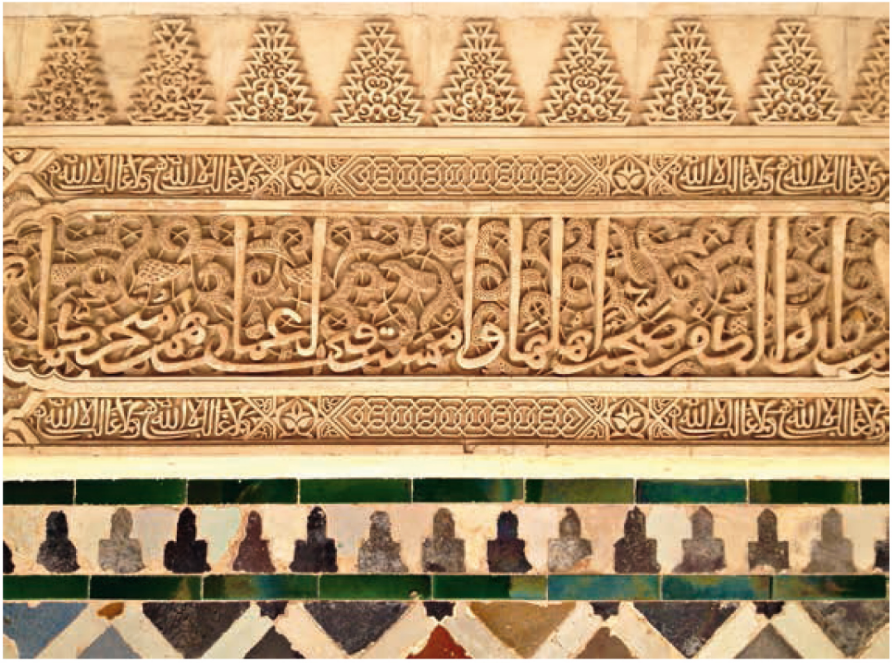
Reihe für Osnabrücker Islamstudien
Band 16

Assem Hefny

Herrschaft und Islam

Religiös-politische Termini im Verständnis ägyptischer Autoren



PETER LANG
EDITION

Herrschaft und Islam

Reihe für Osnabrücker Islamstudien

Herausgegeben von
Bülent Ucar und Rauf Ceylan

Band 16

PETER LANG
EDITION

Assem Hefny

Herrschaft und Islam

Religiös-politische Termini im Verständnis ägyptischer Autoren

PETER LANG
EDITION

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der DeutschenNationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Gedruckt mit Unterstützung des Fachgebiets Arabistik des Centrums für Nah- und Mittelost Studien (CNMS) der Philipps-Universität Marburg.

Umschlagabbildung:
Alhambra-Palast (Granada)
© Assem Hefny

ISSN 2192-3310
ISBN 978-3-631-62891-1 (Print)
E-ISBN 978-3-653-03608-4 (E-Book)
DOI 10.3726/978-3-653-03608-4

© Peter Lang GmbH
Internationaler Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2014
Alle Rechte vorbehalten.
Peter Lang Edition ist ein Imprint der Peter Lang GmbH.
Peter Lang – Frankfurt am Main · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Warszawa · Wien

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.com

Vorwort

Bei der vorliegenden Schrift handelt es sich um eine aktualisierte und bearbeitete Fassung meiner von der Fakultät für Geschichte, Kunst und Orientwissenschaften der Universität Leipzig 2010 angenommenen Dissertation, deren Schwerpunkt (Religion und Politik im Islam) mich über mein ganzes Studium hinweg beschäftigt hat. Diese Arbeit versteht sich als ein Versuch auf die Frage, ob die islamische Religion und die Politik eine Einheit oder unterschiedliche Bereiche bilden bzw. ob die Scharia in ihrer Gesamtheit göttlich oder menschlich ist, eine Antwort zu geben. Ich hoffe sehr, dass ich auf diesem Wege einen Beitrag zu diesen äußerst umstrittenen Fragen geleistet habe.

Ich möchte ich allen, die mir bei der Anfertigung dieser Arbeit wissenschaftlich und persönlich zur Seite standen, meinen herzlichen Dank aussprechen. Mein besonderer Dank gilt meinem Betreuer Herrn Prof. Dr. Eckehard Schulz, der das Zustandekommen dieser Arbeit durch vielfältige kritische Hinweise und Anregungen unterstützte. Ferner haben mir seine Seminare zu Textanalyse und Fatwa-Übersetzung bei der Thematisierung meiner Dissertation große Hilfe geleistet.

Zu tiefstem Dank bin ich Herrn Prof. Dr. Hans-Georg Ebert verpflichtet. Mit seiner Kompetenz auf dem Gebiet des Islamischen Rechtes stand er mir bei allen islamwissenschaftlichen Fragestellungen mit Rat und Tat zur Seite. Seine moralische Unterstützung lässt sich nicht beschreiben. Ihm habe ich das Zustandekommen dieser Arbeit zu verdanken.

Das Centrum für Nah- und Mittelost-Studien der Universität Marburg (CNMS) hat mir im Rahmen des Gastwissenschaftlerprogramms 2008-2010 wunderbare Arbeitsbedingungen zur Verfügung gestellt. Ihm gebührt dafür mein herzlicher Dank.

