

Politische Dimensionen koranischer Normativität am Beispiel der Ausdrücke *ḥalīfa* und *umma* sowie des *ḡizya*-Gebots

Farid Suleiman

1. Hinführung

Das Projekt, in dessen Rahmen dieser Artikel entstand, setzt sich mit der Normativität des Korans innerhalb mehrerer Themenstränge auseinander: *Menschenbild, Person und Gemeinschaft* sowie *Umgang mit Andersgläubigen*. Der vorliegende Artikel begrenzt sich auf keines der drei genannten Themenfelder, insofern er den für das Menschenbild relevanten koranischen *ḥalīfa*-Begriff, den gemeinschaftsstiftenden koranischen *umma*-Begriff sowie das in Koran 9:29 genannte *ḡizya*-Gebot, das eine Facette des Umgangs mit Andersgläubigen unter muslimischer Herrschaft ausmacht, unter die Lupe nimmt. Dieser breiten thematischen Aufstellung steht ein eingeschränkter Fokus gegenüber: So wird es ausschließlich um die politische Dimension des normativen Gehalts der entsprechenden Koranpassagen gehen. Einführende Bemerkungen zu dieser politischen Dimension werden der Untersuchung vorausgeschickt.

Ziel des Artikels ist es, einer wichtigen Aufgabe wissenschaftlicher Theologie nachzukommen, nämlich mittels u. a. philologischer und historisch-kritischer Analysen die missbräuchliche Vereinnahmung der Offenbarungsquellen des Islams zur Legitimation und Durchsetzung bestimmter theoretisch erdachter gesellschaftspolitischer Gesamtwürfe aufzudecken. Allein der Rückbezug und Verweis auf die Offenbarungsquellen ist dabei nicht das Problem; wenn jedoch den Quellen nur eine mögliche Lesart zuerkannt wird oder Lesarten ohne Rücksicht auf textuelle und kontextuelle Zusammenhänge auf anachronistische Weise in die Quellen rückprojiziert werden, dann ist es die Pflicht einer wissenschaftlichen Theologie, dieses Vorgehen zu dekonstruieren. Geleistet werden soll das, wie gesagt, am Beispiel der Ausdrücke *ḥalīfa* und *umma* sowie des koranischen *ḡizya*-Gebots, welche im Denken des politischen Islams (ein problematischer Ausdruck, wie noch aufgezeigt wird) nicht selten Opfer der angesprochenen missbräuchlichen Vereinnahmung wurden und immer noch werden.

2. Bemerkungen zur politischen Dimension des Korans

Auf der einen Seite lässt sich dafür argumentieren, dass die koranische Botschaft nicht oder nur sehr begrenzt als ‚politisch‘ bezeichnet werden kann. So ist es nachzuvollziehen, dass einige der führenden koranwissenschaftlichen Enzyklopädien und Handbücher zum Koran keinen eigenen Eintrag zur politischen Dimension des Korans enthalten.¹ Dem Umstand, dass der Koran nur wenige konkrete politisch relevante Aussagen enthält und weit davon entfernt ist, eine Theorie der Politik zu entwerfen, war man sich bereits im frühen Islam – und wohl auch stärker als in der Moderne – bewusst, also in einer Zeit, in der das islamische Gebiet zu einem Weltreich formiert wurde. Unabhängig davon, ob dies als Problem gesehen wurde oder nicht, kam man nicht umhin, auch andere Quellen als den Koran bei der Legitimation politischer Positionen heranzuziehen. Dazu gehört die Prophetentradition, die über den Koran nicht nur inhaltlich hinausgeht, sondern die oftmals mehrdeutigen oder allgemein formulierten Gebote des Korans auch erläutert und/oder näher spezifiziert. In dieser Tradition findet sich auch die Basis für eine weitere Quelle, die von hoher politischer Relevanz ist: Der Prophet Muhammad soll demnach gesagt haben, dass man sich an der Praxis (*sunna*) der sogenannten ‚rechtgeleiteten Kalifen‘, die man später als die ersten vier Herrscher des Islams Abū Bakr, ‘Umar, ‘Uṭmān und ‘Alī identifiziert hat, „mit den Backenzähnen festklammern“ soll.² Ein Beispiel für so eine Kalifen-Sunna ist der Maßnahmenkatalog, bekannt als der Pakt bzw. die Bedingungen ‘Umars (*‘abd ‘Umar* bzw. *aš-šurūṭ al-‘umariyya*), die der zweite Kalif ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (reg. 634–644) bezüglich des Umgangs mit syrischen Christen entworfen haben soll.³ Dort finden sich konkrete Antworten auf Fragen, die die gesellschaftliche

-
- 1 Der zum Zeitpunkt der Abfassung jüngste handbuchartige Beitrag zu Koran und Politik (allerdings begrenzt auf die Frage nach der Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer muslimischer Herrschaft) findet sich bei Stefan Wild, „Politics and the Qur’an“, in: *The Oxford Handbook of Qur’anic Studies*, hrsg. von Mustafa Shah und Muhammad Abdel Haleem, Oxford 2020, S. 502–511. Keinen entsprechenden Eintrag haben hingegen die folgenden Nachschlagewerke zum Koran: Andrew Rippin (Hg.), *The Wiley Blackwell Companion to the Qur’an*, Oxford 2017; Jane D. McAuliffe (Hg.), *The Cambridge Companion to the Qur’an*, Cambridge 2014; Oliver Leaman (Hg.), *The Qur’an: An Encyclopedia*, London/New York 2010.
 - 2 U. a. überliefert in Abū ‘Isā at-Tirmidī, *Sunan at-Tirmidī*, 5 Bde., ed. von Aḥmad Šākir, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975, Bd. 5, Nr. 2676, S. 44 f.
 - 3 Siehe den grundlegenden Beitrag von Albrecht Noth, „Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die ‚Bedingungen Umars (*aš-šurūṭ al-‘uma-*

Ordnung vor dem Hintergrund der religiösen Diversität im islamischen Reich betreffen. Unabhängig von der Frage, ob das Dokument tatsächlich zumindest im Kern auf 'Umar zurückgeht oder doch späteren Datums ist, lässt sich feststellen, dass die islamischen Gelehrten ganz im Sinne des oben angeführten Prophetenwortes der *sunna* der rechtgeleiteten Kalifen eine hohe Autorität beigemessen haben.

Schließlich soll noch eine letzte außerkoranische, politisch relevante Quelle angesprochen werden, die den politischen Aufbau des islamischen Reiches nicht minder geprägt hat: das politische Wissen der einflussreichen älteren Kulturen dieser Zeit, von denen vor allem die byzantinische, die sassanidische und die griechische zu nennen sind.

In der Hinsicht also, dass der Koran nur wenige konkrete Gebote vorbringt, die man im engeren Sinne als ‚politisch‘ klassifizieren kann, erübrigt sich eine Betrachtung des koranischen Politikverständnisses weitestgehend. In anderer Hinsicht jedoch gibt es gute Gründe, den Koran als hochgradig politisch zu bezeichnen. Damit soll nun nicht die Politisierung des Islams (und damit auch des Korans) gemeint sein, wie sie von Denkern wie Hasan al-Bannā' (erm. 1949), Sayyid Qutb (hinger. 1966) und Abū l-'Alā' al-Mawdūdī (gest. 1979) unter dem Einfluss verschiedener Elemente der europäischen Moderne wie z. B. dem (Post-)Kolonialismus, den Totalitarismen sowie der Nationenbildung vorangetrieben wurde.⁴

Hervorgehoben werden soll damit vielmehr, dass der Koran jedes Geschöpf, sei es lebendig oder unbelebt, als an sich wertvoll beschreibt, in das von Moralgesetzen geordnete Gesamtgefüge namens ‚Schöpfung‘ einbettet und in direkte Beziehung zum Schöpfer setzt. Die sieben Himmel, die Erde und alles, was sich in und auf ihnen befindet, so heißt es im Koran, lobpreisen ihren Schöpfer, auch wenn die Menschen dies nicht vernehmen können.⁵ Der Mensch kann für seinen Umgang mit sich selbst und seinen Mitgeschöpfen schon im Diesseits zur Rechenschaft gezogen werden, insofern ein moralisches Fehlverhalten auch immer einen Bruch mit der Schöpfungsordnung bedeutet. Diese Ordnung, die allein in moralischen Kategorien zu denken ist, beruht auf dem regelhaften Verhalten des Schöpfers (*sunnat Allāh*) gegenüber Seiner Schöpfung, die der Koran an

riyya)‘ unter anderem Aspekt gelesen“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), S. 290–315.

