großen Reiche zum Beispiel mit eiserner Hand regiert.²⁷³

Nach Montesquieu besteht ein Widerspruch zwischen Diktatur, vor der jeder Angst hat, und freiheitlicher Ordnung. In der Diktatur existiert nur eine Macht, die die absolute Herrschaft in Frage stellt: die Religion. Wenn sie eine solche Herrschaft duldet, so ist es nur provisorisch.

Die republikanische Herrschaft kann man in der Antike, insbesondere in der römischen Republik vor der Periode der Eroberungswelle, auffinden. Die monarchische Ordnung bestand in der Zeit von Montesquieu in England und Frankreich.²⁷⁴



In der orientalischen despotischen Herrschaftsform sieht Montesquieu keine islamische Prägung. Das islamische Kalifatssystem wurde allmählich in ein monarchistisches System umgewandelt, das seiner Meinung nach nicht brutaler war als in anderen Gebieten, da die Größe des Reiches die absolute Kontrolle unmöglich machte. Er betrachtet die Religion, wie bereits deutlich wurde, als ein Hindernis für die Despoten.

Vilfredo Paretos Elitenherrschaft

Einige Wissenschaftler versuchen, orientalische Despotie und Machtveränderungen durch den Elitewechsel innerhalb des Staatsapparates zu erklären. Pareto meint, dass beim Volk zwei

²⁷³ Vgl. Montesquieu, Charles Louis de Secondat de, Band 2, 1951, S. 365, sowie Aron, Raymond, 1993, S. 33.

²⁷⁴ Vgl. Montesquieu, Charles Louis de Secondat de, ebd., S. 566, sowie Aron, Raymond, ebd., S. 47.

Klassen vorhanden sind: die Unterklasse und die Oberklasse. Letztere bilden die Auserwählten, die wiederum aus zwei Schichten bestehen: denjenigen, die die Staatsmacht innehaben, und denjenigen, die gesellschaftliche Macht besitzen. Die Besonderheit einer Gesellschaft besteht in der Natur der Auserwählten. In der Gesellschaft herrscht eine kleine Anzahl von Menschen, die durch die Anwendung von Gewalt und List die große Mehrheit führen. Die legale Herrschaft basiert auf dem Interesse der Regierenden.²⁷⁵ Jede Klasse, die nicht bereit ist, ihre Position zu verteidigen, droht zu verfallen. Die politische Geschichte ist gezeichnet von angesehenen Minderheiten, die nacheinander die Macht eroberten, von ihr profitierten und schließlich untergingen. Sie wurden von anderen Minderheiten ersetzt.²⁷⁶ Die Geschichte besteht aus dem kontinuierlichen Austausch und der Ablösung politischer Eliten. Wenn die Gesellschaft eine Revolution und damit eine totale Veränderung vermeiden wollte, stand die politische Elite stets vor der Wahl, jene, die in die Regierung aufgenommen werden wollten, entweder abzulehnen oder zu integrieren. Die beste Lösung wäre natürlich die Integration, um den Revolutionären die Kraft zu nehmen. Wenn diese Möglichkeit nicht erwogen wird, sollte man die Aufständischen ins Exil schicken.²⁷⁷

Die Anhänger von Pareto sind der Meinung, dass die Geschichte des Orients niemals ein Zeuge der geschickten und wohlwollenden Führer gewesen sei. Im Gegenteil, sie waren stets brutal und machtgierig. Die politische Macht wurde durch Anwendung von Gewalt eingenommen und nicht durch Überzeugung und Erreichen eines gemeinsamen Konsenses. Obwohl die Herrscher nach der Machtergreifung den Versuch unternahmen, sich ihre Legitimation durch Ausnutzen der Religion und anderer Mittel zu verschaffen, blieben sie von der Masse der Bevölkerung isoliert. Nach Paretos' Analyse waren der Orient und die islamischen Staaten keine Ausnahmen, sondern auch die westliche Geschichte kenne seinesgleichen.

Wenn wir das Pareto-Modell mit der islamischen Tradition vergleichen, stellen wir Differenzen fest, aber auch einige Gemeinsamkeiten. Der islamische Prophet war ein charismatischer Führer. Von seiner eigenen Führung an bis zum Beginn der Umayyadenherrschaft ab 661 n. Chr. war es üblich, dass die Kalifen durch Beratung und Zustimmung der Gemeinschaft gewählt wurden, um über die Angelegenheiten des Landes zu bestimmen. Erst nachdem die Umayyaden an die Macht kamen, änderte sich die Praxis: List und Betrug für die Machterhaltung gehörten zum Tagesgeschäft. Das bedeutete jedoch nicht, dass sie nicht versucht hätten, die gesellschaftliche Elite in die Regierungsgeschäfte einzubinden, meistens durch auf Habgier basierende Angebote. Die Abbasiden waren es dann, die eine Eroberungswelle auslösten. Sie vergrößerten ihr Reich und wählten für jedes eroberte Land einen Verwalter aus derselben Region. Die einheimischen Beamten wurden wieder

²⁷⁵ Vgl. Aron, Raymond, 1993, S. 495.

²⁷⁶ Vgl. ebd., S. 500.

²⁷⁷ Vgl. ebd., S. 502.

eingesetzt, weil sie bereits erfahren waren und besser die Herrschaft in dem jeweiligen Gebiet sichern konnten. Darüber hinaus waren die Herrscher Krieger und hatten zumeist keine politischen Erfahrungen.

Pareto glaubt an Handlungen, die auf Emotionen basieren und unbestimmbar sind. Die Motivation für menschliches Verhalten ist vielfältig und artikuliert sich in verschiedenen Formen. Im Orient entstanden politische Bewegungen meistens aus trivialen oder individuellen Interessen heraus, und in der Gesellschaft wurden sie nur als religiös dargestellt. Bekamen solche Bewegungen aber religiöse Färbungen, wurde die Religion in eine Ideologie umfunktioniert. Deren Motiv liegt jedoch nach Paretos Modell nicht in der Durchsetzung religiöser Ziele.

Die 'Aṣabiyya Ibn Ḥaldūns

Der muslimische Soziologe und tunesische Philosoph Ibn Ḥaldūn beschäftigte sich in dem Werk „Einführung“ mit der Untersuchung des politischen und sozialen Wandels im islamischen Orient. Er war ein Zeitgenosse politischer Ereignisse in Nordwest-Afrika sowie der Rückeroberung des südlichen Spaniens durch die Christen. Ebenso waren ihm der Widerstand der Byzantiner gegen die osmanischen Türken und die Renaissance in Westeuropa bekannt. In dieser Periode war die Ausdehnung des islamischen Reiches noch größer als in der Zeit des Abbasidenherrschers Hārūn ar-Rašīd.

Im Mittelpunkt steht die Frage nach den Faktoren, die die gesellschaftliche Entwicklung determinieren. Welche Entwicklungsstadien macht die Gesellschaft durch, und was sind die Triebkräfte dieser Entwicklung? Ibn Ḥaldūn wollte die 'Aṣabiyya-Theorie, die er aus der stammesmäßig gegliederten arabischen Gesellschaft ableitete, generalisieren und sie zu einer Theorie entwickeln. Der Ursprung des Blutsverwandtschaftsprinzips ('Aṣabiyya) liegt im Verhältnis der Verwandtschaft, aber mit der gesellschaftlichen Entwicklung wird es zu einem kulturellen, politischen und sozialen Verhältnis, ja zu einer geschichtsbestimmenden Kraft.²⁷⁸

Er geht davon aus, dass sich der Mensch mit der Natur auseinandersetzt, sie sich aneignet und sich durch diesen Prozess reproduziert. In Ibn Ḥaldūns Theorie kommt hier ein ökologischer Determinismus zum Ausdruck, ebenso eine Beschränkung auf die ihm bekannte Welt. Die menschliche Gesellschaft macht in ihrer Entwicklung zwei Phasen durch: Wildheit und Geselligkeit bzw. 'Aṣabiyya.²⁷⁹

Ibn Ḥaldūn diskutiert die Möglichkeiten der Urbanisierung und des Städtebaus. Er erkennt die ökonomische Entwicklung als treibende Kraft für den Fortschritt und die Entfaltung der Kultur an. Der Staat übernimmt nach seiner Vorstellung die Aufgabe des Überbaus. Dieser Überbau trägt zur sozialen Identifikation bei. Er sieht einen direkten Zusammenhang

²⁷⁸ Irabi, Abdulkader: Arabische Soziologie. Darmstadt, 1989, S. 47.

²⁷⁹ Vgl., ebd. S. 46

zwischen der materiellen Entwicklung und dem Staat, der aus der allgemeinen Entwicklung und den gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgeht. Regierung und Politik stellen die Verbindung zum Volk dar, und je nach Motiv und Ziel unterscheiden sich die Regierungen voneinander.

Ibn Ḥaldūn nennt die Überwindung der Naturgewalten als Grundlage des menschlichen Zusammenlebens. Durch das Zusammenleben entstehen Beziehungen und Verwandtschaften, Künste und Bräuche, die in der ‘Aṣabiyya im Sinne der sozialen Solidarität münden. Die ‘Aṣabiyya verursacht die Bildung des Staates und die triviale Entwicklung. Erst später entsteht allmählich die Zivilisation. Durch Übertreibung und Missbrauch von Macht und Reichtum wird sie wieder zerstört.²⁸⁰ Die Stammesherrschaft strebt danach, die anderen zu unterwerfen sowie nach weiterer Ausdehnung der Herrschaft, wenn die ‘Aṣabiyya auf einen Staat, der sich in der Phase des Niedergangs befindet, stößt. Die Beduinen lassen sich in den Städten nieder, der Staat ist der Anfang der städtischen Kultur und Zivilisation. Mit diesem Schritt macht die Gesellschaft einen qualitativen Wandel durch.

Damit beginnt gleichzeitig der Abstieg der ‘Aṣabiyya. Für Ibn Ḥaldūn sind ‘Aṣabiyya und städtische Kultur unvereinbar.

Der Stammesstaat beruht weder auf Vernunft noch auf Religion sondern auf ‘Aṣabiyya. Dieser Staat stellt keine historische Notwendigkeit für die gesellschaftlichen Organisationen dar, sondern wird „zum Zweck für sich“.²⁸¹ Damit weist Ibn Ḥaldūn auf die Krise des Stammesstaates hin. Er unterscheidet zwischen drei Herrschaftstypen:

- Den konventionellen, der in der Beduinengesellschaft vorherrschte. Seine Legitimation bezieht er aus Konventionen.
- Die in der städtischen Gesellschaft dominierende Herrschaft. Sie stützt sich auf eine starke ‘Aṣabiyya, deren Herrschaft auf Unterwerfung beruht. Dieser Typus geht später in Königtum bzw. Sulṭānat über. Seine Legitimation bezieht er aus der Gewalt.
- Das Kalifat, welches sich auf Religion gründet.²⁸²

Die Entwicklung kann entweder als primitiv oder als städtisch-bürgerlich eingeordnet werden. Erstere ist unvollkommen und hat eine politisch unterentwickelte Ordnung. Die Beziehungen dieser Ordnung sind mit der Verbindung vom Kind zum Erwachsenen vergleichbar.

Die Staaten lassen sich nach Ibn Ḥaldūn je nach ihrer Zielrichtung in drei Gruppen einteilen.²⁸³

²⁸⁰ Vgl. Ibn Ḥaldūn, ‘Abdulraḥman Ibn Muḥammad, Beirut, Dar-ul-jabal, Jahr, S. 170ff.

²⁸¹ Al-Fikr-l-aḥlaqi al-Ḥaldūnī, [Arab. “Das ethische Denken Ibn Ḥaldūns“], Algier, 1981, S. 293.

²⁸² Vgl. ebd. S. 57.

²⁸³ Vgl. ebd., S. 335.

- Die Sicherung des Wohlergehens der Untertanen im Diesseits und im Jenseits
- Die Sicherung des Wohlergehens der Untertanen im Diesseits
- Die Sicherung des Wohlergehens der Herrscher im Diesseits

Die Politik ist nicht das Gesetz, sondern Gesetze werden von der Politik geschaffen. Die Politik gestaltet die Gesellschaft bzw. bestimmt das soziale Leben. Politik lässt sich wiederum in zwei Kategorien unterteilen:²⁸⁴

- Die Politik, die auf Vernunft basiert. Sie steuert die Durchsetzung weltlicher Ziele an.
- Die religiöse Politik: Sie verfolgt religiöse Endziele und hat eine metaphysische Legimitationsbasis.²⁸⁵

Bei der religiösen Politik besteht die Beziehung zwischen dem Herrscher und seinem Untertan aus dem absoluten weltlichen Gehorsam und der inneren Hingabe. Nach der religiösen Auffassung müssen die Gläubigen dazu bereit sein, ihre weltliche Habe für religiöse Zwecke zu opfern. Da das Ziel der Ulamā' und ihrer Nachfolger ist, das Glück und die Freude der Gläubigen im Diesseits und Jenseits zu bewahren, müssen sie die weltliche und religiöse Macht gleichermaßen ausüben. Der Prophet und die Verwalter der religiösen Angelegenheiten halten sich an die religiösen Bestimmungen, und für die weltliche Herrschaft schöpfen sie ihre Quelle aus dem, was den Menschen Glück und Zufriedenheit bringt. Die Monarchie wäre in diesem Falle eine gute Regierungsform, wenn sie sich auf religiöse Vorschriften stützen würde. Die Monarchie unterliegt aber dem Kalifat.

Rationale Politik besteht aus zwei Formen:²⁸⁶

- Die Politik zum Wohle der Allgemeinheit (wie die damalige persische Politik): Diese Politik entstammt nach Ibn Ḥaldūn der Weisheit. Alle Untertanen unterstützen einen solchen Herrscher. Die Quelle der Macht der Exekutive stammt vom Herrscher selbst. Ibn Ḥaldūn lobt die Perser für diese Form der Herrschaft.
- Politik zum eigenen Vorteil: Diese Art der Politik verstößt nach Ibn Ḥaldūn gegen die Gebote der Religion und die Grundsätze der Philosophie. Aber diese Form der Politik unterscheidet sich von Herrschern, die nach absoluter Macht streben, denn sie ist relativ rational.

Es muss betont werden, dass Ibn Ḥaldūn nur zwei Regierungsformen kannte: Die der

²⁸⁴ Vgl. ebd..

²⁸⁵ Vgl. ebd., S. 241f.

²⁸⁶ Vgl. ebd., S. 336.

islamischen Kalifen und die der rationalen Herrschaft der alten Perserkönige, die das Wohl des Volkes zum Ziel hatten. Alle anderen verfolgten dagegen ihre persönlichen Ziele.

Der Staat wandelt sich nach Ibn Ḥaldūn immer mehr von einer auf Aristokratie und familiären Beziehungen basierenden Herrschaft zu einem entwickelten Staat mit Verwaltung und regulärem Heer. Die religiöse Politik führt die Menschen vereint zu einem höheren Ziel, und diese leisten dem Herrscher aus überzeugtem Glauben folge anstatt aus reinem Zwang. Das religiöse Gefühl hat gemäß seiner Natur keinen dauerhaften Bestand. Wenn ein Prophet stirbt, wird die Generation, die ihn kannte und unter seinem Einfluss stand, ebenfalls sterben. Seine Wunder werden vergessen, und der Glaube verfällt.

Weber und der Wandel der politisch-orientalischen Ordnungen

Nach Weber existieren verschiedene Arten der Legitimität von Ordnungen. Die Möglichkeiten und der Fortbestand der legalen Systeme hängen von den inneren und äußeren Motiven ab:²⁸⁷

Rein innere Motive:

- Affekte, die sich in der gefühlsmäßigen Hingabe zeigen,
- Wertrationales, das einer Ordnung als höchste und absolute Schöpfung entgegengebracht wird, wie moralische Werte,
- die religiöse Hingabe durch den Glauben an die Abhängigkeit vom Besitz von inneren heilenden Gütern.

Äußere Motive:

- Konvention: Eine Ordnung wird dann legal genannt, wenn ihre äußere Gültigkeit dadurch garantiert wird, dass jede Abweichung von ihren Prinzipien negative Reaktionen der Gruppen hervorruft.
- Recht: Eine Herrschaft ist auch dann legitim, wenn sie die Individuen unter psychisch-physischen Druck setzt oder die ungehorsamen Bürger unter Androhung von Strafe zwingt, die Herrschaft zu akzeptieren.

Die Konstitutionalität beruht auf dem Glauben an die Heiligkeit der Traditionen, was die gängigste Form der legalen Herrschaften darstellt. Die Erfindung neuer Herrschaftsformen war dagegen auf das Werk von Propheten zurückzuführen oder basierte auf deren sakralen

²⁸⁷ Vgl. Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Band 1. Köln, Berlin, 1956a, S. 24.

Traditionen. Die reinste Form der legalen Herrschaft ist aber das Ergebnis des rationalen Glaubens an die Werte der natürlichen Rechte. Diese Methode der Einflussnahme unterscheidet sich von den göttlichen Gesetzen oder Traditionen.

Weber erwähnt drei Formen der Herrschaft:

*Rationale Herrschaft*²⁸⁸

Hierbei handelt es sich um eine Herrschaft, die sich auf das Gesetz und eine bürokratisch organisierte Verwaltung stützt. Der Führer der Organisation wird entweder bestimmt bzw. gesetzt oder gewählt. Die Menschen folgen dem Gesetz. Diese Herrschaft ist von Dauer und ist in der Ökonomie und dem Alltag der Menschen verwurzelt.

*Charismatische Herrschaft*²⁸⁹

Dies ist die Herrschaft eines Individuums, das über übernatürliche Kräfte oder eine übermenschliche Macht verfügt. Ein solcher Mensch ist also einmalig. Entweder liegt der Ursprung dieser Fähigkeiten bei Gott oder bei der Person selbst. Gemäß diesen Eigenschaften wird die Person zum Anführer. Die Verbindungen der Ordnung, denen der charismatische Führer vorsteht, entsprechen einer Gemeinde. Die Person wird nicht gewählt und eingesetzt, sondern zur Übernahme der Funktionen aufgefordert bzw. eingeladen. Ein Recht darauf existiert nicht, sondern die Anhänger begleiten ihren Führer wegen seiner beeindruckenden Eigenschaften. Deshalb steht die charismatische Herrschaft jenseits der weltlichen Sphäre und des Alltags. Diese Form der Machtausübung stammt aus einer revolutionären Kraft und bricht mit den Traditionen. Die charismatische Herrschaft ist in ihrer ursprünglichen Form keine gewöhnliche Herrschaft und ist durch die verehrenden Verbindungen eingeschränkt. Diese Beziehungen können jedoch durch die Zusammensetzung und den Zulauf von Gläubigen, Kriegeren oder politische Organisationen sowie durch eine Hierokratie Bestand haben. In diesem Fall tritt die charismatische Herrschaft aus ihrer reinen Form heraus und entwickelt sich mehr zu einer traditionellen oder rechtlichen Herrschaft oder beidem.

*Traditionelle Herrschaft*²⁹⁰

Die Person, die diese Herrschaftsform ausübt, ist kein einfacher Vorgesetzter, sondern ein Herr und Herrscher. Die Untertanen sind Knechte anstatt Beamte oder Angestellte. Die Machtfülle des Herrschers stützt sich auf die Tradition, und die Gefolgschaft ist zur absoluten Treue verpflichtet. Sie spielt eine große Rolle, und die Armee erscheint dabei wie Sklaven. Die Wirtschaft liegt in der Hand der Auserwählten. Der Verwaltung fehlen die Funktionstüchtigkeit und die speziellen Merkmale einer echten Bürokratie. Die Auswahl der

²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 160f.

²⁸⁹ Vgl. ebd., S. 179f.

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 167f.

Führungskräfte erfolgt überwiegend patrimonial, oder aber der Herrscher entscheidet nach eigenem Ermessen. Die ursprünglichen Formen der traditionellen Herrschaft sind:

- die Greisenherrschaft
- die Vaterherrschaft
- der Patrimonialismus

Mit dem Aufkommen des bürokratischen Stabes und der Machtübernahme des patrimonialen Herrschers wandelt sich die traditionelle Herrschaft zu einem Paternalismus. Im Falle eines übermächtigen Machthabers tendiert die Herrschaft dagegen zum Sultānismus. Die Gefolgschaft, die aus Verwandten, Ergebenen und denjenigen besteht, die in Verbindung mit dem Regierungsapparat stehen, wird zu Knechten. Die Streitkräfte in einer patrimonialen Herrschaft haben einen privaten Charakter.

Die patrimoniale Herrschaft ist zwar von ihrem Ursprung her eine traditionelle Herrschaft, deren Macht von einer Person ausgeübt wird. Sie ist aber im Grunde keine personenbezogene Herrschaft, sondern in ihrer fortgeschrittenen Form eine hierarchische Herrschaft, deren Organisationsstab über wirtschaftliche Macht verfügt. Der in der Hierarchie Ranghöchste bezahlt die Verwaltungskosten entweder aus eigener Tasche oder von einkassierten Verwaltungsgebühren, deren Unterscheidung jedoch nicht genau zu ermitteln ist. Die ranghöchsten Befehlshaber der Armee bezahlen die Truppen selbst oder übernehmen die Unkosten für den Kauf von Waffen und Ausrüstung. Die Ausstattung der Verwaltung und des Organisationsstabes gehört zu den Aufgaben eines privaten Instituts, das vom Budget des Herrschers bezahlt wird. Ebenso wie die Söldnerarmeen im 16. und 17. Jahrhundert in Europa werden die Versorgung und Finanzierung vom Herrscher selbst übernommen. Im Falle des Sieges der Armee wird das erbeutete Vermögen zwischen dem Herrscher und den Mitgliedern des Organisationsstabes oder nach Gutdünken des Herrschers zwischen den Berechtigten verteilt.

Max Weber und der Islam

Während seiner Arbeit an vergleichenden typologischen und entwicklungsgeschichtlichen Analysen über die Kulturreligionen und ihre Beziehungen zu den nichtreligiösen, insbesondere wirtschaftlichen und politischen Ordnungen und Mächten, hat sich Weber auch mit dem Islam beschäftigt. Der Islam gehört zu den sechs Kulturreligionen, denen Webers besonderes Interesse galt. Wie bei den anderen Kulturreligionen konzentriert sich dieses Interesse in erster Linie auf die frühen Entwicklungsphasen: die Entstehung des Islam in Mekka und Yathrib (das spätere Medina), Medina in seinem heroischen Zeitalter während der Herrschaft der rechtgeleiteten Kalifen (632-661), die Zeit der Umayyaden (661-750) sowie die weit reichende Entwicklung des Islam während der Epoche der Abbasiden (750-1258), die

gemeinhin als die Periode des Hochislam bezeichnet wird.²⁹¹

Weber sucht in seinen Untersuchungen eine Antwort auf die Frage, warum nur im Westen der moderne industrielle Kapitalismus entstanden ist. Dabei versucht er, auf die historischen Wurzeln einzugehen, und analysiert die geistigen, materiellen und geographischen Faktoren. Basierend auf dieser Religionssoziologie arbeitete er Einflussmöglichkeiten der Religion auf ökonomische Faktoren heraus und verglich die jeweiligen Kulturen miteinander. 1911 beschäftigte er sich erneut mit der Religionssoziologie, und dieses Mal führte es ihn zum Studium der östlichen Gesellschaften. Vor allem China, Japan, Indien, das Judentum und der Islam standen im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit.

Weber sieht einen Zusammenhang zwischen den angesehenen Gruppen und der Methode der Glaubenserhaltung. Die Angesehenen genießen eine besondere Achtung und Respekt, das heißt sie haben ihren eigenen Lebensstil und leben gemäß ihrem Status und ihrer Erwartung. Der Respekt und die Achtung werden im sozialen Leben unterschiedlich verteilt, das hängt mit der Stellung und den Funktionen der sozialen Gruppen zusammen. Nach Weber sind die kleinen Händler, autonome Städte und urbane Tugenden der industriellen Gruppen in Europa die Ursache der kapitalistischen Entwicklung. Dies alles fehlt in islamischen Städten. Die soziale Stellung bzw. der soziale Rang unterscheidet sich entsprechend der Glaubensrichtung, die mit der sozialen Position im Zusammenhang steht. So sind die Händler zum Beispiel abgeneigt, die religiöse Ethik einzuhalten, weil sie Wucher betreiben wollen und sich demgemäß den unmoralischen Regeln des Marktes anpassen müssen. Die Ulamā' wiederum unterstützen eine Religion, die soziale Sicherheit in den Vordergrund stellt. Auch die Krieger glauben an jene Religion, die ihr Interesse schützt und den Krieg als einen Weg zur Erlösung befürwortet.

Weber bezeichnet die muslimischen Kämpfer, die an Gott glauben und den Krieg und den Glauben als Hingabe verstehen, als Träger der islamischen Botschaft. Er führt in seiner Diskussion über die Sozialpsychologie der Weltreligionen an, dass „der Islam in seiner ersten Zeit eine Religion welterobernder Krieger, eines Ritterordens von disziplinierten Glaubenskämpfern, nur ohne die sexuelle Askese der christlichen Nachbildungen in der Kreuzzugszeit war“²⁹². Das Christentum gehörte dagegen den Handwerkern und Gewerbetreibenden, und es blieb in seiner inneren und äußeren Entwicklung eine völlig urbane und vor allem zivile Religion. Das gilt für das Christentum zu Beginn seiner Entwicklung, aber auch für das Mittelalter und für seine reinen Sekten. Die westliche Stadt und der Begriff „Bürger“ entstammt der christlichen Tradition:

²⁹¹ Vgl. Schuchter, Wolfgang: Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. In: Schuchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik. 1. Aufl. Frankfurt am Main, 1987, S. 11-125, S. 11.

²⁹² Vgl. Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen, 1922-1923, S. 239.

„Das Christentum endlich begann seinen Lauf als eine Lehre wandernder Handwerksburschen. Es war und blieb eine ganz spezifisch städtische, vor allem bürgerliche Religion in allen Zeiten seines äußeren und inneren Aufschwungs, in der Antike ebenso wie im Mittelalter und im Puritanismus.“²⁹³

Nach Weber ist der Kern der Religion ihre Funktion, die von sozialen Schichten ausgeübt wird. Der Wandel der bestimmenden gesellschaftlichen Schichten hat für jede Religion eine besondere Bedeutung. Für die Ritter waren die absolute Verfolgung materieller Ziele und die Vermeidung jeden Genusses normal. Solche Schichten haben, wie ihr heroisches Wesen verlangt, die Fähigkeit zur Reflexion der Wirklichkeit verloren.

Für Weber setzen sich die Strukturen asiatischer Städte aus unterschiedlichen Stämmen und tribalen Gruppen zusammen, die nicht zueinander passen bzw. nicht zueinander gehören. Den vererbten orientalischen Gesellschaften fehlen die autonomen Vereine, daher sind die islamischen Städte innerlich zersplittert, und äußerlich unterstanden sie dem erblichen Herrscher. Die asiatischen Gesellschaften unterscheiden sich von den westlichen auch durch die Konzentration von Gerichtshöfen bzw. Verwaltungszentren, Geschäftszentren und Kasernen. Nach Weber werden die islamischen Gesellschaften als religiös-fanatische Kriegstreiber mit von einer Erbherrschaft abhängigen Städten charakterisiert. Nach Webers Ansicht bestand die islamische Führung stets aus einem Oberstamm, umgeben von starken Stämmen im Zentrum und schwachen an der Peripherie, die vereint in der Gesellschaft zusammen lebten. Nach Vereinigung aller Stämme baute die Führung ein funktionsfähiges dynamisches Militär auf, das imstande war, andere Länder zu erobern.

Gemäß Webers Interpretation war der Erfolg des Propheten Muḥammad als charismatischer Führer auf seine politisch-militärische Überlegenheit zurückzuführen. Das anziehende Charisma des Propheten und die Aufmerksamkeit des Islam auf die sozial-politischen Probleme führten zu einer größeren Akzeptanz und Popularität, die die Konflikte beschleunigte. Die Tendenz zur Übereinstimmung der politischen Grenzen mit dem Verbreitungsgebiet der Religion ist naturgemäß, sobald dieses Stadium erreicht ist. Dass der Islam hier eine horizontale Grenzscheide, die Religion als Merkmal der Ständeschichtung, zuließ, hing mit den ökonomischen Privilegien der Bekenner zusammen.²⁹⁴

Weber bemerkt hinsichtlich der weiteren Entwicklung, dass der Islam, wie die Geschichte der inneren Konflikte des älteren Kalifats zeigt, die Landsmannschaften der arabischen Stämme und Sippenbande nicht wirklich überwunden hat, da es zunächst bei einer Religion eines

²⁹³ Ebd., S. 240.

²⁹⁴ Vgl. Weber, Max, 1956a, S. 889.

erobernden, nach Stämmen und Sippen gegliederten Heeres blieb.²⁹⁵ Die islamische Gemeinschaft (Ummah) war zunächst nicht in dem Sinne äußerlich exklusiv und innerlich homogen, dass sie Ungläubige, Juden oder Angehörige bestimmter Stände ausgeschlossen hätte. Sie war auch keine schwurgemeinschaftliche Verbrüderung im Sinne der christlich geprägten, okzidental Stadtgemeinden des Mittelalters, und eine solche Entwicklung wurde auch immer unwahrscheinlicher, je weiter der islamische Religions- und Militärverband über das Stadtgebiet von Medina hinausging.²⁹⁶ Berichte bestätigen diese Annahme, die sich Webers Typus der charismatischen Führung zuordnen lassen: Das Bekehrungserlebnis, die „Wiedergeburt“ aus einer fast schon bürgerlichen Situation im Alter von etwa 40 Jahren, die pathologischen Zustände, die rational verarbeitet wurden, der Bruch mit Mekka und schließlich die Bewahrung der übernatürlichen Fähigkeiten bei der Schlacht von Badr. Aber es handelt sich um eine eher gemäßigte charismatische Herrschaft. Es fehlt die Separierung von Familie und Wirtschaft. In dieser Hinsicht zeigt sich bei Muḥammad, etwa vergleichbar mit Jesus, eine Zwischenstellung.²⁹⁷

Weber sucht in verschiedenen Herrschaftsepochen der Erbdynastien nach islamischer Ethik, daher betrachtet er das siebte Jahrhundert als die entscheidende Phase zur Verbreitung des Islam. Weber zufolge hätte der Islam vor der Auswanderung des Propheten eine reine Offenbarungslehre werden können, die zur Heilung der Welt hätte beitragen können. Im Gegensatz dazu wandte sich der Islam aber der Befriedigung weltlicher Instinkte zu und passte sich seiner Umgebung an:

„Der Islam, die in seiner ersten Mekkanischen Periode noch in einem weltabgewandten städtischen Pietistenkonventikel auftretende eschatologische Religiosität Muḥammads, schlug schon in Medina und dann in der Entwicklung der frühislamitischen Gemeinschaft in eine national-arabische und dann vor allem ständisch orientierte Kriegerreligion um.“²⁹⁸

Habgier und Lust nach Kriegsbeute hinderten die Krieger am Versuch, die besiegte Masse zum Glaubensübertritt zu bewegen bzw. zu überreden, weil die schweren Steuern, die die Ungläubigen normalerweise zu entrichten hatten, bei Konvertiten entfielen. Der Islam war folglich laut Weber trotz seiner christlich-jüdischen Wurzeln keine Erlösungsreligion. Der Versuch, die Welt zu erobern, ließ eine neue Sichtweise des Islam entstehen, und spezielle Institutionen wurden in die Religion integriert.

²⁹⁵ Vgl. Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen, 1956b, S. 754.

²⁹⁶ Vgl. Schuchter, Wolfgang, 1987, S. 54.

²⁹⁷ Vgl. ebd., S. 56.

²⁹⁸ Weber, Max, 1956a, S. 480.

Die Huldigung des Korans wurde entsprechend der sozioökonomischen Interessen und des kriegerischen Lebensstils, der den Krieg als Erlösung ansah, in den Dienst der Landeroberungen gestellt und in dieser Form interpretiert. Das Resultat war, dass der Islam als eine nationalarabische Kriegsreligion angesehen wurde und nicht als Religion, die nach innerer Erlösung sucht.²⁹⁹ Der Begriff „Erlösung“ ist dem Islam vielmehr fremd.³⁰⁰

„Reichtum, Macht, Ehre sind die altislamischen Verheißungen für das Diesseits: Soldatenverheißungen also, und ein sinnliches Soldatenparadies sein Jenseits.“³⁰¹

Für den Kriegsadel und alle feudalen Mächte war es jedoch nicht leicht, Träger einer rationalen religiösen Ethik zu werden. Der Lebensführung des Kriegers ist weder der Gedanke einer gütigen Vorsehung, noch derjenige systematischer ethischer Anforderungen eines überweltlichen Gottes wahlverwandt. Mit ritterlichem Standesgefühl vereinbar ist die prophetische Religiosität naturgemäß da, wo sie ihre Verheißungen dem Glaubenskämpfer spendet. Hier fehlt auch der direkte Zusammenhang des Kampfes gegen den Unglauben mit den religiösen Verheißungen. Diesen hat zuerst der Islam geschaffen. Der islamische Glaubenskrieg war demnach also eine wesentlich an feudalen Renteninteressen orientierte Unternehmung zur grundherrlichen Landnahme.³⁰²

Für Weber stellt Islam also nur eine Kriegsreligion einer bestimmten sozialen Klasse dar, deren Erfolg auf militärischer Landgewinnung basierte. Nach Weber waren die Ziele der Glaubenskriege von Beginn an mit dem Raub an Ungläubigen verbunden, das heißt politisch-wirtschaftliche Ziele vermischten sich mit religiösen Zielen:

„Von einer im Kern universalistischen ethischen Erlösungsreligion mit antimagischen und aktivistischen Zügen, wie sie der Islam ja zusammen mit Judentum und Christentum im Unterschied zu den übrigen Kulturreligionen darstellt, würde man erwarten, dass der Glaubenskrieg dazu dient, die Ungläubigen entweder zur Konversion zu zwingen oder auszurotten. Diese Konsequenz war durchaus mit bestimmten Fassungen des Kreuzzugsgedankens im Christentum verknüpft. Im Islam aber ist gerade diese Konsequenz nicht eingetreten. Die Erhöhung der Gläubigen durch Unterwerfung der Ungläubigen unter die politische Gewalt und Zinsherrschaft der Gläubigen genügt.“³⁰³

²⁹⁹ Vgl. Turner, Bryan: Weber and Islam. A Critical Study [Max Weber wa Islām]. Übersetzt von Said Wesalī. Teheran, 1379 (2000), S. 238f.

³⁰⁰ Vgl. Weber, Max, 1956a, S. 481.

³⁰¹ Ebd., S. 482.

³⁰² Vgl., ebd., S. 371f.

³⁰³ Weber, Max, 1956b, S. 68.

Weber zählt Patrimonialismus zu den politischen Besonderheiten der orientalischen Gesellschaft. Demgemäß handelt es sich beim islamischen Kalifatssystem um eine Erbherrschaft, die im Laufe der Geschichte das Handeln der islamischen Gemeinde bestimmte. Während der islamischen Expansion erfuhr das islamische Herrschaftssystem eine kulturelle und religiöse Vielfalt, die sich in der Einverleibung fremder administrativer und militärischer Institutionen niederschlug. So waren die tribalen Beziehungen keine Garantie für die Einheit und das Zusammenleben der Muslime. Mit dem Beginn der Abbasidenherrschaft bestand die offizielle Armee immer mehr aus gekauften Sklaven. Der Gedanke der Einheit war kein Hindernis für den Einsatz militärischer Kommandeure als Provinzherrscher in den peripheren Regionen. Mit der Zeit blieb das Kalifat zwar als religiöse Kraft bestehen, die weltliche Macht ging allerdings in die Hände der Provinzgouverneure über.³⁰⁴

Weber verwendet zur Charakterisierung dieser auf die politische Herrschaft bezogenen neuen Strukturkonstellationen verschiedene Bezeichnungen wie arbiträrer Patrimonialismus, Sultānismus, Pfründenfeudalismus und auch freier Feudalismus.³⁰⁵ Das ist zunächst insofern überraschend, als beim arbiträren Patrimonialismus, der mit dem Sultānismus zu vergleichen ist, der Herrscher einen umfassenden Freiraum für Willkür hat, also kaum stereotypisiert ist, während der Feudalismus einen äußersten Grenzfall des Patrimonialismus darstellt, und zwar deshalb, weil hier die Stereotypisierung der Herrschaftsbeziehungen gerade relativ weit vorangetrieben wird.. Aus diesem Grunde sei ein entwickeltes Feudalsystem ein zumindest relativ rechtsstaatliches Gebilde.³⁰⁶

Weber bezeichnet die Entstehung des westlichen Feudalismus und seine Funktion als einmalig. Im islamischen Orient hängt das Überleben des Patrimonialismus von der Armee und der Verwaltung ab. Der Verwaltungsstab verursacht ein juristisches System. Die Regierung war nach Weber stets eine Regierung des Krieges, die Armee war heroisch, und die Beziehung zwischen Armee und Führer basierte auf Treue. Die Armee setzte sich aus Sklaven, deren Sold aus dem Regierungsbudget gezahlt wurde, zusammen. Im Westen dagegen war eine andere Entwicklung zu verzeichnen. Nach Weber hat der Okzident dieses Problem der traditionellen politischen Gebilde mithilfe des Lebensfeudalismus, des Ständestaates als kooperative Form des Lebensfeudalismus, und mithilfe eines rational-bürokratischen Patrimonialstaates, der aus dem Ständestaat entstanden ist, gelöst. Für all diese Formen war eine Rechtsstaatlichkeit charakteristisch, die sich dann aber erst im modernen Staat voll entwickelt hat.³⁰⁷ Der Westen folgte also nicht dem Weg der islamischen Staaten, sondern verfolgte eine Machttrennung zwischen Volk und Gesetzgebung, während im Orient

³⁰⁴ Vgl. Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Band 2. Köln, Berlin, 1964, S. 747f. und 856.

³⁰⁵ Vgl. ebd., S. 598 und 635.

³⁰⁶ Vgl. ebd., S. 632, sowie Schuchter, Wolfgang, 1987, S. 59.

³⁰⁷ Vgl. Schuchter, Wolfgang, 1987, S. 63.

zwischen Volk und Militärstaat unterschieden wurde. Im Islam diente die Idee der Einheit nur der Verhinderung der Zerstörung bzw. Auflösung des Imperiums.

Bendix rekapituliert über Webers Urteil, dass der islamische Feudalismus ein Beispiel für Landbesitzer ohne feudale Ideologie ist.³⁰⁸ Der islamische Feudalismus setzt sich aus dem Militär bzw. aus Söldnerarmeen und landwirtschaftlichen Institutionen zusammen, auf denen eine schwere Last von Steuern liegt. Die Erbnachfolger besaßen selbst keine Reichtümer und waren gezwungen, durch die Erhebung von Steuern ihrer Untertanen die Söldner und Diener zu bezahlen. Letztlich sahen die Herrscher von Zusatzsteuern ab und überließen stattdessen ihren Dienern, Amtsinhabern und Söldnern Ländereien, um sie zu halten.

„Die Sondererscheinungen des islamischen Kriegerlebens endlich erklären sich, wie C. H. Becker kürzlich nachgewiesen hat, durch seinen Ursprung aus dem Soldheer und aus der Steuerpacht. Der zahlungsunfähige Patrimonialherrscher musste einerseits die Söldner durch Anweisungen auf die Steuer der Untertanen abfinden. Andererseits musste er dem militärischen Beamten (Emir) die ursprünglich – der uns bekannten typischen Gewaltenteilung des Patrimonialismus entsprechend – ihm gegenüber selbständige Stellung des auf festes Geld gesetzten Steuerbeamten (Amil) mit übertragen.“³⁰⁹

Eine weitere Eigenschaft, die Weber den orientalischen Staaten zuschreibt, ist ihre Irrationalität. Nach Weber sind die orientalischen Gesellschaften durch ihre Erbherrschaft, bei der die politischen Beziehungen, die Ökonomie und das Recht auf eine willkürliche instabile Basis gestellt werden, irrational. Weber vergleicht den europäischen Feudalismus, der das Recht auf Privateigentum garantierte, mit dem orientalischen, der dagegen patrimonial und willkürlich war. In Webers Vorstellungen existierten in orientalischen Gesellschaften Rationalität, soziale Ordnung, Gesetz, Wissenschaft und Industrie auf der einen Seite, Diktatur und politisch-ökonomische Instabilität auf der anderen Seite.

„Der Islam hätte außerhalb der offiziellen Rechts- und Theologenschulen und der zeitweiligen Blüte wissenschaftlicher Interessen, also im Charakter seiner eigentlichen, ihm spezifischen Religiosität, einen intellektuellen Einbruch nur gleichzeitig mit dem Eindringen des Sufismus erleben können.“³¹⁰

Zu den Besonderheiten des traditionellen orientalischen Rechtssystems gehört ein unflexibles religiöses Recht mit religiösem Gesetz, überwacht von den Ulamā³, das nach Weber zwischen

³⁰⁸ Vgl. Bendix, Reinhard: Max Weber: An Intellectual Portrait. London, 1966, S. 371f.

³⁰⁹ Weber, Max, 1956a, S. 800.

³¹⁰ Weber, Max, 1956a, S. 401.

Realität und Anspruch lebt und jeder entscheidenden Festigkeit und Grundlage entbehrt. In das traditionelle Recht in den islamischen Gesellschaften wurde ständig eingegriffen, und die Grenzen zwischen dem heiligen Gesetz und dem rationalen wurden häufig verwischt. Wenn das traditionelle Gesetz als heilig und unveränderlich erklärt wird, werden die rechtlichen Aktivitäten in Erinnerung an die traditionellen Gesetze bewertet, und das bedeutet, dass die Kluft zwischen den Realitäten und Idealen durch neue Ideen geschlossen werden müssen.³¹¹

„Wesentlich die Organisation des Islam, das Fehlen sowohl von Konzilien wie eines unfehlbaren Lehramtes bedingte diese Entwicklung des heiligen Rechts zu einem stereotypierten Juristenrecht.“³¹²

Schlussfolgerungen

Auf der Grundlage all dieser Theorien haben der Orient im Allgemeinen und der islamische Orient im Besonderen lange Zeit despotische Herrschaften gehabt. Diese Despotie trug Eigenschaften, die sie von der abendländischen Despotie unterscheidet. Die orientalische Despotie war kein oberflächliches politische Phänomen, sondern eine interne und strukturelle Despotie. Die besonderen geographischen Gegebenheiten und die jeweiligen Ideen sowie die verbreiteten Denkweisen und Kulturen haben nichts anderes zugelassen, außer der orientalischen Despotie und der Entstehung der mächtigen morgenländischen Regierungen. In jener gesellschaftlichen Ordnung gab es auch grundsätzliche Instanzen, die die Regierung kontrollieren konnten. Aber im Westen gab es wegen der feudalistischen Strukturen keine solchen despotischen Herrschaften, es gab auch keine Hindernisse, die die Grundlagen für gesellschaftliche und wirtschaftliche Wandlungen hemmten, um eine demokratische und kapitalistische Gesellschaft entstehen zu lassen. Aufgrund mancher Anschauungen hat sich der Islam auch nicht ernsthaft bemüht, diese Ordnung zu ändern. Denn der Islam hat sich im Rahmen einer politischen Ordnung verbreitet, und im Zusammenhang mit den königlichen und bürokratischen Strukturen ist der islamische Orient unter starken Einfluss geraten.

Die Theorien über den islamischen Orient können in dieser Hinsicht kritisiert werden.

1. Insgesamt kann man sagen, dass die Theoretiker sich in der Strukturanalyse der islamischen Gesellschaften darauf stützen, dass ein zweifacher Widerspruch zwischen der statischen Geschichte und den stagnierenden islamischen Gesellschaften einerseits und der dynamischen Gesellschaft und innovativen Kultur des christlichen Westens andererseits besteht.

Tatsache ist aber, dass der Orient nicht immer undynamisch war. Der islamische Orient war im Verlauf der eigenen Geschichte schon kulturschaffend gewesen und diese Kultur, obwohl

³¹¹ Vgl. ebd., S. 66-610.

³¹² Ebd., S. 608.

sie mit vielen Aspekten der iranischen Kultur und vielen Werten und Sippenkultur der arabischen Welt vermischt war, war dennoch eine eigenständige Kultur, die über viele Jahrhunderte die Gesellschaften geprägt hatte. Die Säulen dieser Kultur standen viel mehr auf Verbreitung von Wissen, Handel und Gesetz, als dass sie auf Krieg und Gewalt gestanden hätte. Andererseits gab es in der Geschichte des islamischen Orients viele Bewegungen in Richtung der Reformation um Freiheit und Gleichheit. Einige der grundsätzlichen Gesellschaftsordnungen, die der Prophet des Islam und seine ersten Nachfolger manifestierten, waren die humanen Werte, der Widerstand gegen die Sippenstrukturen und das Durchsetzen der neuen Form der politischen Ordnung, die anders war als die königlichen Herrschaftsformen. Viele dieser Strukturen wurden seit der Ära der Amawiten im 8. Jahrhundert durch die Sippenherrschaft und die königlichen Herrschaften verdrängt. Die Religion und die religiösen Organe haben aber ihre Rolle als Beschützer der Menschen und als Mittler zwischen Regierung und Volk bewahrt und haben sogar die Regierung beeinflussen können. Aber die schnelle Verbreitung des Islam machte es notwendig, dass gewalttätige Gruppen und eine Zentralregierung im Laufe der Geschichte die Gebiete beherrschten und sich verbreiteten.

Muslime finden ihre grundlegende Identität in der religiösen Gemeinschaft, das heißt in einer Einheit, die eher durch den Islam als durch die ethnische Zugehörigkeit definiert ist. Auf diesem Gebiet hat Bernard Lewis sehr ausführliche Recherchen gemacht. Lewis führt an, dass es im klassischen Islam keine Trennung von Kirche und Staat gab. Die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, die im Christentum so tief verwurzelt ist, bestand im Islam nicht. Weder das klassische Arabisch noch andere Sprachen, die ihr intellektuelles und politisches Vokabular aus dem klassischen Arabisch herleiten, kennen Wortpaare wie geistlich und weltlich, laizistisch und geistlich oder religiös und säkular. Erst im 19. und 20. Jahrhundert prägte man unter dem Einfluss westlicher Ideen und Institutionen zunächst im Türkischen, dann im Arabischen neue Wörter, um die Vorstellung des Säkularen auszudrücken.³¹³

Im Gegensatz zur christlich-westlichen Zivilisation, die inmitten von Chaos geboren wurde, begannen die Muslime nicht mit einer Niederlage, sondern mit einem Sieg, nicht mit dem Fall, sondern mit dem Aufstieg des Reiches. Deshalb war die politische Autorität kein menschliches Übel, sondern ein Gottesgeschenk, selbst dann noch, in Zeiten des Niedergangs, als fromme muslimische Schriftsteller den politischen Körper schon als krank und den Staatsdienst als schmutzig betrachteten.³¹⁴

Die wichtigste Funktion der Regierung bestand darin, dass sie dem einzelnen Muslim ermöglichte, ein gutes muslimisches Leben zu führen. Grundsätzlich beruht das heilige Gesetz auf der Offenbarung. Tatsächlich traten im Laufe der Zeit jedoch Interpretationsdifferenzen unter den Juristen auf, die nicht nur den Einfluss neuer, innerhalb und außerhalb der

³¹³ Vgl. Lewis, Bernhard, 1991, S. 15.

³¹⁴ Vgl. ebd., S. 51.

muslimischen Gemeinschaft entstandener, Ideen widerspiegeln, sondern auch und gerade diejenigen praktischen Veränderungen, die stattgefunden hatten.³¹⁵

Ist das islamische Gemeinwesen theokratisch oder nicht? Die Antwort hängt laut Lewis wesentlich davon ab, wie man Theokratie definiert. Wenn wir unter Theokratie einen Staat verstehen, der von der Kirche, d.h. von Priestern, gelenkt wird, dann ist der Islam mit Sicherheit keine Theokratie und konnte es bis vor kurzem auch gar nicht sein. Der Islam hat keine Kirche oder Priesterschaft und Kardinäle, weder im theologischen Sinne, da kein Priesteramt besteht, noch als Institution, da es keine Würdenträgerschaft oder Hierarchie gibt.³¹⁶ Nach dem Mittelalter und insbesondere in der neueren Zeit sind einige Veränderungen eingetreten.³¹⁷

Weder hat das muslimische Recht dem Souverän jemals absolute Macht zugestanden, noch ist es muslimischen Herrschern möglich gewesen, eine solche Macht über eine nennenswerte Zeitspanne auszuüben.³¹⁸ Der Islam ist oftmals als eine egalitäre Religion beschrieben worden, was grundsätzlich auch zutrifft. Prinzipiell erkennt der Islam weder Kasten noch eine Aristokratie an, doch die Muslime waren weit davon entfernt. Islamische Aristokratien waren immer gefährdet und häufig nur kurz an der Macht. Im islamischen Recht gibt es nichts, in der islamischen Geschichte nur wenig, was den Patriziern und Plebejern im antiken Rom oder den Adligen und Leibeigenen im feudalen Europa in fast jedem christlichen Land vergleichbar wäre.³¹⁹ Die Erwartungen, die Herrscher und Untertan ineinander setzen können, sind von vielen Juristen definiert worden. Die Idee der Gerechtigkeit steht im Mittelpunkt, keines der beiden Prinzipien gilt jedoch absolut oder uneingeschränkt, weder die Autorität des Herrschers noch der Gehorsam des Untertanen.³²⁰ Sogar unter den autokratischsten Herrschern kam es immer noch zu einer Art öffentlicher Versammlungen, bei denen verschiedene Gesellschaftsschichten zum Herrscher vorgelassen wurden.³²¹

Im Verlauf der religiösen und politischen Auseinandersetzungen während der ersten Jahrhunderte des Islam wurde die Frage der Legitimation zum Brennpunkt. Der Prototyp des legitimen muslimischen Herrschers ist natürlich der Imām oder Kalif, das rechtmäßige Haupt der Ummah, der islamischen religiös-politischen Gemeinschaft. Im Mittelalter traten bedeutsame Veränderungen in den Definitionen von Legitimität und Gerechtigkeit auf.

Während die Einschränkungen autokratischer Herrschaft geschwächt wurden, wurde die

³¹⁵ Vgl. ebd., S. 56.

³¹⁶ Vgl. ebd., S. 57.

³¹⁷ Vgl. ebd., S. 58.

³¹⁸ Vgl. ebd., S. 59.

³¹⁹ Vgl. ebd., S. 110f.

³²⁰ Vgl. ebd., S. 155.

³²¹ Vgl. Lewis. Bernhard, 1997, S. 182.

Pflicht der Untertanen zum Gehorsam entsprechend verschärft.³²²

2. Obwohl Weber den Islam zunächst als eine dem Kapitalismus gegenüber freundliche Religion bewertet, wendet er sich gegen ihn, weil er der Ansicht ist, dass Askese auf der einen Seite und prophetischer Fatalismus auf der anderen Seite den rationalen Kapitalismus nicht begünstigen können. Der Geist und die positiven Eigenschaften würden von Kriegen, ihrer Habgier und dem unersättlichen Verlangen nach Kriegsbeute gehalten. In seinem Werk „Wirtschaft und Gesellschaft“ stellt Weber stärker den Patrimonialismus des Islam in den Vordergrund. Im europäischen Patrimonialismus wurde das Erbrecht der Aristokratie und jenen, die militärische Siege errungen haben, zugesprochen. Im orientalischen Patrimonialismus gehörte der Boden dem Staat, und dessen Bebauung bedeutete nicht automatisch, dass der Nutzer ein Erbrecht beanspruchen kann. Das Stiftungssystem im Islam (*waqf*) habe nicht zur Entstehung von Eigentum beitragen. Das Privatrecht an Boden erlaubte den Feudalen, ihre Autonomie gegen die Zentralregierung aufrechtzuerhalten, während im Orient überall Unsicherheit gegenüber Handel und Eigentum herrschte. Es ist anzunehmen, dass Weber mit der Rolle der Krieger im Islam übertrieben hat. Im Gegenteil spielten die Händler mit ihrem Wertesystem eine wesentliche Rolle zur Gestaltung der islamischen Kultur.

Webers Auffassung wurde von zahlreichen Wissenschaftlern wie zum Beispiel Turner in „Weber and Islam“ kritisiert. Scheinbar ist Weber durch die Vermischung verschiedener Aufgaben im Islam zu der Ansicht gelangt, dass alle Muslime opportunistisch seien und Muḥammad eine militärische Auslegung der Religion forcierte. Nach dieser Auffassung sind die religiösen Inhalte des Islam sekundär, und der Hauptteil besteht in den weltlichen Siegeszügen.

Der Koran und die Lebensbeschreibungen der islamischen Führer zeigen jedoch, dass der Prophet und seine Anhänger gegen opportunistisches Verhalten im Islam vorgegangen sind, insbesondere verurteilten sie Ausbeuter.

Eine Kritik an Weber ist in der Hinsicht gerechtfertigt, dass der Glaube in der Stadt Mekka entstand und sich in Medina weiterentwickelt hat. Viele Grundzüge der Gotteserkenntnis und der Lehre des Propheten Muḥammad werden von Aussagen über den Handel begleitet, und selbst der Koran enthält viele Handelsbegriffe. So stellte Angutil Duperron basierend auf seinen Forschungsergebnissen und persönlichen Beobachtungen fest, dass im Iran und Indien Verträge und gesetzliche Abmachungen, Privateigentum sowie dauerhafte und ständige politische Beziehungen existierten.³²³

³²² Vgl. Lewis, Bernhard, 1991, S. 167.

³²³ Vgl. Venturi, Franco: Oriental Despotism. In: Journal for the History of Ideas. Vol. 24, 1963, S. 133-142.

Gibb unterscheidet zwischen drei sozialen Gruppen, bezogen auf ihre Verpflichtungen gegenüber dem Islam. Die erste Gruppe ist die wahrhaftige Gruppe, die die religiöse Seele des Islam akzeptiert hat. Zu der zweiten Gruppe zählen die Anhänger mit geschäftlichem Interesse, die ein oberflächliches Bekenntnis ablegten. Diese Gruppe bestand aus den mekkanischen Händlern, deren Unabhängigkeit nicht vom Islam in Frage gestellt wurde. Die einfachen Araber bilden die dritte Gruppe, die entweder durch Versprechungen, an der Kriegsbeute beteiligt zu sein, oder durch militärische Bedrohung zum Islam konvertierten.³²⁴

Weber liegt dagegen in seinen Aussagen falsch. Er behauptet, dass der Inhalt des Islam von den Beduinen neu definiert wurde. Diese neue Definition wäre in entgegen gesetzter Richtung verlaufen. Es bestand jedoch vielmehr eine tiefe Kluft zwischen dem Islam und dem arabischen Götzentum. Der Islam adaptierte zwar die humanitären Aspekte der Stämme wie Tapferkeit, Ehrlichkeit und Treue und füllte sie mit islamischem Inhalt. Die Beziehung in der islamischen Gemeinschaft basierte aber auf Glauben und nicht auf Blutsverwandtschaft und Vergeltungsrecht, die in der beduinischen Gemeinschaft üblich waren.

Mit dem Auftreten des Islam wurden auch die bereits bestehenden antimonarchischen und antidynastischen Einstellungen durch ein antiaristokratisches Gefühl verstärkt.

Man kann Webers Auffassung vom Islam auch noch unter folgenden Aspekten kritisieren:

Was Weber in verschiedenen Herrschaftsepochen der Erbdynastien unter islamischer Ethik verstanden hat, war keinesfalls die islamische Ethik, sondern eine von Stammesdenken dominierte Ethik, die mit Religion vermischt wurde.

Religionsträger waren zunächst die Ulamā' und die Prophetengefährten und in zweiter Linie Herrscher und Krieger.

Der klassische Islam gilt nicht überall als der ursprüngliche Islam. Religion entwickelt sich im Laufe der Zeit. Deswegen kann man im Laufe der Geschichte drei Arten des Islam erkennen:

a) Der frühe Islam

Die wichtigsten Merkmale jener Zeit sind Heiligkeit des charismatischen Führers, die Schwächung der Stammesordnung in der islamischen Gesellschaft als solche und das Streben nach Rechtsstaatlichkeit.

b) Der klassische Islam

Die bedeutsamen Eigenschaften in jener Epoche sind die Heiligkeit der Herrschaft und Dynastie, die Einflussnahme von anderen Kulturen, die Entstehung der religiösen Institutionen sowie die Entstehung der patriarchalischen Ordnung.

³²⁴ Vgl. Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, 1962, S. 5.

c) Der moderne Islam

Die brisanten Eigenschaften des modernen Islam sind die Einflussnahme des Westens, die Entstehung des Kolonialismus und der Wachstum des politischen Islam.

Der letzte Punkt deutet darauf hin, dass der Islam sich parallel mit der Gesellschaft weiter entwickelt. Auch Rodinson zeigt in seiner Kritik Webers, dass der Islam keine Vorschriften und Dekrete enthält, die die Entwicklung des rationalen Kapitalismus verhindern würden.³²⁵

3. Hegel sah die Geschichte als eine geradlinige Entwicklung. Diese Entwicklung begann im Orient und fand ihren Höhepunkt im modernen Westen. Auf dieser Grundlage basierend müssten alle Gesellschaften zu Demokratie gelangen und vernünftige Regierungen, wie die der Europäischen Art, manifestieren. Aber die Gesellschaften sind unterschiedlich und sie bewegen und entwickeln sich nicht unbedingt auf einer Linie und ihr Unterschied liegt nicht nur in ihrer Entwicklungsphase.

Faktum ist, dass wir in der heutigen Welt verschiedene Strukturen von demokratischen Regierungen sehen. Hegel sieht in der despotischen Regierung und dem Glauben an Gott ein Hindernis für das souveräne Selbstbewusstsein. Es muss aber gesagt werden, dass die Herrschaft Gottes oder die Göttliche Regierung ein Begriff ist, der in der christlichen Welt begonnen hat. Im alten Iran war er auch vorhanden, aber es war nicht die herrschende Idee in der islamischen Welt und im Grunde genommen gab es im Islam keine religiöse Machtstruktur wie in der Kirche, die als Vertreter Gottes auf der Erde fungieren wollte. Aus der Sicht von Hegel waren die asiatischen Regierungen im ständigen Konflikt miteinander und mit den anderen Ländern. Die Realität ist aber die, dass es im islamischen Orient viel weniger sippenhafte, religiöse Streitigkeiten und Diskrepanzen in den Gesellschaften gab, als es sie im Mittelalter in Europa gegeben hat. Das Kalifat der Amawiten, Abbasiden und das Osmanische Reich haben als eine Zentrale Machtstruktur den ganzen Orient und sogar einen Teil des Westens beherrscht.

4. Im Prinzip drückten sich die politischen Entwicklungen im Orient auf der Ebene der Eliten und Herrscher aus, während die Grundbegriffe wie Eigentum, Recht und die Stadt unverändert geblieben sind. Die Stadt vergrößerte sich lediglich, aber es fanden keine essentiellen Veränderungen statt. Die stämmige Prägung und Struktur wurde beibehalten.

Insgesamt betrachtet kann man sagen, dass es trotz der Betonung des Islam für Freiheit und Gerechtigkeit ein Fehlen des strukturellen Paradoxes zwischen Staat und Religion im Islam gibt. Das Erscheinen des ersten islamischen Staates fand auf der arabisch-stämmigen Halbinsel statt, und das später folgende Reich stand unter signifikantem Einfluss der

³²⁵Vgl. Rodinson, Maxim: Islam und Kapitalismus. Frankfurt am Main, 1986.

iranischen Kultur und Monarchie. Die Bestärkung und Unterstützung des islamischen Staates seitens der Muslime erfolgte lediglich als Schutz vor den Nicht-Muslimen.

Es sind diese Faktoren, die sowohl in der Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Staat, im Entstehen der Despotie als auch in der Entwicklung des politischen Denkens auf die Muslime Einfluss gehabt haben, während im Westen andere Faktoren und Elemente ausschlaggebend waren.

b) Islam und Demokratie

In diesem Abschnitt betrachten wir die Beziehung des Islam zur Demokratie und die Hindernisse auf diesem Weg. Es wird versucht herauszufinden, ob der Islam mit der Demokratie harmonisieren kann oder nur mit einer säkularen Ordnung zusammenzubringen ist, und ob der Islam automatisch Gewalt mit sich bringt. Das Ergebnis dieser Überlegung ist die Grundlage für die Diskussion der zweiten Hypothese, die im dritten Abschnitt überprüft wird.

1. Definition von Demokratie und ihre Entstehung im Islam und im Christentum

Demokratie bedeutet wortwörtlich Volksherrschaft, und als Herrschafts- oder Staatsform bedeutet sie, dass die Souveränität und die Staatsgewalt bei der Gesamtheit der freien, mündigen Bürger liegt. Nach diesem Verständnis ist die Demokratie eine nichttyrannische Staatsform, in der auf dem Wege von Abstimmungen und Wahlen durch Mehrheitsentscheidungen Regierungen gebildet werden. Demokratie als Politik dagegen ist ein gesellschaftspolitisches Gestaltungsprinzip, demzufolge die Voraussetzungen für die freie Selbstbestimmung des Einzelnen durch die Mittel staatlicher Gewalt überhaupt erst herzustellen und dann ständig zu vervollkommen sind. Dazu gehört insbesondere die Beseitigung bestehender gesellschaftlicher Ungleichheiten und damit unterschiedlicher Partizipationschancen. Formale Demokratie bezeichnet demokratische Herrschaftsformen. Aber materiale Demokratie bezeichnet demgegenüber das Ziel, die Demokratie nicht nur als Form, sondern auch als Inhalt zu verwirklichen, das heißt für die Mehrheit des Volkes nicht nur dem Gesetz nach, sondern wirklichen Lebenssituationen nach Möglichkeiten der Interessenverwirklichung zu schaffen.³²⁶

Das wichtigste politische Problem im mittelalterlichen Westen war der Kampf zwischen Kirche und Staat, der letztlich zugunsten des Staates entschieden wurde. Nach weiteren Schritten haben die neuen Klassen den Einfluss der Feudalherren einzuschränken versucht. Außerdem haben die neuen Klassen die Macht der Könige gestärkt. Nach der Verstärkung der politischen Macht der Könige und der Schwächung der Landbesitzer waren sie bestrebt, die Macht der Königshäuser gesetzlich einzuschränken. Deshalb entstand das Parlament. Die Aufteilung der Macht in die Gewalten der Exekutive, der Legislative und der Judikative stellte vorerst in England und Frankreich eine weitere Maßnahme im Prozess der Konstitutionalisierung der Monarchie dar. In den weiteren Phasen verbreiteten sich die neuen Ansichten über Philosophie und Gesellschaftstheorie, wozu zunächst Jean Jacques

³²⁶ Vgl. Fuchs-Heinritz, Werner / Rüdiger, Lautmann/ Rammstedt, Otthein / Wienold, Hanns (Hrg.): Lexikon zur Soziologie, Opladen, 1994, S. 129f

Rousseau³²⁷ entscheidend beigetragen hat. Von da an standen das Thema Demokratie und die neue politische Gesellschaftsordnung zur Debatte. In der islamischen Welt kam die Begegnung mit diesem Begriff durch die Beziehung zum Westen zustande.

Ab dem 20. Jahrhundert wurde die islamische Welt mit zwei neuen Phänomenen konfrontiert:

- Die Übertragung der Idee der Moderne und der Demokratie auf die islamische Welt.
- Die Kolonialisierung der islamischen Welt und Transformation ihrer Gesellschaften zur Erneuerung der wirtschaftlichen und politischen Zustände.

Etwa während der letzten 200 Jahre wurde die Gedankenwelt des Islam neuerlich durch äußeren Einfluss verwandelt, der dieses Mal von Europa ausging. Dies war in verschiedenster Hinsicht am schwierigsten zu verkraften. Die Europäer, die im 19. und 20. Jahrhundert in den mittleren Osten vordrangen, waren und blieben Fremde von außerhalb, die weder den Glauben noch die Kultur der muslimischen Völker, über die sie herrschten, anerkannten. Jetzt waren es die Muslime, die entweder tatsächlich unterworfen oder von Unterwerfung bedroht waren und die sich den Denkweisen der neuen Herren der Welt anpassen mussten, wollten sie überleben.³²⁸

Das Phänomen des Kolonialismus hatte in der islamischen Welt enorme Auswirkungen. Der Kolonialismus hatte allgemein zur Folge, dass die Muslime den Westen dergestalt kennen lernten und veranlasst wurden, sich mit ihm auseinanderzusetzen und die eigene Identität zu überdenken. Die Antworten auf die Herausforderung des Westens mit seinen Ideen von Freiheit und Toleranz und mit seinen wissenschaftlichen und technologischen Fortschritten waren verschiedenartig.

Die Struktur des Politischen in den islamischen Ländern war diktatorisch oder patrimonial. Die Muslime konnten nicht konsequent die Demokratie und den Parlamentarismus in ihren Ländern durchsetzen. Diese Formen existierten, wenn überhaupt, sehr oberflächlich. Dies war jedoch der Anfang der Bewegungen mit dem Ziel des Demokratisierens des Islam bzw. der islamischen Demokratisierung und dem Widerstand gegen die Eingriffe des Westens. Dadurch entstand eine Diskussion über die Beziehung zwischen Islam und Demokratie.

In Wirklichkeit war aber die Hauptfrage, wie der Islam zum Westen und seiner politischen Ordnung, der Demokratie, die ja eigentlich ein Produkt des Westens ist, steht.

Mit Beginn der Moderne und dem Fortschritt im Westen entstand bei den islamischen Völkern ein Gefühl der Rückständigkeit, und mit der wachsenden Bedeutung des Nationalbegriffes innerhalb der islamischen Länder entstand eine neue Befreiungswelle. Der Islam sollte den Despotismus beseitigen. Ebenso wie islamische Nationalstaaten entstanden,

³²⁷ 1712-1778

³²⁸ Vgl. Lewis, Bernard, 1991, S. 23.

verlor die Ansicht, dass nur eine islamische Regierung eine gerechte Regierung sein kann, nicht an Popularität. Ist die Demokratie als politisches Modell akzeptiert und religiös? Erfolgt die Verwirklichung der Demokratie freiwillig oder werden mit einigen Maßnahmen strukturelle Hindernisse in den Weg gelegt? Wird Demokratie mit einer Reihe politischer Maßnahmen wie parteiliche Tätigkeiten, politischem Wahlkampf und Pressetätigkeiten erreicht oder müssen sich die sozialwirtschaftliche Struktur und die religiöse Verbindung mit Politik und Regierung ändern?

2. Hindernisse zwischen Islam und Demokratie

Die Denker sehen als Hauptgrund für die Entwicklung zur Demokratie die Verbreitung dieses Gedankens, insbesondere in speziellen geographischen und kulturellen Umgebungen. Die internationale Ordnung, vor allem die Globalisierung sei für den Übergang zur Demokratie verantwortlich. So werde eine Grundlage für den demokratischen Fortschritt, für den Schutz der Menschenrechte und für eine zivile Gesellschaft geschaffen. Der Druck zur Veränderung des Systems wird aber nur dann wirksam, wenn in dem betreffenden Land die inneren Voraussetzungen vorhanden sind. Im Vordergrund des Demokratisierungsbestrebens steht der sozialwirtschaftliche Fortschritt. Heute erkennt man als Voraussetzungen für ein solches Bestreben neben den wirtschaftlichen Gründen und dem freien Markt auch die Staats- und Nationalstruktur, im Falle des Orients die religiösen und Stammeswurzeln. Wenn die Religion sich mit dem Staat vereinigt hat, so dass ein ideologischer Staat gebildet wird, ist die Verwirklichung der Demokratie unwahrscheinlich. Das ideologische Regime ist ein Regime, dessen vorrangiges Ziel die Verwirklichung dieser Ideologie darstellt. Strukturen entsprechen diesem ideologischen Modell. Die Verbindung von Individuen und Ideologie ist eine glaubwürdige Verbindung. Ideologische Staaten sind im Allgemeinen religiöse Staaten.

Religion und Demokratie haben also verschiedene Reibungspunkte. Wie oben erwähnt wurde, war die Kirche sowohl aus praktischen Gründen als auch aus der damaligen Interpretation der religiösen Lehre heraus mit dem Staat verbunden. Diese eigentliche Gegensätzlichkeit der Beziehung endete vornehmlich mit der Aufklärungszeit, der Einrichtung säkularer Regierungen und der Diskussion über Zivilreligion und die vollkommene Trennung religiöser und politischer Institutionen. Die Kirche erkannte demnach die religiöse und demokratische Freiheit an und harmonisierte bürgerliche mit christlichen Pflichten. Die deutsche Kirche hat offiziell ihr formelles Einverständnis dafür gegeben. Und zwar habe sie die Demokratie angenommen, weil sie eine Lebensform sei, die keine Inhalte belaste und die Bürger in religiöser Freiheit und in einer Gesetzesstruktur leben lasse. Die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten wird den christlichen Pflichten vorangestellt (D 12, 16, 18).³²⁹

Im Islam dagegen ist dieser Streit nicht beendet. Die Entwicklung und Evolution der Staaten und ihr Verhältnis zur Religion unterscheidet sich vom Christentum:

In der islamisch-religiösen Gesellschaft leben die Menschen nach religiösen Vorschriften, und für das islamische Rechtswesen ist der Koran Quelle der Gesetzgebung. Daher scheint die religiöse Gesellschaft nicht mit der Demokratie und zivilen Gesellschaft vereinbar zu sein. Obwohl der Koran die Hauptquelle der Muslime ist und alle Muslime sich auf den Koran als Richtwerk berufen, gibt es verschiedene islamische Auffassungen, die von verschiedenen Interpretationen und Herangehensweisen abgeleitet werden. So sind die Muslime, die in den verschiedensten islamischen Staatssystemen leben, in Sunniten, Schiiten, Ḥawāriğ und Sufis

³²⁹ Vgl. Evangelische Kirche, 1985. Die Denkschrift wurde im Text mit dem Siegel D zitiert.

aufgeteilt, die sich wiederum in verschiedene Gruppen aufgliedern. Es gibt einen Islam der Dörfer und einen Islam der Städte. Aufteilungen zeigen sich auch in der Zeit: Es gibt den frühen Islam, den klassischen Islam sowie den Reform-Islam des 19. Jahrhunderts.

Aufgrund dieser Realität und der Tatsache, dass der Islam eine Kultur ist, die sich in ständiger Entwicklung befindet, lässt sich schwer eine endgültige Absage an die Demokratie vertreten. Dieses Phänomen ist nicht nur auf den Islam zu beschränken, sondern ist auf andere Religionen, wie den Katholizismus, der zunächst als Hindernis für die Etablierung von Demokratien galt, jedoch später ein Motor für die Demokratien in den Ostblockstaaten wurde, anwendbar. Muslime befürworteten in diesem Sinne nicht die jeweiligen diktatorischen Regime, unter denen sie leben, sondern diese wurden mit Zwang errichtet. So sehen wir in den verschiedensten islamischen Staaten ein Engagement für die Demokratie oder, wie im aktuellen Beispiel Irak zu beobachten ist, dass ein Volk trotz Gewalt und Einschüchterungen an demokratischen Wahlen teilnimmt. Die Verhinderung von Demokratien in islamischen Staaten lässt sich an zwei Faktoren festmachen: Der eine Faktor ist die strukturelle und wirtschaftliche Beschaffenheit der islamischen Gesellschaft,³³⁰ der andere ist die Unterstützung des diktatorischen Systems seitens ausländischer Mächte. Jedoch darf die Religion bei der Etablierung von Diktaturen nicht unterschätzt werden: Sie wurde herrschaftskonform ausgedeutet und als Katalysator ihrer Macht in Anspruch genommen. Will man die wirklichen Bedingungen der Thematik Religion und Demokratie in den verschiedenen islamischen Kontexten definieren, so muss man deutlich machen, inwieweit die religiöse Kultur und das religiöse Denken sowie die kulturellen und institutionellen Grundlagen der Demokratie in den Gesellschaften in hohem Maße fehlen.

Es lassen sich in allen Kontexten Gemeinsamkeiten festhalten:³³¹

- Die Staatsgebilde nach islamischem Vorbild besitzen keine Kontinuität in Raum und Zeit.
- Die Historie hat gezeigt, dass die Prinzipien und die Verfahren der Legitimation des islamischen Staates eine formelle Bedeutung behielten, ohne in ein für die wahren Machthaber verpflichtendes konstitutionelles Recht zu münden.
- Die Schari'a beinhaltet doppelte Beschränkungen: dogmatisch-theologische und epistemologische Beschränkungen.

Mit der neuen Interpretation der religiösen Grundsätze und unter Berücksichtigung neuer Ideen wie Wahlen, Toleranz, Rechtsstaatlichkeit und Freiheit kann dasselbe historische

³³⁰ Vgl. Wittfogel, Karl: Oriental Despotism. Yale, 1957.

³³¹ Vgl. Arkoun, Mohammed: Religion und Demokratie: Das Beispiel Islam. In: Heller, Erdmute / Mobahi, Hassouna (Hrsg.): Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker. München, 1998, S. 138ff.

Resultat erreicht werden. Im Allgemeinen ist der Islam eine Religion, die für die Menschen und ihr Glück offenbart wurde. Die Religion wäre sonst unmenschlich und irrational, und das würde den Zielen des Propheten widersprechen. Motahari, ein berühmter Theologe Irans, meint, dass die Menschen sich von der Religion abwenden, wenn im Namen der Religion ihre natürlichen Rechte verweigert werden. Es dürfe nicht dazu kommen, dass die Menschen sich zwischen Religion und glücklichem Leben entscheiden müssen.³³²

Derjenige, der die neuen menschlichen Bedürfnisse und vernünftigsten Entwicklungen außer Acht lässt, kann auf andere Weise den religiösen Staat gefährden. Wenn die Bedürfnisse unbeantwortet bleiben oder die Leitung und Führung der Gesellschaft im Laufe der Zeit unfähig wird, kommt es zu einer Kluft zwischen Volkswille und Staat. Dies wiederum veranlasst den Staat zu undemokratischen Handlungen, um gegen diesen Widerstand vorzugehen. Das islamische Recht, entsprechend der neuen Bedingungen, und unter der vernünftigen Berücksichtigung der Entwicklung im sozialpolitischen Bereich bzw. der Menschenrechte, könnte mit der gewonnenen Flexibilität mehr Kapazität für den Islam schaffen. Dabei wird den Menschen durch den Islam eine allgemeine Struktur mit einem breiten Lebenskonzept und politischen Inhalten angeboten. Das islamische Recht hat sich nämlich über die Jahrhunderte hinweg den gesellschaftlichen Veränderungen angepasst und erweist sich immer wieder als reformfähig. Das bedeutet, dass die islamische Welt an der Aufklärung teilgenommen hat.

Der moderne Islam will seine eigenen Prinzipien mit der Demokratie verbinden, was durch die Presse, durch internationale Organisationen für Menschenrechte und durch das Bewusstsein dieser Rechte bei den islamischen Gesellschaften immer häufiger von den Staaten im Orient gefordert wird. In vielen Fällen bietet der Islam Einklang mit anderen sich von ihm unterscheidenden Systemen. In der Gegenwart sehen wir unter anderem im Irak, Afghanistan und im Libanon mit der Vielfalt der ethnischen Gruppen, Nationen und Religionen, dass verschiedene Strukturen erprobt werden. Aber es gibt die Sorge, dass mit religiösen Regierungen Staaten eine despotische Grundlage gegeben wird und die zivilen Institutionen an Bedeutung verlieren.