Viele Persönlichkeiten haben mir entlang des Weges zur Anfertigung dieser Studie wichtige Hinweise gegeben, u.a. die Mitarbeiter am CNMS, insbesondere Frau Prof. Dr. Friederike Pannewick, Prof. Dr. Rachid Ouaissa, Prof. Dr. Walter Sommerfeld, Frau Dr. Sabine Damir-Geilsdorf, Frau. Dr. Hannah Müller, Dr. Atef Botros und Dr. Wim Raven. Ihnen allen bin ich sehr dankbar.

Nachdrücklich bedanken möchte ich mich zudem bei Frau Heidi Reichinnek und Frau Jessica Holst am CNMS für das gründliche Korrekturlesen.

Eine unbeschreibliche moralische Unterstützung leistete mir meine Familie. Ohne sie wäre die Arbeit nie zustande gekommen. Meine Kinder, Sara, Samah, Hager und Youssef, mussten wegen meiner Arbeit leider oft auf mich verzichten. Trotzdem begegneten sie mir immer mit einem Lächeln, was mir immer wieder Energie und Hoffnung schenkte. Meiner Familie werde ich ewig dankbar sein.

Marburg, August 2013
Assem Hefny

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis 11
Editorische Hinweise 13

Kapitel I: Theoretische Grundlagen

Einleitung 17
1. Religion und Politik im ägyptischen Kontext 18
1.1. ‘Abd ar-Rāziq und der Säkularismus 22
2. Sprache und Verständnis von Macht 25
3. Problemstellung 28
4. Forschungsstand 29
5. Forschungsgegenstand 32
6. Aufbau der Arbeit 33
7. Auswahlkriterium der behandelten Personen 34
8. Textkorpus 39
9. Zielsetzung der Arbeit 40
10. Zur Methode 41

Kapitel II: Zur Genesis islamisch-politischer Begriffe

1. Zur Theorie der Begriffsgeschichte 45
2. Politisch-islamische Begriffe 48
2.1. Ahl as-sunna wal-ǧamā‘a 48
2.1.1. Begriffsbestimmung 50
2.1.2. Entstehungsgeschichte 51
2.1.3. As-sunna 52
2.1.4. Die Bildung des Begriffs und die dahinter stehenden Motive 53
2.1.5. Die Etablierung dieser Richtung 56
2.1.6. Ǧamā‘a vs. Fitna 57
2.1.7. Zum Stellenwert von ahl as-sunna wa-l-ǧamā’a 59
2.1.8. ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a in der ägyptischen Verfassung von 2012 62
2.2. Bid‘a 63
2.2.1. Begriffsbestimmung 63
2.2.2. Bid‘a im politischen Kampf 65
2.2.3. Begründung der pejorativen Konnotation von bid‘a 68
2.2.4. Bid‘a vs. Taǧdīd 69

2.3. Fitna 71
2.3.1. Fitna in Koran und Sunna 71
2.3.2. Zur Verbindung von fitna mit Satan und Frau 74
2.3.3. Fitna und politischer Kampf im Islam 75
2.3.4. Fitna im koranischen innermuslimischen Kampfkontext 76
2.4. Kalif und Kalifat: Begriffsbestimmung 79
2.4.1. Der Begriff ḫalīfa (Kalif): Bezeichnungsgründe 80
2.4.1.1. Zur Glaubenslehre und Herrschaftsform 81
2.4.1.2. Zur Ansicht von ahl as-sunna wa-l-ǧamā‘a zum Wissen 81
2.4.2. Der Kalif als Vertreter/Nachfolger Gottes 84
2.4.3. Zur Heiligung des Kalifats und des Kalifen 86
2.4.4. Zur Bestimmung zum Kalifat 90
2.4.5. Zu politischen Konsequenzen dieser Ansicht 93
2.4.5.1. Aṭ-ṭā‘a (Gehorsam) 93
2.4.5.2. Al-ma‘ṣiya (Ungehorsam) 97
2.4.5.3. Zur Umwandlung politischer Fragen in religiöse 98
2.4.5.4. Ma‘ṣiya und nicht Opposition: Begründung 99
2.5. Ulū al-amr 100
2.5.1. Zur Interpretation von ulū al-amr 101
2.5.1.1. Al-Faḫr ar-Rāzī und ulū al-amr 102
2.5.1.2. Az-Zamaḫšarī und ulū al-amr 104
2.5.1.3. Al-Qurṭubī und ulū al-amr 104
2.5.1.4. ‘Abdūh und Riḍā und ulū al-amr 105
2.5.1.5. Sayyid Quṭb und ulū al-amr 106

Kapitel III: Scharia vs. Säkularismus?

1. Die Integralisten 111
1.1. Das integralistische Verständnis von Scharia 111
1.1.1. Scharia im Koran 113
1.1.2. Zur Unterscheidung zwischen Scharia und fiqh 115
1.1.3. Bereiche der Scharia 116
1.1.4. Das Feste und das Wandelbare in der Scharia 118
1.2. Die religiöse Macht (as-sulṭa ad-dīnīya) 122
1.3. Integralisten und Säkularismus 125
1.3.1 Säkularismus (‘almānīya): Lexikalische Bedeutung und Begriffsgeschichte 125
1.3.2. Zur Pejorativität der Säkularisierung in den arabisch-islamischen Ländern 129

