

Die Geschichte des Islams: Der Konflikt zwischen Heiligkeit und Menschlichkeit

Von **Alaa Alkhatib**

22. Februar 2026

Contents

1- Souveränität und Verhandlung: Eine analytische Lektüre der Entstehung des „Gemeinwesens von Medina“	3
2- Der Kampf um Legitimität und die Existenzprüfung: Die Saqīfah, die Ridda und die Eroberungen	11
3- Von Omars Ermordung bis zur Großen Fitna: Wenn der Staat seine eigenen Kinder frisst	17
4- Vom Kalifat zum Königreich: Die Geburt des Imperiums und des „Real-Staates“ – Die Umayyaden-Dynastie	22
5- Das globale Imperium: Das Ringen der Nationalitäten und die Formung des muslimischen Geistes – Macht versus Jurist	27
6- Der Zerfall des Zentrums: Das Zeitalter der Sultane und die Formung der Orthodoxie	32
7- Das Zeitalter des Bruchstücks: Kreuzfahrer, Mongolen und die Jurisprudenz der Belagerung	38
8- Der Herbst des Reiches: Der Tunnel der Stagnation und der Schock des Erwachsens	42
9- Am Scheideweg: Die gescheiterte Aufklärung und der Aufstieg der Ideologie	47
10- Der historische Prozess: Auf dem Weg zu einem Islam ohne Götzen	52

1- Souveränität und Verhandlung: Eine analytische Lektüre der Entstehung des „Gemeinwesens von Medina“

Dieser Artikel ist der erste in einer Reihe, die eine Video-Serie begleitet, welche die islamische Geschichte aus einer analytischen und kritischen Perspektive beleuchtet – weder hagiografisch noch feindselig. Das Ziel ist nicht die Diskussion von Glauben oder religiösen Werten, sondern das Lesen historischer Tatsachen als menschliche Ereignisse, die sich in einem spezifischen sozialen und politischen Kontext vollzogen haben, unter Anwendung der in der Staatsentstehungswissenschaft gebräuchlichen Instrumente.

Die Serie geht von einer einfachen methodischen Prämisse aus: Die historische islamische Erfahrung war die Erfahrung der Gründung einer Gesellschaft, einer Autorität und eines Regierungssystems unter den Bedingungen ihrer Zeit und ihres Ortes. Sie unterlag wie andere historische Erfahrungen den Machtverhältnissen, Allianzen, ökonomischen Faktoren und dem Kampf um Legitimität.

In diesem grundlegenden Artikel konzentrieren wir uns auf den Übergang vom Ruf in Mekka zur Formation der Gesellschaft von Medina – was als der Kern eines entstehenden politischen Gebildes, des „Gemeinwesens von Medina“ (*Medinan polity*), beschrieben werden kann; eine historische menschliche Fallstudie und kein vollständiges verfassungsrechtliches Modell im modernen Sinne.

Einleitung: Eine Neulektüre der Anfänge

Zwischen dem traditionellen Diskurs, der Medina als ein vom Himmel herabgestiegenes utopisches Modell heiligt, und dem feindseligen Diskurs, der die Erfahrung ausschließlich auf ihren historischen Kontext reduziert, verlangen die historischen Tatsachen nach einer methodischen Neulektüre – einer Lektüre, die die Analyse der Sakralisierung entkleidet, ohne dem heiligen Text selbst die Heiligkeit abzusprechen.

Medina nach der Hidschra (Auswanderung) war nicht bloß „eine Moschee und Gräber“, sondern ein politisches „Start-up“ *par excellence*, das vor den Existenzherausforderungen inmitten eines Dschungels aus stammesgebundenen

Loyalitäten und ethnischen Solidaritäten stand. Hier war Religion nicht bloß ein Ritus, sondern verwandelte sich in eine „Technologie der Souveränität“ zur Konfliktbewältigung und Steuerung von Diversität.

Die zentrale Frage dieser Episode lautet:

Begann der Islam als eine Theorie des Staates? Oder als ein religiös-sozialer Aufruf, der seine Gemeinschaft erst später in ein politisches Gebilde verwandelte?

Mekka: Ein dogmatischer Aufruf ohne Herrschaftsapparat

Der Aufruf in Mekka dauerte mehr als ein Jahrzehnt an, ohne einen Staat, einen Verwaltungsapparat oder Regierungsinstitutionen hervorzubringen. Es entstand kein Autoritätssystem, kein Durchsetzungsmechanismus und keine Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten im Namen der Glaubensgemeinschaft. Die Gemeinschaft war klein, verfolgt und besaß weder Land noch Armee oder durchsetzbares Recht.

Diese Unterscheidung ist methodisch von zentraler Bedeutung: Das Entstehen eines Glaubensbekenntnisses bedeutet nicht das Entstehen eines Staates. Der Staat im historischen Sinne beginnt dort, wo öffentliche Angelegenheiten auf einem bestimmten Territorium durch eine organisierte Autorität verwaltet werden.

Quellen berichten, dass die Quraish (der dominierende Stamm in Mekka) verschiedene Formen der sozialen und politischen Kooptation anboten – Status, Allianzen, Führungsrollen –, die jedoch abgelehnt wurden. In einer gläubigen Lektüre entspricht dies prinzipienfester Standhaftigkeit. In einer politischen Lektüre kann es als Weigerung verstanden werden, sich in ein bestehendes System zu integrieren, zugunsten des Aufbaus einer unabhängigen Gemeinschaft, die später ihr eigenes System hervorbringen sollte.

Die Hidschra: Von der verfolgten Gemeinschaft zum Kern der Autorität

Die Hidschra (Auswanderung) nach Yathrib (dem späteren Medina) markierte den entscheidenden Wendepunkt. Sie war nicht bloß eine geografische Verlegung, sondern eine funktionale Transformation: von einer Gemeinschaft ohne eigenen Raum zu einer Gemeinschaft im Besitz von Territorium, lokalen Verbündeten, einem Beziehungsnetzwerk und der Fähigkeit zur Selbstorganisation.

Yathrib litt unter lang andauernden Konflikten zwischen den Stämmen Aus und Chazradsch (den dominierenden arabischen Stämmen der Stadt), gepaart mit der Präsenz ökonomisch mächtiger jüdischer Stämme und einem klaren

schiedsrichterlichen Vakuum. Das Umfeld war reif für die Akzeptanz eines einenden Vermittlers. Hier tritt der Aufruf in die politisch-soziale Sphäre ein, und der Prozess des Aufbaus eines Entscheidungskentrums beginnt.

In der Politischen Soziologie markiert dieser Moment den Beginn der „Politisierung der Gemeinschaft“.

Die Verbrüderung (Al-Mu'āchāt): Ein ökonomisches und soziales Sicherheitsnetz

Die „Verbrüderung“ (*al-mu'āchāt*), die zwischen den Auswanderern (*Muhādschirūn*, jenen, die Mekka verließen) und den Helfern (*Anṣār*, den einheimischen Bewohnern Medinas) etabliert wurde, wird gewöhnlich als geistlich-ethisches Band dargestellt. Sie erfüllte jedoch auch eine entscheidende ökonomische Funktion. Die Auswanderer hatten ihren Wohlstand und ihren Handel in Mekka zurückgelassen; das Risiko eines sozialen Kollapses der neuen Gemeinschaft war real.

Das System der Verbrüderung schuf einen Mechanismus zur Ressourcenumverteilung, zur Beschäftigungssicherung und zur sozialen Integration. Das berühmte Beispiel von ʿAbd ar-Raḥmān ibn ʿAuf (einem prominenten Gefährten des Propheten), der, als ihm die Hälfte des Vermögens eines Helfers angeboten wurde, nach dem Marktplatz statt nach Almosen fragte, offenbart einen raschen Übergang zu produktiver Integration.

Medina war kein Wohlfahrtsstaat, sondern ein offener Markt. Dies ist wichtig, um zu verstehen, dass die entstehende Gemeinschaft früh nach ökonomischer Unabhängigkeit strebte – eine klassische Bedingung für das Aufkommen politischer Gebilde.

Die Gemeindeordnung von Medina: Ein vielparteilicher politischer Vertrag

Die „Gemeindeordnung von Medina“ (*Ṣaḥīfat al-Madīnah*) wird oft als religiöses Dokument gelesen, erscheint jedoch aus analytischer Perspektive eher als ein politischer Sicherheitsvertrag zwischen verschiedenen Gruppen. Ihre Texte regeln: kollektive Verteidigung, rechtliche Verantwortung, Streitbeilegung, gegenseitige Verpflichtungen und die Anerkennung unabhängiger Stammeseinheiten.

Das Dokument war keine theokratische Verfassung, sondern vielmehr ein „Sicherheitspakt“. Wenn der Prophet die Juden als „eine Gemeinschaft (*Ummah*) mit den Gläubigen“ (nicht *aus* den Gläubigen) anerkennt, betreibt er nicht bloß „religiöse Toleranz“ im modernen Sinne, sondern übt „politischen Realismus“ (*Realpolitik*). Er

begründet eine Legitimität, die auf „Fakten vor Ort“ und gemeinsamer Geografie basiert, nicht allein auf der Einheit des Glaubens.

Dies war keine „religiöse Toleranz“ im modernen Verständnis, sondern „politischer Realismus“. Der Prophet erkannte, dass der Aufbau eines „Staates“ die Sicherung der Innenfront durch militärische Allianzen mit Kräften erforderte, die über Wohlstand und Waffen verfügten (die jüdischen Stämme). Hier ging die politische Identität (die „Ummah von Medina“) der religiösen Identität voraus und umfasste diese. Souveränität wird hier durch „Bündnis“ und nicht durch „Ausschluss“ aufgebaut. Dies steht einem konföderalen Sozialvertrag näher als einer religiös-dogmatischen Verfassung. Hier sehen wir den ersten Rahmen von Governance: vertraglich, sicherheitsbasiert, politisch. Dieses Muster ist historisch aus Bündnissen zwischen Städten und Stämmen in den Gründungsphasen von Staaten bekannt.

Die frühen Schlachten: Konsolidierungskampf des Gebildes

Die frühen Schlachten – Badr, Uhud und al-Chandaq (die Grabenschlacht) – können religiös im Sinne der Mobilisierung gelesen werden, sie lassen sich jedoch auch als Existenzkämpfe eines entstehenden Gebildes deuten. Jeder Staat durchläuft in seiner Formierungsphase eine Phase der Konsolidierung durch Gewalt.

Die Schlacht von Badr beispielsweise wird nicht nur als dogmatischer Zusammenstoß verstanden, sondern auch im Kontext des Kampfes um Handelsrouten und Ressourcen. Die Karawanen der Quraisch waren eine ökonomische Lebensader; sie zu treffen bedeutete ökonomischen und politischen Druck auszuüben.

Die Ergebnisse von Badr trugen im Hinblick auf Beute und Symbolik dazu bei, die Legitimität des neuen Zentrums in Medina zu festigen und seine Abschreckungswirkung zu verstärken.

Der Vertrag von Hudaibiyyah: Strategischer Realismus

Der Vertrag von Hudaibiyyah ist der Moment, in dem der „Staatsmann“ deutlich hinter dem Gewand des „Propheten“ hervortrat. Die Akzeptanz der scheinbar ungerechten Bedingungen der Quraisch war keine Schwäche, sondern ein „Innehalten vor der strategischen Explosion“. Der Führer opferte Slogans (wie das Weglassen der *Basmalah* [die Formel „Im Namen Gottes, des Allerbarmer, des Barmherzigen“]) und die Zustimmung zur Streichung des Titels „Gesandter Gottes“) für geopolitische Gewinne. Hier sehen wir eine echte Dekonstruktion: Politik ist die Kunst des Möglichen, selbst in Momenten der Offenbarung.

Der Vertrag von Hudaibiyyah stellt einen hochgradig bedeutsamen Moment strategischer Verhandlung dar. Die Akzeptanz von Bedingungen, deren Oberfläche unausgewogen war – wie der Wortlaut des Vertragstextes –, im Austausch für einen Waffenstillstand und praktische Anerkennung, spiegelt Machtkalküle wider, keine emotionalen Impulskäufe. In der politischen Verhandlungstheorie gilt dies als Modell des „taktischen Zugeständnisses für strategischen Gewinn“. Der Waffenstillstand ermöglichte die interne Reorganisation und die Ausweitung von Allianzen, was sich später in der Vergrößerung des Einflussbereichs manifestierte.

Hunain und „Diejenigen, deren Herzen gewonnen werden sollen“ (*Al-Mu'allafatu Qulūbuhum*): Loyalitätsarchitektur

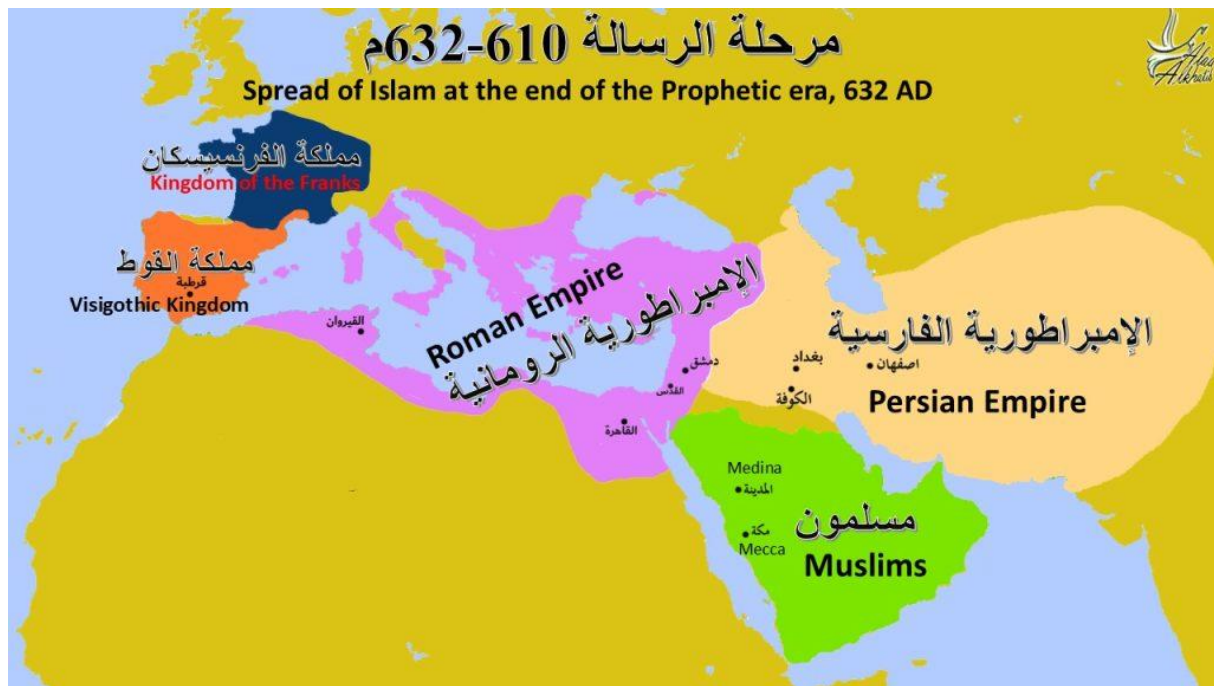
In der Schlacht von Hunain (einer Schlacht nach der Eroberung Mekkas gegen den Stamm der Hawāzin) war die Verteilung der Beute an die Führer der Quraisch („diejenigen, deren Herzen gewonnen werden sollen“ – eine im Koran erwähnte Kategorie für die Verteilung von Almosen/Sakat) nicht bloß ein Akt der *Da'wah* (Missionierung), sondern „Sozialingenieurwesen“ (*social engineering*), um solide Stammesloyalitäten zu kaufen. Hier baut der Staat seine eigene „Elite“ auf und nutzt finanzielle Überschüsse, um das Überleben des entstehenden Systems inmitten eines Meeres potenzieller Gegner zu sichern.

