

Fabian Schmidmeier

# **Der muslimische Gelehrte Muḥammad Asad**

Muslimische Identität und eine islamische Staatstheorie als Alternative

DerOrient.com: Erlangen 2015

(c) Diese Arbeit unterliegt den Bestimmungen des Urheberrechts und darf nicht öffentlich zugänglich gemacht werden

## **Inhaltsverzeichnis**

### **1. Einleitung S.3**

1.1 Thema der Hausarbeit S.3

1.2 Das Leben des Muḥammad Asad S.3

### **2. Muḥammad Asad als muslimisch-theologischer Reformier S. 4**

2.1 Muslimische Identität und Dilemma S. 4

2.2 Islam als die bessere Alternative zu anderen religiösen Weltanschauungen und zum Westen S. 6

2.3 Antiislamische Einstellungen in der westlichen Welt S. 7

2.4 Der Westen als Vorbild für den Islam und der Islam als Ansporn für den Westen S. 8

2.5 Islamische Bildung S. 9

### **3. Das Konzept eines islamischen Staates bei Muḥammad Asad S. 10**

3.1 Scharia und islamisches Recht bei Asad S. 11

3.2 Iğtihād, Forschung und Wissenschaft S. 13

3.3 Westliche Begriffe im islamischen Kontext S. 13

3.4 Der islamische Staat als Gottesstaat? S. 14

3.5 Der politische Islam bei Muḥammad Asad S. 15

3.6 Demokratische Partizipation und Pluralismus im islamischen Staat S. 16

3.7 Muslimische Brüderlichkeit als Prinzip S. 17

3.8 Bildung und Wohlfahrt im islamischen Staat S. 18

3.9 Nichtmuslimische Minderheiten im islamischen Staat S. 19

3.10 Verfassung und Prinzipien des islamischen Staates S. 20

3.11 Souveränität, Führung im islamischen Staat und Šūrā-Legislative S. 20

3.12 Legislative und Exekutive im islamischen Staat S. 21

3.13 Das starke Staatsoberhaupt im islamischen Staat S. 22

3.14 Unabhängiger Gerichtshof als Vermittlungs- und Kontrollinstanz S. 23

3.15 Ğihād S. 23

### **4. Muḥammad Asad: Progressiver Reformier und Kind seiner Zeit S. 24**

### **5. Literaturverzeichnis S. 26**

## **1. Einleitung**

### **1.1 Thema der Hausarbeit**

Die Arbeit *Der muslimische Reformler Muḥammad Asad - Muslimische Identität und eine islamische Staatstheorie als Alternative* behandelt das Werk des Intellektuellen Muḥammad Asad. Muḥammad Asad suchte Zeit seines Lebens nach Lösungen für die von vielen Denkern konstatierte Misere der islamischen Welt, die sich entweder noch unter abendländischer Kolonialherrschaft befand oder gerade erst die Unabhängigkeit erlangt hatte und daher einer unsicheren Zukunft entgegen blickte. Vielen Vertretern des politischen Islam schwebte die Religion als Lösung vor. Doch Muḥammad Asad war nicht irgendein Vertreter des sogenannten „Islamismus“, sondern einer der wichtigsten muslimischen Gelehrten des 20. Jahrhunderts und ist gerade aufgrund seiner Vielseitigkeit für die Forschung von besonderem Interesse. Diese Hausarbeit beschäftigt sich speziell mit den muslimisch-theologischen und politischen Reformbestrebungen Asads und seiner Arbeit für eine neue muslimische Identität. Zu diesem Zweck wurde zunächst Primärliteratur von Muḥammad Asad (teilweise unter Mitarbeit anderer Autoren) wie *Der Islam am Scheideweg* (1934), *Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam* (1948), *Der Weg nach Mekka* (1954), *Islam und Abendland* (1958), *Islam und Politik* (1963) und *Antwort der Religionen* (1964) herangezogen. Ferner dienen Artikel von Qantara und Günther Windhagers *Leopold Weiss alias Muhammad Asad. Von Galizien nach Arabien 1900 – 1927* (2002) als Sekundärliteratur. Für Zitate aus dem Koran wurde Muḥammad Asads Übersetzung verwendet.

### **1.2 Das Leben des Muḥammad Asad**

Muḥammad Asad wird am 2. Juli 1900 als Leopold Weiss in Lemberg geboren, das damals Hauptstadt der österreich-ungarischen Provinz Galizien war. Noch vor dem ersten und vor allem zweiten Weltkrieg und den Verbrechen der Nationalsozialisten verfügte Osteuropa und gerade die Region von Galizien über eine außerordentliche kulturelle Vielfalt. Weiss selbst stammt aus einer jüdisch-orthodoxen und gebildeten Rabbinerfamilie Lembergs und lebt als Angehöriger einer regional großen jüdischen Minderheit in einem christlichen Umfeld. Seit seiner frühesten Kindheit bekommt er eine sehr intensiv-religiöse Erziehung und umfassende Bildung in der jüdischen Religion. Zum Studium der Psychoanalyse zieht er nach Wien und erlebt dort die Diskussionskultur in den Wiener Caféhäusern. Von seiner jüdischen Kultur entfremdet sich Leopold Weiss zunehmend und zieht nach Berlin, wo er im Jahre 1927 in der muslimischen Gemeinde im Umfeld der Wilmersdorfer Moschee zum sunnitischen Islam konvertiert und den Namen Muḥammad Asad annimmt.

Für die *Neue Zürcher Zeitung* arbeitet Asad als Nahostkorrespondent. Er bereist den Orient und widmet sich intensiv der arabischen Sprache.<sup>1</sup> Nach einer Einladung des muslimischen Philosophen Muḥammad Iqbal geht er nach Britisch-Indien.<sup>2</sup> Ab 1939 überziehen die Nationalsozialisten Europa

---

<sup>1</sup> Vgl. Asad, Muhammad: *Der Weg nach Mekka*, Patmos Verlag: Ostfildern 1997 (Erstauflage 1954), S.13.

<sup>2</sup> Vgl. Gropp, Lewis: Ein jüdischer Lawrence von Arabien, in: Qantara, <http://de.qantara.de/inhalt/muhammad-asad-der-weg-nach-mekka-ein-juedischer-lawrence-von-arabien-0>, abgerufen am 15. November 2014.

mit Krieg. Ihr Ziel: die Vernichtung der Juden. Auch das hat direkte Auswirkung auf Muḥammad Asad, denn seine gesamte Familie befindet sich entweder in Österreich oder Osteuropa. Er versucht seine Familie nach Britisch-Indien zu holen, um sie vor der Ermordung zu retten, doch alle Versuche scheitern tragisch. 1942 wird sein Vater Karl Weiss mitsamt der Familie in das KZ Theresienstadt deportiert. Karl Weiss wird dort sehr bald ermordet. Muḥammads Schwester Rachel und seine Stiefmutter werden nach Auschwitz und in das KZ Stuttgart verschleppt, wo sie noch vor Kriegsende sterben. Zur gleichen Zeit, während Stiefmutter und Schwester in den Konzentrationslagern der Nazis gefangen sind, wird Muḥammad Asad von den britischen Behörden festgenommen und ebenfalls interniert. Als Österreicher gilt er ihnen defacto als Deutscher und damit als „feindlicher Ausländer“.<sup>3</sup>

Trotz der schweren Schicksalsschläge entwickelt sich Muḥammad Asad zu einem Reformier, der Lösungen in der Religion des Islam sucht, was zur damaligen Zeit keine Seltenheit ist. Asad hilft beim Aufbau des neuen Pakistan, hilft bei der Ausarbeitung der Verfassung und wird erster Gesandter Pakistans bei der UNO.<sup>4</sup> Muhammad Asad ist der erste Mensch mit pakistanischem Pass.<sup>5</sup>

Dass Asad aus einer Rabbinerfamilie stammend über tiefes Wissen in jüdisch-hebräischer Religion und auch aufgrund seines Lebens in Österreich und Deutschland über umfassendes Wissen durch seine christlichen und politisch-intellektuellen Sozialisation verfügt, macht Asad als muslimischen Theologen einzigartig.

## **2. Muḥammad Asad als muslimisch-theologischer Reformier**

### **2.1 Muslimische Identität und das Dilemma der islamischen Welt**

Als kritischer Geist und nicht geborener, sondern vom Judentum her konvertierter Muslim mit tiefem Wissen über jüdische und muslimische Quellen, ist Asad stets ein Reformier. In seinen Werken analysiert er den Ist-Zustand der islamischen Welt und diagnostiziert, wie viele muslimische Denker, eine Rückständigkeit der Muslime und eine militärische Überlegenheit der westlichen Zivilisation, die die islamischen Länder kolonisiert beziehungsweise kolonisiert hatte. Eine Rückbesinnung auf den Islam solle die Muslime aus der Misere befreien.<sup>6</sup> Der Islam stehe am Scheideweg, er solle neu gedacht werden und die Muslime zu dessen Wurzeln zurückkehren.