1.3.3. Zur Pejorativität der Säkularisierung in Europa? 134
1.3.3.1. Säkularisierung und die Französische Revolution 136
1.3.3.2. Zur Beziehung von Staat und Kirche in Frankreich 137
1.3.3.3. Marx und die Säkularisierung 139
1.3.4. Säkularismus: Definition der Integralisten 143
1.4. Gottesherrschaft vs. Menschenherrschaft 147
1.5. Zur Rolle der Fehlbarkeit des Propheten und der Verbindlichkeit der Sunna im Hinblick auf den Säkularismus 151
1.6. Säkularismus und Gesetzgebung 158
1.6.1. Ulū al-amr und die Gesetzgebung 159
1.6.2. Der Mensch als Maßstab der Dinge? 162
1.7. Säkularismus und al-maṣlaḥa (Wohl der Menschen) 165
1.7.1. Aṭ-Ṭūfī und al-maṣlaḥa 166
1.7.2. Integralisten und al-maṣlaḥa 168
1.8. Islamischer und säkularisierter Staat 172
1.8.1. Zu Charakteristika des islamischen Staates 173
1.8.2. Zu Charakteristika des säkularisierten Staates 174
1.8.2.1. Religiöse Säkularisten 178
1.8.2.2. Zur angemessenen Form der Säkularisierung 179
1.8.2.3. Zur politischen Partizipation der Religiösen 181
2. Die Säkularisten 181
2.1. Scharia und fiqh 181
2.2. As-Sanhūrīs Unterscheidung zwischen Scharia und fiqh 185
2.3. Gottesherrschaft vs. Menschenherrschaft 187
2.4. Zur Frage der Unfehlbarkeit des Propheten 189
2.5. Säkularisten und das Wohl der Menschen (al-maṣlaḥa) 190
2.6. Der Begriff as-siyāsa (Politik) 191
2.7. Zakarīyā und die Herrschaft der Scharia 193
2.7.1. Das göttliche vs. das menschliche Recht 195
2.7.2. Zur Unmöglichkeit der Übereinstimmung über eine Interpretation 196
2.7.3. Zur Behauptung des Scheiterns aller menschlichen Herrschaftssysteme 197
2.7.4. Zu Einwänden der Scharia-Propagandisten 199
2.8. Säkularisten und der Begriff Säkularismus 200
2.8.1. Al-ʻalmānīya zwischen al-ʻilm (Wissenschaft) und al-ʻālam (Welt) 201
2.8.2. Säkularismus und al-lā-dīnīya (Irreligiosität bzw. Antireligiosität) 202
2.8.3. Der erste und der zweite Säkularisierungsversuch 203

2.8.4. Säkularisten und die zivile bzw. religiöse Herrschaft.....206
2.9. Zakarīyā zu Marx´ Aussage „Religion ist das Opium des Volkes“.....207
2.10. Zum Umgang gläubiger und säkularer Bürger miteinander.....210
2.11. Zur Kooperativität zwischen Religion und Säkularismus.....212
2.12. Säkularismus: Keine Trennung von Religion und Staat 212

Kapitel IV: Zusammenfassung und Ergebnisse

1. Zusammenfassung.....217
2. Ergebnisse 219
3. Ausblick.....224

Literaturverzeichnis.....229

Abkürzungsverzeichnis

a.a.O.	am angegebenen Ort
a. M.	am Main
Anm.	Anmerkung
arab.	arabisch
Aufl.	Auflage
Bearb.	Bearbeitet
Bpb	Bundeszentrale für politische Bildung
ders.	derselbe
dies.	dieselbe/n
Ebd.	Ebenda
Fn.	Fußnote
frz.	Französisch
Jh.	Jahrhundert
Mk.	Markusevangelium
n. H.	Nach hiğra (Einwanderung). Steht für die islamische Zeitrechnung
Nr.	Nummer
o. J.	Ohne Jahresangabe
Pl.	Plural
u.	und
u.a.	unter anderem
v. Chr.	vor Christus
z.B.	zum Beispiel

Editorische Hinweise

Bibliographische Angaben sind nur bei erstmaliger Nennung sowie im Literaturverzeichnis vollständig; für alle weiteren Literaturangaben werden Kurztitel verwendet. Für die arabische Umschrift gelten generell die Regeln der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Arabische Personennamen, die in den europäischen Sprachen sehr geläufig sind, werden aus dem Arabischen nicht transkribiert. Ferner werden arabische Autorennamen in übersetzten Quellen so wie im Original erscheinen und in Klammern transkribiert. Arabische transkribierte Wörter in Zitaten behalten ihre Form, obgleich sie im Laufe der Arbeit anders transkribiert erscheinen könnten. Die Reihenfolge folgt dem lateinischen Alphabet. Dabei wird der arabische Artikel „al-“ nicht berücksichtigt. Dies bezieht sich auch auf die verkürzten arabischen Vornamen. Je nach Relevanz und Funktion der arabischsprachigen Texte werden sie im Original und in Übersetzung angeführt. Alle Übersetzungen aus dem Arabischen stammen, sofern nicht anders angegeben, vom Verfasser. In Bezug auf die arabische Gottesbezeichnung *Allāh* wird immer das deutsche Wort *Gott* Berücksichtigung finden, es sei denn es handelt sich um ein Zitat.