Er gewährte Abū Sufyān ibn Ḥarb (einer führenden Persönlichkeit der Quraisch, die erst vor kurzem den Islam angenommen hatte) 100 Kamele und 40 Unzen Silber, Hakim ibn Hizam 100 Kamele, ebenso Safwān ibn Umayyah und anderen Führern der Quraisch.

Diese Maßnahme kann ethisch auf verschiedene Weise gelesen werden ... politisch ist sie jedoch eindeutig:

Loyalitäten steuern. Eliten einbinden. Die Wahrscheinlichkeit einer Rebellion verringern. Stabilität aufbauen.

Alle entstehenden Staaten tun dies in unterschiedlichen Formen.



Der Eintritt der Stämme: Kollektive Kalküle

In den späteren Phasen traten ganze Stämme dem Islam bei. Viele Stämme warteten das Ergebnis des Konflikts zwischen den Muslimen unter der Führung des Propheten und den Quraisch ab; ihre ungesprochene Haltung war: „Beobachtet sie; wenn er sie besiegt, ist er ein wahrer Prophet.“ Daher wurde das neunte Jahr nach der Hidschra, das Jahr nach der Eroberung Mekkas, als „Jahr der Delegationen“ (‘*Ām al-Wufūd*) benannt. Es wird überliefert, dass der Prophet etwa 70 Delegationen arabischer Stämme aus der gesamten Arabischen Halbinsel empfing, wie die Delegationen der Thaḳīf, Tamīm, ‘Abd al-Qais, Ḥanīfah und anderer.

Hier vollzieht sich eine wichtige Transformation:

Der Islam war nicht mehr nur der Glaube von Individuen, sondern ein Rahmen für kollektive Identität. Wenn ein Stamm beitrat, brachte er sein gesamtes Netzwerk, seine Loyalitäten und seine internen Gleichgewichte mit. Und hier dehnt sich die politische Gemeinschaft rasch aus.

Die glaubensbasierte Lektüre und die historische Lektüre

Man könnte sagen: All diese Tatsachen – die Verträge, Allianzen, Verhandlungen, die Machtsteuerung – sind aus der Sicht des Gläubigen Teil der Offenbarung selbst, dazu bestimmt, das Modell des Staates zu lehren. Dies ist eine legitime, glaubensbasierte Interpretation innerhalb ihres dogmatischen Rahmens.

Die historische Lektüre arbeitet jedoch anders: Sie fragt nicht: War die Entscheidung Offenbarung oder nicht? Sondern sie fragt: Wie handelte der Führer? Welche Instrumente nutzte er? Waren es überhistorische Werkzeuge ... oder menschliche Werkzeuge, die beim Aufbau politischer Gebilde bekannt sind?

Wenn wir auf die Tatsachen blicken, stellen wir fest: Die Berücksichtigung von Machtverhältnissen, der Aufbau von Allianzen, der Abschluss von Bündnissen, das Hinauszögern von Konfrontationen, das Absorbieren von Gegnern, das Steuern von Loyalitäten, die Umverteilung von Ressourcen – all dies sind Instrumente, die beim Aufbau antiker Staaten auf der Arabischen Halbinsel und in den benachbarten Reichen bekannt waren.

Die Lektüre an dieser Stelle verneint nicht den Glauben, aber sie weigert sich, die historische Erfahrung in ein vorgefertigtes verfassungsrechtliches Modell für alle Zeiten zu verwandeln.

Sie besagt schlicht: Die Erfahrung war bedeutend, aber sie war auch historisch-menschlich.

Selbst wenn der Gläubige die Entscheidung als Offenbarung betrachtet, herabstieg diese Offenbarung in einem spezifischen sozialen und politischen Kontext, interagierte mit den Werkzeugen der Realität und baute keinen Staat durch übernatürliche Mechanismen auf, sondern durch verständliche menschliche Mechanismen.

Fazit: Ein Staat der Notwendigkeit, kein Staat der Religion

Stellen Sie sich den Propheten in Medina vor: Er sprach nicht nur über das Gebet, sondern verbrachte seine Tage damit, „Militärbündnisse“ zu schließen und „Handelskarawanen“ zu steuern. Als er die „Gemeindeordnung von Medina“ verfasste, nutzte er nicht die Sprache der Predigt, sondern die Sprache des „Sozialvertrags“. Er machte die Juden und Polytheisten im Austausch für kollektive Verteidigung zu einem Teil der „politischen Gemeinschaft“. Warum? Weil ein entstehender Staat nicht von Slogans lebt, sondern von gemeinsamer Sicherheit und wechselseitigen Interessen.

Der Islam in Medina legte das Gewand des „Staates“ in seinem rohen Konzept an: Territorium, Volk und absolute Souveränität. Der Eintritt der Araber in den Islam als Stämme war keine plötzliche kollektive spirituelle Transformation, sondern eine Unterwerfung unter eine neue politische Zentralität, die ihre Wirksamkeit im Feld bewiesen hatte.

Das Gemeinwesen von Medina war kein „religiöser Staat“, sondern ein „Staat der Notwendigkeit“, der in einem zutiefst menschlichen historischen Kontext geformt wurde. In der nächsten Episode werden wir sehen, wie diese Struktur beim Scheiden des Gründers an der „Saqīfah von Banū Sā‘idāh“ (dem Versammlungsort, an dem die

Nachfolge von Abū Bakr beschlossen wurde) explodierte, wo der reale Kampf darüber begann, wer das Recht hat zu entscheiden.

Die Erfahrung von Medina war eine grundlegende Erfahrung von immenser Tragweite, aber sie war auch eine historische menschliche Erfahrung, geformt unter den Bedingungen der Realität und mit Werkzeugen, die im Rahmen der Staatswissenschaft verständlich sind.

2- Der Kampf um Legitimität und die Existenzprüfung: Die Saqīfah, die Ridda und die Eroberungen

Wenn der Staat von Medina um die Persönlichkeit des Gründers herum geformt wurde, so war die kritischste Frage nicht, wie er entstand, sondern vielmehr: Was passiert, wenn der Gründer nicht mehr da ist? Gab es einen vollständigen Governance-Mechanismus? Eine Verfassung für den Machtübergang? Ein vordefiniertes Nachfolgesystem? Oder trat die Politik in ihrer rohesten Form sofort wieder an die Oberfläche?

Der traditionelle Diskurs fördert die Idee des „Rechtgeleiteten Kalifats“ (*Ar-Rāschidūn*) als einen soliden Block spirituellen Konsenses. Eine politische Lektüre der Geschichte offenbart jedoch einen zentralen Moment des Bruchs. Die aufgeworfene Frage lautete nicht: „Wer ist der Frömmste?“, sondern vielmehr: „Wer besitzt das Recht zu entscheiden?“ und „Wie wird ein Staat ohne geschriebenen Text für den Machtübergang geführt?“

In dieser Phase stehen wir vor drei Momenten, die die Politik im frühen Islam neudefinierten: Die Saqīfah, die Ridda-Kriege und die Eroberungen. Hier brach das imaginierte ideale Modell zusammen, und das Modell des „Staates der Dominanz und der faktischen Realität“ (*Realpolitik*) wurde geboren.

Die Saqīfah: Eine politische Versammlung vor der Beisetzung

Noch bevor der Prophet beigesetzt wurde, versammelten sich die *Anṣār* (die „Helfer“ – die einheimischen Bewohner Medinas, die den Propheten unterstützten) in der *Saqīfah Banī Sāʿidah* (einer überdachten Versammlungsstätte des Stammes Banū Sāʿidah). Dies war keine Versammlung zur Predigt oder ein Rat der Rechtsgelehrsamkeit; es war eine dringliche politische Versammlung unter dem Titel: **Wer herrscht?**

Die *Anṣār* nominierten ihren Kandidaten, Saʿd ibn ʿUbādah, den Führer des Chazradsch-Stammes und das Oberhaupt der *Anṣār*. Die *Muhādschirūn* (die „Auswanderer“ – jene, die von Mekka nach Medina ausgewandert waren) trafen rasch ein, vertreten durch Abū Bakr as-Siddīq und ʿUmar ibn al-Chaṭṭāb. Es entbrannte eine hitzige Debatte, und Vorschläge wurden ausgetauscht.

Es wurde vorgeschlagen: „Ein *Amīr* (Führer) von uns und ein *Amīr* von euch“, was eine Formel der Machtteilung bedeutete. Das Argument, das sich letztlich durchsetzte, war jedoch weder ein koranischer Text noch ein prophetischer Hadith, sondern ein soziopolitisches Argument. Wie ‘Umar ibn al-Chaṭṭāb erklärte: „Die Araber werden sich nur den Quraisch unterwerfen“ (dem Stamm des Propheten und dem mächtigsten Stamm in Mekka). Der Stammesstatus der Quraisch auf der Halbinsel war nicht mit dem der Aus und Chazradsch zu vergleichen.

Die Logik der *‘Aṣabiyyah* (soziale Solidarität mit Betonung auf Stammes- oder Clanbindung) und die Zentralität der Quraisch entschieden die Debatte.

In einem entscheidenden Moment initiierte ‘Umar die *Bai‘ah* (den Treueeid) auf Abū Bakr, andere folgten, und Abū Bakr wurde der erste *Chalīfah* (Kalif – Nachfolger und Führer der muslimischen Gemeinschaft).

Analytisch blicken wir hier auf Elitenverhandlung, ein Rennen um die Entscheidungsfindung, rasche Entschlossenheit, ein Kräfteverhältnis und das Fehlen eines vorherigen verfassungsrechtlichen Textes. Es wurde kein verbindlicher Text genutzt, um den Mechanismus des Machtübergangs zu definieren; kein entscheidender Vers und kein definitiver Hadith wurde angerufen. Es war eine politische Verhandlung im wahrsten Sinne des Wortes. Der Machtübergang erfolgte durch eine Notfallentscheidung in einer begrenzten Versammlung, nicht durch ein zuvor kodifiziertes System. Somit wurde die erste souveräne Entscheidung nach dem Gründer in einer Notfallsitzung getroffen, nicht in einem geschriebenen Text.

Die Ridda-Kriege: Eine Krise der Loyalität oder eine Krise des Glaubens?

Sobald die Saqifah entschieden war, explodierte die Arabische Halbinsel. Viele Stämme weigerten sich, die *Zakāt* zu zahlen (die verpflichtende Abgabe im Islam, die hier als Staatssteuer behandelt wurde), lehnten die zentrale Autorität ab, erklärten ihre Unabhängigkeit und folgten lokalen Führern. Einige fielen im dogmatischen Sinne tatsächlich vom Glauben ab, wie die Anhänger von Musailimah ibn Ḥabīb (oft Musailimah der Lügner genannt) unter den Banū Ḥanīfah, die Anhänger von Ṭulaiḥah al-Asadī und die Anhänger von Al-Aswad al-‘Ansī im Jemen.

Stämme wie Tamīm, Ḥanīfah, Sulaim und Hawāzin sagten nicht „Nein zu Gott“, sondern vielmehr „Nein zu den Quraisch als permanentem Zentrum für Entscheidungsfindung und Wohlstand“. Für sie wurde die *Zakāt* als politischer Tribut an ein neues Zentrum verstanden.

‘Aṣabiyyah (Stammesloyalität) war der primäre Treiber der Stammesrebellion. Der Spruch: „Der Lügner von Rabi‘ah (Musailimah) ist uns lieber als der Wahrhaftige von

Muḍar (der Prophet)“, fasst den Kern des Geschehens prägnant zusammen. Dies ist keine theologische Aussage, sondern eine rein politische. Der Kampf galt nicht nur der göttlichen Wahrheit, sondern der Souveränität, der Führung und dem Zentrum der Macht.

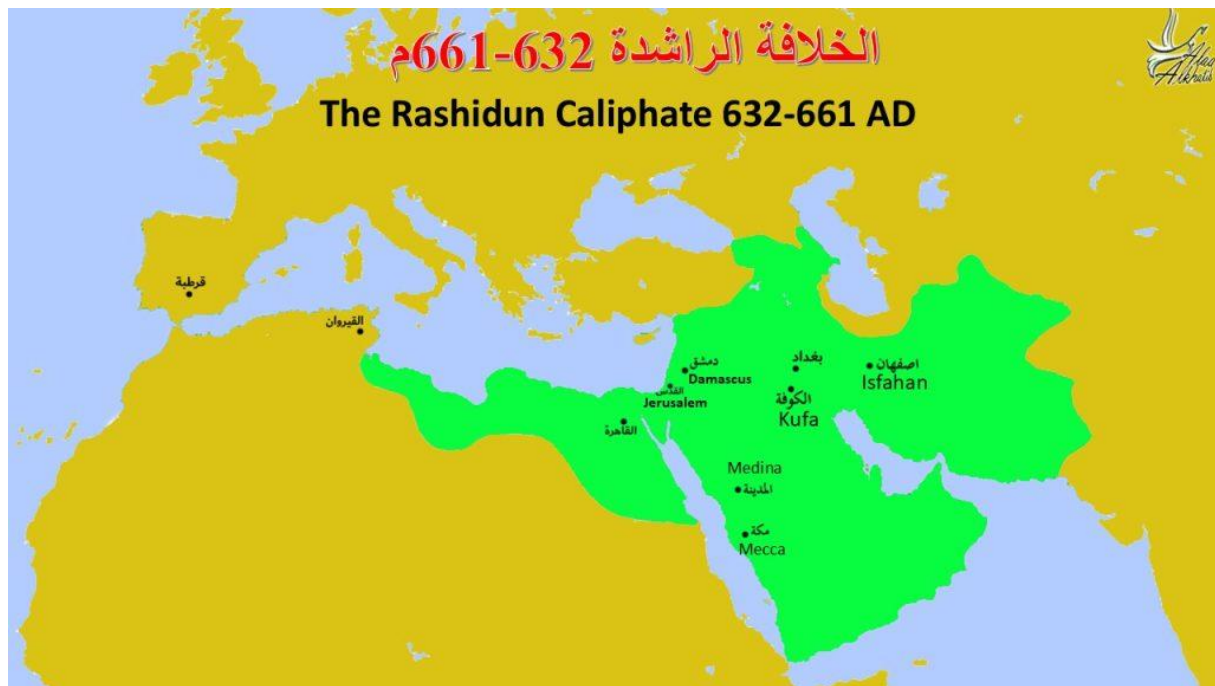
Die neue Autorität sah darin eine politische Rebellion und entsandte Armeen. Die Ridda-Kriege (die sogenannten Apostasiekriege) brachen aus – bittere und verhängnisvolle Kriege. Abū Bakrs Sieg war ein Sieg für die organisierte *‘Aṣabiyyah* der Quraisch und ihrer Verbündeten über die fragmentierten Loyalitäten anderer Stämme.

Diese Rebellion gegen die zentrale Autorität der Quraisch war in einer theologischen Lektüre eine Abkehr von der Religion (*Ridda*). In einer soziologischen Lektüre war sie jedoch eine Rebellion gegen das Zentrum und eine Verweigerung der Machtumverteilung. Der entstehende Staat konnte ohne ein Monopol auf Entscheidungsfindung und Besteuerung nicht überleben. Somit war der erste Krieg, den der Staat nach dem Gründer führte, ein Krieg zur Etablierung der Zentralisierung.