4 Einen Überblick über die Debatte zum Verhältnis des sog. Islamismus zur europäischen Moderne bietet Willow Berridge, *Islamism in the Modern World: A Historical Approach*, London/New York 2019, S. 8–12. Zu den genannten Denkern siehe dort Kap. 5, 6 und 8.

5 Vgl. Koran 17:44.

mehreren Stellen erwähnt und als unabänderbar beschreibt.⁶ Überschreitet der Mensch die moralischen Grenzen, behandelt er also seine Mitgeschöpfe oder sich selbst ungerecht, so sind langfristig schon im Diesseits Konsequenzen zu erwarten. In der koranexegetischen Tradition wurde der Koran dahingehend verstanden, dass die diesseitigen Konsequenzen unabhängig davon erfolgen, welcher Religion der Übeltäter anhängt. So heißt es bei Ibn Taymiyya (gest. 1328) in einer Passage, in der er sich mit dem Begriff *sunnat Allāh* auseinandersetzt:

So wurde gesagt: „Gott lässt die gerechte Herrscherdynastie (*ad-dawla al-ādila*) bestehen, selbst dann, wenn sie gottlos (*kāfira*) ist.“ Und es wurde gesagt: „Die diesseitige Welt bleibt erhalten bei Vorliegen von Gerechtigkeit (*‘adl*) und Gottlosigkeit (*kufṛ*), jedoch nicht bei Vorliegen von Ungerechtigkeit (*zulm*) und Gottergebenheit (*islām*).“⁷

Ganz ähnlich sieht das der Gelehrte ar-Rāzī (gest. 1210) im Zuge seiner Interpretation des Koranverses 11:117: „Dein Herr wird nicht aufgrund von Ungerechtigkeit einen Ort vernichten, sofern seine Bewohner sich rechtschaffen verhalten.“⁸ Ar-Rāzī verweist darauf, dass der Ausdruck *zulm*, also ‚Ungerechtigkeit‘, an anderer Stelle des Korans explizit mit dem Polytheismus gleichgesetzt wird. Wenn nun also Menschen ungerecht seien in dem Sinne, dass sie Gott Teilhaber beigesellen, so werde Gott sie zumindest im Diesseits nicht strafen, solange sie untereinander einen moralischen Umgang pflegen bzw., wie der Vers es ausdrückt, sich rechtschaffen verhalten.⁹

6 Vgl. Koran 33:38, 33:62, 35:43, 48:23.

7 Taqīy ad-Dīn Ibn Taymiyya, *Mağmū‘ fatāwā šayḫ al-islām Aḥmad Ibn Taymiyya*, 37 Bde., ed. von ‘Abd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim und Muḥammad b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Qāsim, Riad/Mekka: Maṭābi‘ ar-Riyāḍ, o. J. [1962–1967], Bd. 28, S. 146.

8 Die Übersetzung der im Beitrag genannten Koranstellen geht auf den Autor zurück.

9 Vgl. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-kabīr aw Mafāṭīḥ al-ğayb*, 32 Bde., ohne Ed., Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1934–1964, Bd. 18, S. 76. Ähnlich zu diesem Vers äußert sich Nāṣir ad-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*, 5 Bde., ed. von Muḥammad al-Mar’asī, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāṭ al-‘Arabī, 1997. Joseph Sadan listet 33 Textstellen verschiedener muslimischer Autoren klassischer Zeit auf, in denen es heißt, dass Unglaube Herrschaft nicht zugrunde gehen lässt, Ungerechtigkeit aber sehr wohl; siehe Joseph Sadan, „‘Community’ and ‘Extra-Community’ as a Legal and Literary Problem“, in: *Israel Oriental Studies* 10 (1980), S. 102–115, hier S. 108–111.

Darüber hinaus bettet der Koran den Menschen auch in einen über die Vergänglichkeit des Diesseits hinausgehenden Moral- und Sinnzusammenhang ein. Vor seiner diesseitigen Existenz hat der Mensch – so das verbreitete Verständnis von Vers 7:172 – Gott als seinen Herrn bestätigt, und nach seinem diesseitigen Ableben wird er zu Ihm zurückgebracht, um sich für seine Taten zu verantworten. Die Ersthörer des Korans waren hingegen überwiegend Polytheisten, die nicht an ein Leben nach dem Tod glaubten und ihre tribalistisch verfasste Lebensordnung an der Praxis ihrer Vorväter ausrichteten. Der Koran hat somit elementare Strukturen des vorislamischen Selbst- und Weltverständnisses aufgebrochen und durch ein monotheistisches Schöpfungsparadigma ersetzt. Es ist leicht einzusehen, dass diese Neuverortung des Menschen innerhalb seiner Beziehung zu Schöpfer und Geschöpf wichtige Konsequenzen auf verschiedenen Ebenen haben kann, nicht zuletzt auf der politischen. Nach Wael Hallaq ist das nicht nur von geschichtlicher, sondern auch von aktueller Relevanz, insofern das aus „moral fiber“ gewebte koranische Schöpfungsparadigma im Widerspruch zu den Voraussetzungen des modernen Nationalstaats steht, wozu Hallaq u. a. die neuzeitlich-europäische Konfiguration von Moral, Gesetz und Politik sowie die Trennung von ‚Sein‘ und ‚Sollen‘ zählt. Ein islamischer Nationalstaat ist ihm zufolge daher ein Oxymoron oder, wie es der Titel von Hallaqs Buch besagt, ein *Impossible State*. Auch wenn man diese These nicht teilen muss, kommt Hallaq doch das Verdienst zu, den grundlegenden politischen Import der koranischen Botschaft mit Blick auf die Bedingungen der europäischen Moderne auf besonders profunde Weise reflektiert zu haben.¹⁰

Die koranische Botschaft ist also von großer politischer Relevanz, insofern sie das Leben der Menschen als Ganzes betrachtet. Damit stellt sich die Frage nach dem analytischen Wert von Ausdrücken wie z. B. ‚politischer Islam‘. Diesem Label liegt, wie Charles Hirschkind ausführt, die Idee zugrunde, dass der Islam auf privat gelebte Frömmigkeit, auf privat gehaltene Überzeugungen und auf gemeinschaftlich durchgeführte Rituale begrenzt werden könne.¹¹ Überall dort, wo muslimisch motiviertes Denken und Handeln in als säkular gedachte politische Räume eindringt, wird sodann vom ‚politischen Islam‘ gesprochen, der als illegitime Verformung des ‚eigentlichen Islams‘ gedacht wird. Hirschkind, eine der führenden

10 Vgl. Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York 2013.

11 Vgl. Charles Hirschkind, „What is Political Islam?“, in: *Political Islam: A Critical Reader*, hrsg. von Frédéric Volpi, New York 2011, S. 13–15, hier S. 13.