Einige islamische Denker vertreten die Ansicht, dass das Wesen der Religionen einen Absolutheits- und Ewigkeitsanspruch hat, jedoch die Verwirklichung und ihre gesetzlichen Bestimmungen zeit- und ortsabhängig sind. Wenn diese variablen Elemente der Religion als Konstante aufgefasst werden, wird die Religion aus dem Alltagsleben verschwinden. Daher muss die Religion ständig entsprechend der hiesigen Umstände und der aktuellen Bedürfnisse der Menschen interpretiert werden. Islam und Demokratie sind dann aus einem bestimmten Gesichtspunkt und einer bestimmten Perspektive heraus nicht mehr gegensätzlich, sondern

³³² Vgl. Moṭāḥārī, Murtaḏā: 'Elal-e karāyeš be mādi-gerī [Arab., Die tatsächlichen Ursachen für den Materialismus]. Qom, 1372 h. š., S. 215ff.

vereinbar.³³³

Falls Demokratie als Volksherrschaft interpretiert wird, die auf einem freien Willen und der Wahl der Menschen beruht, dann stellt dies einen Widerspruch zur Diktatur und nicht zur religiös-zivilen Gesellschaft dar. Falls wir jedoch unter Säkularisierung, die eine Voraussetzung zur Demokratie ist, die Trennung von Religion und Politik bzw. die Trennung von Sakralem und Politischem verstehen, dann steht dies durchaus im Widerspruch zur zivil-religiösen Gesellschaft. Die Lösung dieses Gegensatzes hängt von der Interpretation der religiösen Gesellschaft ab: Wenn unter Religion ein System von moralischen Grundsätzen verstanden würde, das vom Menschen verinnerlicht wird, würde es keinen Widerspruch geben. In diesem Fall würde das islamische Recht als zweit- oder drittrangig aufgefasst.³³⁴

Der frühere Staatspräsident des Irans, Khatami, ist ein Verfechter der Idee der zivil-religiösen Gesellschaft. Er meint, dass diese Vorstellung einer Zivilgesellschaft aus Medina stammt, die Vorstellung des Westens sei jedoch auf die griechischen Stadtstaaten zurückzuführen.³³⁵ Er fügt außerdem hinzu, dass die islamische Zivilgesellschaft über ein Selbstbestimmungsrecht verfüge und die korrekte Verwaltung dieser Gesellschaft nur überwache. In dieser Gesellschaft sei die Regierung der Diener des Volkes und nicht deren Herr. Sie ist dem Volk Rechenschaft schuldig.³³⁶

Unter den schiitischen Intellektuellen existieren zwei unterschiedliche Auffassungen über diese Grundlagen. Der einen Ansicht nach erkennt der religiöse Staat die religiösen Pflichten und Rechte der Menschen an. Er führt selbst seine Pflichten aus und sorgt für die Einhaltung der Rechte der Menschen. Staat und Volk sind gegenüber Gott verantwortlich. Der Staat muss sich vor dem Volk rechtfertigen, und das Volk partizipiert durch Institutionen und im Rahmen der islamischen Verfassung an der Macht. Der Führer, der zugleich Oberhaupt der Ulamā⁷ ist, agiert innerhalb des Gesetzes.

Die andere Auffassung unter den schiitischen Intellektuellen stützt sich auf eine engere Definition von Religion, die nur Pflichten kennt. Der Herrscher ist zum Regieren verpflichtet und führt die Gottesgesetze aus. Von den Untertanen wird die Einhaltung dieser Pflichten verlangt. Diese Herrschaftsform wird als „Herrschaft der islamischen Gerechtigkeit“ bezeichnet. Die Anwendung von Gewalt in der islamischen Herrschaft kann jedoch als einseitige Betrachtung gegenüber den Menschen verstanden werden. Die Staaten, die sich als

³³³ Vgl. Khatami, S. Mohammad: Vortrag im Seminar „Dialog zwischen den Religionen“. Islamisches Zentrum Hamburg, 20.11.2005.

³³⁴ Vgl. Sorūš, ‘Abdulkarīm: Ĝāme‘e-ye eḥlāqī-ye dīnī [Pers., „Die moralisch-religiöse Gesellschaft“]. 29.4.2004. Online unter <http://www.poyan.ws>.

³³⁵ Vgl. Khatami, Mohammad: Interview vom 15.12.1997 nach der Konferenz der Vertreter der islamischen Staaten. In: Maḡīdī, Muḡammad Reḡā / Deẓākam, ‘Alī: Ĝāme‘e-ye modonī wa andīše-ye dīnī [Pers., „Zivilgesellschaft und religiöses Denken“]. Qom, 1382 h. š, S. 307.

³³⁶ Vgl. ebd., S. 307.

Stellvertreterorgane Gottes auf Erden betrachten, verlangen vom Menschen absoluten Gehorsam und Hingabe. Um ihre antireligiösen Ziele durchzusetzen, haben sie die Religion missbraucht und nackte Gewalt praktiziert. Nach dem griechischen Begriff aber bedeutet Demokratie Volksherrschaft. Die Gesellschaften, in denen Demokratie herrscht, werden nach der Entscheidung der Mehrheit regiert. Die Mitglieder solcher Gesellschaften partizipieren an den für sie wichtigen Entscheidungen. Die Gegenbegriffe zu dieser Herrschaftsform sind Autorität und Diktatur. Der Unterschied zwischen beiden ist, dass die Menschen in der autoritären Herrschaft wählen dürfen, wohingegen diese in der Diktatur von der Wahl ausgeschlossen werden. So gehört zur Eigenschaft einer Demokratie auch, dass es den Bürgern durch das Fehlen von Gewalt freisteht, eine Entscheidung zu akzeptieren oder nicht.

Zusammenfassung

Es gibt drei grundlegende Ansichten zur Beziehung zwischen Islam und Demokratie:³³⁷

1. Manche sehen Islam und Demokratie als zwei vollkommen unterschiedliche und voneinander unabhängige Phänomene an, die inkompatibel sind, wie z.B. der christliche Westen und der islamische Orient oder die Polarisierung von Moderne und Islam. Die moderne Welt ist die Welt der Vernunft und Wissenschaft, die Aberglauben überwindet, und weil die Religion nicht wissenschaftlich ist, gilt die Moderne als mit der Säkularisierung vereinbar. Hier wird Rationalität gleichgesetzt mit Bekämpfung von Aberglauben und Religiosität. Die negativen Erfahrungen des Westens mit Theokratie und der Präsenz von Religion im soziopolitischen Bereich und der daraus resultierenden Gewalt und Unfreiheit machen die Herrschaft des Volkes mit Säkularismus, das heißt mit der Trennung von Politik und Religion, vorstellbar. Es scheint so, als ob die Religion immer und überall zu Diskriminierung und Despotie führt. Die Anhänger dieser Theorie sehen die Verbindung zwischen Islam und Demokratie darin, dass in der Demokratie die Entscheidung des Volkes über jeder anderen Entscheidung steht. Aber die Religion basiert auf Gottes Entscheidungen und Geboten. Die Demokratie ist das Ergebnis der menschlichen Gedanken, doch die Religion ist die göttliche Offenbarung. In der Demokratie sind die Menschen die Gesetzgeber, und in der Religion ist die Schari'a gesetzgebend.

2. Manche haben als Antwort auf diese Fragen eine zweite Sicht gewählt. Sie sind im Unterschied zu der erwähnten Sichtweise der Meinung, dass der Islam nicht nur nicht gegen Demokratie ist, sondern dass das gesellschaftliche und politische System des Islam stets auf Demokratie basiert. Die Herrscher sollen mit der Stimme der Menschen gewählt werden.

³³⁷ In Anlehnung an Tajik, Mohammad Reza: Religious Democracy. Towards A Prominant Discourse. In: Islamic University, Vol. 7, Nr. 20, 1382 h. š., S. 93ff.

Grundsätzlich verursacht die Akzeptanz der Menschen, dass eine Herrschaft legitim ist. Die Herrscher sind sowohl Gott als auch den Menschen gegenüber verantwortlich. Demokratie bedeutet, dass alle Menschen das gleiche Wahlrecht haben. Die ererbten Unterschiede dürfen nicht existieren, und deshalb ist der Islam nicht gegen Demokratie. In islamischen Quellen wird kein despotisches, monarchisches oder aristokratisches System empfohlen. Aber wenn die Menschen den religiösen Rahmen annehmen, die Praktizierung der Schari'a verlangen und sich die Gesellschaft entlang der islamischen Werte bewegt und dafür ihre Stimme gibt, werden sie mit einer demokratischen Methode die Demokratie durch Religion einschränken. Das heißt die islamische Demokratie existiert genau wie die liberale oder die soziale Demokratie. Die Demokratie wird sich nicht nur durch eine bestimmte Zivilisation und Religion weiterentwickeln, sondern sie kann unterschiedliche Formen annehmen. Es muss berücksichtigt werden, dass die Demokratie im Kontext der besonderen gesellschaftlichen Zustände in Europa und im Westen entstanden ist und danach in den Osten gebracht wurde. Deshalb hat der Eintritt der Demokratie in der islamischen Welt Auseinandersetzungen verursacht. Genauso hat die Verbreitung der Muslime im Westen die Auseinandersetzung mit der Demokratie hervorgerufen. Es besteht unter Soziologen die Sorge, dass eine Vermischung von Religion und Politik in einer religiösen Gesellschaft zu einer Herrschaft einer Schicht von Ulamā' resultiert und die Religion sehr schnell zu einer Ideologie wird, die sich über das Gesetz stellen wird; das heißt es wird eine theokratische undemokratische Herrschaft entstehen.

3. Gemäß der dritten Sicht über Islam und Demokratie sind dies zwei Begriffe, die nicht miteinander kompatibel sind, wenngleich sie auch nicht vollkommen getrennt und widersprüchlich sind. Demokratie, Freiheit und Gerechtigkeit sind Begriffe, die rational und menschlich sind, und die Religion soll sich in diesen Rahmen einordnen. In dieser Sichtweise ist die Demokratie eine rationale Methode und ein Begriff, aber keine besondere Ideologie. Hier wird von demokratischer Religion gesprochen. Es gibt westliche Soziologen, die die Einigkeit der Demokratie mit dem religiösen Geist als nützlich erklären. Alexis de Tocqueville erklärt in seinem Buch „Über die Demokratie in Amerika“ drei Elemente zur Errichtung der amerikanischen Demokratie, die auf Freiheit basiert. Erstens die besondere Lage Amerikas, zweitens die Gesetze und drittens die Gewohnheiten und Überzeugungen, insbesondere die religiösen Überzeugungen.³³⁸ Die amerikanische Gesellschaft habe es geschafft, den religiösen Geist mit dem Geist der Freiheit zu vereinbaren. Das sei der einzige Grund für die Fortdauer der Freiheit in Amerika. Er sagt:

„Der Despotismus kommt ohne Glauben aus, die Freiheit nicht. Der Republik ist die Religion viel notwendiger als der Monarchie, und den demokratischen Staatswesen

³³⁸ Vgl. Aron, Raymond, 1993, S. 246.

mehr als allen anderen. Wie könnte die Gesellschaft dem Untergang entrinnen, wenn sich das sittliche Band nicht festigt, derweil das politische sich lockert? Und was soll man tun mit einem Volk, das als Herr seiner selbst nicht Gott untertan ist?“³³⁹

In Frankreich gibt es jedoch die Auseinandersetzung zwischen dem Geist des Modernismus und dem Geist der Kirche. Seiner Meinung nach ist es die Despotie, die weder Glauben noch Freiheit braucht. In Europa konnten der Geist der Freiheit und der Geist der Religiosität nicht in Einklang gebracht werden. Deshalb konnte die europäische Demokratie ihre Angelegenheiten mit der Religion und auch mit dem Christentum noch nicht grundsätzlich lösen.³⁴⁰

³³⁹ Tocqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika. München, 1976, S. 340.

³⁴⁰ Vgl. ebd., S. 251

3. Islam und Gewalt

3.1 Definition von Gewalt

Unter Gewalt wird der Einsatz psychischer oder physischer Druckmittel für ein konformes Handeln oder Denken verstanden. In ihrer harmlosesten Form erscheinen diese Druckmittel als Argumente, die an die Vernunft oder Moral appellieren und durch die Gewalt von Ideen wirken.³⁴¹

Nach ethischen Vorstellungen ist der Gebrauch von Gewalt nicht akzeptabel. Dies scheint aber nicht immer realistisch. Jedoch ist keine Anwendung von Gewalt gerechtfertigt, wenn keine Gefahr der Anarchie besteht. Machiavelli und Weber rechtfertigen die gesetzliche Gewalt.³⁴² Die Frage ist also, inwiefern die Anwendung von Gewalt legitim ist und welche Institutionen zu ihrer Anwendung berechtigt sind. Demgemäß definieren Politologen häufig den Staat als Monopol legitimer Gewaltanwendung. Der Übergang von Stammesgesellschaft und feudaler Gesellschaft zum modernen Staat vollzieht sich ganz allgemein im Zuge der zunehmenden Konzentration von Gewalt durch die Staatsorgane.

Galtung teilt Gewalt in zwei Kategorien ein:³⁴³ Die erste Kategorie ist die direkte Anwendung der Gewalt, die eingesetzt wird, um Betroffene unter Druck zu setzen. Die zweite ist die konstruktive Gewalt. Diese äußert sich in ungleichen Macht- und Besitzverhältnissen und, davon abhängig, in ungleichen Lebenschancen. In der Vergangenheit wurde in Stammesgesellschaften, im Patrimonialismus und in der Despotie die direkte Gewalt eingesetzt. In der Zeit nach der Renaissance fand hingegen vermehrt die konstruktive Gewalt in Form von Wirtschaftsboykotten, Besetzung von Gebieten etc. Anwendung.

3.2 Gewaltprobleme und Religion

Die religiöse Gewalt und Religionskriege gehörten zu bedeutenden sozialen Problemen der europäischen Gesellschaften. Hinzu kam der Machtkampf zwischen Kirche und Staat um die Herrschaft. Dieser Kampf dauerte an, bis die Säkularisierung in der Moderne obsiegte.

In der islamischen Geschichte hat sich die Politik mit der Religion vereinigt. Nach der Expansion der Muslime und dem gewaltsamen Vorgehen gegen Nicht-Muslime ist der Eindruck entstanden, dass die islamische Religion die Anwendung von Gewalt bejaht und die Idee der Gewaltbereitschaft bestärkt. Betrachtet man die historischen Realitäten drängt sich

³⁴¹ Vgl. Simon, Walter B.: Gewalt, Autorität, Demokratie und das Ideal der Gewaltlosigkeit. In: Engel, Friedrich / Klingenstein, Grete / Lutz, Heinrich (Hrsg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit. Probleme des 20. Jahrhunderts. Wien, 1977, S. 58ff.

³⁴² Vgl. ebd., S. 63.

³⁴³ Vgl. Fuchs-Heinritz, Werner / Lautmann, Rüdiger / Rammstedt, Otthein / Wienold, Hanns (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 3.Aufl. Opladen, 1994, S. 247.

die Frage auf, ob im Wesen der Religion generell eine innere Beziehung zwischen dem transzendentalen Absoluten und religiöser Gewalt verankert ist. Oder aber die Religion hat in ihren Wahrheitsanspruch in der Praxis verschiedene religionsfremde Voraussetzungen integriert und damit ein unberechtigtes und unreines Selbstverständnis erhalten. Innerhalb dieser Problemstellung stellt sich eine weitere Frage, nämlich die heikle Frage nach dem historischen Anspruch der Kirche auf ein auserwähltes Gottesbündnis.

Wenn Religion der wichtigste Wert im Leben der Menschen ist, wie es gottgläubige Menschen aus ihrem Selbstverständnis heraus erfahren und mit Recht behaupten dürfen, dann führt jeder theoretische oder praktische Missbrauch der Religion zu den grausamsten Unmenschlichkeiten. Die verblüffende Tatsache, dass große, sogar ihrer Art nach sanftmütige Theologen wie Thomas von Aquin, in Anbetracht ihrer Zeit, religiöse Gewalt theologisch legitimierten, weist darauf hin, dass die Angelegenheit nicht so einfach ist, vor allem nicht für Menschen, die ihre Beziehung zum absoluten oder unfassbaren Mysterium als Kernpunkt ihrer Existenz, als eine Frage von Leben oder Tod, erleben. Merleau-Ponty behauptet, dass religiöse Gewalt mit dem Wesen der Religion zusammenhänge.³⁴⁴ Die Beziehung zum Absoluten bedeutet in diesem Falle den Tod alles Relativen und Kontingenten, auch den Tod der menschlichen Autonomie. Für viele Agnostiker und vor allem Humanisten ist diese Position heute jedoch überholt.³⁴⁵ Religiöse Gewalt und entsprechend die Ablehnung des interreligiösen Dialogs auf Basis von Gleichberechtigung hat eine doppelte Grundlage nicht-religiöser und nicht-christlicher Art. Folglich sind die Grundlagen falsch. Die erste fehlerhafte Grundlage hängt mit dem Anspruch der Religion zusammen, die einzig wahre Religion zu sein. Die Religion wird als direkte Garantie für das Wohl der menschlichen Gesellschaft eingesetzt. Die zweite Grundlage für religiöse Gewalt stellt die Überzeugung mancher religiöser Menschen dar, dass aufgrund ihres Anspruchs der direkten Garantie für das Wohl der menschlichen Gesellschaft die eigene Religion die erste Bürgerpflicht sei.³⁴⁶ *Religio* war schon im Römischen Reich die erste und höchste nationale Bürgerpflicht, und jede Abweichung davon wurde als Gefährdung des Staates qualifiziert und konsequent bestraft, wenn es auch im hellenistisch-römischen Pantheon Raum für vielerlei Arten von Gottheiten gab. In einem solchen Fall beruht religiöse Gewalt nicht auf dem Anspruch einer Religion, die sich für die einzig wahre hält, sondern auf der ideologischen und unkritischen Annahme, die religiöse Beziehung zum Absoluten impliziere einen direkten Zusammenhang mit der konkreten, vom Menschen geschaffenen gesellschaftspolitischen Ordnung, zu der man selbst gehört. Wer dem Menschen zu nahe kommt, bekommt es mit Gott zu tun. In einer pluralistischen Gesellschaft ist dies mit einer virtuellen Kriegserklärung, also mit Gewalt, gleichzusetzen.

³⁴⁴ Vgl. Schillebeeck, Edward: Religion und Gewalt. Tübingen, ohne Jahr, S. 11.

³⁴⁵ Vgl. ebd., S. 10f.

³⁴⁶ Vgl. ebd., S. 13.

Die Beziehung zwischen den Religionen muss insofern gelöst werden, als die Diskriminierung anderer Religionen ausgeschlossen und ebenso wenig ein eigenes Überlegenheitsgefühl ausgedrückt wird. Aber man sollte auch nicht die tiefste Lebensüberzeugung für den Liberalismus und den daraus folgenden Tauschmarkt der Weltreligionen opfern. Religionen besitzen stets eine eigene Identität und sind in ihren Eigenarten gegenüber anderen Religionen einzigartig.

3.3 Lösungsansatz

Die Kritik kreist insbesondere um die Punkte Ideologisierung der Religion, Negation jeglicher religiöser Kompromisse, religiösen Absolutismus und den Widerspruch zwischen Religion und Pluralismus. Mit dem vorliegenden Verständnis von Islam wird nun die Vereinbarkeit all dieser Elemente mit dem Islam überprüft.

Die islamischen Wissenschaftler versuchen, auf diese Kritik mit ihrer eigenen Interpretation einzugehen. Demnach meinen diejenigen, die den Islam als Ideologie kritisieren, nicht die Ideologie im marxistischen Sinne, denn die Ideologie ist nach Marx das Produkt der Klassengesellschaft. Die Religion ist ein Instrument der Ausbeutung und Unterdrückung der unteren Klasse. Nach Marx sind es die Menschen, die die Religion schaffen und nicht umgekehrt. Es sind Staat und Gesellschaft, die ein falsches Bewusstsein von der Welt produzieren.³⁴⁷ Aber diese Ansicht ist fehlerhaft, denn die unteren Schichten erhalten stärker den Glauben aufrecht als die obere Klasse und der Islam spielt häufig als Volksreligion gegenüber einer Staatsreligion eine große Rolle. Zweifellos wurde die Religion als Ideologie umfunktioniert. Der Vorwurf jedoch, Religion sei das Instrument des Betrugers, nützt niemandem, weil alle Dinge in dieser Weise instrumentalisiert werden können. Die islamischen Demokraten erklären diesen Sachverhalt folgendermaßen:

Islam beschäftigt sich mit dem Menschen und der Welt, mit der sozialen Lage der Menschen und äußert sich konkret zu diesen Angelegenheiten. Man sollte aber vermeiden, den Islam dogmatisch auszulegen und die Aussagen stattdessen von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort neu interpretieren. Der Unterschied des Islam zu anderen Ideologien liegt in seinem ethischen System, das ein fester Bestandteil von ihm ist. Die Betonung dieser Ethik bewahrt den Islam vor vergleichbaren verheerenden Auswirkungen anderer Ideologien. Dies könnte der Fall sein, wenn sich die Muslime opportunistisch verhalten und ihre Moral für die alltäglichen Vorteile hergeben würden, denn dies widerspricht den Zielen ihrer Religion. Die geläufigen Ideologien verfolgen weltliche Ziele. Der Islam hat dagegen zum Ziel, Menschen zu erlösen,

³⁴⁷ Vgl. Hamilton, Malcolm B.: The Sociology of Religion. Übersetzt von Mohsen Solassi. Teheran, 1997, S. 139-159. und Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut, Stuttgart, 1953, S. 208.

was anderen Ideologien fremd ist. Und auf der anderen Seite beschränkt der Islam das Erreichen weltlicher und politischer Ziele durch die Anwendung der islamischen Ethik und des Rechts. Dies steht im absoluten Gegensatz zum Marxismus, wonach der Zweck die Mittel heiligt.³⁴⁸ Deshalb war Religion von Beginn an nicht mit Gewalt verbunden.

Die Moral im Islam unterscheidet sich von der des Christentums. Der Islam verbreitet keine pessimistische Moral, sondern eine optimistische und sieht die Welt als letztes Ackerland. In Form des Glaubens, der Moral und des islamischen Rechts wurde der Vernunft ein besonderer Platz eingeräumt, daher ist der Islam offen für Veränderungen der Gesellschaft. Der Islam ist durchaus tolerant. Er betont das Verhältnis zwischen Religion und Politik, was als Grundlage für eine totalitäre Ordnung erscheinen könnte. Allerdings hindern einige Gründe den Islam daran, ohne weiteres in eine totalitäre Ideologie umgewandelt zu werden:

Im Islam müssen die Instrumente, die für den Erwerb der Ziele gewählt wurden, legitim sein. Der Islam versteht sich einerseits als wahre Religion, aber die Verwirklichung dieser Wahrheit darf nicht mit jedem Mittel, nicht mit Gewalt oder Zwang, ermöglicht werden. Andererseits gilt für alle religiösen und islamischen Handlungen Glaube, Selbstbestimmung und Akzeptanz. Dies sind grundlegende Bedingungen. Auch die Legitimität einer gesellschaftlichen Tat basiert auf der Gesetzgebung. Daraus entstehen die Religionsfreiheit und die Toleranz. Zuweilen gibt es die Vorstellung, dass aus der Wahrheit eines Glaubens oder Gedankens die Unwahrheit seines Gegenteiles folgt, das deshalb nicht fortexistieren dürfe, und dass die Wahrheit allen aufgezwungen werden dürfte. Aus dieser Einstellung resultiert, dass demjenigen, der für sich selbst die Wahrheit beansprucht, jedes Mittel recht ist und ihm erlaubt erscheint. Das heißt ihm erscheint jedes Mittel zum Erreichen seines Zieles legitim, „Die Mittel heiligen den Zweck.“ Diese Einstellungen und Sichtweisen rechtfertigen die Gewalt und lassen alle gesellschaftlichen Vereinbarungen und Verträge außer Acht. Genau das ist im Mittelalter durch die Kirche geschehen.

In der historischen Betrachtung der Muslime geht man öfters von der Vorstellung aus, dass die Religion mit Gewalt zusammenhängt und ihre Beziehung zur Toleranz gestört ist. Beim Islam wird bei diesen Vorwürfen auf die islamischen Staaten, den Glaubenskrieg und die Ausbreitung des Islam verwiesen. Die islamische Geschichte zeigt jedoch zwei sehr unterschiedliche Aspekte der Toleranz: Es gibt durchaus diverse historische Belege für die Fortsetzung der koranischen toleranten Haltung gegenüber Polytheisten und Anhängern der Schriftreligionen. Es gibt dagegen aber auch viele Hinweise auf die Intoleranz von Muslimen, vor allem der muslimischen Herrscher. Die Intoleranz bezog sich nicht nur auf Polytheisten wie die späteren Kriege gegen Hindus in Indien im 11. Jahrhundert. Die Intoleranz bezog sich auch nicht nur auf Monotheisten jüdischer, christlicher und zoroastrischer Glaubensrichtung. Die Intoleranz fand vielmehr auch innerhalb der muslimischen Gemeinschaft statt. Diese

³⁴⁸ Vgl. Moṭahārī, Murtaḍā: *Sīrat nabwī* [Die Lebensform des Propheten]. Qom, 1361, S. 50-67.

Ignoranz, die meist in verheerenden, blutigen Kriegen gipfelte, versteckte sich zumeist unter dem Begriff *dschihad*, den man irrtümlicher Weise oft mit „Heiliger Krieg“ übersetzt. Von seiner Herkunft und Anwendung im Koran her ist dieses Wort jedoch ein positiver und nur sehr bedingt kriegsnaher Ausdruck, nämlich der „ernsthafte Einsatz für eine gute Sache“.³⁴⁹

Wenn eine Diskussion über Islam und Toleranz entfacht, treffen zwei Gruppen aufeinander, die jeweils in der Geschichte nach Beweisen für das Für oder das Wider suchen. Diese Diskussionen wiederholten sich immer wieder. Im Folgenden soll näher auf die verschiedenen Positionen zu Gewalt und Toleranz eingegangen werden. Die Betrachtung erfolgt auf zwei Ebenen:

- Die islamische Theorie über Toleranz und Freiheit
- Der Dschihad

Um diese Ausführungen besser verstehen zu können, müssen zunächst einige Punkte klargestellt werden. Das Wort „Toleranz“ im eigentlichen Sinne ist ein ebenso neues Phänomen wie die Demokratie und muss im historischen Kontext betrachtet werden. Das Wort findet in der islamischen Geschichte keine Erwähnung. Es existieren aber vergleichbare Eigenschaften im Islam, wie der Respekt anderen Menschen und anderen Religionen gegenüber und die Bekräftigung und Förderung des Zusammenlebens. Die historische Suche nach einer Toleranz im säkularen Sinne würde dagegen ergebnislos bleiben. Toleranz schließt nicht jene staatsbürgerlichen Rechte ein, die man meist in Abendland mit ihr assoziiert. Im Abendland hat der Toleranzbegriff säkulare Wurzeln; im Islam dagegen ging es um ein religiöses Zugeständnis.³⁵⁰ Der Islam und das Christentum, die sich jeweils als universalistisch verstehen, können von Natur aus andere Religionen nicht als gleichberechtigt ansehen sondern fühlen sich ihnen überlegen.

Es muss außerdem berücksichtigt werden, dass die sozioökonomischen Strukturen ebenfalls auf das Verhalten der Menschen einwirken. Die Religion kann deshalb nicht allein für Gewalt verantwortlich gemacht werden. So stellte auch Durkheim fest, dass die Religionen selbst vom Wandel in den Gesellschaften abhängig sind. Unter Einbeziehung dieser Voraussetzungen kann nun auf die verschiedenen Diskussionsebenen zu Gewalt und Toleranz im Islam eingegangen werden.

³⁴⁹ Falaturi, Abdoljavad: Der Islam im Dialog. Hamburg, 1996, S. 90.

³⁵⁰ Vgl. Küng, Hans, Van Ess, Josef: Christentum und Weltreligionen, Islam, München. 1994, S. 157

3.4 Religiöse Freiheit im Islam

Der Islam erkennt die Schriftreligionen an, also die Religionen, die monotheistisch sind, und lehnt die Vielgötterei ab. Aber dies bedeutet keineswegs, dass der Islam sie auch bekämpft. Die Strategie des Islam ist, diese zum wissenschaftlichen Dialog einzuladen.³⁵¹ Vor einer solchen Einladung ist jeder Krieg verboten.³⁵² Der wichtigste Bestandteil der Einladung ist das Bekenntnis zur Einheit Gottes und zu Muḥammad als Gottesgesandten, wie auch Muḥammad es in seinen Briefen an die Herrscher von Persien, Rom, Ägypten, Jemen, Oman und Indien beschrieben hat.³⁵³ Ein anderer Fakt ist, dass der Koran betont, dass der Glaube nicht aufzwingbar ist und wählbar sein muss.³⁵⁴

Eine soziale Komponente zu diesem Zwecke ist im Islam der Vertrag, der einen besonderen Stellenwert hat, denn der Islam erlaubt den Muslimen nicht, Verträge einfach zu kündigen. Nur wenn der Gegenzeichner den Vertrag für ungültig erklärt, kann der Muslim den Vertrag annullieren. Der Prophet selbst hat den Vertrag mit den Quraiṣ in Mekka eingehalten, ebenso Verträge mit Angehörigen der Schriftreligionen. Muḥammad hat mehrere Verträge mit den Christen abgeschlossen, darunter die Verträge vom Sinai und von Mesopotamien, in denen er sich verpflichtete, das Eigentum und die Frauen der Christen zu schützen. Der Schutzaufwand wurde von den nicht-islamischen Religionen auf islamischem Territorium durch eine Art Entschädigungsbeitrag *Ġidyā* abgedeckt. Zum Islam gehört es außerdem, mit den Schriftreligionen Dialog zu führen. Die Bedingung dabei ist, niemanden zu beleidigen.³⁵⁵

Krieg ist nur gerechtfertigt, wenn die Nicht-Muslime aktiv Widerstand leisten. Sogar wenn die Andersgläubigen den Muslimen den Krieg erklären, fordert der Koran die Muslime dazu auf, Milde walten zu lassen und nach Frieden zu streben. Im Koran, Kapitel 8, Vers 61 heißt es: „Und wenn sie dem Frieden zugeneigt sind, so seid ihr ihm zugeneigt und vertraut auf Allah, Er ist ja, Er, der Hörende, der Wissende.“ In Kapitel 4, Vers 90 findet man außerdem die folgenden Worte: „...und wenn sie sich von euch zurückziehen und nicht gegen euch kämpfen und euch den Frieden anbieten, so hat Allah für euch gegen sie keinen Weg gegeben.“

Der Koran empfiehlt gegen Abtrünnige ein hartes Vorgehen, jedoch „außer denjenigen, die zu einem Volk gelangen, wo es zwischen euch und zwischen ihnen einen Vertrag gibt, oder sie sind zu euch gekommen, ihre Gemüter bedrückt, dass sie gegen euch kämpfen oder gegen ihr

³⁵¹ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 16, Vers 125. Siehe auch Maḡlesī, Muḥammad Bāqer, 1362 (1982), Kapitel 8.

³⁵² Vgl. Helli, Ḥassan Ibn Yūsef: *Tabṣīrat – al-muta‘allamīn fī ihkām ad-dīn* [Aufklärung – die Gelehrten in der Exaktheit des Glaubens]. Najaf, ohne Jahr, S. 90.

³⁵³ Vgl. *Makatib-Al-Rasul*, Beirut, 1382, S. 90.

³⁵⁴ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 2, Verse 256-258.

³⁵⁵ Vgl. Al-Balāḡarī, Abu l-Ḥassan, 1959, S. 75.

Volk kämpfen...“³⁵⁶ Eine anderer Vers lautet: „Nimm Rücksicht und trage das Rechte auf und wende dich ab von den Unwissenden“.³⁵⁷ Diese Verse gehören zu den wichtigsten Fundamenten der Sozialmoral in der Behandlung von Nicht-Muslimen, denn hier wird eindeutig die Versöhnung eingefordert.

Manche könnten geneigt sein anzunehmen, dass dies nur bei Schwäche geschieht. Der Prophet hat jedoch bei der Eroberung Mekkas bewiesen, dass dies nicht der Fall ist, als er jenen Einwohnern, die ihn gequält hatten, verzieh. Muḥammad hat die Muslime häufig zum richtigen Verhalten aufgefordert. So wurde von ihm überliefert: „Wer die Besitzer der Schrift quält, wird am Tage des Gerichtes bestraft, und ich werde gegen ihn und für die Schriftbesitzer aussagen.“³⁵⁸ In einer berühmten Sammlung der Aussagen des vierten Kalifen und ersten schiitischen Imāms ‘Alī wird berichtet, dass in einer Lagerstadt, in der Muslime und Juden zusammenlebten, eine jüdische Frau ihres Schmuckes beraubt wurde. Diese Tat wurde von Soldaten M‘uāwiyas verübt. ‘Alī sagte daraufhin: „Wenn ein Muslim solche Taten verübt und dabei getötet wird, ist das in meinen Augen gerecht, und man müsse ihn sogar entwürdigen.“³⁵⁹

Durant bezeichnet den Islam im 7. bis 12. Jahrhundert als Pionier der Ethik, des Lebensstandards, der humanistischen Gesetze, der Literatur, Wissenschaft, Medizin und Philosophie.³⁶⁰ Im Islam werden die Menschen unabhängig von ihrer völkischen oder religiösen Zugehörigkeit bevorzugt behandelt. So sagte auch ‘Alī einst zu seinem Boten für Ägypten Aštar bezogen auf die Behandlung von Muslimen und Nicht-Muslimen: „Die Menschen lassen sich in zwei Gruppen aufteilen: diejenigen, die Glaubensbrüder sind, und diejenigen, die ein Geschöpf Gottes sind wie du.“³⁶¹ Der Koran betont die Gleichheit aller Menschen als Gottesschöpfung. Der Prophet Muḥammad äußerte sich dazu folgendermaßen: „Alle Menschen sind Geschöpfe Gottes, und sie sind gleich. Der beste von ihnen ist derjenige, der nützlicher für die anderen ist.“³⁶²

Die Gleichheit der Menschen gehört zu den fundamentalen Grundsätzen des Islam: So entstammen alle Menschen der Erde, und es gibt keinen Unterschied durch Herkunft oder Hautfarbe. Kein Mensch ist einem anderen höher gestellt, und der Enthaltsame ist vor Gott

³⁵⁶ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 4, Vers 90.

³⁵⁷ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 7, Vers 199.

³⁵⁸ Vgl. Qarāmalekī, M. H. Q.: *Islām wa tasāhol-e dīnī* [Islam und religiöse Nachlässigkeit]. In: *Ketāb-e Naqd* [Kritiksbuch]. Nr. 14-15. Teheran, 2002, S. 20-30, S. 25.

³⁵⁹ Vgl. Raḏī, Šarīf: *Nahğ al-balāğat* [Die Art und Weise der Redekunst]. Übersetzt von Sayyid Ğafār Šahīdī. 21. Aufl. Teheran, 1380 (2001), Qutba (Rede) Nr. 95.

³⁶⁰ Vgl. Durant, Will: *The Story of Civilization* [Tārīḥ-e tamaddon]. Teil IV: Das Zeitalter des Glaubens (1950). Band 2. Übersetzt von Abu l-Qāsim Pāyandeh. Teheran, 1343 (1964), S. 317.

³⁶¹ Vgl. Raḏī, Šarīf, 1380 (2001), Brief Nr. 53.

³⁶² Vgl. Harrani, Hasan Ibn Schobeh: *Toḥaf al-oqūl* [Geschenke der Weisheit]. Qom, 1374 (1995), S. 29.

am angesehensten.³⁶³ Die Menschen genießen also unabhängig von ihrer Glaubensrichtung, Hautfarbe oder Herkunft Achtung.

Der Mensch unterscheidet sich von anderen Lebewesen durch seinen Willen, die Wahl und Freiheit. Diese Freiheit hat wiederum drei Aspekte:

- *Die Freiheit zur Wahl der Religion:* Die Religion kann nicht aufgezwungen werden, sondern muss frei gewählt werden.³⁶⁴ Das war während der Herrschaft der vier rechtgeleiteten Kalifen der Fall, mit wenigen Ausnahmen auch während der Zeit der Umayyaden und Abbasiden. Im Mittelalter lebten weit weniger Nicht-Christen in Europa als Nicht-Muslime im islamischen Reich. Die Gewalt gegen Nicht-Christen in Europa war jedoch stärker verbreitet als das Pendant im Orient. Der Orient enthielt Tausende Kirchen und religiöse Sekten.
- *Die Freiheit der Gedanken:* Der Koran verurteilt das wahllose Nachahmen der Glaubenszugehörigkeit der Vorfahren.
- *Die politische Freiheit:* Das islamische Prinzip des Aufrufes zum Guten und der Vermeidung der Sünden berechtigt die Menschen, die Herrschenden zu kritisieren und auf ihre Fehler aufmerksam zu machen. Deshalb existiert im Islam die Methode der Beratung. Das Wort „Freiheit“ kommt im Koran nicht vor. Es werden jedoch Begriffsimplicationen der Freiheit verwendet. Die Leute müssen das Wissen der Ulamā' und der Herrscher nutzen können, indem sie ihnen Fragen stellen dürfen.

Im Islam sind Glauben und Wissenschaft eng miteinander verbunden. Solche Widersprüche und Gegensätze, wie sie das Christentum im Mittelalter kannte, hat es im Islam nicht gegeben. Der Prophet sagte hierzu: „Sucht die Wissenschaft, und wenn es in China ist.“ Der Hinweis auf China deutet an, dass es gleichgültig ist, wo sich die Muslime das Wissen aneignen, denn China war damals weder christlich noch islamisch. Der Prophet betonte die Notwendigkeit der Adaption der Wissenschaft für den Fortschritt. In diesem Zusammenhang führte auch der vierte Kalif und zugleich erste schiitische Imām an: „Lernt die Wissenschaft, auch wenn sie von euren Gegnern und Abtrünnigen stammt.“³⁶⁵ Deshalb sieht der Islam keinen Gegensatz zwischen sich und der Wissenschaft, denn dies trägt zur Steigerung der Fähigkeiten und zur Lösung der Probleme in der Gesellschaft bei.

Es ist wichtig zu erwähnen, dass diese Begebenheit nicht die Zeit der Abbasiden mit einschließt, denn nach dem Ableben des Propheten und dem Ende der Ära der vier rechtgeleiteten Kalifen begann das Zeitalter der Diktatur, und vieles geriet in Vergessenheit.

³⁶³ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 49, Vers 13.

³⁶⁴ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 2, Vers 256.

³⁶⁵ Vgl. Rađī, Šarīf, 1380 (2001), Al-Hikma Nr. 79f., S. 373.

Im Vergleich zum Islam kann angeführt werden, dass in der christlichen Welt die Freiheiten stärker eingeschränkt waren. Der Islam erfuhr dasselbe Schicksal, besonders nachdem die Ulamā' vom Staat Abstand nahmen und die Herrscher durch das Erbrecht eingesetzt wurden.

3.5 Dschihad im Islam

Wenn der Islam eine Religion der Toleranz ist, fragt man sich, was dann unter *Dschihad* zu verstehen ist. Dschihad bedeutet ursprünglich dem Begriff nach nicht Krieg, sondern Anstrengung.³⁶⁶ Der Begriff wurde vom Propheten zum Beispiel für die Anstrengung zum Erwerb von Wissen verwendet. Ebenso bedeutet Dschihad den Kampf gegen schlechte Eigenschaften, dieser Dschihad wird prophetisch auch „großer Dschihad“ genannt. Dschihad kann aber auch den Begriff des Krieges und der Verteidigung des Islam und der Muslime beinhalten. Hier bedeutet Dschihad aber nicht nur Kampf gegen die Ungläubigen, sondern umfasst auch die Bekämpfung von Muslimen, die gegen das herrschende Gesetz verstoßen haben. Der Koran verwendet für Krieg einen anderen Begriff, nämlich *qatal*.³⁶⁷ Nur wenn der Krieg für Gott, die Gerechtigkeit und im Einvernehmen mit islamischen Vorschriften geschieht, wird er Dschihad genannt. Diese Kriegsform wurde nach dem zweiten Jahr der Auswanderung von Muḥammad nach Medina zur Pflicht. Die Vorschriften solcher Kriege lauten folgendermaßen:

- Krieg ist erlaubt, wenn Personen in heiligen Monaten mit dem Krieg beginnen als Verteidigung gegen Angreifer oder als Kampf gegen jene, die den Islam zerstören wollen.
- Eine Tötungserlaubnis besteht, wenn ein Menschenleben bedroht ist.
- Dschihad kann durch verschiedene Mittel ausgeführt werden: die Sprache, das Herz, die Hand oder Waffen.
- Die erste Voraussetzung zum Dschihad ist, dass er für Gott ausgeführt wird und nicht zum Erwerb von Eigentum.³⁶⁸
- Der Krieg ist nicht erlaubt, wenn die Gegner keine Gefahr für den Islam darstellen und mit ihnen Verträge bestehen. Jeder Dschihad ohne vormaliges Gespräch oder Verhandlungen ist verboten.³⁶⁹
- Der Koran verbietet jede Form von Qual oder Beleidigung.³⁷⁰ Im Krieg müssen die

³⁶⁶ Vgl. Al-Bustanī, Fuad: *Moḡed al-tullab* [Lexikon]. Teheran, 1364 (1985), S. 96.

³⁶⁷ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 9, Verse 12-14, Kapitel 47, Vers 4, Kapitel 4, Vers 74-75 sowie Kapitel 2, Vers 217.

³⁶⁸ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 8, Vers 47.

³⁶⁹ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 3, Vers 104.

³⁷⁰ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 4, Vers 94.

Frauen und Kinder verschont bleiben, und Brutalität ist im Gegensatz zu manchen Vorstellungen untersagt.³⁷¹

- Zum Dschihad kann nicht von jeder Person aufgerufen werden. Dies kann nur durch die höchsten Ulamā' und bei Einhaltung des islamischen Rechts geschehen. Nach schiitischer Auffassung kann nicht zum Dschihad aufgerufen werden, solange der zwölfte Imām abwesend ist. Eine Ausnahme davon bildet die Verteidigung gegen Feinde.

Der Aufruf zum Dschihad bedeutete bei Muḥammad also nicht die Ausbreitung des muslimischen Glaubens, sondern den Schutz der damals kleinen islamischen Gemeinschaft. „Um die islamische Gemeinschaft vor den äußeren Gefahren, die ihnen von Seiten der Ungläubigen drohen, zu schützen, hat der Koran verschiedene Maßnahmen benannt und entsprechende Bestimmungen festgelegt.“³⁷² Nach Ansicht von Steinweg weisen viele Überlieferungen darauf hin, dass Muḥammad den Dschihad als zeitlich und räumlich begrenzt betrachtete, begrenzt bis zum Zeitpunkt, an dem Mekka in die Hände der Muslime fallen würde. Universale Ziele wurden erst nach dem Tod Muḥammads proklamiert.³⁷³ Das bedeutet jedoch nicht, dass der Dschihad nur ein provisorisches Gebot war. Er diente später auch als Instrument zur Expansion.

In Mekka war zunächst eine religiöse Gemeinschaft entstanden, nach der Auswanderung nach Medina entwickelte sich dort dann eine politische Gemeinde. Während der Amtszeit der ersten Kalifen wurde aus dieser kleinen politischen Gemeinde in Medina ein großes Reich und später ein weltweites Imperium. Die Philosophie des Dschihad wurde immer mehr vom Gedanken der Expansion durchzogen. Die Unruhen im Reich konnten durch den Aufruf zum Dschihad unterdrückt werden, und mit dem Beginn der Kreuzzüge verschärften die Muslime den Krieg gegen die Christen.

Dass aber während Muḥammads Lebzeiten unter Dschihad keine Eroberungskriege gemeint waren, lässt den ursprünglichen Inhalt des Begriffes erkennen, der nicht ein bestimmtes, kriegerisches Unternehmen bezeichnet, sondern vor allem den religiös verdienstvollen Kampf des Einzelnen. Sinnverwandte Begriffe wie Ġahid³⁷⁴ standen in den Lebensbeschreibungen der Muslime immer im Zusammenhang mit besonderen religiösen Tugenden und einer asketischen Lebensform. In verschiedenen Überlieferungen des Propheten heißt es sogar, der

³⁷¹ Vgl. Dag, Tessore: Der Heilige Krieg im Christentum und Islam. Aus dem Italienischen von Frauke von Frihling. Düsseldorf, 2004, S. 129.

³⁷² Theodor Khoury, Adel: Mit Muslimen in Frieden Leben, Friedenspotentiale des Islam, Würzburg, 2002, S. 31

³⁷³ Vgl. Steinweg, Reiner: Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt am Main, 1980, S. 22.

³⁷⁴ Arab., erst Grenz- dann Glaubenskämpfer.

Dschihad sei „das Mönchtum des Islam“.³⁷⁵ Solche Muslime führten ihren eigenen heiligen Kampf sozusagen als asketische Form der Gottesverehrung - zum Beispiel als Freiwillige in einem Berufsheer oder im Dienst an der Grenze. Sie vertraten einen schlichten und zugleich militanten Islam.

Spätestens im 9. Jahrhundert verstanden sie ihre Aktionen tatsächlich als Dschihad, so dass der Titel Ğahid sich allmählich zum Ehrentitel eines religiösen Helden entwickelte. Da der Koran nur wenig zum Dschihad aussagt, wurden Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten herangezogen, um diese Interpretation zu untermauern.³⁷⁶ Die Bedeutung „Heiliger Krieg“ als Interpretation des Dschihad wurde erst während des Kalifats erfunden und ist nicht im Koran zu finden. Der islamische Prophet wurde 13 Jahre lang von seinen Gegnern gegängelt, erhielt aber keine Offenbarung zum Dschihad. Möglich ist, dass diese Bedeutung aus dem mittelalterlichen Christentum übernommen wurde. Erst nachdem Muḥammad in Medina den ersten islamischen Staat gründete und von den mekkanischen Quraiš kriegerisch angegriffen wurde, organisierte er eine Armee.

„Wie in der Bibel, so wird auch im Koran der Kampf zwischen den Guten und den Bösen als irdische Reflexion des ewigen Kampfes zwischen der Partei Gottes (hizb Allah) – wie es im Koran heißt – und der Partei des Satans³⁷⁷ (hizb al-Shaytan) gesehen.“³⁷⁸

Im Koran wie im Neuen Testament ist die Rede von der physischen Bestrafung von Dieben und Ehebrechern. Aber es ist nicht vom Krieg zur Aufzwingung der eigenen Ideen die Rede. Der Islam kennt auch nicht die missionarischen Aufgaben, die im Christentum verankert sind. Weber stuft den Islam daher als diesseitig ein.

Neben Brutalität und Gewaltbereitschaft von islamischen Staaten und Kalifen sind in der Geschichte ohne Zweifel auch Beispiele von Toleranz und Demokratie bekannt.

3.6 Dschihad in der Moderne

Ab dem 19. Jahrhundert mit der industriellen Revolution und dem ökonomisch-militärischen Fortschritt wandelten sich die Beziehungen zwischen Orient und Okzident. Europa konnte von dieser Beziehung einseitig profitieren, und die Muslime wurden mit dem Kolonialismus konfrontiert.

³⁷⁵ Vgl. Mostadarek Al-Wasā'il, Ḥussein Ibn Muḥammad: Taqī-ye nūrī [Pers., „Leuchtende Gottesfurcht“]. Teheran, 1382-1384 (2003-2005), Band 2, S. 401.

³⁷⁶ Vgl. Steinweg, Reiner, 1980, S. 23.

³⁷⁷ Vgl. Denffer, Ahmad von, ebd., Kapitel 58 Verse 19 und 22.

³⁷⁸ Dag, Tessore, 2004, S. 95.

Mit den zunehmenden Kolonialaktivitäten Europas wuchs der Widerstand. In Afrika kam es zum Beispiel zum Kampf gegen die Christen, organisiert von Hağ ‘Umar Tez³⁷⁹. Im Sudan verbreitete sich der religiös organisierte Widerstand gegen die Engländer unter Maḥdī Muḥammad Aḥmad ‘Abdullāh³⁸⁰ und in Libyen kam es unter dem Namen „Sonus-Bewegung“ zum Aufstand gegen die Italiener. Die religiösen und nationalen Ziele der Bewegungen vermischten sich mit der Zeit. Mit Bewegungen wie die der Salafiten³⁸¹ wurde zur Rückkehr zum wahren, ursprünglichen Islam aufgerufen. Intellektuelle wie Ğamāl ad-Dīn Afğāni, Muḥammad ‘Abdā³⁸² und Maḥmūd Iqbāl³⁸³ betonten die religiösen Ziele, empfahlen aber die Adaption der westlichen Wissenschaften und Technologien.³⁸⁴

Versuche gegen Ende des 19. Jahrhunderts, den Islam durch Reformen den technischen, ökonomischen und politischen Veränderungen anzupassen, scheiterten daran, dass die Mehrheit der Muslime nicht in Neuerungen, sondern gerade in der Rückkehr zu den Vorbildern der Vergangenheit Möglichkeiten zur Wiederherstellung der alten Macht sahen.³⁸⁵ Die Integrationskraft der religiösen, übernationalen Gemeinschaft der Ummah als Träger politischer Ordnung verlor an Bedeutung, je mehr in den arabischen Ländern Vorstellungen von säkularen Territorial- und Nationalstaaten wuchsen.

Die Herrschaft von Despoten in islamischen Ländern, die von den USA und England unterstützt wurden, rief ebenfalls Befreiungsbewegungen ins Leben, aus denen schließlich bewaffnete Kämpfer wurden. Diese Gruppen kämpften gegen äußere und innere Feinde bzw. die innere Diktatur und äußere Kolonialmacht. Neben diesen Ereignissen verbreitete sich der Begriff „Märtyrertum“, unter dem der Tod für Gott verstanden wurde. Die Sterbenden der Bewegungen wurden nun Märtyrer genannt. Religiöse Redner verschärften den Kampf durch ihre Rhetorik, und das Märtyrertum wurde als Ziel der politischen Kämpfe deklariert.

In vielen Teilen des Vorderen Orients beobachten wir gegenwärtig ein Wiederaufleben des Islam als politische Kraft. In einer Zeit, in der im überwiegenden Teil der Dritten Welt der Eurozentrismus an Bedeutung verliert, ist die Wiederbelebung islamischer Traditionen der Ausdruck der Suche nach Identität, die neben religiösen Komponenten wirtschaftliche, politische und kulturelle Elemente aufweist.

In den letzten beiden Jahrzehnten hat die Idee des „heiligen Krieges“ in der islamischen Welt immer mehr Fuß gefasst. In vielen Ländern sind bewaffnete Gruppen entstanden. Der Terrorismus hat seine religiösen und spirituellen Motivationen. Doch nicht nur Abdūlsamad

³⁷⁹ 1794-1865

³⁸⁰ 1844-1885

³⁸¹ Eine puritanische buchstabentreue Richtung des Islams, die im 18. Jahrhundert entstand.

³⁸² 1849-1905

³⁸³ 1877-1938

³⁸⁴ Vgl. Dag, Tessore, 2004, S. 108f.

³⁸⁵ Vgl. Steinweg, Reiner, 1980, S. 41.

Sayyal, einer der Gründer und Chef der pakistanischen integralistischen Bewegung Ḥarākat al-Dschihad, hat kürzlich das Attentat vom 11. September 2001 auf die Zwillingtürme in New York wie folgt kommentiert: „Das, was in New York geschehen ist, ist nicht Dschihad, es ist kein Heiliger Krieg, sondern Terrorismus.“³⁸⁶

Zusammenfassung

Es gilt, in den islamischen Gesellschaften drei Blickwinkel zu betrachten:

- Fundamentalistische Bewegungen: Dieser Blickwinkel wird von den Muslimen betrachtet, die der Meinung sind, dass der orthodoxe Islam die einzige Lebensform sein darf. Zugleich berufen sie sich auf das politische System, das in der islamischen Historie verankert ist.
- Anti- oder areligiöse Säkularisierung: Diese Ansicht vertreten diejenigen, die eine Verbindung zwischen Islam und Demokratie als unmöglich ansehen.
- Reformation: Für diese Meinung treten die ein, die zum Dialog zwischen West und Ost aufrufen und die die Integration der Muslime in der demokratischen Gesellschaft unterstützen. Sie gliedern sich in zwei Gruppen: Eine mit säkularen Tendenzen und die Zweite aus einem religiösen Hintergrund heraus.

Die Reformation umfasst die unten genannten Dimensionen:

- Zivilisierung der Religion – Religion für den Menschen und nicht Menschen für die Religion.
- Neuinterpretation des Islam mit dem Ziel der Ausbreitung des Menschenrechts und der Freiheit.
- Reformation in der islamischen Gesetzgebung zur Austreibung des Dogmatismus.

Die vollständige Trennung zwischen Staat und Religion hat im Westen die Demokratie gesichert. Aber ein freundliches Verhältnis zwischen Staat und Religion mit einer wechselseitigen Tolerierung und einer funktional differenzierten Gesellschaft wie in der islamischen kann die Demokratie in einem gewissen Maß sichern.

Die Demokratie als Form ist nicht, wie man vielleicht meinen könnte, eine klar definierte Staatsform, die auf eine ganz bestimmte Art "so und nicht anders" funktioniert. Ganz im Gegenteil: Sowohl in der Theorie wie auch in der Praxis gibt es zahlreiche unterschiedliche

³⁸⁶ Zitiert nach Dag, Tessore, 2004, S. 124.

Formen der Demokratie. Aber Demokratie als Inhalt im Sinne eines gesellschaftspolitischen Gestaltungsprinzips stützt sich auf bestimmte Werte wie Religionsfreiheit, Gleichheit, Freiheit, Volksherrschaft etc. Und im Westen stützt sich Demokratie auf Dualität und Trennung zwischen Imperium und Sacerdotium, Religion und Wissenschaft, Vernunft und Religion. Dies war das Ergebnis von unterschiedlichen politischen, wirtschaftlichen, religiösen und gesellschaftlichen Entwicklungen, wobei zu berücksichtigen ist, dass dies so nicht in der islamischen Gesellschaft vorgekommen ist. Aber kann die islamische Gesellschaft nicht grundsätzlich durch Aufklärung und Reformen die Demokratie als Form und als Inhalt annehmen?

Der Islam dient nicht zur Begründung zu einer Gegen-Zivilisation. Zivilisationen sind, sowohl nach islamischer als auch westlicher Erfahrung, nicht gleich. Das bedeutet, dass andere Kulturen durchaus fähig sind, sich die Werte von Rationalität, Menschenrechten und Demokratie anzueignen. Der islamische Extremismus ist eine beunruhigende Bedrohung, aber im Allgemeinen ist die Ursache hierfür eine politische Frustration und keine Frage des Glaubens. Wir müssen also den Kern des Problems erkennen, und der besteht aus den politischen Problemen zwischen Ost und West.

B. CHRISTENTUM

a) Christentum und Staat im Mittelalter

Ähnlich wie in den entsprechenden Kapiteln über Islam und Staat setzen wir uns in diesem Kapitel mit den Wandlungen in der Kirche und ihrer Beziehung zum Staat im Mittelalter auseinander.

1. Definitionen

1.1 Der kirchliche Staat

Bevor wir eine Untersuchung über die Kirche, ihre Entwicklung und ihre Beziehung zum Staat beginnen können, müssen wir zunächst festlegen, was hier unter Staat verstanden werden soll. Es ist schon vielfach versucht worden, den Begriff *Staat* eindeutig festzulegen. Unter Soziologen besteht über die Anzahl und die Art der notwendigen Merkmale für den Staat keine Einigkeit. Es entspricht aber nicht der Aufgabe dieser Arbeit, an den vorhandenen Definitionen Kritik zu üben und etwa eine neue Begriffsbestimmung aufzustellen. Zu unserem Zwecke wird die Begriffseingrenzung von Max Weber herangezogen. Demnach ist der Staat ein „politischer Anstaltsbetrieb, der durch seinen Verwaltungsstab erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt.“ Politisch ist der Anstaltsbetrieb, wenn „sein Bestand und die Geltung seiner Ordnungen innerhalb eines abgebbaren geographischen Gebietes kontinuierlich durch Anwendung und Androhung physischen Zwanges seitens des Verwaltungsstabes garantiert werden.“³⁸⁷

Wenn wir in diesem Teil unserer Untersuchung zunächst den Aufbau des Gesellschaftsgebäudes *Staat* eingehender kennzeichnen wollen, so müssen wir zuerst auf die Stellung des Fürsten und des Verwaltungsstabes im kirchlichen Staat eingehen.

Die Herrschaft im Staate steht hier nur dem Fürsten zu. Dieser erhält seine Gewalt von Gott selbst und ist niemandem auf der Erde für seine Handlungen Rechenschaft schuldig. Die Befehle des Fürsten gelten gleichermaßen für alle Einwohner des Staates. Ungehorsam gegen die Anordnungen des Herrschers ist nicht nur eines der schwersten Vergehen gegen die Gesetze des Staates, es ist auch eine Sünde gegen Gott. Mehr über diesen Punkt findet sich z.B. in den Memoiren Ludwigs XIV.³⁸⁸

Im weiteren Aufbau des Verwaltungsstabes sehen wir ein großes Beamtenheer, in dem jede

³⁸⁷ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. 2. Aufl. Tübingen, 1925, S. 29.

³⁸⁸ Vgl. Pesch, Hermann: *Die gesellschaftliche Bedingtheit. Struktur und Auswirkung des Staatskirchentums im katholischen West- u. Mitteleuropa*. Reinbach, 1929, S. 10f.

Befehlsgewalt auf das Genaueste geordnet und das Feld der Zuständigkeit für jeden genau abgesteckt war. Es war eine Beamtenhierarchie. Jeder Beamte bedurfte der königlichen Ernennung. Keine sonstige Körperschaft hatte das Recht oder die Möglichkeit, bei der Berufung königlicher Beamten mitzuwirken. Alle Beamten waren per Eid dem Herrscher gegenüber verpflichtet. Die staatliche Zentrale bestimmte auch den Ort, an dem der Beamte seinen Dienst zu versehen hatte.³⁸⁹

Als zweite Sicherung für die Unverletzlichkeit der Machtfülle des absoluten Fürsten ist das Soldatenheer zu nennen. Genau wie bei der Beamtenschaft unterlag die Kommandogewalt über das Heer als ein wichtiges Machtmittel dem Fürsten, um es jederzeit zur Erreichung seiner inneren oder außenpolitischen Ziele einzusetzen.³⁹⁰

Der Adel stellte eine bunt zusammen gewürfelte Gruppe dar, die in sich mindestens genauso große Unterschiede aufwies wie gegenüber den anderen Ständen. Der Adel verfügte über verhältnismäßig große Ländereien. Er war neben der Geistlichkeit der größte Grundbesitzer. Der Besitz wurde im Allgemeinen durch Pächter bearbeitet und verwaltet.³⁹¹ In der Zeit des Feudal- und Ständestaates war der Adel wohl der mächtigste Rivale des Königtums.³⁹² Im Kampf zwischen Papst- und Königtum fand man den Adel sehr oft an der Seite des Papstes; hier fand er einen starken Verbündeten in seinem ewigen Zwist gegen den Landesherrn. Durch die sozialen Prozesse, welche den Adel betrafen, wurde dieser immer mehr in eine rein untertänige Gruppe umgewandelt.

Außer dem Adel hatte auch die Geistlichkeit eine bevorzugte Stellung inne. Auch sie war ein bedeutender, in vielen Ländern gar der bedeutendste Grundbesitzer, daher wirtschaftlich sehr mächtig. Dazu kam noch ein besonderes Vorrecht: die eigene Gerichtsbarkeit. Ein Geistlicher durfte nur durch Geistliche gerichtet werden. Auch bestand für die Geistlichkeit wie für den Adel Steuerfreiheit.³⁹³ Die Geistlichkeit stand in den Kämpfen zwischen Staat und Kirche im Gegensatz zum Adel nicht immer im gleichen Maße zu den Gegnern des Fürsten. Vielmehr war der Klerus bei derartigen Auseinandersetzungen wenigstens zum Teil Verbündeter des Landesherrn. Das hatte verschiedene Gründe. Der hohe Klerus stand zum Papste in einem ähnlichen Verhältnis wie der Uradel zum werdenden Königtum. Daher sah er in den Machtansprüchen der Kurie die Ausdehnung der eigenen Wirkungssphäre bedroht. Je größer die Machtvollkommenheit der päpstlichen Regierung werden würde, desto mehr Reservate würden der Kurie zur alleinigen Entscheidung eingeräumt werden müssen und desto weniger Rechte würden dem einzelnen Bischof verbleiben.³⁹⁴

³⁸⁹ Vgl. ebd., S. 11f.

³⁹⁰ Vgl. ebd., S. 13.

³⁹¹ Vgl. ebd., S. 14.

³⁹² Vgl. ebd., S. 17.

³⁹³ Vgl. ebd., S. 15.

³⁹⁴ Vgl. ebd., S. 23.

1.2 Die Kirche

Im Folgenden ist unter *Kirche* zumeist die römisch-katholische Kirche als Bestandteil des Kirchenstaates zu verstehen. In erster Linie muss bei der Festlegung des Begriffes *Kirche* aber eine Abgrenzung gegenüber Sekten und religiösen Verbindungen vorgenommen werden. Die Kirche ist wie der Staat eine Institution. Sie behauptet von sich, im Besitze von Mitteln zu sein, die den Weg zum Heil des Menschen ermöglichen bzw. erleichtern. Die Sekte ist dagegen keine Institution. In eine Sekte und religiöse Verbindungen tritt man ein, in eine Kirche wird man hineingeboren.³⁹⁵ Staat und Kirche sind Vergesellschaftungsgebilde, von denen das erste im Wesentlichen politisch-ökonomisch, das zweite religiös orientiert ist. Alle Mitglieder einer Kirche sind zugleich Angehörige eines Staates.

An der Spitze der hierarchisch gegliederten Kirche steht der Papst, der, obwohl von einem gewissermaßen aristokratischen Kollegium, den Kardinälen, gewählt, dennoch ein absoluter Herrscher in seinem Machtbereich ist.³⁹⁶ Die Kirche ist nicht an ein bestimmtes Land gebunden. Sie erhebt vielmehr den Anspruch, dass staatliche Grenzen für sie, wenigstens der Idee nach, nicht existieren.³⁹⁷

Der Aufbau des Verwaltungsstabs der Kirche war in der hier zu untersuchenden Zeit hierarchisch. Der gesamte Verwaltungsstab war jedoch trotz seiner straffen Organisation durchaus uneinheitlich.³⁹⁸ Dazu kommt noch die Tatsache, dass kirchliche Würden in fast allen Ländern mit dem Besitz von Grund und Boden verknüpft waren. Je höher das Amt, desto größer war auch der Landbesitz, über den der Würdenträger verfügen konnte. Diese Verknüpfung von kirchlichem Amt mit Landbesitz brachte es mit sich, dass die einzelnen Landesfürsten ein großes Interesse daran hatten, dass die Besetzung der Stellen nur mit solchen Personen erfolgte, die ihnen genehm waren.³⁹⁹ Die Kirche war ein Vergesellschaftungsgebilde mit einem großen, umfassenden Verwaltungskörper und einer Spitze, die über absolute Machtvollkommenheit verfügte.

³⁹⁵ Vgl. ebd., S. 4.

³⁹⁶ Vgl. ebd., S. 34.

³⁹⁷ Vgl. ebd.

³⁹⁸ Vgl. ebd., S. 37.

³⁹⁹ Vgl. Weber, Max, 1925, S. 25.

2. Die historische Entwicklung von Kirche und Christentum

2.1 Die Gründung der Kirche

Die Kirche galt bei ihren Gesandten zunächst als Versammlung der Gläubigen. So sagte der Gesandte Paulus im 1. Korinther: „Ich bin der geringste unter den Aposteln, der ich nicht wert bin, dass ich Apostel heiße, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe.“ Im Galater, Kapitel 1:13, heißt es außerdem: „Denn ihr habt ja gehört von meinem Leben früher im Judentum, wie ich über die Maßen die Gemeinde Gottes verfolgte und sie zu zerstören suchte.“ Paulus sagte noch im Epheser 4: 4-6: „EIN Leib und EIN Geist, wie ihr auch berufen seid zu EINER Hoffnung eurer Berufung; EIN Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle Herr, EIN Glaube, EINE Taufe; und in allen.“ Daher sei auch die Existenz zweier Kirchen unmöglich. Die Kirche wird „Braut Christi“⁴⁰⁰ oder „Körper Christi“⁴⁰¹ genannt. Der Ausdruck *Kirche* wurde gleichermaßen für ein Gebäude verwendet, dessen bedeutendster Stein Christus sei.⁴⁰²

Da sich die Kirche aber weltweit verbreitete und an vielen Orten neu gegründet wurde, bezog sich der Ausdruck der Kirche immer mehr auf kleinere Versammlungen. Diese lokalen Versammlungen waren öffentliche Kirchen und vermittelten das geistige Leben. Wenn sich die Gesandten diese lokalen Kirchen vorstellten, verwendeten sie diesen Ausdruck, und meinten damit öffentliche Kirchen, die an den Körper Christi glaubten⁴⁰³. Schließlich wurde dieser Begriff auch auf außerordentliche Versammlungen zum Gebet angewendet. In vielen Abschnitten des Neuen Testaments wurde eine gläubige Gruppe, die sich in einem besonderen Haus zum Gebet versammelte, Kirche genannt⁴⁰⁴.

Die Kirche erkannte als ihre erste Pflicht die Predigt der Bibel und die Hinführung zur göttlichen Botschaft. Daher standen Wanderprediger im Dienste der Kirche. Sie waren dazu verpflichtet, ihre Zeit nur für die Predigt und die Vermittlung der Lehren der Bibel an nicht erschlossenen Ortschaften und neu gegründeten Kirchen aufzuwenden. Demnach unterteilten sich die kirchlichen Ämter in vier Gruppen: Die Gesandten, die Propheten, die Wanderprediger und die Lehrer.⁴⁰⁵

Die Solidarität und Einigkeit der Christen war bei den ersten Kirchen beträchtlich. Über zwei Jahrhunderte lang nach der Einrichtung der Kirche erfolgte keine wesentliche Trennung. Die

⁴⁰⁰ Vgl. Offenbarung 21: 9 und Epheser 5:23-32

⁴⁰¹ Vgl. Kolosser 1:18

⁴⁰² Vgl. Miller, William McElwee: Die Geschichte der alten Kirche im römisch- und persischen Imperium [Tārīḥ-e klisā-ye qadīm dar amīr-aṭūrī-ye Rūm wa Irān]. Übersetzt von ‘Alī Naḥostīn. Teheran, 1382 h. š., S. 103f und vergleiche Epheser 2:20

⁴⁰³ Vgl. Römer 16:16, 1. Korinther 7:17 und Offenbarung 1: 20 und 2:23

⁴⁰⁴ Vgl. Römer 16:5 und 1. Korinther 16:19

⁴⁰⁵ Miller, William McElwee, ebd., S. 106f.

Christen nannten sich Brüder aller Stämme und Länder. In den drei ersten Jahrhunderten strebten sie nach einem vollkommenen Frieden, um das Christentum voranzutreiben. Ungläubige wurden keineswegs mit Gewalt dazu gezwungen, ihre Religion anzunehmen.⁴⁰⁶ Aus den Überlieferungen der Feinde der Christen ist auch nicht bekannt, dass die Christen andere durch Geld oder materielle Dinge zur Mitgliedschaft in der Kirche anregten.

Das Christentum entstand in einer Welt, die verschiedene Gottheiten kannte. Den vier Jahreszeiten wurde jeweils eine Gottheit zugerechnet, ebenso dem Donner, dem Regen und den einzelnen Bergen. In dieser Situation verkündeten die Wanderprediger die frohe Botschaft von einem wahrhaftigen Gott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus zeigte. Dies war der Schwerpunkt der Botschaft. So schrieb auch Paulus dazu: „Denn ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten.“⁴⁰⁷.

Die Kirche lehrt den Menschen, dass der Tod Christi ein Opfer für die Sünden gewesen war. Wer an ihn glaubt, erhält ewigen Segen und ewiges Leben. Die frohe Botschaft besagt, dass Christus von den Toten auferstanden ist und erneut für die Gerechtigkeit der Welt auferstehen wird. Der Kern der christlichen Botschaft war damals folgender:⁴⁰⁸

- Der Glaube an einen Gott im Gegensatz zu mehreren.
- Jesus ist der Retter der Menschheit.
- Die Toten stehen mit Jesus Christus zum Jüngsten Tag auf.
- Die Rückkehr von Jesus Christus.

Das Christentum war von Beginn an, im Gegensatz zur jüdischen Strenge, die Religion der Liebe. Jesus Christus hatte eine besondere Zuneigung zu denen, die in Schwierigkeiten waren. Er heilte die Kranken und tröstete die Schwachen.

Die christliche Kirche litt im Römischen Reich ungefähr dreißig Jahre lang unter Unterdrückung und Gewalt. Zunächst stellten sich die Juden gegen die Christen und töteten sie. So steinigten sie zum Beispiel Stefan, den Märtyrer, und veranlassten den Mord an Jakob, dem Bruder von Johannes. Die Juden verfolgten feindselig die Reise von Paulus und beabsichtigten schließlich in Jerusalem, ihn durch ein Attentat zu beseitigen.⁴⁰⁹ Andererseits glaubten die Römer, dass der Mensch nicht zuerst Gott, sondern dem Staat verpflichtet sei. Die religiösen Pflichten hätten also eine geringere Bedeutung als die staatlichen Pflichten. Der Staat bestimme die Religion seinen Untertanen und die Götter, die sie anbeten sollten.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., S. 121.

⁴⁰⁷ 1. Korinther, 2:2

⁴⁰⁸ Miller, William McElwee, ebd., S. 123-133.

⁴⁰⁹ Vgl. ebd., S. 147.

Cicero⁴¹⁰, der römische Politiker, meinte sogar, dass die Untertanen gar kein Gebetsrecht für Götter außer mit der offiziellen Bestätigung des Staates hätten.⁴¹¹

Solange das Christentum nur wie eine Sekte zum Judentum gerechnet wurde, maß der römische Staat ihm keine Bedeutung bei und mischte sich nicht ein. Die Religion hatte sich jedoch von der Synagoge getrennt, und Paulus vermittelte den Völkern, dass das Christentum nicht nur eine Sekte des Judentums, sondern eine neue Religion sei, der die Regierung begegnen musste.

2.2 Die Entwicklung des Christentums im Römischen Reich

Die römische Kirche wurde in der Mitte des zweiten Jahrhunderts so prachtvoll, dass der Staat sie vernichten wollte. Im Jahre 284 n. Chr. wurde dann Diokletian Kaiser. Galerius, dessen Stellvertreter, ermutigte diesen, einen Befehl zu erteilen, der keine Spuren der Kirche hinterlassen sollte. Demnach sollten die Gebetsstätten zerstört, christliche Bücher verbrannt und die Christen gefoltert werden. Diese Verfolgung im östlichen Teil des Reiches dauerte neun Jahre an. Im Jahr 312 n. Chr. kam dann Konstantin an die Macht und verkündete ein Jahr später bereits die Freiheit der Christen und die Anerkennung des Christentums.⁴¹²

Die Kaiser hatten vor der Amtszeit von Augustus sowohl die staatliche Macht als auch die religiöse Leitung inne. Die Ausgaben für die Götzentempel stammten aus allgemeinen Steuern. Der Kaiser trug die Verantwortung für die Religion und die Anbetung der Götzen.⁴¹³

„Im heidnischen Rom war der Kaiser zugleich König, Priester und sogar, in einem gewissen Sinne, Gott. Nach der Bekehrung zum Christentum verzichtete der Souverän auf den Göttlichkeitsanspruch, und christliche Kaiser anerkannten eine Grenze – wenn auch keine Trennung – zwischen der imperialen und der priesterlichen Funktion, zwischen Imperium und Sacerdotium.“⁴¹⁴

Die Götzentempel wurden in seiner Zeit noch staatlich verwaltet, und er erließ kein Gesetz gegen den Götzendienst. Konstantin machte das Christentum zur gesetzlichen Religion, und diese ersetzte allmählich die alten Glaubensvorstellungen. Der Kaiser galt zuvor schon als Oberhaupt der heidnischen Religionen, in dieser Zeit wurde er nun auch zum Vorsteher der christlichen Religion.

⁴¹⁰ 43-146 v. Chr.

⁴¹¹ Vgl. ebd., S. 148.

⁴¹² Vgl. ebd., S. 165 und 183, sowie Bedürftig, Friedemann: Christentum, Geschichte und Gegenwart. 1. Aufl. Köln, 2003, S. 56f.

⁴¹³ Vgl. ebd., S. 235.

⁴¹⁴ Lewis, Bernhard, 1997, S. 169-170.

Die Bischöfe wurden dementsprechend immer mehr Vertraute der Könige anstatt als heidnische Wahrsager wahrgenommen zu werden. Konstantin hat den Sonntag zum allgemeinen Ruhe- und Feiertag erklärt und sich so stark hinter die Kirche gestellt, dass viele Menschen aus Zuneigung zum Kaiser und auch um eine gute Anstellung in der staatlichen Verwaltung zu bekommen, die kirchliche Mitgliedschaft annahmen.⁴¹⁵ Konstantin baute im Jahr 330 n. Chr. eine prachtvolle und großzügige Stadt, die weltweit die erste christliche Stadt wurde. Ihr Name war Konstantinopel. In dieser Zeit entstand innerhalb der Kirche auch eine wichtige Diskussion darüber, ob diejenigen, die in schwierigen Zeiten ungläubig waren, wieder in die christliche Kirche aufgenommen werden sollten. Der Staat mischte sich bei der Lösung dieses Problems jedoch ein und zwang sich widersetzende Gruppen, diesem Befehl Folge zu leisten.⁴¹⁶

Der nächste Streit wurde Ariusstreit genannt und verursachte Verwirrung und Unruhen innerhalb der Städte. Arius⁴¹⁷ vertrat die Lehre, dass es nur einen wahren Gott gebe und dass Jesus ein (besonders ausgezeichnetes) Geschöpf sei. Das Wesen des Vaters sei ihm unerkennbar. Etwa 318 n. Chr. kam es zu einem Streit zwischen dem Bischof Alexander von Alexandria⁴¹⁸ und Arius. Arius wurde ca. 325 n. Chr. Verurteilt von einem Konzil, das Alexander einberief.⁴¹⁹ Diese Diskussion um Menschlichkeit und Göttlichkeit Jesus vollzog sich dennoch bis zum Ende des vierten Jahrhunderts.

Die Kirche war in dieser Zeit wie ein Staat bereits stark organisiert. Bischöfe schienen zunächst einen gleichwertigen Status gehabt zu haben. Allmählich erlangten aber die Bischöfe größerer Zentren des Reiches, wie Alexandria, Antiochia, Konstantinopel und Rom, spezielle Machtbefugnisse. Der römische Bischof wurde zum Papst, das heißt zum heiligen Vater ernannt. Die Päpste beanspruchten die Macht über die gesamte christliche Kirche. Sie begründeten ihren Anspruch durch die Bibel, Matthäus 16:18, in dem Jesus Christus Petrus zu seinem Nachfolger macht. Da dieser Bischof von Rom gewesen war, mussten die römischen Bischöfe Petrus' Nachfolger sein und anstelle Christus die Kirche regieren.⁴²⁰ Der Papst Leo der Große⁴²¹ hat diese Machtbefugnisse als erster erhalten und erlangte dadurch politisch eine fast überragende Stellung.⁴²² Die östlichen Kirchen verweigerten jedoch die Annahme des Kirchenoberhauptes, und diese Zurückhaltung veranlasste schließlich die Trennung zwischen

⁴¹⁵ Vgl. Miller, William McElwee, 1382 h. š., S. 235.

⁴¹⁶ Vgl. ebd., S. 236-238.

⁴¹⁷ 256 - 336

⁴¹⁸ 313 - 328

⁴¹⁹ Vgl. ebd., S. 239 und 245.

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 249ff.