---

<sup>3</sup> Vgl. Abid, Lise J.: Biografie, in: [muhammad-asad.de](http://www.muhammad-asad.de), [http://www.muhammad-asad.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=44&Itemid=55](http://www.muhammad-asad.de/index.php?option=com_content&view=article&id=44&Itemid=55), abgerufen am 15. November 2014.

<sup>4</sup> Vgl. Hanimann, Joseph: The Yiddish Jokes of Muhammad Asad, in: Qantara, <http://en.qantara.de/content/from-lemberg-to-pakistan-the-yiddish-jokes-of-mohammad-asad>, abgerufen am 15. November 2014.

<sup>5</sup> Vgl. Toheed, Ahmad: Muhammad Asad: The Story of a Story of a Story, in: Criterion Quarterly, <http://www.criterion-quarterly.com/muhammad-asad-the-story-of-a-story-of-a-story/>, abgerufen am 15. November 2014.

<sup>6</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam am Scheideweg, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (Islam at the Crossroads 1934), S. 73 ff.

Bereits in den Vorworten der Werke Muḥammad Asads *Islam am Scheideweg* (1934) und *Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam* (1948) wird das Dilemma vieler muslimischer Intellektueller seit der Mitte des 19. Jahrhunderts deutlich. Der größte Teil der islamischen Welt befindet sich zu diesem Zeitpunkt unter Kolonialherrschaft europäischer Mächte oder hatte gerade erst die Unabhängigkeit erlangt. Das Trauma des kolonialen Beherrschtwerdens der Umma ist für Denker wie Muḥammad Asad Kernthema. Was bereits Theologen und Islamgelehrte wie Muḥammad ‘Abduh oder Rašīd ibn ‘Alī Riḍā behandelt hatten, greift Asad auf. Er geht der Frage nach, wie die einstige Hochkultur der islamischen Welt durch das christliche Europa besiegt und kolonisiert werden konnte, wenn doch die eigene Religion das Christentum in seiner Aktualität abgelöst haben soll. Muḥammad Asad verknüpft diese vielfach diskutierte Frage mit der Suche nach einer Lösung. Pierre Dubois zufolge gleicht der damalige Zustand (1934) der islamischen Welt der „primitive(n) mekkanische(n) Zeit“<sup>7</sup> in die die islamische Welt „zurückgefallen“ sei. Die Grundintention der Intellektuellen ‘Abduh, Riḍā und Asad und damit der Begründer des sogenannten „politischen Islam“ ist „zurück zu den Wurzeln“, das heißt durch Denken zum Kern des Islam zurückzukehren und auf dessen Basis die Probleme der Umma zu lösen und ihr zu neuem Glanz zu verhelfen.

Speziell Muḥammad Asad begreift den Zustand der Menschheit als „selten (...) intellektuell so ruhelos wie in unserer Zeit“<sup>8</sup>. Damit gebe es über die islamische Welt hinaus ein großes Bedürfnis nach neuen Antworten und Konzepten. In allen Gesellschaften hätten sich ein Perspektivenwechsel und strukturelle Veränderungen vollzogen, die alte Werte in Frage stellen würden und deren Entwicklung ungewiss erscheine:<sup>9</sup> „Wohin wird diese Entwicklung gehen? Wie tief reicht sie? In wieweit passt sie zu dem kulturellen Auftrag des Islam?“<sup>10</sup>. Der Konvertit Asad hatte es sich zur Aufgabe gemacht den Islam als „geistiges und soziales Phänomen (...) die größte Antriebskraft der Menschheit bisher“<sup>11</sup> wiederherzustellen.<sup>12</sup>

Asad konstatiert einen starken einseitigen Einfluss der westlichen Welt auf den muslimischen Kulturraum. Dies müsse nicht schlecht sein, doch solle sich die Umma fragen, ob dieser Einfluss „wie ein kräftiges Serum oder ein Gift im Körper der islamischen Kultur“<sup>13</sup> wirke. Die islamische Welt sei in erster Linie eine religiöse Zivilisation. Da sich die Welt in Unruhe befände und damit in einer inneren Unsicherheit, könne gerade die Religion ein stabilisierender Faktor sein, denn die

---

<sup>7</sup> Dubois, Pierre in Muhammad Asad: *Islam am Scheideweg*, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (*Islam at the Crossroads* 1934), S. 17.

<sup>8</sup> Asad, Muhammad: *Islam am Scheideweg*, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (*Islam at the Crossroads* 1934), S. 19.

<sup>9</sup> Vgl. ebd.

<sup>10</sup> Asad, Muhammad ebd.

<sup>11</sup> Asad, Muhammad: *Islam am Scheideweg*, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (*Islam at the Crossroads* 1934), S. 23.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 26.

Folge der Religiosität sei „psychologisch ein tiefes Gefühl geistiger Sicherheit“<sup>14</sup>. Neben der Kulturkritik am Westen geht Asad auch mit der eigenen Kultur und den Muslimen ins Gericht. Den „zeitgenössischen Muslim“ sieht Asad als unfähig an ein islamisches System errichten zu können.<sup>15</sup> Eine Rückbesinnung und Reaktivierung des Muslimischen bei den Muslimen wäre die logische Konsequenz um eine Alternative zu den bestehenden Verhältnissen zu schaffen.

## **2.2 Islam als die bessere Alternative zu anderen religiösen Weltanschauungen und zum Westen**

Asad versteht den Islam nicht als Religion der Unterdrückung, sondern als die einzige dem Menschen durchweg positiv gegenüberstehende Religion. Anders als das Christentum oder der Hinduismus kenne der Islam weder Erbsünde noch eine ursprüngliche Unreinheit des Menschen.<sup>16</sup> Die Bestätigung dessen, dass beim Islam primär das Gute im Menschen im Vordergrund stehe, sieht Asad im Koran begründet: „Wahrlich, Wir haben den Menschen in bester Form erschaffen“<sup>17</sup>. Diese Menschenfreundlichkeit sei das Element, das es dem Muslim ermögliche, sein irdisches Leben voll auszuleben ohne dabei orientierungslos zu werden. Gerade das christliche Menschenbild, das den Westen nachhaltig geprägt habe, stehe diesem positiven islamischen Menschenbild diametral gegenüber. Der Westen habe sich aber auch vom Christentum entfernt und zeige zudem keine Achtung vor dem Leben.<sup>18</sup>

Die antitranszendente Ausrichtung der westlichen Gesellschaft, sprich den Materialismus, sieht Asad bereits in der römischen Zivilisation begründet. Ihre Ethik und Lebensanschauung sei auf das Römische Reich zurückzuführen. Einflüsse nichtchristlicher Kulturen seien in erster Linie nur Modifizierungen der römischen Kultur. Die westliche Zivilisation sei nicht primär auf die christliche Religion zurückzuführen. Entwicklung und Fortschritt seien gerade im Kampf gegen die Kirche entstanden. Zwar heiße dies nicht, dass die westliche Religion heute per se areligiös oder gar antireligiös sei, jedoch werde Gott im Hinblick auf staatliche Systeme nicht die eigentlich notwendige Rolle zugestanden. Für das Christentum an sich sei dies eigentlich ebenso inakzeptabel wie für den Islam.<sup>19</sup> Die Menschen Europas seien insbesondere deshalb immer weiter von religiöser weltlicher Macht abgerückt, da sowohl katholische als auch protestantische Kirche selbst nicht verständliche Dogmen nicht überarbeitet und oftmals bei der Unterdrückung der Bevölkerung

---

<sup>14</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 29.

<sup>15</sup> Vgl. Windhager, Günther: Leopold Weiss alias Muhammad Asad. Von Galizien nach Arabien 1900 – 1927, Böhlau: Wien 2002, S. 187.

<sup>16</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam am Scheideweg, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (Islam at the Crossroads 1934), S. 34.

<sup>17</sup> Koran 95:4; Übersetzung nach Muhammad Asad.

<sup>18</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam am Scheideweg, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (Islam at the Crossroads 1934), S. 35 ff.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., S. 44, 47 ff.

geholfen habe. Revolutionäre Dynamiken hätten sich daher im Gegensatz zur Kirche entwickelt, mit dem erklärten Ziel, diese zu entmachten.<sup>20</sup>

Im Mittelalter, habe das Abendland intellektuell und sozial stagniert. Die Wiederbelebung des aristotelischen und neuplatonischen Denkens durch die Araber habe überhaupt erst die spätere Dynamik und Entwicklung der westlichen Zivilisation ermöglicht.<sup>21</sup> Der Entwicklungsstand und die Hegemonie des Westens wären somit auf die Errungenschaften der islamischen Welt und deren frühere Einflüsse auf Europa zurückzuführen.