Stimmen in der akademischen Erforschung des politischen Islams, reflektiert diese eben skizzierte Auffassung kritisch. Dabei bestreitet er nicht, dass es sehr wohl muslimische Gruppierungen gibt, die den Islam für politische Ziele vereinnahmen. Man sei in der Forschung jedoch zu sehr auf die Frage versteift, an welcher Stelle die islamische Tradition überspannt werde, um angebliche islamische Lösungen für Probleme zu entwerfen, die historisch gesehen außerhalb des Fragehorizonts dieser Tradition lagen. Nicht aber fragt man, wie sehr der moderne Nationalstaat in alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens eingedrungen ist und damit den traditionellen Zuständigkeitsbereich der Religion massiv beschnitten hat. Zudem lässt sich feststellen, so Hirschkind weiter, dass in Staaten wie den USA dem protestantischen Christentum eine maßgebliche politische Rolle zukommt, es ein dem Label ‚politischer Islam‘ vergleichbares Pendant zum Christentum in der Forschung jedoch nicht gibt. Laut Hirschkind bedarf es einer stärkeren Reflexion der in Europa historisch gewachsenen Grenzziehungen zwischen Kategorien wie z. B. dem Religiösen, dem Politischen, dem Säkularen und dem Weltlichen (engl. *temporal*). Solange dies nicht geleistet ist, stuft er das Label ‚politischer Islam‘ als eher irreführend als erhellend ein. So resümiert Hirschkind:

Terms such as “political Islam” are inadequate here as they frame our inquiries around a posited distortion or corruption of properly religious practice. In this way, the disruptive intrusions or outright destruction enacted upon society by the modernizing state never even figure in the analysis. In contrast, the various attempts of religious people to respond to that disruption are rendered suspect, with almost no attempt to distinguish those instances where such a critical stance is warranted from those where it is not. It is not surprising, in this light, that militant violence and public intolerance have become the central issues of so many studies of *al-sabwa al-islamiyya* (Islamic awakening), while the extensive coercion and torture practiced by governments get relegated to a footnote.¹²

Der vorliegende Artikel folgt Hirschkind in der Annahme, dass Religion sich nicht grundsätzlich aus dem Bereich herauszuhalten hat, den die Moderne mit dem Politischen identifiziert. Im Islam, insofern er eine Lebensweise darstellt, werden Fragen unterschiedlichster Lebensbereiche verhandelt. Problematisch wird es, wenn der Islam als explizit ausgearbeitetes System verstanden wird, das zu all diesen Fragen eindeutige Antworten

12 Ebd., S. 15.

ten geben kann. Diese Haltung findet sich ausgedrückt in Formeln wie *al-Qur'ān dustūrunā* („der Koran ist unsere Verfassung“) und *al-islām huwa l-hall* („der Islam ist die Lösung“). Weniger offensichtlich, aber letztlich, wie im Folgenden gezeigt wird, ebenso unbestreitbar, erscheinen die teilweise simplistischen bzw. anachronistischen Deutungen der Ausdrücke *ḥalīfa* und *umma* sowie des *ḡizya*-Gebots, die, wenn sie für politische Zwecke angeführt werden, als unrechtmäßige Vereinnahmung der islamischen Quellen gesehen werden müssen.

3. Die koranischen Ausdrücke *ḥalīfa* und *umma* und ihre politische Relevanz

In einer etwas kryptisch anmutenden Passage erzählt der Koran davon, wie Gott den Engeln einst mitteilte, dass Er einen *ḥalīfa* auf der Erde einsetzen (*ḡa'ala*) werde (Koran 2:30). In den sich daran anschließenden Versen wird deutlich, dass es um die Erschaffung Adams geht, aber auch, dass mit dem Begriff *ḥalīfa* nicht nur Adam, sondern die Menschen allgemein gemeint sind. Was aber bedeutet der Ausdruck *ḥalīfa* hier, von dem auch das deutsche Wort ‚Kalif‘ abgeleitet ist? Wie im Folgenden noch weiter ausgeführt wird, lässt sich der Begriff am besten mit ‚Nachfolger‘ übersetzen und nicht, wie es meistens geschieht, mit ‚Stellvertreter‘ (engl.: *vicegerent*). Daran schließt sich die Frage an, von wem oder was der Mensch der Nachfolger sein soll. Während der Koran darauf keine Antwort gibt, finden sich gleich mehrere in der koranexegetischen Tradition. Demnach könnte gemeint sein, dass Gott den Menschen als Nachfolger früherer Erdenbewohner, z. B. von Engeln oder Dschinn, eingesetzt hat oder dass Er den Menschen als einen Erdenbewohner von der Art erschuf, dass eine Menschengeneration der anderen *nachfolgt*.

Koraninterpret:innen wie Wadad Kadi haben auf überzeugende Weise dafür argumentiert, dass die Übersetzung als ‚Stellvertreter‘ und damit auch der oft vorgebrachte Gedanke, der Koran porträtiere den Menschen als Stellvertreter Gottes auf Erden, eine Fehldeutung darstellt. Im vorislamischen Arabien war der Personennamen *Ḥalīfa* gängig, der in seiner Langform mit dem Namen einer Gottheit verbunden wurde. Wie Kadi feststellt, ist man sich in der Forschung darüber einig, dass mit diesem Namen ausgedrückt werden sollte, dass eine bestimmte Gottheit die mit dem Namen benannte Person mit einer anderen (evtl. bereits verstorbenen) Person ersetzt, wobei dieses ‚Ersetzen‘ wie im Koranvers 2:30 durch das Verb *ḡa'ala* ausgedrückt wurde. In griechischsprachigen Dokumenten aus der Zeit vor dem Islam ist die griechische Übersetzung des arabischen

Personennamens mit dem Ausdruck *Antipatros* („wie der Vater“) bezeugt. Erhält ein neugeborenes Kind den Namen Ḥalīfa, war damit also offensichtlich gemeint, dass es dem (evtl. verstorbenen) Vater auf seinem Platz in der Familie *nachfolgt*.¹³

Kadis Interpretation zu folgen, bedeutet nun nicht, dem Ausdruck *ḥalīfa* in Koranvers 2:30 kein politisches Gewicht beizumessen. Sicherlich hat es politische Implikationen, wenn man sich selbst als der von Gott eingesetzte Nachfolger auf Erden ansieht. Diese sind aber bei Weitem weder so offensichtlich noch so weitreichend, wie wenn man den Ausdruck *ḥalīfa* im Sinne von ‚Stellvertreter Gottes auf Erden‘ deutet. Diese Interpretation dominiert die islamische Auslegungstradition zumindest seit Beginn der Moderne.¹⁴ Die besondere politische Aufladung dieses Ausdrucks, die der Vers damit erhält, beschreibt Andrew March wie folgt:

[T]he idea of mankind as God’s vicegerent is a standard theological doctrine in Islam that was given a variety of moral and political interpretations—from specific people as successors to previous ones, to mankind’s general dominion over the earth (cf. Gen. 1:26), to a notion of collective responsibility to be faithful to God lest the community lose His favor. However, it was not (to my knowledge) used as a basis for justifying the Muslim community’s derivative political sovereignty over its worldly rulers and custodianship of the *sharī‘a*. Subsequent chapters of this book show precisely how this is the dominant concept for many twentieth-century Islamic political theorists, with important implications not only for the relationship between rulers and the ruled but also for the relationship between politics and the divine law.¹⁵

Man kann hier also von einer Vereinnahmung des Korans für politische Zwecke sprechen, ob nun bewusst oder unbewusst.

Ähnliches lässt sich auch für den koranischen *umma*-Begriff feststellen, der nun in den Fokus rücken soll. Das Wort *umma* (Pl. *umam*) kommt im Koran im Singular an 51 und im Plural an 13 Stellen vor, und das in

13 Vgl. Wadad Kadi/Aram Shahin, „Caliph, Caliphate“, in: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, hrsg. von Gerhard Böwering, Princeton/Oxford 2013, S. 81–86, hier S. 83; Wadad Kadi, „The Term ‘Khalifa’ in Early Exegetical Literature“, in: *Die Welt des Islams* 28.1–4 (1988), S. 392–411.

14 Siehe hierzu die in der nachfolgenden Fußnote genannte Stelle sowie Sarra Tlili, *Animals in the Qur’an*, Cambridge 2012, S. 115–121.