Kapitel I:
Theoretische Grundlagen

Einleitung

Die Religion stellt einen Teil jeder Kultur dar. Diese Annahme bestätigt sich durch Kußmauls Definition der Kultur als „Normen, Konventionen und Meinungen, an denen sich das Verhalten eines Individuums oder einer Gesellschaft ausrichtet.“[1] In den islamisch geprägten Ländern wird der islamischen Religion hingegen eine deutlich größere Stellung beigemessen, indem sie zum größten Teil als Oberbegriff angesehen wird, von dem die Kultur abgeleitet ist. Denn

> „der Islam ist nicht nur eine Religion. Der Begriff steht auch für eine Kultur im umfassenden Sinne. Der Grund dafür ist, dass spezifisch religiöse Aspekte des Islams [...] andere Kulturbereiche prägen. Das Alltagsleben ebenso wie Politik und Wirtschaft sind in einer Weise von den Normen des islamischen Rechts beeinflusst, wie es in den weitgehend säkularisierten Gesellschaften des Westens kaum vorstellbar ist.“[2]

Ausgehend davon ist das Verstehen der islamischen Religion, insbesondere wegen ihrer Rolle bei der Herausbildung der arabischen Mentalität, meiner Ansicht nach der beste Weg zum Verstehen der arabisch-islamischen Kultur. Es besteht kein Zweifel, dass - egal von welcher Bedeutung die Religion im Leben der unterschiedlichen Gesellschaften früher und heute war und ist und abgesehen von den Ab- und Aufstiegszeiten der verschiedenen Religionen – das Thema „Religion“ in den letzten Jahrzehnten wieder aufgetaucht ist. Man merkt, dass die Religion zurzeit einen wichtigen Platz sowohl im Diskurs islamischer Organisationen als auch der islamistisch orientierten Bewegungen einnimmt. Sogar im Alltag arabisch-islamischer Länder gewinnt die Religion zunehmend an Bedeutung.[3] Ferner befinden sich zurzeit islamistische Parteien in den Ländern des so genannten „Arabischen Frühlings“ an der Macht. Diese versuchen ihre Länder u.a. durch mehr Bezug auf die Scharia in Verfassung und Gesetz noch islamistischer zu prägen.

In Bezug auf die zunehmende Religiosität in der arabisch-islamischen Welt und deren Erscheinungsmerkmalen, hebt sich besonders Ägypten hervor. Dies

---

1 Kußmaul, P., Die Rolle der Kultur in der Übersetzungswissenschaft und in der Übersetzungsbildung. In: Schwend, J. (Hrsg.), Literatur im Kontext. Frankfurt a. M. 1992, S. 479.

2 Elger, R., Kleines Islam-Lexikon, Geschichte, Alltag, Kultur. München 2006, S. 7.

3 Die Erscheinung zunehmender „Wiederkehr des Religiösen“ ist auch im Westen zu verzeichnen. Aus diesem Grunde stellt der der deutsche Rechtswissenschaftler E.-W. Böckenförde besorgt die Frage, ob der säkularisierte Staat diesen neuen Herausforderungen hinreichend gewachsen sei. Ferner fragt er sich, ob ein postsäkularisierter Staat nicht entstehen müsse. Vgl. Böckenförde, E.-W., Der säkularisierte Staat – Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. München 2007, S. 11.

zeigt sich am folgenden Ausschnitt eines Berichts von "The Associated Press" (AP):

> „With a rising tide of Islamic conservatism, Egyptians are increasingly peppering their lives with religious symbols, and turn to fatwas to regulate their day-to-day lives. Head scarves are predominant among the country's Muslim women and men increasingly sport traditional beards. Quranic verses can be seen plastered as posters or stickers on cars, offices and homes. Even daily greetings have become Islamized, with people starting and ending their conversations by invoking God's name or words."[4]

Damit scheint die Ansicht von Flores nach wie vor als gültig, dass der Islam in Ägypten „der Sinnstiftung und Orientierung; der Regulierung des Alltagslebens und der Legitimierung politisch-gesellschaftlichen Handelns" dient.[5] Dies mag darauf zurückgehen, dass die islamische Scharia meistens als ein detailliertes System verstanden wird, das Ethik, Moral und Gesetz umfasst. Sie garantiert, „sofern sie von der islamischen Obrigkeit unter der Aufsicht der Gemeinde (des Volkes?) und der kompetenten Autoritäten konsequent durchgeführt wird, Gesetze und Ordnung einer islamischen Gesellschaft."[6]

1. Religion und Politik im ägyptischen Kontext

Die Beziehung zwischen Religion und Politik im Islam[7] ist seit der islamischen Frühzeit über Jahrhunderte hinweg bis zur Gegenwart sehr problematisch. Besonders seit dem 20. Jahrhundert gehört diese Beziehung zu den unter den mus-

4 Vgl. die URL: http://hosted.ap.org/dynamic/stories/M/ML_ODD_EGYPT_ISLAMIC_RINGTONES?SITE=TXMCA&SECTION=HOME&TEMPLATE=DEFAULT (zuletzt abgerufen: 24.01.2013).

5 Flores, A., Die Stellung des Islam und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten: Ägypten. In: Ende, W./Steinbach, U. (Hrsg), Der Islam in der Gegenwart. München 2005, S. 477.

6 Krämer, K., Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München 2011, S. 50.

7 In Bezug auf das von Muslimen oft verallgemeinernde Sprechen im Namen des Islam weist Abu Zaid darauf hin: „Alle reden von »dem Islam«, ohne dass einer innehält und erkennt, dass er in Wahrheit sein »Verständnis« vom Islam und seinen Texten meint." Zaid, N. H. Abu, Islam und Politik – Kritik des religiösen Diskurses, aus dem Arabischen von Chérifa Magdi, Frankfurt a.M. 1996, S. 41. Diese berechtigte Kritik wird zur Kenntnis genommen. Sollte der Ausdruck »der Islam« Anwendung finden, so bezieht sich das auf die betroffene Richtung und nicht auf den Verfasser.