Der Dialog zwischen Abū Bakr und ‘Umar: Das Gewaltmonopol

Eine berühmte Überlieferung erzählt vom Dialog zwischen ‘Umar und Abū Bakr bezüglich des Kampfes gegen jene, die die Zahlung der *Zakāt* verweigerten. ‘Umar fragte: „Wie können wir gegen sie kämpfen, wenn sie noch den Glauben bezeugen?“ Abū Bakr antwortete: „Bei Gott, wenn sie mir auch nur einen Ziegenstrick [ein kleines Seil] verweigern, den sie dem Gesandten Gottes zu geben pflegten, werde ich sie wegen seiner Verweigerung bekämpfen.“ ‘Umar erklärte später, er habe erkannt, dass Gott Abū Bakrs Herz für den Kampf geöffnet hatte, und wusste, dass es die Wahrheit war.

Dieser Dialog wird gewöhnlich als Beispiel für dogmatische Festigkeit gelesen. Politisch gesehen ist er jedoch die erste explizite Anwendung des Prinzips des staatlichen **Gewaltmonopols** und des **Besteuerungsmonopols**. Die Frage war nicht nur Gottesdienst; es war die **finanzielle Souveränität**. Der Staat benötigte Ressourcen, um zu überleben und sein Expansionsprojekt vorzubereiten. Er musste entweder eine coercive Zentralmacht werden oder wieder zu einer flüchtigen Stammesallianz zurückkehren. Daher waren die Ridda-Kriege Kriege zur Etablierung von Souveränität und nicht bloß eine theologische Debatte.



Die Eroberungen: Staatsexpansion, nicht nur ein religiöser Aufruf

Nach der Sicherung des Inneren wandten sich die Armeen nach außen. Wir stehen nicht mehr vor einer missionarischen Gruppe, sondern vor einer organisierten Militärmaschine. Die Eroberungen waren nicht bloß ein spiritueller Impuls; sie waren eine Reaktion auf ökonomische Notwendigkeiten (Bedarf an Ressourcen), Stammesdynamiken (Lenkung der Raubzug-Energie nach außen) und politische Bedürfnisse (Erweiterung des vitalen Raumes).

Nachdem die Stämme die internen Kämpfe eingestellt hatten, benötigten sie ein neues Betätigungsfeld. *Ghanīmah* (Kriegsbeute) war kein nebensächliches Detail in den Expansionskriegen; sie war der materielle Motor, der die Stammesloyalität gegenüber dem Zentrum sicherte. Der entstehende Staat erkannte, dass sein Überleben vom Zustrom externer Ressourcen abhing. Das Perserreich und das Byzantinische Reich waren vergleichsweise geschwächt, was den Weg für eine rasche Expansion freimachte. Es handelte sich nicht mehr nur um einen „sich verbreitenden Aufruf“, sondern um einen **sich ausdehnenden Staat**.

‘Umars Dīwān: Die Geburt von Bürokratie und Hierarchie

Während der Ära von ‘Umar ibn al-Chaṭṭāb wurde der „*Dīwān al-‘Aṭā*“ (das Amt für Verteilung/Soldzahlungen) ins Leben gerufen. Zum ersten Mal wurden die Namen der

Kämpfer und der frühen Konvertiten zum Islam registriert und die Verteilung der Gehälter aus dem *Bait al-Māl* (der Staatskasse) organisiert.

Die Verteilung erfolgte jedoch nicht gleichmäßig. Es wurden klare Kriterien für die Verteilung des Wohlstands unter den Muslimen festgelegt, darunter: Priorität im Islam (*Sābiqah*), Verwandtschaft zum Propheten und Leistungen in den Schlachten.

Dementsprechend gestaffelt war die Verteilungsordnung: von den *Muhādschirūn* zu den *Anṣār* und den Veteranen der Schlacht von Badr, gefolgt von anderen Kategorien.

Infolgedessen entstand eine finanzielle und politische Hierarchie. Die Gesellschaft war nicht mehr nur eine gleiche Gemeinschaft von Gläubigen; sie wurde zu finanziellen Klassen, die an ihre Nähe zum Zentrum und das „Schwert des Staates“ gebunden waren.

Al- ‘Aṭā’ und ‘Aṣabiyyah: Die Verstaatlichung des Stammes

Der ‘*Aṭā*’ (Sold/Stipendium) wurde nicht direkt an Einzelpersonen gezahlt, sondern über das Tor des Stammes. Der Stammesführer verteilte ihn innerhalb seines Stammes. Auf diese Weise wurde die ‘*Aṣabiyyah*’ (Stammes-Solidarität) nicht abgeschafft, sondern „verstaatlicht“. Der Staat knüpfte die Stammesloyalität an Gehälter und verwandelte sie so von einer potenziellen Bedrohung in ein Werkzeug der Kontrolle. Daher verlief die „Bürgerschaft“ nicht über das Individuum, sondern über den Stamm. Dieses Modell verschmolz den Staat mit dem StamMESSystem, anstatt es zu demontieren.

Die Maschinerie von Wohlstand und Souveränität

Als ‘Umar die *Dīwāne* (Verwaltungsabteilungen/Register) einrichtete, praktizierte er keine Predigt; er baute ein Ressourcenmanagement auf. Jeder Muslim wurde zu einem finanziellen Eintrag in den Registern des Staates. Der Kämpfer verwandelte sich von einem freiwilligen Krieger in einen professionellen Soldaten, der einen regelmäßigen Sold erhielt.

Das System trug jedoch den Keim interner Spannungen in sich: Je näher man dem Zentrum der Quraisch stand und je früher man am Kampf beteiligt war, desto höher war der Sold. Hier wurde eine finanziell-politische Elite geboren, die in zukünftigen Konflikten eine Hauptrolle spielen sollte.

Fazit: Von der spirituellen Legitimität zur Legitimität der Dominanz

Wir haben gesehen, dass die Saqīfah eine Verhandlung über die Macht war, die Ridda-Kriege ein Krieg um die Zentralisierung des Staates, die Eroberungen Kriege der Staatsexpansion und der *Dīwān al-‘Aṭā’* das Fundament der herrschenden Klasse und der sozioökonomischen Stratifikation.

Die Macht ging nicht geschmeidig durch einen geschriebenen Text über, sondern durch die Schärfe der Entscheidung und die Geschwindigkeit der Resolution. Der Staat wurde nicht aus einem vorgefertigten „Katalog“ geboren, sondern formte sich durch einen Konflikt der Willen und die Notwendigkeiten des Überlebens.

Im nächsten Artikel erreichen wir den gefährlichsten Moment: Wenn der Konflikt von den Peripherien in das Herz des Hauses der Herrschaft wandert. Vom Attentat auf ‘Umar bis zur Großen Fitna (*Al-Fitnah al-Kubrā*), als muslimisches Blut in Strömen floss und die Politik im Islam noch einmal neu definiert wurde.

3- Von Omars Ermordung bis zur Großen Fitna: Wenn der Staat seine eigenen Kinder frisst

Die Geschichte der Völker lehrt uns: **Der Zerfall eines Reiches beginnt nicht an seinen Außengrenzen, sondern im Zentrum.** Nach Jahren beispielloser Expansion brach der junge islamische Staat keineswegs unter den Schlägen der Byzantiner oder Perser zusammen – **er zersplitterte direkt in seinem Herzen, in Medina.**

Wir erleben hier einen klassischen Fall der **Staatssoziologie**: Wenn das Tempo imperialer Expansion das institutionelle Vermögen überfordert, Ordnung und Kontrolle aufrechtzuerhalten, **erwächst die Existenzgefahr von innen, nicht von außen.** Dieser Beitrag analysiert, wie sich der „Streit“ von einer gelehrten Auseinandersetzung über Texte in einen **Kampf um Souveränität und realpolitische Tatsachen** wandelte.

Die Ermordung Omars: Das Ende der strikten Stabilität

Die Ermordung Omar ibn al-Khattabs war nicht bloß ein politisches Verbrechen; **sie markierte den Zusammenbruch des Modells einer „strikten Zentralisierung“.** Omar verkörperte die Autorität der Entscheidung und eine eiserne Regulierungsinstanz, die verhinderte, dass die regionalen Befehlshaber in den *Amsār* (den Garnisonsstädten und Provinzen) zu Feudalherren aufstiegen. Sein Tod öffnete die Tür für die aufgeschobene Souveränitätsfrage: **Wie lässt sich ein Staat ohne verbindliche Regeln für den Machtwechsel führen?**

Vor seinem Tod setzte Omar einen Sechserat (*Schūrā*) aus führenden Gefährten der Quraish (der politischen Elite) ein, um einen Nachfolger zu wählen. Diese „**Schūrā der Sechs**“ war der erste institutionelle politische Versuch, jedoch fehlte ihm eine **Verfassung**, die den künftigen Kalifen vor den Ambitionen aufstrebender Eliten geschützt hätte. Obwohl es ein Versuch war, den Machtwechsel zu institutionalisieren, **beschränkte er die Auswahl auf die Quraish-Elite** – was später das Gefühl der Ausgrenzung bei anderen Stämmen vertiefte und den Nährboden für jene sozio-politischen Spannungen legte, die unter Othman explodierten.

Omar verkörperte die „**Autorität des Staates**“ in ihrer reinsten Form. Seine Ermordung bedeutete das Fehlen jener charismatischen Führungspersönlichkeit, die in der Lage war, die regionalen Machthaber im Zaum zu halten. Während der Attentäter (Abu Lu'lu'a al-Madschusi) aus persönlichen Motiven bezüglich der Grundsteuer (*Kharādsch*) handelte, deuten historische Berichte darauf hin, dass der allgemeine Kontext

Anzeichen von Unzufriedenheit unter einigen *Mawālī* (nicht-arabischen Untertanen) oder jenen trug, die durch die islamische Expansion und den Niedergang alter Reiche – insbesondere des Sassanidenreichs – benachteiligt wurden.

In vielen Überlieferungen wird Omar als das „**verschlossene Tor**“ gegen die *Fitna* (Bürgerfehde) beschrieben. Mit seinem Tod sperrte sich dieses Tor weit auf, was zu zwei tiefgreifenden sozialen Umbrüchen führte:

- **Akkumulation von Wohlstand:** Ohne Omars strikte Kontrolle sammelte sich das Kapital in den Händen der Eliten.
- **Das Wiederaufleben der ‘Asabiyya:** Der Stammespatritismus, den Omar durch seine kompromisslose Gerechtigkeit unterdrückt hatte, brach sich Bahn in Forderungen nach hohen Ämtern und Statthalterschaften.

Omars Ermordung war eine „**strukturelle Zäsur**“; der Staat nach ihm war nicht mehr derselbe. Er wandelte sich von „**administrativer Entsagung**“ und absoluter zentraler Disziplin hin zu einer Phase „**politischer Dynamik**“, die schließlich zur Großen Fitna und der späteren Gründung des Umayyaden-Staates führte.

Die Wahl Othmans: Der Beginn des sozialen Wandels an der Macht

Mit Othman ibn Affan trat der Staat in eine neue Phase ein, in der **der Wohlstand durch die imperiale Expansion massiv anwuchs** und die „**Quraisch-Aristokratie**“ – insbesondere das Haus der Umayyaden (Othmans Sippe) – an Einfluss gewann.

Die strukturelle Analyse zeigt, dass die Proteste keineswegs rein „religiös“ waren; **es war ein Aufbegehren der „Peripherie“ (der Provinzen) gegen das Monopol des „Zentrums“ (Medina)** über Entscheidungen und Ressourcen sowie gegen die wahrgenommene Begünstigung von Othmans umayyadischen Verwandten. Die Belagerung und Ermordung des Kalifen markierten den Moment, in dem **die „Unantastbarkeit des Herrschers“ vor dem „Machtwillen“ fiel**. Der Staat verlor seine Fähigkeit zur Schlichtung und wurde zur direkten Partei im Konflikt.

Während Omar die Führung als ein „**zentrales Mandat**“ verstand, interpretierte Othman sie als *Silat al-Rahm* (Verwandschaftspflege) und als Stammesanspruch für die umayyadische ‘*Asabiyya*. Er besetzte Schlüsselpositionen mit Verwandten wie Abdallah ibn Abi Sarh in Ägypten oder Marwan ibn al-Hakam als leitendem Berater – obwohl einige dieser Figuren zur Zeit des Propheten geächtet gewesen waren.

Die gefährlichste Entscheidung war jedoch seine Aufhebung der Residenzpflicht für die führenden Gefährten. Omar hatte ihnen das Verlassen Medinas untersagt, um die Elite unter Kontrolle des Zentrums zu halten. **Othman erlaubte ihnen, sich in den Provinzen**

niederzulassen und Landbesitz zu erwerben, wodurch sich die Gefährten von „zentralen Beratern“ zu „**Feudalherren und Machtzentren**“ in den Regionen wandelten. Hier begannen die Züge eines Finanzimperiums die Einfachheit des frühen Staates zu verschlingen.



Die Belagerung Othmans: Opposition wird zur Tat

Aufständische belagerten den Kalifen Othman in seinem Haus in Medina. Diese Belagerung war ein politisches Großereignis, geprägt von **organisierter Opposition, direktem Druck auf die Spitze der Autorität, dem Scheitern von Vermittlung und dem Zusammenbruch der Autorität des Zentrums**, was schließlich mit der Ermordung endete. Zum ersten Mal wurde die Unantastbarkeit des Staatsoberhauptes aus dem Inneren der *Umma* (der muslimischen Gemeinschaft) heraus gebrochen. **Dies war der Moment, in dem der Staat in die Phase des offenen Binnenkonflikts eintrat.**

Ali und das Kalifat: Legitimität in einer gespaltenen Welt

Die Nachfolge von Ali ibn Abi Talib erfolgte in einem Klima von Aufruhr, Spaltung, Anschuldigungen und Forderungen nach *Qisās* (Blutrache/Vergeltung) für Othmans Blut. Der Kalif trat sein Amt somit in einem bereits zersplitterten Staat an. Der islamische Staat unter Ali war kein Raum des „Aufbaus“ mehr, sondern ein **Raum der tiefen Krise**.

Die Schlachten von *al-Dschamal* (Kamelschlacht) und *Siffin* waren keine bloßen historischen Missverständnisse, sondern ein **Kampf um die „Definition von Legitimität“**. Zum ersten Mal stand das Heer des Staates einem anderen Heer aus

derselben Gemeinschaft gegenüber. Hier wandelte sich die Religion in eine „**Sprache der Rechtfertigung**“; jede Seite hisste ein göttliches Banner, um eine rein politische Entscheidung zu kaschieren. Die Zustimmung zum Schiedsgericht (*Tachkīm*) bei Siffin war das Eingeständnis, **dass das Schwert allein nicht mehr ausreichte, um Souveränität durchzusetzen**, und dass politische Verhandlungen wieder Einzug hielten.

Man betrachte dieses erschütternde Paradoxon: Die Zahl der Muslime, die innerhalb weniger Monate in den Schlachten von al-Dschamal und Siffin durch die Hände ihrer eigenen Glaubensbrüder fielen (einige Berichte sprechen von 70.000 bei Siffin und 10.000 bei der Kamelschlacht), **überstieg die Zahl der Verluste in den jahrelangen Kriegen gegen das Byzantinische und das Sassanidenreich bei Weitem**.

Diese Zahlen sind nicht nur eine Statistik; **sie sind die Ankündigung des „Selbstmords des utopischen Modells“**. Das Schwert, das einst nach außen gerichtet war, um die Welt zu öffnen, kehrte sich nach innen, um den Kampf um die Macht und die Souveränität auszufechten.

Die Religion verhinderte den Konflikt hier nicht; vielmehr trat sie als ein Set gegensätzlicher Rechtfertigungen in ihn ein. Sie konnte die Stammesbindung oder den Machtkampf nicht überwinden; stattdessen **kehrte die 'Asabiyya mit voller Wucht zurück**, verkörpert im Kampf zwischen den Haschimiten (Alis Clan) und den Umayyaden.