15 Andrew F. March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*, Cambridge, MA 2019, S. 37.

acht verschiedenen Bedeutungen.¹⁶ Von diesen ist hier nur eine, und zwar die häufigste, relevant. Demnach lässt sich *umma* mit ‚Gemeinschaft‘ übersetzen, die jedoch nicht nur aus Menschen, sondern auch aus Dschinn und aus Tieren bestehen kann. Gott hat in der Menschheit viele unterschiedliche Gemeinschaften entstehen lassen, wobei sich diese Unterschiedlichkeit weniger durch die Hautfarbe, die politische Gesinnung oder die Sprache manifestiert, sondern vor allem durch die Lebensweise. Demnach gibt es die Gemeinschaft der Gläubigen und neben ihr die vielen Gemeinschaften, die in die Irre gegangen sind. Entsprechend heißt es in Koran 16:93: „Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer *umma* gemacht, jedoch lässt Er irgehen, wen Er will.“ Wären die Menschen allesamt auf dem richtigen Weg, so formten sie also eine einzige *umma*; da sie aber Irrwege eingeschlagen haben, spalteten sie sich auf in verschiedene Gemeinschaften. Der *umma*-Begriff bezieht sich also auf den Zusammenschluss von Menschen auf Basis einer als nachahmenswert erachteten Tradition oder Lebensweise. Daher kann *umma* selbst gar ‚Tradition‘ oder ‚Lebensweise‘ bedeuten, wie es z. B. in Bezug auf die Koranverse 43:22f. der Fall ist.¹⁷ Vom selben Wortstamm leitet sich auch der Ausdruck *imām* ab, der im Allgemeinen eine nachahmenswerte Person¹⁸ und im Besonderen das Oberhaupt der Gemeinschaft oder den Leiter des Gebets bezeichnet.¹⁹

Zu den rechtschaffenen Gläubigen sagt Gott im Koran: „Diese eure *umma* ist eine *umma*, und Ich bin euer Herr, so dient Mir [allein].“²⁰ Die *umma* der Gläubigen ist demnach zum einen ein übergeschichtliches Gebilde, an dem alle Menschen von der Zeit des Propheten Adam bis zum jüngsten Tag teilhaben, die der monotheistischen Lehre der Propheten folgen. Sie ist ökumenisch, wie Hamza Zafer jüngst in einer Monographie zum koranischen *umma*-Begriff festgestellt hat, insofern sie die Grenzen von Herkunft, Abstammung, sozialökonomischem Status und Hautfarbe

16 Vgl. Elsaid M. Badawi/Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden 2008, S. 47–49.

17 Dort werden die Polytheisten wie folgt zitiert: „Wir haben unsere Vorväter auf einer *umma* (d. h. einem Lebensweg) vorgefunden und von ihren Spuren werden wir geleitet.“ In Vers 43:23 wird die Aussage mit leicht abgewandeltem Schluss erneut vorgetragen: „[...] und ihren Spuren folgen wir nach.“

18 So z. B. im koranischen Bittgebet: „Mache uns zu einem *imām* (Vorbild) für die Gläubigen.“ Koran 25:74.

19 In anderen Zusammenhängen bezieht sich das Wort *imām* gar nicht auf eine Person, sondern auf einen Gegenstand, wie z. B. in Koran 36:12 (dort im Sinne von ‚Buch‘).

20 Koran 21:92.

aufbricht und überwindet.²¹ Der Koran stellt die Gemeinschaft des Propheten Muhammad also weder mit der stammespolitischen Landschaft Arabiens in Zusammenhang noch mit den wichtigsten politischen Mächten der damaligen Zeit, also den Byzantinern, den Sassaniden und den Äthiopiern. Vielmehr verortet er sie innerhalb der religiösen Diversität des 7. Jahrhunderts, und dort vor allem in Abgrenzung zu den Polytheisten, den Juden und den Christen. In einer der vielen Passagen des Korans, in denen diese Abgrenzung vollzogen wird, wird auch noch einmal der überzeitliche Charakter der Gemeinschaft der Gläubigen durch den Bezug zum Propheten Abraham deutlich:

Abraham war weder Jude noch Christ. Vielmehr war er *hanīf*²² und Gottergebener (*muslim*). Er gehörte nicht zu denen, die Gott etwas beigesellen. Die, die am meisten Anrecht auf Abraham haben, sind diejenigen, die ihm folgen, [darunter] dieser Prophet [Muhammad] und die, die glauben [d. h. *īmān* haben]. Den Gläubigen ist Gott ein Beistand.²³

Zum anderen hat der *umma*-Begriff, der sich auf die Gemeinschaft der Gläubigen bezieht, auch eine zeitliche Dimension. So kann er die Anhängerschaften verschiedener Propheten meinen, denen Gott unterschiedliche Gebote (Sg. *šir'a*), Lebensweisen (Sg. *minhāğ*) und gottesdienstliche Bestimmungen (Sg. *mansak*) auferlegt hat, auf dass sie im Guten miteinander wetteifern.²⁴

Es lässt sich also festhalten, dass der Ausdruck *umma*, so wie er im Koran gebraucht wird, weder damals noch heute schlüssig als Gegenbegriff zu z. B. ‚Stamm‘ oder ‚Nation‘ verstanden werden kann. So schließt es sich nicht aus, dass die Gläubigen eine *umma* bilden, sich aber untereinander in Stämmen oder Nationen organisieren – vorausgesetzt, dass weder dem Stamm (bzw. seinen Vorvätern) noch der Nation (bzw. ihren Führern) die Autorität zuerkannt wird, die Lebensmodelle ihrer Angehörigen bzw. Untertanen auf eine solche Weise zu definieren, wie das allein dem Schöpfer

21 Vgl. Hamza Zafer, *Ecumenical Community: Language and Politics of the Ummah in the Qur'an*, Leiden/Boston 2020. Siehe dort auch die Bibliographie, in der die zahlreichen Forschungsbeiträge zum *umma*-Begriff aufgelistet werden.

22 Laut gängiger Meinung bezeichnete der Begriff *hanīf* vor dem Islam Menschen, die einerseits den Polytheismus ablehnten, sich andererseits aber auch keiner bestimmten Religion wie z. B. dem Judentum oder dem Christentum anschlossen. Oft wird er als ‚Gottsucher‘ übersetzt.

23 Koran 3:67 f.

24 Vgl. Koran 5:48 und 22:67.

hinsichtlich Seiner Geschöpfe gebührt.²⁵ Daher hat der Koran auch nicht das tribalistisch verfasste Gesellschaftssystem des 7. Jahrhunderts an sich kritisiert, manche seiner Ausprägungen aber sehr wohl. Zu diesen gehörte es, die Loyalität gegenüber dem eigenen Stamm höher anzusetzen als die gegenüber den von Gott gesandten Propheten.

In der islamischen Tradition, vor allem in der Moderne, entwickelte sich der koranische *umma*-Begriff hingegen zu einer in erster Linie politisch gedachten Kategorie, sozusagen als der islamische Gegenbegriff zu säkular gedachten Organisationseinheiten wie der Nation. Auch bei Wael Hallaq werden die Begriffe *umma* und Nation direkt aufeinander bezogen, mit Blick jedoch weniger auf ihre politische als auf ihre moralische Dimension. So ist für Hallaq die Idee der Nation das moralisch entleerte säkulare Pendant zum islamischen *umma*-Begriff:

Islamic governance (that which stands parallel to what we call “state” today) rests on moral, legal, political, social, and metaphysical foundations that are dramatically different from those sustaining the modern state. In Islam, it is the Community (Umma) that displaces the nation of the modern state.