limischen Denkern äußerst umstrittenen zentralen Fragen.[8] Diese wechselseitige Beziehung ist fast zu einem Rätsel, zu dem immer mehr gegensätzliche Ansichten vertreten werden, geworden.[9] Bemerkenswert ist, dass es keine islamische politische Theorie gibt. Es handelt sich vielmehr um „eine Zusammenstellung von Äußerungen zu politischen Themen."[10] Diese Äußerungen entstammen verschiedenen diskursiven Orten und bilden das so genannte „islamische politische Denken".[11] Die meisten Islamisten, so Steinbach, „erweisen sich in ihren Predigten, Interviews und Veröffentlichungen als talentierte Redner, nicht selten auch als polemische Demagogen. Aber kaum irgendwo erkennt man ein Bemühen der Islamisten um grundlegende Exegese."[12] Krämer vertritt dieselbe Ansicht und meint, dass der Koran zwar zahlreiche Hinweise auf die Prinzipien eines rechten Handelns bzw. einer gerechten Ordnung enthält, er bietet aber kein umfassendes Konzept über das Verhältnis von Individuum, Staat und Gesellschaft. „Er schreibt den Muslimen auch keine bestimmte Staatsform vor." Es gibt auch keine "einheitliche oder gar verbindliche islamische politische Theorie."[13] Ferner betont sie, dass das Projekt des islamischen Staates weder auf theoretischer noch auf praktischer Ebene abgeschlossen ist."[14]

In diesem Zusammenhang bot die Abschaffung des Kalifats im Jahre 1924 vielen muslimischen Gelehrten in Ägypten den Anlass, sich mit der Machtfrage im Islam theologisch zu befassen. Der Wegbereiter dieser Debatte in Ägypten war der azharitische Scheich[15] ʻAlī ʻAbd ar-Rāziq (1888-1966). Unmittelbar

8 Die Problematik der Beziehung zwischen Religion und Politik geht auf die Frühgeschichte des Islam zurück. Der Streit unter den Muslimen handle zunächst, so ʻImāra, nicht von der Religion, sondern von der Politik, der Macht und dem Kalifat. Dieser politische Streit veranlasste die Entstehung der verschiedenen Richtungen, die sich religiös legitimieren wollten. Vgl. Muḥammad ʻImāra, taiyārāt al-fikr al-islāmī (Die Strömungen des islamischen Denkens). 3. Aufl., dār aš-šurūq, Kairo 2008, S. 352f.

9 Vgl. Maudūdī, A. al-, Nazarīyat al-islām as-siyasīya (Die politische Theorie des Islam). Dār al-fikr, Damaskus 1967, S. 6.

10 Al-Azmeh, A., Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theologie. Aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz, Frankfurt a. M./New York 1996, S. 63.

11 Vgl. ebd., S. 29.

12 Steinbach, U., Flucht in die Geschichte? Zur Genesis und Wirkung islamistischer Strömung. In: Lüders, M. (Hrsg.), Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München 1993, S. 82.

13 Krämer, G., Demokratie…, a.a.O., S. 47.

14 Vgl. ebd., S. 59.

15 Al-Qaraḍāwī hält es für die größte Gefahr im Haus des Islam, dass das säkulare Denken nicht nur die Intellektuellen prägte, sondern auch religiös orientierte Azhar-Gelehrte. Es ist sogar ein turbantragender Scheich, so al-Qaraḍāwī, der den Weg der Orientalisten

nach der Abschaffung des Kalifats[16] im März 1924 schrieb er sein Buch *Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft,* erschienen im Jahre 1925. Die Hauptthese des Buches von ‘Abd ar-Rāziq, mit der er „einen Skandal provozierte“,[17] besagt, dass es im Islam keine von Gott bestimmte Herrschaftsform gebe.[18] Vielmehr sei die Machtfrage im Islam dem menschlichen Verstand überlassen. Er kann sie nach Zeit und Raum gemäß den menschlichen Interessen gestalten. ‘Abd ar-Rāziq versucht seine These am Beispiel der damals noch bekannten is-

---

und Missionare einschlug und ein Buch verfasste, in dem er dem Islam jegliche Macht über den Staat abspricht. Vgl. Qaraḍāwī, Y. al-, Al-ḥulūl al-mustaurada wa kaifa ǧanat ‘alā ummatina (Die importierten Lösungen und deren Versprechen gegen unsere Umma). 5. Aufl., maktabat wahba, Kairo 1993, S. 51. Da eine kritische Herangehensweise an die Herrschaftsform im Islam und an die Scharia, die die als konstant geltenden islamischen Grundlagen in Frage stellen könnte, nicht ohne Konsequenzen verläuft, halten sich viele Religionsgelehrte davon fern und vertreten traditionelle Ansichten. „Seit ‘Abd ar-Rāziq gibt es daher auch kaum mehr einen qualifizierten ‘ālim, der sich positiv zur politischen Säkularisierung äußert.“ Wick, L., Islam und Verfassungsstaat - Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne? Würzburg 2009, S. 117. Nichtsdestotrotz bleibt m.E. der Beitrag der Religionsgelehrten zu einer Reform religiös-traditionellen Gedankenguts, die von den Massen Gehör finden könnte, unverzichtbar. Man mag sich in der deutschen Geschichte an den Forschungen von David Friedrich Straus (gest. 1874) und Ludwig Feuerbach (gest. 1872) Beispiel nehmen. Vgl. ‘Aẓma, ‘A. al-, Al-‘almānīya min manẓūr muḥtalif (Der Säkularismus aus einer anderen Perspektive). 1. Aufl., markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabīya, Beirut 1992, S. 32. Damit soll jedoch die Rolle der Intellektuellen auf keinen Fall ausgeschlossen werden. Ferner ist mit der Erwähnung von Straus und Feuerbach die Wirkung ihrer Schriften als Werke von Geistlichen gemeint, abgesehen von der Natur ihrer Schriften und ihrer Haltung zu Religion.