Wenn ein Staat in einen inneren Legitimitätskrieg gerät, **werden politisch-konfessionelle Spaltungen geboren**. Der Kampf zwischen Ali und Mu'awiya war ein Konflikt zwischen dem Modell eines „**Staates auf Basis religiöser Verdienste**“ (Ali) und eines „**Staates auf Basis realpolitischer 'Asabiyya und Stammesbündnisse**“ (Mu'awiya).

Fazit

Was wir in diesem Umbruch beobachten, ist kein Mangel an Glauben, sondern ein **natürlicher soziologischer Kampf** beim Aufstieg von Großreichen. Der Staat war keine puritanische „Missionsgruppe“ mehr; er hatte sich in ein komplexes Gebilde verwandelt, in dem Stammesinteressen und regionale Dynamiken aufeinanderprallten.

Die Parole „*Es gibt keine Herrschaft außer Gottes*“ (*Lā Hukma illā Lillāh*), erhoben von den Kharijiten, war keine Rechtslehre, sondern „**politische Exkommunikation**“, die darauf abzielte, allen Beteiligten die Souveränität abzuerkennen.

Wir haben gesehen: Die Ermordung des Staatsoberhauptes, eine Krise bei der Einflussverteilung, regionale Opposition, Belagerung, Bürgerkrieg und die politisch-

konfessionelle Spaltung. **Der Staat ging hieran nicht zugrunde, aber er verlor seine „anfängliche Unschuld“.**

Im nächsten Artikel werden wir sehen, wie dieses blutige Kapitel mit der Etablierung des Umayyaden-Staates endete – wo das Kalifat endete und die **„erbarmungslose Monarchie“** (*Al-Mulk al-‘Adūd*) begann.

4- Vom Kalifat zum Königreich: Die Geburt des Imperiums und des „Real-Staates“ – Die Umayyaden-Dynastie

Nach zwei Jahrzehnten des Bürgerkriegs und politischer Instabilität erreichte die Gesellschaft den Punkt einer **„Trägheit vor der Explosion“**. Die zentrale Frage lautete nicht mehr: *„Wer ist der Frömmste?“*, sondern vielmehr: **„Wer ist am ehesten in der Lage, diese gewaltige Expansion zu konsolidieren?“**

In diesem Moment wurde der Umayyaden-Staat geboren – nicht als religiöse Entscheidung, sondern als **strukturelle Notwendigkeit zur Beendigung des Chaos**. In diesem Beitrag analysieren wir den Wandel von der **„vertraglichen Gefolgschaft“ (Bay'ah)** hin zur **„erblichen Monarchie“** und zeigen auf, wie die Theologie (*Kalām*) zu einem Instrument geformt wurde, das entweder der Herrschaftssicherung diene oder als Funke für die Revolution gegen sie gezündet wurde.

Das Ende des Bürgerkriegs und der Beginn der erzwungenen Stabilität

Die Verlegung der Hauptstadt nach Damaskus war nicht bloß ein geographischer Wechsel; sie war ein **funktionaler Wandel**. Der Umayyaden-Staat bot **„Sicherheit im Austausch gegen politische Teilhabe“**. Dieses Modell wurde von der Bevölkerung akzeptiert – nicht aus Liebe zur Autokratie, sondern als **Flucht vor dem Alptraum des Bürgerkriegs**.

Hier beobachten wir ein gewohntes Gesetz der Politiksoziologie: **Vom Chaos erschöpfte Gesellschaften bevorzugen einen „starken Staat“ gegenüber einer „chaotischen Demokratie“**. Die Umayyaden herrschten nicht durch göttliche Offenbarung, sondern durch die **„Pragmatik der Kontrolle“**. Es war eine

Herrschaftsform, die Stabilität im Tausch gegen die alte Form der Legitimität garantierte. Hier begann der Umayyaden-Staat im eigentlichen Sinne.

Der Übergang zum erblichen Nachfolgemodell

Die Einsetzung eines Kronprinzen (das Modell der Nachfolge Yazids) war jener Schock, der die „**Utopie**“ **des Rechtgeleiteten Kalifats** endgültig beendete. Aus der Perspektive der Institutionenanalyse stellte dieser Schritt jedoch die **Institutionalisierung des Staates** dar. Anstatt nach dem Tod jedes Herrschers Machtkämpfe der Eliten zu riskieren, wurde das Modell der „**familiären Erbfolge**“ gewählt, um die Stabilität der imperialen Infrastruktur zu sichern. Der Staat entschied sich für die „**dynastische Kontinuität**“ **als souveränes Instrument**, um den Kollaps des Zentrums zu verhindern.

Rückblickend war diese Rückkehr zu traditionellen Erbfolgemodellen dem **Fehlen eines institutionalisierten Übergangsmechanismus** geschuldet. Dies ist keine wertende Beschreibung, sondern eine strukturelle: Der Staat wählte das Modell der familiären Kontinuität anstelle des offenen, unregulierten Wettbewerbs.



Stammes- und ethnische Solidarität (‘*Asabiyya*)

Die Umayyaden herrschten von Damaskus aus nicht allein durch die Macht der Verwaltungsbüros (*Dīwāne*), sondern vor allem durch das „**Gleichgewicht der Stämme**“. Mu'āwiya ibn Abī Sufyān war der „**Architekt dieser Balance**“; er heiratete in die mächtigen jemenitischen Stämme der Levante ein, um einen Schutzschild für seinen Thron zu errichten. Allerdings war diese Politik ein gefährliches Wagnis, da sie das Schicksal des Staates an **vorislamische Stammeskonflikte** knüpfte. Der spätere Kampf zwischen den „**Qaysiten und Jemeniten**“ untergrub schließlich die Stabilität des Reiches von innen heraus.

Darüber hinaus betrachtete der Umayyaden-Staat die „**Mawālī**“ (nicht-arabische Konvertiten wie Perser, Berber und andere) nicht als gleichberechtigte Partner, sondern als Untertanen eines „**Quraisch-Imperiums**“. Diese ethnische Überlegenheit war die „**Zeitbombe**“, die den Staat von innen heraus auflöste. Der Grundsatz „*Die Imame stammen von den Quraisch*“ wandelte sich von einem religiösen Diskurs in ein „**exklusives Souveränitätsrecht**“. Dies führte zur Herausbildung zweier Klassen: den Arabern (den Herrschenden) und den Mawālī (Bürgern zweiter Klasse).

Infolgedessen war der Umayyaden-Staat **mehr ein „arabisches Reich“ als ein universeller islamischer Staat**. Verwaltung, Führung und Landbesitz blieben den Arabern vorbehalten – was jene Unzufriedenheit schürte, die schließlich in die **Abbasidische Revolution** mündete.

Die Ideologie von *Dschebr* und *Qadar* (Die Politisierung der Dogmatik)

Die Glaubenslehre (*Kalām*) entstand nicht in den Moscheen, sondern in den Palästen der Herrscher und den Korridoren der Opposition. Theologische Debatten entstanden nicht im luftleeren Raum, sondern im Umfeld **autoritärer Machtkämpfe** und im Austausch mit anderen Kulturen und Religionen.

Die umayyadische Obrigkeit förderte die „**Dschebriyyah**“ (**Determinismus/Prädestinationslehre**) als politische Propaganda. Ihre Aussage lautete im Kern: „*Wir sind nur die Fügung Gottes über Seine Diener.*“ Wenn der Herrscher Schicksal ist, dann ist der Aufbruch gegen ihn Ketzerei. Im Gegensatz dazu hisste die Opposition (**Qadariyyah und die frühen Mu'taziliten**) das Banner des „**freien Willens**“, um die politische Verantwortung und Rechenschaftspflicht des Herrschers

einzufordern. Hier zeigt sich, wie **religiöses Wissen in ein Machtinstrument zur sozialen Kontrolle oder zur Rebellion** umgewandelt wird:

- **Die Dschebriyyah:** Rechtfertigte die Herrschaft durch das Schicksal. Sie ging davon aus, dass der Mensch in seinen Handlungen „**getrieben**“ sei und keinen unabhängigen Willen habe. Sie predigte dem Volk: „*Seid geduldig, denn dies ist Gottes Ratschluss*“ (um Stabilität zu wahren).
- **Die Qadariyyah:** Betonte die menschliche Verantwortung. Sie entstand als Gegenbewegung und begründete, dass der Mensch „**frei**“ sei und die Macht sowie den Willen habe, seine Handlungen zu wählen. Sie rief dem Volk zu: „*Handelt, denn der Herrscher ist für sein Unrecht selbst verantwortlich*“ (um Veränderung zu legitimieren).
- **Die frühen Mu'taziliten:** Verknüpften die göttliche Gerechtigkeit direkt mit der **Verantwortung des Herrschers**.

In dieser Epoche wurde **Ma'bad al-Dschuhani** hingerichtet – er gilt als der **erste Märtyrer der freien Meinungsäußerung**, weil er als Erster die Lehre der Qadariyyah öffentlich vertrat. Ihm folgten die Tötungen von Ghailān al-Dimaschqī und Dscha'd ibn Dirham. Damit etablierte sich die **Politik der Verfolgung intellektueller Abweichler**. Der politische Kampf warf eine fundamentale dogmatische Frage auf: **Ist der ungerechte Herrscher ein göttliches Schicksal oder eine menschliche Verantwortung?** Dies war keine theoretische Debatte, sondern eine existentielle „**Staatsfrage**“. Sie markierte den Punkt, an dem das Bündnis zwischen Herrscher und Klerus eine verhängnisvolle Wendung nahm.

Revolutionen und die frühe Opposition

Der Umayyaden-Staat wurde keineswegs ohne Widerstand akzeptiert. Es entstanden **politische Revolutionen, Oppositionsbewegungen und regionale Aufstände** mit religiös-politischen Narrativen. Kaum ein umayyadischer Kalif – mit Ausnahme von Hischām ibn ‘Abd al-Malik – blieb von Konfrontationen mit Aufständen gegen das Zentrum in Damaskus verschont. Entscheidend ist: Die Opposition begann, einen

alternativen Legitimitätsdiskurs zu produzieren, was die Geburtsstunde des oppositionellen islamisch-politischen Denkens markierte.

Importierte Bürokratie (Die Werkzeuge des Imperiums)

Der Umayyaden-Staat stützte sich nicht auf sakrale Texte allein, sondern auf die **Erfahrungen der eroberten Städte**. Die Umayyaden übernahmen **byzantinische Verwaltungsbüros (Dīwāne)**, das **persische Postsystem** und **römische Steuerregister**. Die spätere Arabisierung der Ämter und das Prägen eigener Münzen waren Manifestationen „**administrativer Souveränität**“.

Der Islam war nicht mehr nur eine „Mission“ (*Da‘wah*); er wurde zum „**ideologischen Rahmen**“ für ein Weltreich, das von einer bürokratischen Maschinerie früherer Zivilisationen gesteuert wurde. Der islamische Staat entstand nicht isoliert von der Geschichte, sondern nutzte die **Werkzeuge der Großmächte seiner Zeit**: Er wurde durch professionelle Verwaltung aufgebaut, nicht allein durch den religiösen Text.

Fazit

Die Ära der „**politischen Unschuld**“ war vorbei, und das Zeitalter des „**Imperialstaates**“ hatte begonnen. Die Umayyaden schufen kein völlig fremdes System; sie folgten den Traditionen der Großmächte ihrer Zeit: **Monarchie, Erbfolge und bürokratische Kontrolle**.

Allerdings verbarg diese „erzwungene Stabilität“ einen **nationalen und intellektuellen Siedepunkt**, der bald im „**Abbasidischen Staatsstreich**“ explodieren sollte. Im nächsten Artikel werden wir sehen, wie die Revolution ihre eigenen Kinder fraß und wie nicht-arabische Volksgruppen das Gesicht des Staates nach dem ersten umfassenden Umsturz dieses Modells grundlegend veränderten.

5- Das globale Imperium: Das Ringen der Nationalitäten und die Formung des muslimischen Geistes – Macht versus Jurist

Stellen Sie sich vor, Sie wachen auf und stellen fest, dass jene „**Rasse**“, die ein Jahrhundert lang die Welt beherrschte, vollständig verdrängt wurde – und dass nun andere Sprachen und Ethnien die Schalthebel der Macht bedienen. Die Abbasidische Revolution war nicht bloß der Austausch einer herrschenden Familie durch eine andere; sie war ein „**struktureller Staatsstreich**“, der den Staat von einem „**arabischen Klub**“ in ein **globales Weltreich** verwandelte.

Die Abbasidische Revolution war eine „**strukturelle Explosion**“. Während die Köpfe der Umayyaden-Dynastie fielen, bauten andere Denker intellektuelle Systeme, die ein Jahrtausend überdauern sollten. In diesem Beitrag sprechen wir nicht nur über Paläste, sondern über die **Formung der „muslimischen Mentalität“**: Wie wurden die Rechtsschulen (*Madhāhib*) aus dem Schoß des Konflikts mit der Obrigkeit geboren? Wie wurden die „**Grundsätze der Rechtswissenschaft**“ (*Usūl al-Fiqh*) zur geheimen Verfassung des Staates? Und warum gelang es den Abbasiden nicht, die geographische Einheit aufrechtzuerhalten, die die Umayyaden einst zusammengehalten hatten?

Ein Staat aus Blut und schrumpfenden Grenzen

Die Abbasiden erhoben sich auf den Trümmern der Umayyaden mit exzessiver Gewalt; **Abu al-‘Abbās „al-Saffāh“** (der erste abbasidische Kalif, dessen Beiname „der Blutvergießer“ bedeutet) zeigte selbst mit den Toten in ihren Gräbern keine Gnade. Das historische Paradoxon besteht jedoch darin, dass dieser im Blut geborene Staat rasch vor einer harten geographischen Realität stand: **Die absolute Zentralisierung löste sich auf.**

Zum ersten Mal entzogen sich riesige Territorien der Souveränität des Kalifen: Nordafrika wurde unter den Idrisiden unabhängig, und Al-Andalus (Spanien) blieb umayyadisch unter dem „**Falken der Quraish**“ (‘*Abd al-Rahmān al-Dākhil*).

Das Abbasidenreich erreichte trotz des Glanzes von Bagdad nie die horizontale Ausdehnung des Umayyaden-Staates. Es war ein Imperium der „**Kultur und des Zentrums**“ und nicht mehr ein Reich der „**horizontalen Expansion**“.

Abu Muslim al-Khurasani: Der ermordete Königsmacher

Hier tritt die Rolle der Perser als „**Königsmacher**“ zutage. **Abu Muslim al-Khurasani** (der persische Militärführer der Revolution) war nicht nur ein Feldherr; er war der „**nationale Motor**“, der die östlichen Armeen mobilisierte. Allerdings erkannte **al-Mansūr** (der zweite abbasidische Kalif und eigentliche Gründer des Staates) frühzeitig, dass der Königsmacher die größte Bedrohung für den König selbst darstellt.

So wurde die tückische Ermordung Abu Muslims zum politischen Instrument, um die Machtverhältnisse neu auszutarieren. Der Abbasiden-Staat wurde auf persischen Schultern errichtet, fürchtete jedoch deren wachsenden Einfluss. Dies erzeugte einen **nationalen „Flügelkampf“** zwischen dem „**persischen Flügel**“, der die Verwaltung steuerte, und dem „**arabischen Flügel**“, der an der religiösen Legitimität festhielt.



Ethnische Solidarität (‘Asabiyya): Verdrängung statt Inklusion

Mit dem Bau Bagdads verlagerte sich das Gravitationszentrum von Damaskus in das Herz der alten sassanidischen (altpersischen) Zivilisation. Der Aufstieg der **Barmakiden** (einer mächtigen persischen Wesirsfamilie) und anderer Perser im Staatsapparat war keine „Pluralität“ im modernen Sinne, sondern die **Ersetzung einer ethnischen Solidarität (‘Asabiyya) durch eine andere**.