Modern-westliche Moralvorstellungen seien mit dem Islam unvereinbar. Impulse sollten zwar durch die islamische Welt aufgenommen werden, doch eine Nachahmung der westlichen Lebensweise lehnt Asad strikt ab, denn dies würde dem Islam als staatlich-religiösem Gemeinwesen enorm schaden.<sup>22</sup>

### **2.3 Antiislamische Einstellungen in der westlichen Welt**

Asad zeigt sich verwundert über die starke Frontstellung zwischen Europa und der islamischen Welt, denn er sieht starke Gemeinsamkeiten, wie in seinem Gespräch mit dem Schweizer Historiker und Juristen Hans Zbinden (1958 herausgegeben) zu erkennen ist.<sup>23</sup> Asads Ansicht nach wären christliches Abendland und Islam eigentlich „zwei Schwesterkulturen“<sup>24</sup>. Doch diagnostiziert Asad beim Westen ein Unverständnis gegenüber dem Orient, das ursprünglich noch von den Kreuzzügen herrühre.<sup>25</sup>

Eines der beständigsten Merkmale der westlichen Zivilisation ihrer Ansicht nach ethnisch begründete Überlegenheit über nichteuropäische Nationen und Völker. Dem Islam gegenüber nehme Europa eine besonders ablehnende Haltung ein, anders als im Bezug auf Hinduismus oder Buddhismus. Dem Diskurs über den Islam wohne eine Emotionalität inne, die zu Unausgewogenheit in der Betrachtung führe.<sup>26</sup> Bei dieser äußerst negativen Betrachtung Europas dürften Asads familiärer Hintergrund und der europäische Kolonialismus in den islamischen Ländern eine besondere Rolle gespielt haben. Asad begriff Österreich als sein Heimatland, da er aus

---

<sup>20</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam am Scheideweg, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (Islam at the Crossroads 1934), S. 52.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S. 50.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., S. 59.

<sup>23</sup> Vgl. Asad, Muhammad und Hans Zbinden: Abendland und Islam. Ein einführendes Gespräch, in: Muḥammad Asad und Hans Zbinden (Hg.): Islam und Abendland, Begegnung zweier Welten, Walter-Verlag: Olten und Freiburg im Breisgau 1960, S. 13.

<sup>24</sup> Asad, Muhammad und Hans Zbinden ebd., S. 14.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., S. 16.

<sup>26</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam am Scheideweg, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (Islam at the Crossroads 1934), S. 61.

dem damals österreich-ungarischen Lemberg stammte.<sup>27</sup> Doch mit einer eigenen Identität als Europäer scheint Muḥammad Asad spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges abgeschlossen zu haben, wie in seinem Werk *Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam* zu sehen sein wird.

Den Antiislamismus als das wesentliche konstituierende Element in der europäischen Kultur betont Asad insbesondere deshalb, da die erste kulturelle Selbstbehauptung Europas und das zentrale einigende Ereignis die Kreuzzüge gewesen seien: „(D)as moderne Europa (ist) aus dem Geist der Kreuzzüge heraus geboren“<sup>28</sup>. Asad urteilt, dass „die Kreuzzüge (...) in eine Zeit des Beginns der eigentlichen europäischen Kultur (fielen)“<sup>29</sup>. Trotz der Säkularisierung und Entchristlichung des Staatswesens sei der Hass gegen den Islam Wesenskern der westlichen Zivilisation geblieben. Dies ist ein radikal-negatives Urteil, da Muḥammad Asad besagten kriegerischen Auseinandersetzungen eine viel größere Rolle in der Identitäts- und Kulturfindung Europas zuspricht, als etwa Religion, Philosophie, sozialen Verhältnissen, Sprachen. Diverse in sich pluralistische Entwicklungsprozesse der europäischen Kulturen und Völker übergeht Asad. Dieses Werturteil über sie damaligen Kolonialmächte könnte man durchaus als Appell an die Muslime weltweit verstehen gerade nicht den Westen und Europa als Leitbild für moderne Entwicklung zu sehen oder gar nachzuahmen. Muslime die die Europäer nachahmten, würden damit, nach Asad, auch unweigerlich deren Antiislamismus übernehmen.<sup>30</sup>

#### **2.4 Der Westen als Vorbild für den Islam und der Islam als Ansporn für den Westen**

Trotz seiner Aversionen gegen die westlich-europäische Zivilisation sollten deren Errungenschaften die Muslime inspirieren. Gerade den Bereich der angewandten Wissenschaften könnten die Muslime für sich nutzen. Dies solle aber nur in beschränktem Maße erfolgen, da die Muslime keinesfalls die Lebensart der Europäer nachahmen dürften.<sup>31</sup> Vorbild heiße nicht Nachahmung, denn diese wäre laut Asad die größte Gefahr für die Existenz der islamischen Welt und das größte Hindernis für eine Wiederbelebung der islamischen Zivilisation.<sup>32</sup> Trotzdem könne auch der Islam unter Vorbildnahme des Westens lernen, die Welt unabhängiger und undogmatischer zu betrachten und so den Islam aus seiner scholastischen Festgefahrenheit befreien.<sup>33</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. ebd., S. 7 ff.

<sup>28</sup> Vgl. ebd., S. 64.

<sup>29</sup> Asad, Muhammad und Hans Zbinden: Abendland und Islam. Ein einführendes Gespräch, in: Muḥammad Asad und Hans Zbinden (Hg.): *Islam und Abendland, Begegnung zweier Welten*, Walter-Verlag: Olten und Freiburg im Breisgau 1960, S. 17.

<sup>30</sup> Asad, Muhammad: *Islam am Scheideweg*, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (*Islam at the Crossroads* 1934), S. 64 ff.

<sup>31</sup> Vgl. Asad, Muhammad: *Islam am Scheideweg*, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (*Islam at the Crossroads* 1934), S. 59.

<sup>32</sup> Vgl. ebd., S. 87.

<sup>33</sup> Asad, Muhammad und Hans Zbinden: *Abendland und Islam. Ein einführendes Gespräch*, in: Muḥammad Asad und Hans Zbinden (Hg.): *Islam und Abendland, Begegnung zweier Welten*, Walter-Verlag: Olten und Freiburg im Breisgau 1960, S. 26.



Der Islam könne aber gleichzeitig auch ein Ansporn für den Westen hinsichtlich einer Neudeutung der Rolle der Religion in der Gesellschaft und einer Hinwendung des Religiösen zum Weltlichen und Diesseits sein.<sup>34</sup> Die religiösen Dogmen der Kirchen seien von jeher diesseitsfeindlich und damit auch gegen wissenschaftliche Erkenntnisse gerichtet gewesen, da Forschung als Angriff und Bedrohung wahrgenommen worden sei. Die Hinwendung des Christlich-Religiösen zum Diesseitigen und auch Wissenschaftlichen analog zum Islam, könne zu fruchtbaren Neuerungen im abendländischen Christentum führen.<sup>35</sup> So könnten Islam und westliche Zivilisation voneinander profitieren. Nach Asads Worten sei es „auch Aufgabe der islamischen Welt, die eigenen kulturellen Werte zu wahren, zu beleben und durch eine schöpferische Berührung mit dem Westen und seinen Erfahrungen zu vervollkommen“<sup>36</sup>.

## **2.5 Islamische Bildung**

In der Bildung solle sich die islamische Welt vom Westen weitgehend emanzipieren. Da die Tradition des Abendlandes im Kern antireligiös sei, werde die Abkehr muslimischer Jugendlicher vom Islam sehr wahrscheinlich, falls hier der Westen imitiert würde.<sup>37</sup> Das Ziel der islamischen Welt solle vielmehr sein, wissenschaftlich und wirtschaftlich so effizient wie der Westen zu werden - unter Rückgriff auf islamische Traditionen.<sup>38</sup> Westliche Wissenschaften sollten genauestens studiert werden, ihre Philosophie jedoch keinen Einfluss auf die Erziehung der muslimischen Jugend haben. Dies heiße konkret: in Sachen islamischer Bildung solle sich der Rückgriff auf westliche Errungenschaften im Wesentlichen auf Naturwissenschaften begrenzen. Philosophisch und geistig sei die islamische Welt nicht rückständig sondern lediglich auf technischem Gebiet. Sonst laufe die islamische Jugend Gefahr die antiislamische Grundhaltung des Westens anzunehmen, was den Minderwertigkeitskomplex der islamischen Welt gegenüber Europa und der westlichen Zivilisation nur noch vergrößern würde.<sup>39</sup> Unterlegen sei die islamische Welt nur materiell, in der Ethik hingegen allen Kulturen überlegen.<sup>40</sup>

## **3. Das Konzept eines islamischen Staates bei Muḥammad Asad**

Angesichts zweier Weltkriege, der Ermordung der Juden einschließlich Verwandter, des Zusammenbruchs der Ordnungen in Europa, dem Wanken der bisherigen kolonialen Mächte und dem Aufkommen eines kapitalistischen und eines kommunistischen Blocks, formulierte

---

<sup>34</sup> Vgl. ebd., S. 22.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S. 25.

<sup>36</sup> Asad, Muhammad und Hans Zubinden ebd., S. 30.

<sup>37</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam am Scheideweg, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (Islam at the Crossroads 1934), S. 77.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S. 79.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., S. 80 ff.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 84 ff.

Muhammad Asad 1948 in *Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam* ein Konzept zur Errichtung eines islamischen Staatswesens als Alternative. Das frühe islamische Reich mit seiner Zivilisation benennt Asad als „die vollkommenste Form des Gottesstaates (...), die die Geschichte je erlebt hat“<sup>41</sup>.