16 Diesbezüglich weist Bielefeldt darauf hin, dass ‘Abd ar-Rāziq trotz der machtpolitischen Absetzung des Kalifats der Auffassung war, dass „die Überwindung der im Kalifat kulminierenden Verquickung von Religion und staatlicher Politik als eine auch theologische Notwendigkeit“ gelte. Vgl. Bielefeldt, H., Philosophie der Menschenrechte, Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt 2005 S. 199; Wielandt, R., Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Wiesbaden 1971, S. 96.

17 Krämer, G., Kritik und Selbstkritik: Reformistisches Denken im Islam. In: Lüders, M. (Hrsg.), Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München 1993, S. 222.

18 Vgl. Ebert, H.-G./Hefny, A., Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft. Übersetzung und Kommentar des Werkes von ‘Alī Abd ar-Rāziq. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 2010, S. 59.

lamischen Herrschaftsform, des Kalifats[19], unter Beweis zu stellen. Am Schluss seines Werkes kommt er zu dem Ergebnis:

> „In Wahrheit hat die islamische Religion mit jener Art des Kalifats, die die Muslime üblicherweise kennen, nichts zu tun. Sie hat auch nichts damit zu tun, was die Muslime dem Kalifat in Bezug auf Wünsche und Ehrfurcht, Ehre und Macht zugeschrieben haben. Das Kalifat hat auch nichts mit den religiösen Angelegenheiten zu tun. Gleiches gilt für das Gerichtswesen, für Regierungsposten oder Stellen im Staatsdienst. Das alles sind reine politische Angelegenheiten, mit denen die Religion nichts zu tun hat, denn sie hat sie weder gekannt noch abgelehnt, weder vorgeschrieben noch verboten. Die Religion hat sie uns überlassen, damit wir uns dabei auf die Gebote der Vernunft, die Erfahrungen anderer Nationen und die Regeln der Politik stützen können.“[20]

Diese Annahme, dass es im Islam überhaupt keine religiöse Macht gebe und die Religion nichts mit der Politik zu tun habe, macht aus dem Werk von ‘Abd ar-Rāziq meines Erachtens einen passenden Ausgangspunkt zur Untersuchung der Beziehung zwischen Religion und Politik im Islam im Allgemeinen, insbesondere weil Themen wie dem Kalifat oder dem islamischem bzw. zivilem Staat[21] in der heutigen Debatte über die Zukunft Ägyptens nach dem Arabischen Frühling und der Machtübernahme der Muslimbrüder ein großer Platz eingeräumt wird.[22] Das liegt darin begründet, dass das Kalifat bei vielen Muslimen, seien sie Laien oder Gelehrte, emotional einen großen Wert besitzt und dass seine Wiedererrichtung immer noch einen ihrer größten Wünsche darstellt.[23] Besonders nachdem der Muslimbruder Muḥammad Mursī der Präsident Ägyptens gewor-

---

19 Das Kalifat war davor de facto bereits unwirksam. Es handle sich lediglich, so ‘Imāra selbst, um ein Symbol für die Einheit der Muslime. Vgl. ‘Imāra, M., Al-islām wa-s-siyāsa, – ar-radd ‘alā šubuhāt al-‘almānīyīn (Islam und Politik - Widerlegung der Säkularisteneinwände). 1. Aufl., dār at-tauzī‘ wa-n-našr al-islāmīya, Kairo 1993, S. 108.

20 Ebert, H.-G./Hefny, A., Der Islam..., a.a.O., S. 114.

21 Der Begriff „ziviler Staat = daula madanīya“ ist eine neue Prägung, von der im Zuge der ägyptischen Revolution zur Vermeidung der pejorativen Bezeichnung „säkularer Staat = daula ‘almānīya“ öfters Gebrauch gemacht wird.

22 Vgl. Huwaidī, F., lā hiyā Ḫilāfa wa lā ‘almānīya (Er (der Staat) ist weder Kalifat noch Säkularismus). Abrufbar unter: http://www.shorouknews.com/mobile/columns/view.aspx?cdate=08072012&id=89f2c8bc-2804-448f-b587-86682ea7361c (zuletzt abgerufen: 11.07.2012).

23 Al-Qaraḍāwī bringt seinen Wunsch zur Errichtung des großen islamischen Staates *„daulat al-islām al-kubrā“* bzw. des Kalifates, das keine geografischen Grenzen kennen sollte, deutlich zum Ausdruck. Vgl. Yūsuf al-Qaraḍāwī, Min fiqh ad-daula fi-l-islām (Der Staat im Islam aus fiqh-Perspektive). 5. Aufl., dār aš-šurūq, Kairo 2007, S. 21, 31f. Steinbach betont, „für viele wäre die Wiedererrichtung des 1924 abgeschafften Kalifats die ersehnte Manifestation der Rückkehr zu islamischer Grandeur.“ Steinbach, U., Flucht..., a.a.O., S. 92.

den ist, wird von Islamisten immer lauter dazu aufgerufen, das Kalifat neu zu errichten. Der ägyptische Religionsgelehrte und Fernsehstar Safwat Ḥiğāzī spricht sogar von „al-wilāyāt al-muttaḥida al-islāmīya", den vereinigten islamischen Staaten mit der Hauptstadt Jerusalem.[24]