⁴²¹ 440-461

⁴²² Vgl. Bedürftig, Friedemann, 2003, S. 64f.

den latein-sprachigen Kirchen im Westen und den altsyrischen und griechisch-sprachigen Kirchen im Osten. Die griechisch-sprachige Kirche trennte sich von der römischen Kirche und umfasst heute die griechisch-orthodoxe Kirche. Die römisch-katholische Kirche vertrat dagegen ihre Macht in Europa und Amerika. Diese beiden Kirchen stimmten in ihren Glaubensprinzipien miteinander überein. Das Problem der übergreifenden päpstlichen Macht führte jedoch zu dem trennenden Konflikt.⁴²³

2.3 Das Christentum in Mittelalter

Der Beginn des Mittelalters lässt sich mit der Vernichtung des römischen Imperiums um 500 n. Chr. datieren und dauerte etwa bis 1500 n. Chr., das heißt bis zum Aufkommen der Renaissance, an. Diese Periode ist auch als die feudalistische und ritterliche Zeit bekannt. Die Ritterlichkeit war ein Ritus, der für die Kämpfer als Orientierung für die Haltung und Lebensart innerhalb und außerhalb des Kriegsfeldes galt.⁴²⁴

Das Mittelalter wird in zwei verschiedene Perioden aufgeteilt: zum Einen in das frühe Mittelalter von 500 bis 1000 n. Chr., zum Anderen in das späte Mittelalter von 1000 bis 1500 n. Chr. Das frühe Mittelalter bezeichnet man aufgrund der Unordnung nach dem römischen Untergang und der raschen Auflösung der römischen und griechischen Kultur als die dunklen Jahrhunderte.⁴²⁵ Der Verfall des Imperiums hat aber nur die westliche Hälfte des Römischen Reiches beeinflusst. Der östliche Teil stand unter der Befehlsgewalt des Kaisers und wurde fortan Byzantinisches Reich genannt. Es dauerte etwa 1000 Jahre an. In West-Europa existierte keine politisch-zentrierte Macht. Am Ende des 6. Jahrhunderts herrschten germanische Königshäuser verschiedener Größe über Einzelteile des Gebietes. Ein Bestandteil der Organisation des römischen Imperiums war jedoch geblieben: die christliche Kirche. Die Missionare der Kirche gewannen in Nord-Europa an Einfluss, und die Germanen akzeptierten das Christentum als ihre Religion.⁴²⁶

Das herrschende Gesellschaftssystem, mit dem sich die Kirche verband, war der Feudalismus. Das grundsätzliche Prinzip des Feudalismus war folgendes Abkommen: Der Untergebene war wirtschaftlich und militärisch gegenüber seinem Herrn verpflichtet. Ebenso war der Herr gegenüber seinem eigenen Herrn verpflichtet, der wiederum dem Herrscher verpflichtet war. Der Herrscher stand aber ebenfalls gegenüber dem Herrn, dem niederen Herrn und auch gegenüber dem Untergebenen wirtschaftlich und militärisch in der Pflicht. Damit bestand eine

⁴²³ Vgl. ebd., S. 251.

⁴²⁴ Vgl. Corrick, James A.: *The Early Middle Ages [Qorūn-e wosta]*. Übersetzt von Mahdī Haqiqat Hwāh. Teheran, 1380 h. š., S. 9.

⁴²⁵ Vgl. ebd., S. 12.

⁴²⁶ Vgl. ebd., S. 35.

gegenseitige Verantwortung und stabilisierende Abhängigkeit.⁴²⁷ Im Kriegsfall waren die Pächter gezwungen, zum Schwert zu greifen und ihre Höfe zu verlassen. Die Heeresführung übernahmen teilweise auch Geistliche, ebenso konnten Bischöfe Ländereien übernehmen. Die Kirchen benötigten für ihre Ziele finanzielle Unterstützung, die sie durch die Einkünfte von Feudalen sicherstellten. Als sich diese Einkünfte verringerten, trat die Kirche selbst als Großgrundbesitzer auf.

Die Bischöfe und Geistlichen erhielten ihre Ämter vom Herrscher. Wie die anderen Pächter unterwarfen auch sie sich dem Herrscher mit dem Treueid. Geistliche besaßen Herzogtümer, leiteten die kirchlichen Gerichtshöfe und dirigierte die landwirtschaftlichen und militärischen Handlungen, für die sie in ihren feudalen Pflichten verantwortlich waren. Damit war die Kirche nicht länger nur ein geistliches System, sondern bekam eine wirtschaftspolitische und militärische Grundlage. Der Feudalismus hatte die Kirche feudalistisch gemacht, und wie das Herrschaftssystem seine Hierarchie aufbaute, erhielt auch die Kirche im 12. Jahrhundert eine feudalistische Organisation, die von Bischöfen bestätigt und unter der Aufsicht des Papstes verwaltet wurde.⁴²⁸

Theoretisch war der Herrscher Gottes Untertan und die Herrschaft ein göttliches Geschenk. Praktisch jedoch wurde die Regierung durch Krieg oder Erbe transformiert. Die Macht des Herrschers war jedoch durch die Macht von Geistlichen und Aristokratie zeitweise so eingeschränkt, dass die Hegemonialmacht über die Pächter nicht mehr anwendbar war. Der Herrscher besaß oft keine Einmischungskompetenz in bedeutende Pächterkonflikte. Mit der gesellschaftlichen Entwicklung erlangte der Herrscher allerdings immer mehr Macht. Die Herrscher gaben ihren Herrschaftsanspruch erblich durch Krönung ihrer Söhne oder Brüder weiter, anstatt die Nachfolge durch Aristokratie und Geistliche bestimmen zu lassen. Am Ende des 13. Jahrhunderts war Philip so mächtig geworden, dass er nicht nur die Aristokraten, sondern auch das päpstliche System unterwerfen konnte.⁴²⁹

Die römischen und byzantinischen Kirchen gehörten zur katholischen Kirche. Die westliche Kirche handelte zumeist unabhängig vom östlichen Zweig. Der Unterschied zwischen beiden war nur, dass im Westen der Papst an der Spitze stand. Im byzantinischen Reich im Osten beanspruchten sowohl der Papst als auch der Kaiser die geistige Führung der gesamten Kirche. Die beiden Kirchen unterschieden sich jedoch mit der Zeit immer mehr auch in anderen Aspekten und trennten sich für immer voneinander. Die westliche Kirche wurde katholische Kirche genannt, während die östliche Kirche orthodoxe Kirche genannt wurde.⁴³⁰

⁴²⁷ Vgl. Durant, Will: The Story of Civilization [Tārīḩ-e tamaddon]. Teil III: Kaiser und Christentum (1950). Übersetzt von Parwīz Dāryūš. Teheran, 1374 (1995), S. 421f.

⁴²⁸ Vgl. ebd., S. 429f.

⁴²⁹ Vgl. ebd., S. 432ff., sowie Corrick, James A., 1380 (2001), S. 77-93.

⁴³⁰ Vgl. Corrick, James A., 1380 (2001), S. 36.

2.3.1 Die Kirche in Westeuropa

Innerhalb der westlichen Kirche und ihrer Mitglieder gab es Unstimmigkeiten. Es wurde über die Interpretation der Bibel, den Ablauf der religiösen Zeremonien und die kirchliche Führung diskutiert. Die Kirche konnte ihren Glauben dennoch im Westen institutionalisieren. In der westlichen Kirchenstruktur standen in unterster Hierarchie zunächst die Priester. Darüber standen die Bischöfe, und schließlich folgte der Papst an der Spitze.

Jeder Priester war für eine Kirche verantwortlich. Bischöfe wurden dagegen als direkte Nachfolger und Priester von Jesus gesehen. Ihr Amt betraf ein weiteres Feld als das der Priester und beinhaltete mehrere Kirchen. Die Bischöfe stellten einen Rat, der die Kirche insgesamt verwaltete. Der Rat entschied, welche christlichen Schriften göttlich inspiriert waren, wer als heiliger Prophet galt und welche religiösen Handlungen zu akzeptieren waren.⁴³¹ Ein wesentlicher Bestandteil der Papstmacht lag in dessen Aufenthalt in Rom begründet. Rom war die Stadt, in der die meisten Entscheidungen der weltlichen Gerichtshöfe getroffen wurden. Gregor I. war der erste Papst, der Reformen und die Verbreitung der Kirche anstrebte. Er stammte aus einer aristokratisch-römischen Familie und war einige Zeit als Bürgermeister von Rom tätig gewesen. Gregorius wurde im Jahr 590 n. Chr. zum Papst gewählt. Er verhinderte die Eheschließung der Priester, um sie davon abzuhalten, ihre Ämter an ihre Kinder zu übertragen.⁴³² Mit kirchlichen Geldern bereitete er eine Armee vor, die das päpstliche Amt stärkte und Rom zum mächtigsten Staat des westlichen Europas machte. Er erhob das Amt des Papstes nicht zum Vorstand der westlichen Kirche, sondern zum weltlichen Befehlshaber über Rom. Er verbot in kirchlichen Schulen die Lehre von klassischen Grundlagen und griechisch-römischen Werken.

Anfang des 8. Jahrhunderts wurde Karl Martell König des Frankenreichs. Seine Nachkommen gründeten die königliche Dynastie der Karolinger. Der größte König der Karolinger war Karl Magnus, der von 771 bis 814 herrschte. Sein Name stammte vom lateinischen Begriff Carolus Magnus, Karl der Große. Karl der Große war gegenüber der Kirche sehr großzügig und hat gleichwohl sämtliche religiöse Angelegenheiten unter Aufsicht gestellt. Die Prinzipien des religiösen Glaubens und die priesterliche Schicht nutzte er als Instrument zur Verbreitung von Regierungsabsichten. Die Bischöfe übernahmen wichtige Pflichten in seinen Räten, Versammlungen und Verwaltungen. Das karolingische Herrschaftsgebiet wurde in ein einflussreiches Reich umgewandelt, das über die Würde, Ehre und Festigkeit eines Imperiums und gleichzeitig über eine päpstliche Regierung verfügte.⁴³³

Der amtierte Papst, Leo III., erfüllte im Jahr 800 in Rom seine religiöse Pflicht und krönte

⁴³¹ Vgl. ebd., S. 40.

⁴³² Vgl. ebd., S. 43f.

⁴³³ Vgl. Durant, Will, 1343 h. š., S. 234ff.

Karl den Großen am Weihnachtstag zum Kaiser des westlichen römischen Reiches.⁴³⁴ Die Päpste des frühen Mittelalters standen zumeist unter dem Befehl und Willen weltlicher Ordnungen und regionaler Regierungen. Die fränkischen Könige und Karl der Große beriefen beispielsweise Ende des 8. und Anfang des 9. Jahrhunderts selbst die kirchlichen Räte. Sie entschieden über die prinzipielle Politik der Kirche. Die wirkliche Macht lag demnach nicht in den Händen des Papstes, sondern beim fränkischen König bzw. Kaiser. Das war sowohl im 9. als auch im 10. Jahrhundert üblich. Die Kirche weigerte sich, sich direkt in politische und ausführende Angelegenheiten einzumischen, gleichzeitig aber erhielten die Regierungen ihre Legitimation von der Kirche. Bevor Papst Leo III. Karl den Großen zum großen Kaiser ernannte, war eine solche Ernennung nicht üblich gewesen. Die Schaffung eines Imperiums als Konkurrenz zum byzantinischen Imperium hatte gefährliche Folgen gehabt. Papst Leo III. förderte den westlichen Kaiser, obwohl der fränkische Staat die Länder des vorigen Imperiums nicht beinhaltete, da dieses Reich ein Ärgernis gegenüber dem Willen der byzantinischen Kaiser geworden wäre. Ostrom hatte zwar das fränkische Kaisertum nach einigem Zaudern anerkannt, doch seine Kirche lehnte Weisungen aus dem Westen ab und löste sich bald ganz vom Papsttum.⁴³⁵

Otto der Große⁴³⁶ wurde Kaiser von Deutschland. Er erklärte sich zum Kaiser des ostfränkischen Königreiches, das heute Deutschland und Italien umfasst. Beide Länder bildeten zusammen das römische Reich. Otto zwang die Slawen durch das Schwert der Religion Jesu beizutreten. Er übergab den Bischöfen große Teile an Boden, dafür forderte er von ihnen, auf diesem Soldaten vorzubereiten, die ihm im Kampf folgen und seiner Regierung dienen würden. Er attackierte Italien und fiel in Rom ein, um Papst Johannes XII. zu Hilfe zu kommen, der vom Langobardenkönig angegriffen wurde. Johannes XII. krönte Otto im Jahre 962 zum Kaiser. Am Ende seines Lebens zwang Otto Papst Johannes XIII., seinen Sohn Otto II. zum Kaiser zu krönen.⁴³⁷

Da die Königsmacht nach Karl durch Zersplitterung schwächelte, pochte die Kirche auf ihr alleiniges Recht, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen.⁴³⁸ Erst Papst Gregor VII⁴³⁹ konnte das zersplitterte Europa unter der kirchlichen Einheit des Katholizismus vereinigen. Er sprach ein Verbot der Investitur von Bischöfen durch Laien, also auch durch Könige, aus.⁴⁴⁰ Papst

⁴³⁴ Vgl. Bedürftig, Friedemann, 2003, S. 71.

⁴³⁵ Vgl. ebd., S. 72.

⁴³⁶ 936-973

⁴³⁷ Vgl. Corrick, James A., 1380 (2001), S. 146-149

⁴³⁸ Vgl. Bedürftig, Friedemann, 2003, S. 75.

⁴³⁹ 1073-1085

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., S. 77.

Innozenz III.⁴⁴¹ hat die päpstliche Machtstellung gefestigt und erweitert. Philip IV.⁴⁴², Kaiser von Frankreich, zwang dann die Kirche, Steuern zu zahlen und verlegte den päpstlichen Sitz von Rom nach Frankreich.

2.3.2 Die Kirche im Byzantinischen Reich

Im östlichen römischen Reich galt der Kaiser in Konstantinopel als Nachfolger des Kaisers von Rom, und seit Konstantin als Herrscher des christlichen Reiches.⁴⁴³ In Byzanz hatte der Kaiser die oberste Verantwortung, und zwar sowohl für den Staat als auch für die Kirche. Die Kaiser sahen sich als göttlich Erwählte, die der christlichen Welt den Frieden bringen. Das byzantinische Zeremoniell verlieh dem Kaiser den Titel „Herrscher der Welt“ und „Herrscher der Zeit“.⁴⁴⁴ Konstantinopel, das heutige Istanbul, war die Hauptstadt des Byzantinischen Reiches. Die Byzantiner nannten sich Römer, da sie auch ihren Kaiser immer als römischen Kaiser sahen. Trotzdem war dieses Reich nach Ansicht der westlich-europäischen Königtümer griechisch geprägt, denn die offizielle Sprache der Byzantiner war im frühen Mittelalter Griechisch und nicht Latein.

Der byzantinische Kaiser war der absolute Befehlshaber des byzantinischen Staates und es hieß, seine Macht käme direkt von Gott. Theoretisch wurde die Regierung vom Volk, dem Senat und der Armee gewählt. Diese Wahl wurde aber nur in provisorischen Zeremonien abgehalten. Je nach Macht des jeweiligen Kaisers konnte auch eine Absetzung des Regenten erwirkt werden. Der Kaiser in Konstantinopel war zugleich Schutzmacht und Oberhaupt der Kirche. Er setzte die Bischöfe und Patriarchen ein. Theodosius der Große⁴⁴⁵ ließ als erster Kaiser einzig das nizäische Glaubensbekenntnis gelten und verfolgte Anhänger aller anderen Glaubensrichtungen als Ketzer. Sein Ziel dürfte gewesen sein, eine einheitliche Kirche innerhalb des ihm unterstehenden Staates zu schaffen.⁴⁴⁶

Zu einem bedeutenden kirchlichen Streit kam es, als Nestorius in Konstantinopel gekrönt wurde. Er war ein glühender Anhänger einer neuen Lehre. Nach dieser Lehre hatte Christus zwei Naturen: eine menschliche und eine göttliche. Die beiden Naturen seien unabhängig voneinander. Nestorius forderte von Kaiser Theodosius II.⁴⁴⁷, dass er die „Häretiker“, als welche ihm die Bekenner des Glaubens von Nizäa erschienen, verfolgt. Doch der Patriarch von Alexandria, Gyrillus, und der Bischof von Rom, Gelestinus, verurteilten die neue Lehre

⁴⁴¹ 1198-1216

⁴⁴² 1285-1314

⁴⁴³ Vgl. Lewis, Bernhard, 1997, S. 169.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd., S. 170.

⁴⁴⁵ 379-395

⁴⁴⁶ Vgl. Bedürftig, Friedemann, 2003, S. 61.

⁴⁴⁷ 408-450

von den zwei Naturen Christi aufgrund der Entscheidung des Konzils, das in Rom zusammentrat. Die nächste schicksalhafte Episode in der langen Reihe der politisch-theologischen Auseinandersetzungen um den oströmischen Gottesstaat war der lang andauernde Streit um die Abschaffung und Wiedereinführung der Heiligenbilder, die Frage des Ikonoklasmus. Die Initiative zu dieser Diskussion, die in ihren zwei Hauptperioden im 8. und in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts auftrat, ging von Kaiser Leo III.⁴⁴⁸ aus.⁴⁴⁹ Konstantin⁴⁵⁰, der Sohn und Nachfolger von Leo, war streng gegen die Verehrung von Bildern. Der nächste Kaiser jedoch, Leo IV.⁴⁵¹ hatte diesbezüglich keine so deutliche Ablehnung. Die erste ikonoklastische Periode dauerte 50 Jahre, die zweite 30 Jahre lang an.⁴⁵²

Die Kirche spielte in allen menschlichen Lebensbereichen eine wichtige Rolle. Sie äußerte sich zur Eheschließung und familiären Beziehungen. Ernsthaftige seelische Probleme erhielten einen Bezug zu theologischen Schwierigkeiten. Die Religion beinhaltete auch das politische Leben der Menschen. In außenpolitischen Krisen intervenierte die Kirche. Als der Kaiser Krieg führte, wurde dies mit der Verteidigung der Religion und des Glaubens gerechtfertigt.⁴⁵³ Im Gegensatz zu Westeuropa gab es im Byzantinischen Reich keine Trennung zwischen Kirche und Staat. Der Kaiser stand an der Spitze beider Mächte. Er berief den öffentlichen Rat der Kirche ein und stand als Vorsitzender des Rates in dessen Verantwortung. Er musste Urteilssprüche des Rates bewilligen. Ketzerei gegen die Kirche wurde als Verbrechen gegen den Staat geahndet. Ihre eigentliche Pracht erhielt das Byzantinische Reich, als Kaiser Justinian I. im Jahr 527 n. Chr. den Thron bestieg. Er befahl unter anderem, die byzantinischen Gesetze zu untersuchen, um ein einheitliches und offizielles Exemplar des gesamten Gesetzeswerkes des Reiches zu erhalten. In seiner Zeit erreichte das Byzantinische Reich seine größte Ausdehnung. Er wollte alle Gebiete, die vom ehemaligen Römischen Reich verloren gegangen waren, wieder erobern. Als Justinian im Jahr 565 starb, war das Reich zum größten und mächtigsten in ganz Europa angewachsen. Die Einwohner des Reiches, besonders in den neu eroberten Gebieten in Afrika, Italien und Spanien, waren allerdings erbost über die strengen Gesetze, die der Unterdrückung jeglicher religiöser Ansichten dienten, die denen Justinians widersprachen.⁴⁵⁴

⁴⁴⁸ 717-731

⁴⁴⁹ Vgl. Hottinger, Arnold, 2000, S. 54.

⁴⁵⁰ 741-775

⁴⁵¹ 775-780

⁴⁵² Vgl. ebd., S. 56.

⁴⁵³ Vgl. Corrick, James A., 1380 h. š., S.98f.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd., S. 106ff.

2.3.3 Meinungsverschiedenheiten und Gewalt in den hierokratischen Regierungen

Das Mittelalter war eine Zeit voller politisch-religiöser und gesellschaftlicher Streitigkeiten. Zumeist bestanden diese Zwistigkeiten zwischen der Kirche und anderen Kirchen, der Kirche und der Regierung oder der Kirche und anderen Religionen. Drei Unstimmigkeiten hatten eine besondere Tragweite und sollen daher im Folgenden näher beleuchtet werden.

Der gerechte Krieg

Unter den verschiedenen Herrschern kam es immer wieder zu inneren Aufständen. Die verschiedenen kirchlichen Räte in Frankreich zwangen von 989-1050 die Oberhäupter und Regenten, den „göttlichen Frieden“ zu berücksichtigen. Sie warnten davor, dass derjenige, der Gewalt gegenüber dem Volk anwendet, exkommuniziert werde. Durch innere Streitigkeiten im Zuge von Machterweiterungen der königlichen Regierungen, wie der Ausweitung der Städte, verloren die bürgerlichen Schichten und der Ausbruch der Kreuzzüge an Wert. Die internationalen Kriege vermehrten sich, und damit verringerten sich die internen Unruhen.⁴⁵⁵ In dieser Periode wurde versucht, die Akzeptanz des Volkes für die Regierungsformen und die bestehenden Mächte zu erhalten. Dazu wurden jegliche Mittel zu Hilfe genommen.⁴⁵⁶ Die Kirche erklärte den Aufstand gegen die Herrscher als Aufstand gegen Gott. Die herrschende Gesellschaftsordnung war eine feudalistische Ordnung, in der die Bauern an ihre Höfe gebunden waren.

Die Macht der Kirche breitete sich im 10. Jahrhundert noch mehr aus. Doch den Höhepunkt ihrer Macht erlangte sie ab dem Jahr 1095. Am 18. November 1095 eröffnete Papst Urban II. in Clermont ein überwiegend von französischen Bischöfen besuchtes Konzil, das als Ausgangspunkt der Kreuzzüge in die Geschichte eingegangen ist.⁴⁵⁷ Europa stellte sich unter die Flagge der Kirche und zog mit dem Ziel, Palästina zu erobern, in den Krieg.⁴⁵⁸ Für diese Feldzüge gegen Muslime und christliche Sekten, die sich gegen die kirchliche Zentralisierung richteten, wurde der Begriff Kreuzzüge verwendet. Diese Kriege dauerten bis zur Zerschlagung Konstantinopels, der byzantinischen Hauptstadt, im Jahr 1453 n. Chr. an. Die Kreuzzüge waren Kriege, die von den Päpsten für das Wohl des Christentums initiiert wurden.⁴⁵⁹ Nach Duchrow waren die Kreuzzüge auch ein Zeichen des damaligen „aufkommenden Kapitalismus“; insbesondere Venedig und die oberitalienischen Handelsstädte hatten ein massives wirtschaftliches Interesse an der Vereinigung von „Kreuz,

⁴⁵⁵ Vgl. Durant, Will, 1343 h. š., S. 445.

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., S. 157.

⁴⁵⁷ Vgl. Mayer, Hans Eberhard: Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart, 1968, S. 15.

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 17f.

⁴⁵⁹ Vgl. Hel, Ernst-Dieter: Krieg, Individualisierung und Staatlichkeit im ausgehenden 11. und 12. Jahrhundert. In: Herbers, Klaus: Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert. Beiträge zu Ehren von Werner Goetz. Stuttgart, 2001, S. 117-130, S. 117.

Schwert und Kapital".⁴⁶⁰ Theologisch lag der Kreuzzugs-idee zum einen die Idee des gerechten Krieges zugrunde, die u. a. auf Isidor von Sevilla und Ivo von Chartres zurückgeht, zum anderen konnte sich die Kirche im Zuge des Investiturstreites etablieren. Außerdem stützte der Gedanke, Gott wolle die Kreuzzüge, die Kirche. Dieser Gedanke fand sich u. a. bei Gratian und Anselm von Lucca, der sich wiederum auf Augustin berief. Die Kirchenreform schuf mit der Teilnahme am Kreuzzug auch für Laien eine Möglichkeit, Heil zu erlangen, das zuvor den Mönchen vorbehalten geblieben war. Erst durch das individuelle Motiv eines jeden Kreuzzugsteilnehmers, um der Buße Willen und nicht etwa der persönlichen Ehre wegen auszuziehen, wurde aus dem gerechten ein heiliger Krieg. Ziel der ersten Kreuzzüge war die Eroberung des irdischen Jerusalems. Zum einen wurden bestimmte Überlieferungen des Alten Testaments angeführt, andere gingen davon aus, dass Kriege eigentlich nicht sein sollten und dass die irdische Wirklichkeit in ihren rechtfertigenden Bedingungen und angewandten Methoden begrenzt werden müsse.⁴⁶¹

Sieben Kreuzzüge fanden von 1096-1270 n. Chr. statt.⁴⁶² Ein Motiv Urbans II. für den ersten Kreuzzug war die östliche Einheit der Christenheit. Damit deutete sich schon die baldige Verallgemeinerung der Kreuzzugs-idee auf Kämpfe gegen Heiden und auch gegen andersgläubige Christen an. Auch hier sah man Gottes Willen walten. Urban II. sah in diesem Sinne die Heidenkriege in Spanien ebenso als Kreuzzüge. Der Grund für diese Heidenkriege war der Vorwurf der Behinderung des Zuges ins Heilige Land und die Reinigung der eigenen Kirche von angeblichen Feinden, deren Schuld so individuell war wie die Ursache nach der Heilsuche der Kreuzfahrer. Das Ziel der Kreuzzüge wandelte sich dahingehend, dass das irdische Jerusalem nur mehr eine Metapher für das himmlische wurde, für das man eigentlich kämpfte.

Aufgrund der neuen Situation der Kirche wurden das Konzept des gerechten Krieges und der Unterschied von heiligem und verteidigendem Krieg innerhalb der Kirche in Diskussion gebracht. So konnte zwar gesagt werden, dass in der Bibel nicht direkt von einem gerechten Krieg die Rede ist. Jedoch gibt es in der Bibel Verordnungen über das Jenseits. Der Aufruf Jesu war es, der die Verordnung begründete, die im 1. bis 3. Jahrhundert zum Gewaltverzicht der Christen führte und nun außer Kraft gesetzt wurde. Der Aufruf Jesu zum Gewaltverzicht wurde von den Kirchenlehren bis ins 4. Jahrhundert hinein zusammen mit dem fünften Gebot „Du sollst nicht töten“ und den prophetischen Visionen vom kommenden Friedensreich als absolutes Tötungs- und Kriegsverbot verstanden.

Beim Benediktinerpapst Gregor dem Großen liefen die Militärstrategien, die

⁴⁶⁰ Vgl. ebd., S. 118ff.

⁴⁶¹ Vgl. Engelhardt, Paulus: Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. In: Steinweg, Reiner (Hrsg.): Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt am Main, 1980, S. 72-125, S. 72.

⁴⁶² Zur ausführlichen Information siehe Mayer, Hans Eberhard, 1968, S. 46- 204.

Angelsachsenmission und die Leitlinien der augustinischen Gedanken in einer Einheit der politischen Praxis zusammen. Für ihn gehörte das gewaltsame Vorgehen gegen die Häretiker zum gerechten Krieg dazu. Der kirchliche Bereich ließ sich nicht mehr vom weltlichen Bereich unterscheiden.⁴⁶³

„Nach dem Zerfall des karolingischen Reiches wird das Papsttum zum wirksamen Zentrum der Einheit des römischen Reichsvolkes. Auch der Bereich von Frieden und Krieg – vor allem in der Gestalt der Kreuzzüge- wird von ihm, besonders wirksam von Gregor VII., in Anspruch genommen. Das Nebeneinander von Reich, aufstrebenden nationalen Königreichen (Frankreich), Fürstentümern und Stadtstaaten (Venedig) wird im I. Kreuzzug durch die Repräsentanten der päpstlichen Macht zusammengebunden. Ideologisch knüpfen die Kreuzzüge an die jahrhundertalte iberische Theorie und Praxis der Reconquista, der Wiedereroberung maurischer Gebiete, an.“⁴⁶⁴

Um 1058 belegte Anselm von Lucca das Gewaltrecht der Kirche gegen Häretiker, Exkommunizierte, Friedensfeinde und Ungläubige vor allem mit Texten von Augustin und Gregor dem Großen. Umfangreicher, gemäßigter, aber nicht widerspruchsfrei ist die Textsammlung des Ivo von Chartres zu Beginn des 12. Jahrhunderts. Die Kreuzzüge werden mit den Kriterien des „gerechten“ Krieges gerechtfertigt: die legitimierte (päpstliche) Autorität, die Notwendigkeit und rechtfertigende Ursache (Schuld der anderen Seite) sowie die richtige Absicht und die Verteidigung des „Vaterlandes“ (Kirche). Während die Kreuzzüge eine ideologische Ausweitung des Kriegsrechtes darstellten, bemühte man sich seit dem Ende des 11. Jahrhunderts, die Privatfehde einzudämmen bzw. auszuschalten - weitgehend zugunsten der für die Kreuzzüge erforderlichen Einheit.⁴⁶⁵

Die Theologen des 13. Jahrhunderts gingen in ihren Überlegungen über den gerechten Krieg ebenso wie die Kirchenrechtler vom Dekret Gratians aus. Der Italiener Thomas von Aquin⁴⁶⁶ nannte in seinem bekannten Werk drei Bedingungen, unter denen ein Krieg nicht Sünde, sondern erlaubt sei. Als erste nennt er drei Machtbereiche von autorisierten Fürsten: „...es ist ihre Sache, die öffentliche Ordnung (rem publicam) der ihnen unterstehenden Stadt (civitatis) oder des Königsreiches (regni) oder einer Provinz (provinciane) zu schützen - und zwar gegen die inneren Unruhestifter und gegen äußere Feinde“.⁴⁶⁷

Die päpstliche Macht konnte sich um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert ohne entsprechende kaiserliche Konkurrenz noch einmal entfalten und so gelegentlich die Funktion

⁴⁶³ Vgl. Engelhardt, Paulus, ebd., S. 79.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 80.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., S. 81f.

⁴⁶⁶ 1225-1274 bzw. bis 1275

⁴⁶⁷ Zitiert nach ebd., S. 85.

der übergeordneten Autorität wahrnehmen.⁴⁶⁸

Bestimmung der Geistlichkeiten

Im 11. und 12. Jahrhundert brach ein neuer Konflikt zwischen Kirche und weltlicher Herrschaft aus: der Investiturstreit. Hierbei ging es um das Recht der Besetzung hoher kirchlicher Ämter. Beide Parteien beanspruchten dieses Privileg für sich, denn damit konnte man loyale Gefolgsmänner in wichtige Ämter einschleusen. Ende 1075 eskalierte die Auseinandersetzung zwischen Papst Gregor VII. und Heinrich IV. im Streit um die Besetzung des Mailänder Bischofssitzes. Doch die Kirche behielt die Oberhand, und Heinrich, der vom Papst mit dem Kirchenbann belegt worden war, begab sich auf seinen berühmten „Gang nach Canossa“.

1122 beendete das „Wormser Konkordat“ den Investiturstreit. Heinrich V. und Papst Calixtus II. einigten sich darauf, dass die Kirche das Vorrecht auf die Investitur besaß, dem Kaiser aber im Streitfall Einflussmöglichkeiten gewährt werden sollten.⁴⁶⁹

Meinungskontrolle

Mitte des 13. Jahrhunderts gründete die Kirche die gefürchtetste Institution des Mittelalters: Die Inquisition⁴⁷⁰. Sie hatte den Auftrag, im Namen Christi all diejenigen zu finden und zu richten, welche der Ketzerei bezichtigt wurden. Sowohl Einzelpersonen als auch ganze Glaubensgemeinschaften, wie Katharer und Waldenser, wurden im Auftrag der katholischen Kirche aufgespürt. Anfangs noch durch verhältnismäßig faire Prozesse gekennzeichnet, entwickelte sich die Inquisition – insbesondere die spanische - zu einer brutalen und gefürchteten Einrichtung. Nicht nur Andersdenkende, vermeintliche Hexen und Satansanhänger mussten sich schmerzhaften Foltermethoden und dem Tod auf dem Scheiterhaufen unterziehen. Auch politisch unbequeme Menschen, wie zum Beispiel Johanna von Orleans, waren Opfer der Inquisition. Nach dem Befehl von Papst Innozenz IV. 1252 wurde Folter zum Erreichen eines Geständnisses erlaubt. Im Jahr 1559 wurde von der Kirche dann die erste Liste verbotener Bücher veröffentlicht. Im Jahr 1633 wurde Galiläi verurteilt, weil er verkündete, dass die Erdkugel sich um die Sonne bewegt, was gegen das offizielle kirchliche Weltbild verstieß.⁴⁷¹

⁴⁶⁸ Vgl. ebd., S.86.

⁴⁶⁹ Vgl. Michl, Eike: Europa im Mittelalter: Supermacht Kirche. Eine Weltorganisation beherrscht das Mittelalter. Online unter <http://www.zdf.de/ZDFde/inhalt/12/0,1872,2112652,00.html> abgerufen am 11. 04. 2004.

⁴⁷⁰ lat., von Inquirere bedeutet untersuchen

⁴⁷¹ Vgl. Fokühī, Nāşer: Ḥošūnat-e siyāsī. Nazāriyāt, mabāḥeṭ, aškāl wa rāhkārhā [Politische Gewalt. Theorien, Diskussionen, Formen und Strategien]. Teheran, 1378 (1999), S. 29f.

3. Das Verhältnis von Staat und Religion in den Perioden des Feudalismus

Im Allgemeinen ergeben sich in den jeweiligen Jahrhunderten folgende Eigenschaften des Verhältnisses von Staat und Religion in Europa:

4. Jahrhundert: Die Kirche war bereits wie ein Staat stark organisiert. Der Kaiser versteht sich – nach alter römischer Tradition – nicht als „Sohn der Kirche“, sondern als von Gott auserwählt. Er trägt für die Religion Sorge. Er beruft Synoden ein, verbannt die dort Verurteilten und stellt Bischöfe und Klerus unter staatlichen Schutz. Die Bischöfe sind nun Herren, die über die soziale Zukunft von Priestern und Theologen entscheiden.⁴⁷²

5. Jahrhundert: Das weströmische Reich wird aufgelöst. Die Kirche muss sich neu orientieren: Weder vermögen die Kaiser die religiöse Einheit zu erzwingen, noch bieten sie – vor allem in der westlichen Reichshälfte - den notwendigen Schutz für eine ungestörte Selbstentfaltung.⁴⁷³

6. Jahrhundert: Das innerkirchliche Leben gewinnt weiter an Dynamik. Die Bischöfe bleiben an der Spitze der Kirche. Sie verantworten nicht nur die pastorale Führung, sondern sind zugleich auch Theologen, die die Glaubensaussagen vertiefen und in Einklang mit der philosophischen Vernunft bringen. Sie sind die Bewahrer der Einheit, die in den Synoden jene Glaubensentscheidungen treffen, die dann - mit Unterstützung des Kaisers – in die Praxis umgesetzt werden.⁴⁷⁴

8. Jahrhundert: Nach den Verwirrungen der Völkerwanderungen ist durch die Siege und Erweiterungen des Frankenreiches die Voraussetzung für ein neues Ordnungsgefüge gegeben. Die Kirche stärkt auf der Suche nach einem Beschützer vor den Langobarden das fränkische Königtum mit Anerkennung und theologischer Erhöhung.⁴⁷⁵

9. Jahrhundert: Die Einheit der lateinisch-griechischen Christenheit wird immer brüchiger. Die oströmischen Kaiser lehnen es ab, Gestalt und Leitung der Kirche ihres Herrschaftsbereichs von der römischen Zustimmung abhängig zu machen. Zugleich beanspruchen die Päpste immer nachdrücklicher, letzte Entscheidungsinstanz nicht nur in Lehr-, sondern auch in Personalstreitigkeiten zu sein. Auch die Spannungen im Bündnis zwischen der römischen Kirche und dem Frankenreich treten in Erscheinung. Die Kaiser, die Titel und Auftrag vom Papst erhalten, wollen Einfluss auf die Papstwahl und auf die

⁴⁷² Vgl. Fröhlich, Roland: Kleine Geschichte der Kirche in Daten. Freiburg im Breisgau, 2004, S. 27.

⁴⁷³ Vgl. ebd., S.36.

⁴⁷⁴ Vgl. ebd., S. 43.

⁴⁷⁵ Vgl. ebd., S. 54.

Einsetzung der Reichsbischöfe nehmen.⁴⁷⁶

10. Jahrhundert: Bedrohliche Verfallserscheinungen im obersten Hirtenamt der Kirche: Päpste werden Opfer und Täter in einem Netzwerk von Intrigen, Korruption und Sittenlosigkeit. Dabei werden nicht nur die Schwächen des Einzelnen, sondern auch der Strukturen freigelegt. Die Kirche, die sich unter den Schutz des fränkischen Königs gestellt hat, wird bei Abwesenheit des Kaisers zum Spielball römischer Adelsfamilien.⁴⁷⁷

11. Jahrhundert: Der Kampf um das Bischofsamt. Der Investiturstreit geht um das Recht der Besetzung hoher kirchlicher Ämter. Die religiöse Aufgabe der Kirche verlangt im Rahmen der jeweiligen geschichtlichen Situation eine entsprechende politische Ordnung. Der Staat kann andererseits nicht dulden, dass die Kirche staatliche Ziele kontrolliert und eventuell sabotiert. Ebenso klar tritt hervor, dass Kirche und Staat einander brauchen, nicht als besiegte, sondern als eigenständige Partner. Außerdem laufen beide Gefahr, sich von ihren Aufgaben zu entfremden.⁴⁷⁸

12. Jahrhundert: Die Zeit der Kreuzzüge ist ein Jahrhundert des Aufbruchs. Im Kreuzzug finden Staat und Kirche eine gemeinsame, erfüllende Aufgabe. Ein neuer Elan erwacht in den Päpsten und Fürsten bis hin zum einfachen Volk: Deus lo vult - Gott will es, dass sie die heiligen Stätten befreien, die Ungläubigen zurückdrängen und den Christen des Ostens zu Hilfe eilen.⁴⁷⁹

13. Jahrhundert: Die Päpstliche Macht konnte sich ohne die kaiserliche Konkurrenz noch einmal entfalten. Sie beansprucht die geistliche und die weltliche Macht, wenngleich sie letztere an den Kaiser weitergibt, damit dieser die Macht im Sinne und im Auftrag der Kirche nutzt. Die entstandene Inquisition war ein kirchliches sowie staatliches Produkt der Intoleranz.⁴⁸⁰

14. Jahrhundert: Im vergangenen Jahrhundert präsentierte sich der Papst als Lehnsherr Europas. Nationale Ambitionen wirken in das Kardinalskollegium hinein, führen zu Gegenkandidaturen und münden schließlich ins große abendländische Schisma. Zugleich weisen die Staaten immer heftiger den päpstlichen Amtsanspruch zurück – Anzeichen einer wachsenden Distanz zwischen Staat und Kirche. Fast unbemerkt tritt in Renaissance und

⁴⁷⁶ Vgl. ebd., S. 60.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd. S. 67.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., S. 74.

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., S. 82.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., S. 91.

Humanismus die Vernunft auf die Bühne der Geschichte. Sie führt zu einer neuen Hochschätzung der Republik und in der Kirche zur Forderung des Allgemeinen Konzils als höchste Autorität, worin auch die Päpste unterworfen sind.⁴⁸¹

15. Jahrhundert: In Europa erwachen die Nationen. Folgten bei den Kreuzzügen die christlichen Könige dem Ruf des Papstes geeint durch gemeinsame Ideale, so sind nun die Staaten selbstbewusster geworden, streben außen nach Erweiterung der Macht, innen nach Geschlossenheit. Der Papst ist ein wichtiger Verbündeter in den wechselnden Koalitionen. Er tritt sogar von sich aus entschlossen in den Kreis der taktierenden Fürsten.⁴⁸²

⁴⁸¹ Vgl. ebd., 102.

⁴⁸² Vgl. ebd., S. 110.

4. Das Verhältnis von Staat und Religion nach Ansicht der Soziologen und Denker

4.1. Die Entwicklung der politischen Philosophie in der christlichen Geschichte

Der politische Gedanke im Westen wurzelt in griechischem, römischem und christlichem Geistesgut. Die griechische Philosophie und die politischen Gedanken der Griechen waren für lange Zeit gängig und dominant gewesen. Nach dem Zerfall Griechenlands und der Verbreitung des römischen Imperiums entstand eine Wende im politisch-philosophischen Denken. Später, als das römische Imperium in ein christliches überging, haben die Kirchenväter versucht, eine christliche Philosophie und politisches Denken zu kreieren. Die Meinung der muslimischen Denker wie Avicenna⁴⁸³ und Averroës⁴⁸⁴ hatten in dieser Hinsicht das Denken Europas beeinflusst.⁴⁸⁵

Das frühe Christentum hatte im Staat keinen Anspruch gehabt. Das Christentum hat die Führung des materiellen Lebens dem Staat überlassen. Da die göttlichen und allgemeinen Rechte in alt-griechischen und römischen Gesellschaften die gleiche Bedeutung hatten und der Staat alle Dimensionen des Lebens beherrschte, wurde auch die Differenzierung in gleichem Maße vom herrschenden Christentum nicht akzeptiert. Als das Christentum im Jahr 313 n. Chr. als offizielle Religion anerkannt wurde und sich Religion und Staat annäherten, wurden ihre Probleme vorläufig gelöst. Als sich die Kirche in eine unabhängige Institution gegen den Staat ausdehnte, erhöhte sich wieder die Distanz zwischen der Religion und dem Staat. Es stellt sich stets die Frage für Christen, welche Beziehung Gläubige zum Staat haben müssen. Die Bildung der Kirche und ihre Ausdehnung in die Städte einerseits und die Einmischung des Staats in religiöse Angelegenheiten andererseits haben die Beziehung zwischen Religion und Staat komplizierter gemacht. Die Kirchenväter haben daraufhin Prinzipien entwickelt, die diese Beziehung einordnen soll:

Die zwei Schwerter-Theorie war die politische Gedankenessenz des Christentums bis zum 6. Jahrhundert gewesen. Die zwei Schwerter symbolisieren zwei Mächte, die himmlische und die irdische. Diese beiden Schwerter werden für und nicht gegen die Kirche verwendet. Der erste Gregor hatte in einem Brief an das Imperium im Jahr 494 n. Chr. die Existenz zweier Mächte, nämlich die heilige Macht der Priester und die Macht der Könige, bekannt gegeben. Tatsächlich aber versuchten beide Gruppen, die Macht für sich zu monopolisieren, weshalb die Konflikte zwischen ihnen bis ans Ende des Mittelalters dauerten. Das westliche Europa

⁴⁸³ um 980-1037.

⁴⁸⁴ 1126-1198.

⁴⁸⁵ Vgl. Gilson, Etienne : L'Esprit de la Philosophie medieval. Übersetzt von A. Dāwūdi, I. Aufl. , Teheran, 1366 h. š., S.610, 642, 648

befand sich vollkommen unter der Herrschaft der Barbaren-Angriffe vom 6. bis zum 9. Jahrhundert. Die Barbaren hatten keine Bildung über Recht oder über die griechisch-politische Geisteswelt. Sie waren Kämpfer. Sie behandelten die Gewohnheitsrechte ihres Stammes wie Gesetze. Diese entwickelten sich jedoch und allmählich kam der Gedanke auf, dass das Recht vom Staat und nicht vom Stamm abhängig ist. Die Königsmacht war nicht wie die Macht des ehemaligen Imperators von Rom. Graduell wurde aber diese These versucht zu verkörpern, auch wenn der König keine andere Wahl hatte, als nach Recht zu regieren. Die Päpste konnten sich nicht vorstellen, dass das Volk Königen ähnlich wie den Imperatoren treu bleibt. Als die Grundlage feudalistischer Ordnung im 13. Jahrhundert geschwächt wurde, haben die Könige mit Volksunterstützung vermehrt Widerstand gegen die Kirche geleistet.

Die griechisch-römischen Wurzeln der politisch-philosophischen Gedanken des Christentums

Alexander von Makedonien hat nach Philip das makedonische Imperium 359 v. Chr. begründet und konnte Athen im Jahre 356 v. Chr. erobern und beherrschen. Die Stadt Athen und im Allgemeinen Griechenland haben allmählich ihre wissenschaftliche und philosophische Blüte verloren. Diese Situation dauerte bis in die Zeit der römischen Imperatorbildung. Im Norden Griechenlands bestieg währenddessen Philipp II. den Thron von Makedonien. Ihm gelang es, den größten Nutzen aus den ständigen Streitigkeiten in Griechenland zu ziehen. Geschickt konnte er die streitenden Adelsfamilien stärker als zuvor an das Königshaus binden. Philipp war de facto zum Herrscher Griechenlands geworden. Seine Pläne zu einem Feldzug gegen Persien konnte er jedoch nicht mehr verwirklichen: Er wurde 336 v. Chr. ermordet. Sein Sohn Alexander, später der Große genannt, setzte Philipps ehrgeizige Pläne jedoch in die Tat um: Er zwang die aufständischen griechischen Städte in die Knie und zerstörte Theben.⁴⁸⁶

Die Stadtstaaten Griechenlands wurden im 4. Jahrhundert v. Chr. mit dem Sieg von Alexander und letztendlich mit der Entstehung des römischen Imperiums liquidiert. Die Römer besaßen wenig Kenntnis über die Philosophie. Das änderte sich erst durch die Einnahme Griechenlands. Das römische Imperium beherrschte viele Länder des Mittelmeers und Nordafrikas. Das Imperium wurde jedoch im 1. Jahrhundert nach Christus durch barbarische Attacken geschwächt. Es teilte sich in zwei Teile: östliches und westliches Imperium. Das westliche Imperium ging im 5. Jahrhundert n. Chr. unter. Das Imperium des östlichen Roms wurden im 7. Jahrhundert n. Chr. von Muslimen erobert.

Von der Lebzeit von Aristoteles (322 v. Chr.) bis zur Geburt von Machiavelli (1469 n. Chr.)

⁴⁸⁶ Vgl. Hans-Joachim Gehrke/Helmuth Schneider (Hrsg.): *Geschichte der Antike*. Stuttgart, Weimar 2000

gab es vier große gedankliche Entwicklungen im Westen:⁴⁸⁷

- Die erste Entwicklung beschreibt die Zeit vom Griechentum und der Entstehung philosophischer Schulen der Skeptiker, des Epikureismus und der Stoiker.
- Die zweite Entwicklung ist die Entstehung der römisch-politischen und juristischen Theorien.
- Die dritte Entwicklung ist die der christlich-politischen Philosophie.
- Die vierte Entwicklung stellt den Beginn der Reformations- und Neuzeit dar.

Die erste Phase dieser Zeit begann im 4. Jahrhundert v. Chr. als die griechischen Stadtstaaten untergingen. Athen war damals Pionier des philosophischen Denkens. Diese Phase ist bekannt unter dem Namen „Hellenismus“. In ihr wurden die klassischen Denkansätze weiter entwickelt. Alle philosophischen Schulen wollten den Menschen mit ethischen Ratschlägen helfen, um die Menschen in einer hoffnungslosen und enttäuschten Zeit das Leben tragfähiger zu machen. Bekannte Schulen waren unter anderem die Schule des Skeptizismus, die durch Pyrrho⁴⁸⁸ gegründet wurde, die Stoiker-Schule, die durch Zenon⁴⁸⁹ gegründet wurde und die große alt-athenische Schule des Stoizismus, die durch Epikur von Samos⁴⁹⁰ gegründet wurde. Der Stoizismus entstand 30 Jahre nach der aristotelischen Schule. Für Epikur hat die Philosophie die Aufgabe, den Weg zum Glück zu weisen. Nach ihm hat man alles erreichbare Glück erlangt, wenn man die notwendigen Bedürfnisse gestillt hat. Die Stoiker wirkten intensiver als die anderen Gruppen auf die politischen Entwicklungen Griechenlands und Roms. Sie hatten in der Zeit, in der Alexander die Welt eroberte, die Idee einer Partizipation des Menschen in der weltlichen Gesellschaft und die Gleichberechtigung aller Menschen zur Diskussion gebracht. Sie erkannten das Glück der Menschen anhand der Verträglichkeit mit der Natur. Sie begründeten die Regeln der natürlichen Gesetze und der natürlichen Rechte. Diese können ohne einander nicht existieren. Diese Schule verursachte unter anderem die Verminderung gesellschaftlicher Unterschiede, da spezielle Rechte für Ausländer und Fremde formuliert wurden.⁴⁹¹

In der zweiten Phase haben sich Denker unter dem Einfluss der griechischen Philosophie, später auch unabhängig davon, in Rom versammelt. Das war der Beginn eines neuen Kapitels

⁴⁸⁷ Vgl. Halling, Diel: Grundlage und Geschichte von Philosophie. Übersetzung von ‘Abdol Al-Ḥossein Āzarneḡāh, Teheran. Hrg. Kayhān, 1364, S.100.

⁴⁸⁸ 360- 270 v. Chr.

⁴⁸⁹ 363-264 v. Chr.

⁴⁹⁰ 341-271 v. Chr.

⁴⁹¹ Vgl. Poller, Horst: Die Philosophen und ihre Kerngedanken, Ein geschichtlicher Überblick. München, 2007, S.91-97.

in den philosophischen, politischen und gesellschaftlichen Meinungen. Die Theorien von Markos Tolius Cicero⁴⁹² sind hier bedeutend. Die These von Ciceros Gedanken ist gleich der der Stoiker: Die Überzeugung nach Recht und natürlichen Gesetzen. Seine Werke wurden „Republik“ und „die Gesetze“ genannt. Er war kein Philosoph, sondern ein Rechtswissenschaftler und Politiker. Seine Schriften sind aber bezüglich der Politik und des Staates philosophisch. Er betont die Gleichberechtigung und Gleichheit der Menschen. Er war der Auffassung, dass auf der Welt nur ein Gesetz regiert, welches für alle Nationen gültig ist. Dieses ist gleich dem Naturgesetz, das ursprüngliche Gesetz. Der Mensch entdeckt dieses Gesetz anhand seiner Vernunft. Das richtige Recht ist gleich bedeutet mit gesunder Vernunft, die mit der Natur übereinstimmt. Dieses Recht ist ewig und gehört zu Gott. Nach ihm ist der Staat kein Unglück des menschlichen Produkts, sondern das beste menschliche System, das für die allgemeine Wohltat gebildet ist. Man kann seinen philosophischen Ansichten entnehmen, dass die Bürger nicht absolut den Gesetzen des Landes folgen können. Das heißt wenn die Gesetze nicht mit der Natur übereinstimmen, steht man nicht in der Pflicht.⁴⁹³ Cicero nähert sich der religiösen These der Kirchen bezüglich der Akzeptanz der Gleichberechtigung an. Cicero verehrt die demokratische Regierung. Er beschreibt die Zusammenstellung von demokratischem, aristokratischem und monarchischem Staat auf der Basis von Gesetzen als bestes Modell.⁴⁹⁴

Die Philosophie der Stoiker wurde indirekt durch Cicero im römischen Imperium verbreitet. Das Prinzip dieser Erkenntnis war, dass das Volk die christliche Gleichberechtigungsvorstellung einfacher annehmen konnte.

Die Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie verlief in drei Phasen:⁴⁹⁵

- Die Attacke an der Religion bis vor Socrates.⁴⁹⁶
- Das Ersetzen der Religion durch die Naturmoral Aristoteles' und des Epikureismus.
- Rückkehr zur Religion in der Zeit des Stoizismus, der zum Neoplatonismus und zum Christentum führte.

Die dritte Phase wurde durch die Kirchenväter bestimmt. Als Kirchenvater wird ein christlicher Autor der ersten acht Jahrhunderte bezeichnet, der entscheidend zur Lehre und zum Selbstverständnis des Christentums beigetragen hat. Gemeinhin wird die Epoche der

⁴⁹² 102-43 v. Chr.

⁴⁹³ Vgl. 'Enāyat, Hamīd: Die politische Grundlage im Westen. Teheran, 1364 h. š., S.113.

⁴⁹⁴ Vgl. Baḥšeyši Ardestāni, Ahmad: Der geschichtliche Prozess der politischen Gedanken im Westen. Teheran, 1383 h. š., S.58-53.

⁴⁹⁵ Durant, Will: The Story of Civilization [Tārīḥ-e tamaddon]. Übersetzt von: Ārianpūr, A. und anderen, Teheran 1991, Band 2, S. 731.

⁴⁹⁶ 469-399 v. Chr.

Kirchenväter gleitend abgegrenzt. Formal setzt sie dort ein, wo Autoren nicht mehr selbst an der Produktion neutestamentlicher und urchristlicher Schriften beteiligt sind, sondern bereits beginnen, diese Schriften zu kommentieren. Das Ende dieser Epoche fällt mit der Spätantike zusammen - die Kirchenväter werden nun selbst zur literarischen Quelle und zur Autorität theologischer Entscheidungsfindung.⁴⁹⁷ Die politische Philosophie von den Kirchenvätern war griechischer und römischer Natur. Sie war auch auf gewisse Weise mit dem römischen Imperium verknüpft. Diese Gedanken blühten in den Denkschulen unter dem Einfluss der Kirche auf. Die Kirche wurde als heilig und rein wahrgenommen. Die Macht war nicht weit entfernt von der Kirche, und deshalb konnte sie als Instanz für Konfliktlösungen agieren. Die Kirchenväter hatten die Wissenschaft dieser Zeit inne. Das Christentum hat die weltlich-römischen Gedanken in christlicher Form verändert und sie der christlichen Welt weiter gegeben.

*Die vierte Phase*⁴⁹⁸ umfasst sehr vielfältige Strömungen, die sich seit dem Ende der Antike bis zur Reformation in Europa entwickelt haben. Sie ist durch das Christentum geprägt und getragen worden. Ohne den Bezug auf die klassische griechische Philosophie wäre sie auch hier nicht zu denken. Im Versuch, Wissen und Methode des Altertums in der jeweiligen Gegenwart zu vermitteln, zielt das philosophische Bemühen in einer religiös geprägten Kultur auf Synthese mit dem religiösen Glauben. So verstanden hat es seine Spitze in der natürlichen Theologie. Schon in der Entstehung der christlichen Theologie seit dem 2. Jahrhundert beziehen sich christliche Apologeten und Kirchenväter auf philosophische Lehren. Das aufkommende Christentum musste sich dogmatisch festigen und gegen „Häresien“ durchsetzen. Es mussten auch christliche Lehren gegen konkurrierende Denkschulen des Hellenismus, aber auch religiöse Gruppen des Gnostizismus und Manichäismus verteidigt werden. Dies war nicht möglich, ohne sich philosophischer Begrifflichkeit und Methodik zu bedienen. Die damaligen philosophischen Zentren haben sich vor allem in Alexandria und Rom, später verstärkt auch in Nord- und Westeuropa herausgebildet. Nach der konstantinischen Wende schuf der Nordafrikaner Augustinus von Hippo den tragenden Gesamtentwurf der katholischen Theologie. Er nahm die Fragestellungen der neuplatonischen Philosophie als „Vorbau“ in sein System auf, das für die nächsten 500 Jahre maßgebend wurde. Die Vorherrschaft der Kirche bewahrte und verbreitete nach dem Zerfall des Römischen Reiches in ganz Europa das Lateinische. Es blieb im Bereich des Abendlands eine einheitliche Sprache des Gottesdienstes sowie der Wissenschaft, so dass philosophische Diskurse hier ausschließlich auf Latein geführt wurden. Im Zuge der Christianisierung Europas waren die Klöster die Ausbildungsstätte des Klerus. Hier wurde das

⁴⁹⁷ Vgl. Leppin, Hartmut: Die Kirchenväter und ihre Zeit (Becksche Reihe; Bd. 2141). Beck, München 2000/ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kirchenv%C3%A4ter> abgerufen Januar 2008.

⁴⁹⁸ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Philosophie_des_Mittelalters abgerufen Februar 2008.

Wissen der Antike bewahrt und weitergegeben. Die so genannte „dunkle Zeit“ nach Augustin bis etwa 800 bringt keine bedeutenden Philosophen hervor. Bis etwa 1100 entwickeln im lateinischen Westen nur wenige Denker wie Johannes Eriugena und Anselm von Canterbury neue Ideen. Erst im späten 11. Jahrhundert nahm die Philosophie Westeuropas im Kontext von blühender Wirtschaft und Bevölkerungswachstum einen Aufschwung. Im 12. Jahrhundert gewinnt in Europa das lange nur in Bruchstücken bekannte Werk Aristoteles' an essentiellm Einfluss durch die Rezeption von Albertus Magnus und seinem Schüler Thomas von Aquin, so dass der Aristotelismus viele Jahrhunderte lang das Primat werden konnte. Mit dem Erstarren der Universitäten und der Einflussnahme weltlicher Herrscher auf das Bildungssystem und neue Wissensquellen gewannen Disziplinen einen Eigenstand, der zur Trennung von Theologie und Philosophie führte.

Als *Patristik* wird in der christlichen Theologie und Philosophie die Wissenschaft bezeichnet, die sich mit der Zeit der Kirchenväter beschäftigt, das heißt mit der Epoche der Alten Kirche vom 1. Jahrhundert bis zum 7. oder spätestens frühen 8. Jahrhundert. Während sich die Patrologie in erster Linie mit den für den (katholischen) Glauben relevanten Schriften der Kirchenväter befasst, beschäftigt sich die Patristik mit allen erhaltenen theologischen Schriften aus dieser Zeit, also auch mit den Schriften von Häretikern und mit unpersönlichen Textzeugnissen wie Konzilsakten und liturgischen Texten. Die Patristik benutzt u. a. Methoden der Sprach- und Literaturwissenschaft, ist also auch Literaturgeschichte. Sie ist ein Teilgebiet der Kirchengeschichte und geht mit der Dogmengeschichte Hand in Hand.

Scholastik, abgeleitet vom mittellateinischen *scholasticus* „Schulmeister“, ist eine wissenschaftliche Denkweise und Methode, die in der mittelalterlichen latein-sprachigen Gelehrtenwelt entwickelt wurde. Vorstufen entstanden im Hochmittelalter. Im Spätmittelalter wurde diese Methode voll ausgebildet und beherrschte das gesamte höhere Bildungswesen. Noch in der frühen Neuzeit war sie an Universitäten und Bildungseinrichtungen maßgebend. Die Scholastik ist – ihrem Ursprung und Wesen nach – aufs engste mit dem Unterricht verknüpft. Dessen Basis waren die vorhandenen Lehrbücher, die meist aus der Antike stammten, zum Teil aber mittelalterliche Werke waren. Die erste und grundlegende Aufgabe war, den Inhalt der Lehrbücher verständlich zu machen, also zu erläutern, was dort gemeint war, und mögliche Unklarheiten und Missverständnisse zu beseitigen. Besonders bei den Werken des Aristoteles war das dringend nötig, denn in den damals vorliegenden lateinischen Übersetzungen waren sie schwer verständlich und bedurften daher der Kommentierung. Als Frühscholastik wird das elfte Jahrhundert (oder auch nur dessen zweite Hälfte) und zumindest der Anfang des zwölften betrachtet. Um 1235 lagen auch die Aristoteleskommentare des Averroës in Latein vor. Dieses Schrifttum prägte fortan den Universitätsunterricht, und damit begann die scholastische Wissenschaft im eigentlichen Sinne. Die wesentlichen Faktoren und

Entwicklungen waren:⁴⁹⁹

- Die Ablösung der traditionellen von den platonisch beeinflussten Ansichten des Kirchenvaters.
- Die durch den Aristotelismus geprägte Theologie und Philosophie des Augustinus.

Albertus Magnus strebte noch eine Synthese von platonischen und aristotelischen Ideen an, sein Schüler Thomas von Aquin, der Begründer des Thomismus, beseitigte die platonischen Elemente und sicherte den Sieg eines an die Erfordernisse des katholischen Glaubens angepassten Aristotelismus. Es entstand eine Strömung radikaler Aristoteliker, die den Auffassungen des Aristoteles und des Averroës auch in den Punkten folgte, in denen sie mit der kirchlichen Lehre kaum vereinbar waren. Dies führte wiederholt zu heftigen Reaktionen der kirchlichen Hierarchie, die die Verbreitung solcher Ansichten verbot. Die Avertöisten leisteten hartnäckig stillen Widerstand.

Wilhelm von Ockham⁵⁰⁰ studierte und lehrte in Oxford und Paris. Neben theologischen Schriften verfasste er auch politische, mit denen er die Stellung des Reiches gegenüber der Kirche verteidigte. Er wurde dadurch zum Vorkämpfer einer revolutionären Auffassung, die vereinzelt schon im 11. Jahrhundert in etwas anderer Form vertreten worden war.⁵⁰¹ Sie radikalisierte die aristotelische Kritik an der Ideenlehre Platons, indem sie den Ideen (Universalien) keinerlei wirkliche Existenz zubilligte (*Nominalismus* oder nach anderer Terminologie *Konzeptualismus*). Diese Auffassung war mit der katholischen Trinitätslehre unvereinbar. Der dadurch ausgelöste Universalienstreit zwischen Nominalisten/Konzeptualisten und Universalienrealisten (Platonikern) wurde zu einem Hauptthema der Scholastiker. Zu den führenden Nominalisten/Konzeptualisten zählte Johannes Buridanus.

Ockham geht von einem tiefen Respekt gegenüber dem «dominium in communi» aus, welchen Gott allen Menschen gewährt und von dem die «potestates» und andere oben erwähnten Rechte ausgehen. Indem er seine eigenen politischen Theorien auf diese Grundlage stellt, erscheint es Ockham unmöglich, dass die päpstliche Gewalt zum Schaden dessen, was Gott allen Menschen verliehen hat, ausgedehnt werden kann. Ausdehnung bedeutet die Multiplikation der Privilegien und Ausnahmen der Gesetze und der Vermittlungsinstanzen zwischen Gott und dem Menschen, um besser in die kaiserlichen Angelegenheiten eingreifen zu können. Ockham zieht für die Kirche im politischen Bereich wenige der vielen Rechten vor und klagt den Papst und die Kurialen offen wegen vier Häresien an:

⁴⁹⁹ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Scholastik> abgerufen Januar 2008.

⁵⁰⁰ 1285-1349

⁵⁰¹ Poller, Horst, ebd., S. 165

- Gleichsetzung der petrinischen mit der göttlichen Gewalt, was dem Papst das Recht gibt, sich in die Regierung des Reiches einzumischen.
- Anspruch, dass der Papst befehlen kann, wie Gott es Abraham gegenüber tat (Gen 22,2; Folge der ersten Häresie).
- Dem Papst die Vollmacht einräumen, neue Sakramente einzusetzen.
- Möglichkeit des Papstes, Königen ihr Reich zu entziehen.

Dem Reich wird im weltlichen Bereich volle Autonomie zugestanden, und Ockham verteidigt es auf ganzer Linie vor der Einmischung der geistlichen Macht. Der «plenitudo potestatis» der Kurialen in Avignon wird das Gesetz der evangelischen Freiheit, welche zur Begründung der weltlichen Macht dient, entgegengesetzt. Zentral in der Ockhamschen Argumentation ist die Theorie der Konzession durch göttliches Recht, und dieses ist ausgedehnt auf alle menschlichen Wesen des gemeinsamen Herrschaftsgebietes (vgl. Gen 1,27-29) über alle unbeseelten Wesen, Pflanzen und Tiere. Diese Herrschaft «in communi» garantiert das Recht auf Überleben und auf ein würdiges Leben und kann nur im Notfall eingeschränkt werden.⁵⁰²

An dieser Stelle möchten wir auf die politisch-philosophischen Ansichten von zwei anderen Kirchenvätern hinweisen.

Ambrosius von Mailand

Er wurde wohl um das Jahr 339 n. Chr. als Sohn des obersten römischen Verwaltungsbeamten in Trier geboren. Entgegen der Legende kommt er erst nach dem Tod des Vaters nach Rom. Von Valentinian 373 n. Chr. wird der noch nicht getaufte Ambrosius zum Statthalter Oberitaliens ernannt, um dort den Streit zwischen den arianischen und athanasianischen Parteien über die Bischofswahl zu schlichten.⁵⁰³ 374 n. Chr. wird er als römischer Politiker zum Bischof gewählt und wurde dann einer der vier westlichen Kirchenlehrer und eine der bedeutendsten Persönlichkeiten der westlichen Kirche in den ersten Jahrhunderten. Seit 1298 trägt Ambrosius den Ehrentitel „Kirchenvater“. In seiner Bibelauslegung wandte Ambrosius die von Origenes in Alexandria entwickelte exegetische Methode der Allegorese an, die dem Bibeltext eine dreifache Bedeutung gibt:

- Den wörtlichen Sinn
- Den moralischen Sinn
- Den mystischen Sinn

⁵⁰² Zitiert von Gianinazzi, Nicola: Kirche und Staat, Bruder Wilhelm von Ockham zwischen Kirche und Staat. SKZ 38/1998 Kirche, www.kath.ch/skz-1998/skz38-98.htm abgerufen am Januar 2008

⁵⁰³ Vgl. www.ikonenzentrum-saweljew.de/Ikonen-Galerie/Kirchenvater abgerufen am Januar 2008

Als Theologe hat Ambrosius weniger eigene Gedanken entwickelt, sondern viel mehr die Texte der östlichen Kirchenväter für die lateinische Welt interpretiert - kirchengeschichtlich ein wesentlicher Faktor zur theologischen Entwicklung der westlichen Kirche, da praktisch alle großen Theologen vor Ambrosius aus dem Osten kamen bzw. in griechischer Sprache schrieben.

Er war der Auffassung, dass Gott den Staat bestimmt hat. Man muss dem politischen Führer des Staates folgen. Der Imperator besitzt heilige Legitimation. Er muss nach der Gerechtigkeit handeln, das heißt sich an die Gesetzen halten, die er selbst festgelegt hat. Er war auch der Auffassung, dass der Imperator, wie alle christlichen Gläubigen, sich an den Willen der Kirche halten muss.

390 n. Chr. zwang Ambrosius den Kaiser Theodosius unter Drohung der Exkommunikation sogar zur öffentlichen Reue für das Massaker von Thessaloniki. Diese Aktion ist allerdings nicht zu vergleichen mit dem Bußgang Heinrichs des Vierten nach Canossa - bei Heinrich ging es um einen Machtkampf zwischen dem Kaiser und dem Papst, aber bei Theodosius ging es um die seelsorgerliche Frage, ob der Kaiser über eine eindeutige Sünde erhaben ist oder wie alle anderen auch dafür Buße tun muss (*der Kaiser ist in der Kirche, nicht über der Kirche*). Der Kaiser selbst nutzte die Gelegenheit, um sich symbolisch als reuiger Sünder darzustellen und so sein Ansehen wieder zu festigen.

Ambrosius engagierte sich nicht nur in kirchenrechtlichen Angelegenheiten, sondern war durch seine herausgehobene Stellung als Bischof der Residenz Mailand auch politisch gefordert. So trat er dem Usurpator Magnus Maximus, der Italien von Gallien her bedrohte, als Botschafter des Kaisers entgegen. Die theodosianischen Dekrete, die im Jahre 391 n. Chr. das Christentum in der trinitarischen Form zur Staatsreligion erhob, sind vermutlich maßgeblich durch Ambrosius beeinflusst. Bei der Erhebung des Eugenius verhielt sich Ambrosius diesem gegenüber, nicht zuletzt aufgrund Eugenius' Förderung der alten Kulte (wenn auch manche Quellenaussagen sicherlich übertrieben sind), distanziert.⁵⁰⁴

Gregor I., genannt der Große

Der Heilige Gregor I.⁵⁰⁵ war von 590 bis 604 Papst der römisch-katholischen Kirche. Er ist auch unter dem Namen *Gregor Dialogus* bekannt, gilt als einer der bedeutendsten Päpste überhaupt und ist der jüngste der vier großen lateinischen Kirchenlehrer der Spätantike.

Seit den Rückeroberungskriegen unter Justinian I. stand die Stadt Rom zumindest nominell unter der Herrschaft des oströmischen Kaisers. Gregor war nicht auf einen Konflikt mit Kaiser Maurikios⁵⁰⁶ aus, dessen Hauptaugenmerk auf der Verteidigung des Imperiums an Euphrat und Donau lag; er riskierte aber dessen Ungnade, als er 593 eigenmächtig einen

⁵⁰⁴ Vgl. Dassmann, Ernst: Ambrosius von Mailand. Leben und Werk. Stuttgart 2004.

⁵⁰⁵ 540-604 n. Chr.

⁵⁰⁶ 582-602 n. Chr.

teilweisen Abzug der Langobarden aushandelte und auf ihre Forderung nach einem jährlichen Tribut von 500 Goldpfund einging. Um den Titel "ökumenischer Patriarch" kam es zudem zu Auseinandersetzungen mit dem Patriarchen von Konstantinopel Kyriakos. Gregor war der bereits von Innozenz I. aufgestellte Anspruch der Vormacht Roms in der Gesamtkirche bewusst, ohne dass er diesen bedingungslos forciert hätte. Gegenüber den noch immer nicht unbedeutenden Gruppen von Altgläubigen trat Gregor dagegen in der Regel intolerant auf. So gab er im Jahr 599 Order, die Heiden Sardinien durch Folter und Beugehaft zum Übertritt zum Christentum zu zwingen. Historisch bedeutend wurde seine Entscheidung, Missionare nach Britannien zu entsenden. In Folge dessen trat der angelsächsische König Aethelberht zum katholischen Glauben über. Damit wurde der Grundstein für ein neues gesamtabendländisches Kirchenbewusstsein gelegt, mit dem römischen Papsttum an der Spitze.

Als „Mönchspapst“ nannte sich Gregor „Knecht der Knechte Gottes“, was bis heute Bestandteil der päpstlichen Selbsttitulatur blieb. Die Armenfürsorge wurde ein wichtiges Element seines Pontifikats. Ebenso mahnte Gregor die anderen Bischöfe, dass der Darbende nur dann für die Predigt empfänglich sei, wenn ihm zuvor eine „helfende Hand“ gereicht wurde. Almosen betrachtete er als Gott dargebrachtes Opfer, das letztlich Gnade im Gottesgericht erwirkt.

Gregor schrieb den Begriff „Papst“ als ausschließliche Amtsbezeichnung für den Bischof von Rom fest. Mit ihm trat das Papsttum von der Spätantike ins Mittelalter über.⁵⁰⁷ Er empfand Gehorsam der Regenten wie Augustin notwendig, und wenn der Regent Herrscher sich in religiöse Angelegenheiten einmischte, protestierte er dagegen. Er bestand darauf, dass die Leute kein Recht darauf haben, gegen ihn Widerstand zu leisten. Nach seiner Ansicht wird der Widerstand gegen den Herrscher gleich dem Widerstand gegen Gott bewertet. Der Herrscher ist nur Gott gegenüber verantwortlich, wie im islamischen Osten zur damaligen Zeit. Obwohl Kirche und Staat in dieser Zeit voneinander getrennt waren, war die Grenze jedoch noch nicht klar gesetzt.

4.2. Die Klassifikation des politischen Denkens vom Mittelalter bis zur Reformation

Die Denkrichtungen über das Verhältnis zwischen Staat und Religion sind in den verschiedenen Epochen sehr unterschiedlich. Fünf vorherrschende Richtungen können für das Verständnis des Verhältnisses zwischen Religion und Staat bestimmt werden.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ Vgl. Angenendt, Arnold: Das Frühmittelalter; Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Kohlhammer, Stuttgart 2001, ISBN 3-17-017225-5, S. 239-243.

⁵⁰⁸ Vgl. Barbier, Maurice: Religion et politique dans la pensée moderne [Dīn wa siyāsāt dar endīše-ye modern]. Übersetzt von Reḏāyī Amīr. Teheran, 2005, S. 19-23.

Die erste Denkrichtung glaubt an das absolute Vorrecht der Religion gegenüber der Politik. Daraus folgt die vollkommene Abhängigkeit der Politik von der Religion. Dieses Verständnis, das dem Verständnis der christlichen Welt im Mittelalter entspricht, wird als „religiöse“ Denkrichtung bezeichnet. Bedeutende Persönlichkeiten bis zur Reformationszeit waren Augustinus⁵⁰⁹ und Thomas von Aquin⁵¹⁰, nach der Reformation Luther⁵¹¹, Calvin⁵¹², Bossuet⁵¹³ und Doumester⁵¹⁴, der katholische Philosoph.

Das zweite Verständnis sieht im Gegensatz zur ersten Denkrichtung die Religion als von der Politik abhängig. Diese Denkrichtung wird als „instrumentalisches“ Verständnis bezeichnet, da dieser Ansicht nach die Religion als Instrument für Politik und Macht benutzt wird. Die Religion dient Gesellschaft und Staat. Machiavelli⁵¹⁵ und Montesquieu⁵¹⁶ gehören mit moderaten Ansichten, Hobbes⁵¹⁷, Rousseau⁵¹⁸ und Spinoza⁵¹⁹ mit radikaleren Ansichten zu dieser Gruppe.

Die dritte Denkrichtung ist das „liberalistische“ Verständnis, das die vollständige Trennung und Unabhängigkeit von Religion und Politik zur Diskussion bringt. Diese Idee wurde durch die Denker verbreitet, die sich besonders mit Freiheit auseinandersetzten. John Locke⁵²⁰, Constant⁵²¹ und Tocqueville⁵²² gehören zu dieser Richtung.

Schließlich trat im 19. Jahrhundert *eine vierte Denkrichtung* zur gesellschaftlichen Bedeutung der Religion zum Vorschein. Nach diesem Verständnis gibt es zwei kritische Ereignisse. Beim ersten Ereignis wird die Form der traditionellen Religion kritisiert, weil sie nicht mit den Bedürfnissen der modernen Gesellschaft übereinstimmt. Die Menschen beabsichtigten, zur Erfüllung ihrer Bedürfnisse eine neue Religion zu schaffen. Das zweite Ereignis ist die

⁵⁰⁹ 354-430

⁵¹⁰ 1225-1274

⁵¹¹ 1483-1546

⁵¹² 1509-1564

⁵¹³ 1627-1704

⁵¹⁴ 1753-1821

⁵¹⁵ 1469-1527

⁵¹⁶ 1689-1755

⁵¹⁷ 1588-1679

⁵¹⁸ 1712-1778

⁵¹⁹ 1632-1677

⁵²⁰ 1632-1704

⁵²¹ 1767-1830

⁵²² 1805-1859

Kritik, nach welcher die Trennung zwischen Staat und Kirche unausweichlich erscheint. An der Religion wird bemängelt, dass sie nur für entfremdete Menschen angemessen sei. Diesen Ansichten lassen sich Marx⁵²³ und Engels⁵²⁴ zuordnen, die von Gramsci⁵²⁵ übernommen wurden.⁵²⁶

Zuletzt ist noch eine *fünfte Denkrichtung* erwähnenswert, die auf Foucault zurückgeht. Hierbei handelt es sich um das christliche Pastorat.

Im Folgenden werden die fünf Verständnisse der Beziehung von Religion und Politik sowie weitere Theorien anhand der Ansichten einzelner Vertreter dieser Denkrichtungen näher vorgestellt.

4.2.1 Der Vorzug der Religion vor der Politik

Augustinus von Hippo⁵²⁷

Man kann Augustinus von Hippo als den eigentlichen Begründer der christlichen Philosophie bezeichnen. Er ist der erste „große“ Philosoph des Christentums.

Nachdem das Christentum im Jahr 380 zur Staatsreligion des Römischen Reiches geworden war, entwarf Augustinus in seinem Werk „De Civitate Dei“ eine kirchliche Staatstheorie. Seine Grundideen blieben das ganze Mittelalter über vorherrschend. Mit Übernahme der kirchlichen Ämter weicht die philosophische Weltansicht des Augustin immer mehr der christlich-theologischen Begründung. Besonders deutlich wird dies in seiner Gnadenlehre von 397 n. Chr.

Die Verbindung zwischen Religion und Politik

Nach der Anerkennung des Christentums überschritt das Imperium die Grenzen dieser Religion. Anstatt für die Bürger Wohlstand und Entwicklung zu bringen, wurde der Staat in ihren Verwaltungshandlungen leichtsinnig und übertrat die ursprünglichen Rechte der römischen Bevölkerung. Diese musste unter Armut, Gefangenschaft und Korruption leiden. Diese Handlungen hatten ihren Ursprung in den Sitten der germanischen Barbaren, die keine hohe kulturelle Herkunft besaßen. Schließlich entfernte sich die römische Zivilisation immer mehr von ihrer Geschichte. Die Stadt Rom, die innerhalb von acht Jahrhunderten in

⁵²³ 1818-1883

⁵²⁴ 1820-1895

⁵²⁵ 1891-1937

⁵²⁶ Vgl. ebd., S. 18f.