Die Barmakiden monopolisierten die Bürokratie und Verwaltung und marginalisierten dabei nicht nur die Araber, sondern auch andere Ethnien, die an der Revolution beteiligt gewesen waren. Auf ihrem Höhepunkt litt das Reich unter dieser ethnischen Rivalität, was schließlich zum **„Sturz der Barmakiden“** führte – einem souveränen Akt des Kalifen **Hārūn al-Raschīd**, um die absolute Kontrolle zurückzuerlangen.

Der Geist und die Gebetsnische (*Mihrāb*)

Die Kristallisation der Schia: Von der Revolution zur Glaubenslehre

Nachdem die Abbasiden ihre alidischen Verbündeten (die Nachfahren Alis ibn Abi Tālib) verraten hatten, wandelte sich die schiitische Bewegung von einer **„politischen Oppositionsbewegung“** zu einer umfassenden **„dogmatischen Entität“**.

Dieser Weg kristallisierte sich unter **Imam Dschaʿfar al-Sādiq** (dem sechsten Imam und Begründer der schiitischen Jurisprudenz). Er traf die strategische Entscheidung, sich vom bewaffneten Kampf abzuwenden und stattdessen eine unabhängige **„theologische und rechtliche Schule“** aufzubauen. Hier wurden die Konzepte des **„Imamats“** (der göttlichen Führung) und der geistlichen Autorität als Alternativen zur Autorität des Kalifen geboren, den die Schiiten als Usurpator betrachteten. Die Schia wurde so zum **„intellektuellen Zufluchtsort“** für die Unzufriedenen des neuen Regimes.

Abu Hanifa und die vier Imame: Politik über der Kanzel

In Bagdad und Kufa begann sich der **„sunnitische Rechtsgeist“** im Angesicht der Macht herauszubilden:

- **Abu Hanifa al-Nuʿmān:** Verkörperte die **„Rationalität des Händler-Juristen“**. Er stützte sich stark auf den Analogie-Schluss (*Qiyās*) und die freie Rechtsmeinung (*Raʿy*). Er weigerte sich, ein „Maßschneider“ für die Gesetze des Sultans zu sein, und **starb im Gefängnis**, weil er sich weigerte, unter al-Mansūr als Richter zu dienen.
- **Malik und al-Schāfiʿī:** Malik (Begründer der malikitischen Schule) erlitt die Härte al-Mansūrs, während al-Schāfiʿī (Begründer der schafiitischen Schule) unter dem Vorwurf schiitischer Sympathien in Ketten vor Kalif al-Raschīd geführt wurde.
- **Der Architekt des sunnitischen Geistes:** Der bedeutendste Wandel vollzog sich mit **al-Schāfiʿī**. In seinem Werk *„Al-Risāla“* begründete er die **„Usūl al-Fiqh“** (die Grundsätze der Rechtswissenschaft), um den religiösen Geist in einem festen Rahmen zu regulieren: (*Koran, Sunna, Konsens [Imschmāʿ] und Analogie [Qiyās]*). Al-Schāfiʿī formulierte die **„Logik“**, die später Staat und Gesellschaft stabilisierte, indem sie die Jurisprudenz von einer offenen freien Urteilsbildung

(*Istdchtihiād*) in eine „**disziplinierte Institution**“ verwandelte. Im Wesentlichen baute al-Schāfi‘ī damit den „**Gefängnisbau des Geistes**“ für die sunnitische Schule – eine Einschränkung, die später auch in die schiitische Schule einsickerte.

- **Ahl al-Hadīth (Die Traditionalisten):** Entstanden unter der Führung von **Ahmad ibn Hanbal** als „**religiös-konservative**“ **Bewegung**. Sie lehnten das Eindringen von Philosophie und griechischer Logik – verfochten von den Mu‘taziliten – in die Glaubenslehre ab. Der Konflikt zwischen den „**Leuten der freien Meinung**“ (**Ahl al-Ra’y**), unterstützt von der Macht (wie Kalif al-Ma'mūn), und den „**Leuten des Hadith**“ (**Ahl al-Hadīth**), unterstützt von der breiten Masse, war ein Kampf um die Frage: **Wer besitzt das Recht, die Wahrheit zu interpretieren – der Staat oder die Gesellschaft?**

Die Mu‘taziliten: Der Traum vom aufgezwungenen Rationalismus

Während die Juristen die Rechtsschulen bauten, errichteten die Mu‘taziliten (eine rationalistische Theologieschule) einen „**Staat der Vernunft**“. Kalif **al-Ma'mūn** erhob diese Schule zur offiziellen Staatsideologie.

Al-Ma'mūn beging jedoch einen strukturellen Fehler: Er versuchte, die „**Vernunft**“ mit dem „**Schwert**“ durch die *Mihna* (die Inquisition bezüglich der Erschaffenheit des Korans) durchzusetzen. Hier prallte die „**Vernunft des Staates**“ auf den „**Text der Gesellschaft**“, verkörpert durch Ahmad ibn Hanbal. Der rationalistische Traum der Mu‘taziliten brach unter dem Druck des Konflikts mit der Straße zusammen. Die Schule der „**Ahl al-Hadīth**“ **triumphierten** – besonders mit der Machtübernahme von Kalif al-Mutawakkil – als Ausdruck des Volksbewusstseins gegen die Palastphilosophie.

Gold und Papier: Die Souveränität des Wissens

Unter Hārūn al-Raschīd und al-Ma'mūn erreichte der Staat den Höhepunkt seiner „**Wissenssouveränität**“. Die Übersetzungsbewegung war kein Luxus; sie entsprang dem Wunsch, die „**Technologie des Geistes**“ (die griechische Logik) und die persische Verwaltungskunst zu besitzen.

Der Staat wurde zum Förderer der Wissenschaften, weil Wissen die „**Soft Power**“ war, die die militärische Hegemonie stützte. Das Bagdad des Goldenen Zeitalters herrschte nicht allein durch Schwerter, sondern durch **Logik, Gold und Bürokratie**.

Fazit

Die Abbasiden-Ära war das „**große Laboratorium**“ der islamischen Identität. In ihr verwandelte sich der Islam vom „**kämpferischen Arabertum**“ in eine Zivilisation von

Rechtsschulen, Nationalitäten und intellektuellen Strömungen. Der Staat herrschte nicht mehr durch den heiligen Text allein, sondern durch „**politische Jurisprudenz**“.

Doch die Spaltung, die in Damaskus begann, verfestigte sich in Bagdad als ein **struktureller Konflikt zwischen Rasse, Konfession und Geist**.

Im nächsten Artikel werden wir den Eintritt des „**türkischen Elements**“ erleben und sehen, wie sich die Kalifen in bloße Schatten in ihren Palästen verwandelten, während Militärführer ein zerrissenes Reich beherrschten.

6- Der Zerfall des Zentrums: Das Zeitalter der Sultane und die Formung der Orthodoxie

Was geschieht, wenn sich der Kalif von einem absoluten Herrscher in eine bloße **„Geisel“ im eigenen Palast** verwandelt? Wie wandelte sich das Weltreich von einer geographischen Einheit in fragmentierte Staaten, die nach Ethnien und Konfessionen gespalten waren?

In diesem Beitrag dekonstruieren wir den großen **„strukturellen Staatsstreich“** der islamischen Geschichte: von al-Mutawakkil, der den **„rationalistischen Geist der Mu‘taziliten“** begrub, bis zum **„Qadiritischen Creed“** (*Al-I‘tiqād al-Qādirī* – der ersten offiziellen Staatsdogmatik), das dem Denken starre Grenzen setzte. Wir beleuchten das Schicksal al-Tabarīs, das den Aufstieg des religiösen Extremismus auf der Straße offenbarte, sowie die Werke von al-Ghazālī und al-Māwardī, die – jeder auf seine Weise – die Logik fesselten und die **„hässliche Realität“** des politischen Niedergangs legalisierten. Dies ist die Geschichte vom Zerfall der Politik und dem Aufstieg der Sekten als Ersatz für den Staat.

Die Ära al-Mutawakkils: Der Staatsstreich gegen die Vernunft

Diese Epoche begann mit einer politischen Entscheidung, die die Fundamente des Staates erschütterte. Kalif **al-Mutawakkil** beschloss, die *Mihna* (die Inquisition bezüglich der Erschaffenheit des Korans) zu beenden und wandte sich radikal gegen die Mu‘taziliten (die rationalistische Schule).

Diese geistige Stagnation wurde später im **„Qadiritischen Creed“** unter Kalif al-Qādir kodifiziert. Dieses offizielle theologische Dokument dekretierte die **traditionelle Doktrin** und exkommunizierte alle Abweichler. Dies war nicht bloß ein religiöser Sieg; es war ein **funktionaler Wandel**. Die Obrigkeit gab den Versuch auf, die Religion zu rationalisieren, und umarmte stattdessen einen **„populären Traditionalismus“**, um sich die Loyalität der Masse zu sichern. Damit verwandelte sich der Staat von einem Förderer der Wissenschaften in eine **„Religionspolizei“**.

Der Staatsstreich al-Mutawakkils beschränkte sich nicht auf die Theologie, sondern definierte auch das Verhältnis des Staates zu seinen nicht-muslimischen Bürgern neu. Im Jahr 235 n. H. erließ er die strengsten Dekrete der Abbasiden-Geschichte: Er zwang Christen und Juden zum Tragen des **„Ghiyār“** (gelbe Kennzeichnungskleidung), verbot

ihnen das Reiten von Pferden und ließ neu gebaute Kirchen zerstören. Dies war ein kalkulierter Schritt, um konservative Kräfte zu umwerben und eine **starre, geschlossene islamische Identität** zu konstruieren – ein historischer Vorläufer der späteren Politik al-Hākims bi-Amr Allāh in Ägypten.



Schatten-Kalifen und der Aufstieg der Sultane

In Bagdad besaß der Kalif keine reale Macht mehr. Die Mamluken (türkische Militärsklaven), die einst von Kalif al-Mu‘tasim geholt worden waren, wurden zu den eigentlichen Herren des Palastes. Sie setzten Kalifen nach Belieben ab, ermordeten sie oder setzten neue ein. Diese Schwäche des Zentrums führte zum Entstehen „**unabhängiger Dynastien**“, die auf Geographie und Ethnie basierten:

- Die **Tuluniden** und **Ichschididen** in Ägypten.
- Die **Hamdaniden** (Araber) in Aleppo.
- Die **Samaniden** und **Ghasnaviden** im Osten (Persien und Zentralasien).

Das Reich wurde zu einem „**kranken Mann**“, der von Militärführern (**Sultanen**) beherrscht wurde. Der Kalif blieb eine bloße Symbolfigur, dessen Name zwar im Freitagsgebet genannt und auf Münzen geprägt wurde, der jedoch über keinerlei reale Autorität mehr verfügte.

Das Bündnis von Herrscher und Klerus: Das Schicksal al-Tabarīs

Das Bündnis zur Legitimation der Macht, das unter den Umayyaden begonnen hatte, erreichte eine hochgefährliche Stufe. Ein politisch schwacher Staat benötigte die **Legitimität radikaler Juristen**, um die Straße zu kontrollieren, was die Verfolgung von Abweichlern populistisch anheizte.

Das prägnanteste Beispiel ist **Imam al-Tabarī**, der Verfasser der bedeutendsten Werke zur Geschichte und Koranauslegung. Er starb unter Hausarrest und musste aus Furcht vor hanbalitischen Mobs (extremistischen Anhängern der traditionalistischen Schule) nachts heimlich begraben werden. Sie beschuldigten ihn der Ketzerei, bloß weil er abweichende Gelehrtenmeinungen anerkannte. Hier wurde die „**extremistische Straße**“ unter dem Schutz des Sultans zum tatsächlichen Herrscher.

Die Dualität der Ära: Naturphilosophen im Kreuzfeuer

Es entstand ein erstaunliches Paradoxon: Während Juristen das theologische Denken ersticken, erreichten Naturwissenschaftler weltweite Höchstleistungen. **Avicenna (Ibn Sīnā)**, **Rhazes (al-Rāzī)** und **Alhazen (Ibn al-Haitham)** erlangten ihre Größe nicht wegen, sondern **trotz des offiziellen religiösen Establishments**.

Sie lebten ein getriebenes Leben zwischen den Palästen der Fürsten, die ihre medizinischen und wissenschaftlichen Fähigkeiten benötigten, und den Anschuldigungen der Ketzerei (*Zandaqa*), die von den Kanzeln herab geschleudert wurden. Dadurch entstand eine **historische Kluft zwischen experimenteller Wissenschaft und religiösem Denken**, die über Jahrhunderte anhalten sollte.

Der Aufstieg des Ascharismus: Die Institutionalisierung der Spaltung

Inmitten dieses politischen Lärms trat **Abu al-Hasan al-Aš‘arī** auf. Als ehemaliger Mu‘tazilit begründete er eine Schule (den Ascharismus), die versuchte, „**Vernunft**“ und „**Text**“ zu versöhnen. Dies war der „**mittlere Weg**“, den der Staat (insbesondere unter den Seldschuken) übernahm, um die sunnitische Front gegen die Expansion schiitischer Dynastien (wie der Fatimiden und Buyiden) zu eisen. Damit verfestigte sich das, was wir heute als „**Ahl al-Sunnah wa al-Dschamā‘ah**“ (sunnitische Orthodoxie) bezeichnen.

Diese Abgrenzung manifestierte sich auch physisch in den großen Moscheen durch das Aufkommen von **vier Mihrābs (Gebetsnischen)** – eine für jede der vier sunnitischen Rechtsschulen. Muslime beteten nicht mehr hinter jedem beliebigen Imam, sondern nur

noch hinter dem Imam ihrer spezifischen Rechtsschule. Die Jurisprudenz verwandelte sich von der „**Suche nach der Wahrheit**“ in eine „**Teil-Identität**“, die die Gesellschaft spaltete.

Die Sklavengesellschaft und das System der Mamluken

Auf sozialer Ebene breitete sich die Sklaverei stark aus, und Sklavenmärkte wurden zu einem festen Bestandteil des Stadtbildes. Da der Staat das Vertrauen in Araber und Perser verloren hatte, stützte er sich auf **türkische Mamluken**. Diese Kriegersklaven, die als Palastgarden begannen, wandelten sich bald zu Königen. Sie verdrängten die Kalifen und begründeten die Ära der **Mamluken-Sultanate**, die die Region fortan mit dem Schwert beherrschten.

Al-Māwardī: Der Jurist der vollendeten Tatsachen

Wie kann ein Jurist einen machtlosen Kalifen und einen Sultan ohne religiöse Legitimität rechtfertigen? **Al-Māwardī** lieferte in seinem Werk „*Al-Ahkām al-Sultāniyya*“ (Die Regeln der Herrschaft) die juristische Konstruktion für diese „**hässliche Realität**“.

Er erkannte die „**Machtübernahme durch Gewalt**“ (*Imārat al-Isti‘lā*) an und argumentierte, dass derjenige, der die tatsächliche Macht besitzt (der Sultan), legitim sei, solange er die Gemeinschaft schütze und das Gebet aufrechterhalte. Al-Māwardī etablierte den pragmatischen Grundsatz: „**Ein ungerechter Sultan ist besser als dauerhafte Fehde (Fitna)**.“

Al-Ghazālī: Die Fesselung der Philosophie

Den Höhepunkt dieses intellektuellen Wandels markierte **Abu Hāmid al-Ghazālī**. In seinem Werk „*Die Inkohärenz der Philosophen*“ (*Tahāfut al-Falāsifa*) versetzte er der griechischen Philosophie innerhalb des islamischen Denkens einen Todesstoß.