'Abd ar-Rāziqs Versuch stieß zuerst auf Ablehnung seitens großer ägyptischer muslimischer Gelehrter. Es entstanden viele Schriften, um das Buch von 'Abd ar-Rāziq zu kritisieren bzw. zu widerlegen. Dazu gehören das 1926 erschienene Buch *„ḥaqīqat al-islām wa uṣūl al-ḥukm"* (Die Wahrheit des Buches: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft) des damaligen Großmufti von Ägypten Muḥammad Baḥīt al-Muṭī'ī (gest. 1935) und das ebenfalls im Jahre 1926 veröffentlichte Buch *„naqḍ kitāb al-islām wa uṣūl al-ḥukm"* (Widerlegung des Buches: Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft) von Muḥammad al-Ḫiḍr Ḥusain (gest. 1958).[25] Die Reaktionen auf das Buch setzten sich später fort. Viele muslimische Denker, seien sie islamistisch oder säkular orientiert, haben sich mit der Studie 'Abd ar-Rāziqs auseinandergesetzt. Sie wird als das Fundament bzw. die Wurzel aller späteren Projekte zur Säkularisierung des Islam betrachtet.[26] Es handelte und handelt sich immer noch um die Frage, welches Recht gelten muss: das göttliche oder das menschliche.

1.1. 'Abd ar-Rāziq und der Säkularismus

Im Werk 'Abd ar-Rāziqs kommt der Begriff Säkularismus nicht explizit zur Verwendung,[27] obwohl seine arabische Wiedergabe *(al-'almānīya)* zur Entstehungszeit des Werkes im Jahre 1925, also vor etwa einem Jahrhundert geprägt, worden war.[28] Diesbezüglich meint Ebert zu Recht, dass 'Abd ar-Rāziq nicht auf

24 Vgl. http://www.elaph.com/Web/opinion/2012/6/742108.html?entry=opinion (zuletzt abgerufen: 11.07.2012).

25 Vgl. 'Imāra, M., Ma'rakat al-islām wa uṣūl al-ḥukm (Der Kampf um „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft"). 1. Aufl., dār aš-šurūq, Kairo 1989, S. 9f.

26 'Abd ar-Rāziqs Werk gehört sogar "zu den zentralen Schriften der Nahḍa-Bewegung, die sich radikal gegen die alten Wissensmuster und Vorstellungen richten." Botros, A., Kafka – Ein jüdischer Schriftsteller aus arabischer Sicht. Wiesbaden 2009, S. 22.

27 Dass 'Abd ar-Rāziq von Säkularisierung und Säkularismus spricht, ohne einen beider Begriffe namentlich zu nennen, lässt sich mit Marx und Hegel vergleichen. Beide Philosophen haben den zu ihrer Zeit wegen seiner pejorativen Bedeutung für ihre Ziele ungeeigneten Begriff der Säkularisierung vermieden, obwohl sie von dessen Inhalt und Idee sprachen. Vgl. Lübbe, H., Säkularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. München 1975, S. 34-39.

28 Die erste arabische Übersetzung des Begriffs Säkularismus erschien im Jahre 1828. Vgl. Dictionnaire Francais-Arabe / by Ellious Bocthor; rev. by A. Caussin De Perceval, Paris 1828.

die arabischen Termini für Säkularisierung *(ʿalmana)* oder Säkularismus *(ʿalmānīya)* zurückgreift, da sie in einer breiten Öffentlichkeit als pejorativ und antireligiös wahrgenommen wurden/werden.[29] Nichtsdestotrotz wurde das Buch als eine Aufforderung zur Säkularisierung und Trennung von Religion und Staat wahrgenommen.[30] Die Aussage ʻAbd ar-Rāziqs, dass das Gerichtswesen, die Regierungsposten oder die Stellen im Staatsdienst alles rein politische Angelegenheiten seien, „mit denen die Religion nichts zu tun hat, denn sie hat sie weder gekannt noch abgelehnt, weder vorgeschrieben noch verboten",[31] ist ausdrücklich säkularistisch geprägt. Ferner spielt er unmittelbar auf die Trennung von Religion und Politik an, indem er sagt: „Und wie entfernt ist die Politik von der Religion".[32] Damit redet er faktisch dem Säkularismus das Wort[33] und prägte mit seiner provokanten These „bis zur Gegenwart das Grundmodul einer säkularen Politikauffassung im Islam".[34] Die These ʻAbd ar-Rāziqs geht meiner Ansicht nach über die Aufforderung zur Säkularisierung des Islam hinaus, denn der Islam habe nach ʻAbd ar-Rāziq sowieso nichts mit der Politik (Herrschaft) zu tun. Dieser säkulare Charakter des Werkes von ʻAbd ar-Rāziq bzw. die später aus vielfältigen politischen und sozioökonomischen Gründen zunehmenden Aufforderungen zur Errichtung eines islamischen Staates mit einem religiösen Hintergrund[35] gaben späteren ägyptischen muslimischen Autoren, seien sie Re-

29 Vgl. Ebert, H.-G., Die Interdependenz von Staat, Verfassung und Islam im Nahen und Mittleren Osten in der Gegenwart. Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris 1991, S. 78-82.