⁵²⁷ 354-430

zahlreiche Gefechte als konkurrenzloses Imperium verwickelt war, wurde von der Gesinnung und dem Zusammenhalt der „Anhänger Christi“ in die Knie gezwungen.⁵²⁸ In solchen Situationen wurden die Texte Augustinus' verfasst. Zwar hat er die „Gottesstadt“ zur Rechtfertigung des Christentums gegenüber dem Götzendienst geschrieben, dennoch war es auch die Erwiderung auf die unruhigen Verhältnisse in Rom.

Der heilig gesprochene Augustinus war der Bischof von Hypo. Er gilt als erster Theoretiker der christlichen Theologie und als Vorbild sowohl der katholischen als auch der protestantischen Bewegung. Er wurde in einer Kolonie des römischen Imperiums in Nordafrika geboren. Sein Vater war nie vom christlichen Glauben überzeugt worden, seine Mutter aber war eine tugendhafte Christin.⁵²⁹

Augustinus hat in den Jahren 413 bis 425 22 Bände der „Gottesstadt“ geschrieben. Er beschreibt in diesen Büchern unter anderem die Lehre des zivilen Lebens und die Ablehnung des Götzendienstes. Er dementiert, dass der Zerfall des römischen Imperiums mit der Gegenüberstellung von Christentum und römischem Imperialsystem zusammenhängt und begründet den Niedergang mit der zivilen Ethik, ihrer Entstellung und der Verbreitung von Gier, Begierde und Sinnlichkeit unter den Bürgern, verursacht durch die Oberhäupter des Imperiums.⁵³⁰ Der ethische Niedergang war so stark, dass sogar die römischen Götter nichts dagegen tun konnten.⁵³¹ Augustinus forderte daher mithilfe des heiligen Buches zum Kampf gegen die Feinde der christlichen Religion und die Götter, die die Römer zum prachtvollen Leben, der Ansammlung ihres Vermögens und Habsucht verholpen haben sollen, auf.⁵³² Er erläutert unter Zuhilfenahme der christlichen Lehren, dass während des 800-jährigen Römischen Reiches nie eine wirkliche Gerechtigkeit in der Gesellschaft stattgefunden habe, obwohl die römischen Befehlshaber besser als ihre Nachfolger, sprich die Barbaren aus dem Norden, gewesen sein sollen.⁵³³ Es wird deutlich, dass Augustinus Gerechtigkeit ohne die Anwesenheit Christus' nicht akzeptiert. Er betont immer wieder, dass die wirkliche Gerechtigkeit die Gerechtigkeit für alle Menschen sei und dass diese nur bei der Erscheinung von Christus und bei der Gründung seiner Regierung vorhanden wäre. Doch worin lag dann das Geheimnis der Beständigkeit der Republik? Zur Beantwortung dieser Frage bringt Augustinus das Militär des Imperiums vor. Die römischen Befehlshaber seien der Meinung gewesen, dass die Ziele der Regierung mit dem Volk übereinstimmten, obwohl diese Ziele

⁵²⁸ Vgl. Ebenstein, William: Great Political Thinkers. Plato to the Present. New York, 1960, S. 168f.

⁵²⁹ Vgl. Durant, Will, 1343 (1964), S. 80f.

⁵³⁰ Vgl. Hallowell, John H. / Porter, Jene M.: Political Philosophy. The Search for Humanity and Order. Scarborough, 1997.

⁵³¹ Vgl. Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. De Civitate Dei. Band 1. München, Wien, Zürich, 1979, S. 81.

⁵³² Vgl. ebd., S. 111f.

⁵³³ Vgl. ebd., S. 115- 121.

nicht mit dem „wahren Glauben“ und folglich den „wahren Handlungen“ zusammenhängen. Für den römischen Befehlshaber wurde die beste Politik dann geformt, wenn ihre Konsequenz die Einigkeit des Staats war. Obwohl Augustinus' himmlische Gerechtigkeit auf Erden nicht entstehen konnte, so gäbe es doch die „vereinbarte Gerechtigkeit“, die die Einigkeit des Staates bringen könnte.⁵³⁴

Himmlische und irdische Stadt

Die Geschichte beginnt nach Augustinus mit der Schicksalsfrage und dem Verstoß Adams aus dem Paradies. Damit habe auch das unwissende und unterdrückte Leben des Menschen auf Erden begonnen. Der Begriff *Sünde* fand erst dann seine Bedeutung, als Adam und Eva, die zuerst Gottes Geschöpfe waren, ihren Geist gegenüber Satan verloren und sich durch seine teuflischen Versuche dem Gottesbefehl widersetzt haben. Der Mensch sei bis zum Ende der Geschichte zu Elend, Schwierigkeiten und Entbehrungen verurteilt.⁵³⁵

Augustinus sagt: Wenn man sich wieder der himmlischen Welt anschließen will und ewiglich in der Gottesstadt bleiben möchte, muss eine Entwicklung zur himmlischen Welt stattfinden. Als Ort für den Rückzug von der diesseitigen Welt und der Erlangung der Vollkommenheit nennt Augustinus indirekt die Kirche. Die Kirche sei die in Christus von Gott gestiftete Institution, die seine Lehre und seine Gnade vermittelt.⁵³⁶ Sie rufe als Vertreter der himmlischen Stadt die Weltbevölkerung zur Einigkeit und Brüderlichkeit auf. Dies veranlasst die Menschen, sich trotz unterschiedlichen Glaubens oder Interessen im Gottesdienst zu vereinigen und in Frieden zu leben. Direkt wird der Name „Kirche“ jedoch nirgendwo aufgeführt.⁵³⁷

Zivile Tugend und soziales Leben

Augustinus berücksichtigt die Rolle des mächtigen Befehlshabers für die gesellschaftliche Verwaltung. Dem allgemeinen Menschen mangle es an Verständnis für die platonischen Wahrheiten und für die allegorische Welt. Anstelle der Denker setzt er allerdings besondere Christen. Mit anderen Worten, Augustinus glaubt wie Platon, dass nur bestimmte Menschen dazu fähig sind, die Handlungen der Befehlshaber verantworten zu können. Zwischen beiden Denkern gibt es jedoch deutliche Unterschiede, wer diese fähigen Gruppen sind. Nach Augustinus' Ansicht sind die denkenden Menschen mit den Heiligen des Christentums gleichzusetzen, weil sie diejenigen sind, die sich der Gerechtigkeit verschrieben haben. Dies gehöre bereits zu ihrem Wesen. Wenn die Heiligen des Christentums nicht an der Spitze der herrschenden Mächte stünden, sei jeder Befehl unrichtig und ungerecht.⁵³⁸

⁵³⁴ Vgl. ebd., Band 2, S. 509ff.

⁵³⁵ Vgl. Hallowell, John H. / Porter, Jene M., 1997, S. 144.

⁵³⁶ Vgl. Bedürftig, Friedemann, 2003, S. 62.

⁵³⁷ Vgl. Ebenstein, William, 1960, S. 171.

⁵³⁸ Vgl. Hallowell, John H. / Porter, Jene M., 1997, S. 155-160, sowie Augustinus, Aurelius, 1979, S. 223.

Obwohl die irdische Stadt nicht aus göttlicher Leidenschaft gegründet wurde, würde sie aber durch die Unterstützung der Lehre Christi und die Gewährleistung eines friedlichen Lebens durch die Anhänger Christi einen dauerhaften Frieden für die Gründung einer sicheren Stadt mit sich bringen. Damit wird klar, dass Augustinus beabsichtigte, die Verbindung zwischen Religion und Staat, die im Jahre 310 hergestellt wurde, als Regierungssystem gesetzmäßig zu machen, da die alte Gewalt und Macht nur mit dem Lichte der irdischen Stadt verhindert werden könne. Die Tugend der christlichen Religion müsse im Körper der altirdischen Stadt aufgehen und Frieden und Freundschaft der christlichen Brüder an die Stelle der inneren Auseinandersetzungen treten. Der „Gottesstaat“⁵³⁹ steht im bleibenden Gegensatz zum irdischen Staat⁵⁴⁰. Die politische Ordnung bedarf stets der kirchlichen Anleitung und Begrenzung, um dem allumfassenden Anspruch des katholischen Glaubens zur Geltung zu verhelfen. Diese Trennung von Kirche und Staat zielt also auf die abgestufte Realisierung einer christlichen Politik unter kirchlicher Führung. Sie sollte der bis dahin gültigen römischen Staatsideologie den Boden entziehen, die bis dahin den heidnischen Götterglauben zur Aufrechterhaltung des Imperiums benutzte. Sie setzte einen politischen Weltherrschaftsanspruch der Kirche voraus, in dem die spätere Herrschaft zwischen päpstlichem Sacerdotium und kaiserlichem Regnum schon angelegt war.

Thomas von Aquin⁵⁴¹

Der Heilige Thomas von Aquin gilt als der bedeutendste Philosoph des Mittelalters und schuf ein sehr umfangreiches Werk. Berühmt ist seine Wahrheitsdefinition der *adaequatio rei et intellecto*, das heißt der Übereinstimmung von Gegenstand und Verstand. Die natürliche Erkenntnis sah er als grundsätzlich auch maßgeblich für die Theologie an. Auf Thomas ist es zurückzuführen, dass die gesamte Logik, die Ethik und die Psychologie des Aristoteles als mit den Lehren der Kirche vereinbar betrachtet wurden.

Die Einheit von Religion und Staat

Aquin war ein bedeutender Philosoph. Er wurde in der Umgebung von Neapel in einer berühmten aristokratischen Familie Italiens geboren. Seine Familie wünschte für ihn einen politischen Posten. Mit 19 Jahren jedoch entschied er sich für Askese, Frömmigkeit und den Dienst für Christus in den Reihen der Dominikaner. Einmal wurde er durch seinen Bruder entführt und im Gefängnis des Familienpalastes festgehalten. Später reiste er nach Paris und beabsichtigte erneut, die Theologie der Dominikaner zu studieren. Als Philosophie- und Theologieprofessor strebte er dort auch die Verbreitung der christlichen Religion an.

⁵³⁹ *civitas Dei*, lat. Darunter wird die katholische Kirche verstanden.

⁵⁴⁰ *civitas terrena*, lat. Darunter wird der römischer Machtstaat verstanden.

⁵⁴¹ 1225-1274

Die wichtigen Theorien von Thomas von Aquin wurden in zwei Abhandlungen „Summa Contra Gentiles“ und „Summa Theologica“ zusammengefasst. Diese beiden Abhandlungen sind in den Jahren 1264-1295 und 1265-1273 geschrieben worden.

Die wichtigste Arbeit von Aquin handelt von der Verbindung von Vernunft und Religion oder mit anderen Worten von Aristoteles und Christentum. Nach Ansicht von Aquin handelte es sich um den wahren Glauben, wenn er mit den Kriterien der Vernunft gemessen wird. Dabei meint er die Vernunft, die sich aus den Werken Aristoteles' ergibt. Er wollte das Christentum mit dem philosophischen System des Aristoteles' herstellen. Zunächst leistete die römisch-katholische Kirche gegenüber seinen Theorien Widerstand, und die Kirche verbot ihm sogar an der Pariser Universität Vorlesungen zu halten. Schließlich schufen seine Gedanken aber eine neue Basis der katholischen Kirche an der Spitze der Grundsätze des Katholizismus.⁵⁴²

Aquin glaubte mit Anlehnung an die aristotelischen Theorien, dass die Gesellschaft aufgrund einer vernünftigen und vorherbestimmten Ordnung bewegt wird. Die Aufgabe der Bauern und anderen dienstlichen Kräften sei die Herstellung von Nahrungsmitteln und anderen grundlegenden Mitteln. Die religiösen Führer würden die Menschen in ihrer vernünftigen Entwicklung stärken. Die politischen Führer wiederum erhalten das Gleichgewicht und die Grenze zwischen Macht, Besitz und Ethik. All diese Bemühungen stehen unter dem Schutz eines allmächtigen, verantwortungsvollen und einzigen Schöpfers des Universums.⁵⁴³

Man könne Gott nur durch Gott und seine göttliche Kräfte erreichen. Keine menschliche Regierung könne den Menschen zu Seligkeit führen. Die Verwaltung des göttlichen Landes in dieser Welt soll in den Händen von Christus und nach ihm bei den Priestern liegen. Alle Könige gehören zu ihren Untertanen. Damit weicht Aquin mit seiner Synthese der Einheit von Religion und Politik von der gewünschten Rettung Augustinus' ab und orientiert sich am Jenseits.

Das natürliche Gesetz

Aquin erkennt vier Gesetzesformen an, die als ewige, natürliche, göttliche und menschliche Gesetze über menschliches Leben herrschen. Er glaubt, dass diese gesetzlichen Formen Zeichen einer Dimension der Vernunft sind, die unter dem Befehl Gottes steht. Gott führt alle Gedanken, Handlungen, die Sprache der Menschen und die Ziele des Staates.

Aquin benötigt die göttlichen Gesetze als Instanz für Urteile unter den Menschen und zur Sicherung der Freundschaft zwischen ihnen, da die Naturen der Menschen unterschiedlich seien. Diese Unterschiede würden das Urteil der Menschen unsicher machen und verfälschen. Das zweite Gesetz Aquins ist das menschliche Gesetz, ein Gesetz, das zur praktischen

⁵⁴² Vgl. Rusel, Bertrand: Philosophie des Abendlandes [Tārīḥ-e falsafe-ye ġarb]. Übersetzt von Nağğaf Daryābnadrī. Teheran, 1373 (1994), S. 632f.

⁵⁴³ Vgl. Bigongiari, Dino (Hrsg.): Political Ideas of St. Thomas Aquinas. New York, 1965, S. 12, sowie Hallowell, John H. / Porter, Jene M., 1997, S. 210f.

Vernunft neigt und das die Handlungen und das alltägliche Leben der vernünftigen und berechenbaren Menschen bestimmt. Das menschliche Gesetz sei für das gesellschaftliche Leben sogar notwendiger als das göttliche Gesetz.⁵⁴⁴

Die gewünschte Regierung

Das höchste Interesse Aquins gilt der Verstärkung der zivilen Tugend, das heißt der Aufstellung menschlicher gerechter Gesetze für die Einrichtung und Erhaltung der Gerechtigkeit unter dem Volk. Das sei die wichtigste Aufgabe der Regierung der Anhänger Christi. Die wichtigste Aufgabe der menschlichen Vernunft sei die Akzeptanz der herrschenden Gesetze der Kirche und die Wahrnehmung des göttlichen Gesetzes durch die festen göttlichen Vorschriften. Da diese Gesetze von Gottes Geist verordnet seien, sind sie dazu fähig, den Menschen in der gewünschten Einheit unter einer christlichen Regierung zu führen. Eine Einheit, die nur mit dem Hauch Christi und mithilfe der Vernunft der Heiligen Schrift veranlasst werden kann.⁵⁴⁵

Die wichtigste Aufgabe der menschlichen Gesetze sei die Lehre der zivilen Tugenden im Licht der religiösen Regierung und die Akzeptanz der herrschenden Gesetze. Diese Gesetze haben zwei Besonderheiten: Erstens, dass die Gesetze für die Einheit des Staates und des allgemeinen Interesses geformt werden, zweitens, dass sie in ihrer Struktur der Religion und in ihrer Verfestigung der himmlischen Welt Gott und die Macht Christi widerspiegeln. Es ist klar, dass mit diesen zwei Besonderheiten keine andere Basis als die Kirche Grundlage der städtischen Politik sein kann.

Thomas von Aquin gelangte in seinem „De Regimine Principum“⁵⁴⁶ zu einer Synthese von kirchlicher und staatlicher Politik. Analog zu seiner natürlichen Theologie als Vorstufe zur Offenbarung Gottes in Christus gestand er dem Staat eine gewisse Selbständigkeit und ein Vernunftwirken zu. Er sah das weltliche Ziel nicht wie Augustinus als Gegensatz, sondern als Vorstufe zum transzendenten Endziel der Erlösung. In seiner Summa Theologica definierte er die Hauptaufgabe der Politik als die Erhaltung des Friedens.

Luther und Calvin: Protestantische Staatstheorien

Die vereinigte Regierung oder die Trennung von Religion und Staat

Luther und Calvin waren Reformer gegen den Katholizismus. Luther als Begründer dieser Bewegung wollte zeigen, dass die katholische Kirche mit ihrer Vermittlerrolle zwischen Mensch und Gott das Verhältnis zu Gott annulliere.⁵⁴⁷ Während Christus alle zu Gott

⁵⁴⁴ Vgl. Hallowell, John H. / Porter, Jene M., 1997, S. 196f.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd., S. 217f.

⁵⁴⁶ lat., bedeutet „Über die Herrschaft der Fürsten“.

⁵⁴⁷ Vgl. Wolin, Sheldon S.: Politics and Vision. Boston, 1960, S. 149.

einberufen wollte, forderte die katholische Kirche nun alle zu Gott auf. Nach Luthers Ansicht sei der Glaube an Gott eine direkte, innere und unabhängige Beziehung, die sich durch geistige Erhöhung und Klarheit des Herzes ereigne. Der Glaube an Gott veranlasse die Menschen, durch göttliche Weltanschauung Geist und Herz lebendig zu machen und die Unreinheit durch Gottesliebe zu ersetzen. Luther war bestrebt, auf dieser Grundlage der Rückkehr zur Tradition Christi die Kirche als Gottesvermittler zu entfernen und den Menschen selbst und unmittelbar vor Gott zu stellen. Nach Luther sei der Glaube individuell und beziehe sich auf eine innere Beziehung zwischen Mensch und Gott. Niemand könne andere zwingen zu glauben, sondern jeder müsse selbst zu seiner inneren Überzeugung finden.⁵⁴⁸ Die religiöse Gesellschaft ist nach Luther also eine freie und offene Gesellschaft.

Calvin sah im Gegensatz zu Luther solche Freiheiten im Bereich der Religion als gesellschaftsschädlich an. Er glaubte, dass die religiöse Gemeinschaft die einzelnen Gläubigen an sich binden müsse, da ohne diese Einheit der Aufbau einer ethischen Gesellschaftsgrundlage, ihre Ordnung und Harmonie instabil und schwierig würde. Tatsächlich war Calvin gegen ein Ende der religiösen Herrschaft der Kirche. Er glaubte, dass anstatt eines Papstes eine Gruppe mächtiger Führer die Herrschaft über die religiöse Gesellschaft verantworten sollte.⁵⁴⁹ Die Aufgabe der calvinistischen Kirche sei die Herrschaft eines gelehrten Wirkungskreises für die Lehre der Kirche. Die Kirche bestimme nicht die Regierungshandlungen, sondern sei in der religiösen Grundlage und Führung der Anhänger Christi der geistige Verstand der christlichen Religion. Die Kirche müsse also die ethischen Grundlagen und zivilen Tugenden für die Beteiligung der Anhänger in politischen Handlungen und der Verwaltung der Stadt berücksichtigen.

Sowohl Luther als auch Calvin waren der Verpflichtung der Bürger zur Regierung treu geblieben. Deshalb war es ihre Empfehlung an die Bürger, dass sie zur Änderung der bestehenden Situation nicht die Revolution, sondern die Reform wählen sollten. Beide benötigten den Staat für die Verbreitung des Christentums. Luther glaubte, dass der Glaube und die Pflicht eines Christen kein Verhältnis zur Politik hat. Die Pflicht eines Christen sei nur, sich der gesetzlichen Macht zu unterwerfen. Während des Bauernaufstandes verkündete er, dass das Paradies nicht in dieser Welt, sondern im Jenseits liege. Daher sträubte er sich nicht gegen die unterdrückenden herrschenden Könige, die töteten und all ihre Macht anwendeten.⁵⁵⁰ Für Calvin waren die Macht des Herrschers und seine Machtausübung sogar ein notwendiges und vorhersehbares Schicksal.

Die theoretische Methode Luthers war der Rückzug von der Politik und die Entwaffnung der

⁵⁴⁸ Vgl. Ebenstein, William, 1960, S. 351.

⁵⁴⁹ Vgl. Wolin, Sheldon S., 1960, S. 167f.

⁵⁵⁰ Vgl. Bronowski, Jacob / Mazlish, Bruce: Die Tradition der Aufklärung im Westen von Leonardo bis Hegel [Sonnat rūšan-fekrī dar ġarb az Leonardo tā Hegel]. Übersetzt von Līlā Sāzġār. Teheran, 1379 h. š., S. 134.

Kirche. Er meinte, dass Gott niemals das Schwert für die Ausbreitung des Christentums verwenden würde. Deshalb bräuchten die Anhänger des Messias kein Schwert.⁵⁵¹ Calvin wollte dagegen zeigen, dass der Kaiser sein Schwert im Dienste Christi anwenden muss. Luther entzog dem König also das Schwert, wohingegen Calvin es für den Herrscher reinigte, sofern dessen Leben, Vermögen und religiöse Zeremonien die christlichen Bürger nicht unterdrückt. Die Bürger wiederum seien verpflichtet, den Regenten zu beehren und ihm zu folgen.

Die linke und die rechte Hand Gottes nach Luther

Das lutherische Verständnis des Staates sowie des politischen Handelns ist nachhaltig durch auf Luther zurückgehende Unterscheidungen geprägt, welche im 20. Jahrhundert auf den Begriff der so genannten *Zwei-Reiche-Lehre* gebracht wurden. Luther konnte dabei auf ältere Vorstellungen, insbesondere auf Augustins, zurückgreifen, er führte diese dann aber auf ganz neue Weise weiter. Im Reich Gottes zur rechten Hand herrscht Jesus Christus durch Wort und Sakrament. Das Reich Gottes zur Linken braucht dagegen eine feste Ordnung für das Zusammenleben der Menschen und ein Machtmittel zur Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit.⁵⁵²

Das Evangelium lehrt kein äußerliches, zeitliches, sondern ein inneres, ewiges Wesen und die Gerechtigkeit des Herzens. Es lehnt das weltliche Regiment nicht ab, sondern will, dass man dies alles als wahrhaftige Gottesordnung erhalte und in diesen Ständen christliche Liebe und Rechte vermittele sowie rechtschaffen handele, jeder in seinem Beruf.

Diese Aussagen sind oftmals auf die Forderung nach einer strikten Trennung zwischen Kirche und Politik hin so verkürzt worden, als hätten beide nichts miteinander zu tun. Dabei wird aber übersehen, dass Gott Herr über beide Reiche ist. Luther hat in der Tat auf eine klare Unterscheidung von Evangelium und Politik gedrängt, nicht aber auf eine Trennung. „Die weltlichen Ordnungen und die natürlichen Güter sind auch für Luther selbstverständlich von Gott eingesetzt und geordnet.“⁵⁵³

In der Unterscheidung der beiden Reiche sowie der dadurch möglichen wechselseitigen Begrenzung von Politischem und der Verkündigung des Evangeliums ist die Zwei-Reiche-Lehre bis heute ein Orientierungsmuster für das Verhältnis zwischen der geistlichen und der weltlichen Existenz Christi.

Martin Luther betont wie Augustin die Unterscheidung der Bereiche Gott und Welt. Diese

⁵⁵¹ Vgl. Luther, Martin: On Secular Authority. In: Hopel, Harro (Hrsg.): Luther and Calvin. Cambridge, 1995, S. 11.

⁵⁵² Vgl. Evangelische Generalsynode Österreich: Evangelische Kirchen und Demokratie in Österreich. Denkschrift der Generalsynode 2002. Online unter http://www.evangel.at/fileadmin/evang.at/doc_reden/demokratie.pdf (Oktober 2002).

⁵⁵³ Troeltsch, Ernst., Band 2, 1912, S. 485.

Differenz ist bei ihm aber nicht mit den politischen Größen Kirche und Staat gleichzusetzen. Diese sieht er vielmehr als zwei getrennte Regimente Gottes mit verschiedenen Aufgaben an: Die Kirche predigt Gnade und teilt Vergebung aus ohne weltliche Macht, der Staat wehrt notfalls mit Gewalt das Böse ab. Beide richten sich gegen die Herrschaft des Bösen auf Erden bis zur Ankunft des Reiches Gottes, sind aber auch selbst als Teil der Welt vom Bösen durchdrungen.

Die Unterscheidung lässt die positive Beziehung zwischen beiden Regimenten offen, so dass die Staatsmacht im konservativen Luthertum nicht von der Christusherrschaft, sondern von der Schöpfungsordnung als quasi naturnotwendige Struktur bestimmt wird. Das landesherrliche Kirchenregiment übernahm die Durchführung der Reformation und begründete damit eine neue protestantische Allianz von Thron und Altar. Die Staatsmacht wurde im Absolutismus amoralisch, da das politisch wirksame Korrektiv des Gottesrechts in die private Glaubensentscheidung verlegt wurde. Konfessionen wurden orthodox und verbanden sich mit Nationalkirchen. Der preußische Obrigkeitsstaat gewährleistete erstmals Religionsfreiheit, privilegierte aber weiterhin staatskirchliche Strukturen. Kirchentheologie stützte den Klassenstaat gegenüber Demokratiebestrebungen und lehrte den Christen Untertanengehorsam. Pietismus und Romantik reagierten auf Aufklärung und Universalismus der autonom begründeten Menschenrechte mit Innerlichkeit und Diakonie ohne Strukturreformen.⁵⁵⁴

Calvin – Auf dem Weg zur Königsherrschaft Christi

Johannes Calvin unterscheidet ebenfalls das innerlich-geistliche Reich Jesu Christi von weltlichen Belangen; doch ist der Staat bei Calvin aufgrund seiner stärkeren theologischen Orientierung am Alten Testament deutlich theokratischer definiert als bei Luther.⁵⁵⁵ Gesetz und Gnade werden hier nicht zwei unterschiedlichen Sphären zugeordnet, sondern gelten beide als Heilmittel.

Der Staat soll das Gesetz Gottes zur Geltung bringen, seine Autorität empfängt er aus Gottes gnädiger Anordnung. Die Aufgabe der Obrigkeit liegt in der Sorgepflicht für das Gemeinwohl und die Kirche, wobei der Staat bei letzterer lediglich in die äußeren Angelegenheiten eingreifen kann. Der Obrigkeit gebührt Gehorsam, eine christliche Anarchie ist nicht vorstellbar. Umgekehrt werden Eigenmächtigkeiten des Staates ebenso wenig toleriert. Sollte die Obrigkeit einmal den Ungehorsam gegen Gott fordern oder die Freiheit der Verkündigung einschränken, so ist ihr gegenüber Widerstand zu leisten. Diese Erkenntnis hat der Calvin-Schüler und reformierte Adelige Freiherr Georg Erasmus von Ischernembl, Führer des Evangelischen Adels im 16. Jahrhundert in Österreich, politisch konkretisiert und in seiner Schrift über Widerstandsrecht theologisch dargestellt. Politisches Engagement im weitesten

⁵⁵⁴ Vgl. Ebd.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd.

Sinne kann durchaus als eine „geistliche Aufgabe“ gesehen werden.

In einer Bekenntnisschrift der Reformierten Kirche, dem Heidelberger Katechismus, wird in Frage 123 die Vater-Unser-Bitte „Dein Reich komme“ so interpretiert, dass man sich kraft des Wortes und Geistes Gottes der Vollkommenheit seines Reiches mehr und mehr nähere. Nachdem die Königsherrschaft Christi in der frühen reformierten Tradition nicht territorial, wohl aber „fleischlich“ verstanden wurde, werden Schritte auf dem Weg zur Vollkommenheit nie nur abstrakt, sondern immer sehr irdisch konkret gedacht und erwartet. Dieser reformierte Ansatz spielte für das Entstehen der modernen Demokratie eine bedeutende Rolle. Hauptsächlich deshalb, weil damit jedem einzelnen Christen ein Stück Verantwortung für die künftige Entwicklung der Gesellschaft auferlegt wurde. Auch bildete das geistlich motivierte Widerstandsrecht gegenüber staatlichen Übergriffen einen ersten Schritt zu dem, was man im modernen Sprachgebrauch als „Zivilcourage“ bezeichnen würde. Und nicht zuletzt durch die Prägung des „vierfachen Amtes“ (Lehrer, Pfarrer, Diakon und Presbyter) hat Calvin auch den Boden für eine Demokratisierung der politischen Machtstrukturen bereitet. Insbesondere die Entwicklung in England während des 17. Jahrhunderts und die Gründung amerikanischer Kolonien griffen diese Vorstellungen auf: Die biblische Idee des Bundes zwischen Gott und dem Volk sowie die Theologie als Motor für die Demokratie.⁵⁵⁶

4.2.2 Instrumentalismus: Die Abhängigkeit der Religion von der Politik

Dieses Verständnis wird in zwei grundsätzliche Richtungen unterteilt: Ein gemäßigtes und ein radikales Verständnis. Das gemäßigte Verständnis betont den politisch-sozialen Nutzen der Religion, die aber nicht der Staatsmacht untergeordnet sei. Diese Theorie entspricht der Denkrichtung von Machiavelli und Montesquieu, die die Religion aus soziologischer Perspektive betrachten. Das zweite Verständnis sieht die Religion dagegen vollkommen von politischer Macht abhängig. Jene Denker wollen die Religion in den Dienst des Staates und der Regierung stellen. Sie trennen strikt das religiöse vom politischen Reich, trennen die Religion aber nicht ab, sondern machen sie von der Politik abhängig. Zu dieser Gruppe gehören Hobbes und Spinoza.

Machiavelli bricht zunächst das Verhältnis zwischen Ethik und Politik ab. Er legitimiert den Gebrauch jeglicher Mittel zur Festigung der Gesellschaft und Verwaltung des Landes. Mit der Trennung der Politik von der Ethik befreit Machiavelli die Politik von der Beherrschung durch die Religion. Er spricht sich allerdings nicht eindeutig über das Verhältnis von Kirche und Staat aus. Er vergleicht stattdessen das Christentum mit der römischen Religion. Er nimmt die Religion als Vorbild für die Kirche und zeigt, dass er nur an den gesellschaftlichen und äußeren Aspekten der Religion interessiert ist. Die Religion, die für die Solidarität der

⁵⁵⁶ Vgl. ebd.

Gesellschaft und Einigkeit des Staates notwendig sei, sei auch für die Regentschaft der Könige erforderlich. Die Religion steht aber vollkommen im Dienste des Staates. Der Staat kann die Religion in jeglicher Form verändern. Machiavelli kritisiert die römisch-katholische Kirche, die den Bestand und den Zusammenhalt Italiens nicht bewahren konnte.⁵⁵⁷

Thomas Hobbes beschäftigte sich mit der Analyse des Verhältnisses von Religion und Politik. Er entwickelte 1651 diesbezüglich in seinem Werk *Leviathan*⁵⁵⁸ Theorien über die kirchliche und die zivile Staatsmacht. Er empfahl nicht nur, die Kirche unter die Aufsicht des Staates zu stellen, sondern forderte dies für den Glauben selbst. Die politische Macht könne die Menschen kontrollieren und sie von religiösen Konflikten, die die Einheit des Landes gefährden, fernhalten. Hobbes war Zeitzeuge des im Jahre 1264 herrschenden Bürgerkrieges in England zwischen den Anhängern von König Charles I. und den Gefährten Parlemans und Kramals. Religiöse Konflikte und die kirchliche Abhängigkeit spielten dabei eine wichtige Rolle. Nach Hobbes' Ansicht vereinigen sich Kirche und Staat und haben gemeinsame Grenzen. Die Kirche sei also nicht vorzüglicher als die Staaten. Jeder Christ ist von dem Staat, dem er zugehörig ist, abhängig und nicht auf eine Kirche angewiesen, die über den Staaten steht. Es gebe keine globale Kirche, die alle Christen zu einem Gehorsam ihr gegenüber zwingen könne.⁵⁵⁹ Nach Hobbes bestehe die zivile Herrschaft aus den Christen und würde als „ziviler Staat“ bezeichnet. Weil es sich um Christen handelt, würde er auch „Kirche“ genannt.⁵⁶⁰ Deshalb bestehe eine vollkommene Gleichheit zwischen Staat und Kirche. Er zeigt mit Hilfe zahlreicher Texte aus dem Neuen Testament, dass die Kirche im Laufe ihrer frühen Epoche keine weltliche Macht besaß, da das Land der Christen nicht in dieser Welt zu finden sei. In dieser Periode gab es keine vollständige Trennung zwischen ziviler und religiöser Macht. Als in der nachfolgenden Zeit die zivilen Herrscher zum Christentum übertraten, vereinigte sich die politische mit der religiösen Macht in den Händen einer einzigen Person. So wurden die christlichen Herrscher zu religiösen Führern. In dieser Situation wurde die Macht charismatisch und absolut, da sie die Unterstützung durch die Religion genoss. Der zivile Herrscher durfte sogar das heilige Buch interpretieren und die theologischen Schriften seines Staates festlegen.⁵⁶¹

Spinoza schreibt dem Staat ebenfalls eine religiöse Verantwortung zu:

⁵⁵⁷ Vgl. Machiavelli, Niccolò: *Œuvres complètes*. Gallimard, la pléiade, 1952, S. 411-422, zitiert nach Barbier, Maurice, 2005, S. 123-133.

⁵⁵⁸ Siehe Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Übersetzt von F. Treico. Seiry, Paris, 1971, sowie Hood, F.C.: *The Divine Politics of Thomas Hobbes. On Interpretation of Leviathan*. Oxford, 1964.

⁵⁵⁹ Vgl. Hobbes, Thomas, 1971, S. 493.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd. S. 493.

⁵⁶¹ Vgl. Barbier, Maurice, 2005, S. 148-158.

„...daß die Inhaber der Regierungsgewalt allein das Recht zu allem hätten und alles Recht allein von ihrem Beschluß abhängig sei, so wollte ich darunter nicht nur das bürgerliche, sondern auch das geistliche Recht verstanden wissen.“⁵⁶²

Der Staat könne sich aber nur äußerlich mit der Religion beschäftigen und dürfe sich nicht in den privaten Glauben einmischen, weil die Gedanken- und Glaubensfreiheit gewahrt werden müsse. „Denn der innerliche Gottesdienst und die Frömmigkeit selbst gehören zum Recht jedes einzelnen.“⁵⁶³ Deshalb erkennt er in der demokratischen Ordnung die beste Regierung. Er unterscheidet zwischen Gedanken- und Handlungsfreiheit. Die Menschen sind in ihrem Denken frei, und diese Freiheit widerspreche nicht der göttlichen Offenbarung und politischen Ordnung. Obwohl der religiöse Glaube die vollkommene Freiheit genieße, seien die religiösen Bräuche jedoch von der politischen Macht abhängig. Eine Herrschaft, in der das göttliche natürliche Recht für die Verteidigung und den Schutz der Staatsgesetze verantwortlich ist, verfügt über das absolute Recht über alle günstigen Maßnahmen bezüglich der Religion.⁵⁶⁴ Die religiösen Gelehrten sollten dagegen keine Macht im Bereich der Politik besitzen. Ihre Handlungen müssten auf den Bereich der Religion beschränkt sein.

Spinozas Argumente fußen auf drei Prinzipien: Die wirkliche Religion basiert auf der Erfüllung von Gerechtigkeit und Wohltat. Gerechtigkeit und Wohltat müssen für die Religion also gewährleistet sein. Dies zu erfüllen, liegt in den Händen der politischen Macht.⁵⁶⁵ Gottes Regentschaft über das Volk wird nur durch politische Organe gewährleistet. Es ist notwendig, dass die politische Macht die Religion führt und die Gesetze der Religion aufzwingt, da sich die Religion an die Ordnung und den öffentlichen Nutzen halten muss.⁵⁶⁶ Sowohl Hobbes als auch Spinoza überstellen die religiösen Angelegenheiten und die zivilen Probleme an die politische Macht. Er übergab die gesamten religiösen Leistungen wie die Verwaltung des heiligen Reiches, die Benennung der religiösen Führer, die Bestimmung und Verteidigung der Grundlage und Lehre der Kirche, die Verbannung und die Akzeptanz der offiziellen Religion an die regierenden Staatsorgane.

Rousseau betonte dagegen einerseits die Glaubensfreiheit und glaubte, dass die politische Macht sich nicht mit den persönlichen Meinungen beschäftigen darf. Andererseits war er sich der fundamentalen Notwendigkeit der Religion für die Gesellschaft bewusst, die vollkommen dem Staat untergeordnet sein sollte und die politische Einheit sichern müsse. Die Religion sei

⁵⁶² Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat. Übersetzt von Carl Gebhardt. Hamburg, 1976, S. 285.

⁵⁶³ Ebd., S. 286.

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., S. 232f.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., S. 120-241.

⁵⁶⁶ Vgl. Barbier, Maurice, 2005, S. 161-174.

folglich dem Dienste des Staates unterstellt. Aus drei Gründen glaubte Rousseau, dass die Gesellschaft und der Staat die Religion benötigen:

- Der unreligiöse Mensch könne nicht wohltätig und an seinen Pflichten interessiert sein. Gottlosigkeit führe zum Verlust der Ethik.
- Die Religion garantiere mit der Verteidigung gesellschaftlicher Verträge das Wesen der Gesellschaft.
- Die Religion verleihe den Gesetzen die notwendige Macht.

Religion und Politik verfolgen nach Ansicht Rousseaus ein gemeinsames Ziel. Bei Völkern werde aber die eine als Mittel der anderen verwendet. Rousseau untersucht die vorhandenen Religionen nach ihrem Verhältnis zum Staat und bestimmt drei Religionen:

1. Die *bürgerliche Religion* ist prinzipiell mit dem antiken Götzendienst identisch. Es gibt keinen Unterschied zwischen religiösem und politischem Leben, und Religion und Staat sind miteinander verbunden. Jedes Land hat wie die Gesetze seine Religion und Götter. Seiner Meinung nach ist dies eine nationale Religion, die sich je nach Land verändert. Diese Situation steuert auf eine Art religiöse Regierung zu, da nur hier die religiöse und politische Macht miteinander verbunden werden.

2. Die *menschliche Religion* entspricht dem ursprünglichen, also dem biblischen Christentum. Sie steht im absoluten Gegensatz zur bürgerlichen Religion, denn sie ist auf das Jenseits ausgerichtet und steht in keinem Zusammenhang zu Gesellschaft und Staat. Damit hat das Christentum im Vergleich zum Heidentum eine grundlegende Entwicklung hervorgerufen, weil es eine Religion ist, die unabhängig von Macht und Staat ist. Das Christentum könne keine Sicherheit für den Staat geben, weil es sich nur um himmlische Belange kümmere.

3. Die *Priesterreligion* ist im Prinzip mit dem römischen Katholizismus des Christentums gleichzusetzen. Diese Religion bestimme für die Menschen zwei Gesetze, zwei Führer und zwei Heimaten. Deshalb sei diese Religion fehlerhaft. Was die gesellschaftliche Einheit vernichte, habe keinen Wert.

Damit kritisiert Rousseau die damals vorhandene Form der Religion. Er glaubte, dass sie aus politischer und gesellschaftlicher Perspektive falsch sei. Das alte Heidentum gehöre zur Herrschaft des Staates und beinhalte die Gefahr der Sklaverei und des Krieges. Das biblische Christentum sei vom Staat getrennt. Das römisch-katholische Christentum teile jedoch die Gesellschaft auf und könne das Land zerstören. Der Staat benötige also eine Religion, die mit ihm nicht verbunden werden muss, jedoch auch nicht vollständig von ihm getrennt sein muss und ihn nicht zersplittert. Stattdessen muss zwischen Staat und Religion eine Einheit und Harmonie bestehen. Rousseau stellt sich eine zivile Religion vor, weil die bestehenden Religionen diese Verpflichtungen nicht erfüllen könnten. Diese zivile Religion bestehe aus

der bürgerlichen und der menschlichen Religion. In dieser Religion mache der Staat seine eigenen Vorschriften, und die göttlichen und menschlichen Gesetze seien sich einig. Die frömmsten Gläubigen seien die überzeugtesten Bürger.⁵⁶⁷

4.2.3 Das liberalistische Verständnis

Nach Hobbes und Spinoza trat der englische Denker John Locke in Erscheinung. Im Gegensatz zu Hobbes und Spinoza untersuchte er die Trennung von Religion und Politik. Er war ein überzeugter Anhänger der religiösen Vernachlässigung. Diese Vernachlässigung mündet in der Trennung von Religion und Politik. Das religiöse Reich wird vom zivilen separiert, da Kirche und Staat über unterschiedliche Wesen und Leistungen verfügen. Der Staat hat nach Ansicht Lockes eine weltliche Natur und verfolgt entsprechend nur weltliche Ziele, nicht die heiligen Handlungen. Die zivilen Herrscher seien weder gegenüber Gott noch gegenüber den Menschen für die Beaufsichtigung des menschlichen Geistes verantwortlich. Zweitens stütze sich die Herrschermacht auf Gewalt, während die wirkliche Religion auf dem inneren Glauben begründet sei. Drittens habe die Erlösung des menschlichen Geistes keinen Bezug zum zivilen Herrscher. Die Anwendung von Gewalt und die Macht der Gesetze helfen zu diesem Zwecke nicht.⁵⁶⁸

Locke erläutert in seinem „Brief über Toleranz“ seine Meinung zu dem Verhältnis von Staat und Kirche. Toleranz sei das Merkmal der wahren Kirche. Intoleranz widerspreche dem Liebesgebot Jesu und dem von ihm gegebenen Beispiel. Damit das Gemeinwohl nicht als Vorwand für religiöse Tyrannei und die Toleranz als Vorwand für Libertinismus missbraucht werden kann, sei die genaue Abgrenzung der Aufgaben von Staat und Kirche unerlässlich.⁵⁶⁹ Die Aufgabe der Staatsgewalt sei es, Leben, Freiheit, Gesundheit, körperliche Unverletzlichkeit und den äußeren Besitz der ihr Unterworfenen durch gesetzlichen Zwang zu sichern.⁵⁷⁰ Dagegen könne das Befugnis der Staatsgewalt nicht auf das Seelenheil der Menschen ausgeweitet werden, denn:

- Weder Gott noch das Volk haben sie ihr übertragen.
- Die zum Seelenheil erforderliche Überzeugung lässt sich nicht erzwingen.
- Die Obrigkeiten sind religiös uneins.⁵⁷¹

⁵⁶⁷ Vgl. ebd., S. 178-197.

⁵⁶⁸ Vgl. ebd., S. 209-218.

⁵⁶⁹ Vgl. Locke, John: Ein Brief über Toleranz. Übersetzt und erläutert von Julius Ebbinghaus. 2. Aufl. Hamburg, 1996, S. 3-11.

⁵⁷⁰ Vgl. ebd., S. 13.

⁵⁷¹ Vgl. ebd., S. 17.

Die Kirche sei eine freiwillige Gesellschaft von Menschen, die sich zusammen tun, um Gott in der Weise zu verehren, wie sie glauben, dass es ihm annehmlich und für sie wirksam sei. Jedem stehe Eintritt und Austritt frei.⁵⁷² Die Ordnung der Kirche und ihre Verwalter werden von ihr bestimmt. Die bischöfliche Verfassung, deren Geistliche ihre Befugnis von den Aposteln ableiten, ist für sie nicht notwendig.⁵⁷³ Die Aufgabe des Kirchenrates beschränke sich auf Aufforderungen, Ermahnungen und Ratschläge. Die einzige mögliche Strafe sei der Ausschluss.⁵⁷⁴ Die Toleranz verbiete der Kirche nicht die Exkommunikation Abtrünniger, diese dürfe aber nicht mit der Einschränkung bürgerlicher Rechte verknüpft sein. Keine Privatperson könne aus religiösen Gründen Vorrechte gegenüber anderen besitzen, ebenso wenig eine Kirche gegen eine andere. Geistliche müssten nicht allein Toleranz üben, sondern sie auch den ihnen Anbefohlenen zur Pflicht machen.⁵⁷⁵

Alexis de Tocqueville weist wie andere Denker des liberalistischen Verständnisses auf die notwendige Handlung der Religion in der Gesellschaft hin. Auch er betont die Trennung von Religion und Politik. Er beschäftigte sich mit dieser Problematik in einigen Teilen seiner Werke „Demokratie in Amerika“ (1835-1840) und „Französische Revolution und vorheriges Regime“ (1856). In der Tat wurde Tocqueville von der Stellung der Religion in Amerika beeinflusst. Er weist darauf hin, dass die Amerikaner in ihrem natürlichen Wesen religiös seien. Er erinnert aber auch daran, dass sich der Einfluss der Religion in diesem Land grundsätzlich mit der vollkommenen Trennung von Kirche und Staat erklären ließe. Für Tocqueville ist die Religion für die Menschen eine natürliche Angelegenheit und im menschlichen Wesen verwurzelt. Die Religion finde ihre Macht im Menschen selbst und nicht in einer äußeren Macht. Wenn eine Religion sich mit einer Regierung vereinigt, muss diese Religion die Hoffnung auf die allumfassende Herrschaft verlieren. Wenn die Religion sich auf eine politische Macht stützt, muss sie an Konflikten teilhaben, die nicht zu ihr gehören. Das Bündnis zwischen Religion und Macht sei eine dauerhafte Gefahr, die in allen Zeiten vorhanden war, aber nicht immer deutlich wurde. Die Amerikaner hätten die Religion von der Politik separiert, um ihren Einfluss zu behalten. Tocqueville wollte die Priester an ihren Altar verbannen.

Er forderte die Übertragung des amerikanischen Systems auf Europa, was sich jedoch durch das tiefe europäische Bündnis zwischen Religion und Politik schwierig als erwies. Anstatt dass die gottlosen Menschen in Europa die Christen als religiöse Konkurrenten betrachteten, verfolgten sie sie als politische Feinde. Tocqueville äußerte sich entsprechend kritisch zur französischen Revolution. Die Revolution wollte die politische Ordnung ändern und griff

⁵⁷² Vgl. ebd., S. 19ff.

⁵⁷³ Vgl. ebd., S. 21-25.

⁵⁷⁴ Vgl. ebd., S. 25ff.

⁵⁷⁵ Vgl. ebd., S. 27-37.

hierzu die Religion an, die tief mit dieser Ordnung zusammenhing. Es habe nämlich zwischen den Königen und der Kirche enge Beziehungen gegeben. Die Kirche verlieh den Königen die ethische Macht, und die Könige unterstützten dafür die Kirche materiell. Tocqueville bedauerte die hohe Unterstützung der Kirche durch den Kaiser in der Zeit von Napoleon. Er kritisierte auch, dass die Religion als Mittel der politisch-gesellschaftlichen Sicherheitsfestigung benutzt werde. Er empfahl für die Religion die Unabhängigkeit von der Gesellschaft. Der Katholizismus stimmt aber nach dem amerikanischen Vorbild nicht nur mit der Demokratie überein, sondern ist für sie auch nützlich. Es sei also ein großer Fehler zu denken, dass die demokratische Gesellschaft ein Feind der Religion sei. Die Demokratie werde von gleichgestellten Menschen bestimmt. Ebenso glaubt das Christentum, dass alle Menschen gegenüber Gott gleich sind. Die Religion beteilige sich in Amerika mit dem Einfluss auf Ethik und Familie und nicht mit direkten Handlungen am politischen System und an der Führung der Gesellschaft.⁵⁷⁶

Tocqueville betont in seinem Werk „Demokratie in Amerika“ deutlich den Einfluss christlicher Ethik auf die Verstärkung der zwei bedeutenden Prinzipien demokratischer Gesellschaften Gleichheit und Freiheit. Zumindest in Amerika sieht er eine Verbindung zwischen Religions- und Freiheitsgeist.⁵⁷⁷

Neoliberalistisches Verständnis

Karl Barth - Christengemeinde und Bürgergemeinde

Der reformorientierte Schweizer Theologe Karl Barth (1886-1968) entwickelte die calvinistischen Ansätze weiter und stellte die „Christengemeinde“ und die „Bürgergemeinde“ in Form von zwei konzentrischen Kreisen dar: Die Christengemeinde befinde sich als die zahlenmäßig kleinere inmitten der größeren Gemeinschaft aller Bürgerinnen und Bürger.⁵⁷⁸ Bewusst ist die Kirche dabei im Zentrum des Staates angesiedelt: Zum einen ist damit die spirituelle Mitte von Jesus Christus gemeint, von dem die Kirche ihre Kraft schöpft und ihren Auftrag bezieht, zum anderen wird die Kirche dadurch in besonderer Weise in die Pflicht genommen, die Sorge um das Gemeinwohl als zentrale Aufgabe mit zu tragen.

Barth begann in betontem Kontrast zu Schleiermacher mit einer Lehre vom Wort Gottes, die zugleich Trinitätslehre ist (KD I/1, 1932). Er entfaltete Anselms Satz „Gott kann nur durch Gott erkannt werden“ nun trinitarisch: Jesus Christus allein ist Gottes Selbstoffenbarung mitten in der Zeit. Daher kann Gott, der Vater und Schöpfer, nur von Gott, dem Sohn, durch den Heiligen Geist als der Gott erkannt werden, der seine Welt mit sich versöhnt und so unsere Gotteserkenntnis schafft.

⁵⁷⁶ Vgl. Barbier, Maurice, 2005, S. 295-314.

⁵⁷⁷ Vgl. Aron, Raymond, 1993, S. 251.

⁵⁷⁸ Vgl. Bayer, Oswald: Barmen zwischen Barth und Luther. In: Heubach, Joachim (Hrsg.): Luther und Barth. Erlangen, 1989, S. 21-37, S. 23 und 32.

Während die katholische und lutherisch-orthodoxe Dogmatik allgemeine (natürliche) und spezielle (christologische) Offenbarung Gottes auftrennte, setzte Barth sie in eins: Indem Gott in Christus sein Wesen als der Dreieinige offenbart, schafft er die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, die uns von Natur aus schlechthin unmöglich ist und bleibt.

Ausgehend vom praktischen Problem der Predigt empfand Barth immer stärker die Unzulänglichkeit seiner theologischen Ausbildung. Er fragte sich, was er den Menschen überhaupt Hilfreiches zu sagen habe. Er studierte nun erneut die *Bibel*, vor allem den Römerbrief des Paulus. Dabei tauschte er sich mit Thurneysen aus und schrieb ihm z.B.:

„Im Römerbrief knorze ich ... an den Felsklötzen 3.20 ff. Was steckt da alles dahinter! ... Paulus – was muß das für ein Mensch gewesen sein und was für Menschen auch die, denen er diese lapidaren Dinge so in ein paar verworrenen Brocken hinwerfen, andeuten konnte! ... Hätten wir doch früher uns zur Bibel bekehrt, damit wir jetzt festen Grund unter den Füßen hätten!“⁵⁷⁹

Hilfe beim Verstehen dieses Textes fand Barth nicht bei seinen liberalen Lehrern, sondern bei „Bibilizisten“ wie August Tholuck, dem dänischen Existentialisten Søren Kierkegaard (1813–1855) und den Reformatoren Martin Luther und Johannes Calvin.⁵⁸⁰

Im politischen Bereich erweist sich die Christengemeinde mit der profanen Welt solidarisch. Es geht ihr nicht darum, sich primär für ihre eigenen Belange einzusetzen oder Macht und Einfluss zu erwerben. Vielmehr stellt sich die Kirche in ihrer politischen Mitverantwortung den Anliegen und Problemen der sie umgebenden Gesellschaft. Im Raum der Bürgergemeinde bedient sie sich einer säkularen Argumentation, auch wenn die Motivation für ihr politisches Engagement eine geistliche bleibt.

Barth gilt weithin als der bedeutendste und einflussreichste evangelische Theologe des 20. Jahrhunderts. Er war der Begründer der dialektischen Theologie und Überwinder des liberalen Protestantismus, der Vater der bekennenden Kirche und geistiger Mittelpunkt des evangelischen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus, der Versöhner der Völker im Kalten Krieg, der die „Kirche zwischen Ost und West“ positionieren und zu einem entschlossenen blockübergreifenden Widerstand gegen die Aufrüstung ermutigen wollte, der zur Entmilitarisierung und damit zugleich zur Demokratisierung ganz Europas beitragen sollte.

Seine „Kirchliche Dogmatik“ ist ein riesiges, mit keiner Leistung in der neueren evangelischen Theologiegeschichte vergleichbares Werk.

Karl Barth entwarf eine eschatologisch und christozentrisch bestimmte Demokratietheorie, die nach 1945 die Haltung der deutschen evangelischen Kirche zur Demokratie wesentlich

⁵⁷⁹ http://www.bautz.de/bbkl/b/barth_k.shtml abgerufen Januar 2008.

⁵⁸⁰ Vgl. http://de.wikipedia.org/wiki/Karl_Barth abgerufen Januar 2008.

mitprägte.

Dietrich Bonhoeffer - Kirche für andere

Bonhoeffer sieht die Wirkung des Evangeliums in der Befreiung der Welt zu echter Weltlichkeit und Mündigkeit. Das geschehe aber nur durch die konkrete Begegnung der weltlichen Ordnungen mit der Kirche Jesu Christi, ihrer Verkündigung und ihrem Leben. Die Liebe Gottes zur Welt betreffe nicht nur den einzelnen Christen, sondern man müsse ausdrücklich von einer politischen Verantwortung der Kirche sprechen:⁵⁸¹

„Wir wollen nicht ein einzelnes Wort von weltlicher Obrigkeit aus dem ganzen Zusammenhang des Neuen Testaments herausreißen, und damit verkennen, dass Christus das Reich Gottes verkündet hat, gegen das die ganze Welt, und auch die Obrigkeit in Feindschaft lebt.“

Die Aufgabe des Predigers sei nicht, die Welt zu verbessern, sondern zum Glauben an Jesus Christus aufzurufen und die Versöhnung durch seine Herrschaft zu bezeugen. Nicht die Schlechtigkeit der Welt, sondern die Gnade Jesu Christi sei das Thema der Verkündigung. Das Evangelium habe dadurch aber ebenso eine politische Dimension, insofern es die Ankunft des Reiches Gottes bezeugt und die Begrenzung aller irdischen Mächte und Gewalten durch Gott verkündet:⁵⁸²

„Und es wäre gut, darüber nachzudenken, und dies doch nicht allzu verwunderlich zu finden, denn weltliche Instanzen sind eben doch von Menschen gebaut und darum nicht absolute Autorität. Es gibt nur eine Autorität, die zu diesen Fragen bindend geredet hat, das ist Jesus Christus.“

Nach Bonhoeffer gehört es demnach zum Wächteramt der Kirche, Sünden zu nennen und die Menschen vor der Sünde zu warnen. Ferner gehöre es zur Verantwortung des geistlichen Amtes, dass es die Verkündigung der Königsherrschaft Christi ernst nimmt und dass es auch die Obrigkeit in direkter Ansprache in aller Ehrerbietung auf Versäumnisse und Verfehlungen, die ihr obrigkeitliches Amt gefährden, aufmerksam macht.

Wo allerdings der Staat zum Unrechtsstaat wird, hätten die Christen Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. Die politische Verantwortung des Einzelnen, der sich in seinem Gewissen vor Gott gebunden wisse, könne bis zum Widerstand gegen die Staatsgewalt reichen. Begründet und begrenzt wird diese politische Verantwortung der Kirche nach Bonhoeffer

⁵⁸¹ Anzinger, Herbert / Pfeifer, Hans: Dietrich Bonhoeffer. Werke, Register und Ergänzungen. Gütersloh, 1999, S. 117.

⁵⁸² Ebd., S. 116.

allein durch das Evangelium. In dieser Überzeugung hat Bonhoeffer sich auch dem Widerstand gegen Hitler aktiv angeschlossen und ist dafür hingerichtet worden.

Diese Hingabe, die diakonische Funktion, machte für Bonhoeffer das Wesen der Kirche aus: Kirche sei überhaupt nur Kirche, sofern sie sich als „Kirche für andere“ verstehe. Bonhoeffer hat den Zusammenhang zwischen Kirche und Sozialengagement der Gemeinde zu der Formel „Christus als Gemeinde existierend“ verdichtet. Und das hat zwei Seiten: Zum einen wird Christus gerade darum „als Gemeinde existierend“ gedacht, weil die Stellvertretung Christi zum Strukturprinzip für die Existenzform der Gemeinde erklärt wird. Zum anderen aber ist die Einheit der Kirche als Struktur vor allem Wissen und Wollen der Glieder, sie ist nicht Ideal, sondern Wirklichkeit.⁵⁸³

4.2.4 Das kritische Verständnis des Verhältnisses von Religion und Politik

Berühmte Sozialisten, insbesondere Henri de Saint-Simon⁵⁸⁴, Robert Owen⁵⁸⁵ und Pierre Leroux⁵⁸⁶ setzten sich näher mit der Religion und ihrem Verhältnis zur Gesellschaft auseinander. Sie kritisierten das Christentum, waren aber der Meinung, dass die Gesellschaft die Religion benötige. Das Christentum sei jedoch unverträglich und inkompetent. Sie forderten daher den Niedergang und Verfall des Christentums und wünschten sich eine neue Religion.

Saint-Simon glaubte daran, dass das Christentum nicht mehr mit der Wissenschaft verträglich sei. Er forderte eine Neuerung der Religion zur Harmonisierung mit der Wissenschaft. Die Entwicklung der wissenschaftlichen Ordnung müsse die Neuorganisation der religiösen Ordnung veranlassen. Seiner Meinung nach unterscheide das Christentum in seiner ursprünglichen Form zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht, und dies führe zu einer naiven Struktur der Gesellschaft. Das neue Christentum basiere auf einem brüderlich-globalen Prinzip der ganzen Menschheit und biete grundsätzlich durchaus gesellschaftliche Leistungen wie die Verbesserung der Situation der Armen. Saint-Simon trennt nicht zwischen dem weltlichen und geistlichen Reich, sondern will sie stattdessen miteinander verbinden. Nach ihm ist der Führer der geistigen Macht eine Wissenschaft, die unabhängig von den anderen Wissenschaften und vorzüglicher ist als diese. Seine wissenschaftliche Religion ist gottlos, misst sich an der gesellschaftlichen Ethik, und ihr Ziel ist der Fortschritt der Menschheit.⁵⁸⁷

⁵⁸³ Vgl. Soosten, Joachim von (Hrsg.): Dietrich Bonhoeffer. Sanctorum Communio. München, 1986, S. 311.

⁵⁸⁴ 1760-1825

⁵⁸⁵ 1771-1858

⁵⁸⁶ 1797-1871

⁵⁸⁷ Vgl. Barbier, Maurice, 2005, S. 326-327

Die Religionskritiken von Marx und Engels haben einen besonderen Stellenwert. Nach Marx wird die Religion durch den Menschen und schließlich durch die Gesellschaft gebildet. Wenn die Religion die Menschen von sich selbst entfremdet, solle man davon befreit werden. Die Religion halte die Menschen von der Wirklichkeit und seiner geistigen Weiterentwicklung fern. Marx beschuldigt das Christentum, Ungerechtigkeit auf der Erde mit der Belohnung im Jenseits zu rechtfertigen. Seiner Ansicht nach findet gleichzeitig mit dem Niedergang der Religion ein Wendepunkt im politischen Leben der Völker statt. Er führt dazu Griechenland und Rom als Vorbild an. Nach Marx war die Religion im alten Griechenland und in Rom kein Verteidiger des Staates, sondern die Religion die Staatsvorschrift. Der Untergang der alten Religionen wurde nicht durch die Zerstörung der antiken Staaten veranlasst, sondern die alten Religionen veranlassten den Niedergang dieser Staaten.⁵⁸⁸

Der unreligiöse Staat befreie nicht den Menschen von der Religion, sondern bringe die Religion in das private Reich zurück. In einem unreligiösen Staat bleibe der Mensch aufgrund der Trennung zwischen politischem und individuellem Leben religiös. Der Staat ist der Retter vor der menschlichen Entfremdung, weil der Staat dem Menschen ermöglicht, im privaten Leben religiös zu bleiben. Die Trennung von Religion und Politik bedürfe also der religiösen Entfremdung. Marx beschäftigte sich mit der Diskussion über Religion und Gesellschaft sowie den gesellschaftlichen Strukturen. Die Religion spiegelt nach Marx die sozialwirtschaftliche Lage der Gesellschaft wider.

Da Marx die Echtheit der Religion anzweifelt, nimmt er nicht an der theologischen Diskussion teil. Das bestimmende Element sei Richtigkeit und Fehler einer Ideologie, nicht ihre logischen Inhalte, sondern ihre Stellung der Klassen. Er erkennt Religion und Staat als politisch-ideologische Mittel der herrschenden Mächte. Seiner Ansicht nach stehen diese zwei Produkte in einer Klassenbeziehung. Diese Beziehung wird mit dem Übertritt des Menschen von der Vorgeschichte in eine klassenlose Zeit vernichtet. Doch schließlich bewertet Marx das Bündnis zwischen Religion und Staat für die Gesellschaft nicht nur nachteilig, sondern er erkennt den Staat als Produkt der Klassenherrschaft und die Religion als Produkt der menschlichen Entfremdung an.⁵⁸⁹ Karl Marx bewertet die Religion demgemäß als Ideologie, die die bestehenden Machtverhältnisse verschleierte: „Opium für das Volk“.⁵⁹⁰ Das Bild des Glaubens als Schleier, der den Menschen den Blick für ihre Fähigkeit, die gesellschaftliche Entwicklung in ihre eigenen Hände zu nehmen, versperre, kommt demgemäß im kommunistischen Manifest zum Ausdruck:

„Alles Stehende und Ständische verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die

⁵⁸⁸ Vgl. ebd., S. 356-359.

⁵⁸⁹ Vgl. Hamilton, Malcolm B., 1997, S. 145-150.

⁵⁹⁰ Vgl. Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie. Berlin, New York, 1999, S. 29f.

Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebenseinstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen.⁵⁹¹

In dem Text „Zur Judenfrage“ diskutiert Marx das Verhältnis des modernen Staates zur Religion und zur bürgerlichen Gesellschaft. Er will die Frage der Judenemanzipation beantworten. Marx unterscheidet analytisch zunächst drei Ebenen des Verhältnisses von Staat und Religion:

- Die historische Ebene
- Die logische Ebene
- Die inhaltlich-gesellschaftliche Ebene

Das historische Verhältnis des Staates zur Religion diskutiert er am Beispiel Deutschlands. Hier existiere, so das Marxsche Argument, noch kein politischer Staat, kein Staat als Staat. Deshalb sei er selbst noch Theologe, lege das Glaubensbekenntnis des Christentums offiziell ab und wage noch nicht, sich als Staat zu proklamieren. Der Staat, der die Religion voraussetze, sei noch kein wahrer, kein wirklicher Staat.⁵⁹² Der so genannte christliche Staat ist nach Marx ein unvollkommener Staat, und die christliche Religion dient ihm als Ergänzung und Heiligung seiner Unvollkommenheit.

Die Religion wird für den Staat notwendig zum Mittel, und der Staat wird zum Heuchler. Der christliche Staat bedürfe der christlichen Religion, um sich als Staat zu vervollständigen, und verhalte sich demgemäß politisch zur Religion und religiös zur Politik.⁵⁹³ Das historische Verhältnis des Staates zur Religion sei aus der Perspektive des Staates bzw. des Staatsrechts rückblickend durch seine Entstehung aus den christlichen Monarchien des Mittelalters gekennzeichnet.

Anhand der amerikanischen und französischen verfassungsrechtlichen Konstruktionen diskutiert Marx die logischen Momente des Verhältnisses von Staat und Religion. Hier gelten alle Religionen als gleich; die christliche Religion wird zur Besonderheit wie alle anderen Religionen auch.⁵⁹⁴ Der atheistisch-demokratische Staat weise der Religion einen Platz unter den übrigen Elementen der bürgerlichen Gesellschaft zu. Der demokratische Staat bedürfe der Religion nicht zu seiner politischen Vervollständigung. Er könne sich vielmehr von der Religion abstrahieren.⁵⁹⁵ In den Vereinigten Staaten existiert weder eine Staatsreligion, noch

⁵⁹¹ Marx, Karl / Engels, Friedrich: Das Manifest der Kommunistischen Partei. Berlin, 1986, S. 49.

⁵⁹² Vgl. Marx, Karl: Zur Judenfrage. Herausgegeben von Stefan Grossmann. Berlin, 1919, S. 12f.

⁵⁹³ Vgl. Barbier, Maurice, ebd., S. 22.

⁵⁹⁴ Vgl. ebd., S. 13.

⁵⁹⁵ Vgl. ebd., S. 22.

eine als Religion der Mehrheit erklärte Glaubensrichtung, noch eine Bevorzugung des einen Kults über den anderen. Der Staat steht allen Kulturen fremd gegenüber.⁵⁹⁶

Die politische Emanzipation der Juden im modernen Staat ist demnach keine Frage nach dem spezifischen Charakter der jüdischen Religion, sondern sie sei mit der Trennung von Staat und Religion als Charakteristikum des modernen Staates gegeben. Damit befinde man sich auf der Ebene des gesellschaftlichen Inhalts des Verhältnisses von Staat und Religion: Die Religion wird nur noch den besonderen Momenten der bürgerlichen Gesellschaft zugeordnet. Das religiöse und theologische Bewusstsein gilt in der vollendeten Demokratie als um so religiöser und theologischer, als dass es scheinbar ohne politische Bedeutung, ohne irdische Zwecke, ohne Angelegenheiten des weltlichen Gemütes, der Verstandesborniertheit, Produkt der Willkür und der Phantasie bleibt, also als ein wirklich jenseitiges Leben gilt.⁵⁹⁷

Engels versucht ebenfalls, die Verhältnisse zwischen religiösen Gruppen und sozialwirtschaftlichen Bedingungen zu erläutern. Er sah einen Zusammenhang zwischen ursprünglichem Christentum und der Arbeiterbewegung im 19. Jahrhundert. Im Grunde sei das Christentum eine revolutionäre Bewegung, die von den Massen und den unterdrückten Klassen der Gesellschaft herrühre. Im Mittelalter jedoch habe das Christentum zur ideologischen Herrschaft gefunden. Damals habe das Christentum sein Weltverständnis gewaltsam verbreitet und seinen Einfluss auf die politische und gesellschaftliche Ordnung geltend gemacht. Die Theologie habe mit fremden Wissenschaften die ideologische Herrschaft des Christentums unterstützt, und die Ideen der Kirche wurden gleichzeitig zu den Prinzipien der Politik. Das Christentum habe im Mittelalter zur Einheit Europas beigetragen.⁵⁹⁸

Engels weist auf das Verhältnis zwischen religiöser Organisation und politischer Struktur in der feudalistischen Welt hin. Die religiöse Organisation habe erst die politische Struktur legitimiert und ihr ein entsprechendes Charisma verschafft. Die feudalistische Organisation der Kirche verlieh der politischen Struktur ihre religiöse Autorität. Der feudalistische Katholizismus habe aber ebenso seine Unfähigkeit gegenüber der neuen bürgerlichen Klasse, ihren Bedingungen und ihrem Wechsel gezeigt. Die wirtschaftlich-gesellschaftliche Entwicklung verlief daher parallel zu religiösen Kämpfen und zur Reformation im 13.-17. Jahrhundert, damit das theologische Verständnis der Welt mit den neuen wirtschaftlichen Bedingungen übereinstimmen konnte. Die protestantische Reformation des 16. Jahrhunderts entspreche dem Übergang von der feudalistischen zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft.⁵⁹⁹ Engels glaubt, dass die religiösen Kriege im 16. Jahrhundert mit den

⁵⁹⁶ Vgl. ebd., S. 14.

⁵⁹⁷ Vgl. ebd., S. 26.

⁵⁹⁸ Vgl. ebd., S. 367f.

⁵⁹⁹ Vgl. ebd., S. 368.

Klassenkämpfen zusammenhängen und einem Reflex vom Antagonismus der Klassenvorteile entsprechen würden, die sich hinter der Religion versteckt hätten.⁶⁰⁰

Zusammengefasst ist die Religion nach Marx und Engels jedoch kein böses Werk, sondern sei für die Unterordnung der Gesellschaft nötig. Die Religion sei aber eine Reaktion des Bösen in der Gesellschaft und bemühe sich um den Erhalt der bestehenden Situation. Beide Denker betrachten sowohl die Religion als auch den Staat als Ursprung der Entfremdung. Ihre historische Vorstellung war, beide zu vernichten, sie konnten dies jedoch nicht erreichen.⁶⁰¹

4.2.5 Die Regierung der Seelen - das christliche Pastorat

Michel Foucault⁶⁰² verstand Subjektivierung und Staatsformierung nicht als zwei voneinander unabhängige Prozesse, sondern untersuchte sie unter einer einheitlichen analytischen Perspektive. Hieraus resultierte die historische These, die Foucault in einer Vorlesung von 1978 vorstellte: Der moderne westliche Staat sei das Ergebnis einer komplexen Verbindung von politischer und pastoraler Macht. Während sich erstere von der antiken Polis herleite und Recht, Universalität, Öffentlichkeit etc. beinhalte, sei letztere eine christlich-religiöse Konzeption, in deren Mittelpunkt die umfassende Führung der Einzelexistenzen stehe. Wenn diese Annahme richtig ist, dann setzt jede Analyse des modernen Staates voraus, scheinbar „private“ Techniken einzubeziehen, die im Rahmen pastoraler Führungsmethoden ausgearbeitet worden sind. Foucaults Vermutung ist, dass die Vorstellung der Regierung als Führung der Menschen, die bis ins 18. Jahrhundert hinein vorherrschend war, einer spezifischen Machtform zu verdanken ist, die auf die christliche Beziehung zwischen Hirt und Herde zurückgeht: Die *Pastoralmacht*.⁶⁰³

Die christliche Pastoralmacht besitzt eine Reihe von Eigenheiten, die sich sowohl von der griechischen und römischen wie von der hebräischen Regierungsform unterscheiden. Es ist daher nicht nur notwendig, sich von Machtausübungen wie Herrschaft, Ausbeutung etc. abzugrenzen, sondern zugleich die Differenz in den verschiedenen Konzeptionen von Führung und die Besonderheiten der christlichen Regierungstechniken herauszuarbeiten.⁶⁰⁴

In den antiken griechischen und römischen Konzeptionen meint Regierung nicht die Regierung von Menschen, sondern die Regierung der Stadt, von der die Menschen ein Teil sind. Daher richte sich Regierung in beiden Fällen auf die Lenkung eines Gemeinwesens und

⁶⁰⁰ Vgl. ebd. S. 369.

⁶⁰¹ Vgl. ebd., S. 357-372.

⁶⁰² 1926-1984

⁶⁰³ Vgl. Lemke, Tomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität. Göttingen, 2003, S. 152.

⁶⁰⁴ Vg. ebd., S. 153.

ziele nicht direkt auf die Führung der Menschen, die an ihm teilhaben, ab. Im Mittelpunkt der politischen Texte dieser Zeit steht die „Schiffsmetapher“, während die „Hirtenmetapher“ nur eine marginale Bedeutung besitzt: Die Instanz der Führung wird durch den Kapitän symbolisiert, der das Schiff⁶⁰⁵ und nicht die Matrosen lenkt. Die den Griechen und Römern unbekannte Vorstellung von Regierung als Führung von Menschen taucht erstmals in Ägypten und Mesopotamien auf und erfährt unter den Hebräern eine Weiterentwicklung.⁶⁰⁶

Das christliche Pastorat habe eine Reihe von Techniken und Verfahren entwickelt, die die Wahrheit und die Produktion von Wahrheit betreffen. Die Kenntnis der inneren Wahrheit der Individuen sei die unabdingbare technische Voraussetzung für die „Regierung der Seelen“. Die Institution der Beichte erlaube die Untersuchung des Gewissens und Kenntnis der Geheimnisse, die unverzichtbar für eine Führung der Seelen sind. Die Beichte sei jedoch mehr als die Offenbarung innerer Geheimnisse, sie sei nicht allein die Konstatierung des Faktischen, sondern ein Produktionsmittel von Wahrheit.⁶⁰⁷

Die „Genealogie der Pastoralmacht“ operiere in zwei Schritten. Zunächst weist Foucault darauf hin, dass einige der Themen des hebräischen Pastorats vom Christentum aufgegriffen und nachhaltig verändert worden sind. Diese Modifikationen erlauben es dem christlichen Pastorat, jene Führungstechniken bereitzustellen, die wesentlich später eine politische Dimension erlangen sollten, die weit über ihre religiösen Wurzeln hinausgeht.

Die Machtform, die das christliche Pastorat entwickelt, ist keine „politische“, da ihr Ziel in der Sicherung des Seelenheils in einer anderen jenseitigen Welt besteht. Allerdings betrachtet Foucault die Pastoralmacht weniger unter dem Gesichtspunkt ihrer religiösen Inhalte denn als eine spezifische Technologie der Macht, die die Führung von Menschen erlaubt. Der Weg von einer „Regierung der Seelen“ zur politischen Regierung führt über die Integration der Pastoraltechnologie in eine neue politische Form, den modernen Staat.⁶⁰⁸

Der Regierungsanalyse liegt die Annahme zugrunde, dass die pastoralen Führungstechniken Subjektivierungsformen ausarbeiten, auf denen der Staat und die kapitalistische Gesellschaft historisch aufbauten. Dies bedeute jedoch nicht, dass der moderne Staat die notwendige Folge des christlichen Pastorats sei oder sich der Kapitalismus logisch aus diesen Individualisierungstendenzen ableiten lasse. Foucault will vielmehr darauf hinweisen, dass die gesellschaftlichen und politischen Umbrüche der Neuzeit unter dem Blickwinkel einer gleichzeitigen Totalisierung und Individualisierung betrachtet werden können. Der moderne Staat sei daher zugleich eine rechtlich-politische Struktur und „eine neue Verteilung, eine neue Organisation dieser Art von individualisierender Macht“ bzw. „eine

⁶⁰⁵ Das heißt die Polis

⁶⁰⁶ Vgl. ebd.

⁶⁰⁷ Vgl. ebd., S.155f.

⁶⁰⁸ Vgl. ebd., S. 156.

Individualisierungsmatrix oder eine neue Form der Pastoralmacht“.⁶⁰⁹

Den historischen Übergang von einer „Regierung der Seelen“ zu einer „Regierung von Menschen“ siedelt Foucault in den politischen und religiösen Auseinandersetzungen des 15. und 16. Jahrhunderts an. Die reformatorischen und gegenreformatorischen Bewegungen führten nicht zu einem Verschwinden des Hirtenamts oder zu einer Übertragung der Macht der Kirche an den Staat, sondern umgekehrt zu einer Ausdehnung und Verallgemeinerung des Pastorats, das sich allmählich von seiner religiösen Institutionalierungsform löst. Auch außerhalb der kirchlichen Autorität beeinflusst es das Alltagsleben der Menschen, die Erziehung der Kinder, die Führung der Ehe, die Ausübung des Berufs etc. Was im Mittelalter praktisch verschwunden und der Theologie untergeordnet war, erlebt eine Renaissance, indem versucht wird, Antworten auf die Fragen zu geben, wie man sich verhalten soll und wie man seinem Leben Ordnung verleihen kann.⁶¹⁰

Foucault lokalisiert diese Entwicklung am Schnittpunkt von zwei historischen Prozessen, die für diese Ausweitung der Regierungsproblematik bestimmend gewesen sind. Auf der einen Seite steht die allmähliche Auflösung der feudal-ständischen Strukturen und die staatliche Konzentration mit dem Aufbau großer Territorial- und Kolonialreiche; auf der anderen Seite treten mit Reformation und Gegenreformation zwei Bewegungen auf, die die Art und Weise infrage stellen, in der man auf dieser Erde zum eigenen Heil geführt werden soll.⁶¹¹

4.2.6 Sonstige Theorien zur Beziehung von Religion und Staat

Andere Denker haben andere Klassifikationen von Vorbildern für die Beziehung von Religion und Staat aufgezeigt.