Al-Ghazālī war der „**ideologische Architekt**“ der Nizamiyya-Schulen (dem ersten staatlich geförderten Universitätsnetzwerk). Er strukturierte das muslimische Denken neu, indem er den „**Bayān**“ (den offenbaren Text) über die freie Vernunft stellte. Er setzte dem Geist starre Grenzen, was langfristig zur **intellektuellen Stagnation** führte.

Konfessionelle Unruhen: Die brennende Straße

Die Konflikte in Bagdad blieben nicht auf Bücher beschränkt; sie brannten auf den Straßen. Historiker beschreiben die verheerenden Bürgerkriege zwischen Hanbaliten

und Aschariten sowie zwischen Sunniten und Schiiten. Bagdad wurde regelmäßig von **konfessionellen Krawallen** heimgesucht, die von Politikern geschürt wurden, um von der eigenen Unfähigkeit abzulenken. Religion verwandelte sich von einer „**spirituellen Botschaft**“ in eine „**tödliche Identität**“, die zur Begleichung politischer Rechnungen missbraucht wurde.

Die Tragödie unter al-Hākim: Extremismus erzeugt Demographie

Im fatimidischen Ägypten erlebte die Herrschaft von **al-Hākim bi-Amr Allāh** eine dramatische Wende. Er ließ die Grabeskirche in Jerusalem zerstören und erlegte den ägyptischen Kopten Präzedenzlos Härten auf: Sie wurden gezwungen, schwere Kreuze zu tragen, und das Reiten von Pferden wurde ihnen untersagt.

Diese Verfolgung führte zur **größten Konversionswelle zum Islam** in der Geschichte Ägyptens, da die Menschen vor der Tyrannei des Sultans und der Last der *Dschizya* (Sondersteuer) flohen. Dies zeigt eindrücklich, wie extreme politische Entscheidungen die **demographische Landkarte** eines Landes dauerhaft verändern können.

Almohaden versus Almoraviden: Wenn Ideologie in Genozid mündet

Im fernsten Westen (Nordafrika) formulierte **Ibn Tūmart**, der Begründer der Almohaden-Bewegung, eine strenge Doktrin auf Basis eines „**absoluten Monotheismus**“, wie er ihn interpretierte. Für ihn waren die herrschenden Almoraviden nicht bloß politische Rivalen, sondern „**Ungläubige**“ und „**Anthropomorphisten**“ (die Gott menschliche Eigenschaften zuschreiben). Diese theologische Rahmung fungierte als Freibrief für Gräueltaten.

In Marrakesch war der Krieg keine politische Schlacht, sondern eine „**dogmatische Säuberung**“. Die Almohaden begingen auf der Grundlage von Exkommunikationsdekreten (*Takfir*) Massenmorde. In nur wenigen Tagen wurden fast 70.000 Almoraviden getötet – nicht auf einem Schlachtfeld, sondern in „**Hinrichtungen aufgrund ihrer Identität**“. Politischer Ehrgeiz trug die Maske der Glaubenslehre und verwandelte Nachbarn in Henker. Dies war das grausamste Kapitel der islamischen Geschichte vor dem Einfall der Mongolen.

Fazit

Der sechste Teil lehrt uns: **Die Schwäche des Staates führt unweigerlich zum Aufstieg von Teil-Identitäten und konfessionellem Extremismus.** Als das starke Gesetz schwand, übernahmen der Jurist und der Militärführer das Ruder. Der Islam trat in eine Phase der „**intellektuellen Einkapselung**“ ein, in der er versuchte, seine Identität inmitten des politischen Kollapses zu bewahren – doch der Preis dafür war ein **dauerhafter Urlaub für den freien Geist.**

Im nächsten Teil stehen wir vor den größten Erschütterungen: den **Kreuzfahrern aus dem Westen** und den **Mongolen aus dem Osten** – und wir werden erleben, wie der Mamluken-Staat aus den Trümmern des Kalifats erwuchs.

7- Das Zeitalter des Bruchstücks: Kreuzfahrer, Mongolen und die Jurisprudenz der Belagerung

Was tut eine Gesellschaft, wenn sie vor der existenziellen Auslöschung steht? In dieser Folge erleben wir die „**schwarze Komödie**“ einer Epoche, in der Städte fielen und „Brüder“ sich mit „Invasoren“ gegeneinander verbündeten.

Vom Niedergang des zersplitterten Al-Andalus unter den Parteienkönigen (*Reyes de Taifas*) über die Einäscherung Bagdads durch die Mongolen bis hin zum Aufstieg der Mamluken aus dem Schoß der Sklaverei, um zu retten, was noch zu retten war. Im Herzen dieser Trümmerlandschaft wurde die „**Jurisprudenz des Extremismus**“ (*Fiqh al-Hissār* – Jurisprudenz der Belagerung) unter Ibn Taimiyya als Schutzschild für eine belagerte Gesellschaft geboren, während sich der Sufismus als spiritueller Fluchtort der Seele vor einer höllischen Realität ausbreitete.

Die Parteienkönige: Das Al-Andalus, das sich selbst verschlang

Während der Orient brodelte, lieferte Al-Andalus eine tiefgreifende Lektion über den „**strukturellen Verfall**“. Das einst mächtige Kalifat von Córdoba zersplitterte in 22 groteske Kleinstaaten, die als **Parteienkönige** (*Reyes de Taifas*) bekannt wurden.

Der politische Surrealismus erreichte seinen Höhepunkt: Muslimische Fürsten zahlten Tribut (*Parías*) an christlich-kastilische Könige im Austausch für Schutz vor ihren eigenen muslimischen Nachbarn. Souveränität diente hier weder der Religion noch der Nation, sondern einzig dem „**Überleben des Throns**“ – selbst auf Kosten der eigenen Geschichte.

Schwarze Komödie: Als der Kompass verloren ging

Als die „**Franken**“ (**Kreuzfahrer**) eintrafen, fanden sie keine vereinte Nation vor, sondern bekriegende **Feudalherrschaften**. Die schwarze Komödie lag in den interreligiösen Allianzen: Ein muslimischer Fürst verbündete sich mit einem fränkischen Kommandanten, um ein anderes Bündnis zu bekämpfen, das ebenfalls aus Muslimen und Franken bestand! Der Konflikt war auf dem Feld keineswegs immer jener „Kreuzzug“, als den ihn spätere westliche Narrative darstellten; es war ein **Kampf um feudale Besitztümer**.

Inmitten dieser Demütigung ragt die Geschichte des Richters von Damaskus (**Abu Sa‘d al-Harawī**) heraus. Er reiste nach Bagdad, um Hilfe zu suchen. Doch als er den Kalifen und dessen Gefolge in Luxus schwelgen sah, setzte er sich an einem Freitag im Ramadan in die Große Moschee und aß öffentlich! Als die Menschen schockiert über seine Tat waren, sagte er: „*Ihr wundert euch darüber, dass ich im Ramadan esse, aber ihr wundert euch nicht darüber, dass das Blut der Muslime vergossen wird?*“ Es war ein verzweifelter Schrei des Protests gegen eine klinisch tote Obrigkeit.

Das mongolische Erdbeben: Das Ende der alten Welt

Waren die Kreuzfahrer ein Schmerz in den Extremitäten, so glichen die Mongolen einem Herzstillstand. Der **Fall Bagdads (1258 n. Chr.)** war nicht nur der Untergang einer Stadt, sondern das **Ende der „Idee des Kalifats“**. Bücher wurden in den Tigris geworfen, bis sich sein Wasser von der Tinte schwarz färbte, und der Kalif wurde zu Tode getreten.

Dieser Kollaps hinterließ ein massives politisches und psychologisches Vakuum. Die Gesellschaft fühlte sich „verwaist“ und suchte nach einem starken **„Retter“**, der die Legitimität des Schwerts anstelle der Legitimität der Abstammung besaß. Das Zeitalter der **„koraishitischen Abstammung“** (die traditionelle Anforderung an einen Kalifen) endete, und das Zeitalter des **„Mamluken-Schwerts“** begann.



Der Aufstieg der Mamluken: Souveränität dem Sieger

Aus dem Herzen der Sklavenmärkte, die in der vorherigen Folge thematisiert wurden, stiegen die Retter auf. Die Mamluken, die das Erbe der Ayyubiden antraten, bewiesen,

dass „**militärische Kompetenz**“ die einzig verbliebene Legitimität war. In der **Schlacht von 'Ain Dschālūt** verteidigten sie den Islam nicht nur als Glaubenslehre; sie verteidigten ihre eigene „**Existenz**“ als neue Herrscherklasse. Der Mamluken-Staat war ein **Militärstaat *par excellence***, der Macht über ethnische Herkunft stellte.

Ibn Taimiyya & Ibn Chaldūn: Der Abschied der Vernunft

In dieser belagerten Atmosphäre trat **Ibn Taimiyya** hervor, um die „**Jurisprudenz des Widerstands**“ zu begründen. Er entsprang nicht intellektuellem Luxus, sondern dem Rauch der Kriege. Da er die Ursache der Niederlage in einer „**theologischen Verwässerung**“ sah, belebte er die Schule der *Ahl al-Hadīth* (Traditionalisten) mit Präzedenzloser Härte wieder und begründete das, was später als **Salafismus** bekannt werden sollte. Ibn Taimiyya etablierte die „**Jurisprudenz der Belagerung**“ (*Fiqh al-Hissār*) – einen aggressiven Diskurs gegen Schiiten, Sufis und Philosophen –, um die sunnitische Front hinter einer einzigen, starren theologischen Vision gegen äußere Feinde zu einen.

Die große Tragödie vollzog sich jedoch in den Wissenschaften. Während **Ibn Chaldūn** mit seiner *Muqaddimah* (Einleitung) das letzte Aufbäumen des großen analytischen Geistes niederschrieb, kam die wissenschaftliche Produktion in Medizin, Astronomie und Physik nahezu zum Stillstand. Die Fesselung des Staates durch Kriege und die Beschränkung der Bildung auf religiöse Nizamiyya-Schulen führten dazu, dass sich der muslimische Geist in „**Texte und Kommentare**“ zurückzog und am Vorabend der osmanischen Ära in einen Tunnel zivilisatorischer Dunkelheit eintrat.

Der Sufismus: Die letzte Zuflucht der erschöpften Seele

Auf der anderen Seite breitete sich der **Sufismus** wie ein Lauffeuer aus. Als die politische Realität hässlich und blutig wurde, zogen sich die Menschen ins Innere zurück. Die *Zāwiyas* (Sufi-Konvente) wurden zur „**alternativen Gesellschaft**“. Der Sufismus bot den Besiegten spirituellen Trost, trug jedoch auch zur **Betäubung des politischen Bewusstseins** bei, da das Heil individuell und metaphysisch wurde – weit entfernt von den unerträglichen Kämpfen der Sultane.

Die kaufmännische Expansion: Der Islam der Könige (Südostasien)

Während der politische Islam in Al-Andalus schrumpfte, expandierte der „**kommerzielle Islam**“ im Indischen Ozean. Der Islam hielt in Indonesien und Malaysia

nicht durch das Schwert Einzug, sondern durch die „**pragmatische Ethik**“ der Kaufleute.

Die Geschichte zeigt, dass die Konversion lokaler Könige nicht immer rein spiritueller Natur war; es war eine kluge politische Entscheidung, dem von Muslimen kontrollierten „**globalen Handelsnetzwerk**“ beizutreten und Unterstützung gegen lokale Rivalen zu gewinnen. Der Islam fungierte hier als „**Reisepass**“ in den Club der ökonomischen Elite.

Die Gegenreaktion: Verfolgung des „Anderen“

Die Kreuzzüge hinterließen eine tiefe Narbe im Verhältnis zwischen Muslimen und orientalischen Christen. Historiker merken an, dass in den Schwächephasen der Mamluken restriktive Maßnahmen und Verfolgungen auftraten, die es in der Umayyaden- oder frühen Abbasidenzeit nicht gegeben hatte.

Der „christliche Nachbar“ wurde von einigen als potenzielle „**fünfte Kolonne**“ der Franken betrachtet, was zu Wellen gesellschaftlicher und rechtlicher Verschärfungen führte – eine direkte Folge davon, dass die „**Jurisprudenz der Belagerung**“ begann, das kollektive Bewusstsein zu dominieren.

Fazit

Wenn Zivilisationen erbleichen, bringen sie ein Höchstmaß an Widersprüchen hervor: das Schwert des Mamluken neben der Askese des Sufis, und die Strenge Ibn Taimiyyas neben dem Niedergang der Parteienkönige. In diesem Stadium verlor der islamische Staat seine zentrale Form für immer, was den Beginn des Zeitalters der „**großen Militärreiche**“ markierte.

In der **nächsten und letzten Folge** werden wir sehen, wie die Osmanen dieses Diaspora-Erbe antraten und wie sich der Islam erneut in einen „**Weltstaat**“ verwandelte – jedoch mit einer völlig veränderten Identität.

8- Der Herbst des Reiches: Der Tunnel der Stagnation und der Schock des Erwachens

Wie konnte die wissenschaftliche Kreativität nach Ibn Chaldūn für 500 Jahre verstummen? Wie verwandelte sich das Osmanische Kalifat in den **„kranken Mann am Bosphorus“**?

In dieser finalen Folge der Staffel beobachten wir den Aufstieg der Osmanen zu einer furchterregenden Militärmacht und die gewaltsame konfessionelle Transformation Irans unter den Safawiden. Wir untersuchen, wie das Verbot des **„Buchdrucks“** eine ganze Nation von ihrer Epoche isolierte, wie der Wahhabismus entstand, um die **„Jurisprudenz der Belagerung“** zu wiederbeleben, und wie der Moment der Wahrheit vor den Kanonen Napoleons schließlich zum endgültigen Kollaps des Sultanats führte.

Souveränität des Schwerts: Die osmanische Militärmaschinerie

Während der Orient im Chaos der Mamluken und zersplitterten Emirate versank, stiegen die Osmanen als eine Macht auf, deren militärische Organisation in der Geschichte ihresgleichen suchte. Sie erbten nicht nur das Land; sie erbten die **„Legitimität des Schwerts“**.

Unter Selim I. wandelte sich das Sultanat von einem grenznahen Fürstentum in Anatolien zu einem Weltreich, das die alten Hauptstädte des Kalifats in Ägypten, der Levante und dem Hedschas verschlang. Die Osmanen führten das Konzept des **„zentralisierten Militärsultanats“** ein, in dem die Armee das Fundament des Staates und die **„Janitscharen“** die unbesiegbare Eingreiftruppe bildeten. Sie stoppten die europäische Expansion im Herzen des Kontinents, doch diese gewaltige militärische Macht hatte einen hohen Preis: Es fehlte ihr an der philosophischen und spirituellen Tiefe, die Bagdad oder Córdoba ausgezeichnet hatte. Der Staat wurde zu einer **„befestigten Burg“ zum Schutz des Islams**, war aber kein **„Leuchtturm“ der Wissenschaft** mehr.

Ingenieurkunst der Identität: Wie Iran schiitisch wurde

Vor den Safawiden war Iran ein Land mit einer klaren sunnitischen Mehrheit. Doch Ismā‘īl I. (der Safawiden-Schah) suchte nicht bloß nach einem Königreich, sondern nach einer „**eigenständigen Nation**“. Durch ein entschlossenes politisches Dekret erklärte er die Zwölfer-Schia zur offiziellen Staatsreligion.

Dies war keine rein religiöse Berufung; es war „**erzwungene Identitätsarchitektur**“ (*Forced Identity Engineering*). Die Safawiden stellten das Volk vor zwei Optionen: „**Die Konfession oder das Schwert**.“ Historiker beschreiben, wie die Rhetorik in den Moscheen und die Überwachung der Straßen genutzt wurden, um die neue Konfession durchzusetzen. Wer sich dem Herrscher anpasste, überlebte; wer an seinem Erbe festhielt, erlitt Verfolgung. Dieser Moment beweist, wie absolute Macht die „**Religion eines Volkes**“ innerhalb einer einzigen Generation umkehren kann – anfänglich nicht zwingend aus spiritueller Überzeugung, sondern als Mechanismus für das politische Überleben und zur Abgrenzung vom osmanischen Nachbarn.