Die moderne westliche Gesellschaft begreife nicht die Notwendigkeit dessen, „sich als Mensch auch etwas anderem als wirtschaftlichen, sozialen oder nationalen Vorgaben zu unterwerfen“<sup>42</sup>. Der „Gott“ der westlichen Welt sei demnach im übertragenen Sinne weltlich, nicht transzendent. Der Westen strebe, im Gegensatz zur frühen islamischen Zivilisation nach Macht um der Macht willen und nicht zum Wohl des Menschen.<sup>43</sup> Nur ein islamischer Staat mit einer islamischen Gesellschaftsordnung könne daher einerseits den Muslimen die volle Entfaltung ihrer muslimischen Persönlichkeit ermöglichen als auch der Menschheit allgemein ein auf das menschliche Wohl ausgerichtetes System, mit rein positivem Bezug auf die menschliche Natur, bieten.

Aus westlicher Perspektive sei Säkularisierung des Staatswesens inzwischen mit Fortschritt gleichgesetzt worden. Religion sei etwas Gestriges, das jegliche Moderne ausschließe und mit der auch kein Aufbau einer religiösen Staatlichkeit im Einklang mit Fortschritt zu vereinbaren sei. Asad lehnt diese für ihn typisch westliche Grundeinstellung ab.<sup>44</sup> Die Legitimität einer islamischen Staatsform sei bereits im Koran verankert: „Oh Ihr Gläubigen! Gehorcht Gott und gehorcht Seinem Gesandten und denen unter euch, die Befehlsgewalt haben“<sup>45</sup>. Ein religiöser Staat stelle ein viel stabileres und höherwertiges System dar als ein Staat, der auf ethnischer, sprachlicher oder geographischer Zusammengehörigkeit begründet sei.<sup>46</sup> Ein islamischer Staat wäre eine Lösung und ein systemischer Fortschritt zu allen bestehenden Verhältnissen. Zudem sieht Asad allgemein moralische Gründe als Motivation für den Aufbau eines islamischen Staatswesens. Von einem islamischen Staat könne die gesamte Menschheit profitieren, denn ein wahrhaft islamischer Staat sei zum Wohl der Muslime *und* der Nichtmuslime verpflichtet.<sup>47</sup> Der Islam und seine Ethik fordere geradezu die Schaffung eines staatlichen Gebildes, das „für die Aufrechterhaltung der sozialen

---

<sup>41</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 41.

<sup>42</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 44.

<sup>43</sup> Vgl. Asad, Muhammad: *Islam am Scheideweg*, Edition Bukhara: Mössingen 2009 (*Islam at the Crossroads* 1934), S. 44 ff.

<sup>44</sup> Vgl. Asad, Muhammad: *Islam und Politik*, Islamisches Zentrum Genf: Genf 1963, S. 1.

<sup>45</sup> Sure 4:59; Übersetzung nach Muhammad Asad.

<sup>46</sup> Asad, Muhammad: *Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam*, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (*Islamic Constitution Making* 1948), S. 143.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., S. 146-147.

<sup>48</sup> Asad, Muhammad: *Islam und Politik*, Islamisches Zentrum Genf: Genf 1963, S. 6.

Verhältnisse, so wie sie in der Botschaft des Propheten vorgezeichnet sind, verantwortlich wäre<sup>48</sup>. Der islamische Staat sei „das sine qua non der islamischen Gesellschaftsordnung“<sup>49</sup>.

### 3.1 Scharia und islamisches Recht bei Asad

Sollte ein Staat auf den Grundlagen des Islams errichtet werden, so müsse auch das Rechtssystem ein islamisches sein. Die Scharia (dmg. *Šarī'a*) stellt dabei die Gesamtheit der islamischen Werte- und Normenlehre dar und keineswegs nur das islamische Recht. Das islamische Recht ist ein Teil der Scharia.<sup>50</sup> Insofern ist es wichtig zu betonen, dass Asad den Scharia-Teilaspekt islamisches Recht in seinem Werk *Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam* als „wahre Scharia“ oder direkt „islamisches Recht“ bezeichnet und damit nicht die Gesamtheit des Werte- und Normengefüges, sondern die im Koran und den *Ḥadīten* offensichtlichen *Nuṣūṣ*-Passagen meint, die bereits dort gesetzlichen Charakter hätten.<sup>51</sup> *Nuṣūṣ* ist der Plural des arabischen *naṣṣ* für „wörtlicher Text“.

Im historischen Wirkungsbereich des islamischen Rechts verweist Muḥammad Asad auf die islamimmanente Ambiguität, die insbesondere auf unterschiedliche islamrechtliche Herangehensweisen der *Fuqahā'* hinsichtlich der Textinterpretationen, des Analogieschlusses (arab. *Qiyās*) und das jeweilige geistige Umfeld des Rechtsgelehrten zurückzuführen sei. Asad stellt die Interpretation von Koran und Sunna auch in den Kontext der Zeit, was den rechtlichen Aspekten im islamischen Staat eine gewisse Dynamik verleiht und diese auch jeweils neu zu interpretieren erlaubt.<sup>52</sup> Die Scharia generell interpretiert er als „die rechtlichen Grenzen (...), innerhalb derer sich die Gemeinschaft entwickeln sollte“<sup>53</sup>. Obwohl es Koran und Sunna nicht explizit vorschreiben würden, wäre islamische Jurisprudenz mithilfe des Analogieschlusses zwingend notwendig, da weder in Koran noch *Aḥādīṭ* alle Lebenssituationen abgebildet worden seien.<sup>54</sup>

Die Meinungsverschiedenheiten der Rechtsgelehrten seien nicht problematisch, sondern vielmehr eine von Gott gewollte Vielfältigkeit des Islam, ausgedrückt im *Ḥadīṭ* „*ihṭilāf 'ulamā' 'ummatī rahmatan*“, „(d)ie Unterschiede in den Ansichten unter den Gelehrten meiner Gemeinschaft sind

---

<sup>49</sup> Asad, Muhammad ebd.

<sup>50</sup> Vgl. Rohe, Mathias: *Das Islamische Recht. Eine Einführung*, C.H. Beck: München 2013, S. 9.

<sup>51</sup> Asad, Muhammad: *Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam*, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (*Islamic Constitution Making 1948*), S. 30.

<sup>52</sup> Vgl. ebd., S. 28.

<sup>53</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 29.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., S. 29.

ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes“<sup>55</sup>. Als eigentliche, „wahre und ewige Scharia“<sup>56</sup> sieht Asad unveränderliche, als *Nasṣ* (arab. für „wörtlicher Text“) bezeichnete, Verordnungen, die im Koran und der Sunna eindeutig seien.<sup>57</sup> Scharia im Allgemeinen beziehe sich auf die Gesamtheit der Einstufung von Handlungen. Die „wahre Scharia“ sei in ihrem Umfang jedoch klein, da sie sich auf Befehle und Verbote in Koran und Sunna beschränke, die „unzweideutig genannt sind“<sup>58</sup>, sprich die unveränderliche Scharia bestünde nach Asad nur aus den eindeutigen Gesetzen, die unmissverständlich und deutlich bereits im Koran und den gesunden (arab. *ṣaḥīḥ*) Überlieferungen des Propheten zu erkennen seien.<sup>59</sup>

Diese Einschränkung der Scharia auf einen kleinen Bereich würde zu einem hohen Maß an Flexibilität in der Formulierung von Gesetzestexten führen, da „sie (die Scharia) nicht für jede Lebenslage ein Gesetz bereithalten“<sup>60</sup> könne und Gott den Muslimen selbst die Zuständigkeit für die Rechtsfindung durch unabhängiges Denken gegeben habe. Dieses unabhängige Denken nennt Asad *Iğtihād*. Jede Generation müsse zudem den *Iğtihād* anders anwenden, das heißt die menschengemachten Gesetze auch verändern können. Ausschließlich die *Nuṣūṣ* seien unabänderlich und ewig.<sup>61</sup>

Die Verengung der Scharia auf ihren Kern ist ein Markenzeichen für den Reformeifer des Gelehrten Muḥammad Asad. Er selbst rechnet mit erheblichem Widerspruch aus der islamischen Gelehrtensamkeit, doch seinen Ausführungen zufolge sei die Sanktifizierung von Ergebnissen islamischer Jurisprudenz willkürlich und mit den Grundsätzen der islamischen Religion nicht vereinbar. Diese Beschränkung des zeitlos gültigen islamischen Rechts auf einen kleinen Wirkungsbereich sei zudem eine bewusst islamimmanente Prävention vor juristischer und sozialer Erstarrung.<sup>62</sup>

Unter Berücksichtigung der zeitgeistlichen Dynamik und Unterschiedlichkeit plädiert Asad gerade im Hinblick auf die *Ḥadīṭe*, die sehr zahlreich sind und sich viele Interpretationen der einzelnen islamischen Rechtsschulen und „Konfessionen“ voneinander unterscheiden oder gar widersprechen, eine Kanonisierung des islamischen Rechts. Die Rechtsschulen sieht Asad dabei nicht auf der Höhe der Zeit, weswegen er es ablehnt, die Kanonisierung auf Basis einer zu einer jeweiligen Rechtsschule

---

<sup>55</sup> Ḥadīṭ nach Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 14.