Wach zeigt folgende Typologie der Beziehung zwischen Religion und Staat und ihrer korrespondierenden Organisationsstruktur auf:⁶¹²

Die *erste Stufe* zeichnet sich durch die Identität weltlicher und religiöser Gruppen aus. Der Staat wird durch eine gemeinsame, ausschließliche Verehrung repräsentativer Gottheiten und durch einen Herrscher, der sowohl seine Untertanen regiert als auch mit den Göttern in ihrem Auftrag verkehrt, integriert. Die ersten Anzeichen einer Spezialisierung ergeben sich, wenn besondere oder allgemeine priesterliche Funktionen durch bestimmte Blutsverwandte oder auf andere Weise ausgewählte Individuen bzw. Gruppen ausgeübt werden sowie durch das Vorhandensein von Gruppen und Clans mit besonderen religiösen Aufgaben.

⁶⁰⁹ Ebd., S. 157.

⁶¹⁰ Ebd.

⁶¹¹ Vgl. ebd.

⁶¹² Vgl. Wach, Joachim, 1951, S. 339ff.

Die *zweite Stufe* beinhaltet eine umfangreichere Entfaltung der Regierung- und Kultorganisation, wobei die letztere verhältnismäßig größere Unabhängigkeit oder sogar Autonomie besitzt. Der Einfluss, die Macht und Autorität des Oberhauptes der Priesterorganisationen kann sich nicht nur in der religiösen, sondern auch in den politischen und kulturellen Sphären bemerkbar machen. Konflikte sind an sich unwahrscheinlich, aber persönliche Machtkämpfe zwischen fähigen und prominenten Führern des Staates und des kirchlichen Körpers sind häufig. Man muss sich ins Gedächtnis zurückrufen, dass auf dieser Stufe weder der Staat noch die Religion grundsätzlich universal sind.

Die politischen wie auch die religiösen Organisationen nehmen in dieser Periode an Stärke zu. Der Herrscher hat zwischen zwei politischen Möglichkeiten die Wahl. Er kann versuchen, Macht, Einfluss und Prestige der religiösen Funktionäre zu beschränken, indem er sie auf streng kultische Tätigkeiten begrenzt. Dieser Schritt bereitet den Weg für die eventuelle Trennung von Kirche und Staat. Auf der anderen Seite könnte der Herrscher versuchen, staatliche Kontrolle und eine Überwachung der religiösen Lebensäußerungen durchzuführen. Es gibt Unterschiede im Grad, bis zu dem die Heiligkeit des Herrschers gewahrt wird. Hier ergibt sich eine allmähliche Trennung zwischen öffentlichen und privaten Religionen. Diese Kulte können sich miteinander vertragen, aber auch gegenseitig ausschließen. In diesem Fall wird der Staat sich aber entweder gleichgültig verhalten oder Partei ergreifen. Der Staat, der sich mit einer Religion identifiziert, die selbst aus dem ursprünglich ethnischen oder lokalen Kult erwuchs, kann dieser eine elastische Interpretation geben.

Die *dritte Stufe* der Beziehung zwischen Religion und Staat zeichnet sich durch ein hohes Maß an politischer Entfaltung und durch den beharrlichen Anspruch auf Universalität seitens der Religionsgemeinschaft aus.⁶¹³ Smith nutzte zu diesem Zweck das organische und das kirchliche Muster: Im organischen Muster lebt der Staat in einem Lichthof von Charismatik. Die bestehenden Gesetze sind religiöse Vorschriften, deren Übertritt als göttliche Sünde betrachtet wird. Dieses Muster zeigte sich hauptsächlich in alten und islamischen Gesellschaften. Im kirchlichen Muster sind die religiösen und politischen Erzeugnisse voneinander getrennt. Dieses Muster war hauptsächlich in christlichen und buddhistischen Gesellschaften gegeben.⁶¹⁴

Smith stellt in einem zweiseitigen organisch-kirchlichen Muster eine Verbindung dieser Muster her:

- Eine Form, in die politische Basis seine Macht dauerhaft auf religiösen Institutionen aufbaut, zum Beispiel östlich-orthodoxe Gesellschaften.

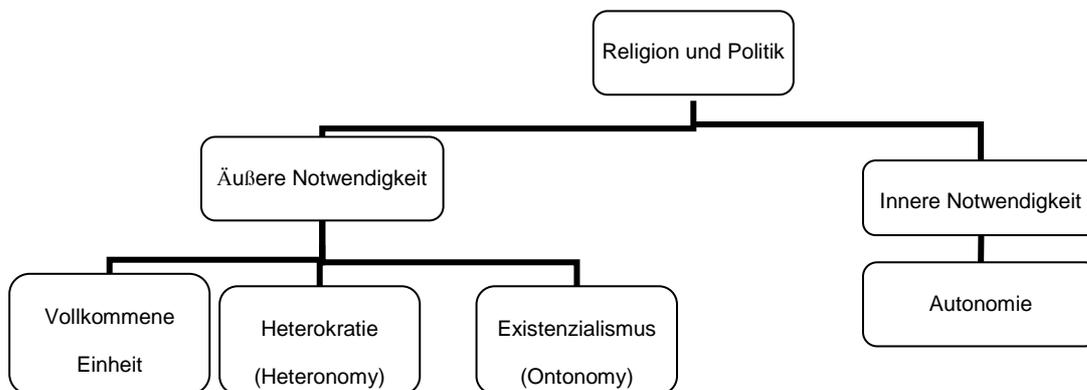
⁶¹³ Vgl. ebd., S. 349.

⁶¹⁴ Vgl. Smith, Donald Eugene: Religion and Political Development. Boston, 1970, S. 6ff.

- Die theokratische Form.

Die Vorteile und das friedliche Zusammenleben in Beziehungen des päpstlichen Systems mit den Kaisern des Römischen Reiches belegt nach Panikkar jedoch ein anderes Muster.⁶¹⁵ Seiner Meinung nach wird die Beziehung zwischen Religion und Staat entweder von äußeren Ursachen und Notwendigkeiten oder von inneren Notwendigkeiten beeinflusst. Jede Form bildet ein eigenes Verhältnis:

„Either the relationship between politics and religion is an extrinsic one, and in that case dependent upon a third factor that puts them in relationship; or it is an intrinsic one, that is to say, one rooted in the very nature of religion and politics.“⁶¹⁶



Die vollkommene Einheit (Monism) bedeutet, dass die Religion der Politik gleichgesetzt ist. In der Heterokratie (Heteronomy) dominiert entweder die Religion die Politik (Theokratie) oder aber die Politik die Religion (Totalitarism). Im Existenzialismus (Ontonomy) sind Politik und Religion abhängige Dimensionen des Menschseins. In der Autonomie dagegen bestehen Religion und Politik in Unabhängigkeit, und deren Beziehungen werden durch bestimmte Regeln und Grundlagen beeinflusst.

Weber wiederum zeichnet ein dreidimensionales Bild von der Beziehung zwischen Religion und Staat. Er definiert folgende idealistische Beziehungen:⁶¹⁷

⁶¹⁵ Vgl. Panikkar, Raimundo: Religion or politics: The western Dilemma, in: Merkl, Peter H. & Smart, Ninian: Religion and politics in the Modern world, NewYork and London, 1983, S. 44- 63, S. 48.

⁶¹⁶ Ebd., S. 47.

⁶¹⁷ Vgl. Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Band 2. Tübingen, 1976, S. 688-700.

- Kaiser-Papstismus: Die vollkommene Einheit von Religion und Staat, in der die religiösen Institutionen die politische Führung anstreben und die Religion im Dienste der politischen Ziele steht.
- Hierokratie: Trotz der Trennung von Religion und Staat herrschen religiöse Verwalter im politischen System.
- Theokratie: Der höchste religiöse Führer ist gleichzeitig der politische Verwalter der Gesellschaft.

Die Bestätigung der Karolingerherrschaft durch den Papst ist für den Typus der zahlreichen Fälle ausschlaggebend, in denen der Herrscher entweder seine Legitimation nicht aus eigenen, eindeutig durch Erbordnung oder anderen Regeln begründen kann, sondern der Legitimierung von einer anderen - naturgemäß einer priesterlichen - Instanz bedarf. Dies pflegte dort zu geschehen, wo die Entwicklung der religiösen Charismen zur Priesterqualität eine hinlänglich starke und zugleich in ihren Trägern von der politischen Gewalt verschiedene war.⁶¹⁸ Der qualifizierte Träger des königlichen Charismas werde dann von Gott, das heißt den Priestern, beglaubigt oder holt diese Beglaubigung nach. Der als Inkarnation eines Gottes geltende Herrscher wird von den Priestern als fachmäßiger Kenner der Göttlichkeit anerkannt. Die Verfügungsgewalt über die Krone, welche damit in die Hände der Priesterschaft gelegt wird, kann sich im Grenzfall bis zu einem förmlichen Priesterkönigtum steigern, bei welchem der Oberste der geistlichen Hierarchie auch die weltliche Gewalt ausübt, wie dies in einigen Fällen tatsächlich aufgetreten ist.⁶¹⁹ In anderen Fällen ist umgekehrt die hohe priesterliche Stellung dem weltlichen Herrscheramt unterworfen, wie dies im römischen Prinzipat, in China, im islamischen Kalifat und in der Stellung der anglikanischen, lutherischen, russischen und griechisch-katholischen Herrscher der Fall war und teilweise noch ist. Dabei können die Machtbefugnisse des weltlichen Herrschers über die Kirche verschiedene Ausmaße haben, vom bloßen Vogtrecht über die bei den byzantinischen Monarchen bekannte Einflussnahme auf die Dogmenbildung bis hin zur Funktion des Herrschers als Prediger wie im Kalifenreich. Jedenfalls ist die Beziehung der politischen zur kirchlichen Macht entweder priesterlich, sei es als Inkarnation, sei es als gottgewollt legitimiert, priesteramtlich, wenn die Priester auch die Königsfunktionen übernehmen, oder schließlich cäsaropapistisch, das heißt kraft des Eigenrechts erlangt der weltliche Herrscher auch die höchste Macht in kirchlichen Dingen.⁶²⁰ Hierokratie in diesem Sinne hatte dort, wo sie auftrat, sehr nachhaltige Wirkungen auf die Struktur der Verwaltung. Sie musste die Entstehung emanzipationslustiger weltlicher Mächte verhindern. Wo also neben oder unter ihrer Macht ein König bestand, hinderte sie ihn an der

⁶¹⁸ Vgl. ebd., S. 688f.

⁶¹⁹ Vgl. ebd., S. 689.

⁶²⁰ Vgl. ebd.

selbständigen Machtentfaltung. Die allgemeine Wahlverwandtschaft zwischen bürgerlichen und religiösen Mächten, die in einem bestimmten Stadium in der Entwicklung beider typisch ist, kann sich dann, wie oft im Orient und ebenso in der Zeit des Investiturstreits in Italien, zu einem förmlichen Bündnis beider gegen die feudalen Gewalten steigern. Mit diesem Gegensatz zum politischen Heldencharisma wird die Hierokratie den Erobererstaaten als ein Mittel der Domestikation unterworfenen Völker empfohlen.⁶²¹ Dies hat in der Stellung der Priester- und Kriegerkaste in Indien, in den teils offenen, teils latenten Kämpfen zwischen Militäradel und Priesterschaft schon in den ältesten mesopotamischen Stadtstaaten, in Ägypten, bei den Juden, in der völligen Auslieferung der Priestertümer in die Gewalt der weltlichen Adelsgeschlechter in der hellenischen Polis und vollends in Rom, in dem Ringen beider Mächte im Mittelalter und auch im Islam, mit seinen für den Orient und Okzident ganz verschiedenen Ergebnissen für die Kulturentwicklung entscheidende Züge und Unterschiede hervorgebracht. Die alte Gegensätzlichkeit von politischen und hierokratischen Machtansprüchen findet nur ausnahmsweise eine reinliche Lösung im Sinn des vollen Sieges des einen oder des anderen.⁶²²

Der Cäsaropapismus steht im extremen Gegensatz zu jeder Hierokratie. Hier findet eine völlige Unterordnung der priesterlichen unter die weltliche Gewalt statt, die historisch in reiner Form streng genommen nicht nachweisbar ist: Nicht nur der chinesische, russische, türkische, persische, sondern ebenso der englische und deutsche Herrscher habe cäsaropapistischen Charakter. Überall aber findet diese Gewalt irgendwo ihre Schranken der Selbständigkeit des kirchlichen Charismas.⁶²³

Am vollkommensten gelungen ist die Unterwerfung der priesterlichen unter die Königsgewalt nach Weber im allgemeinen da, wo die religiöse Qualifikation noch vornehmlich als die magische Ausstrahlung ihrer Träger funktionierte und nicht zu einem eigenen bürokratischen Apparat mit einem eigenen Lehrsystem (was beides meist zusammenhängt) rationalisiert worden war. Regelmäßig ist das priesterliche Charisma einen Kompromiss mit der weltlichen Gewalt eingegangen, welcher beiden ihre Machtsphäre sicherte. Einflüsse in der Machtsphäre der anderen, z. B. der weltlichen auf die Ernennung gewisser kirchlicher Beamter, der geistlichen auf die staatlichen Erziehungsanstalten, wurde belassen, um Interessenkollisionen zu vermeiden.⁶²⁴ Die weltliche Gewalt stellt der geistlichen für die Erhaltung ihrer Machtstellung, mindestens aber für die Eintreibung der Kirchensteuern und anderer materieller Subsistenzmittel, die äußeren Zwangsmittel zur Verfügung, und als Gegendienst bietet diese dem weltlichen Herrscher insbesondere die Sicherung der Anerkennung seiner Legitimität und Domestikation der Untertanen mit ihren religiösen Mitteln an. Das

⁶²¹ Vgl. ebd.

⁶²² Vgl. ebd., S. 700.

⁶²³ Vgl. ebd., S. 690.

⁶²⁴ Vgl. ebd.

cäsaropapistische Regiment behandelt die kirchlichen Angelegenheiten einfach als Teile der politischen Verwaltung. Solche Regimenter waren z.B. in den Staaten der okzidentalen Antike vertreten, in verschiedenem Maße von Reinheit auch im byzantinischen Reich, in den orientalischen Staaten, in den Staaten der orientalischen Kirche und im so genannten aufgeklärten Despotismus Europas.⁶²⁵ Die Götter und Heiligen sind Staatsgötter und Staatsheilige, ihr Kultus Staatsangelegenheit. Neue Götter, Dogmen und Kulte lässt der politische Gewalthaber nach Belieben zu oder schließt sie aus. Die technische Erledigung der Schuld gegenüber den Göttern, soweit sie nicht einfach der politische Beamte als solcher, nur unter Assistenz der priesterlichen „Fachmänner“, erfüllt, liegt in den Händen einer der politischen Gewalt unterworfenen Priesterschaft.⁶²⁶

Die Hierokratie schafft laut Weber einen autonomen, hierokratisch geleiteten Ämterapparat, entwickelt ein eigenes Abgabensystem und Rechtsformen (Stiftungen) für die Sicherung des kirchlichen Bodenbesitzes.

Zur *Kirche* entwickelt sich die Hierokratie:

- Wenn ein besonderer, nach Gehalt, Avancement, Berufspflichten, spezifischem (außerberuflichem) Lebenswandel reglementierter und von der „Welt“ ausgesonderter Berufspriesterstand entstanden ist.
- Wenn die Hierokratie universalistische Herrschaftsansprüche erhebt, das heißt mindestens die Gebundenheit an Haus, Sippe, Stamm überwunden hat, in vollem Sinne erst, wenn auch die ethnisch-nationalen Schranken gefallen sind, also bei völliger religiöser Nivellierung.
- Wenn Dogma und Kultus rationalisiert, in heiligen Schriften niedergelegt, kommentiert und systematisch, nicht nur nach Art einer technischen Fertigkeit, Gegenstand des Unterrichts sind.
- Wenn dies alles sich in einer anstaltsartigen Gemeinschaft vollzieht.⁶²⁷

Für all diese Prinzipien entscheidend ist die Loslösung des Charismas von der Person und seiner Verknüpfung mit der Institution bzw. dem Amt. Denn die Kirche unterscheidet sich im soziologischen Sinne von der Sekte dadurch, dass sie sich als Verwalterin ewiger Heilsgüter betrachtet, die jedem dargeboten werden, und dabei ist sie Trägerin eines Amtes.⁶²⁸

Die Machtmittel der Hierokratie zur Durchsetzung ihrer Ansprüche sind, auch abgesehen von der Unterstützung der politischen Gewalt, die sie verlangt und erhält, sehr bedeutende:

⁶²⁵ Vgl. ebd., S. 691.

⁶²⁶ Vgl. ebd.

⁶²⁷ Vgl. ebd. S. 692.

⁶²⁸ Vgl. ebd., S. 692f.

- die Exkommunikation
- der Ausschluss von den gottesdienstlichen Handlungen
- der schärfste soziale Boykott
- die ökonomische Boykottierung in Gestalt des Gebots, mit den Ausgeschlossenen nicht zu verkehren

Dies ist in irgendeiner Form allen Hierokratien eigen.⁶²⁹

Die verschiedenen Formen der Beziehung zwischen Religion und Staat, die in diesem Kapitel erwähnt wurden, mussten jeweils erst entstehen und in den Gesellschaftsstufen verbreitet werden. Stets sei die Religion jedoch politisch und verfolge politische Ziele.

⁶²⁹ Vgl. ebd, S. 693.

5. Theoretische Analyse des Verhältnisses zwischen Kirche und Regierung

5.1 Das Verhältnis zwischen Religion und Welt

Bei primitiven Gesellschaften finden wir eine Identität der weltlichen und geistlichen Herrschaft, weil die weltliche Ordnung idealerweise das irdische Abbild der himmlischen Ordnung sein soll.⁶³⁰ Die politische Organisation der archaischen Regierungssysteme beruht im antiken Osten auf der gesetzlichen Fiktion, dass der Herrscher Vater oder Paterfamilias einer Gemeinde war, die all seine Untertanen umfasste, so z. B. sämtliche Chinesen. Im kaiserlichen Rom und in China ist der Staatskult streng analog der Familie, des Stammes, der Stadt bzw. der Provinz. Die Übergabe von religiösen Aufgaben vom Herrscher an besonders ernannte Einzelpersonen oder Gruppen beendet im Laufe der Zeit, wenn nicht theoretisch, so doch zumindest praktisch die vorherige Identität zwischen dem Herrscher und dem Hohepriester.⁶³¹

Recht und Gesellschaftsordnung, also die Grundlagen des Staates, besitzen bei den meisten primitiven Gesellschaften und, in früheren Zeiten, in sämtlichen orientalischen und selbst in westlichen Ländern einen halbreligiösen Charakter. Wer sich mit den Ursprungsformen des einfachen Gesetzes beschäftigt, kann deshalb manchmal nur mit Mühe zwischen Jurisprudenz und Theologie, zwischen weltlichem und geistlichem Gesetz und Brauch unterscheiden. Im antiken Griechenland waren Verletzungen des Rechts der Stadtstaaten sowohl ein Sakrileg als auch ein Angriff auf die Gemeinschaftsordnung. Die meisten der *nomoi* waren mit *Dike* identisch und wurden durch die Götter geschützt.⁶³²

Dass das Recht des Staates in eine religiöse Matrix gebettet ist, stellt ein Prinzip dar, das den größeren Teil der menschlichen Geschichte hindurch beibehalten und geschützt worden ist. Es gab am Anfang keine wirkliche Trennung zwischen weltlicher und religiöser Herrschaft, obgleich es in der Praxis Unterschiede zwischen solchen gibt, die im Namen des Staates sprechen, und solchen, die die Religion repräsentieren. Solange der Repräsentant der Religion eine Einzelperson oder eine unwesentliche Gruppe ist, kann kein ernsthafter Konflikt entstehen. Wenn aber seine Organisation sich zu erweitern fort fährt und wenn Einfluss wie Macht der religiösen Funktionäre im Zunehmen begriffen sind, sind Komplikationen unvermeidbar. Das erste auftauchende Problem ist die Festlegung der Zuständigkeit und die Aufstellung einer endgültigen Autorität für weltliche und geistliche Angelegenheiten.⁶³³

Die Religionen der menschlichen Frühzeit waren ausnahmslos an Stämme oder Völker gebunden. Diese waren die Träger der Religion. Die vitale und erstgegebene Gemeinschaft ist

⁶³⁰ Vgl. Wach, Joachim, 1951, S. 328.

⁶³¹ Vgl. ebd., S. 331.

⁶³² Vgl. ebd., S. 333.

⁶³³ Vgl. ebd., S. 335.

Subjekt der Volksreligion. In der Volksreligion ist ein kollektives Heil gegeben, dessen Pflicht ist, die Gesamtheit aller Glieder der Volksgemeinschaft zu erhalten.⁶³⁴ Alle Volksreligionen wurden in der Religionsgeschichte durch Universalreligionen (Religion der Spätzeit), z.B. die abendländische Kulturreligion durch das Christentum und die altarabische Volksreligion durch den Islam, ergänzt oder ersetzt.⁶³⁵ Gottheit und irdische Gemeinschaft entsprechen im Bereich der Volksreligion streng einander.

In der Universalreligion liegt die Sache aber grundsätzlich anders: Die Universalreligion stiftet eigene religiöse Gemeinschaften, die nicht mit den gegebenen Vitalgemeinschaften identisch sind.⁶³⁶ Die universale Botschaft trifft auf eine nach Völkern und verschiedenartigem Volksgeist differenzierte Menschheit. In der Universalreligion ist der Mensch Gegenstand der Heilsverkündigung.⁶³⁷ Prophetische Religionen sind Universalreligionen. Der Islam ist die universale Gesetzesreligion schlechthin, die durch religiöses Gesetz auch die weltlichen Zonen des Lebens zu regeln sucht, das heißt die religiöse Gemeinschaft der Gläubigen soll sich in weltlichen Gemeinschaften mit religiösem Gesetz darstellen. Das Urchristentum war zwar gleichgültig gegenüber der Welt, aber das Leben war doch noch voll von Spuren göttlicher Güte. Das änderte sich bereits bei Paulus, für den das Reich Christi bzw. die nun allmählich entstehende Kirche der Welt des „Fleisches“ und der „Sünde“ in scharfem Gegensatz gegenübersteht.⁶³⁸

Nach Robertson haben die meisten Soziologen die Tatsache akzeptiert, dass der Charakter der Religion mindestens zwei unterschiedliche Arten von Gesellschaften erzeugt. Die erste Form ist die Gesellschaft, in der die Religion in ihrem besten Zustand und institutionell gefestigt neben anderen sozialen und bürgerlichen Institutionen erscheint. In der zweiten Form dagegen hat die Religion in all ihren Bestandteilen und Tätigkeiten wirksame Präsenz. Er nennt die erste Form die Gesellschaft der institutionellen Religion und die zweite Form die Gesellschaft der diffusen Religion.⁶³⁹

Bernard Lewis weist im Vergleich von Islam und Christentum auf ähnliche Unterschiede hin, ohne dass er explizit bestimmte Arten von Religionen benennt. Er meint, dass die westlichen Christen ihre Religion in der mittleren und modernen Epoche als Teil eines Lebensbereiches wahrnahmen und sie nur für bestimmte Situationen erforderlich fanden. Deshalb sei sie von anderen Lebensbereichen trennbar. Beim Islam wurde dagegen eine andere Wahrnehmung

⁶³⁴ Vgl. Mensching, Gustav: Soziologie der Religion. Bonn, 1947, S. 25f.

⁶³⁵ Vgl. ebd., S. 27.

⁶³⁶ Vgl. ebd., S. 89.

⁶³⁷ Vgl. ebd., S. 87.

⁶³⁸ Vgl. Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Band 1-2. Tübingen, 1912, S. 93f.

⁶³⁹ Vgl. Robertson, Ronald: The Sociological Interpretation of Religion. Oxford, 1970, S. 58.

festgestellt.⁶⁴⁰

Religionen lassen sich durch Implikation und Analytik unterscheiden. *Implikation* gehört zu den Eigenschaften einer Reihe von Religionen, die zwischen Welt und Jenseits kein gegenseitiges Verhältnis und widersprüchliche Formen aufstellen, sondern sie den Menschen als ergänzende Lebensbereiche und Daseinsformen zuordnen. Es ist nicht nur möglich, beide zu vereinen, sondern es wird auch auf einen Entwurf dafür verwiesen und dieser empfohlen. Religionen der *Analytik* dagegen berechnen nur die Gegenüberstellung zwischen Welt und Jenseits. Sie rufen ihre Anhänger auf, die schwere Wahl für das Jenseits zu treffen, da die Bevorzugung des einen das Verlassen des anderen bedeute.

Einige Indikatoren, welche die hier vorliegende Arbeit ergänzen sollen, stehen mit Analytik und Implikation im Zusammenhang. Dazu gehören die individuelle wie auch die gemeinschaftliche Lehre der Religion und ihre terminierte Orientierung nach der Rettungssuche. Jenseitsorientierte und die Welt verlassende Religionen sind eher förderintensive individuelle und innere Lehren, während sich implizierte und weltorientierte Religionen außer mit den Problemen der Individuen auch mit den Problemen der gläubigen Gesellschaft auseinandersetzen. Im Gegensatz zur Sorge der jenseitsorientierten Religion (=Rettungssuchende Analytik-Religionen) um die individuelle Rettung zeigt sich die weltakzeptierende und ihre Aufmerksamkeit dem gemeinsamen Nutzen widmende implizierte Religion in der ideologisierten Gottesreligion (Islam). Die letzte Art von Religion sucht nach dem rettenden Weg durch Kultivierung und Reform der menschlichen Gesellschaft. Islam widerspricht dem Verlassen der Welt durch den gläubigen Christen.

Bernhard Lewis sieht den Unterschied zwischen Islam und Christentum im abweichenden Wesen des Christentums begründet. Dies sei die Ursache für die geschichtliche Erfahrung dieser Religion. Er meint, dass das Auftreten und die Anerkennung der zwei getrennten Bereiche der christlichen Welt insbesondere auf die Lehre des Begründers dieser Religion zurückgehen. Dieser habe seinen Anhängern befohlen, die Aufgabe des Kaisers dem Kaiser und die Aufgabe Gottes Gott zu übergeben.⁶⁴¹

In der abendländischen Religionsgeschichte war die dualistische Theodizee unter dem Jahrhunderte langen Einfluss der Gnostik von Bedeutung. Was als Anomie erscheint, gehört zu dieser unvollkommenen oder negativen Welt, Nomos ist entweder noch nicht vorhanden oder muss in den Bereichen jenseits der Wirklichkeit des realen Universums gesucht werden. Am schärfsten stellte sich das Problem der Theodizee für den radikalen ethischen Monotheismus, also im Geltungsbereich der biblischen Religionen, dar. Der biblische Gott ist total jenseitig, er steht dem Menschen als der ganz andere gegenüber.

⁶⁴⁰ Vgl. Lewis, Bernhard: Die politische Sprache des Islam. Übersetzt von Ğolāmređā Behrüzlak. Qom, 1378 h. š., S. 26.

⁶⁴¹ Vgl. ebd., S. 564.

Nietzsche hat das weltliche Kontinuum der christlichen Zivilisation als die „heilige Lüge“ verstanden und zutiefst attackiert.⁶⁴² Karl Löwith hat diesen Zusammenhang erstmals systematisch offen gelegt:

„Diese historische Folge ist aber kein kontinuierlicher Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, sondern der Übergang von Griechentum zum Christentum ist ein entschiedener und entscheidender Bruch, während der Fortgang von der christlichen Tradition zur modernen Bewußtseinsstellung das christliche Saeculum nur verweltlicht hat. Wenn das Göttliche nicht mehr ein Prädikat des Kosmos ist und als solches zum Anblick der Welt gehört, sondern ein Subjekt, gegenüber und über der Welt, ihr persönlicher Schöpfer, und wenn der Mensch nicht mehr ein zur Sprache und Kunst befähigtes Lebewesen der Welt ist, sondern Gottes einzigartige Partner, dann ist der nächstmögliche Schritt der Fortschritt zur neuzeitlichen Weltkonstruktion durch den erfinderischen Verstand eines Menschen, der Gottes ursprünglichen Weltentwurf mittels der Wissenschaft nachmacht.“⁶⁴³

Aus diesem Grund sei Max Webers „Protestantische Ethik“ bloß ein Versuch, den Geist des Kapitalismus rein religionssoziologisch deduzieren zu wollen, ein Ausdruck des Verweltlichungsprozesses des christlichen Saeculums. Weber meint:⁶⁴⁴

„Soll also überhaupt eine innere Verwandtschaft bestimmter Ausprägungen des altprotestantischen Geistes und moderner kapitalistischer Kultur gefunden werden, so müssen wir wohl oder übel versuchen, sie nicht in dessen (angeblicher) mehr oder minder materialistischer oder doch anti-asketischer „Weltfreude“, sondern vielmehr in seinen rein religiösen Zugehen zu suchen.“

Das Verhältnis von Gott und Kaiser folge der Geschichte des Christentums und dem Modell von Welt und Jenseits bzw. Staat und Kirche. Durch die geschichtliche Erfahrung nähern sie sich an oder entfernen sie sich voneinander. Sie können miteinander harmonisieren oder sich einander feindlich verhalten. Es wäre möglich, dass das eine das andere stört oder das eine siegt und das andere zerschlagen wird. Doch es handele sich hierbei auf jeden Fall um zwei unterschiedliche Bereiche, die auch unterschiedlich bleiben.

⁶⁴² Vgl. Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe von G. Colli und M. Montinari. Band 6 (Antichrist). München, Berlin, New York, 1980, S. 208.

⁶⁴³ Löwith, Karl: Sämtliche Schriften. Band 1. Stuttgart, 1981, S. 327.

⁶⁴⁴ Weber, Max: Die protestantische Ethik 1. Eine Aufsatzsammlung. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. 8 Aufl., Köln, Berlin, 1991, S. 38.

Für das politische Schweigen und die soziale Zurückhaltung der Christen im ersten Jahrhundert bis zur Anerkennung der Religion und dem christlichen Konstantin kann man zwei Gründe nennen:

1. Das Christentum als geistige Bewegung: Das Christentum war ursprünglich eine geistige und keine politische Bewegung. Die Gläubigen wurden daher in der Bibel und durch die Apostel Christi von jeder Art von Widerstand gegen den Staat ferngehalten.
2. Die Versöhnungsstrategie: Das Christentum hat seine Ursprünge im Judentum. Es konnte daher lange als Zweig der jüdischen Religion auftreten und in ihrem Schatten agieren, anstatt gegen den Kaiser zu protestieren. Die Politik der Apostel und Ausgesandten war daher darauf bedacht, die Kirche zumindest in ihrem Anfang durch Versöhnung zu verbreiten.

Das analytische Wesen und das jenseitige Ziel des Christentums haben diese Religion von Grund auf bedürfnislos gegenüber religiösen Gesetzen und Institutionen gemacht, die die Verbindung zwischen Welt und Jenseits herstellen und das Verbleiben der heiligen Angelegenheiten in dieser Welt bedeuten. Trotzdem hat das Christentum im Laufe der Geschichte allmählich eine religiös institutionelle und theologische Form erreicht. Will Durant weist auf dieselbe Entwicklung hin. Die Kirche ist in der Konfrontation mit Spaltung und mehreren Verzweigungen, die zunächst die Existenz des Christentums gefährdeten, drei wichtige Schritte gegangen.⁶⁴⁵

1. Die Zusammenstellung einer Grundlage für religiöse Gesetze
2. Die theologische Ausgestaltung der neuen Religion
3. Die institutionell organisierte Stärkung der Kirche

Nachdem das irdische Leben Jesu beendet wurde, schufen seine Anhänger durch grundlegende Maßnahmen mit den Ratschlägen und Belehrungen Christi eine neue Religion. Durch die Hervorhebung der charismatischen Christuslehre und der religiösen Bevorzugung und kurzen theologischen Interpretation der Christuslehre und schließlich mit der Zusammenstellung des Werkes und den Bemühungen um die geographische Ausbreitung des Christentums und die Begründung neuer Kirchen in Ländern, in die sogar das Judentum nicht vorgedrungen war, haben die Ausgesandten und der Gesandte Paulus die Entfernung des Christentums von seiner reinen und schlichten Christuslehre verbreitet. Sie haben das Christentum in eine gesellschaftliche Institutionsform verwandelt.

Trotz des Drucks und der Folter, die auf die Gläubigen ausgeübt wurden, wurde das Wachstum der christlichen Bevölkerung und die Vermehrung und Stärkung der Kirchen in

⁶⁴⁵ Vgl. Durant, Will, 1374 h. š., S. 720f.

den Städten fortgesetzt und gelangte bis zum Herzen des Reiches. Die schwere Zeit der Christen wurde durch die Akzeptanz des Christentums als eine selbständige Religion im Jahr 313 und die Anerkennung des christlichen Glaubens durch Konstantin im Jahr 323 beendet. Zugleich ist das Christentum aber in eine neue Phase eingetreten. Das Christentum veränderte sich danach notwendigerweise von einer weltentfernten und ungeachteten Religion zur Macht einer staatlichen Religion, die sowohl die Führung des Volkes ins Jenseits als auch die Ordnung und Legitimation des Imperiums vorbereitete und seine Macht bewahren musste. Die Kirche erhielt rapide staatliche Strukturen. Sie wurde der fortschrittlichen Bürokratie des Reiches untergeordnet. Dann wurden die städtischen Ränge und verschiedene Teile der Kirche der Verwaltung des Ortes dienstbar gemacht. Damit war die Kirche in die Falle der Macht geraten. Die Kirche hat sich dann so entwickelt, dass sie ihre Überlegenheit dem Staat gegenüber demonstrierte und Forderungen stellte.⁶⁴⁶

Nach der Bibel und der Analyse mehrerer Denker wie Weber und Nietzsche sind im Christentum Welt und Jenseits, Religion und Politik zwei getrennte Handlungen. In der Bibel werden sie, wie bereits zuvor erwähnt, als zwei Schwerter bezeichnet. Das weltliche Schwert wird jedoch am Gürtel des weltlichen Herrschers getragen und wird für die Ziele der Kirche gezogen. Die Kirche beerbte allerdings eigentlich zwei Schwerter, nämlich auch das vom Gesandten Petrus, der mit der Gründung der ersten Kirche eine kirchliche Institution im Christentum begründete. Er trägt ein Schwert an seinem eigenen Gürtel und das andere als Anleihe am Gürtel der weltlichen Könige. Papst Julius (496) sagte, dass die heidnischen Herrscher im 5. Jahrhundert die kaiserliche Krone und die Bischofskrone getragen hätten, während Jesus diese Implikation verbot. Nach Jesus dürfe kein Kaiser als Papst und kein Papst als Kaiser fungieren.⁶⁴⁷

Die Kirche glaubte an ihr Vorzugsrecht. Einige beschränkten den Vorzug der Kirche auf den geistlichen Bereich, einige glaubten mit der Entwicklung der Kirche auch an rechtliche Vorzüge der Kirche. In dem Fall, dass der Kaiser eine große Sünde oder einen großen Fehler beging, musste er sich gegenüber der Kirche rechtfertigen. Manchmal wurde er auch von einem Priesterrat zu einer Buße verurteilt.⁶⁴⁸

5.2 Die Entwicklung der Beziehung zwischen Kirche und Staat

Die Macht der Kirche unter den Päpsten Gregor der Große⁶⁴⁹ und Gregor VII.⁶⁵⁰ reichte bis zur

⁶⁴⁶ Vgl. Šoğā'izand, 'Alīreḡā, 1376 h. š., S. 253.

⁶⁴⁷ Vgl. Chevalier, Jean-Jaques: Die Geschichte des politischen Denkens [Tārīḡ al-fīkr as-siyāsī]. Übersetzt von Muḡammad 'Arab Šāšīlā. Beirut, 1993, S. 161f.

⁶⁴⁸ Vgl. ebd., S. 172.

⁶⁴⁹ 504-604

⁶⁵⁰ Um 1020-1085

Einmischung in weltliche Angelegenheiten. Politik wurde unter dem politisch engagierten Gregor dem Großen zur Moral gezählt. Sie diente als Mittel zur Verifizierung der göttlichen Ziele. Papst Gregor VII. übergab das Recht zur Ernennung der städtischen Bischöfe und zur Verleihung des bischöflichen Ehrenkleides der Kirche. Er wollte nie auf die Macht des Kaisers setzen.

Im 9. Jahrhundert entstand ein neues Verhältnis zwischen Kirche und Staat, das man als Cäsaropapismus bezeichnet. Karl dem Großen, dem fränkischen Kaiser, wurde die kaiserliche Krone zu Weihnachten im Jahr 800 von Papst Leo III. in der Petruskirche verliehen. Er gründete das westlich-fränkische Reich und wurde als „Kaiserpriester“ berühmt. Er beanspruchte die Nachfolgerschaft des Heiligen Petrus und trug das kaiserliche Gewand. Einerseits hatte er die alte Idee der charismatischen Herrschaft als Vorbild, andererseits wurde er von machtgierigen Tendenzen des päpstlichen Systems dieser Zeit geprägt. Das göttliche Recht der Regierung hat umso mehr die Wirkungskraft des kaiserlichen Wesens und die erbliche Übergabe dieses Amtes in eine ausgewählte Dynastie bekräftigt. Es war nun der Staat, der innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen die größte Bedeutung hatte.

Der Gedanke des göttlichen Rechts hatte nicht nur die Übermacht des Kaisers zur Folge, der indirekt als von Gott erwählt betrachtet wurde. Der Gedanke veranlasste auch die Entkräftung der politischen Rolle der Kirche und bereitete die geistliche Herrschaft vor. Nachdem die Kirche nach dem 13. Jahrhundert auf die Forderung nach einer überwiegend kirchlichen Herrschaft verzichtet hatte, konnte sie nicht mehr die gleiche Macht wie der weltliche Herrscher erlangen. Die Kirche wurde zu einem inneren Teil der weltlichen Machtstruktur. Ihre wichtigste Aufgabe war die Legitimation des Staates und die Tadelung der sich dem Staat widersetzender Kräfte. Die Sichtweise des göttlichen Rechts der Regierung, die den Herrscher als indirekt gottgewählt erkannte und sich nur gegenüber Gott als verantwortlich betrachtete, verbot den Staatsbürgern unter Berufung auf die religiöse Pflicht zudem, Widerstand zu leisten.⁶⁵¹

Seit dem Bruch zwischen West und Ost herrschten stets zwei verschiedene Lösungen des Problems von Kirche und Staat in der christlichen Welt. Byzanz erbe von Rom die enge Verbindung von *sacerdotium* mit dem *imperium*. Seit Justinian wurde es jedoch augenscheinlich, dass der Kaiser die Kirche als eine wichtige Einrichtung des Staates beherrschte, und das *jus publicum* das *jus sacrum* einschloss. Ungeachtet verschiedener Versuche der Patriarchen, die Ansprüche der Kirche in den Vordergrund zu schieben und die kaiserliche Einmischung in Fragen des Glaubens und der Kirchendisziplin zu begrenzen, gelang es ihnen doch nie, die Stellung der „westlichen Patriarchen“, der Päpste, zu erreichen.

Man kann die Entwicklung der Beziehung zwischen Kirche und Staat im Westen im Mittelalter in drei Perioden einteilen:

⁶⁵¹ Vgl. Šoğāʿizand, ʿAlīreḡā, 1376 h. š., S. 83f.

Die *erste Periode* umfasst die Zeit vom Ursprung und Wachstum der christlichen Gemeinde, die Gründung der Episkopalkirche, die theoretische Formulierung ihrer Grundsätze, die tatsächliche Organisation ihrer Verwaltung im gesamten Römischen Reich und schließlich ihre Verfolgung durch den Staat durch ihre Weigerung, am offiziellen Kult teilzunehmen.

Die *zweite Periode* ist gekennzeichnet durch die Übernahme des christlichen Kults als Staatsreligion⁶⁵² und die dauernde Teilung in zwei Reiche⁶⁵³. Es folgte die allmähliche Ausrottung der traditionellen heidnischen sowie anderer aus fremden Ländern eingeführten Kulte.

Die *dritte Periode*, von der Karolingerzeit bis zum Ende des 14. Jahrhunderts, beinhaltet den großen Kampf zwischen der Kirche Roms, dem Repräsentanten mit steigendem Autoritätsanspruch für die Mehrheit der Christenheit, auf der einen Seite, und den herrschenden weltlichen Mächten der westlichen Welt auf der anderen Seite.⁶⁵⁴

Die Geschichte des großen Kampfes zwischen Kaiserreich und Papsttum können wir ebenfalls in drei Zeitabschnitte einteilen: Der erste besteht aus der Vorherrschaft der kaiserlichen Macht von Karl dem Großen bis Heinrich III. Darauf folgte als zweiter Abschnitt der allmähliche Aufstieg der päpstlichen Autorität und des päpstlichen Ansehens. Höhepunkte dieser Entwicklung waren Päpste wie Alexander III. und Innozenz III. und IV. Das Ende dieser Periode bildet die verhängnisvolle Herausforderung durch Bonifaz VIII. (geb. 1235). Dies kündigt die dritte Phase an, die durch innere Auflösung des Papsttums, Schisma und den Aufstieg der Nationalstaaten geprägt ist. In dieser Übergangszeit zum nächsten Zeitalter (die Neuzeit) bildete sich eine neuartige Ideologie. Ihre Kennzeichen waren Begriffe wie „Humanismus“, „Konziliarismus“, „Renaissance“ und „Reformation“. All dies führte zu einer Zügelung der Ansprüche des Kirchenoberhauptes, die von den klerikalen Interpreten des kanonischen Rechts vorgebracht wurden.

Der Zusammenbruch der geistlichen Einheit des Westens wurde durch die Reformation bewirkt. Hierdurch entstanden neue unabhängige kirchliche und „freie“ christliche Gemeinschaften, die den Anspruch erhoben, die wahre *ecclesia* zu verkörpern. Dies bedeutete nicht nur eine neue Epoche in der Geschichte, sondern zugleich eine typologisch vollkommen neuartige Situation. Der Westen, zwar niemals eine vollständige politische Einheit, aber während der Hegemonie des Deutsch-Römischen Kaiserreichs doch geeinter als zu irgendeiner anderen Zeit, bestand in der neueren Zeit aus einer Staatengruppe mit sich abwechselnd verlagerndem Prestige. Seit der Reformation hatten die europäischen Staaten

⁶⁵² 325 n. Chr

⁶⁵³ 395 n. Chr

⁶⁵⁴ Vgl. Wach, Joachim, ebd., S. 370-371.

zwischen drei Möglichkeiten zu wählen:

- a) dem traditionellen Glauben und dadurch der vorhandenen Religionsgemeinschaft treu zu bleiben,
- b) einen reformierten Glauben anzunehmen und als offizielle Staatsreligion einzusetzen,
- c) oder die Identifizierung mit irgendeinem der konkurrierenden Kulte abzulehnen.

Beispiele für (a) sind Spanien, Frankreich und die italienischen Staaten; für (b) Sachsen, Preußen, Schweden; für (c) der kleine Staat von Rhode Island in Amerika mit seiner Toleranzklärung. Manche Länder machten verschiedene Wandlungen durch, so Frankreich, England, Holland und manche deutsche Staaten. Einige Nationen spalteten sich über diesem Problem und zerfielen in verschiedene territoriale und staatliche Einheiten. Dies traf für Deutschland und die Schweiz zu.

Der jeweilige Herrscher bestimmte den Glauben seiner Untertanen. Zum ersten Mal wurde das Problem der religiösen Minderheiten zu einer brennenden Frage, insbesondere im Falle der Annahme einer Staatsreligion, sei es katholisch oder protestantisch. In der Zeit kurz nach der Reformation wurde diese Frage durch Zwang gelöst⁶⁵⁵. Von dieser Zeit an gab es etwa fünf Typen „christlicher Staaten“ in Europa: östlich-orthodoxe, römisch-katholische, reformierte, anglikanische und lutherische Staaten.⁶⁵⁶

Für die frühchristliche Gesellschaft stellt Wach folgende Gliederung vor:

Die *erste Phase* der frühchristlichen Gesellschaft wurde von den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Bedingungen des spätrömischen Reiches bestimmt. An diese musste sich die neue christliche Gemeinschaft anpassen. Allmählich entstand ein Differenzierungsprozess innerhalb der frühchristlichen Kirche von der Zeit an, wo Paulus ihr entscheidender Wegweiser und Führer geworden war.

Die *zweite Phase* der christlichen Gesellschaft wird durch die Errichtung des feudalen mittelalterlichen Europa gekennzeichnet, dessen Schichtungssystem Parallelen in anderen Kulturen findet. Ursprünglich bezog das Christentum seine Anhänger aus den unteren Klassen, aber schon im kaiserlichen Rom hatte für die Religion, nachdem sie bei den Oberklassen dieser Zeit an Boden gewann, ein Prozess der Umwandlung begonnen. Mit der Anerkennung des Christentums als offizielle Staatsreligion wurde dieser Prozess verstärkt. Die Situation änderte sich erneut, als die germanischen Stämme ab 460 konvertierten und sich in der mittelalterlichen Gesellschaft eine Feudalordnung entwickelte. Die Bedeutung der

⁶⁵⁵ 16. und 17. Jahrhundert

⁶⁵⁶ Vgl. Wach, Joachim, 1951, S. 371f.

Religion und ihre berufliche, wirtschaftliche und soziale Organisation spiegelte sich in Eigentümlichkeiten der Gottesverehrung und religiösen Vereinigungen wider. Obgleich es nur *einen* Glauben, *einen* Kult und *eine* Kirche gab, waren die religiösen Vorstellungen und Bräuche des Ritters, des Mönches, des Bauern und des Tagelöhners keineswegs identisch.⁶⁵⁷

Diesbezüglich „hat Otto Brunner die im 12. Jahrhundert einsetzende Krise des Christlichen Welt- und Geschichtsbildes als Auseinandertreten einer christlichen Klerikerkultur und einer christlichen Laienkultur zu erfassen versucht.“⁶⁵⁸ Dieses Auseinandertreten zweier innerchristlicher Kulturen vollzog sich, als sich im hochmittelalterlichen Abendland der Wille zur Formung einer „christlichen Welt“ entwickelte als eine Fortbildung des einen christlichen Grundprinzips des Wirkenwollens in die Welt (neben dem der Weltflucht). Die Klerikerkultur wandte sich von der Geschichte ab. „Die Geschichte hat für Jahrhunderte keinen Platz im Bereich klerikaler Bildung, deren geschlossenes Weltbild sie zerstört hätte; man überlässt sie den Laien“⁶⁵⁹

Das offizielle Christentum des frühen Mittelalters zeigte deutlich den Geist der beiden führenden Gruppen des Rittertums und des Klerus. Gegen Ende des Mittelalters tritt die Bauernschaft als eine weitere soziale Gruppe in Erscheinung. Und nun war sie bereit, für einen radikalen Gesellschaftsumbau zu fechten, der ihren aus wirtschaftlicher und sozialer Not geborenen Idealen gerecht werden sollte.⁶⁶⁰

Die *dritte Phase* der Geschichte der christlichen Gesellschaft wird durch den Zusammenbruch der christlichen Einheit und den Beginn der Reformation eingeleitet.

5.3 Christentum und politische Religion

Die Begriff „politische Theologie“ wurde erstmals durch Johann Baptist Metz vorgestellt. Politische Religion und ihre Formulierung in der politischen Theologie sind keine Erfindungen des Christentums, sondern das Wesen der antiken, heidnischen Religion. Der Ausdruck „politische Theologie“ stammt aus der Philosophie der Stoa. Ohne die Einbeziehung der Stoa ist die geistige Entwicklung des frühen Christentums nicht näher zu verstehen.⁶⁶¹ Seit ihrem Ursprung mit dem politisch gekreuzigten Christus hatten christlicher Glaube und christliche Theologie immer mit den politischen Religionen der Völker und ihrer Staaten zu kämpfen.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd., S. 308f.

⁶⁵⁸ Brunner, Otto: Neue Wege der Sozialgeschichte. Abschnitte VIII und IX. Göttingen, 1956. S. 34 (zitiert nach: Matthes, Joachim: Religion und Gesellschaft, Einführung in die Religionssoziologie I, Hamburg, 1967, S. 34

⁶⁵⁹ Brunner, Otto: Adeliges Landleben und europäischer Geist, Salzburg, 1949, S. 70

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., S. 310.

⁶⁶¹ Vgl. Pohlenz, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Band 1. Göttingen, 1948, S. 463.

Hier sind Parallelen zur Stoa zu erkennen:

„Die stoische Philosophie wollte eine Lebenskunst sein, die Kunst, das Leben so führen, dass der Logos sich gegen alle von außen und von innen kommenden Lockungen aufrechterhält und unser Denken und Tun bestimmt.“⁶⁶² Der Logos ist der Zentralbegriff der stoischen Philosophie. „Panaitios unterscheidet drei Klassen von Göttergestalten: die als Personen gedachten Naturkräfte, die Götter der Staatsreligion und die des Mythos (genus physikon, politikon, mythikon), und begründete damit die tripertita theologia, die sich namentlich in der rationalistischen Theologie Roms durchsetzte.“⁶⁶³ Die mythische und die politische Theologie sind stets miteinander verbunden. Sie gehören in die Theater, Tempel und öffentlichen Veranstaltungen bestimmter Gemeinwesen. Der rein geistige, bildlose Kult der philosophischen Religion ist dagegen universal und drängt auf eine kosmische Religion, die die ganze Menschheit vereinigt. Während die griechische Stoa die natürliche Theologie für die höchste Stufe hält, finden wir bei römischen Stoikern einen Vorrang der politischen Theologie: „Die Römer waren ihrem eigentlichen Wesen nach ganz unphilosophisch, ausschließlich den praktischen Aufgaben des realen Lebens zugewandt.“⁶⁶⁴

In einem politischen Gemeinwesen müssen sowohl Bürger als auch Priester wissen, welche Götter man von Staatswegen anerkennt und durch welche heiligen Handlungen und Opfer man sie verehren muss. Nach antiker Staatslehre gehören Staaten und Götter zusammen, so dass es keinen gottlosen Staat und keine staatslosen Gottheiten geben kann. Weil es nach antiker Soziallehre der höchste Staatszweck war, die Götter des Vaterlandes zu kennen und sie angemessen zu verehren, damit Wohlfahrt und Friede des Landes gesichert seien, verbanden sie die Bürger mithilfe einer gemeinsamen Religion.⁶⁶⁵

Aus der politischen Theologie Roms stammt offenbar die alte und beharrliche Trilogie von Religion, Autorität und Tradition. Die Beachtung der Religion war offensichtlich nur die Pflicht der Bürger. Die Erfüllung der Pflicht im Hause war freiwillig. Die Gottlosen waren diejenigen, die Staat und Regierung, nicht Gott, verehrten.

Seit den Gesetzgebungen der christlichen Kaiser Theodosius und Justinian galt die christliche Religion in diesem Sinne als Staatsreligion. Das Christentum hat seit Konstantin und seit der Christianisierung Europas die Rolle dieser öffentlichen Religion mit übernommen. Es hat die vorgefundene römische Staatsreligion zwar „christianisiert“, wurde dabei im Gegenzug aber selbst „religionisiert“, das heißt im Sinne der geltenden Staatsraison politisiert.⁶⁶⁶

⁶⁶² Ebd., S. 32.

⁶⁶³ Ebd., S. 198.

⁶⁶⁴ Ebd., S. 257.

⁶⁶⁵ Vgl. Moltmann, Jürgen: Theologische Kritik der Politischen Religion. In: Metz, Johann Baptist / Moltmann, Jürgen / Oelmüller, Willi (Hrsg.): Kirche im Prozeß der Aufklärung. München, 1970, S. 11-49, S. 21.

⁶⁶⁶ Ebd., S 22f.

Das frühe Christentum in der Nachfolge dessen, der von der römischen Staatsgewalt mit der Strafe für Aufrührer hingerichtet wurde, wurde sowohl von heidnischen Philosophen wie vom römischen Senat als gottlos und staatsfeindlich empfunden und verfolgt. Die christlichen Apologeten hatten sich schon sehr früh bemüht, den christlichen Glauben als die eigentliche, staaterhaltende Religion und die christliche Theologie als die höhere politische Theologie herauszustellen.⁶⁶⁷

Nach dem mittelalterlichen Streit zwischen Imperium und Sacerdotium gewann in Europa die antike Idee der Einheit von Religionsgemeinschaft und politischer Gemeinschaft durch Renaissance und Humanismus neues Gewicht.⁶⁶⁸ Machiavellistische Religionspolitik wurde gerne befolgt, nach der die Religion dazu beitrage, die Heere in Gehorsam, das Volk in Einigkeit und die Menschen gut zu erhalten. Hobbes empfahl im Sinne der Antike, dass der Staat mit vollem Recht verordne, welche Namen oder Benennungen für Gott als ehrenvoll gelten sollen und welche nicht. Spinoza nahm die Grundideen der Stoa auf, wenn er Geist und Körperlichkeit als die zwei Seiten der göttlichen Ursubstanz ansah.⁶⁶⁹ Für die Religionssoziologie bis heute maßgeblich hat dann Rousseau im Contrat Social Grundgedanken der „bürgerlichen Religion“ analysiert. Jesus habe, so führt er aus, ein geistiges Reich auf Erden gegründet, das auf der Trennung des theologischen Systems vom politischen beruht und die Einheit des Staates aufhebt. Darum gebe es eine „Religion des Menschen“ und eine „Religion des Staatsbürgers“.⁶⁷⁰ Die Religion des Menschen oder das Christentum lasse den Gesetzen lediglich die Kraft, die sie aus sich selbst ziehen. Nach Rousseau werde die Gemeinschaft der Bürger durch den gemeinsamen Glauben verstärkt, während der religiöse Glaube dem politischen Körper eine Festigkeit gebe. Aber diese Religion sei doch schlecht, weil sie auf Irrtum und Lüge beruhe.⁶⁷¹

Es gibt aber in der Neuzeit noch eine andere Weiterbildung der politischen Theologie. Hatte schon Augustin die mythische Theologie und die politische Theologie zusammengefasst, weil Kultsagen und Staatsmythen zusammengehen, und beiden die natürliche Theologie gegenübergestellt, so waren auch die christlichen Apologeten nicht auf einzelne Polistheologien eingegangen, sondern hatten die natürliche Theologie als Theologie der Ökumene politisiert. Je mehr die christlichen Konfessionen in der Neuzeit zu politischen Religionen selbstständiger Nationalstaaten wurden, desto wirkungsvoller tauchte über dem Humanismus der Gedanke der natürlichen Religion und der natürlichen Theologie wieder auf und wurde kritisch gegen die politischen Religionen der sich bekämpfenden Vaterländer

⁶⁶⁷ Vgl. ebd., S. 24.

⁶⁶⁸ Vgl. ebd., S. 27.

⁶⁶⁹ Vgl. Pohlenz, Max, 1948, S. 470, ausführlich siehe „Wirkung auf die Nachwelt“, ebd., S. 466- 473.

⁶⁷⁰ Vgl. Fetscher, Iring: Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. 8. Aufl. Frankfurt am Main, 1999, S. 188-195.

⁶⁷¹ Vgl. ebd., S. 188.

angewendet.⁶⁷²

⁶⁷² Vgl. ebd., S. 29.

b) Das Christentum und die Entstehung der demokratischen und säkularen Staaten

In diesem Abschnitt wird die Beziehung des Christentums und der Kirche zu den neuen demokratischen und säkularen Staaten im Westen thematisiert, und zwar in jener Epoche, in der sie nach den Verwirrungen des Mittelalters zustande kamen. In dieser Epoche zog sich die Kirche mit der Übergabe der Macht an die Herrschenden und die Parteien von ihrer zentralen Position und der Politik zurück.

Wenn wir uns hier etwas ausführlicher mit der Religion im neuen Zeitalter befassen, hängt das damit zusammen, dass die christliche Welt das Christentum hinter sich gelassen hat und in der Zwischenzeit die Demokratie zum Vorschein kam. Das Ergebnis ist hier die Voraussetzung für die Überprüfung der zweiten Hypothese.

1. Reformation und Aufklärung

Das Christentum war im Laufe des Mittelalters nicht in der Lage, die Gegensätze zwischen Mensch und Gott, Religion und Welt, Vernunft und Glaube sowie Papst und König zu lösen. Mit dem Auftreten günstiger Faktoren wie Renaissance und Reformation trat auch das Christentum in eine neue Phase der gesellschaftlichen Ordnung ein. Ereignisse wie Handelsbeziehungen, Schifffahrt, die Niederlagen der Christen bei den Kreuzzügen, die Erfindung der Druckindustrie und die Entstehung der Mittelschicht waren bedeutende Faktoren für diese Entwicklung. Im Bewusstsein der geschichtlich-inhaltlichen Widersprüche des Christentums sind die Vorreiter der neuen Zeit hervorgetreten, um die Probleme zu lösen. Die Lösungen waren unterschiedlich, ihr gemeinsamer Punkt war aber, die religiösen Institutionen vom gesellschaftlichen Bereich fernzuhalten. Diese Periode markierte den Beginn einer neuen europäischen Entwicklung, die sich von der mittelalterlichen deutlich unterschied. Die neue Zeit, die nach der Renaissance und der Reformation begann, wird in der Geschichte des westlichen Denkens als die Zeit der fundierten Paradoxonlösung und als Begegnung der Welt mit dem Christentum begriffen. Humanismus, Positivismus und Rationalität wurden in der neuen Welt als Lösungen für diese Widersprüche vorgeschlagen.⁶⁷³

⁶⁷³ Vgl. Flowers, Sarah: The Reformation [Eslāhāt]. Übersetzt von Reḍa Yasayye. Teheran, 1382 (2004), S. 18ff.

Positivismus und das Streben nach Wissenschaft und Erfahrungserkenntnis ist ein anderer Verlauf, der besonders im 17. Jahrhundert mit großen Wissenschaftlern wie Kopernikus (geb. 1473), Galiläi (geb. 1564) und Newton (geb. 1643) in Erscheinung trat. Diese Zeit war auch geprägt von einigen wissenschaftlichen Entdeckungen und Vermutungen, die im Widerspruch zum kirchlichen Glauben standen und eine große Erkenntnisrevolution gegenüber der Metaphysik verursachten.

Renaissance und Reformation hatten unterschiedliche Ziele, standen aber beide dem mittelalterlichen Christentum kritisch gegenüber. Die Renaissance war eine atheistische Bewegung, deren Interesse den ästhetischen Werten der Natur, der Menschen, der Literatur und der Kunst galt. Ursprung dieser Bewegung war Florenz.⁶⁷⁴ Obwohl die Reformationsbewegung mit Martin Luther und Calvin bekannt wurde, wurden ihre grundsätzlichen Inhalte schon im 14. Jahrhundert durch Persönlichkeiten wie John Wycliff⁶⁷⁵ in England und Jan Hus in Prag verbreitet.⁶⁷⁶ Die reformistische Einstellung überzeugte nicht nur Adelige und Physiokraten, sondern genoss die Unterstützung der Massen. Die Reformation war eine religiöse Bewegung, die gegen kirchliches Verderben protestierte. Sie wollte das ursprüngliche Christentum der Bibel wiederherstellen. Die Könige und die lokalen Oberhäupter unterstützten diese Bewegung, um sich von der kirchlichen Unterdrückung Roms zu befreien. Diese Bewegung hat mit Parolen für die Rückkehr zur Bibel, mit der Verneinung der Instanz und Vermittlung der Kirche, mit der Unterstützung lokaler Kirchen und der Forderung nach Unabhängigkeit der Staaten in politischen und religiösen Angelegenheiten die Macht der Kirche erschüttert. Dies geschah, weil die lutherische Bewegung den Lebensstandard von den religiösen Vorschriften separieren wollte. Luther wollte das heilige Buch an die Stelle der Kirche setzen und hat so den Weg für die zukünftige kritische Untersuchung des heiligen Buches geebnet.⁶⁷⁷

Arendt meint, dass das lutherische Christentum nie eine neue weltliche Ordnung gewesen war und auch keine neue zivile Ordnung veranlasst hatte, sondern im Gegenteil das Fundament der weltlichen Institutionen zum Schwanken gebracht habe. Die Motive des Protestantismus lägen darin, dass das christliche Leben sich mehr denn je von Überlegenheitsfesseln und Besorgnissen der weltlichen Aufmerksamkeit freimache. Trotzdem sei es nicht zu verneinen, dass mit der Unsicherheit der Macht und einer traditionellen Instanz für die Verstärkung des Glaubens an das göttliche Wort eine neue Zeit anbrach.⁶⁷⁸

Der Protestantismus hat als Produkt der Reformation in der Tat den analysierenden Geist des Christentums wiederhergestellt, was in der katholischen Kirche im Mittelalter nicht der Fall

⁶⁷⁴ Vgl. Šoḡā'izand, 'Alīreḡā, 1376 h. š., S. 310ff.

⁶⁷⁵ 1330- 1384

⁶⁷⁶ Vgl. Flowers, Sarah, 1382 h. š., S. 24.

⁶⁷⁷ Vgl. ebd., S. 7- 46.

⁶⁷⁸ Vgl. Arendt, Hannah: Über Revolution. München, 1963, S. 30f.

gewesen war. Ein zentrales Thema der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts war die Kirchenkritik. Die Reformation thematisierte einen massiven Legitimitätsschwund der spätmittelalterlichen Kirche, der durch diese selbst provoziert worden war. Mit der Reformation dagegen geschah ein Prozess der Auflösung des Sinnstiftungsmonopols der Kirche. Die Reformatoren haben nicht nur auf den Unterschied zwischen der Idee der Kirche und ihrer empirischen Realität hingewiesen, sondern viel grundlegender auch die theologischen Voraussetzungen solcher kirchlicher Herrschaftsansprüche kritisiert. Die Lehre von der Kirche ist nur eine Folge des Interesses daran, eine religiös fundierte individuelle Identität zu ermöglichen. Das bedeutet aber: Protestanten denken in aller Regel immer vom Individuum her, das sie wesentlich über Gewissen, Gesinnung usw. definieren, und deshalb haben sie sich mit politischen Ordnungsstrukturen immer sehr schwer getan. Nach Graf haben sie diese entweder überhöht oder fundamentalistisch abgelehnt.⁶⁷⁹

Luther und andere Repräsentanten der reformatorischen Bewegung in Deutschland haben dieses neue Verhältnis von Kirche und weltlicher Obrigkeit in der „Regimentenlehre“ entfaltet, die als so genannte Zwei-Reiche-Lehre in unserem Jahrhundert zu ambivalenter Berühmtheit gelangt ist. Ein Grundmotiv dieser Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment war die gegenseitige Begrenzung von Herrschaftsansprüchen. Die Durchsetzung der Reformation hatte einen Machtverlust der zentralen Institution des Reiches, des Kaisertums, und eine enorme Stärkung der Macht der Territorialfürsten der regionalen Machtzentren, wie etwa der freien Reichsstädte, zur Folge.⁶⁸⁰

Die Aufklärung war eine weitere geistige Bewegung, die eine andere moderne Welt vorbereitete. Ihre Basis waren die Vernunft und der ausreichende Glaube an eine Verwaltung der menschlichen Gesellschaft. Diese Rationalität trennte die Wissenschaft von der Herrschaft der Kirche. Aufklärung setzte eine Lehre der Wissenschaft an die Stelle der Religion. Diese Lehre trat besonders im Frankreich des 18. Jahrhunderts auf und hatte dort ihre geistige und gesellschaftliche Entwicklung. Vernunft, Natur und Fortschritt sind die drei Schlüsselbegriffe der Weltanschauung der Aufklärung. Die Bewegung begann in der Mittelschicht der Gesellschaft zur Bekämpfung von Aberglauben, zur Beendigung von Fatalismus und Fanatismus sowie zur Verteidigung des Individualismus. Diese Denkrichtung, die die rationale bewusste Methode und die gesellschaftliche Notwendigkeit jener Zeit repräsentierte, blieb nicht nur eine philosophische Richtung, sondern wurde zu einem allgemeinen

⁶⁷⁹ Vgl. Graf, Wilhelm Friedrich: Die Kirchen als Ersatzstaat im Staat zur Aufrechterhaltung moralischer und ethischer Ansprüche? Ergänzte und aktualisierte Fassung eines Vortrages in Wildbad Kreuth. In: Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge (Hrsg.): Schriftenreihe Asylpraxis. Band 3. Kronach, 1998, S. 103-127, S. 105.

⁶⁸⁰ Vgl. ebd.

gesellschaftlichen Glauben und eine Hauptquelle des Säkularismus.⁶⁸¹

Die erwähnten Auffassungen, die das Paradigma eines unbedingten Gegensatzes zwischen Religion als Ausdruck von Irrationalität einerseits und Wissenschaft und rationaler Lebensführung andererseits vertraten, fanden allerdings bei einigen „Klassikern der Soziologie“ Widerspruch. Max Webers These von der „Entzauberung der Welt“⁶⁸² beispielsweise stellt sich nicht gegen die Betonung der „Kulturbedeutung“ der Religion, die wesentliche Voraussetzungen für die moderne Wissenschaft und Wirtschaft geschaffen habe.⁶⁸³ „Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem „Wesen“ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun.“⁶⁸⁴

In der Tradition dieser Auffassung steht auch Jürgen Habermas, der der Religion eine wichtige Rolle in der Formulierung moralisch-praktischer Rationalität zuschreibt. Er betont ihre Funktion in der Moralbegründung. Säkularisierung und damit kulturelle Modernisierung besteht für ihn in der Wahrnehmung, dass Normen in gesellschaftlichen Handlungen und nicht in rituell symbolisiertem Sakralen wurzeln, das heißt in der Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs durch die Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundverständnisses.⁶⁸⁵

In der Soziologie wird die Entwicklung des Säkularismus in der christlichen Gesellschaft Europas häufig als eine zwangsläufige lineare Bewegung für alle Gesellschaften und Religionen begriffen. Dies sei ein Zeichen für das Ende der Religion und des Glaubens. Hamilton meint, obwohl er diese Theorie noch unterstützen wird, dass einige ihrer Anhänger akzeptiert haben, dass eine Verweltlichung nicht unvermeidlich ist und keinen gleichmäßigen Verlauf hat.⁶⁸⁶ Marx' Materialismus, Webers Entzauberung und die rationale Ethik von Durkheim betonen alle diese grundsätzliche Orientierung. Daniel Bell führt an, dass alle Soziologen außer einige wenige erwarteten, dass die Religion mit dem Auftreten des 20. Jahrhunderts verschwinden wird.⁶⁸⁷ Nach Niklas Luhmann bedarf die funktional differenzierte Gesellschaft nicht mehr der Integration durch die Religion und sei für das

⁶⁸¹ Vgl. Šoḡā'izand, 'Alīreḡā, 1381 h. š., S. 345.

⁶⁸² Zur „Entzauberung der Welt“ siehe Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. Herausgegeben von Mommsen, Wolfgang J. / Schulchter, Wolfgang / Morgenbrod, Birigitt. Tübingen, 1992, S. 109.

⁶⁸³ Ebd., S. 97f.

⁶⁸⁴ Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. 1. Halbband. Herausgegeben von Johannes Winkelmann. Tübingen, 1976, S. 245.

⁶⁸⁵ Vgl. Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Handlungsrationaleität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main, 1981, S. 118 f. sowie Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main, 1984, S. 185.

⁶⁸⁶ Vgl. Hamilton, Malcolm B., 1997, S. 288f.

⁶⁸⁷ Vgl. Bell, Daniel: The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion. In: British Journal of Sociology. 28. Jg., Nr. 4, S. 419-449.

Religionssystem säkularisiert.⁶⁸⁸ Dessen dennoch wesentliche Funktion sieht Luhmann im Wesentlichen in einer Kompensation von Defiziten in anderen Teilsystemen, konkret in der Kontingenzbewältigung mit Bezug auf die Gesamtgesellschaft. Die Aufgabe des Religionssystems sei es, Lösungsansätze für Probleme wie die Armut anzubieten, die in anderen Teilsystemen erzeugt, aber nicht behandelt werden.⁶⁸⁹ Durkheim und Weber werden den so genannten Begründern dieses wissenschaftlichen Faches der Soziologie zugerechnet. Sie versuchten, eine geschwächte Position der Religion in der modernen Gesellschaft und eine veränderte Beziehung des Menschen zur Religion zur Diskussion zu bringen. Die Wissenschaft hat stattdessen Widersprüche zwischen Religion und Modernität zur Diskussion gestellt. Deshalb wird daran erinnert, dass der Säkularismus im Gegensatz zur Religionssoziologie steht. Turner beurteilt die Ansichten von Marx und Weber, indem er auf ihr negatives Verständnis von Religion hinweist. Einerseits sei es die atheistische und deutlich negative Ansicht von Marx zur Religion und andererseits die persönliche parteiisch negative Ansicht von Weber, die das religionsbezogene Urteil beider Soziologen bestimmen. Turner meint, dass die Wahrscheinlichkeit eines ungelösten Gegensatzes zwischen Religion und Welt Weber unfähig zu einer neutralen Kenntnis von Religionen und besonders dem Islam mache.⁶⁹⁰

Die meisten Soziologen folgen einer von zwei großen Denkrichtungen: der gebildeten Privilegierung und institutionellen Absonderungstheorie oder der Rationalität und der säkularen Religion. Sie betrachten die Gesellschaften in ihrer Entwicklung und Bewegung zur Absonderung der Institutionen und Privilegierung der Rollen und Rationalität.

Rationalität beinhaltet als Kernpunkt von Webers soziologischer Analyse der neuen Welt einen säkularen Standpunkt der Gesellschaft. Wenn er von Entzauberung und zweckrationalen Handlungen spricht und als Rationalitätsgegenstand Bürokratisierung, Wirtschaft und gesellschaftliche Beziehungen meint, handelt es sich in Wahrheit um eine Säkularisierung der Gesellschaften. Die Schlussfolgerung zieht Weber durch Untersuchungen primitiver Religionen, die das Dasein geheimnisvoll und voller Götter betrachteten, und so sollen die Menschen in ihrem religiösen Glauben allmählich zur Verminderung des irrationalen Aberglaubens schreiten und nach vernunftgeleiteter Ethik und Religion streben. Er spricht in der Vervollständigung des Entzauberungsbegriffs von Religion und Rationalität des Individuums und der Gesellschaft von der Privilegierung menschlicher Tätigkeitsarten, die vorher unter religiösen Werten und Normen verwirklicht wurden.

Peter Berger und Bryan Wilson glauben, dass die Bildung der Kirche als Versammlung der Gläubigen und später als eine religiöse Institution im Christentum selbst ein erfolgreicher Schritt zur Säkularisierung und Institutionalisierung zwischen christlichen und weltlichen

⁶⁸⁸ Vgl. Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt am Main, 1982, S. 248.

⁶⁸⁹ Vgl. ebd., S. 50ff.

⁶⁹⁰ Vgl. Turner, Bryan, 1379 h. š. , S. 311-315.

Fähigkeiten gewesen war.⁶⁹¹ Diese Trennung, die das Produkt der kirchlichen Handlungen im Mittelalter und der sozialpolitischen Entwicklung in Europa gewesen war, hat nicht nur die Kirche von der Einmischung in Verwaltung und andere Institutionen der Gesellschaft entfernt, sondern die Religionsinstitutionen selbst standen auch oft unter Einfluss des gesellschaftlichen Handlungswesens. Deshalb habe die Kirche in ihren Lehren und Verhandlungen eine gemäßigttere Strategie übernommen. Die Priester wurden durch den Verlust an Autorität und Einfluss, die Verringerung ihres gesellschaftlichen Ansehens und der plötzlichen Abkehr verschiedener gesellschaftlicher Klassen dazu gezwungen, liberale Positionen einzunehmen und die alten Sitten zu kritisieren, um den Zuspruch der Bevölkerung und ihre Führerposition wieder zu erlangen.⁶⁹² Diese Entwicklung hat die Religion aus ihrer umstrittenen Stellung in der Gesellschaft befreit. Sie hielt sich von nun an zurück. Kenneth Medhurst gliedert diese Zurückhaltung der Kirche und die Säkularisierung als „Politik der Geständnisse und Bekenntnisse“, „neutral-religiöse Politik“ und „anti-religiöse Politik“.⁶⁹³ Er nennt drei Phasen:

1. Phase: Der Staat und die politische Ordnung erhalten mindestens einen Teil ihrer Legitimation von der Religion, die durch die Mehrheit der Gesellschaft unterstützt wird.
2. Phase: Die Religion und religiöse Vereinigungen treten in der politischen Szene der Gesellschaft als politische Konkurrenten zur Machtergreifung auf.
3. Phase: Religion und Politik verlassen die Handlungsbereiche des jeweils anderen.

Franz Höllinger untersuchte anhand der Länder Deutschland, Niederlande, Irland und anderer, wie sich im Verlauf der Geschichte des Christentums unter den jeweiligen sozialen, politischen und kulturellen Voraussetzungen dieser Gesellschaften spezifische Standards des religiösen Verhaltens entwickelten. Er benannte drei Perioden:⁶⁹⁴

Die Entstehung der christlichen Kultur des Mittelalters:

Die drei Merkmale des Christentums - ein universalistischer Monotheismus, eine universalistische Brüderlichkeitsethik und die Überzeugung, dass das Christentum die einzig wahre Religion sei - sowie das daraus resultierende missionarische Sendungsbewusstsein seien die entscheidenden Faktoren für den Siegeszug des Christentums im Römischen Reich

⁶⁹¹ Vgl. Hamilton, Malcolm B., 1997, S. 299.

⁶⁹² Vgl. Woadhead, Linda / Heelas, Paul: Religion in Modern Times. Oxford, 2000, S. 97.

⁶⁹³ Vgl. Medhurst, Kenneth: Politics and Religion in Latin America. In: Moyser, George (Hrsg.): Moyser. Politics and Religion in the Modern London and World. Routledge, New York, London, 1991, S. 189-217, S. 215f.

⁶⁹⁴ Vgl. Höllinger, Franz: Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln des religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften. Opladen, 1996, S. 125ff.

gewesen. Eine universalistische Religion diene der Integration verschiedener Völker eher als eine polytheistische Religion. Allerdings seien der strenge Monotheismus, die Magiefeindlichkeit und das Ideal der religiös-motivierten Askese in erster Linie nur von den religiösen Virtuosen aufrechterhalten worden. Als Volksreligion habe das Christentum von Anfang an viele Elemente der magisch-heidnischen römischen Volksreligiosität in sich aufgenommen.

Die Reformation und die Ausgestaltung der protestantischen Kirchen

Einerseits ging es der Reformation darum, durch grundlegende Änderungen des kirchlichen Lebens die schwer beeinträchtigte Glaubwürdigkeit der Kirche wiederherzustellen, andererseits fanden in den neuen religiösen Lehren das Weltbild und die ethischen Vorstellungen des aufsteigenden städtischen Bürgertums ihren Ausdruck. Die reformatorischen Ideen wurden in verschiedenen Ländern sehr unterschiedlich aufgegriffen, akzeptiert und umgesetzt. Diese länderspezifischen Entwicklungen sind nicht ausschließlich aus den aktuellen politischen Bedingungen zu erklären, sondern auch aus den religiösen Lebensformen und Haltungen zur Kirche, die sich im Verlauf der bisherigen christlichen Ära entwickelt und verfestigt hatten. Die länderspezifischen Formen der Religiosität und Haltungen zur Kirche wiederum stehen mit unterschiedlichen soziokulturellen Entwicklungen und der sich daraus ergebenden gesellschaftlichen Kirche im Zusammenhang. „Diese länderspezifischen Beziehungen zwischen Kirche und Volk, die feudalgesellschaftliche Herrschaftsmentalität des Klerus und die Untertanenmentalität der Laien in Deutschland, die kritische Haltung freier Bauern und Bürger zur Kirche in den Niederlanden und die engen, vertrauensvollen Beziehungen zwischen Klerus und Volk in Irland, so meine These, waren entscheidend dafür, ob und wie die Reformation von der Bevölkerung des jeweiligen Landes aufgegriffen wurde.“⁶⁹⁵

Weiterhin ist bedeutend, dass der protestantische Kult und die protestantische Gesinnungs- und Pflichtethik auf die religiösen und psychosozialen Bedürfnisse des städtischen Bürgertums zugeschnitten waren.