30 Vgl. ʻImāra, M., Maʻrakat al-islām..., a.a.O., S. 8.; ders. Al-islām baina at-tanwīr wa-t-tazwīr (Der Islam zwischen Aufklärung und Verfälschung). 2. Aufl., dār aš-šurūq, Kairo 2002, S. 36.; ders. Maʻrakat al-muṣṭalaḥāt baina al-ġarb wa-l-islām (Der Begriffskampf zwischen dem Westen und dem Islam), nahḍat maṣr, Kairo (ohne Jahr), S. 40; Bišrī, Ṭ al-., Al-muslimūn wa-l-aqbāṭ fī iṭār al-ǧamāʻa al-waṭanīya (Die Muslime und die Kopten innerhalb der nationalen Gemeinschaft), 4. erw. Aufl., dār aš-šurūq, Kairo 2004, S. 362ff.

31 Ebert, H.-G./Hefny, A., Der Islam…, a.a.O., S. 114f.

32 Ebd., S. 86.

33 Vgl. Krämer, G., Kritik..., a.a.O., S. 222.

34 Meier, A., Politische Strömungen im modernen Islam. Bonn 1995, S. 27. Ferner weist Meier darauf hin, dass ʻAbd ar-Rāziq sowohl von Gegnern als auch von Befürwortern als „Vater des islamischen Säkularismus" betrachtet wird. Vgl. ders., Der Politische Auftrag des Islam: Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen; Originalstimmen aus der islamischen Welt. Wuppertal 1994, S. 106.

35 Zur Zeit spricht man – besonders die Muslimbrüder - in Ägypten meistens von einem „zivilen Staat mit einem islamischen Hintergrund = daula madanīya ḏāt marǧiʻīya islāmīya" zur Vermeidung der international pejorativen Bezeichnung „religiöser Staat". Vgl. http://www.ahram.org.eg/The-First/News/77355.aspx

ligionsgelehrte, Juristen oder Philosophen, den Anlass, sich mit der Frage der religiösen Macht im Islam intensiv zu befassen. Dabei steht der Begriff des Säkularismus immer im Mittelpunkt. Die Frage, ob der Islam die Trennung von Religion und Politik kenne oder ob er von seiner Natur aus einen absoluten Gegensatz zum Säkularismus darstelle,[36] lag und liegt immer noch vielen Untersuchungen zugrunde.

Die Auseinandersetzung mit der Frage, ob der Islam Religion und Staat *(dīn wadaula)*[37] ist, gilt immer noch als das Hauptanliegen des islamischen Diskurses. Al-'Ašmāwī meint in diesem Zusammenhang, dass in Ägypten aus unterschiedlichen Gründen[38] nach dem 2. Weltkrieg mehrere Bewegungen entstanden, die sich sowohl auf die linken als auch auf die rechten Kader bezogen.[39] Eine dieser Bewegungen, so al-'Ašmāwī, hob die Religion als Motto hervor und zielte darauf ab, das islamische Kalifat wieder zu errichten und die islamische Scharia wieder anzuwenden.[40] Da die Wiedereinsetzung des Kalifats mit den damaligen

---

(zuletzt abgerufen: 11.07.2012). Die Salafiten hingegen betrachten den zivilen Staat als einen antireligiösen. Vgl. eine salafitische Fatwa diesbezüglich unter: http://www.salafvoice.com/article.php?a=5181 (zuletzt abgerufen: 11.07.2012). Was genau unter dem Begriff „zivilen Staat mit einem islamischen Hintergrund" zu verstehen ist, ist bislang unklar.

36 Der Islam sei von Natur her, so al-Qaraḍāwī, eine integralistische Religion, die keine Trennung von Religion und Politik kenne. Vgl. Qaraḍāwī, Y. al-, Min fiqh ad-daula fi-l-islām (Der Staat im Islam aus fiqh-Perspektive). 5. Aufl., dār aš-šurūq, Kairo 2007, S. 18, 89.

37 Diese von Islamisten hervorgehobene islamistische Formel ist nicht uralt. Sie geht auf die im 19. Jh. entstandene Reaktion auf den Säkularisierungsversuch Ägyptens unter europäischem Einfluss zurück. Vgl. Flores, A., Die innermuslimische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten. In Ende, W./Steinbach, U. (Hrsg), Der Islam in der Gegenwart. München 2005, S. 621f.

38 Steinbach fasst diese Gründe folgendermaßen zusammen: „All die »Ismen«, die man dem Westen abgeschaut hatte, um durch sie den Weg aus Unterentwicklung und Abhängigkeit zu gehen und den Gleichstand mit »dem Westen« wieder zu erreichen, Nationalismus und Säkularismus, Liberalismus, Sozialismus und auch Kommunismus […] erwiesen sich als Scheinstrategien, mit den man das Ziel verfehlt hatte." Steinbach, U., Flucht…, a.a.O., S.77. Zu den sozialen Gründen dieser Erscheinung siehe ebd., S. 85; Krämer, G., Islam und Demokratie: Das Spektrum der politischen Kräfte im nachnasseristsichen Ägypten. In: Schlöch, A./Mejcher, H. (Hrsg.), Die ägyptische Gesellschaft im 20. Jahrhundert, Hamburg 1992, S. 191-220.

39 Vgl. 'Ašmāwī, M. S. al-, A-š-šarī'ā al-islāmīya wa-l-qānūn al-maṣrī (Die islamische Scharia und das ägyptische Recht). 1. Aufl., maktabat madbūlī aṣ-ṣaġīr, Kairo 1996, S. 19.

40 Mehr zu dieser islamischen Strömung siehe Krämer, G., Ägypten und Mubarak: Identität und nationales Interesse. 1. Aufl., Baden-Baden 1986, S. 90-109.