<sup>56</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 30.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 30.

<sup>58</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 32.

<sup>59</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam und Politik, Islamisches Zentrum Genf: Genf 1963, S. 6 ff.

<sup>60</sup> Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 32.

<sup>61</sup> Vgl. ebd.

<sup>62</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam und Politik, Islamisches Zentrum Genf: Genf 1963, S. 7.

gehörenden Bevölkerungsmehrheit in einer Region zu organisieren. Asad fordert daher ein für alle Muslime verbindliches Scharia-Gesetzbuch und eine Kodifizierung der *Nuṣūṣ*.<sup>63</sup> Besonders bei den Überlieferungen des Propheten Muḥammad solle sehr kritisch verfahren und keine *Ḥadīṭe*, an denen es geringste Zweifel gibt, in den Kanon übernommen werden.<sup>64</sup> Das Gesetzbuch solle durch eine Reduzierung der Scharia auf die weitgehend offensichtlichen Aspekte des Korans und der Überlieferungen für Sunniten, Schiiten und kleineren „Sekten“ akzeptabel sein.<sup>65</sup> Das „Minimum“ des Gesetzbuches (...) wird (...) als Gesetzbuch als das Grundgesetz des Landes der *madschlis asch-schura* vorgelegt<sup>66</sup>. Wichtig ist zu betonen, dass sich bei Asad das islamische Recht in das unveränderliche kanonische Recht und das stets anpassbare „weltliche“ Recht gliedert.<sup>67</sup>

### 3.2 *Iğtihād*, Forschung und Wissenschaft

Die *Āya* „*Likullin ġa‘alnā minkum šir‘atan wa-minhāġan*“ aus Sure 5:48 übersetzt Asad mit „Für jeden von euch haben Wir (Gott) ein Göttliches Recht und einen offenen Weg bestimmt“<sup>68</sup>. Diesen „offenen Weg“ interpretiert Asad als erforderliche Dynamik des Islam und der muslimischen Gesellschaft. Diese sei gerade jetzt (1948 und die Jahre davor) in einer kulturellen Krise und müsse sich vor Augen führen, dass auch sie „dem Gesetz des Wandels unterworfen“<sup>69</sup> sei. „Wandel“ heiße „Bewegung“, könne positiv und destruktiv sein, dürfe aus islamischer Sicht allerdings nicht zu einer Hinwendung zu westlichen Institutionen und Denkweisen führen.<sup>70</sup> Grundvoraussetzung für eine explizit islamische Gesellschaft und Alternative zu westlichen Vorstellungen wäre demzufolge eine Abkehr von angeblich endgültigen Urteilen früherer islamischer Gelehrter zu Gesellschaft und Politik und eine selbstständige kreative Gestaltung, der *Iğtihād*.

### 3.3 Westliche Begriffe im islamischen Kontext

Nach Asad sei es schwierig bis unmöglich auf ein islamisches Staatskonzept die im Westen kursierenden Begriffe eins zu eins zu übertragen. Für den äußeren Betrachter würden Konzepte für einen islamischen Staat daher verwirrend erscheinen, da Begriffe wie „Demokratie“, „Liberalismus“, „Sozialismus“, „Theokratie“ (...) (und) „Parlamentarismus“<sup>71</sup> aus einem spezifisch westlichen Blickwinkel verwendet und klassifiziert würden. Aufgrund westlicher Erfahrungswerte

---

<sup>63</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 147-150.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., S. 153.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., S. 155.

<sup>66</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 155.

<sup>67</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam und Politik, Islamisches Zentrum Genf: Genf 1963, S. 8.

<sup>68</sup> Sure 5:48; Übersetzung nach Muḥammad Asad.

<sup>69</sup> Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 34.

<sup>70</sup> Vgl. ebd., S. 35.

<sup>71</sup> Vgl. ebd., S. 37 ff.

durch praktisch Anwendung der Begriffe könne im Westen mit diesen Begriffen etwas Konkretes verbunden werden. Solche Erfahrungswerte würden in der islamischen Welt fehlen.<sup>72</sup> Würden die westlichen Ideen und Strukturen auf die islamische Welt übertragen, ohne dass die islamische Welt Erfahrungen mit diesen habe, führe dies automatisch zu einer „Erstarrung des politischen Denkens“<sup>73</sup>, da die geschichtliche Entwicklung dieser Staats- und Gesellschaftsformen im Gedächtnis fehle.<sup>74</sup>

Konkret beschreibt Asad diese Problematik anhand des Begriffs Demokratie, der im westlichen Kontext vor allem auf die Französische Revolution von 1789 zurückzuführen sei. Das französische Konzept von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, freien und gleichen Wahlen und demokratischen Mehrheitsentscheidungen durch die Gesamtheit des Volkes stehe im Kontrast zu den Ursprüngen des Begriffs Demokratie im historischen Griechenland, wo Demokratie ein Privileg der Oberschicht gewesen sei und die Staatsform eher einer Oligarchie geglichen habe.<sup>75</sup> Dem Demokratieverständnis der Französischen Revolution sei das Freiheitsverständnis des Islam sehr ähnlich und näher als dem Konzept der alten Griechen, da die Muslime, ungeachtet ihres Standes und ihrer Herkunft, vor Gott gleich seien. Allerdings müsse im Islam stets ein Einklang mit den göttlichen Rechten und Pflichten herrschen.<sup>76</sup>

Das kommunistische System ähnele dem Gesellschaftsmodell des Islam dahingehend, dass über den Mehrheitsentscheidungen eine Ideologie stehe. Nach Asad sei diese beim Islam aber egalitärer ausgeprägt, da der einzelne Muslim nicht an Interpretationen „einzelner oder bestimmter Gremien moralisch“<sup>77</sup> gebunden sei.

### **3.4 Der islamische Staat als Gottesstaat?**

In der zeitgenössischen Berichterstattung wird von islamischen Staatsideen und Staatssystemen oft als „Gottesstaat“ geredet. Für Muḥammad Asad selbst ist es nicht eindeutig, ob ein islamischer Staat notwendiger- oder zwangsweise ein Gottesstaat wäre. Auch müsse die Perspektive berücksichtigt werden, aus der dieser Begriff betrachtet werde, denn unter Gottesstaat könnten unterschiedliche Konzepte verstanden werden. Den Begriff Gottesstaat befürwortet Asad als Bezeichnung eines sozialen Systems, in dem die weltliche Gesetzgebung dem entspringe, was die Gesellschaft für göttliches Recht halte. Theokratie in Form eines Staates, dessen Existenz der Religion entspringe würde Asad begrüßen, Theokratie als Herrschaft einer islamischen „Priesterschaft“, wie die

---

<sup>72</sup> Vgl. ebd., S.38.

<sup>73</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 38.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., S. 38.

<sup>75</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 38 ff.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., S. 39.

<sup>77</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 40.

Herrschaft der katholischen Kirche im mittelalterlichen Europa, ablehnen.<sup>78</sup> Aus islamischer Sicht bestehe keine Notwendigkeit für einen Klerus.<sup>79</sup>

Auch aus islamischer Perspektive sei eine solche Diktatur eines religiösen Gremiums abzulehnen, da es dem egalitären Gedanken der Gleichheit aller Muslime zuwiderlaufe und jeder erwachsene Muslim das Recht habe, jedes religiöse Amt auszuführen.<sup>80</sup> Eine islamische Theokratie als Herrschaft eines Klerus existiert seit 1977 im Iran, wie sie nach dem Sturz des Schah als Islamische Republik Iran etabliert wurde. Ein solches System lehnt Asad ab.

### 3.5 Der politische Islam bei Muḥammad Asad

Bei der Frage nach einer islamischen Staatlichkeit herrscht bei Außenbetrachtungen das Bild einer Theokratie vor. Für viele Denker des politischen Islam gilt die Zeit der *Salaf aṣ-Ṣāliḥ* als Ideal, schlussfolgernd auch bei der Staatsform der vier rechtgeleiteten Kalifen. Diesem neosalafistischen Konzept widerspricht Muḥammad Asad. Seiner Meinung nach sei der Gedanke abwegig, dass nur eine Staatsform als islamisch bezeichnet werden dürfe, die von der Staatsform der *Salaf aṣ-Ṣāliḥ* nicht abweicht. Auch bei intensiver Betrachtung von Koran und Sunna sei eindeutig festzustellen, dass sie zwar politische Theorien und auch klare politische Konzepte aufstelle, jedoch keine bestimmte Staatsform vorgebe. Gerade im islamischen Staat der Altvorderen habe es neben den zeitlos gültigen Gesetzen der Scharia auch zeitgebundene Gesetzgebungen gegeben, die den damaligen Umständen der Zeit geschuldet waren und nicht auf die heutige Zeit übertragbar seien.<sup>81</sup>

Da auch ein islamischer Staat anpassungsfähig bleiben müsse, könne in Koran und Sunna nur ein Entwurf zu erkennen sein, der nicht alle Einzelheiten beinhaltet:<sup>82</sup> „Auf jeden Fall kann man mit Sicherheit sagen, dass es nicht nur eine Form des islamischen Staates gibt, sondern mehrere“<sup>83</sup>. Damit bekommt Asads politischer Islam neben der zuvor veranschaulichten inneren und stets zeitgemäßen Dynamik auch ein ebenso zeitgemäß pluralistisches Wesen. Daraus schlussfolgernd könnte es auch einen Wettstreit von Vertretern unterschiedlicher Ansichten zu einer zeitgemäßen Gestalt eines islamischen Staates geben. Eine Veränderung des Systems sei nach Asad unter der Bedingung der Beachtung der Scharia zu jeder Zeit völlig legitim.<sup>84</sup>

---

<sup>78</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam und Politik, Islamisches Zentrum Genf: Genf 1963, S. 11.