Die Kirche vom Zeitalter der Industrialisierung bis zur Gegenwart

Dort, wo die Kirche eine Macht- und Interessenallianz mit den konservativ-bürgerlichen Schichten und Parteien einging, entstand als Reaktion eine antikirchliche sozialistische Arbeiterschaft. Doch ist die Tendenz zur Bildung zweier antagonistischer religiös-politischer Lager vorwiegend in monokonfessionellen Ländern mit staatskirchlichen Traditionen festzustellen, eine derartige Spaltung in denominationalistischen Gesellschaften mit einer stärkeren Trennung von Religion und Staat bleibt aus.

Jagodzinski und Dobbelaere diskutieren den Prozess der Entkirchlichung in der modernen

⁶⁹⁵ Ebd., S. 249f.

Zeit. Gewöhnlich werden mit dem Begriff der Entkirchlichung zwei Prozesse religiösen Wandels beschrieben: erstens die Abkehr von tradierten jüdisch-christlichen Glaubensinhalten, zweitens die kirchliche Desintegration, die an sinkenden Teilnehmerzahlen bei kirchlichen Ritualen abzulesen ist.⁶⁹⁶ Sie sehen folgende Ursachen für diesen Vorgang:

Erstens halten sie die Entkirchlichung in Westeuropa für eine Begleiterscheinung eines Prozesses, den man in der Nachfolge Max Webers als okzidentale Rationalisierung bezeichnen kann, wobei für diese Entwicklung die Überzeugung, dass die Welt für den Menschen planbar und kontrollierbar sei, grundlegend ist. „In dem Maße, wie die Welt als planbar und berechenbar wahrgenommen wird, wird sie entzaubert. [...] An der Demontage des überkommenen Gottesbildes sind Sozial- und Naturwissenschaften in gleicher Weise beteiligt.“⁶⁹⁷

Zweitens: Die Entzauberung der Welt betrifft nicht nur die einzelne Person, es ist vor allem auch eine Entzauberung von Institutionen, die immer mehr ihre religiösen Legitimationen verlieren. Im Zuge funktionaler Differenzierung wird der Einfluss der Kirche in den sich herausbildenden gesellschaftlichen Subsystemen mehr und mehr zurückgedrängt. Sie verliert ihre Vorherrschaft über andere Institutionen und wird ein Subsystem unter vielen.⁶⁹⁸

Drittens betonen sie unter Berufung auf Luckmann⁶⁹⁹, dass im Zuge funktionaler Differenzierung Religion auch in dem Sinn privat wird, dass auf die öffentliche Darstellung religiöser Symbole und Inhalte zunehmend verzichtet wird. Dabei ist die Verdrängung der Religion vom öffentlichen in den privaten Raum im Protestantismus anders verlaufen als im Katholizismus.⁷⁰⁰ Ihrer Meinung nach kann man die kirchliche Desintegration mit drei Teilthesen zu erklären versuchen:⁷⁰¹

- Mit der ökonomischen Entwicklung nimmt die kirchliche Integration ab.
- In den protestantischen Ländern ist die Ablösung von den Kirchen weiter fortgeschritten als in den katholischen.
- Differenzen zwischen den Ländern, die nicht auf die konfessionelle Zusammensetzung

⁶⁹⁶ Vgl. Jagodzinski, Wolfgang / Dobbelaere, Karel: Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa. In: Bergmann, Jörg von / Hahn, Alois / Luckmann, Thomas (Hrsg.): Religion und Kultur. Opladen, 1993, S. 68-92, S. 68.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 69f.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd., S. 70.

⁶⁹⁹ 1975 und 1991

⁷⁰⁰ Vgl. ebd., S. 75.

⁷⁰¹ Ebd., S. 76.

oder das unterschiedliche Rationalisierungsniveau zurückgeführt werden können, hängen mit der sozialen und politischen Verankerung der Kirchen in den jeweiligen Gesellschaften zusammen.

2. Zivilreligion

Durkheim definiert Religion folgendermaßen: „Eine Religion ist ein solidarischer System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in ein und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören. Das zweite Element, das in unserer Religion auftaucht, ist nicht weniger wichtig als das erste; denn wenn man zeigt, dass die Idee der Religion von der Idee der Kirche nicht zu trennen ist, dann kann man ahnen, dass die Religion eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit ist.“⁷⁰² Für ihn ist Religion immer institutionalisiert. Der Einzelne kann Religion nicht aus dem Nichts erschaffen, er findet sich immer schon in einer Religionstradition vor. Die Individualität der einzelnen Gesellschaftsmitglieder lässt sich nach Durkheim nur durch ein starkes kollektives Bewusstsein schützen, dessen Ziel gerade nicht das Kollektiv, sondern der Schutz des Individuums ist. Kollektivität und Individualität stehen also in einem Bedingungsverhältnis.

Zu Beginn seiner Überlegungen stellt Durkheim die Frage, wie es möglich sei, dass Religion eine Konstante aller Zivilisationen und Zeiten ist, wenn sie, wie von den meisten Wissenschaftlern seiner Zeit angenommen, einer bloßen Illusion entspreche. Durkheim nähert sich diesem Problem, indem er Religion als etwas prinzipiell Symbolisches auffasst. In diesem Sinne, so meinte er, gibt es keine falschen, illusorischen Religionen. Jede Religion repräsentiere eine spezifische Wahrheit. Allerdings liege die Wahrheit einer Religion nicht dort, wo sie die Gläubigen vermuten.⁷⁰³

Nach Durkheim sind einfache und primitive Gesellschaften eine mechanische Solidarität, wohingegen fortgeschrittene Gesellschaften in Bewegung eine organische Solidarität vorwiesen. Im Gegensatz dazu, dass die frühere Religion stets ein charismatischer Spiegel der Wünsche der Gesellschaften gewesen sei, seien die zukünftigen Gesellschaften fähig, ihre Religion und Götter neu zu bilden. Dies entspricht einer „zivilen Religion“. Auch er spricht von einem Widerspruch in der Trennung von der Religion in der Gesellschaft. Unter multireligiösen Bedingungen ließe sich als Zivilreligion der Umgang des Staates und der politischen Öffentlichkeit mit den positiven Religionen bestimmen. Der Umgang hängt davon ab, was der Staat und die politische Öffentlichkeit überhaupt als Religion wahrnehmen. Zivilreligion wäre dann in erster Linie politische Religionszuschreibungspraxis, in zweiter Linie die Regelung potentieller Religionskonflikte. Eine solche Definition wäre frei von religiösen Überhöhungen des Politischen. Vielmehr ließe sich am Umgang des Staates und der politischen Öffentlichkeit mit Religion auf den Zustand der zivilreligiösen Befindlichkeit des Gemeinwesens schließen. Durkheims These lautet also: Religion ist immer institutionalisierte Religion. Das Soziale verleiht sowohl den religiösen Ideen wie der

⁷⁰² Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, 1981, S. 75.

⁷⁰³ Vgl. Durkheim, Emile, 1981, S. 18ff.

kultischen Praxis ihren obligatorischen Charakter.⁷⁰⁴ Die Ideale der französischen Revolution waren Durkheims Vision. Er war von der zivilreligiösen Idee inspiriert, dass eine interreligiöse Koexistenz nur möglich sei, wenn eine Gesellschaft nicht nur ein moralisches, sondern auch ein religiöses Zentrum besitze, von dem aus sie ihre Religionspolitik organisieren.⁷⁰⁵

Rolf Schieder sieht als Ziel der Zivilreligion in aufgeklärten politischen Systemen den Schutz der Religionsfreiheit: „Der Zivilreligionsbegriff kann einen Beitrag dazu leisten, das Beziehungsgefüge von Politik und Religion zu erfassen, ohne es auf das Verhältnis von Kirche und Staat zu reduzieren. Er kann angesichts einer verbreiteten Reduktion des Religiösen auf innerpsychische Vorgänge über den öffentlichen Charakter von Religion aufklären.“⁷⁰⁶ Zivilreligion, kirchlich organisierte Religion und private religiöse Überzeugungen müssen nicht notwendig in Konkurrenz zueinander stehen.⁷⁰⁷ Der moderne Individualismus ist, laut Durkheim, nicht als ein privater Akt einiger Individuen zu verstehen, die mit ihren individuellen Handlungen dem Kollektiv sozusagen Energien entziehen. Es verhalte sich vielmehr so, dass das Individuum von der modernen Gesellschaft dazu gezwungen wird, individuell zu entscheiden und individuell zu handeln.

Für eine Zivilreligionstheorie ist Durkheims Ansatz schlechthin grundlegend. Durkheim scheint aber die Rollenkonflikte und Ambivalenzen, die das kollektive Bewusstsein im Individuum hervorrufen, zu unterschätzen.⁷⁰⁸

Was ist das Religiöse an der Zivilreligion?

Eine Unterscheidung zwischen Weltanschauung und Religion hält Eilert Herms nicht für zweckmäßig:

„Beide bezeichnen Gewißheiten bzw. Überzeugungen über den Ursprung, die Verfassung und Bestimmung der Welt und des menschlichen Daseins in ihr, die innerhalb des menschlichen Lebens zielwahlorientierend fungieren. [...] Religionen wie Weltanschauungen bezeichnen einen „Inbegriff von Gewißheiten“, die für die Handlungsfähigkeit von Personen konstitutiv sind.“⁷⁰⁹

⁷⁰⁴ Vgl. Durkheim, Emile: Zur Definition religiöser Phänomene. In: Mathes, J. (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie. Hamburg, 1976, S. 137.

⁷⁰⁵ Vgl. Schieder, Rolf (Hrsg.): Religionspolitik und Zivilreligion. Baden-Baden, 2001, S. 13.

⁷⁰⁶ Schieder, Rolf: Über Zivilreligion, politische Religionskompetenz und die Zivilisierung der Religion. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt am Main, 1996, S. 72-90, S. 88.

⁷⁰⁷ Vgl. Schieder, Rolf (Hrsg.), 2001, S. 13.

⁷⁰⁸ Ebd., S. 14.

⁷⁰⁹ Herms, Eilert: Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das

Religion ist ein kulturelles Konzept, so dass für ein angemessenes Verständnis von Religion in einer gegebenen Epoche zunächst die herrschenden Religionszuschreibungspraktiken analysiert werden müssen: Was wird in einer Gesellschaft überhaupt als Religion anerkannt? Seit der Aufklärung haben wir es in den westlichen Kulturen im Wesentlichen mit drei verschiedenen Religionsformen zu tun, zu denen sich ein Individuum bekennen kann:

- eine Form mit Zivilreligionen, die den religiös-weltanschaulichen Horizont des Gemeinwesens, dem man sich zugehörig fühlt, bestimmt und die zielwahlorientierenden Überzeugungen vom Ursprung, von der Verfassung und von der Bestimmung des Gemeinwesens tradiert.
- mit einer Religion, die verwaltet und Generationen übergreifend weitergegeben wird.
- mit einer Privatreligion, deren Facetten und zielwahlleitenden Überzeugungen nur dem Einzelnen bekannt sind und die mehr oder weniger mit der Zivilreligion oder der kirchlichen Religion übereinstimmen müssen.

Die Zivilreligion eines Gemeinwesens ist bestrebt, den religiös-weltanschaulichen Minimal- und Universalkonsens zu repräsentieren. Die Religionsgemeinschaften sind dadurch relativ vom Zwang zur Konsensstiftung entlastet und können so die Differenzen zwischen Gegenwart und Tradition, zwischen Sein und Sollen, zwischen Anspruch und Wirklichkeit, aber auch die Differenz zwischen unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen akzentuieren.⁷¹⁰

Was ist das Zivile an der Zivilreligion?

Das Zivile einer Zivilreligion besteht darin, dass sie die Religion der Bürger ist. Die Zivilgesellschaft leistet sich eine Zivilreligion in politikkritischer Absicht. Sie konfrontiert die politische Realität mit den Normen, vor allem aber den Zielen, die sich das Gemeinwesen ursprünglich gesetzt hat. Die Zivilreligion dagegen hat eine kritische Funktion: Sie verweist auf den ideellen und moralischen Horizont, vor dem sich politisches Handeln legitimieren muss.⁷¹¹

öffentliche Bildungswesen. In: Scheilke, Christoph Th. / Schweitzer, Friedrich (Hrsg.): Religion, Ethik, Schule. Bildungspolitische Perspektiven in der Pluralen Gesellschaft. Münster, 1999, S. 219-249, S. 221f.

⁷¹⁰ Vgl. Schieder, Rolf (Hrsg.), 2001, S. 18f.

⁷¹¹ Vgl. ebd., S. 19.

3. Das Säkularisierungsparadigma

Nach Casanova sind unter Säkularisierung drei verschiedene, „ungleichartige“ Prozesse zu verstehen. Diese drei Prozesse sind:⁷¹²

1. Säkularisierung als Ausdifferenzierung von religiöser und weltlicher Sphäre.
2. Säkularisierung als Niedergang religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen.
3. Säkularisierung im Sinne der Beschränkung der Religion auf Privatbereiche.

Der *erste Prozess* umfasst für alle modernen Gesellschaften einen charakteristischen Trend zur Autonomisierung der politischen Handlungssphäre und ihrer Emanzipation von der Kontrolle durch religiöse Institutionen und Normen.

Der *zweite Prozess*, der soziale Rückgang von religiösen Überzeugungen und Praktiken und die Erosion organisierter Religion, ist für Säkularisierungstheoretiker ebenfalls zwangsläufiges und unumkehrbares Resultat der Modernisierung.

Der *dritte Prozess* umfasst den Rückzug der Religion in den Privatbereich.

Der Liberalismus benötigte noch mehr als der Säkularismus die strikte Trennung von Kirche und Staat. Das bedeutet, dass eine Staatskirche, das heißt die Verschmelzung zwischen der politischen und der religiösen Gemeinschaft, gegen das Grundprinzip moderner Staatsbürgerschaft verstößt. Der Staat darf keine Kirche oder Religionsgemeinschaft gegenüber anderen Kirchen, Religionen, weltanschaulichen Gemeinschaften oder gesellschaftlichen Gruppierungen privilegieren, oder in irgend eine Art und Weise fördern oder unterstützen. Die strikte Trennung von religiös begründeten Moralvorstellungen und dem positiven Recht wird ebenfalls um der Sicherung der Freiheit der Bürger, insbesondere um der Anhänger von Minderheitsreligionen und Atheisten willen, gefordert. Das heißt, die Privatisierung der Religion und die Gewährleistung neutraler, öffentlicher Diskurse, wird vom Liberalismus verlangt, weil nur auf diesem Wege universalisierbare und neutrale Rechtsnormen geschöpft werden können.⁷¹³

Die unterschiedlichen, zum Teil sehr komplexen verfassungsrechtlichen Bestimmungen westlicher Demokratien zum Verhältnis von Kirche bzw. Religion und Staat lassen sich im Wesentlichen drei Grundmodellen zuordnen:

- Staaten wie Irland und die USA weisen ein Trennsystem auf. Sie betrachten die

⁷¹² Vgl. Casanova, José Francisco Ruiz: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main, 1996, S. 181-210, S. 184.

⁷¹³ Vgl. ebd., S.12f.

Religion als nichtpolitische Instanz ohne rechtliche Privilegien.

- Staaten wie Deutschland und Österreich verfügen dagegen über ein Kooperationssystem. Sie gewähren den Kirchen und Religionsgemeinschaften eine Sonderstellung gegenüber anderen gesellschaftlichen Gruppen und räumen ihnen zahlreiche Sonderrechte ein.
- Großbritannien und einige skandinavische Länder schließlich verfügen über ein Staatskirchensystem, in dem eine noch engere Verbindung zwischen Kirche und Staat besteht. Dort ist etwa das Staatsoberhaupt zugleich auch das Oberhaupt der jeweiligen Landeskirche.⁷¹⁴

Die Beschäftigung mit dem Thema Politik und Religion erfordert eine Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese. Durch die einhergehenden und nachfolgenden sozialen Differenzierungsprozesse erscheinen Politik und Religion als strikt getrennte und selbstständige Lebensbereiche. Im Verlauf der Geschichte habe die Religion einen Funktionsverlust und eine Funktionsverschiebung erlitten, wodurch sie ihrer der Politik übergeordneten Stellung als ordnungspolitisch konstitutives und die Gesellschaft integrierendes Moment beraubt, auf den Status eines der Politik untergeordneten Subsystems reduziert und auf die Funktion der individuellen und persönlichen Bewältigung des verbleibenden Restes an Kontingenz begrenzt wurde.⁷¹⁵

Die christliche Religion hat einen Funktionsverlust und eine Funktionsverschiebung erfahren. Aber die Säkularisierungsthese stößt mit zwei Begrenzungen. Zunächst ist sie nur schwer auf nicht-westliche Zivilisationen übertragbar, weil die begrifflichen Differenzierungen zwischen Religion und Politik entweder gar nicht vorliegen oder aus dem Westen importierte Neologismen darstellen und die beide Sphären integrierende Traditionen trotz wirtschaftlicher Modernisierung weithin lebendig bleiben.⁷¹⁶ Zum anderen ist trotz der Abnahme der Bindungen der Bevölkerung an kirchliche Praktiken und Normen in der Bevölkerung eine breite Skala von Teilidentifizierungen mit der Kirche finden lässt und sich der Forbestand des Christentums, besonders der Volksfrömmigkeit, nunmehr in institutionell weniger gebundenen Formen manifestiert.⁷¹⁷

Durch die Reformation verlor das Christentum seine Glaubwürdigkeit als autoritativer Sinnstifter, und die Kirche, die nun im Plural auftrat, sank auf die Position einer

⁷¹⁴ Vgl. Robbers, Gerhard: Staat und Kirche in der Europäischen Union. Baden Baden, 1995,

⁷¹⁵ Vgl. Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred / Behr, Hartmut: Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven. In: Ebd. (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Wiesbaden, 2001, S. 8-25, S. 9.

⁷¹⁶ Vgl. ebd., S. 10.

⁷¹⁷ Vgl. Tödt, Heinz Eduard: Art. Säkularisierung. In: Herzog, Roman (Hrsg.): Evangelisches Staatslexikon. Band 2. Stuttgart, 1987, S. 3037- 3045, S. 3044.

gesellschaftlichen Kraft unter vielen. Die dadurch entstandene Leerstelle für die Legitimation der politischen Ordnung wurde sukzessive durch eine Sakralisierung der Staatsräson aufgefüllt, die nun die Rolle des funktionalen Äquivalents der katholischen Kirche als gesellschaftliche Integrationskraft im homogenen Zentralstaat übernahm.⁷¹⁸ Das Christentum bzw. die Kirchen wurden nach den Kriterien der aufklärerischen Vernunft unter dem Aspekt der sozialen Funktion in dem neuzeitlichen Staat integriert. Das Christentum reproduzierte durch die Rezeption der technokratisch-administrativen Mittel des neuzeitlichen Staates und trug dadurch dazu bei, die christliche Botschaft vom Zweck an sich zum Mittel für die Bewahrung des Sozialkörpers Kirche zu degradieren.

Der Säkularisierungsprozess ist nicht als linearer Prozess der Eliminierung der religiösen Dimension der menschlichen Existenz zu verstehen sondern bedeutet, die von allen konstatierte Entchristlichung der europäischen Gesellschaften in das Spannungsverhältnis zwischen christlicher Tradition, Säkularisierung und Resakralisierung zu stellen.⁷¹⁹ Aus diesem Grund scheint nicht die Säkularisierung die Regel, sondern der Westen die Ausnahme von der globalen Regel zu sein.

Die Säkularität des modernen Rechtsstaates leitet nach Bielefeld eine neue Phase von Säkularität (Religions- und Wissensfreiheit) ein. Weil es keine volle Verwirklichung der Religionsfreiheit außerhalb einer säkularen rechtsstaatlichen Ordnung gebe, ist die Säkularität verpflichtet die Religionsfreiheit als Menschenrecht systematisch zu verwirklichen. Um es zuzuspitzen: Die Säkularität des Rechtsstaates enthält insofern einen genuin normativen, politisch-ethischen Anspruch.⁷²⁰

Man kann Religionsfreiheit als *Menschenrecht* aber nicht mit Toleranz gleichsetzen. Das Menschenrecht Religionsfreiheit verlangt im Allgemeinen Gleichberechtigung, während Toleranz durchaus mit Ungleichheit einhergehen kann, weshalb Kant den Toleranzgedanken in der Politik als einen „hochmütigen Namen“ verwirft.⁷²¹ Die Religionsfreiheit fordert, dass niemand wegen seines religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnisses bevorzugt oder benachteiligt wird. Der Anspruch des Menschenrechts auf Religionsfreiheit wäre mit einer staatlichen Toleranzpolitik gegenüber religiösen Minderheiten jedenfalls noch lange nicht eingelöst. Menschenrechte markieren nicht nur eine Schranke der Staatsgewalt, sondern fungieren nach den Worten des Grundgesetzes darüber hinaus „als *Grundlage* jeder

⁷¹⁸ Vgl. Hildebrandt, Mathias / Brocker, Manfred / Behr, Hartmut, 2001, S. 113f.

⁷¹⁹ Vgl. ebd., S 17.

⁷²⁰ Vgl. Bielefeld, Heiner: Säkularisierung, ein schwieriger Begriff. In: Hildebrandt, M., Brocker, M., Behr, H. (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Wiesbaden, 2001, S. 29-43, S. 33f.

⁷²¹ Vgl. Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung. Ausgewählte kleine Schriften, Hrsg. von Horst D. Brandt. Hamburg, 1999, S. 1-9, S. 26.

menschlichen Gemeinschaft“⁷²². Die Fundamente der Religionsfreiheit fordert die Verwirklichung einer menschenrechtlichen und demokratischen Ordnung und demnach ist sie an sich religiös und weltanschaulich neutral. In diesem bewussten, um der Freiheit willen gebotenen Verzicht auf religiöse oder weltanschauliche Fundierung besteht seine „Säkularität“.⁷²³

⁷²² GG Art. 1 Abs. 2

⁷²³ Vgl. Bielefeld, Heiner, 2001, S. 35.

4. Modernisierungen als Überwindungen von Religiosität

Die Vorstellung vom Bedeutungsverlust der Religion und von ihrem Ersatz durch aufgeklärtes, rationales, wissenschaftliches Denken und Handeln galt lange Zeit als *common sense* in Theorien der Moderne. Erst seit den 80er Jahren wurde der lineare Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung erneut in Frage gestellt.⁷²⁴

In den historischen Übergängen vom Mittelalter zur Neuzeit kamen zwei große sozialstrukturelle Transformationsprozesse zum Zuge: die Monopolisierung der politischen Gewalt im modernen Fürstenstaat und die Etablierung einer nivellierten Untertanengesellschaft privatisierter Rechts- und Wirtschaftssubjekte.⁷²⁵ In einem sich über Jahrhunderte hinziehenden Differenzierungsprozess wurden die feudalistischen Rechts- und Sozialordnungen ersetzt durch die neuen Plausibilitätsstrukturen der modernen bürgerlichen Gesellschaft.

Das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft, das sich nur in langwierigen und vielfach gebrochenen Entwicklungsschüben vollzog und dabei höchst unterschiedliche Modelle frühmoderner Staatlichkeit hervorbrachte, verdankt seine entscheidenden Impulse vor allem den Expansionsprozessen einer markt- und kapitalvermittelnden Ökonomie, die nach merkantilistischen Wirtschaftspolitiken und territorial übergreifenden Rechts- und Verwaltungsstrukturen verlangte.⁷²⁶

Neben diesen langfristigen und den Zeitgenossen eher unbewussten soziostrukturellen Entwicklungstendenzen kam jedoch auch den Erfahrungen mit den religiösen Bürgerkriegen des 16. Jahrhunderts eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu, denn vor dem Hintergrund der erbitterten Auseinandersetzungen zwischen den verfeindeten Konfessionsgruppen wurden die in der politisch-theologischen „Einheitskultur“ des Mittelalters wurzelnden religiösen Legitimationsmuster für politische Herrschaft unbrauchbar. Sie wurden nun von ihren religiös-moralischen Kontexten entbunden und durch die säkulare Idee der Staatsräson ersetzt.⁷²⁷ Dies war jedoch nur möglich für den Preis eines fundamentalen Mentalitätswandels, der die alteuropäischen Vorstellungen von Politik und Gesellschaft radikal entwertete und die spezifisch modernen Kategorien des politischen Denkens hervorbringen sollte, auch wenn sich die neue Perspektive einer von religiösen Vorgaben abgekoppelten, rein politisch und profan gewordenen Politik erst im 19. Jahrhundert mit den vehementen Forderungen nach einer strikten Trennung von Kirche und Staat, von Religion

⁷²⁴ Vgl. Suppanz, Werner: Säkularisierung als Modernisierung. In: Newsletter Moderne. Zeitschrift des SFB. Sonderheft 1: Moderne - Modernisierung – Globalisierung. März 2001, S. 16-21.

⁷²⁵ Vgl. Große, Kracht / Hermann, Josef: Kirche in ziviler Gesellschaft. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996, S. 17.

⁷²⁶ Vgl. ebd., S. 19.

⁷²⁷ Ebd.

und Politik lautstark zu Wort melden sollte.⁷²⁸

Diese „klassische“ modernisierungstheoretische Auffassung kommt in den Dichotomienalphabeten, die die Eigenschaften des „Traditionalen“ und des „Modernen“ einander idealtypisch gegenüberstellen, paradigmatisch zum Ausdruck. So erklärt Hans-Ulrich Wehler die klassische Vorstellung vom traditionellen Recht als religiös und personalistisch, während das moderne Recht durch Abstraktheit und Formalisierung gekennzeichnet ist.⁷²⁹ Die Stellung der Religion in der traditionellen Gesellschaft sei durch Dogmatik und Staatsbeistand charakterisiert, während Säkularisierung und Trennung von Kirche und Staat für moderne Gesellschaften typisch sei. Die Legitimitätskrise als eine der Modernisierungskrisen werde vom Übergang von einer traditional-charismatisch-christlichen religiösen Grundlage der Gesellschaft zu einer rational legal säkularisierten hervorgerufen.⁷³⁰

⁷²⁸ Ebd., S. 19.

⁷²⁹ Vgl. Wehler, Hans Ulrich: Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen, 1975, S. 15.

⁷³⁰ Vgl. ebd., S. 36.

5. Fazit

1. Das Verhältnis zwischen Religion und Staat in der Vergangenheit

Das Christentum hat im Laufe der Geschichte unterschiedliche Typen von Religion und staatlichen Verhältnissen erlebt. In der Kirchengeschichte begegnen wir Perioden, in denen die Kirche die Rolle des Staates spielte. Aus diesem Grund machte die Kirche im Mittelalter bittere Erfahrungen. Sehr erschütternd für die Kirche war auch die Zeit, in der der Staat die Rolle der Kirche übernahm oder eine solche Rolle zu übernehmen versuchte. Beide einander ausschließende Regierungsordnungen waren in ihrer Art und Weise absolutistisch und eigenwillig militärisch. Dieses Problem veranlasste dazu, sowohl der Religion als auch dem Staats zu misstrauen.

Zum Verhältnis von Religion und Staat muss an diesem Punkt darauf hingewiesen werden, dass der Staat nicht dazu in der Lage ist, sich seine eigene Wertgrundlage zusammenzustellen. Mit anderen Worten: Der Staat muss daran interessiert sein, Bedingungen bereitzustellen, damit sich Religionen ungezwungen behaupten können, um auf ihrer Grundlage die Forderung nach einer demokratischen Staatsordnung zu rechtfertigen.

Obwohl Luther und andere Reformer die Trennung von Religion und Politik unterstützten und die Religion ihrer Meinung nach nicht zur staatliche Ordnung gehörte, bestanden in der Praxis zwischen den Provinzregierungen und den religiösen wie politischen Führern enge Beziehungen. Das war der zentrale Grund, dass die protestantischen Länder über keine kirchlich-römische Hierarchie verfügten und die Provinzfürher gleichzeitig zu geistig-moralischen Oberhäuptern wurden. Diese Situation blieb bis zur Revolution von 1918/19 bestehen.

Die Ordnung in den katholischen Ländern war anders, weil die internationale kirchlich-katholische Struktur in der Praxis und im Gesetz die fortdauernde Beziehung zur römischen Kirche beinhaltete. Das heißt, dass der Papst der römischen Kirche und die übrige römisch-kirchliche Hierarchie in allen kirchlichen Strukturen als zentraler Punkt agierten.

Der geschichtliche Verlauf vor allem nach der Reformation war problematisch. Im Mittelalter hatte es bereits den Investiturstreit gegeben, ob der Papst oder der Kaiser das Recht hat, die Bischöfe zu ernennen. Direkt vor der Reformationszeit hat der Papst sich allerdings noch ein Stück zurückbewegt, indem er die spanischen und portugiesischen Könige beauftragte, die neuen Kolonien „im Auftrage Christi“, konkret also im Auftrage der Kirche, in Besitz zu nehmen und dort eine kirchliche Hierarchie zu gründen. Dadurch haben die spanischen und portugiesischen Könige praktisch wieder die Aufgabe bekommen, auch die kirchliche Ordnung einzurichten. Und das hat sich in den protestantischen Ländern in ähnlicher Weise noch mal wiederholt, als die Kirchen ihre Oberhäupter (Bischöfe) verloren hatten. Der Papst hatte die Protestanten exkommuniziert. Sie hatten also kein Oberhaupt mehr, und so erklärten sich die protestantischen Landesfürsten gewissermaßen zur Protektion der Kirche bereit. Die Fürsten waren keine Bischöfe, sondern Oberhäupter der Kirche, und zwar im Rahmen ihrer Verwaltung, was die Ämterverwaltung, die Besitzverwaltung oder dergleichen betraf. In

Bezug auf die Benennung der Geistlichkeit hatte der König indirekten, aber keinen direkten Einfluss. Das Staatsoberhaupt, also der König, der Monarch, war das administrative Oberhaupt der Kirche in seinem Gebiet. Deshalb gab es in den Regierungskanzleien Konsistorien für die kirchliche Verwaltung der Orte, nicht jedoch für die geistliche Betreuung oder Ausbildung. Das übernahmen die Pastoren untereinander.⁷³¹

Nach dem ersten Weltkrieg traten die Fürsten und der Kaiser ab. Damit waren die Kirchen praktisch zunächst einmal ohne Verwaltungsapparat, weil dieser staatlich gewesen war. Nun mussten die Kirchen die kirchliche Verwaltung selbst übernehmen. Das war dann auch von den republikanischen Grundsätzen her so vorgesehen. Es fand demnach eine Trennung zwischen Religion und Staat statt. Geistig waren beide vollständig voneinander getrennt, aber nicht in der Verwaltung.⁷³²

2. Das Verhältnis zwischen Religion und Staat in der Gegenwart

Es gibt grundsätzlich drei Möglichkeiten, wie sich Staat und Kirche begegnen können:⁷³³

- Die positive, das heißt die Anerkennung der Religionsgemeinschaft allenfalls als Teil des Staates oder als Partner mit unterschiedlichen Aufgaben.
- Die negative, das heißt die strikte Trennung von Kirche und Staat, wobei die Kirche auf das zivilrechtliche, das heißt nicht öffentlich-rechtliche und nicht völkerrechtliche Niveau verwiesen wird.
- Die völlige Negation des Phänomens „Religion“ überhaupt und die damit verbundenen kirchlichen Gemeinschaften.

Beispiele für die erste Gruppe sind Italien, Deutschland, England, die Schweiz, Österreich und andere Staaten. In die zweite Gruppe gehören vor allem die USA und - wenn auch nicht vollständig - Frankreich. Die dritte Gruppe hat sich nach der Oktoberrevolution in Russland gebildet und existierte bis 1989. Mit dem Untergang der Sowjetunion ist sie verschwunden. Russland gehört heute zur ersterwähnten Gruppe, indem die russisch-orthodoxe Kirche wieder eine bevorzugte Stellung im Staat einnimmt. Ihr oberster Repräsentant war bekanntlich an der Amtseinsetzung des derzeitigen Präsidenten nicht nur zugegen, sondern symbolisch beteiligt. Man tut allerdings gut daran, die institutionelle Trennung von Kirche und Staat nicht mit der personellen Trennung zu verwechseln. Gerade der letzte Empfang des Papstes in Frankreich durch dessen Präsidenten machte dies sehr deutlich.

Es kommt nicht von ungefähr, dass Staat und Kirchen sich ständig um ihr gegenseitiges

⁷³¹ Interview mit dem ehemaligen Prof. Dr. Olaf Schumann, Universität Hamburg, vom 11.11.2003.

⁷³² Vgl. ebd.

⁷³³ Vgl. Plattner, Peter: Die staatspolitische Bedeutung der staatskirchenrechtlichen Körperschaften in der Schweiz. In: Schweizerische Kirchenzeitung, Nr. 26, 1998, S. 26.

Verhältnis bemühen. In Gesellschaften, die in religiösen Kategorien denken und fühlen, versteht es sich von selbst, dass die Repräsentanten der Religion in die staatliche Struktur eingebunden sind. In der Menschheitsgeschichte war dies die Regel, auch wenn in einzelnen Fällen Vielvölkerstaaten wie zum Beispiel das Römische Reich schon früh versuchten, Staat und Religion mindestens in dem Sinne zu trennen, als den Untertanen fremder Völker keine Staatsreligion vorgeschrieben wurde, sondern jeder nach der Religion seines eigenen Volkes leben konnte. Das angewandte Prinzip hieß Toleranz, mithin nicht Trennung von Kirche und Staat.

Eine Wende brachten erst die Aufklärung in Europa und die französische Revolution. Um dies zu verstehen, muss man sich daran erinnern, dass Religion und Staat bzw. Religion und Gemeinschaft und Staat in nicht wenigen Belangen dieselben Normadressaten haben, wie sich die Juristen ausdrücken. Mit anderen Worten: Der Staat setzt Normen, wie auch die Religion Normen setzt. Und zu befolgen sind diese von denselben Menschen. Dass es hier zu Widersprüchen kommt, ist nicht neu.

Mit dem Auftreten der 1918/19er Revolution in Deutschland und der Zusammenstellung der Weimarer Verfassung wurde die Religionsfreiheit anerkannt. Das heißt die Regenten hatten keine Verantwortung gegenüber religiösen Fragen der Bevölkerung. Sie verloren ihre frühere Macht. Die Religion wurde dann als persönliche private Angelegenheit der Menschen betrachtet.

In der Gegenwart und nach den faschistischen und kommunistischen Staatsgebilden weisen Großteile der westlichen Länder ein Modell der Trennung von Religion und Staat mit einer gegenseitigen Zusammenarbeit vor. Dieses Modell hat Vorzüge, weil der Staat die Kirche nicht bevormunden kann und die Kirche nicht den Staat regiert. Zum Vorteil der Bevölkerung arbeiten Kirche und Staat zusammen. Jedoch ist auch auf die Gefahren dieser Konstruktion hingewiesen worden. Wenn die Religion nicht ihre Rolle als eine verbindliche gesellschaftliche Einrichtung übernimmt, besteht für den Staat die Gefahr der unmoralischen Atmosphäre. Wirtschaft, Technologie und Industrie würde die Ethik fehlen. Deshalb sollte die Trennung von Religion und Staat stets auch kritisch betrachtet werden. Für Christen wäre eine Gesellschaft, in der der Staat unchristliche oder sogar antichristliche Werte unterstützt, nicht tragbar. Der Staat benötigt persönliche moralische Beziehungen zur Bevölkerung.

Die Erfahrung der absolutistischen Staatsbildung in der christlichen Geschichte soll der Kirche nur Nachteile gebracht haben. Doch auch die absolutistische Kirchenmacht brachte dem Staat nur Nachteile, und die jeweiligen Ordnungen forderten einen hohen Preis beim Volk ein. Damit Religion und Staat miteinander in einem vernünftigen Verhältnis stehen, muss eine normativ-strategische Linie eingehalten werden, und zwar von beiden Seiten. Die Religion sollte sich nicht vollständig vom Staat trennen oder einen Staat im Staat entwickeln. Auch der Staat sollte sich nicht ganz von der Religion trennen, da der Staat so zum Despotismus tendiert. Also kann nur ein System von Vorteil sein, das für beide Seiten weder eine despotische noch eine absolutistische Ordnung darstellt.

Die Frage bleibt, ob sich die Religion generell von regierenden Systemen trennen kann. Das Christentum glaubte im Laufe der Jahrhunderte an die monarchistische Ordnung als politisches System. Deshalb war es schwierig, die christlichen Werte mit der Demokratie zu vereinen. Nach der französischen Revolution waren wir Zeugen mehrerer Auseinandersetzungen von Kirche und Demokratie. Religion und Ethik sollten nicht von der regierenden Ordnung abhängig sein. Was in Jahrhunderten als unmöglich angesehen wurde, ist nun selbstverständlich geworden. Nun ist das Christentum in ein der Demokratie entsprechendes Modell für die politisch-staatliche Organisation mit einer gleichberechtigten Form der Ethik eingebettet worden.

Religion kann grundsätzlich nicht unpolitisch sein, sie muss sogar politisch tätig sein, wenn man politisch als kritische Begleitung der Entwicklung einer Gesellschaft versteht. Davon ist abzuheben die konkrete Politik, wie sie von Parteien, von gesellschaftlichen Gruppen und vom Staat insgesamt betrieben wird. Vor allem die römisch-katholische Kirche bestätigt durch die vielen Sozialzyklen zu politischen, sozialen, arbeitsrechtlichen und generell gesellschaftlichen Fragen, dass die Kirche sich sehr wohl in ganz konkrete Probleme der Gesellschaft einmischt. Politisch soll nicht mit teilpolitisch gleichgesetzt werden. Eine Säkularisierung bedeutet nicht den Tod einer Religion. Das Beharren auf überlieferten Traditionen mit der Behauptung, sie seien göttlich und daher auf ewige Zeit gültig und festgeschrieben, kann durchaus auch zum Ende einer Religion führen. Ein Beispiel aus der Religionsgeschichte stammt aus Ägypten, wo zu Beginn der griechisch-römischen Zeit eine Priesterkirche zusammengebrochen war, weil sie nur das Althergebrachte und mit den heiligen Traditionen das Heil und das eigene Überleben suchte, aber keine Gläubigen mehr hatte. Jede Gesellschaft, jede Religion ist ständig in Entwicklung.

Der deutsche Staat ist Schutzfreund der Religionsfreiheit, nicht des religiösen Bekenntnisses. Das ist ein großer Unterschied. Er ermöglicht aber auch einen positiven Kontakt zwischen Staat und Religion. Nach dem deutschen Grundgesetz, Artikel 4, gilt für alle Menschen, die in Deutschland leben, für Gläubige und für Nicht-Gläubige, für Christen, für Muslime, für Juden, für Buddhisten und auch für Angehörige nicht-theistischer Religionen und Weltanschauungen die Religionsfreiheit. Deutschland ist kein Konfessionsstaat. Aber über die Aufgabe hinaus, die Staatsfreiheit zu schützen, kann und sollte der Staat auch ein Verhältnis zur Religion aufbauen und dabei die Religionen in ihrer Eigenständigkeit respektieren. Umgekehrt können die Religionen den Staat nicht zur Durchsetzung einer bestimmten religiösen Wahrheit oder Überzeugung in Anspruch nehmen. Das ist in der Tat ein Argument für die Trennung, aber nicht für die Beziehungslosigkeit von Religion und Staat.⁷³⁴

Die Deutschen befinden sich in einer Situation des Umbruchs, bevor sie sich der Konsequenzen des Mangels an Religion bewusst werden. Die Deutschen leben in einer

⁷³⁴ Interview mit Prof. Heiner Bielefeld, Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Berlin, 2004.

Epoche, in der auch der Einzelne immer eine gewisse Aufmerksamkeit darauf verwendet, welche Folgen es für ihn, für seine Familie und für sein persönliches Umfeld hat, wenn man ohne jede religiöse Weltanschauung und Glaubensüberzeugung oder Praxis lebt. Das könnte dem Zustand entsprechen, den Habermas mit dem Ausdruck „Postsäkular“ bezeichnete. Der säkulare Zustand, der Zustand, den man auch als einen Zustand weitgehend materieller Überzeugung bezeichnen könnte, ist ein Zustand der bewussten und reflektierten Abwesenheit von Religion. Nach Axel Honneth befinden sich die Deutschen in dem Zustand, der die Grenzen der Säkularisierung umfasst. Honneth kommt in seiner Analyse zu dem Schluss, dass die Deutschen offenbar auf bestimmte religiöse Reservoirs angewiesen sind.⁷³⁵

Das Verhältnis von Religion und Politik ist aus verschiedenen Gründen wieder zu einem zentralen Thema geworden. Die Entwicklungen in den letzten fünfzehn Jahren hängen mit dem Druck der Entstehung einer multikulturellen oder multireligiösen Bevölkerung zusammen. Nach den obigen Erläuterungen kann folgendes behauptet werden: Die klare Trennung von liberalem Staat und der christlichen Religion, die im Privatbereich akzeptiert und einen legitimen Ort hat, aber in der Politik keine Rolle spielen darf, ist erneut einer Bestandsprobe ausgesetzt, und möglicherweise müssen die Trennungslinien neu verhandelt werden. Im Verhältnis von Religion und Gesellschaft haben wir es mit dem Bewusstwerden der Grenzen der Säkularisierung zu tun, im Verhältnis von Religion und Politik begegnen wir einem Zustand, in dem wahrscheinlich die Zukunft die Herausforderung einer Neuaushandlung des Verhältnisses von Religion und Politik mit sich bringen wird.

Die Religion übernimmt die gesicherte Aufgabe zur Relativierung staatlicher Machtforderungen im Bereich des Individualismus und darf nicht als unwichtig abgestuft werden. Der Staat wurde früher willkürlich gegründet. Diese Staaten widersprachen dem Monotheismus der Kirche und mussten daher mit dem Wachsen des Christentums annulliert werden. Nun ist das Gegenteil der Fall. Das Christentum spielt für die Gründung staatlicher Strukturen keine Rolle mehr. Nach dem ersten Weltkrieg traten die Fürsten und Kaiser ab. Damit waren die Kirchen politisch zunächst ohne Verwaltungsapparat, weil dieser ja zuvor mit den Herrschern verbunden gewesen war. So mussten die Kirchen die Verwaltung selbst übernehmen. Es handelte sich aber nur um eine geistige Trennung, keine vollständige Separierung von Religion und Staat.

Im Jahr 1949 nach dem 2. Weltkrieg wurde im deutschen Grundgesetz das Verhältnis zwischen Staat und Religion als Bereich der sozialen Handlungen festgelegt. Trotz aller objektiven Unterschiede und den differierenden Bedingungen in den beiden Teilen Deutschlands (Ost und West) wurden zur Verwirklichung dieses Verhältnisses rechtlich

⁷³⁵ Interview mit Prof. Axel Honneth, Geschäftsführender Direktor am Institut für Sozialforschung in Frankfurt, vom 30.06.2004.

angemessene Überlegungen angestellt. Wie in der Weimarer Tradition verankert, blieb auch hier die persönliche Religionsfreiheit bestehen. Das Grundgesetz protektioniert die Religionsfreiheit und verschiedene religiöse Gemeinschaften als grundsätzliches Recht. Die jeweiligen Religionsgemeinschaften können ihre religiösen Lehren unter eigener Verantwortung und unter Beobachtung des Staates in öffentlich anerkannten Einrichtungen unterrichten. Genau dieses Verhältnis von Religion und Politik, von öffentlichen und privaten Einrichtungen, fordert Lösungsansätze für neue Schnitte und neue Aushandlungen.

Letztlich läuft es darauf hinaus, das Verhältnis von Privatsphäre und Öffentlichkeit neu zu definieren. Die deutsche Politik und die politische Theorie werden im Laufe der nächsten Jahrzehnte neue Vorschläge machen müssen, wie dieses Verhältnis genau auszusehen hat, also wie die Deutschen die Privatsphäre so definieren, dass ihre religiösen Glaubensüberzeugungen, Lebensformen und Werte angemessen repräsentiert und artikuliert werden können, und zwar in einem fairen Verhältnis aller Religionen untereinander, und wie diese Privatsphäre von der weithin als neutral und liberal gedachten Sphäre der Politik hinreichend legitim und überzeugend abgegrenzt werden kann. Damit wird Deutschland einer neuen Herausforderung begegnen, die in dieser Weise nicht vorausgesehen wurde.⁷³⁶

⁷³⁶ Ebd., Axel Honneth.

C. ÜBERPRÜFUNG DER HYPOTHESEN

Methode

Die Religionen weisen in ihrem Inhalt, ihrer gesellschaftlichen Funktion und ihren besonderen Eigenschaften Ähnlichkeiten auf. Keine gesellschaftlichen Einrichtungen oder Institutionen treten so vielfältig auf wie religiöse Institutionen und Einrichtungen. Beide Religionen – Islam und Christentum – und ebenso die östliche und westliche Kultur unterscheiden sich nicht völlig voneinander, wie z.B. Hegel anführt. Doch ihre Entwicklungen ähneln sich kaum, wie Durkheim, Marx und eine Reihe anderer Sozialwissenschaftler behaupten. Verallgemeinernde Theorien sind kaum möglich. Es ist nicht nur nicht möglich, beide Arten der Religionen zu pauschalisieren, man sollte auch in interkulturellen Forschungen achtsam mit Verallgemeinerungen der Theorien und kulturübergreifenden Äußerungen umgehen. Ebenso haben einige Soziologen manchmal ein bestimmtes und festgelegtes Urteil über eine bestimmte Religion gegeben, obwohl Religionen und Gesellschaften sich kontinuierlich entwickeln und verändern. Die Gesellschaften sind unterschiedlich und sie bewegen und entwickeln sich nicht unbedingt auf einer Linie, und ihr Unterschied liegt nicht nur in ihrer Entwicklungsphase.

Ich glaube wie Georg Stauth, dass sich keine kulturübergreifende Sozialforschung der historischen Reflexion ihrer Klassifikationen, Ideen und sinnbildlich-metaphorischen Ausdrucksformen entziehen kann⁷³⁷

Im Osten waren das Fehlen an Sicherheit, Ungerechtigkeit und das Entstehen der großen und gewalttätigen Staaten die gesellschaftlichen Hauptprobleme. Zugleich war der Westen mit anderen Problemen konfrontiert. Diese Forschung gibt eine ausführliche soziologische Beschreibung und Analyse von zwei verschiedenen Kulturen und Religionen. Das Anliegen meiner Forschung lag nicht in der chronologischen Aufzählung von Ereignissen, sondern im Erkennen der soziologischen Eigenschaften jeder Epoche und diese als Modell darzustellen. Die Methode ist die vergleichende typologische und historische Analyse. Da die Forschung interdisziplinär und interkulturell ist, wurde die gegenseitige Wechselwirkung zwischen *der Theologie*, welche die grundlegenden Begriffe zur Interpretation eines religiösen Erlebnisses formuliert, *der Religionsgeschichte*, die seine Manifestationen und Entwicklungen beschreibt und *der Religionssoziologie*, die die gesellschaftlichen Wirkungen religiöser Phänomene und die Vielfalt der religiösen Institutionen untersucht, auf diese Weise illustriert.

⁷³⁷ Vgl. Stauth, Georg: Islam und westlicher Rationalismus. Frankfurt/ New York, 1993, S. 53.

Ich habe zur Überprüfung meiner Hypothesen diese Methoden herangezogen. *Zunächst* habe ich die Methode von Weber angewandt, das heißt die Untersuchung der Beziehungen zwischen den Botschaften und Verheißungen einer Religion und dem religiösen Verhalten, wobei es sich um eine Methode handelt, die er bei der Betrachtung des Zusammenhanges zwischen protestantischer Ethik und dem Hervorrufen eines geeigneten Wirtschaftsverhaltens und des kapitalistischen Systems verwendete. Weber hat sich in seiner berühmten Studie: "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" mit der Wirkung der religiösen Ethik auf die Lebensweise und, als eine Folge davon, auf die Wirtschaftsethik auseinandergesetzt.

Gebhart hat dies in dem folgenden Schema gezeigt:⁷³⁸



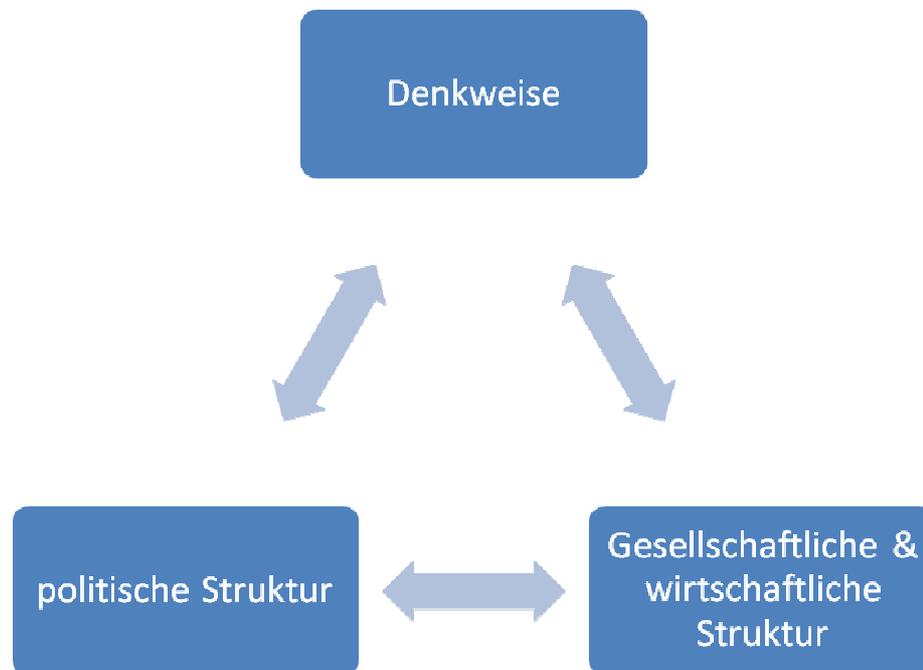
Der Protestantismus entstand im Zeitalter der Reformation durch das Auftreten einiger neuer Reformideen im Katholizismus. Ihre abweichende Weltanschauung wirkte sich entsprechend auf die Religionsethik aus. Die neue Interpretation rief eine neue Wirtschaftsethik hervor, und dies hatte seinerseits ein neues Wirtschaftsverhalten zur Folge. Weber sieht in der Gestaltannahme des Kapitalismus in den Ursprung der religiösen Ethik und zeigt, wie das Verständnis der Menschen von der Daseinswelt und ihre religiösen Vorlieben in Form eines solchen Verständnisrahmens die gesellschaftlichen Beziehungen und ihre konkreten Handlungen, insbesondere im wirtschaftlichen Betätigungsbereich, beeinflussen. Wir haben dieses Modell benutzt, um den Zusammenhang zwischen Verheißungen und politischem Handeln der Muslime und Christen zu schildern.

Die zweite Methode ist das Modell von Foucault. Er hat sich mit der Beziehung zwischen Macht und Wissen beschäftigt. Aus seiner Sicht ist es die Macht, die das für sie geeignete Wissen erzeugt. Ein Teil dieses Vergleiches in diesem Abschnitt zeigt den Einfluss der verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Systeme auf die Produktion politischer und sozialer Gedanken. Der Unterschied in den politischen und sozialen Ordnungen in der Welt des Christentums bzw. des Islam ist in der Hervorbringung von unterschiedlichem politischem Wissen zum Ausdruck gekommen.

Die dritte Methode ist die Dialektik. Gemäß dieser wird die Wechselbeziehung zwischen Denken und Gesellschafts- und Wirtschaftsstrukturen untersucht.

⁷³⁸ Vgl. Gebhart, Werner: von der Unternehmensethik zur Unternehmensästhetik. In: Albach, H., 1992, S. 51-74, S. 53

Eine Kombination dieser drei Methoden lässt sich wie folgt darstellen:



Hypothese Eins

Es gab in den muslimischen Gesellschaften im Gegensatz zu christlichen Gesellschaften keine strukturellen und internen Konflikte und Auseinandersetzungen zwischen Staat und Religion. Daher war die Entwicklung in Richtung Säkularismus nicht zwingend für die islamischen Gesellschaften.

An dieser Stelle analysiere ich unter Anbetracht dessen, was im Kapitel A und B gesagt wurde, in einem Vergleich die religiösen, historischen und gesellschaftlichen Unterschiede dieser beiden Religionen, die die Gestaltannahme der politischen Systeme der Gesellschaft beeinflusst haben. Bei dieser Untersuchung werden die Herausforderungen und Widersprüche, denen das Christentum sowohl auf theoretischer Ebene (innere Auseinandersetzungen) als auch auf gesellschaftlicher und politischer Ebene (strukturelle Auseinandersetzungen) begegnete, veranschaulicht, analysiert und beschrieben.

Die Religion hat als gesellschaftliche Institution den größten Einfluss auf die Politik und die politischen Institutionen in den islamischen und christlichen Gesellschaften des Mittelalters gehabt. Da die Art der Begegnung dieser beiden Religionen mit der Gesellschaft und der Politik sehr unterschiedlich gewesen ist, ist auch ihre Synthese unterschiedlich. Der Grund für den Unterschied zwischen diesen beiden Religionen bezüglich Vorgehen und Leistung geht auf drei Dinge zurück:

Dieser Unterschied beginnt bei ihren Lehren. Die Daseinserkenntnis und die Gebote jeder Religion bestimmen über die Begegnung mit Ereignissen. Das soll nicht bedeuten, dass sich die Geschichte der Religionen genau aufgrund ihrer Lehren abspielte sondern es bedeutet: Je mehr die Interpretation, die eine Religion vorlegt, mit den externen Wirklichkeiten übereinstimmen kann und je mehr in ihrer Lehre eine Harmonie vorliegt, desto größer wird ihre Leistungsfähigkeit bei der Hervorrufung von Änderungen in der Gesellschaft und der Einstellung ihrer Glaubensanhänger.

Der zweite Unterschied der beiden Religionen ist in ihrer Geschichte gesellschaftlicher und politischer Umwälzungen zu suchen. Die Umwälzungen im Osten haben immer aufgrund stabiler, starker und autoritärer Mächte stattgefunden. Mit anderen Worten beherrschte die östliche Autoritärmacht ihre Geschichte, und diese politisch-soziale Ordnung hat die wichtigste Rolle in der Richtungsgebung der meisten gesellschaftlichen Umwälzungen gespielt. Unterdessen waren im Westen manchmal der Anarchismus oder lange Konflikte zwischen Staaten oder dem Staat und der Kirche die ausschlaggebenden Faktoren bei den gesellschaftlichen Veränderungen. Wir haben ausführlich über die östliche Autoritärmacht gesprochen. Im christlichen Westen gab es Jahrhunderte lang Konflikte zwischen den

Strukturen der religiösen und der politischen Ordnung und jede Seite dachte, dass sie nur durch Besiegen der anderen Seite weiter existieren könne. Aber im islamischen Osten gab es die Legitimität, die die Religion dem Staat verleiht, und es gab zwischen beiden eine Zusammenarbeit.

Ein weiterer Unterschied zwischen Islam und Christentum liegt in der Geschichte ihres politischen und gesellschaftlichen Denkens begründet. Dieses Denken ist in der christlichen Welt in einem völlig anderen gesellschaftlichen und politischen Umfeld als in der islamischen Welt herangereift. Deshalb war bei beiden das Verständnis von Begriffen wie Politik, Staat, Stadt und sogar Gott und Mensch verschieden. Zum Beispiel hat das politische Denken in der Geschichte des Islam immer eine religiöse Prägung gehabt, während die Ursprünge des Säkularismus im politischen und gesellschaftlichen Denken des Christentums liegen. Das politische und gesellschaftliche Denken in der christlichen Welt hat sich in einer römisch-griechischen und feudalistischen Umgebung, die gesellschaftlich von Aufruhr gezeichnet war, entwickelt, das politische und gesellschaftliche Denken des Islam hingegen nahm in einer arabisch ethnisch geprägten Umgebung unter mächtigen autoritären Zentralregierungen Gestalt an.

Gedanken entstehen durch einen dialektischen Bezug zur Außenwelt, doch die gedanklichen Synthesen dieser Theorien sind unterschiedlich. Natürlich ist hier nicht nur der marxistische Gedanke gemeint. Gemeint ist, dass die Theorien innerhalb der Gesellschaft und der sie beherrschenden Paradigmen entstehen. Foucault hat in seiner Theorie den Einfluss der Macht auf das Wissen aufgezeigt. Wissen ist zu jeder Zeit auf verschiedene Weise von der Herrschaft der Macht beeinflusst worden. Deshalb betrachtet er die Fähigkeit der Wissenschaft, die Wahrheit aufzudecken, skeptisch und sieht alles von der Macht überschattet. In der Geschichte des politischen Denkens dieser beiden großen Religionen sind die herrschenden Mächte nicht ohne Einfluss gewesen. Sie haben das eine Denken unterstützt und ein anderes in der Isolation belassen.

Dieser unterschiedliche geschichtliche Verlauf hat sich grundsätzlich auf die Gestaltannahme der heutigen Gedanken dieser beiden Welten ausgewirkt. Der westliche Säkularismus ist ein natürliches Produkt der westlichen Geschichte. Der religiöse Reformismus und das religiöse Erwachen als eine wichtige Entwicklung in der islamischen Welt stellen ebenso eine Synthese der gesellschaftlichen, politischen und geschichtlichen Umwälzungen in der islamischen Welt dar. Der Westen wollte sich durch die Aufstellung der säkularen Ordnung von den Konflikten befreien, Harmonie zwischen dem religiösen Denken und seiner politischen Ordnung herstellen und neue Instanzen für politische Legitimität anstelle der Kirche setzen. Auch die Islamische Welt sucht nach der Befreiung aus autoritärer Herrschaft und möchte die moderne Welt aufgrund religiöser Rationalität betreten. Mit anderen Worten: die erste Schwierigkeit der islamischen Welt stellt die Regierung und das politische System dar und ist nicht die Religion. Aber die Änderung der politischen Ordnung bedarf einer neuen Interpretation und

einer Veränderung in dem geltenden politisch-geschichtlichen Denken der Muslime. Das wichtigste Anliegen in der islamischen Aufklärungsepoche ist die Rekonstruktion der Verbindung zwischen Rationalität und der Religion und damit etwas, das der Islam hervorhebt, was aber Jahrhunderte lang übergangen wurde. Dieser Konflikt kann auch in Form des Konfliktes zwischen Tradition und Modernität gesehen werden. Einer der wichtigsten Fragen ist die, wie zwischen der Modernität, welche im Westen entstand und sich entfaltete, und einer Religion, deren eigentliche geschichtliche Erfahrung im Osten geschah, eine Harmonie erzielt werden kann. Kann die Erfahrung, die Al-Fārābī⁷³⁹ und die islamische Philosophie bei der Begegnung mit der griechischen Philosophie machten, wobei sie eine neue politische Philosophie zu begründen vermochten, wiederholt praktiziert werden? Das Unvermögen der islamischen Welt, diese Frage zu beantworten bedeutet, sich entweder auf der Seite des Fundamentalismus und Traditionalismus oder auf der Gegenseite des westlichen Säkularismus zu bewegen.

Um die drei Unterschiede, auf die hingewiesen wurde zu verdeutlichen, werden in diesem Teil alle drei in Bezug auf die Kapitel A und B behandelt.

1) Vergleich zwischen Islam und Christentum als zwei Religionsarten

Meiner Meinung nach haben beide Religionen vom Wesen her unterschiedliche Tendenzen zum Diesseits und seinen Konsequenzen. Religionen lassen sich durch Implikation und Analytik unterscheiden. *Implikation* gehört zu den Eigenschaften einer Reihe von Religionen, die zwischen Diesseits und Jenseits kein gegenseitiges Verhältnis und widersprüchliche Formen aufstellen. Der weltliche Aspekt des Islam ist nicht so wie Weber ihn sieht, der den Islam als die Religion der Profit- und der Kriegssucht nannte. Der Islam sieht Religion und Welt als in einem Zusammenhang stehend, die das gleiche Ziel verfolgen. Die Welt ist für die Muslime niemals das Schlechte und Tadelnswerte gewesen. Der Islam ist die Religion der Gemeinschaft und des Lebens. In dem philosophischen Denken des Islam wird der Mensch immer als gesellschaftliches Wesen gesehen. Der Islam empfiehlt das Mönchtum nicht, sondern die Lehren des Korans sind angefüllt mit Empfehlungen zur Herstellung von Beziehungen zu den Menschen in der Gesellschaft und zur Heilung dieser Beziehungen. Der Islam betont die islamische Ethik und die Zivilethik gerade wegen der Bedeutung, die er den gesellschaftlichen Beziehungen beimisst. Was in der politischen Terminologie unter Bürgerpflichten verstanden wird, wird im Islam mit einer religiösen Regel, die vor allen Dingen das Leben in der islamischen Gesellschaft und unter den Gläubigen ins Auge fasst, zur Sprache gebracht. Dieser islamischen Tradition steht die christliche gegenüber. In der christlichen stehen sich Gott und der Kaiser, das Diesseits und das Jenseits, die Kirche und der Staat gegenüber oder sie sind zumindest voneinander getrennt.

⁷³⁹ um 870-950

Das Christentum hat im Gegensatz zum Islam am Anfang seiner Erscheinung im Staat keinen Anspruch gehabt. Das Christentum hat die Führung des materiellen Lebens dem Staat überlassen. Da die göttlichen und allgemeinen Rechte in alt-griechischen und alt-römischen Gesellschaften die gleiche Bedeutung hatten und der Staat alle Dimensionen des Lebens beherrschte, wurde die Differenzierung in gleichem Maße vom herrschenden Christentum nicht akzeptiert. Als das Christentum im Jahr 313 n. Chr. als offizielle Religion anerkannt wurde und sich Religion und Staat annäherten, wurden seine Probleme vorläufig gelöst. Als sich die Kirche in eine unabhängige Institution gegenüber dem Staat ausdehnte, erhöhte sich wieder die Distanz zwischen der Religion und dem Staat. Den Christen stellte sich stets die Frage, welche Beziehung Gläubige mit dem Staat haben müssen. Die Bildung der Kirche und ihre Ausdehnung in die Städte einerseits und die Einmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten andererseits haben die Beziehung zwischen Religion und Staat komplizierter gemacht. Die Kirchenväter haben daraufhin Prinzipien entwickelt, die diese Beziehung einordnen können.

Der größte Teil der griechischen Philosophie zu Beginn des Christentums war auf die Philosophie Platons und Aristoteles' begründet. Das griechische Denken war insgesamt gesehen eine negative Denkweise über die vergängliche Welt. Aus der Sicht der griechischen Philosophie war die Welt von einem göttlichen Wesen, welches rangmäßig niedriger als Gott stand, erschaffen worden. Dieser Schöpfer war also nicht „der Gott“. Die Begegnung ihrer Philosophie mit dieser Welt enthielt zumeist asketische Tendenzen. Der philosophische Monotheismus war ein Berührungspunkt zwischen Christentum und griechischer Philosophie, denn Christus konnte das Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde sein. Im griechischen Denken galt die materielle Welt als niedrig, weil sie aus der Materie bestand und Veränderungen unterlag. Die Aufgabe der ersten Kirchenväter war es, den christlichen Glauben im Zusammenhang mit ihrem griechischen Denkerbe darzustellen, das heißt das Christentum, ohne es zu ändern, im Rahmen der griechischen Begriffe darzulegen.⁷⁴⁰ Origen Danielou⁷⁴¹ war einer von denen, die um die Übereinstimmung zwischen dem christlichen Glauben und den griechischen Lehren bemüht waren.⁷⁴²

Das Christentum ist nach der lutherischen Reformation wieder zur analysierenden Religion zurückgekehrt, was dem ursprünglichen Wesen des Christentums entspricht und von dem es sich während des Mittelalters entfernt hatte. Damit bereitete das Christentum die Basis für die

⁷⁴⁰ Vgl. Lion, Tony: Tārīḥ-e Tafakkore Masīḥī [History of christian thoughts]. Übersetzt von Rūbert Āseriān, Teheran, 1386 h. š., S. 6-8.

⁷⁴¹ 185-251 n. Chr..

⁷⁴² Vgl. Küng, Hans: Motaffakkerān-e Bozorg-e Masīḥī [Die großen christlichen Denker]. Qum, 1386 h. š., S. 60-62.

Epoche der Aufklärung und die Moderne. Die Industrialisierung, die Entwicklung einer instrumentalen Vernunft und eine ausgebildete Differenzierung in der Gesellschaft beschleunigten und verstärkten die Trennung von Religion und Gesellschaft. Doch im Islam sind Diesseits und Jenseits miteinander verbunden und nicht voneinander zu trennen.

Ein weiterer religiöser Unterschied liegt in den Himmelschriften vor. Der Koran ist für die Muslime von Anfang an das Wort Gottes gewesen, welches ohne jegliche Verfälschung erhalten geblieben ist, und nach dem Korangebot müssen die Muslime sich bei Meinungsunterschieden an ihn wenden. Der Koran ist für sie das Buch für das Leben. Dies hat die Bemühung zur Herstellung eines Lebens und einer Welt, die der Religion entspricht, als ein Ideal unter den Muslimen aufrechterhalten. Früher hat die rationale Denkschule der al-Mu'tazila den Koran als das Werk eines Menschen betrachtet und auch heute bringen einige Islamkenner ähnliches zur Sprache, wie es im Falle des Evangeliums vorgekommen ist hinsichtlich einer neuen Interpretation der Offenbarung und auf gewisse Weise hinsichtlich ihres menschlichen Ursprungs, ihres Inhalts und den Begriffen des Korans. Al-Fārābī hat eine Leseart, die dazwischen liegt, vorgeschlagen. Nach seiner Meinung erhält der Prophet die Offenbarung nicht einzig durch die Ratio, sondern über die Einbildungskraft, ein Vermögen, das zwischen Vernunft und Sinnlichkeit angesiedelt ist. Die Offenbarung erreicht den Propheten, wenn der „aktive Intellekt“ aus der Vernunft in die Einbildungskraft emaniert und dort Visionen hervorruft.⁷⁴³

Insgesamt aber haben die Muslimen unter Berufung auf die Verse des Korans diesen als unverfälschtes Wort Gottes betrachtet. Der Aufruf des Islam erfolgte von Beginn an in Form des Aufrufes zum Koran. Der erste Aufruf zum Christentum dagegen begann mit dem Aufruf zu Jesus. Das Christentum hat sich durch Paulus allmählich von den Juden getrennt und verwandelte sich in gewissem Ausmaße zu einer Bewegung, die dem Festhalten der Juden am Religionsrecht gegenüber stand. Die vier Evangelien waren lange Zeit eine verstreute Sammlung von Texten und hatten noch nicht die Form des neuen Testaments angenommen. Im Laufe von 4 Jahrhunderten ereigneten sich viele Veränderungen in der christlichen Theologie. Die Kirche gewann allmählich derartig an Bedeutung, dass der Glaube an sie dem Glauben an Christus und die Heilige Schrift gleichgestellt wurde. In der Geschichte der Frühkirche ereigneten sich zwei Wendepunkte. Der erste Wendepunkt fällt in das Jahr 70 n. Chr. mit dem Ausgangspunkt der Unabhängigkeit des Christentums vom Judentum zusammen und dem Punkt, an dem die nicht-jüdische Römische Kirche bedeutender wurde als die von Jerusalem. Der nächste Wendepunkt war das Glaubensbekenntnis Konstantins im Jahre 312 n. Chr., welches zur Folge hatte, dass das Christentum die Staatsreligion des Imperiums wurde.⁷⁴⁴

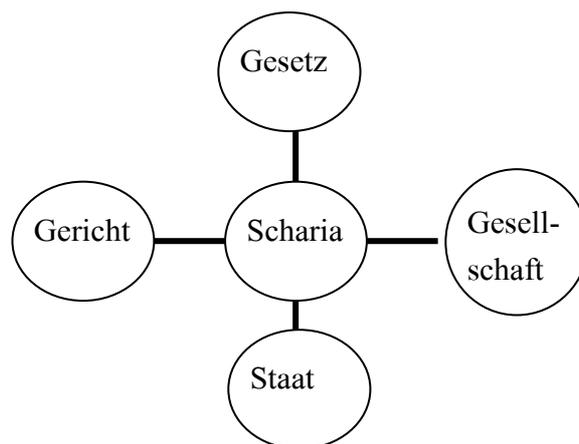
⁷⁴³ Vgl. Ottmann, Henning: Geschichte des politischen Denkens, Das Mittelalter. Stuttgart, 2004, S. 137.

⁷⁴⁴ Vgl. Lion, Tony, ebd., S. 1-5.

Zusätzlich zu dem Unterschied zwischen den Himmelschriften und der Art der Einstellung zu ihnen, die sich auf die gesellschaftlichen und religiösen Wandlungen auswirkte, besteht ein weiterer Unterschied im Hinblick auf die Rolle der Propheten. Der Prophet des Islam wird als Prophet der Ethik und des Gesetzes bezeichnet. Im Christentum führt der Glaube an Christus zur Rettung.

Laut Weber hatte der islamische Prophet die Rolle eines Gesetzgebers inne. Der Prophet forderte seine Anhänger dazu auf, Gott und Seinen Gesetzen zu folgen. Im Gegensatz dazu wurden die Anhänger des Christentums dazu aufgefordert, Christus selbst zu folgen. Das Christentum hat die Form einer ethischen Religion. Der Islam dagegen verhindert einen Widerspruch zwischen religiösen und ethischen Vorschriften durch die Berücksichtigung der diesseitigen Welt. Obwohl die Sufis sich in der islamischen Geschichte von der Welt entfernten, ist der Islam nie von einer asketischen Ethik oder von Mönchtum beherrscht worden.

Die Institution Kirche hatte im Christentum eine zentrale Bedeutung. Der Staat bekam durch das Christentum eine Verbindung zu Gott zugesprochen, die ihn legitimierte. In der islamischen Welt waren die Bestätigung der Ulamā' und die Übereinstimmung ihrer Tätigkeiten mit dem islamischen Recht vorrangig. Deshalb entwickelten sich in den ersten Jahrhunderten des Islam sogleich eine Theologie und die Rechtswissenschaft. Dies beeinflusste die Gesellschaft in vier verschiedenen Dimensionen:



2. Vergleich der politischen, gesellschaftlichen und religiösen Strukturen in islamischen Gesellschaften und im christlichen Westen bis zum 15. Jahrhundert

Der Rahmen für die Entstehung und das Gedeihen des Islam war sehr verschieden von dem Rahmen, in dem das Christentum zum Vorschein trat und sich entwickelte. Jede dieser beiden Religionen begegnete den Problemen ihrer Gesellschaft auf eine besondere Weise.

Die Ausbreitung und Gestaltung des Christentums barg im Gegensatz zum Islam von Beginn an den Gegensatz zwischen Religion und Staat in sich. Die Christen waren zunächst eine Gruppierung der Juden, die sich allmählich von diesen trennte. Erst dann wurde das Christentum als neue Religion formiert. Drei Jahrhunderte lang, bis zu Konstantin, wurden sie verfolgt und verunglimpft, ehe sich ihre Institution, die Kirche, verbreitete. Nach der Anerkennung des Christentums fuhr die Kirche mit derselben Struktur in ihrer Entwicklung fort und konnte mit der Annäherung an die herrschende Macht an Einfluss gewinnen. Das Christentum begann, sich als eine Staatsreligion zu verbreiten. Von diesem Moment an stiegen die Spannungen zwischen beiden Institutionen. Nach dem Niedergang des altrömischen Staates und mit Beginn des Mittelalters füllte die Kirche die bestehende Leere, da sie die einzige Macht war, die ihre Hierarchie und ihre Institutionen bewahrte. Die Kirche verbündete sich mit der neuen Ordnung des Feudalismus und nahm selbst die Gestalt eines feudalistischen Systems an und trat selbst als ein rivalisierendes starkes Element in der politischen Ordnung auf. Die Kirche besaß offizielle und jurisdiktionelle Gewalt und hat, auf dem Rang einer Institution stehend, die die göttliche Gnade vertritt, immer versucht, die Religion der Massen zu ordnen und zu organisieren.

Der Feudalismus hatte in der städtischen Struktur Form angenommen, so dass, wie Weber feststellt, das Christentum in der Stadt zur Welt kam. Die Leistung des Wesens einer Religion entspricht der Leistung der gesellschaftlichen Stellung der Schicht, die dieser Religion folgt. Deshalb erwarb das Christentum eine völlig feudalistische Wesensart. Die westliche feudalistische Ordnung hatte einen starken Einfluss auf die zukünftigen sozialen und politischen Entwicklungen.

Durch die Reformation verlor das Christentum seine Glaubwürdigkeit als autoritativer Sinnstifter. Die dadurch entstandene Leerstelle für die Legitimation der politischen Ordnung wurde durch eine Sakralisierung der Staatsräson aufgefüllt, die nun die Rolle der katholischen Kirche als gesellschaftliche Integrationskraft übernahm.

Der Protestantismus vermochte durch eine neue Auslegung der religiösen Lehren eine Religionsreform durchzuführen. In den islamischen Ländern waren die Bedingungen anders.

Im Prinzip drückten sich die politischen Entwicklungen in Orient auf der Ebene der Eliten und Herrscher aus, während die Grundbegriffe wie Eigentum, Recht und Stadt unverändert

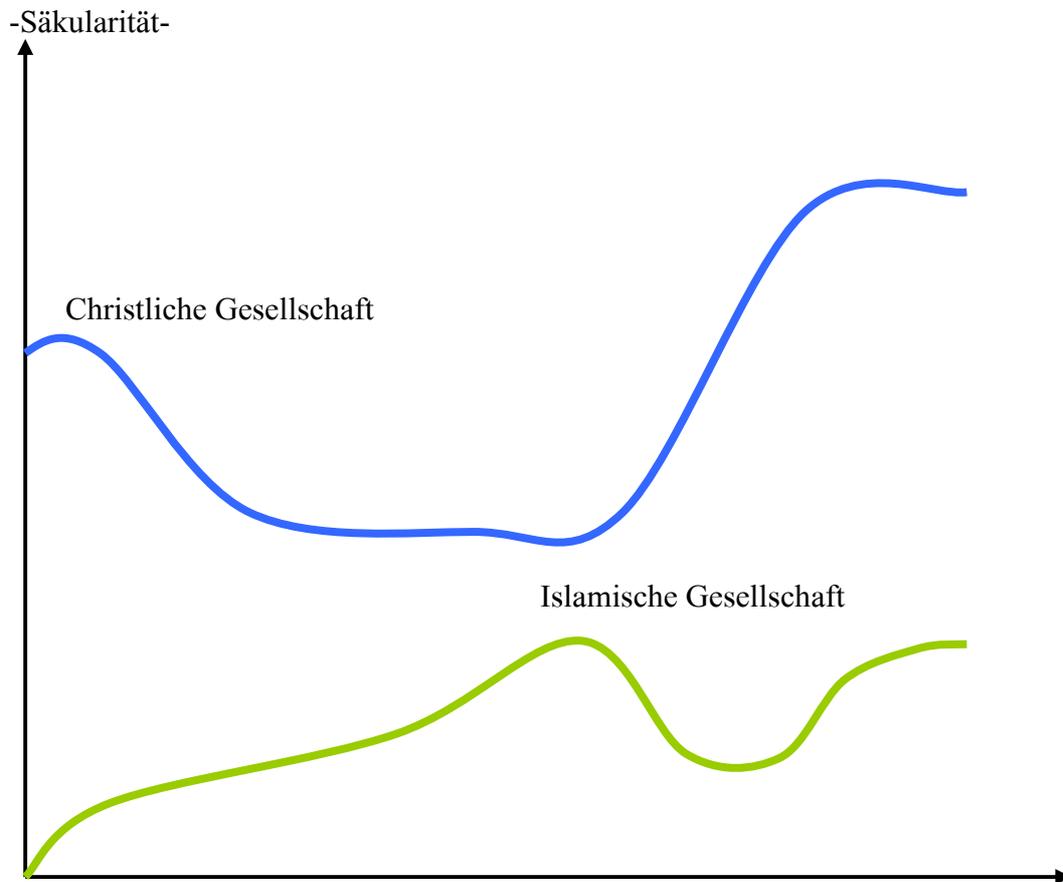
geblieben sind. Die Stadt vergrößerte sich lediglich, aber es fanden keine essentiellen Veränderungen statt, die stämmige Prägung und Struktur wurde beibehalten. Man kann zwei Arten der Produktion und der Struktur der Schichten im Osten und Westen unterscheiden: Erstens die Entstehung des Grundbesitzes und Feudalismus in Europa und zweitens im Osten die Entstehung des Besitzes, welcher abhängig war von Wasserressourcen und nicht von Grund und Boden. Zu Beginn hat die stammes- und sippenorientierte Gesellschaftsstruktur und danach die autoritäre Struktur der politischen Systeme in der islamischen Welt sowie das Festhalten am Kalifat als Schwerpunkt eine sehr starke Rolle dabei gespielt, dass der Islam des Propheten, der auf Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit basierte, in einen machtorientierten und Autorität ausübenden Islam umfunktioniert wurde, so dass sich der historische Islam stark abweichend vom Islam des Propheten entwickelte. Begriffe wie Gesellschafts- und Bürgerrechte, Rationalität und Beratung wurden durch Begriffe wie Macht, Nachahmung und Fatalismus ersetzt.