Der Krieg der eine Million Opfer: Der osmanisch-safawidische Konflikt

Während Europa erwachte, verbrannte der Orient im heftigsten konfessionell-nationalen Konflikt. Der Zusammenstoß zwischen den Osmanen (als Beschützer des Sunnitentums) und den Safawiden (als Beschützer des Schiitentums) war kein bloßer Feldzug; es war ein „**Krieg der fortlaufenden Vernichtung**“.

Die **Schlacht von Tschaldiran (1514)** und die darauffolgenden Konflikte über zwei Jahrhunderte beschränkten sich nicht auf Konfrontationen zwischen Armeen; sie umfassten die Plünderung von Städten und Dörfern. Schockierende historische Schätzungen gehen davon aus, dass die Opfer dieses langwierigen Konflikts – zwischen Gefallenen auf dem Schlachtfeld und wechselseitigen konfessionellen Säuberungen in den Grenzstädten – fast **eine Million Menschen** erreichten. Dieser „**Krieg der eine Million Opfer**“ zog die blutigen Grenzen zwischen den beiden Nachbarn und führte dazu, dass der Orient seine Energien im Inneren ausblutete, anstatt sich dem aufsteigenden Westen zu stellen.

Der Tunnel der Stagnation: Als der Geist stillstand

Zwischen dem 15. Jahrhundert und der Moderne trat die islamische Welt in ein erschreckendes intellektuelles Schweigen ein. Gestalten wie Avicenna oder Ibn Chaldūn verschwanden. Selbst in der Religion brachten die Gelehrten nicht mehr das Gewicht der großen Imame oder al-Ghazālīs auf. Die Wissenschaft wandelte sich zu „**Randbemerkungen zum Text**“ (*Hawāšī*) und Kommentaren von Kommentaren.

Das prägnanteste Symbol dieser Verschließung war das **Verbot des Buchdrucks über mehr als 200 Jahre**. Während Europa Millionen von Büchern druckte und in die Renaissance eintrat, kopierte die islamische Welt Handschriften noch immer manuell. Dadurch entstand eine Wissenslücke, die bis heute nicht vollständig geschlossen werden konnte.

Der Wahhabismus: Die Rückkehr zum Radikalismus

Im Herzen der Arabischen Halbinsel entstand die wahhabitische Bewegung. Inspiriert vom Denken Ibn Taimiyyas aus Zeiten der „Belagerung“, wurde der erste saudische Staat auf dem Bündnis von „**dem Scheich und dem Schwert**“ gegründet.

Der Wahhabismus belebte das Konzept des **Takfīr** (der Exkommunikation) gegen andere Muslime unter dem Vorwand der Bekämpfung von „Neuerungen und Polytheismus“ neu. Er entfesselte blutige Kriege, die das Osmanische Sultanat erschütterten, und reproduzierte die „**Jurisprudenz der Verschließung**“ in ihren harschesten Formen.

Das Millet-System: Stabilität unter einer Decke der Diskriminierung

Unter dem Osmanischen Sultanat lebten religiöse Minderheiten im sogenannten „**Millet-System**“. Die Osmanen gewährten ihnen Autonomie in der Religionsausübung

und im Personalstatut, doch diese „**administrative Toleranz**“ verhinderte keine strikte gesellschaftliche Hierarchie.

Christen und Juden blieben hinter dem ererbten „**Ghiyār-System**“ gefangen: Sie wurden gezwungen, Unterscheidungskleidung zu tragen, und es war ihnen untersagt, Pferde zu reiten oder luxuriöse Turbane zu tragen – ein ständiges Signal der Unterordnung der *Dhimmis* unter den Staat. Konfessionelle Minderheiten (Alawiten, Drusen, Schiiten) erging es noch schlechter; sie wurden im Konflikt mit den Safawiden politisch als potenzielle „**fünfte Kolonne**“ argwöhnisch beobachtet.

Muhammad Ali und sein Sohn: Die gescheiterte Modernisierung

Muhammad Ali Pascha trat in Ägypten als moderne Kraft auf, die das Osmanische Sultanat beinahe selbst verschlungen hätte. Sein Sohn, Ibrahim Pascha, rückte mit seiner Armee bis vor die Tore Istanbuls (die Hohe Pforte) vor. Hier ereignete sich die große Ironie: **Großbritannien und europäische Mächte griffen ein, um den „osmanischen Kalifen“ vor dem ehrgeizigen muslimischen Feldherrn zu retten!** Dies geschah nicht aus Liebe zu den Osmanen, sondern aus dem Wunsch, das Zentrum schwach zu halten, bis die Zeit für dessen Aufteilung gekommen war.

Der Schock und der Kollaps: Von Napoleon bis zum Ersten Weltkrieg

Der Kontakt mit dem Westen begann wie ein „**Stromschlag**“: Napoleons Feldzug in Ägypten sowie Interventionen im Libanon und in Nordafrika. Muslime entdeckten plötzlich, dass sie im Mittelalter lebten, während der Feind über Kanonen und Druckpressen verfügte. Die Osmanen versuchten Reformen (*Tanzimat*), doch es war zu spät. Der Erste Weltkrieg versetzte dem „kranken Mann“ den Todesstoß: Das Sultanat zerfiel, und das Kalifat wurde zu einer Erinnerung der Vergangenheit.

Das Erdbeben Ibrahim Paschas: Als der Christ das Pferd bestieg

Im Jahr 1831 erschütterte ein Erdbeben diese alten Strukturen. **Ibrahim Pascha** zog als Eroberer in Damaskus ein und brachte nicht nur Kanonen mit, sondern auch schockierende Konzepte von „**Staatsbürgerschaft**“. In einem historischen Moment, der

Jahrhunderte der Tradition brach, erließ er ein kühnes Dekret: Die Aufhebung der Beschränkungen für Kleidung und das Reiten.

Man stelle sich die Szene in den Gassen des alten Damaskus vor: Christen trugen farbenfrohe Turbane und luxuriöse Kleidung und ritten auf reinrassigen arabischen Pferden – inmitten des Schocks traditionalistischer Gruppen. Dies war keine bloße Änderung der „Mode“; es war die **Ankündigung des Falls des Diskriminierungssystems**. Indem er Minderheiten in Konsultativräte einband, säte Ibrahim Pascha die Saaten des „**modernen Staates**“, in dem die Menschen vor dem Gesetz gleich sind und nicht vor der Konfession – ein Schock, der den Weg für die Arabische Renaissance (*Nahda*) ebnete.

Fazit

Mit dem Abzug Ibrahim Paschas und dem Zerfall des „kranken Mannes“ endete die Geschichte des Islams nicht; sie trat in eine neue, komplexere Phase ein. Die politische Institution (das Kalifat) fiel, doch die großen Fragen blieben bestehen: **Wie begegnen wir der westlichen Moderne? Lässt sich Religion mit dem modernen Staat versöhnen?**

Während europäische Kanonen die Grenzen von Sykes-Picot zogen, gab es unter der Asche eine intellektuelle Bewegung, die nach Antworten suchte – angeführt von Denkern wie al-Afghānī und Muhammad ‘Abduh. Sie eröffneten eine Ära der „**angstvollen Aufklärung**“, bevor politische Parolen den Funken der Reform verschlangen.

9- Am Scheideweg: Die gescheiterte Aufklärung und der Aufstieg der Ideologie

Der Schock des Erwachens: Al-Afghānīs Chirurgie und Muhammad ‘Abduhs Rationalismus

Napoleons Feldzug in Ägypten war keineswegs ein bloßer militärischer Einmarsch; er war ein „**kognitives Erdbeben**“, das den Orient aus jahrhundertlangem Schlaf rüttelte. In dieser von der Niederlage geladenen Atmosphäre trat **Dschamāl ad-Dīn al-Afghānī** auf. Als ein Mann, der die Hauptstädte von Kabul bis Paris bereiste, rief er der islamischen Welt zu: „*Wacht auf!*“ Al-Afghānī interessierte sich nicht für traditionelle Jurisprudenz; er war ein „**politischer Revolutionär**“, der den Islam als Werkzeug zur Befreiung vom Kolonialismus verstand.

Mit seinem Schüler **Muhammad ‘Abdu** nahm das Projekt jedoch eine tiefere und ernstere Wende. ‘Abdu erkannte, dass das Übel nicht allein in den westlichen Kanonen lag, sondern im „**verkalkten muslimischen Geist**“. Er rief dazu auf, das Denken von den Fesseln der Tradition (dem erstarrten Klerikalismus) zu befreien, und war überzeugt, dass Vernunft und Offenbarung nicht kollidieren. Er strebte eine „**Zivilreligion**“ an, die Frauen achtet, die Wissenschaft heiligt und sich mit einer Verfassung versöhnt. Doch dieses Aufklärungsprojekt war fragil: Es prallte einerseits auf die Stagnation der Al-Azhar-Institution und andererseits auf politische Machtansprüche.

Raschīd Ridā: Die Wende zum reformistischen Salafismus

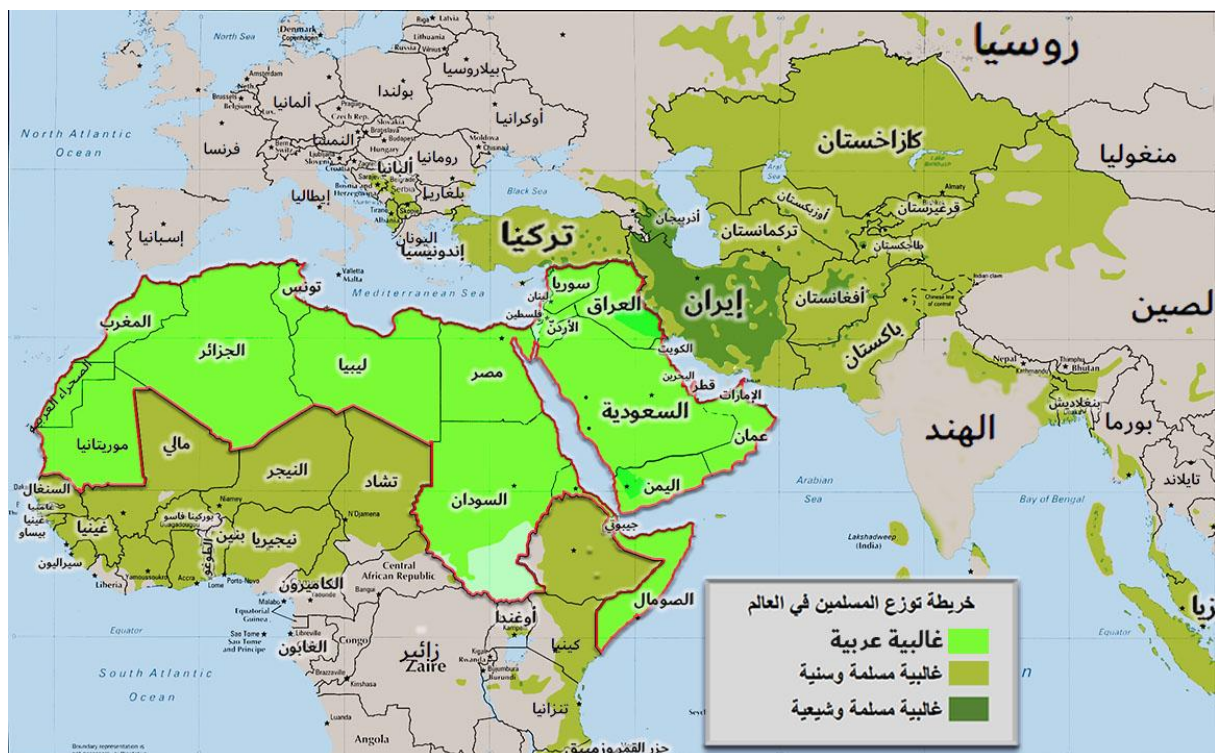
Nach dem Tod von Muhammad ‘Abdu ging sein Erbe auf seinen Schüler **Raschīd Ridā** über. Doch Ridā fehlte die Flexibilität seines Mentors. Mit dem Kollaps des Osmanischen Kalifats im Jahr 1924 erlitt der „**reformistische Geist**“ eine Identitätspanik. Raschīd Ridā wandelte sich allmählich von der rationalen Aufklärung hin zu einem „**in sich gekehrten Salafismus**“.

Durch seine einflussreiche Zeitschrift *Al-Manār* begann er Ideen zu verbreiten, die die Rückkehr zur Vergangenheit und das Festhalten an den *Salaf* (den Altvorderen) als einzigen Weg sahen, um die muslimische Identität vor dem Verschmelzen im Westen zu retten. Ridā wurde zur „**Brücke**“, über die islamische Bewegungen später vom Ufer der Reform zum Ufer der **Ideologie** wechselten.

Die Geburt des Aktivismus: Hasan al-Bannā und die Verstaatlichung der Religion

Im Jahr 1928 – in der unter britischer Besatzung stehenden Stadt Ismailia – griff **Hasan al-Bannā** die Fäden Raschīd Ridās auf und verwandelte sie in eine „organisatorische Maschinerie“. Al-Bannā war kein Philosoph wie ‘Abdu; er war ein „Organisationsarchitekt“. Er wandelte den Islam von einem individuellen Glauben oder einer philosophischen Suche in ein „ganzheitliches System“ um (unter der Parole: *Der Islam ist die Lösung* für alles: Politik, Sport, Wirtschaft).

Hier wurde der „aktivistische Islamismus“ geboren. Die Religion erhielt einen Geheimapparat, einen Treueeid (*Bai‘a*) und das Prinzip von „Hören und Gehorchen“. Al-Bannā ersetzte den „kritischen Geist“ durch „organisatorische Emotion“. In diesem Moment verlor die Religion ihre Funktion als moralischer Kompass und wurde zu einem „politischen Identitätsausweis“ mit dem Ziel, die Macht zu ergreifen und ein imaginierte Kalifat wiederherzustellen.



Maudūdī and Sayyid Qutb: Die Erfindung von Hākimiyya und Dschāhiliyya

Während al-Bannā die Organisation in Ägypten aufbaute, begründete **Abul A'la Maudūdī** in Indien die „emotionale Abspaltung“. Maudūdī erfand den Begriff der **Hākimiyya** (die absolute Souveränität Gottes) und die Idee, dass jede menschliche Gesetzgebung

Schirk (Götzenanbetung) sei. Diese intellektuelle Ansteckung übertrug sich auf **Sayyid Qutb** in den Gefängnissen Nassers in Ägypten.

Qutb trieb dies auf die Spitze und teilte die Welt in zwei Lager: „**Islam**“ und „**Dschāhiliyya**“ (den vorislamischen Zustand der Unwissenheit). Für Qutb war die zeitgenössische muslimische Gesellschaft nicht mehr muslimisch, sondern eine heidnische Gesellschaft, von der man sich „**organisch und emotional trennen**“ müsse. Dieses qutbistische Denken raubte das Gefühl der Sicherheit innerhalb der Gesellschaften und verwandelte das Konzept des *Dschihad* von einer Verteidigung der Grenzen in einen Kampf gegen das „**ungläubige Innere**“. Dies säte die ersten Samen takfiristischer Gruppen und führte zu den blutigen Konfrontationen des 20. Jahrhunderts.