<sup>79</sup> Vgl. ebd., S. 12.

<sup>80</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 41.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., S. 42 ff.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., S. 42 ff.

<sup>83</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 43.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., S. 44.

Der in den *Ḥadīthen* ersichtliche Auftrag, für den einzelnen Muslim, den Altvorderen nachzueifern interpretiert Asad nicht in staatlicher Hinsicht, sondern im Hinblick auf moralisches Handeln in der persönlichen Lebensführung.<sup>85</sup> Dies ist eine logische Schlussfolgerung aus Asads Gedanken einer stetigen Anpassungsfähigkeit des jeweils islamischen Systems an seine zeitlich bedingte Umgebung und deren Umstände. Die Bestätigung seiner Thesen führt Muḥammad Asad auf einen *Ḥadīth* zurück, der die Unterhaltung des Propheten Muḥammad mit seinem Gefährten Mu‘āḍ ibn Ğabal darstellt. Muḥammad fragt seinen Statthalter Mu‘āḍ ibn Ğabal nach welchen Kriterien er in seinem Amt entscheiden werde. Dieser zählt auf: zunächst nach dem Koran, wenn dieser nicht ausreiche nach der Sunna und wenn diese nicht reiche nach dem eigenen Urteil (arab. *ağathidu bi-ra`ṭ*).<sup>86</sup>

Der *Iğtihād* als selbstständiges Denken und Urteilsvermögen nimmt nach diesem *Ḥadīth* einen besonders hohen Rang ein. Keiner der Gefährten habe sich zudem angemaßt, für andere Personen zeitlos gültig zu sein. Diese Sanktifizierung durch Gläubige sei eine neue Erfindung, nicht aber im Sinne der Prophetengefährten gewesen. Jene Gläubige die dies täten, hätten ausschließlich die hohe Moral und Frömmigkeit der Altvorderen beachtet, nicht jedoch deren durch ihre menschliche Natur bedingte Unvollkommenheit. So etwas sei aber nicht mit der Scharia zu rechtfertigen. Wenn die Botschaft des Islam ewig sei, so muss sie auch in jeder Zeit dem menschlichen Verstand zugänglich sein. *Iğtihād* auf Basis von Koran und Sunna sei daher eine nicht negierbare Notwendigkeit.<sup>87</sup>

### **3.6 Demokratische Partizipation und Pluralismus im islamischen Staat**

Der islamischen Geschichte der Muḥammad-Nachfolge nach zu urteilen sei es notwendig Staatsoberhäupter in einem islamischen Staat zu wählen. Das Prinzip habe sich hier nie geändert, da die Scharia diesbezüglich Klarheit verschaffe. Die Form der Wahl des Kalifen variierte jedoch, was eindeutig zeige, dass selbst in der Zeit der Altvorderen das System den Umständen und der Zeit nach angepasst worden sei.<sup>88</sup> Asad beschreibt den Islam als „eine Aufforderung zu ewiger Erneuerung“<sup>89</sup>. Einen islamischen Staat nach Theorien der *Salafīya* und dementsprechend auch der *Neosalafīya* als Staat „in derselben Form, mit denselben Institutionen wie damals aufzubauen, wäre kein Akt der Frömmigkeit: es wäre vielmehr ein Verrat an der Kreativität der Gefährten“<sup>90</sup>.

Um Loyalität der Bürger zu einem Staat zu erhalten müsse gewährleistet werden, dass die Regierungsbildung des islamischen Staates auf Grundlage freier Wahlen erfolge. Der Islam spreche

---

<sup>85</sup> Vgl. Asad, Muḥammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 45.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., S. 46.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., S. 47 ff.

<sup>88</sup> Vgl. Asad, Muḥammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 50 ff.

<sup>89</sup> Asad, Muḥammad ebd., S. 50.

<sup>90</sup> Asad, Muḥammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 52.



für diese Herrschaft nicht eine bestimmte Klasse oder einen Teil der Muslime an, sondern alle. Auch dieses Prinzip ist egalitär, denn prinzipiell könnte jeder Muslim Herrscher in einem islamischen Staat werden. Eine Machtergreifung ohne freie Wahlen und die Berücksichtigung des Volkes sei illegitim.<sup>91</sup> Meinungspluralismus sei zudem explizit islamimmanent und in der Sunna verankert: „Die Differenzen in den Ansichten unter den Gelehrten meiner Gemeinschaft sind (ein Zeichen der) Barmherzigkeit Gottes“<sup>92</sup>. Auch die Entscheidung nach dem Mehrheitsprinzip sei in der Sunna klar und deutlich zu erkennen.<sup>93</sup>

Pluralismus besteht zudem in der Tatsache, dass es eine Art Parlament (*Mağlis aš-Šūrā*, siehe Kapitel 3.11) mit mehreren Parteien geben soll. Solange diese mit ihrer Programmatik nicht gegen die Prinzipien der Scharia verstießen, könnten diese frei agieren und Diskurs führen. Allerdings tritt gerade in diesem Punkt eine starke Einschränkung zutage. Parteien dürfen also nur islamische Parteien sein. Eine säkulare Programmatik, die für eine andere Staatsform als eine religiöse plädieren würde, hätten in einem solchen System keine Legitimität.<sup>94</sup> Asad erkennt keinen Säkularismus innerhalb einer islamischen Gesellschaft an.<sup>95</sup>

Trotzdem solle für alle Bürger des islamischen Staates das Recht auf freie Meinungsäußerung in Schrift und Bild gewährt werden. Dies sei eines der fundamentalsten Bürgerrechte. Allerdings gebe es auch hier eine Art Volksverhetzungsverbot, denn Demagogie gegen das islamische Recht und das bestehende System käme einer Verfassungsfeindlichkeit gleich.<sup>96</sup>

### 3.7 Muslimische Brüderlichkeit als Prinzip

Ziel des Staates sei der politische Rahmen für die Umma. Dieser Staat sei gemäß dem Koran auf dem Prinzip der Brüderlichkeit zu errichten, denn Sure 49:10 laute „Die Gläubigen sind doch Brüder“<sup>97</sup>. Reine Stammesbrüderlichkeit oder Nationalismus seien keine guten Prinzipien von Brüderlichkeit. Asad führt die Ablehnung von Nationalismus auf einen *Ḥadīṭ* zurück, wonach „eine Person (..) entweder ein gottesfürchtiger Gläubiger oder ein bedauernswerter Sünder (sei). Alle Menschen sind die Kinder Adams und Adam wurde aus Staub erschaffen“<sup>98</sup>.

---

<sup>91</sup> Vgl. ebd., S. 62 ff.

<sup>92</sup> Überlieferung nach as-Suyūṭī, al-ğāmi‘ aš-ṣağīr nach Asad, Muḥammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 78.

<sup>93</sup> Vgl. Asad, Muḥammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 80.

<sup>94</sup> Vgl. ebd., S. 94.

<sup>95</sup> Vgl. Antwort von Muḥammad Asad in Szczesny, Gerhard: Die Antwort der Religionen, Szczesny Verlag: München 1964, S. 294.

<sup>96</sup> Vgl. Asad, Muḥammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 124 ff.

<sup>97</sup> Sure 49:10; Übersetzung nach Muḥammad Asad.

<sup>98</sup> *Ḥadīṭ* nach Asad, Muḥammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 55.

Jeglicher Nationalismus widerspreche dem Gleichheitsprinzip des Islam. Jeder Gläubige, ungeachtet seiner Nationalität, Hautfarbe oder Ethnie sei vor Gott gleich. Stammesloyalität und Nationalismus führten dazu, dass man in erster Linie seinem Stamm oder Volk beistehe und nicht für das Gute eintrete, sondern im Zweifel auch Nation oder Stamm im Unrecht unterstütze. Der Prophet Muḥammad soll bereits gesagt haben: „(Es bedeutet), dass du deinem eigenen Volk im Unrecht hilfst“<sup>99</sup>. In dieser Hinsicht ist bereits die frühe islamische Gemeinschaft sehr egalitär gewesen. Der erste Muezzin der islamischen Gemeinde war Bilāl ibn Rabāḥ al-Ḥabašī, ein Äthiopier, der zuvor aus dem Sklavenstand befreit wurde.<sup>100</sup> Die Ablehnung von Rassismus ist zentrales Motiv des Islam.