[...] Whereas the nation-state is the end of all ends, knows only itself, and therefore is metaphysically the ultimate foundation of sovereign will, the Community and its individual members are a means to a greater end. This implies that the Community itself neither possesses sovereignty nor does it have—in the sense the modern state has—an autonomous political or legal will, since the sovereign is God and God alone. Of course, the Community as a whole, and as represented by its chief jurists, does have the power of decision, this being the crux of the doctrine of consensus. But this power is an interpretive one, bounded [...] by *general moral principles* that transcend the Community’s control.²⁶

Um die Wörter *umma* und ‚Nation‘ miteinander vergleichen zu können, transferiert Hallaq also nicht den koranischen *umma*-Begriff vom Moralischen ins Politische, sondern den der Nation vom Politischen ins Moralische. Auf der paradigmatischen Ebene entpuppt sich der Begriff der Nation laut Hallaq als eine moralisch entleerte Kategorie einer säkular verfassten Religion, in der der Nationalstaat als höchster Souverän gesetzt

25 Jedoch gilt auch hier mit Wael Hallaq, dass der Nationalstaat nicht sinnvollerweise als islamisch beschrieben werden kann, wie bereits ausgeführt wurde.

26 Hallaq, *The Impossible State*, S. 49.

ist. Manche muslimische Denker der kolonialen und postkolonialen Zeit haben im Gegensatz dazu den koranischen *umma*-Begriff in einen von der europäischen Moderne geprägten (oder gar grundsätzlich neu konstruierten) politischen Begriffsraum verschoben und zu einem Schlüsselbegriff ihrer islamischen Entwürfe von Staat und Gesellschaft gemacht.²⁷ Abschließend lässt sich also festhalten, dass hier eine ähnliche Entwicklung zu beobachten ist wie die, die dem Ausdruck *ḫalīfa* widerfahren ist, insofern der *umma*-Begriff zur Legitimation politischer Agenden in einen dem Koran fremden Begriffsraum übertragen wurde.

Im nun folgenden letzten Abschnitt soll die Beziehung der *umma* zu Andersgläubigen in den Blick genommen werden, und zwar in erster Linie anhand des Koranverses 9:29, der in heutigen populären Diskussionen über den Islam besonders häufig zitiert wird.

4. Die muslimische *umma* im Umgang mit Andersgläubigen – der Vers 9:29 und das mit ihm einhergehende *ḡizya*-Gebot

Bevor darauf eingegangen wird, wie Andersgläubige im Koran beschrieben werden, sollen, soweit dies für die Betrachtung nötig ist, wichtige Ereignisse zur Zeit des Propheten Muhammad in chronologischer Reihenfolge umrissen werden. Gemäß der muslimischen Geschichtsschreibung wurde Muhammad ca. 570 in Mekka geboren. Im Jahre 610, also im Alter von etwa vierzig Jahren, erhielt er die ersten Offenbarungen Gottes, die er zuerst im kleinen Kreise und nach etwa drei Jahren dann auch öffentlich vorzutragen begann. Aufgrund des heftigen Widerstands der polytheistischen Mekkaner sahen er und seine Anhänger sich dazu gezwungen, von Mekka in das ungefähr 400 Kilometer entfernte Medina (damals *Yatrib*) umzusiedeln. Dort waren die Bedingungen für die Muslime sehr viel günstiger, sodass eine Art Gemeinwesen aufgebaut werden konnte. Bereits im ersten Jahr konnte der Prophet als Oberhaupt der Stadt eine Gemeindeordnung erlassen, die das Zusammenleben der verschiedenen Religionen (hier: Islam, Polytheismus, Judentum) regelte. In der Forschung besteht weitgehende Einigkeit darüber, dass neben dem Koran auch dieses Dokument aus der Zeit des Propheten erhalten ist.²⁸ In den Folgejahren kam es

27 Siehe hierzu March, *The Caliphate of Man*, der u. a. die Denker Rašid Riḍā und Rāšid al-Ġannūšī in den Fokus nimmt.

28 Besprochen und übersetzt findet es sich bei Michael Lecker, „Constitution of Medina“, in: *Encyclopaedia of Islam Three*, hrsg. von Kate Fleet et al., Leiden 2012.

zu mehreren Schlachten mit den polytheistischen Mekkanern, bis im Jahre 628 ein Friedensvertrag geschlossen werden konnte. Als die Mekkaner diesen jedoch wenig später brachen, machte sich der Prophet im Jahre 630 mit einem großen Heer auf, um Mekka einzunehmen, was kampflos geschah. Kurz danach und etwa eineinhalb Jahre vor dem Tod des Propheten kam es im Umland der Stadt Tabuk zu einer Schlacht mit der Großmacht Byzanz.²⁹ Diese Schlacht bietet laut muslimischen Quellen den Kontext der Herabsendung des Koranverses 9:29, der gleich in den Fokus rücken wird.

Der Koran grenzt sich inhaltlich an vielen Stellen von anderen Religionen ab, am eindeutigsten vom Polytheismus. Die Juden und die Christen werden mit dem Sammelbegriff *ahl al-kitāb* („Schriftbesitzer“) bezeichnet, und auch wenn sie scharfer Kritik ausgesetzt sind, so bekunden zahlreiche Stellen im Koran doch auch Sympathie mit ihnen. Kriegshandlungen gegenüber Andersgläubigen erlaubt der Koran nur, wie Patricia Crone herausgearbeitet hat, zum Zwecke der Verteidigung nach dem Prinzip, dass man andere so behandeln darf, wie man selbst von ihnen behandelt wird, und darüber hinaus den Krieg beendet, sobald die Gegenseite dies tut.³⁰ Crone macht hier jedoch eine Einschränkung, wenn sie schreibt: „Only the *jizya* verse (9:29) seems to endorse war of aggression.“³¹ Dieser Vers – mit den zu diskutierenden Ausdrücke noch unübersetzt – liest sich wie folgt:

Bekämpft diejenigen unter den Schriftbesitzern, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben, die nicht das verbieten, was Gott und Sein Prophet verboten haben, und die nicht der richtigen Religion folgen, bis dass sie die *ǧizya* *ʿan yadin* entrichten, während sie *šāǧirūn* sind.

Den Ausdruck *ǧizya* erwähnt der Koran allein an dieser Stelle. Auch fehlt er in der etwa acht Jahre vor Herabsendung dieses Verses erlassenen Gemeindeordnung von Medina. Dort wird den Anhängern der verschiedenen Religionen das Recht gewährt, die jeweils eigene Religion zu wahren. Es wird lediglich eingefordert, dass man gegen äußere Feinde solidarisch zusammensteht.³² Gemäß muslimischer Geschichtsschreibung hat der Pro-

29 Tabuk liegt im Nordwesten des heutigen Saudi-Arabien in der Nähe zu Jordanien.

30 Vgl. Patricia Crone, „War“, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 5, 2006, S. 455–459, hier S. 456 und 458 f.

31 Ebd., S. 457.

32 Siehe oben, Fn. 28.

phet nach Herabsendung des Verses 9:29 von mehreren Stämmen die *ġizya* eingefordert, darunter von den Christen von Nadschran und den Zoroastriern von Hadschar.

Die Spanne an unterschiedlichen Interpretationen, die in der islamischen Tradition zu diesem Vers vorgebracht wurden, ist beträchtlich. An den Rändern dieser Spanne befindet sich auf der einen Seite die Interpretation des andalusischen Gelehrten Ibn Ḥazm (gest. 1064), auf der anderen die von Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 1350).³³ Ibn Ḥazm war der Meinung, dass die im Koran erwähnten Schriftbesitzer sich von denen seiner eigenen Zeit signifikant unterschieden und der Vers 9:29 daher obsolet ist. Vielmehr gelte es nun, alle eroberten Völker vor die Wahl zwischen dem Tod und der Annahme des Islams zu stellen. Diese Interpretation bildet das eine Extrem, das wohl vor dem Hintergrund des damals auf der Iberischen Halbinsel stattfindenden militärischen Dauerkonflikts zwischen den muslimischen und den christlichen Reichen zu verstehen ist. Die gegensätzliche Position vertritt, wie gesagt, Ibn al-Qayyim, der sich dabei auch auf seinen Lehrer Ibn Taymiyya stützt. Demnach bezieht sich der Vers auf die Anhänger aller anderen Religionen, auch wenn nur die Schriftreligionen erwähnt sind. Die Polytheisten sind laut Ibn al-Qayyim nur deswegen nicht explizit inkludiert, weil der Vers zu einer Zeit herabgesandt wurde, in der auf der Arabischen Halbinsel keine Polytheisten mehr präsent waren. Demnach sind alle Religionsgruppen, also nicht nur die Juden und die Christen, wenn sie von den Muslimen unterworfen werden, vor die Wahl gestellt, entweder das Tributgeld zu entrichten oder den Islam anzunehmen. Darüber hinaus geht laut Ibn al-Qayyim aus der prophetischen Praxis eindeutig hervor, dass die Zugehörigkeit einer Gemeinschaft zu einer anderen Religion keinen ausreichenden Kriegsgrund darstellt. Vielmehr dürfen nur diejenigen bekriegt werden, von denen eine militärische Aggression ausgeht, die sich nicht an Verträge halten oder die sich anderweitig ungerecht verhalten. Im Anschluss an diese Position von Ibn al-Qayyim plädiere ich – wie das auch in der Sekundärliteratur schon mehrfach getan wurde³⁴ – dafür, den Koranvers 9:29 im Zusammenhang mit den ersten Versen der Sure 9 zu lesen, in denen es um die Bekämpfung