Am Anfang freilich stand die Gemeinschaft aller Muslime, der gemeinsame Glaube, die Einheit von Politik und Religion. An die Stelle von stammes- und sippenorientiertem Denken trat die Ausrichtung an die universale Gemeinde der Gläubigen (Ummah).⁷⁴⁵

Unter den Abbasiden im 10. Jahrhundert, als das islamische Reich sich ausgedehnt hatte und die religiösen und geistigen Strömungen vielfältig geworden und viele Teile der Bibliotheken der Griechen in die Hände der Muslime geraten waren, konnte die Zentralmacht nicht mehr die vorherigen strengen Methoden beibehalten, weshalb es zu einer gesellschaftlichen und geistigen Toleranz kam. Gleichzeitig mit diesen vorübergehenden Änderungen in der Gesellschaft und der Regierung sind wir Zeuge eines Rationalismus und philosophischer Diskussionen, insbesondere in Bezug auf Gesellschaft und das Zivilwesen, geworden. Dieses Thema werden wir später noch näher behandeln und in diesem Zuge über die Rolle der politischen und gesellschaftlichen Struktur bei der Gestaltannahme des politischen und gesellschaftlichen Denkens der Muslime und Christen schreiben.

Insgesamt hat sich das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Laufe der islamischen Geschichte von einer starken und intensiven Beziehung zu einer freundschaftlichen Beziehung abgekühlt.

⁷⁴⁵ Vgl. Ottmann, Henning, ebd., S. 131.



Einige Denker wie zum Beispiel Francis Robnson versuchten, das Streben der islamischen Welt zum Säkularismus aufzuzeigen. Robnson stellte aber dennoch am Ende seines Lebens den kontinuierlichen Islamisierungsprozess fest.

Die Araber hatten keine Erfahrung in der Regierungsverwaltung. Ihre ersten Erkenntnisse entstanden mit dem islamischen Stadtstaat in Medina. Der Islam traf in Mekka auf eine Stammesgesellschaft und erst dort entwickelte sich eine politische Gesellschaft. Der Ursprung eines Imperiums mit ethischem Hintergrund und Ausbreitungsabsichten entstand erst in der Zeit des islamischen Kalifats. Die in Mekka lebenden Araber wurden nach der Konvertierung zum Islam angegriffen und gezwungen, Mekka zu verlassen und nach Medina auszusiedeln. Sie gründeten dort nicht nur eine islamische Gesellschaft, sondern vielmehr einen Staat mit seinen eigenen Besonderheiten. Es gab keine Dualität zwischen Religion und Staat und keine Trennung von Gott und weltlicher Herrschaft.

Während viele Staaten Europas nur langsam Gestalt annahmen, Provinz um Provinz, manchmal Bezirk um Bezirk, breitete sich hier ein Riesenreich in wenigen Jahrzehnten durch große Reiterheere aus, zunächst das Reich der umayyadischen und abbasidischen Araber,

dann die mongolische Herrschaft und schließlich das Reich der Osmanen.⁷⁴⁶

Die Muslime haben bis auf eine kurze Zeit, die sie in Mekka waren, immer unter einer islamischen Regierung gelebt. Zunächst haben sie die Regierungen und politischen Ordnungen in jedem Gebiet geändert und diese unter die Schirmherrschaft der islamischen Verwaltung gestellt und dieses Gebiet dann zum Lebensort gewählt. Sie hatten eigentlich nie die Erfahrung eines Lebens in säkularen Systemen gemacht, solche Erfahrungen sind Erfahrungen in einem neuen Zeitalter, wie sie die muslimischen Immigranten durch Auswanderung in nicht-islamische Länder machen.

Der Kaiser war Titularoberhaupt der orthodoxen Kirche, während der Kalif nichts anderes war als der Verwalter des Staates der Muslime, dem keinerlei Recht zustand, das Corpus des Religionsgesetzes zu erweitern, zu ändern oder auch nur selbständig auszulegen.⁷⁴⁷ Der Kalif war nicht weltliche und geistliche Autorität zugleich. Er war kein Gottkönig, und er war auch nicht Papst und Kaiser in einer Person. Zwar heißt Kalif Nachfolger des Propheten, aber auf Dauer haben die Kalifen doch vom Propheten nur die Rolle des Herrschers übernommen, nicht die des Gesetzgebers und erst recht nicht die eines Interpreten der Offenbarung. Der Herrscher hat, zumindest in der Theorie, keine jurisdiktionelle Gewalt. Es hat im Islam nie so etwas gegeben wie den Codex Justinianus oder den Code Napoleon. Der Kalif war dazu da, dem Gesetz Geltung zu verschaffen, aber wie er es anzuwenden habe, das erfuhr er von den Ulamā'.⁷⁴⁸

Die Rolle und Entstehung der religiösen Hierarchie in der Gesellschaft ist eine von der ersten und primären Ausdifferenzierung in jeder Gesellschaft. *Art und Weise* des Erlangens einer Position, *Funktion* der Gelehrten in der Gesellschaft und *Form* der religiösen Organisationen sind in jeder Religion unterschiedlich positioniert. Der Wandel religiöser Riten und Traditionen ist abhängig vom Grad der Autonomie der seit Jahrhunderten etablierten religiösen Funktionsträger und hat sich in der Ausprägung mit der jeweiligen gesellschaftlichen Umgebung entwickelt.⁷⁴⁹ *Die Gelehrten (Ulamā') in den islamischen Gesellschaften unterschieden sich deutlich von christlichen Priestern oder der Kirche als Institution. Sie unterstanden keiner festen Organisation und Hierarchie.* Die Kirche erkannte als ihre Pflicht die Predigt der Bibel und die Hinführung zur göttlichen Botschaft, aber auch die Solidarisierung der Christen. Die Kirche wurde daher, wie der Staat, stark organisiert. Sie war nicht länger nur ein geistliches System, sondern agierte als politische, wirtschaftliche und militärische Macht. Im Islam dagegen konnten die Ulamā' trotz einigen politischen und

⁷⁴⁶ Vgl. Mique, André / Laurens, Henry, 2004, S. 19.

⁷⁴⁷ Vgl. Grunebaum, Gustave Edmund von: Der Islam im Mittelalter. Zürich, 1963, S. 23f.

⁷⁴⁸ Vgl. ebd., S. 69.

⁷⁴⁹ Ġolām Asad, Dāvūd: Projektgruppe „Islam und Demokratie“. Sitzung 4, (Hrsg.) DGAP & ISUK, 23.11.2006.

theologischen Streitigkeiten zwischen Staat und Religion teilweise ihre Unabhängigkeit bewahren und dadurch ihre rechtliche und gesellschaftliche Rolle durchsetzen. Deshalb verlief die Gestaltannahme des Staates und der religiösen Institutionen in der christlichen bzw. islamischen Welt auf zwei in gewissem Maße unabhängigen Entwicklungslinien.

3. Vergleich des politischen Denkens in islamischen und christlichen Traditionen bis zum 15. Jahrhundert

Ein weiterer Unterschied, auf den wir bereits hingewiesen haben, ist der Unterschied in der Art des geläufigen gesellschaftlichen und politischen Denkens in beiden Gesellschaften. Angesichts der Beispiele für islamische und christliche Denker, die in Kapitel A und B behandelt wurden, werden wir in diesem Teil ausführlich bei gleichzeitiger Schilderung der Stellung, die das gesellschaftliche Denken der islamischen und christlichen Denker in der Entwicklungsgeschichte des Denkens einnimmt, einen Vergleich zwischen dem gesellschaftlichen und politischen Denken und der Rolle der gesellschaftlichen und politischen Struktur bei der Entstehung des jeweiligen Denkens ziehen. Dies zu untersuchen ist deshalb notwendig, weil jeder Denker unter Berücksichtigung der Zugehörigkeit zu seiner Epoche ebenso von der Geschichte und dem Denken seiner Vorgänger beeinflusst wird. Das Verständnis einer neuen Theorie wird ohne die Betrachtung ihrer Geschichte unvollständig sein. Darum ist die Geschichte einer Wissenschaft schon ein Teil von ihr. Die Nutzung menschlicher, gesellschaftlicher und kultureller Gedanken ist nicht an einen bestimmten Zeitabschnitt gebunden. Gemäß der Überzeugung von Foster „sind die Werke der alten Denker nicht völlig mit der zeitgenössischen Kultur und Zivilisation fremd. Dieses Denken vertritt eine einheitliche Tradition von menschlichem Denken und stellt in Wahrheit die Quellen dieser Zivilisation dar.“⁷⁵⁰ Das menschliche Denken ist jedoch unter unterschiedlichen Bedingungen zustande gekommen und ändert sich, wenn die Bedingungen sich ändern. Bei der Änderung einer der Faktoren und eines seiner Bauelemente werden das menschliche Denken und seine Orientierung geändert. Das neue Denken wirkt sich selbst auch wieder auf die bestehenden Bedingungen aus und ruft Veränderungen in ihnen hervor. Die Realitäten schaffen die Voraussetzungen für die Entstehung neuer Phänomene. Die Nichtbeachtung eines Teils der Realitäten, welche eine entscheidende Rolle bei der Gestaltannahme eines Denkens spielen, wird unterschiedliche Gedankenbilder zur Folge haben. Deshalb liegt zwischen dem Denken und den gesellschaftlichen Wirklichkeiten ein

⁷⁵⁰ Sait, E. M. / Foster, M. B. / Jones, W. T. / Lancaster, L. W. :. Masters of political thought. Boston, Houghton Mifflin: Ḥodāvandān-e Andīšeh-e Sīāsī [Pers., „Götter der politischen Gedanken“]. Übersetzt von Ğavad Šeīḥ-ol-Eslāmī, Band 1, Teheran, 1358 h. š., S. 17.

dialektischer Zusammenhang vor. Aber dieser Vergleich kann auch in gewissem Umfang die Verbindungen zwischen der griechischen und christlichen Gesellschaftsphilosophie auf der einen Seite und dem islamischen philosophischen Denken auf der anderen verdeutlichen.

Zunächst muss erklärt werden, dass hier mit politischem Denken sowohl die politische Philosophie als auch das gesellschaftliche Denken und die politischen Theorien gemeint sind. Zum Beispiel kann die Gesamtheit des gesellschaftlichen Denkens der Muslime wie folgt nach verschiedenen Bereichen gegliedert werden:

- ⇒ Gesellschaftsphilosophie
- ⇒ Kulturelle Studien
- ⇒ Geschichte und Geschichtsbeschreibung
- ⇒ Politische Philosophie und Studien
- ⇒ Wirtschaftliche Debatten

Diese gesellschaftlichen Studien wurden seitens der Philosophen, Ulamā's, islamischen Historikern und anderen islamischen Denker durchgeführt und waren meist religiös geprägt. Aber es ist kaum der Fall gewesen, dass sie wie im Westen zu einer wissenschaftlichen Disziplin und einer konkreten politischen und sozialen Theorie wurden. Deshalb werden manchmal Zweifel daran geäußert, dass die Muslime eine eigene Gesellschafts- und Politiktheorie besessen haben.

In der Geschichte des gesellschaftlichen und politischen Denkens des Islam lässt sich die Forschungspraxis der muslimischen Denker gemäß der angewandten Methode einteilen in: philosophische Methode, religionsrechtliche und geschichtsbeschreibende Methode. Dabei haben die philosophisch-rationale und die religions- und überlieferungsorientierte Methode, welche öfters miteinander in Konflikt gerieten, Bewegungen in der Geschichte des Islam hervorgerufen. Ibn Ḥaldūn und Ābū Raiḥān Bīrūnī gehören zu den wenigen, die sich unter Heranziehung der wissenschaftlichen und experimentellen Methode mit gesellschaftlichen Themen auseinandersetzten. Ibn Ḥaldūn war der erste, der die Geschichtswissenschaft im 14. Jahrhundert von den religionsrechtlichen Wissenschaften trennte und als selbstständige Wissenschaft zur Sprache brachte. Vor ihm wurde die Geschichte nur zur Schilderungen von Kriegen und islamischen Eroberungen oder zum Verständnis von Überlieferungen und zur Kenntnis über ihre Überlieferer herangezogen. Ibn Ḥaldūn hat Gegenstand und Methodik der Geschichtswissenschaften von der Politik, Literatur und dem religiösen Recht getrennt und sie eingesetzt, um die Gründe für die Zivilisierung bzw. den Verfall der Muslime erkenntlich zu machen.⁷⁵¹

Ibn Ḥaldūn als letzter Philosoph des arabischen Westens und als der so genannte „arabische

⁷⁵¹ Vgl. Ibn Ḥaldūn, 'Abdulrahman Ibn Muḥammad, ebd., S. 24ff.

Montesquieu“ entwickelte eine Theorie vom Wandel der Zivilisationen sowie von der Entstehung und dem Verfall der Gemeinwesen.

Herrschaft ist für Ibn Ḥaldūn etwas Naturnotwendiges. Man kann keine Abgrenzung zwischen religiöser und politischer Herrschaft leicht erkennen. „Es ist kein Zufall, dass man ihn neuerdings sowohl für die Erneuerung eines panislamischen Kalifats als auch für die moderne Trennung von Religion und Staat in Anspruch genommen hat.“⁷⁵² Er wollte den Aufstieg und Verfall der Kulturen nur wertneutral beschreiben.⁷⁵³

Vielleicht wollte Ibn Ḥaldūn mit dieser Vorgehensweise und dieser Theorie den Sturz des islamischen Kalifats rational begründen. Er führte den Untergang des islamischen Kalifats darauf zurück, dass dessen natürliches Leben zu Ende gegangen sei. Er ging damit so ähnlich vor wie Augustus, der hierin in seinem Buch „Gottes Stadt“ den Grund für den Zerfall des christlichen Römischen Reiches sah.⁷⁵⁴

Abgesehen von dem Werk Ibn Ḥaldūns und einiger weniger anderer war die Untersuchungsmethode im Bereich der Politik und Gesellschaft unter den Sunniten, welche das System des islamischen Kalifats befürworteten, in der Hauptsache eine religiös und religionsrechtlich geprägte Methodik.

Die aš'arītische Schule, welche die Buchstabentreue in den Vordergrund stellte und eine Front gegenüber der Ratio und der Denkschule der Mu'tazila bildete, hat ihre Vorgehensweise mithilfe der Macht und der Herrschaft in der islamischen Gesellschaft, insbesondere zur Zeit der Ghaznawiden, verbreitet. Al-Ġazālī, dessen Ansichten wir bereits diskutiert haben, gehört zu dieser Gruppe. Dieses Denken herrschte eine lange Zeit in Form des islamischen Kalifats über die islamische Gesellschaft. Die analytische und wissenschaftliche Methode der Geschichtsbetrachtung, welche Ibn Ḥaldūn begründet hatte, kehrte nach ihm zu dem gleichen Zustand zurück, welche vorher von den Ghaznawiden verbreitet worden war. Die Beschreibung des Lebens der Könige und Überlieferungen über das Leben der Vorfahren ohne irgendwelche Kritik zu üben oder Vergleiche und wissenschaftliche Rückschlüsse zu ziehen, war für die, denen nur an dem islamischen Äußeren gelegen war, eine optimale Methode. Fast zur gleichen Zeit herrschten im Westen die Kirchenväter und die säkulare Denkschule. Sie sahen keine Harmonie zwischen Vernunft und Religion bzw. Philosophie und Religion, aber sie versuchten die Philosophie zu nutzen, um ihre theologischen Behauptungen zu beweisen. Die Aš'arīten haben politisch gesehen die Theorie der „Vorherrschaft“ verteidigt. Gemäß dieser Theorie kann der islamische Herrscher auch mit Gewalt zum Amt gelangen. Der Gehorsam gegenüber dem Kalifat zählte als größte Pflicht. In der sunnitisch-islamischen Doktrin ist legitime Herrschaft allein in diesem möglich. Der Kalif

⁷⁵² Ottmann, Henning, ebd., S. 161.

⁷⁵³ Vgl. Rosenthal, F.: An Introduction to History, Band 3, New York, 1958, S. 84ff.

⁷⁵⁴ Vgl. Ottmann, Henning, ebd., S. 159.

ist als Nachfolger Muḥammads ursprünglich mit der politischen und religiösen Führung der Ummah betraut.

Die schiitische Auffassung besagt, dass ihre zwölf Imāme rechtmäßige Nachfolger des Propheten seien. Der zwölfte Imām verstarb nach dieser Auffassung nicht, sondern entrückte in die Verborgenheit, aus der er dereinst als Erlöser erscheinen wird. In der Zwischenzeit vertritt die hohen Ulamā' ihn. Dahingegen haben die Nizārīyyūn der Siebener-Schiiten bis heute einen Imām, nämlich Karīm Āgā Ḥān IV., der der 49. in der direkten Nachfolge des Propheten Muḥammads aus der Linie über seine Tochter Fāṭīma und seinen Schwiegersohn 'Alī nach ihrer Lehre ist. Die Musta'li, die ebenfalls zu den Siebener-Schiiten gehören, glauben wie der Mainstream der Schiiten an einen verborgenen Imām.⁷⁵⁵

Der Dschihad erschafft die Universalität des Kalifats, das heißt den religiösen und säkularen Anspruch notwendig, da er nicht nur eine religiöse Natur besitzt, sondern auch in der Lage sein muss Krieg zu führen. Hier kann man auf zwei unterschiedlichen sprachlichen Begriffen d. h. *Kalif* und *Imām* verweisen. Unter Imāmat wird gemeinhin die religiöse Führung verstanden, während das Kalifat sich auf den politischen und militärischen Bereich bezieht. Mit der Einschränkung des Kalifats auf den politischen Bereich verselbstständigte sich die Bezeichnung Imām und wurde später nicht mehr ausschließlich für das Oberhaupt der muslimischen Gemeinde, sondern auch als Ehrentitel für besonders angesehene religiöse Persönlichkeiten gebraucht.⁷⁵⁶

Die Übereinkunft, dass der Kalif dem Stamme Muḥammads, den Qurayš angehören müsse, überdauerte bis zum Beginn des Kalifats der Osmanen. Die Osmanen erhielten den Anspruch auf dem Amt des Kalifen aufrecht und festigten ihn mit dem Gebrauch religiöser Symbolik. Auch wenn das Kalifat in der Realität an Bedeutung verlor, weil auch Realität und Theorie weit auseinander klafften, blieb die Kalifatstheorie über die gesamte Zeit maßgeblich und viel diskutiert. Die Muslime sind seit jeher mit der Aufgabe konfrontiert, jene Diskrepanz von Theorie und Praxis zu schließen.

Als einer der ersten versuchte sich der Aš'arī Al-Māwardī an einer Lösung. Ironischerweise galt seine Theorie lange Zeit als die ursprüngliche Ausformulierung der sunnitischen Kalifatsdoktrin. Zu einer Zeit, als der Kalif eine Marionette in den Händen der Buyiden-Dynastie war, stellte er die Theorie über das Emirat durch Usurpation auf. Dieser zufolge ist der Kalif verpflichtet, seine Exekutivgewalt an denjenigen zu delegieren, der die tatsächliche politische Macht innehat. Der Idee der Souveränität des Kalifen wird durch eine formelle Anerkennung seiner Oberhoheit und durch die Erwähnung seines Namens im Freitagsgebet Genüge getan. Al-Māwardī versucht hier mit dem Delegationsgedanken die Kalifatstheorie mit der Realität in Einklang zu bringen. Er knüpft die Delegation der Macht noch an eine

⁷⁵⁵ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kalifat> abgerufen am 15.05.2008.

⁷⁵⁶ Jenseits der sunnitischen Welt, haben die Schiiten sehr früh begonnen ihren religiösen Führern als Imāme zu nennen.

Herrschaft nach der Schari'a.⁷⁵⁷ Spätere islamische Theoretiker waren überzeugt, dass jede Form von Herrschaft besser sei als Anarchie und legitimierten so auch Gewaltherrschaften, solange die nominelle Oberherrschaft des Kalifen dabei aufrechterhalten werde. Beispielsweise gibt Al-Ġazālī zur Zeit der Seldschukenherrschaft viele der Voraussetzungen auf, die Al-Māwardī noch für notwendig gehalten hatte; der Kalif müsse nicht mehr über die Fähigkeit verfügen, den Dschihad anzuführen und die Regierungskompetenz sei nicht erforderlich, solange ihm ein kompetenter Wazīr zur Seite stehe. Anstelle der Fähigkeit zum eigenständigen Interpretation des Rechts müsse der Kalif lediglich Gottesfurcht besitzen. Den Bestimmungsverfahren des Kalifen fügt Al-Ġazālī ein weiteres hinzu: die Ernennung des Kalifen durch den Sulṭān. Damit legitimierte er die zu seiner Zeit üblich geworden Praxis. Der Theologe Ibn Ġamā'a bereitete der ursprünglichen Kalifatstheorie schließlich sein Ende, indem er jeglichen religiös-technischen Anspruch aufgibt und das Kalifat auf gewaltsame Oberherrschaft begrenzt.⁷⁵⁸

Die Mu'tazila verbreiteten dahingegen eine rationale und somit anti-fatalistische Betrachtung der Politik und Gesellschaft. Diese Denkschule war zu Beginn des 8. Jahrhundert gegründet worden und unter dem Abbasiden al-Mā'mūn⁷⁵⁹ als Staatsdenkschule erhoben worden. Sie wurden später auch von den schiitischen Buyiden unterstützt.

Die Mu'tazila sahen Dasein und Existenz ähnlich wie Aristoteles. Sie hoben so sehr die reine Vernunft hervor, dass kein Raum mehr für den Weg des mystischen Wahrheitserlebnisses blieb. Sie vertraten im Gegensatz zu der aš'arītische Schule die menschliche Willensfreiheit und die Lehre von der Erschaffenheit des Korans. Aus ihrer Sicht ist das Wort Gottes neu und Gott hat immer, wenn Er wollte, ein geeignetes Wort geschaffen. Deshalb wandten sie die Methode der freien und rationalen Interpretation des Korans an. Die Mu'tazila waren darüber hinaus davon überzeugt, dass Gottes Gerechtigkeit die Willensfreiheit des Menschen mit einschließt und nicht antagonistisch widerspricht. Das bedeutet, dass Gottes Allmacht die Willensfreiheit des Menschen für die Gerechtigkeit fordert, und das wiederum bedeutet, dass nun die menschliche Vernunft die Richterinstanz war. „Das „Prinzip der Gerechtigkeit“ war also der Ausgangspunkt für eine Reihe von scholastischen Denkfiguren, die ihrerseits das Misstrauen der aš'arītischen Gelehrten hervorrief.“⁷⁶⁰

Die Mu'tazila betrachteten die Existenz des Imāms und Führers für die Gesellschaft vernunftgemäß, aber nicht religionsrechtlich als eine Notwendigkeit und überließen es der Bevölkerung, ihn zu wählen. Da es aber in jedem Falle eine religiöse Pflicht ist, das Gute zu

⁷⁵⁷ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kalifat> abgerufen am 15.05.2008.

⁷⁵⁸ Ebd.

⁷⁵⁹ Um 786-833

⁷⁶⁰ Vgl. Bonacker, Thorsten / Lohmann, Hansmartin / Hendrich, Geert: Arabisch-islamische Philosophie. S. 19. In: <http://www.campus-digibook.de/interfaces/navigator> abgerufen am 14.05.2008.

gebieten und das Schlechte zu verwehren, muss sich der Imām nach ihrer Ansicht immer mit der Waffe gegen das Unrecht erheben. Die Mu'tazila, welche sich auf die Vernunft beriefen, bedienten sich massiv der Gewalt, als sie an die Macht gelangten. Vielleicht kam das daher, dass aus ihrer Sicht die das Wohl fordernde starke Vernunft fähig war, sich leicht mit dem politischen Interesse zu verknüpfen und jede religiöse und moralische Bedingung entsprechend auszulegen und zu ändern.

Im 10. Jahrhundert hat Al-Fārābī eine neue philosophische Schule begründet. Die Rolle, die der Begründer der islamischen Philosophie, Al-Fārābī, für die Fundamentlegung einer neuen Politik- und Gesellschaftsphilosophie gespielt hat, ist von großer Bedeutung. Er lebte in einer Epoche, in der sich im islamischen Reich kleine unabhängige Regierungen gebildet hatten. Die Religion befand sich ebenso in einer misslichen Lage, so dass er nach einer rationalen Rechtfertigung für die Gesellschaftsordnung suchte. Beeinflusst von der spätantiken Philosophie und sich auf die Vorarbeit von Al-Kindī stützend gelingt Al-Fārābī eine systematische Gesamtdarstellung der Philosophie, welche die klassischen Lehren harmonisiert und mit dem Islam sich verbrüdet.⁷⁶¹

Al-Fārābī versuchte, die Religion auf die Vernunft zu begründen. Er beschrieb sowohl die rationale Erkenntnis als auch die Offenbarung unter dem Einfluss des Gedankens vom "aktiven Intellekt". Der „aktive Intellekt“ bei Al-Fārābī wird gleichgesetzt mit der himmlischen Intelligenz, die zwischen spirituellen und materieller, supralunarer und sublunarer Welt vermittelt. Das Vielheitsdenken des Aristoteles wird von einem neuplatonischen Einheitsdenken gestaltet. Die aristotelische Trennung der praktischen Philosophie von der Metaphysik löst sich auf. Ein platonisierender Aristotelismus ist bei den arabischen Philosophen vorherrschend. Schon vor Al-Fārābī hatten die Iḥwān al-Ṣafā in ihren Gesellschaftstheorien der Vernunft einen hohen Wert beigemessen. In dieser Tradition stützten sich die Überlegungen Al-Fārābīs: den Koran, die islamischen vernunftorientierten Denkströmungen und das griechische Denken.

Die Metaphysik Al-Fārābīs zeigt die eigenartige Vermischung von Neuplatonismus und Aristotelismus, wie sie für die Muslime typisch ist. Das Vielheitsdenken des Aristoteles wird von einem neuplatonischen Einheitsdenken überformt. Die aristotelische Trennung der praktischen Philosophie von der Metaphysik geht verloren. Al-Fārābīs Politik steht im Banne Platons. Die beste Stadt bedarf der Philosophie und wird mit einem Philosophen und einem Propheten (Imām) geleitet. Dieser urplatonische Ansatz wird mit der Religion zusammengeführt.

Al-Fārābī hat durch den Entwurf vom Idealstaat und den Aphorismen des Staatsmannes sich gegen die Idee des Kalifats, aufgrund der Äußerlichkeit des Religionsrechtes und gegen die grobe Verrationalisierung der Fünfer-Schiiten und Siebener-Schiiten gestellt. Um

⁷⁶¹ Vgl. Ottmann, Henning, ebd., S. 135.

Aphorismen handelt es sich allerdings nicht, wenn man an die Bedeutung denkt, die diesen bei französischen Moralisten und bei Nietzsche zukommt.⁷⁶² Al-Fārābī vergleicht den Staatsmann mit dem Arzt. Wie der Arzt für den Körper, so ist der Staatsmann für die Seele zuständig. Es handelt sich um kurze Instruktionen. Das ist auch platonisch.⁷⁶³

Das gesellschaftliche Denken Al-Fārābīs im Rahmen der Philosophie wurde seitens der islamischen Philosophen weiter entwickelt. Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, dessen Anschauungen wir bereits ausführlich besprochen haben, hat sich im Stil Al-Fārābīs mit dem Thema Individuum und Gesellschaft auseinandergesetzt, aber er übersah nicht die irdische Politik. Zusätzlich zu der weltlichen Wissenschaft, welche aus Weisheit, Vernunft und der Natur der Dinge hervorgeht, die Al-Fārābī ebenso behandelte, schenkte Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī dem religionsrechtlichen Wissen ebenso Beachtung.

Die philosophischen Ansichten Al-Fārābīs wirkten sich auf das Denken islamischer Gelehrte wie Avicenna⁷⁶⁴ und Averroës⁷⁶⁵ aus. Avicenna ist zusammen mit Averroës der bekannteste Metaphysiker des Islams. Viele ihrer Werke sind in westliche Sprachen übertragen worden und haben im Mittelalter erheblichen Einfluss auf das philosophische und gesellschaftliche Denken im Westen gehabt. Ihre Ansichten haben Moses Maimonides⁷⁶⁶ und sogar die Philosophie von Thomas von Aquin beeinflusst.

Avicenna wurde von Denkern wie Al-Ġazālīs, welcher in Ablehnung der Philosophie das Werk „Inkoherenz der Philosophen“ schrieb, kritisiert. Die Kritik „bezeugt nicht etwa Avicennas Materialismus, sondern sein Rationalismus und speziell seine rationalistische Spiritualisierung der Religion.“⁷⁶⁷ Avicennas Spuren der Gedanken sind in Aristoteles’

⁷⁶² Vgl. ebd., S. 140.

⁷⁶³ Vgl. ebd., S. 141.

⁷⁶⁴ Avicenna (980 - 1037) war Arzt, Naturforscher und Aristoteliker. Gilt als einer der größten Ärzte des Mittelalters. Berichtet wurde von seinem ausschweifenden Lebenswandel, der ihn bereits mit 58 Jahren sterben ließ. (Er war also praktizierender Epikureer.) Seine Metaphysik beeinflusste die christlichen Scholastiker, besonders Albertus Magnus und Thomas von Aquin. In Möller, Peter: <http://www.philolex.de/avicenna.htm> abgerufen am 14.05.2008.

⁷⁶⁵ Averroës wurde 1126 in Cordoba geboren und ist 1198 ebendort gestorben. Er war Mediziner und Philosoph und nahm gleichzeitig in Cordoba das Amt eines Richters wahr. 1171 wurde er Oberrichter von Sevilla. Mit seinen philosophischen Gedanken stieß er bei strenggläubigen Muslimen auf Widerstand. Ein Teil seiner Schriften wurde öffentlich verbrannt. In: <http://muslime.wordpress.com/2007/11/17/ibn-ruschd-averroes> abgerufen am 14.05.2008).

⁷⁶⁶ Moses Maimonides (1135-1204) ist der bedeutendste jüdische Aristoteliker des Mittelalters. Außer den Propheten sei niemand der Wahrheit so nahe gekommen wie Aristoteles. In: <http://www.philolex.de/juedmitt.htm#mai> abgerufen am 14.05.2008.

⁷⁶⁷ Ottmann, Henning, ebd, S. 144.

Denken zu finden.⁷⁶⁸ Beide haben auf gewisse Weise die Versklavung akzeptiert.

Avicenna hat im Gegensatz zu Al-Fārābī das Gesetz der Propheten über die Philosophie gestellt. Aus seiner Sicht ist das religiöse Recht ein Erfordernis. Der Prophet hat theologisch den Menschen zwei Lehren zu offenbaren: die Allmacht des einen Gottes und das jüngste Gericht. Die Religionstheorie Avicennas, ist, dass die Menschen von sich aus die Wahrheit nicht gänzlich verstehen können, daher wurden die Propheten entsandt. Durch die auf Prophetie und Offenbarung ausgerichtete Politik scheint damit der Konflikt von Religion und Philosophie hinfällig. Avicenna nährt sich bereits dem Problem der „doppelten Wahrheit“, auch wenn er den Konflikt verbirgt, in dem er eine Politik betreibt, die völlig an der religiösen Gesetzgebung ausgerichtet ist.⁷⁶⁹

Nach Averroës Meinung ist die Philosophie gegenüber der Religion die höhere und reinere Wahrheit. In der Religion erscheinen diese Wahrheiten im bildlichen Gewand, die dem mangelnden Verständnis der Masse angepasst sei.

Für Averroës ist eine enge Beziehung von Religion und Politik, von Religion und Moral, gegeben. Jede Religion begründe ihre eigene Moral, die dem ethischen Handeln der jeweiligen Gesellschaft zugrunde liegen solle. Die Tugenden wurzeln nach Averroës vor allem in dem Glauben an dem einen Gott und dem Glauben an das ewige Leben. Ohne diese Grundgedanke ist Averroës menschliche Moral schwer zu begründen. Averroës vertrat die Auffassung, dass es so etwas wie eine allgemeine, allen Menschen zugängliche Vernunft gäbe. Diese Auffassung erklärt sein Eintreten für die Gleichheit aller Menschen und dabei auch für die Gleichberechtigung der Frau. Der notwendig Vernunftcharakter menschlicher Erkenntnis brachte Averroës auch dazu, eine vernunftgeleitete Auslegung des Koran und eine vernunftgeleitete Interpretation der Schari'a zu fordern.⁷⁷⁰

Averroës geht davon aus, dass das höchste Gut nur im Staate verwirklicht werden kann. Averroës beweist auch in dieser Auffassung wieder griechische Denktradition.⁷⁷¹ Zwar teilen wie besprochen auch Al-Fārābī und Avicenna dieselbe Auffassung, der ebenfalls westarabische Philosoph Ibn Bāğğā⁷⁷² aber, der ebenso Averroës stark beeinflusste, lehrte Anderes: der Philosoph könne auch im unvollkommenen Staat die Glückseligkeit

⁷⁶⁸ Vgl. Bloch, E.: Avicenna und die Aristotelische Linke. In: Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt a. M., 1977, S. 489-546.

⁷⁶⁹ Vgl. Ottmann, Henning, ebd, S. 146.

⁷⁷⁰ Ibn Ruschd (Averroës), verfasst von alime am 17. November 2007 in: <http://muslime.wordpress.com/2007/11/17/ibn-ruschd-averroes> abgerufen 14.05.2008.

⁷⁷¹ Vgl. Jainzik, Michael: Zwischen Nomos und Schari'a – Staatsverständnis und Staatsvision bei Averroës anhand seines Kommentars zu Platons Staat. Frankfurt, 2002.S. 163, Online unter <http://cma.gbv.de/dr,cma,005,2002,a,05.pdf> abgerufen am 14.05.2008.

⁷⁷² 1095-1138.

verwirklichen, wenn er sich aus der Gesellschaft entfernt und als Eremit lebt.⁷⁷³ Averroës folgt dem nicht, für ihn ist der Mensch ein soziales oder politisches Wesen.⁷⁷⁴

Averroës nutzt die von Platon genannten Regierungsformen, um die politische Wirklichkeit der damaligen Zeit zu charakterisieren.⁷⁷⁵ Um zu dem realen Staate zu kommen, muss er aber zunächst wie Platon klären, was denn die beste Herrschaft ist. Dazu änderte er aufgrund seines religiösen Hintergrundes die platonische Lösung ab. Er greift dazu, auf die von Al-Fārābī und von Avicenna entwickelte Identität des platonischen Philosophenkönigs, dem Kalifen, die Averroës nun allerdings modifiziert.⁷⁷⁶

„Während Platon fünf reine Verfassungsformen nennt – die Timokratie, die Oligarchie, die Demokratie und die beste Regierung – finden wir bei Averroës eine Beschreibung von insgesamt elf Regierungsformen, darunter fünf tugendhafte Regierung.“⁷⁷⁷ Mit dem „König der Gesetze“, Form der Herrschaftsverteilung auf Richter und Krieger, ist der Machtdualismus von Kalif und Amīr beschrieben. Somit bietet Averroës eine Herrschaft an, die auf den existierenden islamischen Staat angewendet werden kann: „Der Prophet wäre der erste königliche Herrscher, der das Gesetz gegeben hat, der Kalif wäre der König der Gesetze, der seine Gesetze anwendet und Regelungslücken entscheidet, und der Amīr wäre der weltliche, für den Krieg verantwortlicher Herrscher.“⁷⁷⁸ „Man kann also zusammenfassend sagen, dass Averroës mit seiner Herrschaftsform des ‚König der Gesetze‘ wiederum die politische bzw. juristische Wirklichkeit, die sich ihm darbot, in die Theorie eingearbeitet hat.“⁷⁷⁹

Man kann sagen, dass der Gebrauch des Kalifentitels zurzeit von Averroës seiner religiösen Bedeutung als Oberhaupt einer geeinten Gemeinschaft der Gläubigen (Ummah) verloren hatte. Vielmehr scheint der Gebrauch des Titels als weltlicher Herrscher der die Macht dadurch religiös legitimiert und festigt.⁷⁸⁰ „Die Herrschaft der Almoraviden (1092-1147), die zunächst während der Lebenszeit von Averroës herrschten, kennzeichnete sich durch starken religiösen Rigorismus, der die vergleichsweise freien Lebenswandel auf der iberischen

⁷⁷³ Vgl. Watt, M./ Marmura, M.: Ibn Bāğğa ist im Abendland unter dem lateinischen Namen Avempace bekannt. Ohne Ort, 1985, S. 375f.

⁷⁷⁴ Vgl. Jainzik, Michael: Zwischen Nomos und Schari’a – Staatsverständnis und Staatsvision bei Averroës anhand seines Kommentars zu Platons Staat. Frankfurt, 2002. S. 163, Online unter <http://cma.gbv.de/dr,cma,005,2002,a,05.pdf> abgerufen am 14.05.2008.

⁷⁷⁵ Vgl. Jainzik, Michael, ebd., S. 163.

⁷⁷⁶ Vgl. Rosenthal, E. I. J.: The Role of State in Islam - Theory and the Medieval Practice. Ohne Ort, 1973 (b), S. 1-28.

⁷⁷⁷ Vgl. Jainzik, Michael, ebd., S. 165.

⁷⁷⁸ Jainzik, Michael, ebd., S.166.

⁷⁷⁹ Jainzik, Michael, ebd., S. 168.

⁷⁸⁰ Vgl. ebd, S. 149.

Halbinsel einschränkte.“⁷⁸¹

Im allgemein gab es zwei Hauptströmungen in der islamischen politischen Philosophie deren Augenmerk sich auf die Beziehung zwischen dem guten Leben und gesellschaftlicher Aktivität richtet.

„In der *Politeia* stellt der Sokrates ein Ideal – die tugendhafte oder gerechte Person – als den Philosophenkönig dar: Im Idealstaat wird Platos Philosoph aus seiner einsamen theoretischen Beschäftigung in die Regierungsarbeit des Staates einbezogen, weil er die geeignetste Person ist, um Recht und Unrecht zu unterscheiden.“⁷⁸²

Frühe islamische Peripatetiker (zum Beispiel Al-Fārābī) setzen den Prozess der Versöhnung von griechischer und islamischer Tradition in Gang, indem sie dem griechischen Ideal des menschlichen Individuums (Philosoph und Gesetzgeber (König)) die Qualität der Offenbarungsempfängnis (Prophet) hinzufügten. Die Ergänzung der philosophischen Ideale und des Königtums durch die Eigenschaft des Prophetentums zielt zum Teil darauf ab, das griechische Ideal in einen engeren Zusammenhang mit dem islamischen Ideal zu bringen, dem Propheten Muhammad. Für Al-Fārābī ist Prophetie die perfektionierte Fähigkeit der Vorstellungskraft, die von der göttlichen Vernunft durchdrungen ist.⁷⁸³

Der ideale politische Staat (*madīnat al-fāḍilah*) ist nach den muslimischen Peripatetikern so organisiert, dass er die Bürger so nahe an einen Zustand persönlicher Vortrefflichkeit bringt, wie dies nur irgend möglich ist. „Die Kultivierung und Verbesserung des Charakters ist daher das Herzstück Al-Fārābīs Begriff von wahrer Philosophie.“⁷⁸⁴ Er bezeichnet eine Person von Tugend als jemand der durch das Verständnis und die Schau zum Wesentlichen gekennzeichnet ist.⁷⁸⁵ Für sie ist Philosophie nicht nur eine theoretische Erörterung von Begriffen verschiedener Untersuchungsgegenstände und ihre Argumentation, sie ist vielmehr eine Lebens- und Seinsweise. Avicenna unterstützt beispielsweise ebenfalls die platonische Sicht, dass der tugendhafte Mensch die Begrenzungen des Politischen übersteigt und sich in abgeschiedenes intellektuelles Reflektieren und Forschen vertieft, was in göttlicher Erleuchtung gipfeln kann.⁷⁸⁶ „Politische Gesetzgebung erfordert nach Avicenna die

⁷⁸¹ Jainzik, Michael, ebd., S. 150.

⁷⁸² Azadpur, Mohammad: Die Interpretation politischer Gewalt in der islamischen Philosophie. Abschnitt 3, Online unter <http://them.polylog.org/5/fam-de.htm> abgerufen am 14.05.2008.

⁷⁸³ Vgl. Al-Fārābī, Abū Nasr: On the Perfect State. Übersetzt von Richard Walzer. Oxford, 1985, S. 225.

⁷⁸⁴ Azadpur, Mohammad, ebd., Abschnitt 2.

⁷⁸⁵ Vgl. Al-Fārābī, Abū Nasr: The Attainment of Happiness. In: Ralph Lerner / Muhsin MAHDI (Hrsg.): Medieval Political Philosophy: A Sourcebook. Ithaca, 1961, S. 80.

⁷⁸⁶ Vgl. Avicenna: On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors. In: Ralph Lerner / Muhsin Mahdi (Hrsg.): Medieval Political Philosophy: A Sourcebook.

Exklusivität von göttlicher Weisheit.“⁷⁸⁷ Sie ist eine Aktivität, die der ideale Mensch zum Erhalt der elementaren Voraussetzungen ausübt, die zur Pflege der Tugend erforderlich sind.

Im Gegensatz zu Platons Darstellung der Relation zwischen der tugendhaften Person und der Polis behauptet Aristoteles in seiner *Politik*, dass menschliche Wesen von Natur politisch oder sozial seien.⁷⁸⁸ Tugendhafte Personen pflegen willentliche Freundschaften und partizipieren am politischen Leben. Die islamischen Philosophen charakterisieren sich in ihrem Bekenntnis zu politischem Aristotelismus oder Platonismus, reagieren aber nicht eindeutig auf Androhung von Gewalt als Mittel zur Verwirklichung des idealen Staates. Man kann nicht behaupten, dass es eine zwingende Verbindung zwischen islamischer politischer Philosophie und Gewalt gebe.⁷⁸⁹

In seinem Werk „Über den idealen Staat“ übernimmt Al-Fārābī zwar das platonische Ideal der tugendhaften Person als auch der aristotelischen Haltung zur Stellung der politischen Partizipation in einem guten Leben. Al-Fārābī lässt die platonische Sicht zu, dass „äußerste Vollkommenheit“ eine Stadt erfordert, die als kleinste Einheit einer Zusammenarbeit alle Bedürfnisse der Gemeinschaft befriedigt. Al-Fārābī lehnt Städte als ignorant ab, die unter Berufung auf die Gewalt als dem ersten Prinzip zur Herstellung von Ordnung und von Gehorsam gegenüber der Autorität gegründet werden.⁷⁹⁰ Avicenna schränkt die Befürwortung der Gewalt ein, indem er verlangt, dass ein Führer unabhängiges Urteilsvermögen haben muss, mit den edlen Eigenschaften von Mut, Mäßigung und verantwortungsvollen Administration und die Gesetze besser kennen muss als jeder andere.

Al-Ġazālī greift die frühen Peripatetiker gerade wegen ihrer uneingeschränkten Befürwortung der menschlichen Vernunft an. Trotz seines Angriffs auf die Peripatetiker bleibt Al-Ġazālī der platonischen These vom Zusammenhang zwischen dem politischen Leben und der Entwicklung des Selbst treu.⁷⁹¹

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass im Gegensatz zur westlichen Geschichte dieses Denken in der islamischen Welt nicht in Form eines unabhängigen politisch-gesellschaftlichen Denkens auftritt und sich nicht als Wissenschaft entwickelte. Die Wissenschaften im Westen strebten nach ihrer Vervollkommnung und wurden zu einer Reihe von wissenschaftlichen Disziplinen mit konkreter Methodik. Aber in der islamischen Welt waren die Geistes- und Islamwissenschaften immer miteinander verwoben. Auf der Suche

Ithaca, 1961, S. 114-115.

⁷⁸⁷ Ebd., S. 116.

⁷⁸⁸ Vgl. Aristoteles: *Politik*. Übersetzt von Eugen Rolfes. Hamburg, 1990, 1253a1-3.

⁷⁸⁹ Vgl. Azadpur, Mohammad, ebd., Abschnitt 2.

⁷⁹⁰ Vgl. ebd..

⁷⁹¹ Vgl. ebd., Abschnitt 4.

jedes Bestandteils des Gedankengutes muslimischer Denker, insbesondere deren gesellschaftlichen Ansichten, kann man zu dem Ergebnis gelangen, dass ihr politisch-gesellschaftliches Denken ein Teil ihres religiösen Denkens war. Sie sahen nämlich die Gesellschaft nicht getrennt von der Schöpfungsordnung und betrachteten die Erreichung der Vollkommenheit als optimales menschliches Ziel. Aus der Sicht der muslimischen Denker ist Gott die Quelle der Schöpfung, des Gesetzes und der Religion. Der Philosoph kann, wenn er die Stufen der Lebewesen verfolgt, Wissen über die Schöpfungswelt erreichen und ist schließlich in der Lage, die "Stadt" zu gründen und sie zu verwalten.⁷⁹² Auch al-Fārābī hat sich zuerst mit der Erkenntnis über die Welt und den Menschen auseinandergesetzt und sich dann erst der praktischen Philosophie, nämlich der Politik, zugewandt. Die Iḥwān al-Ṣafā haben in ihren Schriften zunächst ausführlich die Welt, die Natur und den Menschen behandelt und erst dann ihre gesellschaftlichen und politischen Ideen dargestellt.

Die muslimischen Philosophen haben die Philosophie keineswegs zur Magd der Theologie gemacht. Indem sie den ganzen Reichtum des klassischen und spätantiken Denkens der Griechen aufgriffen ist es ihnen gelungen, hochrationale Philosophien zu entwerfen, die den Vergleich mit der Scholastik des Westens nicht zu scheuen brauchen.⁷⁹³

Das 9. und 10. Jahrhundert war die geistige und wissenschaftliche Blütezeit in der islamischen Welt. Viele Werke griechischer Denker wurden ins Arabische übertragen und es erfolgten auch viele Übersetzungen iranischer Werke in die arabische Sprache. Die großen Werke Griechenlands wurden rezipiert, „und auf die Anregung mächtiger Mäzene hin haben ganze Übersetzerteams Platon, Aristoteles, Hippokrates und Galen, Ptolemaios, Euklid und Archimedes, Apollonios und Theon, Menelaos und Aristarch, Heron von Alexandrien und Philon von Byzanz und noch viele andere ins Arabische übersetzt“.⁷⁹⁴ Sie konnten ein exaktes philosophisches und wissenschaftliches Vokabular schaffen und sie versuchten die Probleme selbständig zu durchdenken. „Mit Leuten wie al-Kindī, Al-Fārābī, Avicenna, Ibn Ṭufāīl, Averroës nahm das Denken der Antike Probleme in Angriff: die Existenz Gottes, seine Natur, das Schöpfungsproblem, Gebet, Vorsehung, Unsterblichkeit der Seele, ewige Glückseligkeit, leibliche Auferstehung“⁷⁹⁵ Ebenso auf der naturwissenschaftlichen Ebene schritten die Muslime voran und dadurch veränderten das Wissen und Technologie aus dem Orient die europäische Kultur des Hoch- und Spät-Mittelalters enorm.

⁷⁹² Āzād Armakī, Taqī: Tārīḫe Tafakkore Eġtemā'ye Īrān [Pers., „Geschichte des sozialen Denkens Irans“], Teheran, 1386 h. š., S. 115- 118.

⁷⁹³ Ottmann. Henning, ebd., S. 134.

⁷⁹⁴ Anawati, Georges C.: Zur Geschichte der Begegnung von Christentum und Islam, S. 4, In: Andreas Bsteh (Hrsg.). Der Gott des Christentums und des Islams, Beiträge zur Religionstheologie 2, Mödling, 1978. Online unter www.anawati-stiftung.de/export/sites/anawati/_galerien/download/anawati-geschichte.pdf abgerufen am 14.05.2008.

⁷⁹⁵ Ebd.

Die Übernahme von Wissen und kulturellen Fertigkeiten ist üblich und ist keine Ausnahmevorgang, besonders wenn eine „überlegene Kultur“ mit einer anderen in Kontakt ist.⁷⁹⁶ Verschiedene geistige Strömungen reiften genau in dieser Epoche heran, in der die Zentralmacht geschwächt war und das islamische Reich verschiedenen Gedanken begegnete. Zur gleichen Zeit kam es im Westen zu einem geistigen Stillstand und die griechische Rationalität war in Vergessenheit geraten. Im 8. und 9. Jahrhundert gab es noch viele Konflikte in Europa. Die Theologie war zumeist auf die Klöster beschränkt. Sie galt verpflichtend für die Reife der Seele und nicht für die Aufdeckung der Wahrheit. Im 10. Jahrhundert war allmählich wieder Ruhe in Europa eingekehrt und die Barbaren hatten das Christentum angenommen. Im 11. Jahrhundert kamen neue Bewegungen auf. Im päpstlichen System wurden Reformen vorgenommen und die Philosophie stand wieder zur Debatte. Im Mittelalter war die Bemühung um eine Übereinstimmung von Vernunft und Religion der wichtigste Antrieb für christliches Denken gewesen. Nicht nur im Bereich der Theologie gab es die Auseinandersetzung zwischen Vernunft und Religion, sondern auch im Bereich der politischen und gesellschaftlichen Debatten. Es lässt sich sagen, dass die politische Geschichte des Mittelalters in einem gewissen Umfang der Geschichte der Wandlungen im Denken entspricht.

Im Mittelalter stützte sich die Philosophie auf zwei Grundlagen: Die eine war das Streitgespräch, die Dialektik, und die andere die Mystik. Die Scholastik versuchte zwischen diesen beiden Methoden mittels des Gedankengutes Platons einen Ausgleich herzustellen. Aber dies war nicht von Dauer. Für die Allgemeinheit waren geistliche und politische Macht gleichbedeutend mit Mystik und Streit, das heißt wie die göttliche und die menschliche Seite der Philosophie. In diesem Konflikt standen sich zwei Anschauungen gegenüber:

Auf der einen Seite stand die Überzeugung von der Unabhängigkeit der weltlichen Herrschaft, das heißt der Staat, und auf der anderen Seite die göttliche Herrschaft und das Recht auf Beaufsichtigung der weltlichen Mächte. Die Kirche begnügte sich in der Praxis nicht mit der Beaufsichtigung sondern strebte die Herrschaft über den Staat an. Diese Meinungsverschiedenheiten gingen sowohl auf theoretische Fragen als auch auf die Unklarheit hinsichtlich der Aufgabenteilung zurück. Die theoretische Ursache war die Theorie vom "zweischneidigen Schwert". Es ging in diesem Streit darum, ob die höchste Gewalt dem König gehört oder den Geistlichen. Aber die Debatte, die in der islamischen Welt geführt wurde, war anderer Art. In der islamischen Welt stand mehr die Debatte um die Gerechtigkeit und den gerechten Regenten im Mittelpunkt als ein Streit um die Herrschaft einer Institution über eine andere.

Im christlichen 10. Jahrhundert treffen wir auch keine Autoren an, die darüber geschrieben

⁷⁹⁶ Bonacker, T. / Lohmann, H M. / Hendrich, G.: Erdmüte Heller, Arabesken und Talismane - Geschichte und Geschichten des Morgenlandes in der Kultur des Abendlandes, München 1992, S.134.

hätten, aber im 11. und 12. Jahrhundert gab es heftige Diskussionen über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Zu den Autoren dieser Zeit gehört Papst Gregor der VII. Sein hierokratischer Herrschaftsanspruch hat gleichwohl Geschichte gemacht und Weichen für die Papstpolitik der nächsten Jahrhunderte gestellt. Der Streit zwischen dem Kaiser und ihm begann als Streit um eine konkrete Investitur. Er begann, als Heinrich der VIII. den Bischof von Milan bestimmte und dies auf die scharfe Reaktion von Gregor stieß. Was der Papst für die Grundlage seines Handelns hielt, hatte er zwei Jahre zuvor in einem Dokument festgehalten, das unter dem Namen *Dictatus Papae* bekannt ist. Das Dokument ist eine Sammlung von 27 Rechtssätzen, die Gregor in seine Register aufnehmen ließ. Zwei der 27 Sätze sind auf die *temporalia* bezogen und beinhalten, dass allein der Papst die „kaiserlichen Insignien“ führen dürfe und dass es dem Papst zustehe, einen Kaiser abzusetzen.⁷⁹⁷ Mit dem *Dictatus Papae* beginnt die lange Reihe der hierokratischen Doktrinen. Im Jahr 1122 wurde vereinbart, dass der Kaiser nicht mehr Stab und Ring verleiht, er aber für die regalia den feudalen Treueid verlangen kann.

Die Philosophie entwickelte sich durch lateinische Übersetzungen der Werke von Aristoteles im 13. Jahrhundert auf eine Weise, dass sie zum Rivalen der Religion wurde. In dieser Zeit war Thomas von Aquin bestrebt, den Glauben und die Logik Aristoteles' miteinander zu verbinden. Aber es dauerte nicht lange und im 14. und 15. Jahrhundert trennten sich die Wege von Theologie und Philosophie.⁷⁹⁸

Die Theorie der Trennung zwischen Religion und Politik und der Bildung demokratischer politischer Ordnungen, die sich auf die Kollektivvernunft stützten, welche von Machiavelli und Hobbes und anderen Denkern im 15. und 16. Jahrhundert zur Sprache gebracht wurde, stellte das zu Gunsten des Säkularismus ausfallende Ergebnis dieses Streites dar.

Als Zwei-Reiche-Lehre fasst die protestantische Theologie verschiedene situationsbezogene Aussagen Martin Luthers über das Verhältnis von Reich Gottes und Welt zusammen. Der Begriff wurde erst im 20. Jahrhundert zur Systematisierung der Theologie Luthers üblich. Der Terminus „Zwei-Reiche-Lehre“ stammt von Harald Diem (1938). Zuvor verwendete bereits die dialektische Theologie Karl Barths seit etwa 1920 den Ausdruck „Lehre von den Zwei Reichen“. Nach 1945 dagegen wurde im Gefolge von Johannes Heckel bevorzugt von der „Zwei-Regimenten-Lehre“ gesprochen.

Luther sprach selbst nie von einer Zwei-Reiche-Lehre o. ä. und entwarf ebenso keine systematische Religions- bzw. Kirchen- und Staatstheorie. Seine Schriften reagierten immer auf aktuelle Probleme, die er als Reformator vom biblischen Wort Gottes her zu lösen bestrebt war. Zentral sind hier vor allem die Schriften „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (1523), zu den Bauernaufständen (1525), „Ob Kriegsleute

⁷⁹⁷ Ottmann, Henning, ebd., S.90.

⁷⁹⁸ Lion, Tony, ebd., S. 144-146.

auch in seligem Stande sein können“ (1526) und seine Predigten zur Bergpredigt (1530-32). Ob sich daraus ein „System“ ableiten lässt, ist zu bezweifeln.

Die Lehre von den zwei Äonen, die z. T. im Alten Testament, dem Neuen Testament und in der apokalyptischen Tradition zu finden ist, die Vorstellung des Gottesstaates in „De civitate Dei“ bei Augustin und die Zwei-Schwerter-Theorie im Mittelalter. Diese biblische Lehre nahm der Heilige Augustinus auf und verschärfte sie in Richtung eines Dualismus: civitas terrena bzw. diaboli (unter der Herrschaft des Teufels) und civitas caelestis (unter der Herrschaft Gottes) stehen sich gegenüber. Es zeigt sich, dass die dualistische Lehre Augustins erhebliche Auswirkungen auf die Zwei-Schwerter-Theorie ausübte: der Kirche ist sowohl das weltliche Schwert durch den Kaiser als auch das geistliche durch den Papst zugeeignet. Die weltliche Macht wird der geistlichen praktisch untergeordnet. Genau dieses Machtgeflecht zu zerbrechen und so der Politik und der Kirche einen gewissen autonomen Bereich - allerdings nicht im Sinne einer Eigengesetzlichkeit - zuzubilligen, war eines der Ziele Luthers.⁷⁹⁹

Die Geschichte der politischen Philosophie und Theorie lässt eine Reihe bedeutsamer Perioden erkennen, von denen zwei für das Fach von herausragender Bedeutung sind:

Die erste reichte vom 4. Jahrhundert v. Chr. bis zum 14. Jahrhundert n. Chr. In ihr verbinden sich drei sich allmählich ausdifferenzierende und einander beeinflussende Linien:⁸⁰⁰

- Die klassisch-griechische Philosophie, die in Abgrenzung zum Mythos und in der Auseinandersetzung mit der sophistischen "Aufklärung" in den Werken Platons und Aristoteles' die episteme politike entwickelte.
- Das römisch-stoische Denken, das wesentliche Elemente der griechischen Tradition aufgriff und an die Gegebenheiten des römischen Imperiums anpasste.
- Die christliche Tradition mit griechisch-römischen und jüdischen Vorstellungen und Überlieferungen mit neuer Synthese, die die geistige und politische Entwicklung des Abendlandes über Jahrhunderte hin prägte und ein Politikverständnis schuf.

Gemeinsames Merkmal dieser drei Traditionslinien ist die Idee einer vorgegebenen göttlichen Ordnung, in deren Strukturen sich menschliche Existenz und politische Ordnung einfügen müssen.

Ab dem 14. Jahrhundert ist sie gekennzeichnet durch die Erosion des traditionellen Welt- und Ordnungsverständnisses und die Entstehung neuer Formen politischen Denkens und die Vorstellung von einer autonomen Gesellschafts- und Herrschaftsordnung.

Auch wenn die philosophischen Denkschulen, die auf analytischem rationalen Weg die

⁷⁹⁹ Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Zwei-Reiche-Lehre> abgerufen am 14.05.2008.

⁸⁰⁰ Vgl. Teilgebiet Politische Theorie und Philosophie: In: <http://www.uni-muenchen.de/index.html> abgerufen April 2008.

Fragen der Gesellschaft und Politik untersuchen, in der islamischen Welt nicht wenige an der Zahl waren, so haben dennoch Weber und Hegel einen essentiellen Unterschied zwischen der islamischen östlichen Logik und der westlichen Logik gesehen.

Wir haben in großem Umfang auf diese Debatte hingewiesen und begnügen uns hier mit dem Hinweis, dass die Vernunft im islamischen Denken als göttlicher Segen gilt. Die Vernunft ist das, was den Menschen in Richtung Gott lenkt. Der gesunde und von Wünschen und Gelüsten freie Verstand ist eine göttliche Vernunft, die dem Menschen zur Vollkommenheit verhelfen kann. Die Vernunft wird in der islamischen Kultur unterschieden nach theoretischer und praktischer Vernunft. Die theoretische Vernunft vermag die Wahrheit aufzudecken und unterliegt keiner Relativierung. Sie ist von der experimentellen Vernunft, welche in den Wissenschaften angewandt wird und die die Eigenschaften der Erscheinungen beschreiben will sowie hinfällig werden kann, verschieden. Gleichzeitig sind Ethik und Politik Bestandteile der praktischen Vernunft. Vernunft und praktische Weisheit sind auf das Ziel der menschlichen Vervollkommnung gerichtet. Diese Vernunft ist sehr verschieden von der instrumentalisierten Vernunft bei Weber und der irdischen und reinen Vernunft von Hegel und Kant. Die islamische Vernunft hat mit dem Säkularismus kaum gemeinsame Ursprünge.

Allgemeines Kennzeichen der islamischen Philosophen ist, dass sie aus einer Position der Gläubigen heraus argumentieren, sie gehen also von der unabdingbaren Existenz Gottes und folgerichtig von der Rechtmäßigkeit seiner Gesetze aus. Diese Glaubensüberzeugungen bestimmen sowohl das Denken der muslimischen Philosophie als auch ihre Überlegungen zu einer Verfassungstheorie. Damit ist die islamische Philosophie nicht identisch voraussetzungslos wie die griechische, die von einer souveränen menschlichen Vernunft ausgeht.⁸⁰¹ Der Kontrast dieser beiden Welten, Religion und Philosophie oder Offenbarung und Vernunft, wird besonders deutlich in dem Gegensatz von menschlich geschaffenen und göttlich geoffenbartem Gesetz. „... im Islam also zwischen *Schari'a* – dem in Gesetzesform offenbarten eindeutig vorgeschriebenen Weg zu Allah – und dem *Nomos* der Griechen.“⁸⁰²

Deshalb haben einige Denker den geschichtlichen Pfad des Westens nicht als Gesetz gesehen, das überall gilt, sondern ihn als Ausnahme betrachtet. Ein ähnlicher Unterschied liegt bei anderen Begriffen vor. Es sind Begriffe, die sich im Grunde auf zwei verschiedene Sinninhalte beziehen.

Politik steht im Islam von Anfang an nicht unter einem Vorbehalt oder unter irgendeiner Relativierung. Im Christentum wird Politik wie bei Augustinus als eine Folge der Erbsünde verstanden und durch die Lehre von den zwei Reichen relativiert. So ist sie auch mit der

⁸⁰¹ Vgl. Rosenthal, E. I. J.: Der Kommentar des Averroës zu Platons Politeia. Zeitschrift für Politik, Nr. 5, 1958, Seite 38-51.

⁸⁰² Jainzik, Michael: Zwischen Nomos und Schari'a – Staatsverständnis und Staatsvision bei Averroës anhand seines Kommentars zu Platons Staat. Frankfurt, 2002, S. 155. Online unter <http://cma.gbv.de/dr,cma,005,2002,a,05.pdf> abgerufen am 14.05.2008.

griechischen Auffassung von Politik nicht zu verwechseln. Die Griechen haben die Politik entdeckt, als sie diese auf das Miteinander-Handeln gegründet haben, und Politik bedeutet das, was die Stadt angeht.⁸⁰³ Das arabische Wort für Polis *al-Madīna* meint niemals eine Stadt der Bürger, die ihre Politik selber machen. Das arabische Wort für Politik *al-Sīyasa* ist abgeleitet von „ein Pferd pflegen“. Hier steht im Hintergrund der Reiter als ein Symbol der Macht. Kennzeichnend ist der allumfassende Charakter des Islams, der ein religiös fundierter und ausgerichteter Staat erwirkt. Dieser Staat wird als Kalifat bezeichnet. Der Herrscher, der Kalif, ist verpflichtet, im Staat das göttliche Gesetz (*Schari'a*) zu verwirklichen. Auch das Verfassungsrecht ist dabei als göttliches Gesetz anzusehen. Das arabische Wort für Regierung *al-Hukūma* leitet sich ab von Weisheit *al-Hikma*. Der Herrscher muss ein Weiser sein. Die politische Metaphorik Platons und des Islam entsprechen sich hier abermals.⁸⁰⁴

Die islamische Kultur und Zivilisation beruht daher auf einer anderen Denkkordnung. Die griechische Zivilisation stellte die „Stadt“ und die Einigung zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen in den Mittelpunkt, während im Osten die Gesellschaft nicht den ersten Vorrang hatte und Umwälzungen im Schwerpunkt "Herrscher" und "Zentralmacht" entstanden. Die demokratische Politik- und Gesellschaftsstruktur und ihr entsprechendes politisches Denken entstanden in Griechenland parallel zueinander und waren füreinander ein starker Rückhalt, so wie die Verfechtung des idealen kaiserlichen Systems Dreh- und Angelpunkt des politischen Denkens im antiken Iran war. Aber der Islam, welcher in einer sippen- und stammesorientierten Gesellschaft in Erscheinung trat, begegnete mit seiner raschen Ausbreitung einer Vielfalt von Gedanken und Philosophien, verband das Bedürfnis nach Stärkung der Zentralmacht zur Verwaltung der großen islamischen Gebiete mit der Losung "Universalreligion" und "islamisches Volk" (Ummah) und festigte den Gedanken des islamischen Kalifats. Da wegen der religiösen und politischen Meinungsverschiedenheiten eine beachtliche Zahl von Denkern und Anhängern des Propheten den Zorn des Staates auf sich gezogen hatten, konnte das Bedürfnis des Kalifats an politisch legitimierenden Theorien seitens der arabischen und kriegerischen Beduinen nicht gedeckt werden. Dass sich das Kalifat der politischen und gesellschaftlichen Kultur Persiens zuwandte und viele Werke der Perser ins Arabische übersetzt wurden, führte zu Paradoxa. Schließlich überwogen die Kultur und der politische Gedanke der Perser in großem Ausmaß und vermengten sich mit dem politischen Denken des Islam. Aber diese Mischung hatte keinen Bestand. Eine persische Sippe erhob sich im 10. Jahrhundert als erste zum Aufstand und brachte die Forderung von dem "Perserstaat" zur Sprache. Die nationale Forderung der Perser nach Widerstand gegenüber der Vorherrschaft der Araber mit schiitischen Tendenzen gegenüber dem sunnitischen Kalifat löste weitere Aufstände aus und verwandelte das politische System in ein Sultān-Kalifatssystem. Der Kalif konnte jedoch gestützt auf die Ghaznawiden erneut alle

⁸⁰³ Vgl. Ottmann, Henning, ebd., S. 132.

⁸⁰⁴ Vgl. ebd., S. 132.

islamischen Gebiete seiner Macht unterstellen, auch wenn das Kalifat nicht mehr fest auf den Beinen stand. Die Herrschaft der Ghaznawiden hatte erneut zur Verbreitung der Schari'a und eines nach Äußerem orientierten Islam geführt, und philosophisches und gesellschaftliches Denken waren erneut an den Rand gedrängt worden. Der Angriff der Mongolen bedeutete einen schweren Schlag für das Denken in der islamischen Welt, und für eine lange Zeit war der Sufismus dem Weg der Logik und sogar dem des Religionsrechts überlegen. Weil das Volk die konfessionellen Auseinandersetzungen leid war, wandte es sich vom Religionsrecht ab und dem Sufismus⁸⁰⁵ zu. Während es bis zum 13. Jahrhundert nur eine sehr geringe Zahl von Treffpunkten der Derwische gegeben hatte, wurden daraufhin in dieser Stadt, die der Sitz der islamischen Kalifen war, 24 solcher Treffpunkte errichtet und ihre Zahl stieg unter den Mongolen erheblich. Die Auswirkungen des Sufismus blieben nicht nur auf die muslimische Welt begrenzt. Einflüsse hatte er unter anderem auf die Weltliteratur, die Musik und auf viele Kulturen Süd- und Osteuropas. So wurden beispielsweise Konzepte wie das der romantischen Liebe und der Ritterlichkeit vom Westen übernommen, als Europa mit den Sufis in Kontakt kam. Deshalb basieren viele Werke der westlichen Literatur auf Sufi-Geschichten, wie zum Beispiel die schweizerische Legende des Wilhelm Tell, die auf die Vogelgespräche von Farīdo d-Dīn 'Attār zurückgeht. Auch Cervantes bestätigte selbst, dass sein Don Quijote sufische Wurzeln hat. Für die Beliebtheit sufischen Gedankengutes, welches für die Bedürfnisse der westlichen Klientel umgedeutet und angepasst wurde, lässt sich die Arbeit des indischen Musikers und Religionsgelehrten Inayat Khan nennen, der 1917 die Internationale Sufi-Bewegung gründete.⁸⁰⁶

Zur der Zeit, als der islamische Osten auf den Verfall zuing, war der Westen bestrebt, sich von dem Denken des Mittelalters frei zu machen. Durch die Rückkehr zum griechischen Denken schloss man mit den islamischen Werken in Wissenschaft und Philosophie in Folge der Kreuzzüge Bekanntschaft und betrat allmählich die Epoche der Renaissance.

Daher kann man aus dem Vergleich zwischen islamischer Welt und Christentum folgende Schlüsse ziehen: Auf den ersten Blick erinnert die klassische islamische Ordnung an den so genannten Cäsaropapismus der christlich-orthodoxen Ostkirche. Aber die Ähnlichkeit ist eher

⁸⁰⁵ Die Bewegung als solche wurde erst im frühen 10. Jahrhundert begründet, breitete sich allerdings bis Ende des Jahrhunderts bereits über den heutigen Irak (Basra und Bagdad, der Hauptstadt des Abbasidenreiches) sowie die restlichen islamischen Gebiete (Persien, dem heutigen Saudi-Arabien und Ägypten) aus. Seit dem 13. Jahrhundert gründen die Sufis Bruderschaften oder Ṭarīqa (derselbe Begriff bezeichnet auch den Weg zur Erkenntnis). Zu den bedeutenderen heutigen Bruderschaften zählen die der Marabutun und der Senussi (im arabischen Nordafrika) sowie die Nimatullahi, Bektashya, Naqshbandis und Chishtis (im Iran, der Türkei, Zentralasien und Indien). (Quelle: <http://www.rainbow-spirit.de/SEITEN/Sufismus.html> abgerufen am 14.05.2008).

⁸⁰⁶ <http://de.wikipedia.org/wiki/Sufismus> abgerufen am 14.05.2008.

oberflächlicher Natur.

Mit Beginn der Ära unter Konstantin wurde die Regierung der christlichen Welt religiös, die Kirche herrschte und Freiheiten wurden durch die Institution begrenzt. In der islamischen Welt zog sich der Staat dagegen immer mehr von den religiösen Institutionen zurück und entfernte sich von den religiösen Gelehrten. An die Stelle der im Islam geforderten Šūra rückte die erbliche patrimonialistische Regierungsmethode, die die Freiheiten beschränkte.

Von Seiten der Muslime hat weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart eine politisch-gesellschaftliche Bewegung stattgefunden, die eine säkulare Gesellschaft mit dem Ziel der Abschaffung des religiösen Despotismus und der Verwirklichung der Demokratie schaffen wollte. Wenn am Ende der abbasidischen Regierung die Kalifatsmacht durch Sulṭān beschränkt worden war, bedeutete dies keineswegs eine Säkularisierung, denn die Religion unterstützte den Sulṭān mit ihrer Legitimation. Der Sulṭān wiederum bemühte sich um die Einhaltung der Schari'a. Er nutzte auf der anderen Seite natürlich auch die Zusammenarbeit mit den Ulamā'.

Mit dem Niedergang der klassischen islamischen Reiche scheiterten aber auch die Kalifatstheorien in ihrer idealen Konstruktion. In ihren Strukturen trat auch in der islamischen Welt die Staatsräson als Leitschnur politischen Handelns an die Stelle der gerechten religiösen Ordnung. In seiner extremen Variante rechtfertigte dieser sunnitische Realismus die autoritären Herrschaftsverhältnisse über die reine Wahrung des politischen Machtanspruchs, dessen Ideal der bedingungslose Gehorsam der Beherrschten war, was im orthodoxen sunnitischen Denken sukzessive eine theologische Rechtfertigung fand.⁸⁰⁷ Über die formale Privilegierung des Islam hinaus hat dies in vielen Staaten zur Folge, dass politische Ämter und Führungsfunktionen in Staat und Gesellschaft nur von Muslimen wahrgenommen werden können. Tatsächlich spielt die Religion angesichts dieses Legitimationsdefizits staatlicher Herrschaft eine doppelte Rolle. Zum einen unterstützt sie die Herrschaft, zum anderen bietet die Religion oftmals den einzigen relativen Freiraum vor dem staatlichen Herrschaftsanspruch.⁸⁰⁸ Mit den modernen, nationalen und nationalistischen Staaten im 20. Jahrhundert entstanden tatsächlich viele Staaten, die in der Tat säkular waren. Doch auch sie benötigten die Bestätigung der religiösen Führer für ihre Legitimation. Was in der Türkei geschah war mehr ein Streben nach einer Kopie und Nachahmung des Westens, was durch frühere religiöse Konflikte vorbereitet wurde. Bis heute ist die Türkei nicht frei von der Kritik der Muslime: „Allerdings machen Phänomene wie Politisierung des Islams, die Verbreitung des kurdischen Nationalismus und die Zunahme zivilgesellschaftlicher Proteste darauf aufmerksam, dass der anoptische Mechanismus des Kemalismus keineswegs mehr rund läuft. Als Glaubensbekenntnis scheint der rigide kemalistische Säkularismus sich in

⁸⁰⁷ Jung, Dietrich: Religion und Politik in der islamischen Welt. Abschnitt IV, Aus Politik und Zeitgeschichte (B 42-43/2002), in <http://www.bpb.de> abgerufen am 04.02.2008.

⁸⁰⁸ Jung, Dietrich, ebd.

einem Rückzugsgefecht zu befinden.“⁸⁰⁹

Ab dem 19. Jahrhundert wurden die islamischen Völker mit der technischen Entwicklung des Westens konfrontiert. Die Muslime fragten sich, wie ihre eigene zurückgebliebene Entwicklung schnell ersetzt werden könne. Die Ulamā' fanden Antworten sowohl in politischer als auch in theologischer Dimension. Mit dem Niedergang des Osmanischen Reiches im Jahr 1918 rückte diese Problematik immer mehr in den Vordergrund. Atatürks Bewegung in der Türkei von 1918 bis 1938 sprach sich in dieser Diskussion für die Herstellung eines laizistischen Staates aus. Die Ideen von Ğamāl ad-Dīn Afġāni und die islamische Revolution 1979 waren andere Antworten auf diese Frage und zielten auf die Rückkehr zu einem politischen und einflussreichen Islam ab. Unter Berücksichtigung dieser Unterscheidungen kann man demnach kaum davon sprechen, dass dem Islam zukünftig eine Säkularisierung bevorsteht. Das soll nicht heißen, dass die islamische Welt nur eine Wahl hat, und zwar die islamische Regierung, und dass es nur diese Regierungsform gibt. Vielmehr kann die Beziehung Religion und Staat bei vorausgesetzter Nichttrennung voneinander verschiedene Formen annehmen. Wir haben die Anschauungen einiger klassischer und moderner sunnitischer und schiitischer Denker betrachtet und sie klassifiziert. Die geschichtlichen Paradigmen der islamischen Regierung waren das Imāmat und das Kalifat, die beide im Gegensatz zu der Theorie von der Trennung von Religion und Staat stehen.