Das Oberhaupt des islamischen Staates nennt Asad *Amīr*. Dieser soll direkt vom Volk gewählt werden.<sup>101</sup> Zudem ähnelt Asads Prinzip der Staatsführung durch den *Amīr* dem amerikanischen Präsidentsystem, wo unterschiedliche Kompetenzen aus Legislative und Exekutive in einem Amt vereinigt werden.<sup>102</sup>

### 3.8 Bildung und Wohlfahrt im islamischen Staat

Da Muḥammad bereits gesagt habe „Die Suche nach Wissen ist eine heilige Pflicht (faridah), die jedem Muslim, sowohl Mann als auch Frau, auferlegt ist“<sup>103</sup> sei Bildung eine zentrale Aufgabe islamischer Staatlichkeit. Bildung müsse jedem Bürger des islamischen Staates frei zugänglich und auch verpflichtend sein, ob männlich oder weiblich und auch für Nichtmuslime.<sup>104</sup> Armen und Bedürftigen solle durch die *Zakāt*-Steuer geholfen werden. Beispielsweise könne mit diesen Steuereinnahmen ein Sozialversicherungssystem aufgebaut werden.<sup>105</sup> Um auch den armen Schichten Bildung zu ermöglichen, müsse der Staat jegliche Kosten für das Bildungswesen übernehmen, Bildung dürfe nichts kosten.<sup>106</sup>

Der Staat müsse sich nach islamischem Verständnis auch stets die religiöse Erziehung der Bürger zur Aufgabe machen und auch Religionsunterricht staatsweit für alle Bürger verpflichtend

---

<sup>99</sup> Ḥadīṭ überliefert von Wāṭila ibn al-Asqa‘ nach Asad, Muḥammad ebd., S. 56.

<sup>100</sup> Vgl. ‘Arafāt, W.: "Bilāl b. Rabāḥ.", Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2014, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bila-l-b-raba-h-SIM\\_1412](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bila-l-b-raba-h-SIM_1412), abgerufen am 16.11.2014.

<sup>101</sup> Asad, Muḥammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 81.

<sup>102</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 95.

<sup>103</sup> Ḥadīṭ überliefert von ibn Māḡa nach Anas nach Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 130.

<sup>104</sup> Vgl. ebd., S. 130.

<sup>105</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 136.

<sup>106</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam und Politik, Islamisches Zentrum Genf: Genf 1963, S. 10.

einführen. Den nichtmuslimischen Gemeinden solle hierbei weitgehende kulturelle Autonomie auch in der religiösen Bildung gewährt werden. Der islamische Staat habe dies, wenn nötig, auch finanziell zu subventionieren.<sup>107</sup>

### 3.9 Nichtmuslimische Minderheiten im islamischen Staat

Idealerweise würden 100 Prozent der Bürger eines islamischen Staates muslimisch seien. Dies ist aufgrund der kulturellen Heterogenität der Länder mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit und teilweise großer Minderheiten wie Juden oder Christen realitätsfern. Insofern ist gerade die Frage der Minderheitenrechte für Außenstehende von besonderem Interesse, wenn es um islamische Staatssysteme geht. Muḥammad Asad impliziert in den ethischen Zielen des Islam, dass allen Bürgern, auch den Nichtmuslimen, körperliche Unversehrtheit, Freiheit und das Recht auf freie Religionsausübung zugesichert wird.<sup>108</sup> Zwangsläufig müssten sich auch hier Nichtmuslime einer anderen Religion unterordnen. Dies zeigt sich besonders stark in der Haltung Asads zu Fragen des Staatsoberhauptes. Dieser könne nur ein Muslim sein. Insofern bekämen Nichtmuslime einen geringeren Status als Muslime.<sup>109</sup> Für Muḥammad Asad ist bei aller Ablehnung von Diskriminierung klar: „ (...) dass wir niemals einen islamischen Staat oder mehrere Staaten im Sinne der Gebote von Koran und Sunna haben können, wenn nicht in einem gewissen Grad Muslime und Nichtmuslime unterschiedliche Rechte haben“<sup>110</sup>. Zwar sollten Nichtmuslime im alltäglichen Leben nicht benachteiligt werden, trotzdem aber nicht mit „den Schlüsselpositionen der Macht betraut werden (...) Wenn wir fest entschlossen sind, den Islam zur dominierenden Kraft in unserem Leben zu machen, müssen wir den Mut haben, offen zu erklären, dass wir unsere Zukunft nicht auf der Idee des falschen ‚Liberalismus‘ aufbauen wollen“<sup>111</sup>.

Nichtmuslime wären nicht komplett vom politischen Leben ausgeschlossen. Gerade dadurch, dass ein muslimisches Staatsoberhaupt die Kernkompetenzen der Exekutive innehatte, könnten nichtmuslimische Staatsbürger, wie ihre muslimischen Mitbürger, Teil des Parlaments (*Šūrā-Rat*) werden und auch Ministerämter bekleiden. Trotzdem wären sie vom höchsten Staatsamt aufgrund ihres Glaubens ausgeschlossen.<sup>112</sup> Asad sieht darin kein Problem und auch nicht die Gefahr, dass Nichtmuslime zu Bürgern zweiter Klasse degradiert werden könnten.<sup>113</sup> Dass aber allein schon die fehlende gleiche Aufstiegsmöglichkeit zum höchsten Staatsamt jeglichen Gleichheitsgrundsatz verletzt und damit nichtmuslimische Bürger offensichtlich benachteiligt werden, ignoriert Asad.

---

<sup>107</sup> Vgl. Antwort von Muḥammad Asad in Szczesny, Gerhard: Die Antwort der Religionen, Szczesny Verlag: München 1964, S. 294-295.

<sup>108</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S: 58.

<sup>109</sup> Vgl. ebd., S. 66.

<sup>110</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 67.

<sup>111</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 68-69.

<sup>112</sup> Vgl. ebd., S. Vgl. 94-96.

<sup>113</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Islam und Politik, Islamisches Zentrum Genf: Genf 1963, S. 9.

### 3.10 Verfassung und Prinzipien des islamischen Staates

Oberstes Prinzip des islamischen Staates ist die Grundlage der Scharia bei Konstitution und Gesetzen. Nur wenn die Scharia der Rechtsprechung und dem Staatswesen zugrunde liege könne von einem islamischen Staat die Rede sein. Gesetze und Formulierungen außerhalb der „wahren Scharia“ müssten erst erörtert werden und wären dadurch auch flexibel.<sup>114</sup> Der Scharia selbst dürfe nichts widersprechen, denn „Wann immer Gott und sein Gesandter eine Angelegenheit entschieden haben, gebührt es keinem Gläubigen - Mann oder Frau - einen anderen Weg ihrer eingehen Wahl zu folgen“<sup>115</sup>, was die Flexibilität wieder deutlich einschränkt. Schwierig wäre hierbei von der Theorie in die Praxis überzugehen und die Scharia anzuwenden. Für den einen Gelehrten widerspricht etwas der Scharia, was nach Interpretation eines anderen kein Problem darstellt. Gerade solche Streitigkeiten sind es, die Muḥammad Asad nicht benennt, die aber bei der Realisierung des islamischen Staates von zentraler Bedeutung wären.

Loyalität müsse es von Muslimen nur gegenüber muslimisch handelnden und nicht gegen die Scharia verstoßenden Herrschern geben. Gerade dieser Punkt ist sehr antikolonialistisch konnotiert. Sei erst einmal eine islamisch konforme Regierung etabliert, wäre der in diesem Staatsgebilde lebende Muslim aufgrund seines Muslimseins zu Loyalität verpflichtet:<sup>116</sup> „Hören und Gehorchen ist für einen Muslim verbindlich, ob ihm der Befehl gefällt per nicht - solange, bis er nicht aufgefordert wird, eine Sünde zu begehen: wenn ihm jedoch aufgetragen wird, eine Sünde zu begehen, gibt es kein Hören und kein Gehorchen“<sup>117</sup>

### 3.11 Souveränität, Führung im islamischen Staat und Šūrā-Legislative

In den „westlichen“ Demokratien bedeutet Volksherrschaft die Volkssouveränität. Alle Gewalt geht demnach vom Volke aus, das Volk ist der Souverän.<sup>118</sup> Dass eine Regierung aus dem Volkswillen hervorgeht ist für Asad nicht gleichbedeutend mit Souveränität. Diese gebühre allein Gott: „Sag: O Gott, Herr der Souveränität!“<sup>119</sup>. Die Existenzberechtigung der Regierung beruhe auf dem Volk, die Souveränität begründe sich auf Gott und manifestiert sich in der Scharia.<sup>120</sup>

---

<sup>114</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 59 ff.

<sup>115</sup> Sure 33:36; Übersetzung nach Muḥammad Asad.