33 Beide Positionen werden dargestellt bei Patricia Crone, „No Compulsion in Islam: Q. 2:256 in Medieval and Modern Interpretation“, in: *Le shī‘isme imāmīte quarante ans après: Hommage à Etan Kohlberg*, hrsg. von Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher und Simon Hopkins, Turnhout 2009, S. 131–178, hier S. 141 f.

34 Siehe z. B. Juan Cole, *Muhammad: Prophet of Peace Amid the Clash of Empires*, New York 2018, Endnote 7 zu Kap. 7. Auch Crone, „War“, S. 457, erwägt diese Lesart.

von Polytheisten geht, die vertragsbrüchig wurden. Dass der Vers 9:29 nicht allgemein davon spricht, die Schriftbesitzer zu bekämpfen, wird auch durch den Herabsendungsanlass gestützt, insofern es zu der Schlacht von Tabuk nur deswegen gekommen sei, weil die Muslime die Nachricht erreichte, die Byzantiner hätten sich mit einem Heer gegen sie aufgemacht.

Was das Konzept der *ġizya* angeht, so handelt es sich dabei nicht um eine koranische Erfindung, sondern der Koran greift hier vielmehr eine jahrhundertealte Praxis auf. Es ist naheliegend und verständlich, dass die frühen Muslime das *ġizya*-Gebot im Koran auch in diesem Sinne, also keineswegs als etwas spezifisch Islamisches, verstanden haben. Einige arabische Stämme waren ja selbst vor dem Islam schon tributpflichtig gewesen, sowohl gegenüber Byzanz als auch gegenüber den Sassaniden. So erhob etwa der zweite Kalif 'Umar, wie at-Ṭabarī in seinen Annalen festhält, die *ġizya* im Einklang mit den Bestimmungen, die der sassanidische Herrscher Chosrau I. (reg. 531–579) im Zuge einer Steuerreform erlassen hatte.³⁵ In einer kürzlich veröffentlichten detailreichen Studie stützt Alison Vacca diesen Befund, wenn sie schreibt, „that caliph al taxation policies were the product of a number of different inheritances, including both Byzantine and Sasanian practice“.³⁶ Interessanterweise haben die Muslime in Ägypten dort einerseits gängige Besteuerungspraktiken beibehalten, aber spätestens im Jahre 653 eine Kopfsteuer eingeführt, die als arabische Erfindung gelten kann. In den griechischsprachigen Verwaltungsdokumenten wird sie als *diagrapton* bezeichnet, was sich als ‚zusätzliche Steuer‘ übersetzen lässt. Obwohl diese Steuer weder von der Art und Weise ihrer Erhebung noch von ihrem Zweck her mit der *ġizya* in Verbindung gebracht werden kann, haben muslimische Theologen späterer Zeiten diese als solche identifiziert und sie damit rückwirkend koranisieren.³⁷

Vor dem skizzierten historischen Hintergrund sind auch die in dem Vers verwendeten Ausdrücke *ġizya*, *an yadin* und *šāġirūn* zu lesen. Was den ersten dieser Ausdrücke anbelangt, so meint der Koranexeget az-Za-

35 Vgl. Ibn Ġarīr at-Ṭabarī, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden: Aus der arabischen Chronik des Tabari*, übers. von Theodor Nöldeke, Leiden 1879, S. 241–247, v. a. S. 246 f.

36 Alison Vacca, *Non-Muslim Provinces under Early Islam: Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*, New York 2017, S. 186.

37 Vgl. Jean Gasco, „Arabic Taxation in the Mid-Seventh Century Papyri“, in: *Constructing the Seventh Century*, hrsg. von Constantin Zuckerman, Paris 2013, S. 671–677, hier S. 675–677. Vor dem Hintergrund, dass die muslimischen Eroberer, die ja mit dem Koran vertraut waren, keine *ġizya* erhoben, wirft Gasco die Frage auf, ob diese sich möglicherweise nicht als von den ägyptischen Christen distinkte Gruppe begriffen haben; ebd. S. 677.

maḥṣarī (gest. 1144), *ḡizya* sei eine Ableitung aus der Wurzel *ḡ-z-y* und bedeute entweder, Schulden zu begleichen (*yaḡzū*) oder aber dem *ḡizya*-Nehmer eine Belohnung (*ḡazā*) dafür zu geben, dass er den *ḡizya*-Geber am Leben lässt.³⁸ Beide Interpretationen gehen jedoch fehl, da es sich bei dem Ausdruck *ḡizya*, wie schon der am Ende des 10. Jahrhunderts verstorbene Gelehrte Abū ‘Abdallāh al-Ḥawārizmī festgestellt hat, um ein Lehnwort aus dem Persischen (dort: *gazit*) handelt, was ‚(Kopf-)Steuer‘ bedeutet.³⁹ Das persische Wort wiederum geht wohl auf aramäische Ursprünge zurück.⁴⁰ In der späteren Auslegungstradition hat jedoch die Ansicht Verbreitung gefunden, die az-Zamaḥṣarī als zweites anführt, also dass das Wort *ḡizya* sprachlich auf eine Gegenleistung dafür verweist, dass das Leben des *ḡizya*-Gebers geschont wird.

Ähnliche Fehldeutungen finden sich auch mit Blick auf die beiden anderen Ausdrücke, nämlich *‘an yadin* und *ṣāḡirūn*. Ersterer lässt sich wörtlich als ‚per Hand‘ übersetzen. Ar-Rāzī schreibt hierzu in seinem Korankommentar, dass eine Meinungsverschiedenheit dahingehend bestehe, ob die Hand des *ḡizya*-Gebers oder die des *ḡizya*-Nehmers gemeint sei. Im ersten Fall könne der Ausdruck entweder metaphorisch verstanden werden in dem Sinne, dass der *ḡizya*-Geber freiwillig und in voller Akzeptanz der ihm auferlegten Steuer diese entrichtet, oder es bedeute, dass die Abgabe tatsächlich per Hand übergeben werden muss, d. h. persönlich und ohne Aufschub. Im zweiten Fall, wenn also die Hand des *ḡizya*-Nehmers gemeint ist, legt ar-Rāzī ebenfalls zwei Deutungen vor. Der Ausdruck ‚Hand‘ bedeute demnach entweder ‚Kraft‘ in dem Sinne, dass der *ḡizya*-Nehmer die Oberhand über den *ḡizya*-Geber habe, oder er bedeute ‚Wohlthat‘. Dies ist dann ähnlich wie bei az-Zamaḥṣarī so zu verstehen, dass der Nehmer dem Geber die Wohlthat zukommen lässt, sein Leben wegen der *ḡizya*-Zahlung zu retten.⁴¹

Bei all diesen Interpretationen handelt es sich jedoch, wie Uri Rubin auf plausible Weise darstellt, um „retrospective attempts to read into the Quranic text already existing ideas of post Muḥammadan jurists, or exis-

38 Vgl. Ġarallāh az-Zamaḥṣarī, *Tafsīr al-Kaššāf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wuḡūh at-ta’wīl*, ed. von Ḥalīl Ma’ mūn Šihā, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘ Arabī, 2009, S. 429.