Aber es scheint notwendig, die Beziehungen zwischen Religion und Staat unter vorausgesetzter Nichttrennung voneinander aus einem Zustand der Verschmelzung, bei dem jeder anstelle des anderen tritt, in einen inter-institutionellen Zustand zu verwandeln, damit sie wie zwei Flügel, die beide für den Flug nötig sind, jeder unabhängig sich auf das gemeinsame Ziel zu bewegen kann und beide in einer „Wechselbeziehung“ zueinander stehen. Dies ist die „freundschaftliche Beziehung“, von der wir vorher gesprochen haben, das heißt beide müssen so definiert werden, dass sie von einer Konkurrenz zu einer Freundschaft überwechseln und dann in Form von zwei unabhängigen, aber aufeinander angewiesenen Institutionen in enger Beziehung zueinander bleiben. Im Zeitalter der Demokratie, Modernität und Trennung von Institutionen und dem Rationalismus kann die Religion nicht anstelle der Regierung treten, ebenso wenig wie sie es bisher konnte. Und auch eine Regierung in einer islamischen Gesellschaft kann für ihre Legitimierung und zur Herstellung einer von Ethik und Streben nach Vollkommenheit geprägten Gesellschaft nicht getrennt vom religiösen Denken handeln. Natürlich hat der Staat auch säkulare Bereiche, wobei es sich um eben die Ressorts handelt, in der nur die Vernunft Entschlüsse fassen kann. Darauf haben Philosophen wie Naşīr al-Dīn al-Ṭūsī hingewiesen. Die Religion darf unter diesen Bedingungen nicht ihr

⁸⁰⁹ Jung, Dietrich: Religion und Politik in der Türkei. In: Brocker, Manfred / Behr, Hartmut / Hildebrandt, Mathias (Hrsg.): Religion- Staat- Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik. 1. Aufl. Wiesbaden, 2003, S. 83-99, S. 95.

Hauptziel, nämlich den Menschen zu helfen und sich nicht gegen sie zu stellen, vergessen. Deshalb können religiöse Einrichtungen nicht nur nach der richtigen Auslegung streben, sondern müssen stärker um eine nützliche Auslegung und die notwendigen Interpretationen bemüht sein.

Hypothese Zwei

Der Islam kann aufgrund ausreichender Flexibilität den Konflikt mit der Demokratie als Staatsform beenden.

Mit Flexibilität ist in dieser Hypothese gemeint, dass der Islam als Religion entsprechend den Erfordernissen von Zeit und Ort die notwendigen Änderungen an sich vornimmt, d.h. entsprechend dem Geist des Gotteswortes und dessen Ziel seine Lehren aus dem Rahmen der geschichtlichen Traditionen, in die im Lauf der Zeit Kultur und Gesellschaft eine Religion kleiden, herausholt und sich ein neues Gewand anlegt. Außerdem sollen diejenigen Bestandteile der Lehre und die Gebote der Religion in Bezug auf die Gesellschaft, nicht ohne voraussetzender Bedingungen, richtig erkannt und auf ihre Verallgemeinerung verzichtet werden.

Eine weitere Flexibilität der Religion ist die gegenüber der Vernunft. Im Islam gilt Vernunft als ein Beweisgrund, und was von der Vernunft des Einzelnen oder der Gemeinschaft akzeptiert wird, wird generell anerkannt, wenn es den Menschen zum Wohl gereicht. Deshalb sind gesellschaftliche Vereinbarungen generell im Islam gültig. Auch entspricht das Gebot der Vernunft dem Gebot des Religionsrechts. Für die meisten gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Fragen hat der Islam lediglich eine Reihe von Empfehlungen und generellen Grundsätzen, welche den Rahmen stecken, definiert und hat die Entscheidung für Zeit und Ort der Anwendung dem Menschen überlassen. Mit dieser Flexibilität kommt die Religion nie auf der Gegenseite zum Volk und oder zur Vernunft zu stehen. Die „Flexibilität der Religion“ entspricht der Überzeugung von der „Evolution der Religion“, d.h. dass unser Religionsverständnis im Laufe der Zeit und mit der Entwicklung der Wissenschaften und dem Wandel der zwangsläufigen Gesellschaftsbedingungen auch eine Änderung erfahren kann, und dieser Wandel wird von den Ulamā' anerkannt. In jedem Fall stellt die Religion natürlich Einschränkungen für den Menschen auf. Schließlich verpflichtet sie den Menschen ja zu einer bestimmten Weltanschauung, einem Ethikgebot und sogar manchmal zu einem bestimmten Gesetz. Aber diese Verpflichtung beginnt auf jeden Fall bei der eigenen Entscheidung und dem freiwilligen Glauben.

In allen Gesellschaften erleiden Religionen Schäden. Das Wissen um die drohenden Gefahren für die Religion ist eine Angelegenheit, mit der sich die Soziologen auseinander gesetzt haben. Diese Schäden können die Religionen von ihrem Ziel entfernen und sie in einen Faktor für Stillstand und ein Hindernis für den Fortschritt verwandeln. Wenn zum Beispiel die Religionen in Form von Institutionen und religiösen Organisationen auftreten, rufen sie drei Erscheinungen hervor, die der Demokratie zuwider laufen:

- ⇒ Die Bestrebung, der Gesellschaft die offiziell geltende Interpretation aufzuzwingen.
- ⇒ Machtbestrebung
- ⇒ Konservatismus und Inflexibilität

In der Geschichte haben die religiösen Institutionen weniger eine Rolle beim Wandel der Religion übernommen, als dass sie vielmehr Beschützer der herrschenden Religionsinterpretation gewesen sind. Sie haben versucht, einer bestimmten Religionsauffassung offizielle Gültigkeit zu verleihen und die Entwicklung anderer Interpretationen zu verhindern. Dies ruft bereits Konflikte zwischen den Konfessionsgruppen hervor, versperrt die Möglichkeit der geistigen Innovationen in der Gesellschaft und ruft geistige Erstarrtheit hervor. Religiöse Institutionen wie die Kirche entwickelten sich manchmal in einer Form, in der sie selbst als große politische Macht gegenüber dem Staat aufgetreten sind. Sie haben mit ihren organisatorischen Einrichtungen und ihrer Wirtschaftsmacht die Rolle des Staates übernehmen oder ihn unter ihre Kontrolle bringen können. Aber in Bezug auf den Islam verhält es sich etwas anders.

Der Islam kennt keine Einrichtung wie die Kirche. Der Islam ist keine Religion der Institutionen und die religiösen Organisationen weisen normalerweise Pluralität auf. Im Islam sind das Religionsgesetz und die islamischen Gebote Schwerpunkt und nicht Organisationen oder Gelehrte. Der Islam ist eine Art Maßstab und Gesetzesorientierung. Deshalb sind wir in der Geschichte des Islam Zeuge eines Phänomens namens „Konfession gegen Konfession“ gewesen, das heißt immer, wenn die Religion den Politikern als Vorwand diente und zu einer rechtfertigenden Ideologie wurde, haben einige andere zur Wiederbelebung des wahren Islam gegen den offiziell geltenden Islam den Aufstand geübt. ʿAli Šarīʿtī⁸¹⁰ war einer der reformistischen Soziologen Irans, der in diesem Zusammenhang Theorien aufgestellt hat.

Da die westliche Demokratie auf dem Säkularismus aufgebaut wurde, wird als unvorstellbar angenommen, dass der Islam mit dieser politischen Ordnung der Demokratie in Übereinstimmung stehen kann. Wir wollen nicht behaupten, dass dies einfach wäre, sondern wir möchten sagen, dass wir durch Wandlungen einiger Begriffe diese Fähigkeit bei der Demokratie und der Religion herstellen können.

Die Denker sehen als Hauptgrund für die Entwicklung zur Demokratie die Verbreitung dieses Gedankens, insbesondere in speziellen geographischen und kulturellen Umgebungen. Die internationale Ordnung, vor allem die Globalisierung sei für den Übergang zur Demokratie verantwortlich. So werde eine Grundlage für den demokratischen Fortschritt, für den Schutz der Menschenrechte und für eine zivile Gesellschaft geschaffen. Der Druck zur Veränderung des Systems wird aber nur dann wirksam, wenn in dem betreffenden Land die inneren Voraussetzungen vorhanden sind. Im Vordergrund des Demokratisierungsbestrebens steht der sozialwirtschaftliche Fortschritt. Heute erkennt man als Voraussetzung für ein solches Bestreben neben den wirtschaftlichen Gründen und dem freien Markt auch die Staats- und

⁸¹⁰ 1933-1977

Nationalstruktur, und in Bezug auf die islamischen Länder wären dies religiöse und Stammeswurzeln. Wenn die Religion sich mit dem Staat vereinigt hat, so dass ein ideologischer Staat gebildet wird, ist die Verwirklichung der Demokratie unwahrscheinlich. Das ideologische Regime ist ein Regime, dessen vorrangiges Ziel die Verwirklichung dieser Ideologie darstellt. Strukturen entsprechen diesem ideologischen Modell. Die Verbindung von Individuen und Ideologie ist eine Angelegenheit der Überzeugung. Ideologische Staaten sind im Allgemeinen religiöse Staaten.

Religion und Demokratie haben also verschiedene Reibungspunkte. Wie oben erwähnt wurde, war die Kirche aus praktischen Gründen heraus mit dem Staat verbunden. Diese eigentliche Gegensätzlichkeit der Beziehung endete vornehmlich mit der Aufklärungszeit, der Einrichtung säkularer Regierungen und der Diskussion über Zivilreligion und die vollkommene Trennung religiöser und politischer Institutionen. Die Kirche erkannte demnach die religiöse und demokratische Freiheit an und harmonisierte bürgerliche mit christlichen Pflichten. Die deutsche Kirche hat offiziell ihr formelles Einverständnis dafür gegeben. Und zwar habe sie die Demokratie angenommen, weil sie eine Lebensform sei, die keine Inhalte belaste und die Bürger in religiöser Freiheit und in einer Gesetzesstruktur leben lasse. Die Erfüllung der bürgerlichen Pflichten wird den christlichen Pflichten vorangestellt.⁸¹¹

Im Islam dagegen ist dieser Streit nicht beendet. Mit Beginn der Moderne und dem Fortschritt im Westen entstand bei den islamischen Völkern ein Gefühl der Rückständigkeit, und mit der wachsenden Bedeutung des Nationalbegriffes innerhalb der islamischen Länder entstand als Kontrast zugleich eine neue islamische Welle. Zwar entstehen hier einige Fragen wie die, ob die Demokratie als politisches Modell akzeptiert und zugleich religiös sein kann und ob die Demokratie freiwillig verwirklicht werden kann oder ob es strukturelle Hindernisse auf den Weg dorthin gibt?

Nachfolgend wird dieser Gedanke näher erläutert.

1) Wir haben versucht, in dieser Recherche die Veränderungen im Islam und in der islamischen Gesellschaft im Laufe der Geschichte zu analysieren und haben gezeigt, dass der Islam mindestens in drei oder vier verschiedene Perioden aufteilbar ist (in den frühen Islam, den klassischen Islam, den osmanischen und den Islam des neuen Zeitalters) und alle ihre individuelle Eigenschaften besitzen. Wenn wir über das Potenzial und die Flexibilität des Islam in Bezug auf die Demokratie sprechen, ist damit kein historischer Islam gemeint, sondern ein Islam, der auf dem Koran und der Sunna basiert ist. Die Lehren des Islam haben mit dem Potenzial einer rationalistischen Interpretation ein ernsthaftes Hindernis gegen Despotismus, Gewalt und Diskriminierung entgegenzustellen und somit die Freiheit der Religionen und der Menschheit mit sich zu bringen. Beispiele wurden bereits in den

⁸¹¹ Vgl. Evangelische Kirche, 1985. Die Denkschrift Nr. 12, 16, 18.

vorherigen Auszügen erwähnt. Auf der anderen Seite dieses Islam steht der historische und klassische Islam, welcher mit seinen Eigenschaften und Merkmalen häufig dem Hauptsächlichen und neuen Islam widerspricht. Meistens beurteilt man den Islam mit der Beobachtung des historischen Islam. Der historische Islam ist vereint mit der Kultur und Politik seiner eigenen Ära und besitzt daher weniger Flexibilität und ist im Rahmen eines anderen Zeitalters nicht ausführbar. Daher spielt in der Neu-Untersuchung der Religionen die Interpretation eine sehr wichtige Rolle. Eine rationalistische und zivilisierte Interpretation des Islam, die auch die Merkmale unseres menschlichen Zeitalters sind (wobei es manchmal verschiedene Definitionen darüber gibt) steht den oberflächlichen und eigennützig Interpretationen gegenüber. Diese erste Interpretation und ihr Blickwinkel ebnet den Weg der Versöhnung und des Übereinkommens des Islam mit der Demokratie.

2) Der Islam ist eine Schari'a befolgende Religion, und das bedeutet, dass er sowohl Gesetze für ein moralisches und immaterielles Leben als auch Gesetze für ein diesseitiges Leben beinhaltet und besitzt. Sollten diese Gesetze nicht in der Lage sein, sich den Normen des Lebens anzupassen, könnten sie Probleme und Widersprüche zwischen den Begriffen Mensch, Religion, und hiesige Welt hervorrufen. Neigung zu Oberflächlichkeit, Nötigung und historische Traditionen sind negative Folgen einer auf eine Schari'a basierenden Religion. Eine Evolution in den juristischen Strukturen und gesellschaftlichen Vorschriften dieser Religionen ist nur dann möglich, wenn diese auf der Philosophie der Religion basieren, die Philosophie der Schari'a beachten und Beflissenheit der juristischen Interpretationen besitzen. Sollte die Religion bezwecken, die Gesellschaften mit den traditionellen Normen und Sitten, deren Strukturen bereits stark geschwächt sind, zu beherrschen, um sie somit religiös zu halten, würde die Gesellschaft jegliche Modernisierung und Evolution verpassen und somit wiederum eine innere Auseinandersetzung erleben. Fazit ist, dass die Gründung einer demokratischen und religiösen Gesellschaft nur im Schatten der Vereinigung und engen Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft erreichbar und zu ermöglichen ist.

Selbstverständlich wird mit Demokratie in einer religiösen Gesellschaft etwas anderes beabsichtigt als in einer säkularen Gesellschaft, aber das bedeutet definitiv keine Verschiedenheit dieses Begriffes. Religionsfreiheit, Achtung menschlicher Rechte, Gedanken- und Meinungsfreiheit und Nicht-Diskriminierung der Geschlechter gehören zu den gemeinsamen Prinzipien aller demokratischen Systeme. Aber wenn in einer islamischen Gesellschaft die Mehrheit der Bevölkerung die Gesetze des Islam als Rahmen ihres gemeinsamen Zusammenlebens bevorzugt, wird natürlich solch eine Demokratie auch in diesem Rahmen bleiben. Wie bereits in den vorherigen Abschnitten dieser Recherche erwähnt, wurde die islamische Gesellschaft zur Zeit von Muhammad auf einer neuen Grundlage von Werten und Glauben aufgebaut, wobei ein Teil davon im Rahmen der Schari'a als allgemeines Straf- und Bürgerliches Gesetz in Bezug genommen wurde; dies ist ein Hauptunterschied zwischen dem Islam und dem Christentum. Fakt ist aber, dass der Islam

nicht nur aus einer Schari'a besteht, sondern darüber hinaus auf der Schöpfung eines religiösen persönlichen Glaubens basiert, der das Wahlrecht und die Vernunft voraussetzt. Die Schari'a bedeutet Weg, Wegweiser, Instruktion, und ihre Anweisungen sind flexibel und haben die Fähigkeit, sich den neuen Bedürfnissen anzupassen. Derjenige, der die neuen menschlichen Bedürfnisse und vernünftigsten Entwicklungen außer Acht lässt, kann auf diese Weise den religiösen Staat gefährden. Wenn die Bedürfnisse unbeantwortet bleiben oder die Führung der Gesellschaft im Laufe der Zeit unfähig wird, kommt es zu einer Kluft zwischen Volkswille und Staat. Dies wiederum veranlasst den Staat zu undemokratischen Handlungen. Die Schari'a, entsprechend der neuen Bedingungen und unter der vernünftigen Berücksichtigung der Entwicklung im sozialpolitischen Bereich und der Menschenrechte, kann mit der gewonnenen Flexibilität mehr Kapazität für den Islam schaffen. Die Schari'a hat sich nämlich über die Jahrhunderte hinweg den gesellschaftlichen Veränderungen angepasst und erwies sich als reformfähig.

Der moderne Islam will seine eigenen Prinzipien mit der Demokratie verbinden, was durch die Presse, durch internationale Organisationen für Menschenrechte und durch das Bewusstsein dieser Rechte in den islamischen Gesellschaften immer häufiger von den islamischen Staaten gefordert wird. In vielen Fällen bietet der Islam Einklang mit anderen sich von ihm unterscheidenden Systemen. In der Gegenwart sehen wir unter anderem im Irak, Afghanistan und im Libanon mit der Vielfalt an ethnischen Gruppen, Nationen und Religionen, dass verschiedene Strukturen erprobt werden. Das bedeutet, dass die islamische Welt an der Aufklärung teilgenommen hat.

3) Die Religion im Allgemeinen und besonders monotheistische Religionen behaupten, dass sie die Wahrheit besitzen, und deswegen können sie nicht mit Pluralismus übereinstimmen, und das führt in der Tat zu Gewalt und Exklusivität gegenüber der Demokratie. Aber diese Hypothese ist nicht vollständig, da heute und in der Vergangenheit Religionen auch in der Lage waren, in Frieden und Freundschaftlichkeit miteinander zu leben. Der Islam betont die Existenz unterschiedlicher Wege zu Gott. Andererseits haben Pluralismus, Globalisierung und rationale Interpretationen der Religion in moderner Zeit diese Tendenz der Exklusivität gemindert.

Die Religion stellt nur ein Hindernis für die Demokratie dar, wenn sie instrumentalisiert und in eine Staatsideologie umgewandelt wird und anschließend zu Gewalt und Ungerechtigkeit führt. Dieses Problem entstand vorrangig in modernen Staaten, da die traditionell-despotischen Staaten im Gegensatz zu totalitären modernen Regimes keine Ideologie für ihre politisch-geistige Organisation und ihre Legitimierung benötigten. Sie waren entsprechend unselbständig und wurden nur mithilfe der traditionellen Religion akzeptiert. Vielmehr hatten die islamische Religion und die islamische Schari'a in der Geschichte eine staatskontrollierende Funktion.

Der Islam beinhaltet Regeln sowohl zur Bestimmung von Zielen als auch zu den Methoden

und Instrumenten für den Erwerb dieser Ziele. Im Islam müssen die Instrumente und Methoden, die für den Erwerb der Ziele gewählt wurden, legitim sein. Der Islam versteht sich einerseits als eine wahre Religion, aber die Verwirklichung dieser Wahrheit darf nicht mit jedem Mittel, nicht mit Gewalt oder Zwang, ermöglicht werden. Andererseits gilt für alle religiösen und islamischen Handlungen Glaube, Selbstbestimmung und Akzeptanz. Dies sind grundlegende Bedingungen. Auch die Legitimität einer gesellschaftlichen Tat basiert auf der Gesetzgebung. Daraus entstehen die Religionsfreiheit und die Toleranz. Zuweilen gibt es die Vorstellung, dass aus der Wahrheit eines Glaubens oder Gedankens die Unwahrheit seines Gegenteiles folgt, dass deshalb nicht fortexistieren dürfe, und dass die Wahrheit allen aufgezwungen werden dürfte. Aus dieser Einstellung resultiert, dass demjenigen, der für sich selbst die Wahrheit beansprucht, jedes Mittel recht ist und ihm jedes Mittel zum Erreichen seines Zieles erlaubt und legitim erscheint. Diese Einstellungen und Sichtweisen rechtfertigen die Gewalt und lassen alle gesellschaftlichen Vereinbarungen und Verträge außer Acht. Genau das ist im Mittelalter geschehen. Wenn die Religion und der Staat miteinander ein freundschaftliches Verhältnis gehabt hätten, das die Unabhängigkeit voneinander garantiert hätte, dann hätte dies die Instrumentalisierung der Religion durch den Staat sowie die Instrumentalisierung des Staates durch die Religion verhindert. Wenn die Religion zum Staat wird oder der Staat zur Religion, führt das zu Auseinandersetzungen.

Die *Demokratie* ist keine klar definierte Staatsform, die auf eine ganz bestimmte Art funktioniert. Ganz im Gegenteil: Sowohl in der *Theorie* als auch in der *Praxis* gibt es so viele unterschiedliche Formen der Demokratie wie es demokratische Staaten gibt. Aber Demokratie als Inhalt stützt sich auf bestimmte Werte. Demokratie im Westen stützt sich auf Dualität und Trennung zwischen Imperium und Sacerdotium. Dies war das Ergebnis von unterschiedlichen politischen, wirtschaftlichen, religiösen und gesellschaftlichen Entwicklungen, wobei zu berücksichtigen ist, dass dies so nicht in der islamischen Gesellschaft vorgekommen ist.

Forschungsstand:

Auch wenn in diesem Zusammenhang bereits auf den ersten Seiten der Forschungsarbeit, wo wir von den Zielen, der Forschungsmethode und ähnlichen Forschungen gesprochen haben, Erklärungen erfolgt sind, möchten wir in diesem Schlussteil weitere diesbezügliche Aspekte behandeln.

Die beiden Religionen Islam und Christentum, die westliche Welt und der islamische Osten, haben von Anfang an nicht auf friedfertigem Wege miteinander Bekanntschaft geschlossen. Die Kriege zwischen Persien und Rom vor dem Islam, die Eroberung Spaniens durch die Muslime, die Kreuzzüge und im gegenwärtigen Zeitalter die Anwesenheit des westlichen Imperialismus in islamischen Ländern haben alle dazu geführt, dass die westlichen und islamischen Forscher lange Zeit innerhalb ihrer Kunde vom Osten bzw. ihrer Kunde vom Westen negative und feindlich gestimmte Vorstellungen voneinander hatten. Aber heute ist

neben diese historische negative Sichtweise eine neue Methode getreten, und zwar der Dialog zur wissenschaftlich fundierten authentischen Kenntnis voneinander. In diesem Zusammenhang kann eine gerechte, kritische und vergleichende Betrachtung dabei behilflich sein, dass jeder von der anderen Seite ein reales Bild erhält. Wie im Abschnitt „Forschungsmethode“ gesagt wurde, kann es falsch sein, Theorien Allgemeingültigkeit zu verleihen, in denen bestimmte kulturelle und politische Paradigmen Gestalt angenommen haben. Die Vorstellung, dass der Säkularismus der Höhepunkt der gesellschaftlichen Evolution jeder Gesellschaft ist, obwohl er ein Produkt der Geschichte der westlichen Gesellschaft und ihrer politischen, gesellschaftlichen und geistigen Strukturen darstellt, ist gerade ein Beispiel für die Verallgemeinerung von Theorien. Die Annahme des Modells des Säkularismus für die islamische Welt führt ebenso wie die Annahme, der Islam könne nicht mit der Demokratie übereinstimmen, dazu, dass alle islamischen Bewegungen, ob die sunnitische oder schiitische, gemäßigte oder radikale, nur, weil sie mit der Religion zu tun haben, sofort als anti-westlich und fundamentalistisch betrachtet werden, wobei der Ursprung dieses Widerspruches in der Religion vermutet wird. Die Nichtbeachtung der Wandlungen in den Religionen Islam und Christentum im Laufe der Geschichte und die Vorlage eines starren Bildes und von Klischeeurlteilen über eine jede von ihnen hindern uns an der Kenntnis der Wirklichkeit. Jede dieser Religionen hat in Epochen der Geschichte eine wichtige Rolle beim Aufblühen und dem sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt ihrer Gesellschaft gespielt und hat auch in einigen Epochen zu Verfall und Rückständigkeit beigetragen. Die Kenntnis von diesen Wandlungen und deren Einflussfaktoren können ein umfassendes Bild von ihnen liefern. Dies ist zwar eine soziologische Forschungsarbeit gewesen, aber ich habe interdisziplinäre Methoden zur Erzielung eines Gesamtbildes eingesetzt. Es gibt nicht wenige Forschungen, die theologische Vergleiche zwischen diesen beiden großen Religionen gezogen haben. Aber soziologisch-vergleichende Forschungen sind nur selten durchgeführt worden. Der rein theologische Vergleich scheint eine Methode zu sein, die die Religionsgelehrten Jahrhundertlang auf verschiedene Weise angewandt haben. Dabei waren sie meist von der Verteidigung der eigenen Überzeugung geprägt und haben die Kritik von der Gegenseite beantwortet. Aber was uns heute von Nutzen sein kann, sind soziologische und interdisziplinäre Forschungen.

Der erste Schritt für den Dialog zwischen den Religionen und Kulturen besteht in der Bemühung um gegenseitiges wissenschaftliches Kennen lernen und der Trennung zwischen den religiösen und den politisch-gesellschaftlichen Ursprüngen von politisch-gesellschaftlichen Phänomenen. Zu diesem Zweck kann die Theologie im Zusammenhang mit der Religionssoziologie bei der Differenzierung herangezogen werden. Aus der Beziehung dieser beiden wissenschaftlichen Bereiche ergibt sich ein harmonisches Verständnis der religiösen Anschauungen. Die Unterscheidung der Religion von dem, was im Laufe der Geschichte zu „Religion“ wurde, mit ihr in Verbindung gebracht wurde und als Religion in

Erscheinung trat, ist für eine religiöse Reform notwendig.

Diese Forschungsarbeit war eine Untersuchung vieler wissenschaftlicher Quellen des Ostens und des Westens, die dazu diente, das zu erzielen, worauf im Obigen hingewiesen wurde.

Endfazit:

Das Hauptthema meiner Dissertation war die Erforschung des Verhältnisses des Staates und der Religion im Christentum und im Islam vom 5. bis zum 15. Jahrhundert.

Darunter wurden die folgenden Unterthemen ausführlich diskutiert:

- Entstehung des Staates und seine Entwicklung in der christlichen und islamischen Gesellschaft.
- Funktion der Religion und ihre unterschiedlichen Entwicklungen in der christlichen und islamischen Gesellschaft.
- Die Entwicklung der politischen Ideen und Diskurse in diesen beiden Gesellschaften.
- Die Entwicklung der Verhältnisse zwischen Religion und Staat.

Als Ergebnisse können genannt werden:

- Das Christentum ist als Religion der Analytik gültig, wobei der Islam als eine Religion der Implikation zu sehen ist.
- In den islamischen Gesellschaften gab es keine vergleichbare Konkurrenz und Dualität zwischen Religion und Staat, wie es in den christlichen Gesellschaften der Fall war. Daher war die Entwicklung in Richtung Säkularismus nicht zwingend für die islamischen Gesellschaften.
- Während die katholische Kirche im Mittelalter als Haupthindernis gegen das Entstehen der demokratischen Staaten gesehen werden kann, haben im Orient andere Faktoren stärker als die Religion, Einfluss ausgeübt, wie zum Beispiel das fehlende Recht auf Privateigentum und autonome Städte, die so frei wie die europäischen waren. Stattdessen war der Orient eine hydraulisch-patrimonialische Gesellschaft mit starken militärischen Aktivitäten.
- Die wichtigste Eigenschaft der arabischen Gesellschaft war ihre Stammesordnung. In der arabischen Stammesordnung standen die Angehörigen des Stammes, das Blut und die Herkunft und nicht die Landesgrenzen und Boden im Vordergrund. Die islamische Gesellschaft folgte nicht dem feudalistisch-wirtschaftlichen Vorbild anderer Nationen. Der islamische Staat basierte nicht auf einer Achse eines geographischen Staates, sondern auf der Achse eines charismatischen Führers, Herrschers oder Kalifen. Der Staat mischte sich in wirtschaftliche Angelegenheiten ein.
- Die islamischen Staaten haben nach der Einnahme des Persischen Reiches von den

Persern das theokratisch-monarchische Staatssystem und ihre Staatsverwaltung kopiert.

- Der Islam hat keine Kirche oder Priesterschaft und Kardinäle, weder im theologischen Sinne, da kein Priesteramt besteht, noch als Institution, da es keine Würdenträgerschaft oder Hierarchie gibt.
- Die Ausbreitung und Gestaltung des Christentums barg im Gegensatz zum Islam von Beginn an den Gegensatz zwischen Religion und Staat. Die Kirche mischte sich gewaltsam in politische Angelegenheiten ein, wohingegen in der islamischen Welt der Staat die Religion zur Legitimation seiner Aktivitäten nutzte.
- In der Geschichte der islamischen Herrschaftstheorien herrschten hauptsächlich zwei Gedankenströme: die Kalifats- und die Imāmatsherrschaft. Aber die Meinung islamischer Denker veränderte und erneuerte sich unter Berücksichtigung der objektiven und subjektiven Dialektik. Sie thematisiert nun die Beziehung zwischen Islam und Demokratie. Es gibt den frühen Islam, den klassischen Islam sowie den Reformislam des 19. Jahrhunderts.

Die islamische Welt benötigt umfassende Reformschritte für ihre Entwicklung zur Demokratie.

- Zivilisierung der Religion
- Neuinterpretation des Islam durch die Ulamā'
- Modifizierungen der Schari'a
- Beseitigung des Personenkultes

Der Islam gilt nicht als Prinzip des Orients, auch nicht als Bewahrheitung des Irrationalen oder einer Gegen-Zivilisation. Zivilisationen sind, sowohl nach islamischer als auch nach westlicher Erfahrung, nicht gleich. Das bedeutet, dass andere Kulturen durchaus fähig sind, sich die Werte von Rationalität und Demokratie anzueignen oder sie aus sich selbst heraus zu entwickeln.

Der islamische Extremismus ist ohne Frage eine beunruhigende Bedrohung, und die Ursachen des Terrors müssen beseitigt werden, aber im Allgemeinen ist sie Ursache einer politischen Auseinandersetzung und keine Frage des Glaubens. Wir müssen also das Hauptproblem erkennen, und das besteht aus den politischen Problemen zwischen Ost und West. Andererseits: „Je deutlicher die mit der Expansion okzidentaler Zweckrationalität verbundenen hohen kulturellen und sozialen Folgeprobleme bewusst und Modernisierungspathologien sichtbar geworden sind, desto mehr sind auch alte religiöse Traditionen revitalisiert und neue, häufig „fundamentalistisch“ aggressive Formen religiöser Selbst- und Weltdeutung mit

Sinnstiftungsanspruch werden propagiert.“⁸¹²

⁸¹² Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter, Religion in der modernen Kultur. München, 2004,

Literaturverzeichnis

‘**Abdulrahmān**, ‘A’iša: Nisā’ an-nabī [Die Frauen des Propheten]. Kairo, 1988

Al-Anbārī, ‘Abdulrazāq ‘Alī: An-nizām al-faḍā’ī fī Baġdād fī l-‘aṣr al-‘Abāsī 145-656 [Die räumliche Ordnung in Bagdad in der abbasidischen Epoche 145 bis 656 n. H.]. Nadschaf, 1977

Al-Balāḍarī, Abu l-Ḥassan: Fotuḥ al-baladān [Die Landeroberungen]. Ägypten, 1959

Al-Bustanī, Fuad: Monged al-tullab [Lexikon]. Teheran, 1364 (1985)

Al-Dimešqī, Ibn Kaṭīr und **Ismā‘īl**, Abū Fada’: Al-Bid’ī wa Al-Niha’ī [Der Anfang und das Ende]. 2. Band, Beirut, 1993

Al-Fārābī, Abū Nasr: On the Perfect State. Übersetzt von Richard Walzer. Oxford, 1985

Al-Fārābī, Abū Nasr: The Attainment of Happiness. In: Ralph Lerner / Muhsin MAHDI (Hrsg.): Medieval Political Philosophy: A Sourcebook. Ithaca, 1961

Al-Ġābarī, Muḥammad ‘Abed: Al-‘aql as-siyāsī al-‘arabī [Die politisch-arabische Vernunft]. Beirut, 1992

Al-Ġanūšī, Rāšid: Al-ḥarakat al-islāmiya wa mas’alat at-taġyīr [Die islamische Bewegung und die Frage der Transformation]. Beirut, 1421

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad: Al-iqtisād fī l-‘iṭiqād [Die Mittlere Pfad in der Theologie]. Beirut, 1983

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: Iḥiā’ ulūm ad-Dīn [Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften], Beirut, o. J

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: Kīmīay-e-S‘adat [Chemie der Glückseligkeiten], Sammler Ḥosain Ḥadīw, Band 1, 6. Aufl., Tehran, 1374 h. š.

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: Naṣīḥat al-Mulk, Sammler Ġalāledin Homāi, Band 4, 1367 h. š

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid: Rasāla sir al-‘alāmīn wa Kašf mā fī-ddārayn [Abhandlungen über die geheimnisse der Welten und Entdeckung der Welten], in ”Maġmua’ rasa’al al-Imām Al-

Ġazālī“ [Sammlung der Abhandlungen von Imām Al-Ġazālī]. Band 6, Beirut, 1988

Al-Ĥūrī, Fuād Eshāq: As-sulṭa ladā l-qabāyel al-‘arabiya [Die Herrschaft bei den arabischen Stämmen]. Beirut, 1991

‘Alī, Gawād: Al-mofaṣṣal fī tāriḥ al-‘arab qabl al-Islām [Details über die arabische Geschichte vor dem Islam]. Band 4. Beirut, 1980

Al-Māwardī, Abū al-Ḥassan: Al-Aḥkam al- Sulṭāniya w'al-Wilayat al-Diniyya [Arab. „Die Anordnungen der Regierung und die Herrschaft der Religion“] 2. Auflage, Kairo, 1406 h. (1985)

Al-Māwardī, Abūḥasan: Naṣiḥat al-Mulk [Arab., „Das Buch der aufrichtigen Ratschläge an den Königen“]. Studie, Fu‘ad Abdūl Mū‘min Aḥmad, Alexandrien, 1988

An-Nağār, ‘Abdulwahāb: Al-ḥolafā’ ar-rāšudūn [Die rechtgeleiteten Kalifen]. Beirut, 2003

An-Nuweirī, Aḥmad Ibn ‘Abdulwahāb: Nahāyat al-arab fī funūn al-adab. Band 19. Ägypten, 1364

Anzinger, Herbert / **Pfeifer**, Hans: Dietrich Bonhoeffer. Werke, Register und Ergänzungen. Gütersloh, 1999

Arendt, Hannah: Über Revolution. München, 1963

Angenendt, Arnold: Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Kohlhammer, Stuttgart 2001

Aristoteles: Politik. Übersetzt von Eugen Rolfes. Hamburg, 1990

Arkoun, Mohammed: Religion und Demokratie: Das Beispiel Islam. In: Heller, Erdmute / Mobahi, Hassouna (Hrsg.): Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker. München, 1998, S. 138-153

Aron, Raymond: Main Currents in Sociological Thought [Marāḥel-e asāsī-ye andīše-ye ḡāme‘e-ye šenāsī]. Übersetzt von Bāqer Parhām. Teheran, 1993

As-Suyūṭī, Ġalā ad-Dīn ‘Abdulrahmān: Tāriḥ al-hulafā’ [Die Geschichte der Kalifen]. 3. Aufl. Kairo, 1964

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. De Civitate Dei. Band 1. München, Wien, Zürich, 1979

Avicenna: On the Proof of Prophecies and the Interpretation of the Prophets' Symbols and Metaphors. In: Ralph Lerner / Muhsin Mahdi (Hrsg.): Medieval Political Philosophy: A Sourcebook. Ithaca, 1961

Āzād Armakī, Taqī: Tārīḫe Tafakkore Eġtemā'ye Īrān [Pers., „Geschichte des sozialen Denkens Irans“], Teheran, 1386 h. š.

Baḥšeyšī Ardestāni, Ahmad: Der geschichtliche Prozess der politischen Gedanken im Westen. Teheran, 1383 h. š.

Barbier, Maurice: Religion et politique dans la pensée moderne [Dīn wa siyāsāt dar endīše-ye modern]. Übersetzt von Reḡāyī Amīr. Teheran, 2005

Bartold, Wilhelm: Kalif und Sultan. Resümee über die Barmakiden [Ḥalīfe wa solṭān. Moḡtaṣarī dar bāre-ye Barmakiyān]. Übersetzt von Sīrūs Izadī. Teheran, 1358 (1979)

Bayer, Oswald: Barmen zwischen Barth und Luther. In: Heubach, Joachim (Hrsg.): Luther und Barth. Erlangen, 1989, S. 21-37

Bedürftig, Friedemann: Christentum, Geschichte und Gegenwart. 1. Aufl. Köln, 2003

Beheshti, S.M.H.: Islamisches Echo in Europa. Erste Folge. Hamburg, 1977

Bendix, Reinhard: Max Weber: An Intellectual Portrait. London, 1966

Bergmann, Jörg von / **Hahn**, Alois / **Luckmann**, Thomas (Hrsg.): Religion und Kultur. Opladen, 1993

Bertau, Karl: Schrift – Macht – Heiligkeit in den Literaturen des jüdisch-christlich-muslimischen Mittelalters. Berlin, New York, 2005

Bielefeld, Heiner: Säkularisierung, ein schwieriger Begriff. In: Hildebrandt, M., Brocker, M., Behr, H. (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Wiesbaden, 2001, S. 29-43

Bigongiari, Dino (Hrsg.): Political Ideas of St. Thomas Aquinas. New York, 1965

Bloch, E.: Avicenna und die Aristotelische Linke (1952). In: Gesamtausgabe Band 7, Frankfurt a. M., 1977

Bonacker, T. / **Lohmann**, H M.. / **Heindrich**, G.: Erdmüte Heller, Arabesken und Talismane - Geschichte und Geschichten des Morgenlandes in der Kultur des Abendlandes, München 1992

Brocker, Manfred / Behr, Hartmut / Hildebrandt, Mathias (Hrsg.): Religion- Staat- Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik. 1. Aufl. Wiesbaden, 2003

Bronowski, Jacob / **Mazlish**, Bruce: Die Tradition der Aufklärung im Westen von Leonardo bis Hegel [Sonnat rūšan-fekrī dar ġarb az Leonardo tā Hegel]. Übersetzt von Līlā Sāzġār. Teheran, 1379 (2000)

Brunner, Otto: Neue Wege der Sozialgeschichte; Abschnitte VIII und IX. Göttingen, 1956

Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge (Hrsg.): Schriftenreihe Asylpraxis. Band 3. Kronach, 1998

Casanova, José Francisco Ruiz: Chancen und Gefahren öffentlicher Religion. Ost- und Westeuropa im Vergleich. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main, 1996, S. 181-210

Chevalier, Jean-Jaques: Die Geschichte des politischen Denkens [Tārīḡ al-fekr as-siyāsī]. Übersetzt von Muḡammad ‘Arab Ṣāṣīlā. Beirut, 1993

Corrick, James A.: The Early Middle Ages [Qorūn-e wosta]. Übersetzt von Mahdī Hagigat Ḥāh. Teheran, 1382 (2003)

Dag, Tessore: Der Heilige Krieg im Christentum und Islam. Aus dem Italienischen von Frauke von Frihling. Düsseldorf, 2004

Dassmann, Ernst: Ambrosius von Mailand. Leben und Werk. Stuttgart 2004

Denffer, Ahmad von: Der Koran – Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung. 6. Aufl. München, 2000

Durant, Will: The Story of Civilization [Tārīḥ-e tamaddon]. Teil IV: Das Zeitalter des Glaubens (1950). Band 1 und 3. Übersetzt von Abuṭālib Saremī. Teheran, 1342 h. š. (1963)

Durant, Will: The Story of Civilization [Tārīḥ-e tamaddon]. Teil IV: Das Zeitalter des Glaubens (1950). Band 2. Übersetzt von Abu l-Qāsim Pāyandeh. Teheran, 1343 h. š. (1964)

Durant, Will: The Story of Civilization [Tārīḥ-e tamaddon]. Teil III: Kaiser und Christentum (1950). Übersetzt von Parwīz Dāryūš. Teheran, 1374 h. š. (1995)

Durant, Will: The Story of Civilization [Tārīḥ-e tamaddon]. Übersetzt von Ārianpūr, A. und anderen, Teheran, 1991

Durkheim, Emile: Zur Definition religiöser Phänomene. In: Mathes, J. (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie. Hamburg, 1976

Durkheim, Emile: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main, 1981

Ebenstein, William: Great Political Thinkers. Plato to the Present. New York, 1960,

‘**Enāyat**, Ḥamīd: Andīše-ye siyāsī-ye Islām-e mo‘āšer [Das politische Denken im zeitgenössischen Islam]. Übersetzt von B. Ḥoramm Šāhī. Band 3. Teheran, 1372 (1993)

‘**Enāyat**, Ḥamīd: Die politische Grundlage im Westen. Teheran, 1364 h. š.

Engel, Friedrich / **Klingenstein**, Grete / **Lutz**, Heinrich (Hrsg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit. Probleme des 20. Jahrhunderts. Wien, 1977

Engelhardt, Paulus: Die Lehre vom „gerechten Krieg“ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. In: Steinweg, Reiner (Hrsg.): Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt am Main, 1980, S. 72-125

Falaturi, Abdoljavad: Der Islam im Dialog. Hamburg, 1996

Feirahī, Dawūd: Mabānī-ye andīšehā-ye siyāsī-ye ahl-e sonnat [Die Grundlagen des politischen Gedankengutes der Sunniten]. In: Ḥokūmat-e Islāmī [Islamische Regierung]. 1. Jg., Nr. 2, 1375 h. š. (1996)

Feirahī, Dawūd: Ğāme‘e-ye modonī (ḥāst-gāh dūgāne) [Zivilgesellschaft (der doppelte Ursprung)]. In: Mağīdī, Muḥammad Reḍā / Deẓākam, ‘Alī: Ğāme‘e modonī wa andīše dīnī

[Zivilgesellschaft und religiöses Denken]. Qom, 1382 h. š. (2003)

Fetscher, Iring: Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. 8. Aufl. Frankfurt am Main, 1999

Flowers, Sarah: The Reformation [Eşlāḥāt]. Übersetzt von Reḍa Yasayye. Teheran, 1382 (2004)

Fokūhī, Nāṣer: Ḥošūnat-e siyāsī. Naẓariyāt, mabāḥeṭ, aškāl wa rāhkārḥā [Politische Gewalt. Theorien, Diskussionen, Formen und Strategien]. Teheran, 1378 h. š. (1999)

Foucault, Michel: Omnis et singulatum. Vers une critique de la raison politique. Erstmals erschienen in: Le Debat, Nr. 44, 1986, übersetzt in: Al-Ġābarī, Muḥammad ʿAbed: Al-ʿaql as-siyāsī al-ʿarabī [Die politisch-arabische Vernunft]. Beirut, 1992

Fröhlich, Roland: Kleine Geschichte der Kirche in Daten. Freiburg im Breisgau, 2004

Fuchs-Heinritz, Werner / **Lautmann**, Rüdiger / **Rammstedt**, Otthein / **Wienold**, Hanns (Hrsg.): Lexikon zur Soziologie. 3. Aufl. Opladen, 1994

Ġaʿfarīan, Rasūl: Tārīḥ-e Irān-e islāmī [Die Geschichte des islamischen Irans]. Band 1-2. 2. Aufl. Teheran, 2000

Gebhart, Werner: von der Unternehmensethik zur Unternehmensästhetik. In: Albach, H., 1992

Gehrke, Hans-Joachim / **Schneider**, Helmuth (Hrsg.): Geschichte der Antike. Stuttgart, Weimar 2000

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen: Studies on the Civilization of Islam. London, 1962

Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen: Islam. Eine geschichtliche Untersuchung [Islām. Bar-rasī-ye tāriḥī]. Übersetzt von Manūčehr Amīrī. Teheran, 1367 (1988)

Gilson, Etienne : L Esprit de la Philosophie medieval. Übersetzt von A. Dāwūdi, 1. Aufl., Teheran, 1366 h. š

Goldziher, Ignaz: Vorlesungen über den Islam. Heidelberg, 1963

Ġolām Asad, Dāvūd: Projektgruppe „Islam und Demokratie“. Sitzung 4, (Hrsg.) DGAP & ISUK, 23.11.2006

Grabmann, Martin: Die Geschichte der scholastischen Methode. Akademie-Verlag, Berlin 1988

Graf, Wilhelm Friedrich: Die Kirchen als Ersatzstaat im Staat zur Aufrechterhaltung moralischer und ethischer Ansprüche? Ergänzte und aktualisierte Fassung eines Vortrages in Wildbad Kreuth. In: Bundesamt für die Anerkennung ausländischer Flüchtlinge (Hrsg.): Schriftenreihe Asylpraxis. Band 3. Kronach, 1998, S. 103-127

Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter; Religion in der modernen Kultur. München 2004

Große, Kracht / **Hermann**, Josef: Kirche in ziviler Gesellschaft. Paderborn, München, Wien, Zürich, 1996

Grunebaum, Gustave Edmund von: Der Islam im Mittelalter. Zürich, 1963

Grunebaum, Gustave Edmund von: Der Islam in seiner klassischen Epoche. Zürich, Stuttgart, 1966

Ġūde, Ġamāl: Uđā^ʿ-e eġtemā^ʿī wa eqtešādī-ye mawālī dar šadr-e Islām [Die sozialwirtschaftliche Lage der Mawali zu Beginn des Islam]. Übersetzt von Mustafā Ġabārī / Muslim Samānī. Teheran, 1382 (2003)

Ĥā'eri, ʿAbdulhādī: Naḥostīn ruy-ā-ruy hā-ye andīšegerān-e Irān bā dou ruye-ye Burzewāzī-ye ġareb [Die erste Begegnung des iranischen Denkens mit den zwei Richtungen der westlichen Bourgeoisie]. Teheran, 1367 h. š. (1988)

Halling, Diel: Grundlage und Geschichte von Philosophie. Übersetzung von ʿAbdol Al-Ḥosseīn Āzarneġāh, Teheran. Hrg. Kayhān, 1364 h. š.

Hallowell, John H. / **Porter**, Jene M.: Political Philosophy. The Search for Humanity and Order. Scarborough, 1997

Hamadānī, Fađlullah Ḥwāġe Rašīd ad-Dīn: Ġāme' e t-tawārīḥ [Gesamtgeschichte]. Forschung von Muḥammad Taqī Dānešpazūh / Muḥammad Modarresī Zanġānī. Teheran, 1338 h. š. (1959)

Hamilton, Malcolm B.: The Sociology of Religion. Übersetzt von Mohsen Solassi. Teheran, 1997

Harrani, Hasan Ibn Schobeh: Toḥaf al-oqūl [Geschenke der Weisheit]. Qom, 1374 (1995)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band 1: Die Vernunft in der Geschichte. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Hamburg, 1994

Hel, Ernst-Dieter: Krieg, Individualisierung und Staatlichkeit im ausgehenden 11. und 12. Jahrhundert. In: Herbers, Klaus (Hrsg.): Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert. Beiträge zu Ehren von Werner Goez. Stuttgart, 2001

Helli, Ḥassan Ibn Yūsef: Tabṣīrat – al-muta‘allamīn fī ihkām ad-dīn [Aufklärung – Die Gelehrten in der Exaktheit des Glaubens]. Najaf, ohne Jahr

Heller, Erdmute / **Mobahi**, Hassouna (Hrsg.): Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker. München, 1998

Herbers, Klaus (Hrsg.): Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert. Beiträge zu Ehren von Werner Goez. Stuttgart, 2001

Hermes, Eilert: Anforderungen des konsequenten weltanschaulich/religiösen Pluralismus an das öffentliche Bildungswesen. In: Scheilke, Christoph Th. / Schweitzer, Friedrich (Hrsg.): Religion, Ethik, Schule. Bildungspolitische Perspektiven in der Pluralen Gesellschaft. Münster, 1999, S. 219-249

Herzog, Roman (Hrsg.): Evangelisches Staatslexikon. Band 2. Stuttgart, 1987

Heubach, Joachim (Hrsg.): Luther und Barth. Erlangen, 1989

Hildebrandt, Mathias / **Brocker**, Manfred / **Behr**, Hartmut: Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven. In: Ebd. (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Wiesbaden, 2001, S. 8-25

Hildebrandt, Mathias / **Brocker**, Manfred / **Behr**, Hartmut (Hrsg.): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Wiesbaden, 2001

Hodgson, Marshal G.: The Venture of Islam. Band 1, Chicago, 1977

Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt am Main, 1996

Höllinger, Franz: Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln des religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften. Opladen, 1996

Holt, Peter Malcolm / **Lembton**, Ann Katharine Swynford: Die Geschichte des Islam [Tārīḥ-e Islām]. Herausgegeben von der Cambridge University. Übersetzt von Aḥmad Armat. Teheran, 1381 (2002)

Hood, F.C.: The Divine Politics of Thomas Hobbes. On Interpretation of Leviathan. Oxford, 1964

Hopel, Harro (Hrsg.): Luther and Calvin. Cambridge, 1995

Hottinger, Arnold: Gottesstaaten und Machtpyramiden. Demokratie in der islamischen Welt. Paderborn, 2000

Ḥwānsārī Iṣfahānī, Muḥammad Bāqer: Ruḍa al-ḡenna fī aḥwālī l-‘ulemā wa s-sādāt [Der Paradiesgarten nach den Religionsgelehrten und Hohepriestern]. Band 2. Teheran, 1356 (1977)

Ibn Al-Ṭaḡṭaḡā, Muḥammad: Al-faḥrī fī l-adāb as-sultāniya wa d-dowlah al-islāmiya [Die Ehre in den Umgangsformen der islamischen Herrscher und Regierungen]. Beirut, 1966

Ibn Ḥaldūn, ‘Abdulraḥman Ibn Muḥammad: Muqaddama Ibn Ḥaldūn [Einführung von Ibn Ḥaldūn]. Beirut, ohne Jahr

Ibn Hišām, Abu Moḥammad ‘Abdul-Malik: Sīrat an-nabawīya [Das Leben des Propheten]. Übersetzt von Sayyed Hāšim Rasūli Maḥāllatī. Teheran, 1375 (1996)

Interview mit Prof. Dr. Olaf Schumann, Universität Hamburg, vom 11.11.2003

Interview mit Prof. Heiner Bielefeld, Direktor des Deutschen Instituts für Menschenrechte, Berlin, 2004

Interview mit Prof. Axel Honneth, Geschäftsführender Direktor am Institut für Sozialforschung in Frankfurt, vom 30.06.2004

Islamisches Kulturministerium Irans (Hrsg.): Şahīfe-ye nūr [Das Buch des Lichts]. Vorträge von Rūḥullāh Ḥomeinī. Band 2 und 21. Teheran, 1361 h. š. (1982)

Jagodzinski, Wolfgang / **Dobbelaere**, Karel: Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa. In: Bergmann, Jörg von / Hahn, Alois / Luckmann, Thomas (Hrsg.): Religion und Kultur. Opladen, 1993

Jung, Dietrich: Religion und Politik in der Türkei. In: Brocker, Manfred / Behr, Hartmut / Hildebrandt, Mathias (Hrsg.): Religion- Staat- Politik. Zur Rolle der Religion in der nationalen und internationalen Politik. 1. Aufl. Wiesbaden, 2003

Kadiwar, Mohsen: Theorien des Staates im schiitischen Recht. 5. Aufl. Teheran, 1380 h. š. (1981)

Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt am Main, 1996

Kant, Immanuel: Was ist Aufklärung. Ausgewählte kleine Schriften. Hrsg. von Horst D. Brandt. Hamburg, 1999, S. 1-9

Karīmī Zanġānī Aşl, Muḥammad: Emāmat wa siyāsāt dar naḥoşṭīn sadehā-ye ġeibat [Das Imamat und die Politik im 1. Jahrhundert der Abwesenheit]. Teheran, 1380 (1981)

Kāşef, Al-Ġeṭā Muḥammad Ḥussein: Aşl-e aş-şī'e wa oşūlhā [Das Wesen der Schi'a und ihre Grundlagen]. Band 3. Qom, 1368 h. š. (1989)

Khatami, Mohammad: Interview vom 15.12.1997 nach der Konferenz der Vertreter der islamischen Staaten. In: Maġīdī, Muḥammad Reḍā / Dezākam, 'Alī: Ğāme'e-ye modonī wa andīše-ye dīnī [Zivilgesellschaft und religiöses Denken]. Qom, 1382 h. š. (2003)

Khatami, Mohammad: Vortrag bei der Konferenz der Vertreters der islamischen Staaten vom 9.12.1997. In: Maġīdī, Muḥammad Reḍā / Dezākam, 'Alī: Ğāme'e-ye modonī wa andīše-ye dīnī [Zivilgesellschaft und religiöses Denken]. Qom, 1382 h. š. (2003)

Khatami, S. Mohammad: Vortrag im Seminar „Dialog zwischen den Religionen“. Islamisches Zentrum Hamburg, 20.11.2005

Khoury, Adel Theodor: Mit Muslimen in Frieden leben; Friedenspotentiale des Islam, Würzburg, 2002.

Koleīnī, Abū Ġaʿfar Muḥammad Ibn Yaʿqūb: Oṣūl-e-Kāfī [Die Grundüberzeugungen]. Übersetzt von Sayyed Ġawād Moṣṭafwī. Band 1. Teheran, ohne Jahr

Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie. Berlin, New York, 1999

Kreiser, Klaus / **Diem**, Werner / **Majer**, Hans-Georg: Lexikon der islamischen Welt. Band 3. Stuttgart, 1974

Küng, Hans: Motafakkerān-e Bozorg-e Masīhī [Die großen christlichen Denker]. Qum, 1386 h. š.

Küng, Hans / **Van Ess**, Josef: Christentum und Weltreligionen; Islam. München, 1994.

Lapidus, Tra M.: Die Institutionalisierung der frühislamischen Gesellschaft. In: Schuchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main, 1987, S. 125-142

Lemke, Tomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernamentalität. Göttingen, 2003

Lewis, Bernhard: Der Islam von den Anfängen bis zur Eroberung von Konstantinopel. Band 1. Zürich, München, 1981

Lewis, Bernhard: Die politische Sprache des Islam. Berlin, 1991

Lewis, Bernhard: Stern, Kreuz und Halbmond. 2000 Jahre Geschichte des Nahen Ostens. München/Zürich, 1997

Lion, Tony: Tārīḥ-e Tafakkore Masīhī [History of christian thought]. Übersetzt von Rūbert Āseriān. Teheran, 1386 h. š.

Locke, John: Ein Brief über Toleranz. Übersetzt und erläutert von Julius Ebbinghaus. 2. Aufl. Hamburg, 1996

Löwith, Karl: Sämtliche Schriften. Band 1. Stuttgart, 1981

Luhmann, Niklas: Funktion der Religion. Frankfurt am Main, 1982

Luther, Martin: On Secular Authority. In: Hopel, Harro (Hrsg.): Luther and Calvin.

Cambridge, 1995

Mağīdī, Muḥammad Reḍā / **Dezākam**, ‘Alī: Ğāme‘e-ye modonī wa andīše-ye dīnī [Zivilgesellschaft und religiöses Denken]. Qom, 1382 (2003)

Mağlesī, Muḥammad Bāqer: Marāt al-‘oqūl fī šarḥ aḥbār ar-rasūl [Spiegel der Weisheiten in der Auslegung der Überlieferungen des Propheten]. Forschung von Sayyed Hāšim Rasūlī Maḥallātī. Teheran, 1336 h. š.

Mağlesī, Muḥammad Bāqer: Baḥār al-anwār [Die heiligen Meere]. Teheran, 1362 h. š. (1982)

Makarem-e shirazi, Naser: Zehn Kapitel zum Thema Auferstehung. Hamburg, 1994

Markaz-e darāsāt al-Islām wa l-‘ilm [Zentrum für Studien über Islam und Wissenschaft]. In: Mağalle marāsed [Zeitschrift der Observatorien]. 1. Jg., Nr. 2, 1420 h. q.

Marx, Karl: Zur Judenfrage. Herausgegeben von Stefan Grossmann. Berlin, 1919

Marx, Karl / **Engels**, Friedrich: Das Manifest der Kommunistischen Partei. Berlin, 1986

Mas‘ūdī, Abū l-Ḥassan: Morūğ aḍ-ḍahab wa ma‘āden al-ğūhar [Die Goldwiesen und Juwelenfelder]. Forschung von Bārbiye Dūmonār und Pāwe Dekūrtel. Teheran, 1970

Mathes, J. (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie. Hamburg, 1976

Mayer, Hans Eberhard: Geschichte der Kreuzzüge. Stuttgart, 1968

Medhurst, Kenneth: Politics and Religion in Latin America. In: Moyser, George (Hrsg.): Moyser. Politics and Religion in the Modern London and World. Routledge, New York, London, 1991, S. 189-217

Mensching, Gustav: Soziologie der Religion. Bonn, 1947

Merkel, Peter H. / **Smart**, Ninian (Hrsg.): Religion and politics in the Modern world. New York and London, 1983

Metz, Johann Baptist / **Moltmann**, Jürgen / **Oelmüller**, Willi (Hrsg.): Kirche im Prozeß der Aufklärung. München, 1970

Miller, William McElwee: Die Geschichte der alten Kirche im römischpersischen Imperium [Tārīḥ-e klisā-ye qadīm dar amīr-aṭūrī-ye Rūm wa Irān]. Übersetzt von 'Alī Naḥostīn. Teheran, 1382 h. š. (2003)

Mique, Andre / **Laurens**, Henry: Der Islam, eine Kulturgeschichte. Religion, Gesellschaft und Politik. Heidelberg, 2004

Mīr, Irāḡ: Rābeṭe-ye dīn wa siyāsāt [Das Verhältnis von Religion und Politik]. Teheran, 1380 h. š. (2001)

Mo'men Qomī, Muḥammad: Kalemāt-e sadīda fī masā'el-e ḡedīda [Passende Antworten auf neue Fragen]. Qom, 1373 h. š. (1994)

Moḥsen, Mahdī: Falsafe-ye tārīḥ-e Ibn Ḥaldūn [Die Geschichtsphilosophie von Ibn Ḥaldūn]. Übersetzt von Maḡīd Mas'ūdī. Teheran, 1352 h. š. (1973)

Moltmann, Jürgen: Theologische Kritik der Politischen Religion. In: Metz, Johann Baptist / Moltmann, Jürgen / Oelmüller, Willi (Hrsg.): Kirche im Prozeß der Aufklärung. München, 1970

Montesquieu, Charles Louis de Secondat de: Ouvres complètes. Textes présenté et annoté par Roger Caillois. Band 2. Paris, 1951

Muskūwāī, Abū 'Alī: Al-hawāmel wa š-šawāmel [Unnötige Fragen und triftige Antworten]. Forschung von Aḥmad Amīn und Said Aḥmad Ṣaqar. Kairo, 1370 h. š. (1989)

Muskūwāī, Abū 'Alī: Tahḏīb al-aḥlāq [Die moralische Erziehung]. Qom, 1412 h. q.

Moṭahārī, Murtaḏā: Sīrat nabwī [Die Lebensform des Propheten]. Qom, 1361 h. š. (1982)

Moṭahārī, Murtaḏā: Islām wa moqtaḏiyāt-e zamān [Der Islam und die Notwendigkeit der Epoche]. Qom, 1362 h. š.

Moṭahārī, Murtaḏā: 'Elal-e karāyeš be mādī-gerī [Die tatsächlichen Ursachen für den Materialismus]. Qom, 1372 h. š.

Moyser, George (Hrsg.): Moyser. Politics and Religion in the Modern London and World. Routledge, New York, London, 1991

- Mūsawī** Ḥomeinī, Rūḥullāh: Kitāb al-bei' [Das Buch des Handels]. Band 2. Qom, 1415 h. q.
- Nağafī**, Muḥammad Ḥassan: Ğawāher al-kalām fī šarāyih al-Islām [Die sprachlichen Juwelen in der Auslegung des islamischen Rechts]. Band 2. Beirut, 1981
- Nietzsche**, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe von G. Collie und M. Montinari. Band 6 (Antichrist). München, Berlin, New York, 1980
- Noss**, John Boyer: Man's religions [Tārīḥ-e ğāme'-e adyān]. Übersetzt von 'Alī Aşğar Ḥokumat. 10. Aufl. Teheran, 1379 (2000)
- Nūrī**, Ḥussein Ibn MuḥammadTaqī-ye: Mostadarek Al-Wasā'il [Leuchtende Gottesfurcht]. Teheran, 1382-1384 h. š.(2003-2005)
- Ottmann**, Henning: Geschichte des politischen Denkens, Das Mittelalter. Stuttgart, 2004
- Panikkar**, Raimundo: Religion or politics: The western Dilemma. In: Merkl, Peter H. / Smart, Ninian (Hrsg.): Religion and politics in the Modern world. NewYork and London, 1983
- Paulowič**, Peṭrushevesky Ilīl: Islām dar Irān [Der Islam im Iran]. Übersetzt von Kerīm Kešāwarz. Teheran, 1362 h. š. (1983)
- Pesch**, Hermann: Die gesellschaftliche Bedingtheit. Struktur und Auswirkung des Staatskirchentums im katholischen West- u. Mitteleuropa. Reinbach, 1929
- Pīrān**, Parwīz: Olgūhā-ye ğazb dar dūrān-e Moğūl, Şafawiye wa Qağār [Vereinigungsformen zur Zeit der Mongolen, Safawiden und Kadscharen]. In: Māh-nāme-ye eṭlā'āt-e siyāsī-ye eqteşādī [Zeitschrift für politisch-ökonomische Nachrichten]. Nr. 33, 1368 h. š. (1989)
- Plattner**, Peter: Die staatspolitische Bedeutung der staatskirchenrechtlichen Körperschaften in der Schweiz. In: Schweizerische Kirchenzeitung, Nr. 26, 1998.
- Pohlenz**, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Band 1. Göttingen, 1948
- Qarāmalekī**, M. H. Q.: Islām wa tasāhel-e dīnī [Islam und religiöse Nachlässigkeit]. In: Ketāb-e Naqd [Schrift über den Bestand]. Nr. 14-15. Teheran, 2002, S. 20-30
- Radī**, Šarīf: Nahğ al-balāğat [Die Art und Weise der Redekunst]. Übersetzt von Sayyid Ğafār Šahīdī. 21. Aufl. Teheran, 1380 h. š. (2001)

Rašiwu, Pai Nan: Soqūṭ-e Baġdād wa ḥākemiyat-e Moġūl dar ʿIrāq (1258-1335) [Der Niedergang Bagdads und die Herrschaft der Mongolen im Irak von 1258-1335 n. Chr.]. Übersetzt von A. Āzād. Meshhed, 1368 h. š. (1989)

Robertson, Ronald: The Sociological Interpretation of Religion. Oxford, 1970

Rodinson, Maxim: Islam und Kapitalismus, Frankfurt am Main, 1986

Rosental, Erwin I.J.: Political Thought in Medieval Islam. An Introductory Outline. Cambridge, 1958

Rosenthal, E. I. J.: Der Kommentar des Averroës zu Platons Politeia. Zeitschrift für Politik, Nr. 5, 1958, Seite 38-51

Rosenthal, Erwin I. J.: The Role of State in Islam - Theory and the Medieval Practice. Ohne Ort, 1973 (b)

Rosenthal, F.: An Introduction to History, Band 3, New York, 1958

Rusel, Bertrand: Philosophie des Abendlandes [Tārīḥ-e falsafe-ye ġarb]. Übersetzt von Naġġaf Daryābnadrī. Teheran, 1373 h. š. (1994)

Šafā, Šoġāʿ ad-Dīn: Pas az 1400 sāl [Nach 1400 Jahren]. Band 1. Ohne Ort und Jahr

Šafā, Dabīḥullāh: Tārīḥ-e adabiyāt-e Irān [Die Literaturgeschichte des Iran]. Band 2. 7. Aufl. Teheran, 1372 h. š. (1993)

Sait, E. M. / Foster, M. B. / Jones, W. T. / Lancaster, L. W. :. Masters of political thought. Boston, Houghton Mifflin: Ḥodāvandān-e Andīseh-e Sīāsī [Pers., „Götter der politischen Gedanken“]. Übersetzt von Ğavad Šeīḥ-ol-Eslāmī, Band 1, Teheran, 1358 h. š.

Šakūrī, Abū l-Faḍl: Fiḥ-e siyāsī-ye Islām [Politische Theologie des Islam]. Band 2. Teheran, 1361 h. š. (1982)

Schacht, Joseph: An Introduction to Islamic Law. Oxford, 1964

Scheilke, Christoph Th. / **Schweitzer**, Friedrich (Hrsg.): Religion, Ethik, Schule. Bildungspolitische Perspektiven in der Pluralen Gesellschaft. Münster, 1999

Schieder, Rolf: Über Zivilreligion, politische Religionskompetenz und die Zivilisierung der Religion. In: Höhn, Hans-Joachim (Hrsg.): Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt am Main, 1996, S. 72-90

Schieder, Rolf (Hrsg.): Religionspolitik und Zivilreligion. Baden-Baden, 2001

Schillebeeckx, Edward: Religion und Gewalt. Tübingen, ohne Jahr

Schuchter, Wolfgang: Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. In: Schuchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main, 1987

Schuchter, Wolfgang (Hrsg.): Max Webers Sicht des Islam. Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main, 1987

Simon, Walter B. :Gewalt, Autorität, Demokratie und das Ideal der Gewaltlosigkeit. In: Engel, Friedrich / Klingenstein, Grete /Lutz, Heinrich (Hrsg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit. Probleme des 20. Jahrhunderts. Wien, 1977

Smith, Donald Eugene: Religion and Political Development. Boston, 1970

Šoğāʿizand, ʿAlīreḏā: Mašrūʿiyat-e dīnī-ye doulat wa eqtedār-e siyāsī-ye dīn [Die religiöse Legitimation des Staates und die politische Macht der Religion]. Teheran, 1376 h. š. (1997)

Šoğāʿizand, ʿAlīreḏā: ʿOrfī šodan dar tağrobe-ye masīḥī wa eslāmī [Die Säkularisierung in der christlichen und islamischen Praxis]. Teheran, 1381 h. š. (2002)

Soosten, Joachim von (Hrsg.): Dietrich Bonhoeffer. Sanctorum Communio. München, 1986

Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat. Übersetzt von Carl Gebhardt. Hamburg, 1976

Stauth, Georg: Islam und westlicher Rationalismus. Frankfurt/ New York, 1993

Steinweg, Reiner (Hrsg.): Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus. Frankfurt am Main, 1980

Suppanz, Werner: Säkularisierung als Modernisierung. In: Newsletter Moderne. Zeitschrift des SFB. Sonderheft 1: Moderne - Modernisierung – Globalisierung. März 2001

Swynfod Lambton, Ann Katharina: Stetigkeit und Entwicklung in der Geschichte Zentralirans [Tadāwwom wa taḥawwol dar tāriḥ-e miyāne-ye Irān]. Übersetzt von Ya‘qūb Āzand. Teheran, 1372 h. š. (1993)

Tabarī, Muḥammad Ğarīr: Tāriḥ al-omam wa l-mulūk [Die Geschichte der Völker und Könige]. Forschung von M.A. Ibrāhīm. Beirut, o. J.

Tajik, Mohammad Reza: Religious Democracy. Towards A Prominant Discourse. In: Islamic University, Vol. 7, Nr. 20, 1382 h.š.

Talas, Muḥammad As‘ad: Tāriḥ al-‘arab [Die Geschichte der Araber]. Band 1. Beirut, ohne Jahr

Tāmīr, ‘Arif: Al-Imāmat fī l-Islām [Das Imāmat im Islam]. Beirut/Bagdad, ohne Jahr

Tāmīr, ‘Arif: Risā’il Iḥwān al-Şafās [Abhandlungen der Iḥwān al-Şafās]. Beirut, ohne Jahr

Tehrān, ‘Abdolqāsem: Die Geschichte politischer Gedanken im Westen. Queshm, 5. Auflage 1383 h. š.

Tocqueville, Alexis de: Über die Demokratie in Amerika. München, 1976

Tödt, Heinz Eduard: Art. Säkularisierung. In: Herzog, Roman (Hrsg.): Evangelisches Staatslexikon. Band 2. Stuttgart, 1987.

Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Band 1-2. Tübingen, 1912

Turner, Bryan: Weber and Islam. A Critical Study [Max Weber wa Islām]. Übersetzt von Said Wesalī. Teheran, 1379 h. š. (2000)

Ṭūsī, Abū Ğa‘far Muḥammad ibn Ḥassan ibn ‘Alī: An-nehāye fī moğarrad al-fiḥ wa l-fatāwī [Die Grenze in den Fragen des islamischen Rechts und der Rechtsgutachten]. Forschung von Muḥammad Taqī Dāneşpazūh. Band 1, Teheran 1342 h. š. (1963)

Ṭūsī, Abū Ğa‘far Muḥammad ibn Ḥassan ibn ‘Alī: Tamhīd al-oşūl [Die Vorbereitung der Prinzipien]. Forschung von ‘Abdulḥassan Maşkūh ad-Dīnī. Teheran, 1362 h. š. (1983)

Ṭūsī, Ḥwāğe Naşīr ad-Dīn: Foşūl al-‘aqāyed [Religiöse Entscheidungen]. Forschung von

Muḥammad Taqī Dānešpażūh. Teheran, 1335 h. š. (1956)

Ṭūsī, Ḥwāḡe Naṣīr ad-Dīn: Talḥīs al-moḡaṣṣal [Gesamtüberblick]. Forschung von ʿAbdullāh Nūrāyī. Teheran, 1359 h. š. (1980)

Ṭūsī, Ḥwāḡe Naṣīr ad-Dīn: Aḡlāq-e nāṣerī [Die Ethik der Nazarener]. Forschung von Moḡtabā Mīnuyī und ʿAlīreḡā Ḥaidarī. Teheran, 1373 h. š. (1994)

Venturi, Franco: Oriental Despotism. In: Journal for the History of Ideas. Vol. 24, 1963

Wach, Joachim: Religionssoziologie. 4. Aufl. Tübingen, 1951

Watt, M./ **Marmura**, M.: Ibn Bāḡḡa ist im Abendland unter dem lateinischen Namen Avempace bekannt. Ohne Ort, 1985

Weber, Max: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen, 1922-1923

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. 2. Aufl. Tübingen, 1925

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Band 1. Köln, Berlin, 1956a

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen, 1956b

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Band 2. Köln, Berlin, 1964

Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. 1. Halbband. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. Tübingen, 1976

Weber, Max: Die protestantische Ethik 1. Eine Aufsatzsammlung. Herausgegeben von Johannes Winckelmann. 8 Aufl., Köln, Berlin, 1991

Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. Herausgegeben von Mommsen, Wolfgang J. / Schulchter, Wolfgang / Morgenbrod, Birigitt. Tübingen, 1992

Wehler, Hans Ulrich: Modernisierungstheorie und Geschichte. Göttingen, 1975

Wendel, Hans Jürgen / **Bernard**, Wolfgang / **Bizeul**, Yves: Toleranz im Wandel. Band 4. Rostock, 1998

Wittfogel, Karl A., Die Orientalische Despotie, Frankfurt/M, Berlin, Wien, 1977

Woodhead, Linda / Heelas, Paul: Religion in Modern Times. Oxford, 2000

Wolin, Sheldon S.: Politics and Vision. Boston, 1960

Zaidan, Ğeorgġi: Tārīḥ-e tamaddon al-islāmī [Die Geschichte der Zivilisation des Islam]. Übersetzt von A. Ğawāher Kalām. 8. Aufl. Teheran, 1373 h. š. (1994)

Webseiten

‘**Alīhānī**, ‘Alī Akbar: Islām wa ḥokūmat dar andīše-ye Rāšid al-Ġānūš [Islam und Herrschaft nach Rāšid al-Ġānūš]. 1382 h. š. (2003). Online unter <http://www.did.ir/> (abgerufen Mai 2005)

Anawati, Georges C.: Zur Geschichte der Begegnung von Christentum und Islam, S. 4, In: Andreas Bsteh (Hrsg.). Der Gott des Christentums und des Islams, Beiträge zur Religionstheologie 2. Mödling, 1978. Online unter www.anawati-stiftung.de/export/sites/anawati/_galerien/download/anawati-geschichte.pdf (abgerufen am 14.05.2008)

Asiatische Produktionsweise: http://de.wikipedia.org/wiki/Asiatische_Produktionsweise (abgerufen Januar 2008)

Averroës: muslime.wordpress.com/2007/11/17/ibn-ruschd-averroes (abgerufen am 14.05.2008)

Azadpour, Mohammad: Die Interpretation politischer Gewalt in der islamischen Philosophie. In: <http://them.polylog.org/5/fam-de.htm> (abgerufen am 14.05.2008)

Barth, Karl: http://www.bautz.de/bbkl/b/barth_k.shtml (abgerufen Januar 2008)

Bonacker, Thorsten / **Lohmann**, Hansmartin / **Hendrich**, Geert: Arabisch-islamische, S. 19, Online unter <http://www.campus-digibook.de/interfaces/navigator> (abgerufen am 14.05.2008)

Evangelische Generalsynode Österreich: Evangelische Kirchen und Demokratie in Österreich. Denkschrift der Generalsynode 2002. Online unter <http://www.evangel.at/fileadmin/evangel.at/docreden/demokratie.pdf> (abgerufen Oktober 2002)

Gianinazzi, Nicola: Kirche und Staat, Bruder Wilhelm von Ockham zwischen Kirche und Staat. SKZ 38/1998 Kirche, www.kath.ch/skz-1998/skz38-98.htm (abgerufen am Januar 2008)

Ibn Ruschd (Averroës), verfasst von alime am 17. November 2007, in: <http://muslime.wordpress.com/2007/11/17/ibn-ruschd-averroes> (abgerufen 14.05.2008)

Jainzik, Michael: Zwischen Nomos und Schari’a – Staatsverständnis und Staatsvision bei Averroës anhand seines Kommentars zu Platons Staat. Frankfurt, 2002. Online unter

<http://cma.gbv.de/dr,cma,005,2002,a,05.pdf> (abgerufen am 14.05.2008)

Kalifat: <http://de.wikipedia.org/wiki/Kalifat> (abgerufen am 15.05.2008)

Karl Barth: http://de.wikipedia.org/wiki/Karl_Barth (abgerufen Januar 2008)

Kirchenvater: www.ikonenzentrum-saweljew.de/Ikonen-Galerie/Kirchenvater (abgerufen am Januar 2008)

Leppin, Hartmut: Die Kirchenväter und ihre Zeit (Becksche Reihe; Bd. 2141). Beck, München 2000. In: Vgl. <http://de.wikipedia.org/wiki/Kirchenv%C3%A4ter> (abgerufen Januar 2008)

Michl, Eike: Europa im Mittelalter: Supermacht Kirche. Eine Weltorganisation beherrscht das Mittelalter. Online unter <http://www.zdf.de/ZDFde/inhalt/12/0,1872,2112652,00.html> (abgerufen am 11. 04. 2004)

Möller, Peter: Avicenna. In: <http://www.philolex.de/avicenna.htm> (abgerufen am 14.05.2008)

Möller, Peter: Marxistische Theorie und realsozialistische Praxis, Kapitel 3, In: www.philolex.de (abgerufen 2006)

Möller Peter: In: <http://www.philolex.de/willfrei.htm> (abgerufen am 14.05.2008)

Orientalische Despotie: http://de.wikipedia.org/wiki/Orientalische_Despotie (abgerufen am Januar 2008)

Philosophie des Mittelalters: http://de.wikipedia.org/wiki/Philosophie_des_Mittelalters (abgerufen Februar 2008)

Radkau, Joachim: Natur und Macht - Eine Weltgeschichte der Umwelt, Beck-Verlag München 2000, nach: Gerhard Glombik, August Karl Wittfogel: Die orientalische Despotie. In: Webseite für Johanneum Lüneburg: www.leuphana.de (abgerufen 2006)

Scholastik: <http://de.wikipedia.org/wiki/Scholastik> abgerufen Januar 2008

Sorūš, ʿAbdulkarīm: Ġāmeʿe-ye aḥlāqī-ye dīnī [Die moralisch-religiöse Gesellschaft]. Online unter <http://www.poyan.ws> (abgerufen am 29.04.2004)

Sufismus: <http://www.rainbow-spirit.de/SEITEN/Sufismus.html> (abgerufen am 14.05.2008)

Sufismus: <http://de.wikipedia.org/wiki/Sufismus> (abgerufen am 14.05.2008)

Teilgebiet Politische Theorie und Philosophie. In: www.uni-muenchen.de/index.html
(abgerufen April 2008)

Zwei-Reiche-Lehre: <http://de.wikipedia.org/wiki/Zwei-Reiche-Lehre> (abgerufen am 14.05.2008)

Hiermit erkläre ich, dass nur die in der Dissertation angegebenen Hilfsmittel benutzt worden sind. Ich bin der alleinige Verfasser der Dissertation. Sie war noch nicht Gegenstand eines Prüfungsverfahrens.

Hamburg, den 11. Juni 2008

Younes Nourbakhsh