Die Dualität von Aktivist und Kleriker: Der Kampf um die Souveränität

Im 20. Jahrhundert lebte der Muslim verloren zwischen zwei verzerrten Modellen:

- **Der klerikale (offizielle) Islam:** Ansehnliche Institutionen (wie die Al-Azhar) fielen in die Falle des **Funktionalismus**. Der Kleriker wurde zum „**Staatsangestellten**“, der die Entscheidungen des Herrschers segnete und die Jurisprudenz nutzte, um die Massen zu betäuben oder Oppositionelle zu unterdrücken. Dieser „**domestizierte Islam**“ kostete die religiöse Institution ihr moralisches Ansehen.
- **Der aktivistische (oppositionelle) Islam:** Bewegungen, die die Religion als Treibstoff nutzten, um die Macht zu erlangen. Sie erhoben glanzvolle Parolen, besaßen jedoch kein reales Konzept für Entwicklung oder Freiheit und verfügten über keine tragfähige Staatstheorie.

Der Zusammenstoß zwischen dem Kleriker und dem Aktivist war kein Kampf um Werte, sondern darum, „**wer das Recht hat, im Namen Gottes zu sprechen**“. Der Herrscher nutzt den Kleriker, die Organisation nutzt die Opferrolle, und der Bürger sieht seine Religion auf einen Bart, einen Schleier oder eine politische Parole reduziert, während andere Nationen in Wissenschaft und Technologie voranschreiten.



Die Konfessionalisierung des Golfs: Wenn die Sekte zur Nuklearwaffe wird

Der Aufstieg des klerikalen und politischen Islams kann nicht verstanden werden ohne den Blick auf die **Iranische Revolution von 1979**. Sie war nicht bloß ein Regimewechsel, sondern die Geburt eines transnationalen „**schiitischen Radikalismus**“. Die Regime am gegenüberliegenden Ufer fühlten sich existenziell bedroht.

Anstatt dieser Herausforderung mit Entwicklung oder demokratischen Projekten zu begegnen, beschworen die Machthaber (durch ihr politisch-klerikales Bündnis) das „**konfessionelle Schreckgespenst**“. Milliarden wurden in traditionelle klerikale Institutionen gepumpt, um einen wahhabitisch-salafistischen Diskurs zu reproduzieren, der den „schiitischen Anderen“ als ewigen Feind betrachtet. Umgekehrt tat Iran dasselbe, indem es die „schiitische Opferrolle“ exportierte. Die Konfession wurde zu einer „**gesellschaftlichen Nuklearwaffe**“. Dies verfolgte einen einzigen Zweck: die Machtkonsolidierung und die Verzögerung jeglicher politischer oder bürgerrechtlicher Forderungen. Der muslimische Bürger wurde zum Treibstoff in einem ideologischen Krieg, in dem die Vernunft abwesend war, was zur Zerstörung des gesellschaftlichen Gefüges im Irak, in Syrien, im Jemen und im Libanon führte.

Sadats Deal: Wenn Religion zum Zähmungswerkzeug wird

Regionale Politik allein war nicht der einzige Treiber; **lokale Deals** veränderten die Geschichte. In Ägypten ging Präsident **Anwar as-Sadat** eine gefährliche Wette ein:

seinen berühmten Deal mit der Muslimbruderschaft. Der Tauschhandel war klar: Sadat gab ihnen freie Hand in der Gesellschaft – bei der Kontrolle von Universitäten, Gewerkschaften und den Straßen – und öffnete ihnen Medien und Moscheen, um seine linken und nasseristischen Rivalen zu treffen. Im Gegenzug sollten sie **„religiöse Legitimität“** liefern oder die Opposition gegen seine politischen Projekte, insbesondere das Camp-David-Abkommen, neutralisieren.

Dieser Deal war die Katastrophe, die die Präsenz des aktivistischen Islamismus im Herzen des Staates legalisierte und ihn von einem oppositionellen Denken in eine parallele **„gesellschaftliche Autorität“** verwandelte. Dieser Moment verfestigte die **„klerikal-politische Autorität“**, in der religiöser Diskurs zur Zähmung der Massen genutzt wurde.

Das Ende des Tunnels: Von Afghanistan zum Arabischen Frühling

Diese Ideologie gipfelte im **„afghanischen Dschihad“**, wo Golfgeld auf US-Waffen und qutbistisches Denken traf, um Al-Qaida und später den IS hervorzubringen. Diese verzerrten Gebilde waren die logische Konsequenz der Verwandlung von Religion in eine kämpferische Ideologie.

Mit der Explosion des **„Arabischen Frühlings“** gelangte der politische Islam (wie die Muslimbruderschaft in Ägypten) an die Macht, doch der Schock war gewaltig. Die Menschen entdeckten, dass Parolen kein Brot schaffen und das Konzept der *Hākimiyya* nichts über die Führung einer Wirtschaft oder die Achtung des Pluralismus weiß. Das Scheitern dieses Experiments führte zu dem Zustand, den wir heute sehen: einer Phase der Orientierungslosigkeit, des Abfalls vom Glauben oder der Abkehr von aktivistischer Religiosität sowie einer angstvollen Suche nach einem **„neuen Islam“**, der uns zu den verlorenen Werten Muhammad ‘Abduhs zurückführt – einem Islam der Vernunft und der Menschenwürde, nicht eines „Obersten Führers“ oder eines „klerikalen Hofschreibers“.

Fazit

In diesem Teil sind wir über die Trümmer großer Ideen gereist; wir haben gesehen, wie sich die Reform in eine Explosion verwandelte. Doch gibt es einen Ausweg? Kann sich der muslimische Geist nach all dieser konfessionellen und ideologischen Zerstörung mit der Moderne versöhnen, ohne seine Seele zu verlieren?

Im **zehnten und letzten Teil** werden wir die Ergebnisse unserer Reise zusammenfassen und den Weg in die Zukunft skizzieren.

10- Der historische Prozess: Auf dem Weg zu einem Islam ohne Götzen

Die große Täuschung

Nach neun Teilen, in denen wir in das Blut der Konflikte, die Korridore der Paläste und die Erschütterungen der Modernisierung eingetaucht sind, gelangen wir zu den existenziellen Fragen: Ist der Islam wirklich „**Religion und Staat**“, wie es Ideologien behaupten? Oder ist er eine „**Religion**“, die sich gezwungen sah, einen „Staat“ mit rein menschlichen Werkzeugen aufzubauen?

In dieser letzten Folge legen wir unsere Geschichte auf den Seziertisch, um zu entdecken, wie sich der „Staat“ von einem Werkzeug im Dienste der Menschen in einen „**Götzen**“ verwandelte, der im Namen Gottes angebetet wird. Ist der Islam, der uns erreicht hat, wirklich jener, den sein Begründer brachte? Gibt es im Islam wirklich „kein Priestertum“, wie Kleriker behaupten, oder beweist die Geschichte, dass muslimische Gelehrte eine parallele Autorität bildeten, die sich oft mit dem Herrscher verbündete? Und vor allem: Hat die islamische Aufklärung nach den sich beschleunigenden Tragödien der muslimischen Nationen eine neue Chance?

Illusionen des utopischen Staates: Von der Saqīfa zur Hohen Pforte

Wir haben in den ersten Teilen gesehen, dass der Prophet ﷺ weder eine Verfassung für die Staatsführung noch ein Nachfolgesystem hinterlassen hat. Der Staat der Umayyaden war kein „Rechtgeleitetes Kalifat“, sondern ein realistisches Imperium, das seine Verwaltung von Byzanz und Persien entlieh.

Die Staatlichkeit im Islam stieg nicht mit einem vorgefertigten Handbuch vom Himmel herab. Bei der **Saqīfa** (der ersten politischen Versammlung nach dem Propheten) war die Sprache der „**Interessen und des Stammes**“ präsent, nicht die göttlicher Texte. Die Geschichte beweist, dass das „Kalifat“ kein theologischer Pfeiler war, sondern eine administrative menschliche Notwendigkeit. Die Täuschung begann, als Rechtsgelehrte versuchten, dem „menschlichen Körper des Staates“ eine „**göttliche Sakralität**“ überzustülpen; somit wurde die Kritik am Herrscher zur Kritik an der Religion, und die Erhaltung des „Throns“ wurde zum „**heiligen Dschihad**“. Der Staat wandelte sich von

einem Mittel zur Gestaltung des Lebens in einen Götzen, dem Menschen geopfert werden, um sein Überleben zu sichern.



Die Fabrikation des „Hofklerikers“ und die geistige Stagnation

Warum hielt die Illusion an? Weil die Macht Legitimität brauchte und der Rechtsgelehrte Schutz benötigte. Dies gebär die Dualität von **„Kleriker und Aktivist“**. Seit der späten Abbasidenzeit wurde das Tor des *Idschtihād* (der eigenständigen Urteilsfindung) geschlossen, und eine **„Jurisprudenz der Belagerung“** entstand. Der Rechtsgelehrte verwandelte sich von einem Sucher nach der Wahrheit in einen **„rechtfertigenden Angestellten“** (den Kleriker). Umgekehrt trat der **„ideologische Rebell“** (der Aktivist) auf den Plan, der denselben Thron mit denselben alten Werkzeugen an sich reißen wollte. Beide stimmten darin überein, dass „der Staat die Religion sei“, um das Recht zu monopolisieren, im Namen des Himmels zu sprechen.

Das maskierte Priestertum: Der Mythos der „Intermediärlosigkeit“

Kleriker wiederholen oft: *„Es gibt keine Geistlichkeit und kein Priestertum im Islam.“* Doch Geschichte und Realität schreien das Gegenteil. In dem Moment, als sich der Rechtsgelehrte mit dem Sultan verbündete, wurde das **„islamische Priestertum“** geboren.

Kleriker monopolisierten das „Recht auf Auslegung“ und maßten sich die Autorität des *Takfīr* (der Exkommunikation) an. Sie bildeten eine parallele Autorität: Der Scheich gewährt dem Herrscher „Legitimität“, und der Herrscher gewährt dem Scheich „Schutz und Wohlstand“. Bündnisse dieser Art ermordeten den rationalistischen Geist der Muʿtaziliten und verfolgten Averroës. Heute ist der **Klerikalismus** zu einer Sicherheitsinstitution im religiösen Gewand geworden.

Fundamentaler Islam vs. konfessioneller Islam

Ist das, was Salafisten oder Aktivisten heute praktizieren, wirklich der Islam Muhammads ﷺ?

Die historische Reise sagt: Nein. Der heutige Islam ist das Produkt jahrhundertelanger **„konfessioneller Akkumulation“** und einer **„Jurisprudenz der Notwendigkeit“**, die unter der Peitsche des Henkers oder in den Schützengräben von Bürgerkriegen geboren wurde. Sie ersetzten **„große ethische Werte“** (Gerechtigkeit, Freiheit, Würde) durch **„Formalitäten“** (Kleidung, Bärte, Rituale). Selbst der Salafismus, der beansprucht, zu den Ursprüngen zurückzukehren, kehrt in Wirklichkeit zum **„menschlichen Verständnis“** von Menschen zurück, die in Epochen des Niedergangs und der Stagnation lebten, und behandelt deren historische Interpretationen als göttliche Offenbarung.



Schwarze Komödie: Konfessioneller Konflikt als Überlebenswerkzeug

Wir haben gesehen, wie 70.000 Menschen in Marrakesch geschlachtet wurden und eine Million im osmanisch-safawidischen Konflikt starben. Ging es bei dem Konflikt um die „Auslegung eines Verses“? Niemals. Es war ein rein geopolitischer Kampf, in dem die Konfession als **„Treibstoff für die Mobilisierung“** genutzt wurde. Die Geschichte beweist, dass die Politische Instrumentalisierung der Religion den Glauben nicht beschützte; sie zerstörte Gesellschaften und machte Nachbarn zu Feinden, nur damit der „Thron“ bestehen bleiben konnte.

Moderne Lehren: Das Scheitern der Ideologie

In unserer modernen Ära haben wir alles versucht: Sadats Deal, Khomeinis Revolution, die Parole *„Der Islam ist die Lösung“* der Muslimbruderschaft und die Brutalität des IS. Das Ergebnis? Der politische Islam hat kein einziges erfolgreiches Modell für einen modernen Staat geliefert. Warum? Weil er versucht, ein **„Strahlflugzeug“** (den modernen Staat) mit einem **„mittelalterlichen Handbuch“** zu steuern. Der Bruch zwischen der Moderne und der mittelalterlichen Jurisprudenz führte zur **„Verflachung der Religion“** und verwandelte sie in leere Parolen, was neue Generationen in Verwirrung oder Orientierungslosigkeit treibt.

Aufklärung: Die letzte Chance inmitten der Trümmer

Hat die Aufklärung noch eine Chance? Die Wahrheit ist, dass die Tragödie die Lösung gebären kann. Das Scheitern des **„politischen Islams“** und das Hineintappen des **„klerikalen Islams“** in die Falle der Staatsabhängigkeit haben den muslimischen Menschen vor den Spiegel der Wahrheit gestellt. Aufklärung ist heute ein **„Rettungsboot“**. Die neue Chance liegt in der **„Entflechtung“**: der Befreiung der Religion vom Staat und der Reinigung des Staates von konfessioneller Nutzbarmachung. Es bedeutet die Rückkehr zum ethischen Kern der Botschaft und die Betrachtung der Politik als eine menschliche Angelegenheit, die durch Vernunft, Wissenschaft und Recht gesteuert wird – nicht durch Fatwas und Aufwiegelung.

Von der Geschichte in die Zukunft

Wir lesen die Geschichte, um sie zu verstehen, nicht um sie zu heiligen. Der Islam als Religion ist unversehrt, solange er in den Herzen der Gläubigen als Quelle der Ethik wohnt. Was den **„politischen und klerikalen Islam“** betrifft, so liegt er auf dem

historischen Sterbebett. Der Weg in die Zukunft beginnt mit dem Abbau der „**menschlichen Götzen**“, die uns im Namen des Herrn beherrscht haben. Die Souveränität muss dem **Menschen** gehören, die Sakralität den **Werten** und die Freiheit dem **Geist**.

Abschließendes Fazit: Auf dem Weg zu einem Islam ohne Fesseln

Was ist der Ausweg? Er beginnt mit dem Eingeständnis, dass der Islam eine Religion der Ethik und Werte ist, kein Katalog für politische Systeme. Die Methode klerikaler Indoktrination und die Heiligung der Altvorden gegen die Menschenrechte ist ein Krieg gegen die Freiheit des Geistes.

- **Der Staat** ist ein menschlicher Gesellschaftsvertrag, der an seinem Erfolg bemessen wird, Freiheit, Gerechtigkeit und Wohlstand zu bieten.
- **Die Religion** gehört zum Gewissen und zum ethischen System, das die Macht überwacht, sich aber nicht mit ihr verbindet.
- **Die Kleriker** sind weder Hüter der Moral der Menschen noch Vermittler zwischen Gott und dem Menschen – insbesondere im Zeitalter der künstlichen Intelligenz und wissenschaftlicher Explosionen.

Wir haben 1.400 Jahre damit verschwendet, zu versuchen, „**Gott für einen Herrscher oder eine Partei zu verstaatlichen**“. Es ist an der Zeit, Gott die Heiligkeit zurückzugeben, dem Staat die Menschlichkeit und der Rationalität den Vorrang.

Schlusswort

Unsere kurze historische Reise ist zu Ende. Doch die Reise des Bewusstseins beginnt erst jetzt. Wenn wir das „**Haus der Weisheit**“ zurückgewinnen wollen, müssen wir zuerst das „**Gefängnis der Sekte**“ und den „**Götzen der Ideologie**“ einreißen. Die Geschichte ist eine Schule, und ihre wichtigste Lehre lautet: Der Islam ist unversehrt ... solange die religiöse Autorität – die Dienerin der politischen Macht – weit davon entfernt ist, seine Auslegung zu monopolisieren.