39 Vgl. Abū ‘Abdallāh al-Ḥawārizmī, *Mafātīḥ al-‘ulūm*, ed. von Ibrāhīm al-Abyārī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘ Arabī, 21989, S. 85.

40 Vgl. Vacca, *Non-Muslim Provinces under Early Islam*, S. 186.

41 Vgl. ar-Rāzī, *Tafsīr*, Bd. 16, S. 25.

ting post Muḥammadan situations of real life“.⁴² Unter anderem durch Rückgriff auf *ḡizya*-Verträge aus dem ersten islamischen Jahrhundert, die bei at-Ṭabarī überliefert werden, zeigt Rubin auf, dass der Ausdruck *‘an yadin* sich auf den *ḡizya*-Geber und dessen finanzielle Kapazitäten bezieht. Gemeint ist damit, dass nur diejenigen, die über einen ausreichenden Besitz verfügen, dazu verpflichtet sind, die *ḡizya* zu entrichten, bzw. dass deren Höhe an der finanziellen Situation des Gebers auszurichten ist.⁴³

Nun zu dem dritten und letzten Ausdruck, also *ṣāḡirūn*. Wörtlich lässt sich dies mit ‚Unterworfene‘ oder ‚Erniedrigte‘ übersetzen. Dem Vers gemäß soll also die *ḡizya* entrichtet werden, während man sich im Zustand des *ṣāḡār* (d. i. das abgeleitete Verbalsubstantiv), d. h. der Unterwerfung und Erniedrigung befindet. Ar-Rāzī schließt daraus, dass es nicht ausreicht, die *ḡizya* einzuziehen, sondern der *ḡizya*-Geber darüber hinaus bei der Abgabe auch erniedrigt werden muss, damit er auf diesem Weg die Wahrheit und Überlegenheit des Islams erkennt und sich diesem anschließt:

Genügt es, die *ḡizya* zu entrichten, um das eigene Leben zu wahren? Die Antwort darauf lautet: Nein, es ist darüber hinaus notwendig, dass [mit der Abgabe der *ḡizya*] eine Demütigung (*dull*) und Erniedrigung (*ṣāḡār*) des Unglaubens (*kufr*) einhergeht. Der Grund dafür liegt darin, dass der Verständige von seiner Natur aus die Demütigung und Erniedrigung als abstoßend empfindet. Wenn also dem Ungläubigen etwas Zeit gegeben wird, er die Stärke des Islams sieht, er die Beweise, die auf seine Richtigkeit deuten, vernimmt und er im Gegenzug dazu bemerkt, was im Unglauben an Demütigung und Erniedrigung steckt, dann ist anzunehmen, dass ihn das dazu bringt, den Islam anzunehmen. Genau hierin liegt der Zweck des *ḡizya*-Gebots.⁴⁴

Aber auch hier handelt es sich um eine Fehldeutung. Wieder lohnt der Blick auf Verträge, die zwischen Muslimen und Nichtmuslimen im ersten Jahrhundert des Islams geschlossen wurden. Diese belegen, dass dem damaligen Verständnis nach bereits die Abgabe der *ḡizya* selbst den Zustand des *ṣāḡār* bedeutete, sodass es also nicht um zusätzliche Erniedrigungspraktiken

42 Uri Rubin, „Quran and *Tafsīr*: The Case of ‘*an yadin*‘“, in: *Der Islam* 70 (1993), S. 133–144, hier S. 137.

43 Vgl. ebd., S. 138–141. Weder at-Ṭabarī, az-Zamahsharī noch ar-Rāzī führen diese Bedeutung von *‘an yadin* auch nur als Option an. Zu finden ist sie in den *Tafsīr*-Werken von z. B. al-Māwardī (gest. 1058) und al-Bayḍawī (gest. 1286), die sie als eine von mehreren Interpretationsmöglichkeiten angeben, wobei sie jedoch beide offenlassen, welche davon sie favorisieren.

44 Ar-Rāzī, *Tafsīr*, Bd. 16, S. 27.

tiken geht, so wie ar-Rāzī (und mit ihm viele andere Kommentatoren) meinten. Auch hierzu lässt sich Rubin konsultieren, der schreibt:

The final clause of the Quranic *ḡizya* verse states that the payers of the *ḡizya* are in a state of *ṣaḡār*, i.e. lowliness. In fact, taxes were always a sign of lowliness and submission to the authorities. It is a universal phenomenon, in vogue already in the Bible. In the *ḡizya* treaties, too, the lowliness involved in tax paying is explicit. The treaty of Taffis (22 A.H.) grants *amān* [Sicherheit] to the population on condition that they consent to “*ṣaḡār al-ḡizya*”, i.e., the submission involved in the payment of the *ḡizya*.⁴⁵

Die Sichtweise, die Rubin hier darstellt, hat sich in der islamischen Tradition zwar über die Jahrhunderte erhalten und wurde auch noch von modernen Denkern wie z. B. Rašid Riḏā (gest. 1935) favorisiert, sie blieb trotz der sie stützenden Quellenlage allerdings eine Randmeinung.⁴⁶

Zum Schluss des Artikels soll noch in aller Kürze die Frage erörtert werden, wie nun mit dem Vers 9:29 aus theologischer Sicht vor dem Hintergrund der heutigen Verfasstheit von Staat und Gesellschaft, die stark von der des 7. Jahrhunderts abweicht, umzugehen ist. Diese Frage ist höchst relevant, wenn man bedenkt, dass z. B. in Ägypten innerhalb der letzten Jahre gelegentlich die Forderung laut geworden ist, die Kopten zur Zahlung der *ḡizya* zu verpflichten.⁴⁷ Zwar ist das *ḡizya*-Gebot ohne Zweifel koranisch und damit aus muslimischer Sicht göttlichen Ursprungs, doch bleibt die Frage, ob seine Gültigkeit an bestimmte Bedingungen gebunden ist. Aus meinen Ausführungen ist deutlich geworden, dass der Vers 9:29 im Kontext einer jahrhundertealten politischen Praxis zu lesen ist, und so halte ich es für wahrscheinlich, dass der Vers unter den heutigen gesellschaftspolitischen Bedingungen nicht in dieser Form offenbart worden wäre. Zu diesem Schluss kommen auch eine Reihe muslimischer Intellektueller seit dem Untergang des Osmanischen Reiches, von denen ich den ägyptischen Denker Fahmī Huwaydī (geb. 1937) und seine vielbeachtete Monographie *Muwāṭinūn lā ḡimmiyyūn* („Bürger, nicht Schutzbefohlene“) hervorheben möchte. Die *ḡizya*-Thematik ist somit vergleichbar

45 Rubin, „Quran and *Tafsīr*“, S. 141. Siehe auch Vacca, *Non-Muslim Provinces under Early Islam*, S. 190 f., 198.

46 Vgl. Fahmī Huwaydī, *Muwāṭinūn lā ḡimmiyyūn*, Kairo: Dār aš-Šurūq, ³1999, S. 141.

47 Dafür plädierte vor einigen Jahren z. B. der salafistische Fernsehprediger Abū Ishāq al-Ḥuwaynī; vgl. Jocelyne Cesari, *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity, and the State*, New York 2014, S. 178.

mit dem Thema Sklaverei, das der Koran auch nicht aus eigener Initiative eingeführt, sondern nur als Bestandteil der damaligen Lebensrealität der Menschen aufgegriffen und geregelt hat.⁴⁸

5. Schluss

Der Koran stellt für viele Muslime einen wichtigen Bezugspunkt zur Beantwortung von Lebensfragen unterschiedlicher Art dar. Dazu gehören auch solche, die in der Moderne der Domäne des Politischen zugewiesen werden. Das grundsätzlich als eine Vereinnahmung des Korans für politische Zwecke zu betrachten, fußt auf einer Verabsolutierung der in Europa historisch gewachsenen Ordnungsbegriffe wie ‚Religion‘, ‚Säkularität‘ und ‚Politik‘, mit denen die moderne Welt(-sicht) strukturiert wird.

Dennoch lässt sich nicht leugnen, dass es, besonders in der Moderne, die weitreichende Tendenz gibt, im Koran (und anderen islamischen Quellen) eine Theorie von Herrschaft und Gesellschaft zu identifizieren, die als Alternative zu anderen (in erster Linie westlichen) Ideologien in Anschlag gebracht werden kann. Einzelne koranische Ausdrücke und Gebote werden dabei, ohne Berücksichtigung philologischer und historisch-kritischer Standards, in den von der Moderne geprägten Denk- und Begriffsraum verschoben, um die eigenen Entwürfe von Politik und Gesellschaft scheinbar islamisch abzusichern. Das Ergebnis ist das, was man als ‚politischen Islam‘ bezeichnen kann, dessen Konstitutionsbedingungen weniger vor dem Hintergrund der islamischen Tradition als vor dem der europäischen Moderne zu verstehen sind.

Zu den Aufgaben der akademischen Theologie gehört es, jegliche Vereinnahmung der islamischen Quellen zur Stützung bestimmter Agenden, seien diese politisch oder sonst wie geartet, aufzudecken und zu dekonstruieren. Exemplarisch wurde dies mit Blick auf die normativ aufgeladenen Ausdrücke *ḥalīfa* und *umma* sowie das *ḡizya*-Gebot unternommen, wobei sich gezeigt hat, dass wenig plausible Deutungen bereits in der klassischen Zeit des Islams weite Verbreitung fanden. Auf welche Weise die koranische Botschaft im Lichte der aktuellen Lebensrealitäten Impulse zur Lösung von bestehenden Fragen bieten kann, kann eine islamische Theologie nicht letztgültig klären, da die Ambiguitäten der Offenbarungstexte einen

48 Eine aktuelle und lesenswerte Studie zur Sklaverei im islamischen Herrschaftsgebiet mit einer theologischen Einordnung des Themas durch den Autor findet sich bei Jonathan Brown, *Slavery and Islam*, London 2019, hier S. 263 f.

breiten Korridor von Möglichkeiten bieten. Sie kann jedoch, und in diesen Rahmen ordnet sich der vorliegende Artikel ein, sehr wohl sagen, wo die Quellen auf missbräuchliche Weise verwendet werden.

Literaturverzeichnis

- Badawi, Elsaïd M./Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden 2008.
- al-Baydawî, Nâsir ad-Dîn, *Anwâr at-tanzîl wa-asrâr at-ta'wîl*, ed. von Muḥammad al-Mar'âšlî, 5 Bde., Beirut: Dâr Ihya' at-Turâṭ al-'Arabî, 1997.
- Berridge, Willow, *Islamism in the Modern World: A Historical Approach*, London/New York 2019.
- Brown, Jonathan, *Slavery and Islam*, London 2019.
- Cesari, Jocelyne, *The Awakening of Muslim Democracy: Religion, Modernity, and the State*, New York 2014.
- Cole, Juan, *Muhammad: Prophet of Peace Amid the Clash of Empires*, New York 2018.
- Crone, Patricia, „No Compulsion in Islam: Q. 2:256 in Medieval and Modern Interpretation“, in: *Le shî'isme imâmite quarante ans après: Hommage à Etan Kohlberg*, hrsg. von Mohammad Amir Moezzi, Meir M. Bar-Asher und Simon Hopkins, Turnhout 2009, S. 131–178.
- , „War“, in: *Encyclopaedia of the Qur'an*, hrsg. von Jane D. McAuliffe, 6 Bde., Leiden 2001–2006, Bd. 5, 2006, S. 455–459.
- Gascou, Jean, „Arabic Taxation in the Mid-Seventh Century Papyrus“, in: *Constructing the Seventh Century*, hrsg. von Constantin Zuckerman, Paris 2013, S. 671–677.
- Hallaq, Wael, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, New York 2013.
- al-Ḥawârizmî, Abû 'Abdallâh, *Mafâtiḥ al-'ulûm*, ed. von Ibrâhîm al-Abyârî, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1989.
- Hirschkind, Charles, „What is Political Islam?“, in: *Political Islam: A Critical Reader*, hrsg. von Frédéric Volpi, New York 2011, S. 13–15.
- Huwaydî, Fahmî, *Muwâṭinûn lâ ḍimmiyyûn*, Kairo: Dâr aš-Šurûq, 1999.
- Ibn Taymiyya, Taqîy ad-Dîn, *Mağmû' fatâwâ šayḥ al-islâm Aḥmad Ibn Taymiyya*, ed. von 'Abd ar-Raḥmân b. Muḥammad b. Qâsim und Muḥammad b. 'Abd ar-Raḥmân b. Qâsim, 37 Bde., Riad/Mekka: Maṭâbi' ar-Riyâd, o. J. [1962–1967].
- Kadi, Wadad, „The Term 'Khalifa' in Early Exegetical Literature“, in: *Die Welt des Islams* 28.1–4 (1988), S. 392–411.
- /Aram Shahin, „Caliph, Caliphate“, in: *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, hrsg. von Gerhard Böwering, Princeton/Oxford 2013, S. 81–86.
- Leaman, Oliver (Hg.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, London/New York 2010.

- Lecker, Michael, „Constitution of Medina“, in: *Encyclopaedia of Islam Three*, hrsg. von Kate Fleet et al., Leiden 2012.
- March, Andrew F., *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*, Cambridge, MA 2019.
- McAuliffe, Jane D. (Hg.), *The Cambridge Companion to the Qurʾān*, Cambridge 2014.
- Noth, Albrecht, „Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die ‚Bedingungen Umars (aš-šurūṭ al-ʿumariyya)‘ unter anderem Aspekt gelesen“, in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), S. 290–315.
- ar-Rāzī, Fahr ad-Dīn, *at-Tafsīr al-kabīr aw Mafātiḥ al-ġayb*, ohne Ed., 32 Bde., Kairo: Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, 1934–1964.
- Rippin, Andrew (Hg.), *The Wiley Blackwell Companion to the Qurʾan*, Oxford 2017.
- Rubin, Uri, „Quran and Tafsīr: The Case of ‘an yadin’“, in: *Der Islam* 70 (1993), S. 133–144.
- Sadan, Joseph, „‘Community’ and ‘Extra-Community’ as a Legal and Literary Problem“, in: *Israel Oriental Studies* 10 (1980), S. 102–115.
- aṭ-Ṭabarī, Ibn Ġarīr, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden: Aus der arabischen Chronik des Tabari*, übers. von Theodor Nöldeke, Leiden 1879.
- at-Tirmidī, Abū ʿĪsā, *Sunan at-Tirmidī*, 5 Bde., ed. von Aḥmad Šākīr, Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975.
- Tlili, Sarra, *Animals in the Qurʾan*, Cambridge 2012.
- Vacca, Alison, *Non-Muslim Provinces under Early Islam: Islamic Rule and Iranian Legitimacy in Armenia and Caucasian Albania*, New York 2017.
- Wild, Stefan, „Politics and the Qurʾan“, in: *The Oxford Handbook of Qurʾanic Studies*, hrsg. von Mustafa Shah und Muhammad Abdel Haleem, Oxford 2020, S. 502–511.
- Zafer, Hamza, *Ecumenical Community: Language and Politics of the Ummah in the Qurʾan*, Leiden/Boston 2020.
- az-Zamaḥšarī, Ġarallāh, *Tafsīr al-Kaššāf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl wa-ʿuyūn al-aqāwīl fi wuġūb at-taʿwīl*, ed. von Ḥalīl Maʾmūn Šihā, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 2009.