<sup>116</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 60 ff.

<sup>117</sup> Hadīṭ überliefert nach ibn ‘Umar in Saḥīḥ al-Buḥārī nach Asad, Muḥammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 61.

<sup>118</sup> Vgl. Grundgesetz Art. 20, Abs. 2.

<sup>119</sup> Sure 3:26; Übersetzung nach Muḥammad Asad.

<sup>120</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 66.

Der islamische Staat solle zudem nicht dem autoritären Prinzip einer feudalen Autokratie entsprechen. Eine *Nasṣ*-Verfügung im Koran, die unzweideutig sei, schreibe eine Regierung mithilfe eines beratenden Gremiums vor: „Deren (die Gläubigen) gemeinschaftliche Aufgabe (*amr*) muss durch Beratung unter sich (umgesetzt) sein“<sup>121</sup> (arab. *amruhum šūrā baynahum*). Das arabische Wort, das Asad mit „Beratung“ übersetzt ist *Šūrā*, was ein für Asads islamischen Staat ein im Koran fest verankertes und erkennbares Prinzip darstellt.<sup>122</sup> Dies würde eine Ein-Mann-Diktatur von vornherein verhindern. Der *Šūrā*-Rat (*arab. mağlis aš-šūrā*), der vom Volk gewählt werden solle, würde im Staat die Legislative übernehmen, die von der eigentlichen Staatsführung getrennt wäre. Damit wäre Asads islamischer Staat durch eine Gewaltentrennung gekennzeichnet.<sup>123</sup> Der *Šūrā*-Rat fungiert bei alledem durchaus als eine Art Parlament, sprich, der islamische Staat wäre ein Mehrparteiensystem, in dem aber alle Parteien den Prinzipien der Scharia unterlägen.<sup>124</sup> In diesen Parteien könnten auch Nichtmuslime mitwirken, obgleich diese vom Amt des Staatsoberhauptes ausgeschlossen blieben.<sup>125</sup>

Auch das Staatsoberhaupt solle per Wahl bestimmt werden, allerdings mit dem bemerkenswerten Aspekt, dass dieser unter Berücksichtigung eines *Hadīṭ* keine Eigenwerbung im Wahlkampf betreiben dürfe: „Bei Gott, wir setzen niemanden für solch eine Tätigkeit ein, der nach ihr fragt, noch jemanden der sie begehrt“<sup>126</sup>. Dies solle gewährleisten, dass das Volk nicht nur durch gute Reden überzeugt wird, sondern durch Taten. Asad präsentiert hier eine sunnaimmanente Demagogieprävention. Das Wahlergebnis müsse selbstverständlich auch von jenen toleriert werden, die den Kandidaten zum Amt des *Amīr* nicht gewählt hätten. Auch diese Bürger des islamischen Staates müssten den Treueschwur der *Bay‘a* schwören.<sup>127</sup> Handele der Staat gegen die Prinzipien der Scharia könne ein Muslim diesem Staat aber die Treue verweigern.<sup>128</sup>

### 3.12 Legislative und Exekutive im islamischen Staat

Trotz Ansätzen von Gewaltentrennung sollte bezüglich des Verhältnisses von Exekutive und Legislative eher von einer Gewaltenverschränkung die Rede sein. Nach Asad könne aus islamischer Sicht Exekutive und Legislative im Hinblick auf die Regierung des Staates nie strikt voneinander

---

<sup>121</sup> Sure 42:38; Übersetzung nach Muhammad Asad.

<sup>122</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 72 ff.

<sup>123</sup> Vgl. ebd., S. 73 ff.

<sup>124</sup> Vgl. ebd., S. 94.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., S. 96.

<sup>126</sup> *Hadīṭ* überliefert von Abū Mūsā nach Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 75.

<sup>127</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 105.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., S. 114.

getrennt werden.<sup>129</sup> Dieses Prinzip steht im klaren Gegensatz zu „westlichen“ Demokratien, die eine Gewaltentrennung als Schutzmechanismus gegen eine mögliche Machtergreifung autoritär Gesinnter in der Exekutive vorsehen. Beim islamischen Staat muss es daher ein anderes System zur Vorbeugung gegen autokratische Tendenzen geben. Asad benennt hier wieder die *Šūrā*. Regierungsmaßnahmen müssten mit einer solchen beratenden Versammlung einhergehen. Die *Mağlis aš-Šūrā* würde nach Asads Theorie auch als Kontrollinstanz gegenüber dem Staatsoberhaupt fungieren. Asad geht noch weiter: Beschlüsse des *Šūrā*-Rates wären für das Staatsoberhaupt rechtlich bindend, womit eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen *Mağlis aš-Šūrā* und dem *Amīr* entstehe, was autokratische Tendenzen von vornherein unmöglich mache.<sup>130</sup> Zudem unterliege jedes Ratsmitglied auf Grundlage des Korans und der Sunna bei den nicht durch *Nuṣūṣ*-gebundenen Angelegenheiten der freien Entscheidung.<sup>131</sup> Damit sei es auch kein Problem, dass die Führung der Legislative und Exekutive der *Amīr* sei, denn der *Amīr* könne ohne Tagung des *Šūrā*-Rates nicht regieren.<sup>132</sup>

### 3.13 Das starke Staatsoberhaupt im islamischen Staat

Auch in den Fragen der Exekutivkompetenzen des *Amīrs* und einer möglichen Aufteilung der Kompetenzen mit den Parteien des *Šūrā*-Rates gäben Koran und Sunna keine eindeutige Antwort. Für Asad sprächen *Hadīte* für eine volle Exekutivkompetenz für den *Amīr*: „Wer mir gehorcht, der gehorcht Gott; und wer mich missachtet, missachtet Gott. Und wer dem Amir gehorcht, gehorcht mir, und wer den Amir missachtet, missachtet mich. Siehe, der Führer (al-Imam) ist nur ein Schutzschild von hinten, welches die Menschen bekämpfen und durch das sie sich schützen“<sup>133</sup>. Asad spricht im Hinblick auf den *Amīr* von einer Ein-Mann-Regierung. Hier meint er aber nicht, dass dieser ohne das Parlament (*Šūrā*-Rat) beachten zu müssen agieren könne. Vielmehr ist er der Ansicht, dass die wichtigsten Kernkompetenzen der Exekutive Sache des *Amīrs* sein müssten, da diese sonst unweigerlich vom *Šūrā*-Rat wahrgenommen werden würde. Da nach islamischer Vorstellung jedoch nur ein Muslim das oberste Amt im Staate führen könne und im *Šūrā*-Rat auch Nichtmuslime vertreten wären, würde ein solches System zwangsläufig der Scharia widersprechen und wäre kein islamischer Staat mehr. Damit komme der islamische Staat nicht darum herum, die Hauptkompetenzen der Exekutive dem *Amīr* zuzugestehen.<sup>134</sup>

Wäre dieser Aspekt klar, könnten auch Nichtmuslime gleichberechtigt Minister werden. Solange die Richtlinienkompetenz beim *Amīr* bleibe, könne sich jeder um das Amt eines Ministers bewerben,

---

<sup>129</sup> Asad, Muhammad ebd., S. 81.

<sup>130</sup> Vgl. ebd., S. 82 ff.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., S. 89.

<sup>132</sup> Vgl. ebd., S. 88 ff.

<sup>133</sup> *Hadīṭ* im *Saḥīḥ al-Buḥārī* überliefert von Abū Hurayra nach Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 91.

<sup>134</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 96.

was gleichzeitig der Diskriminierung von Nichtmuslimen vorbeuge.<sup>135</sup> Darüber hinaus könne der *Amīr* bei offener Zuwiderhandlung gegen das islamische Recht mit einem durch einen Gerichtshof initiierten Amtsenthebungsverfahren und einer darauf folgenden Amtsenthebungsvolksabstimmung abgesetzt werden.<sup>136</sup>

### 3.14 Unabhängiger Gerichtshof als Vermittlungs- und Kontrollinstanz

Trotz der Richtlinienkompetenz des *Amīrs* bliebe das *Šūrā*-Prinzip zentraler Bestandteil. Somit könne es leicht dazu kommen, dass der *Šūrā*-Rat mit Entscheidungen des *Amīrs* nicht einverstanden sei. Der *Amīr* dürfe die Mehrheitsentscheidung der *Šūrā* nicht einfach ignorieren, der *Šūrā*-Rat aber -anders als in westlichen Demokratien- dem *Amīr* auch nicht einfach das Vertrauen entziehen. Insofern schlussfolgert Asad, dass ein überparteiliches Vermittlungsgremium, also eine Art Schiedsgericht, darüber befinden solle, welche Partei sich im Streitfall näher an Koran und Sunna befinde.

Neben der Ausübung einer Vermittlerrolle könne dieser Gerichtshof auch gegen Verwaltungsakte des *Amīrs* vorgehen, sollte dieser gegen *Naṣṣ*-Anordnungen aus dem Koran verstoßen.

Dementsprechend müssten die Juristen an einem solchen Gerichtshof umfassend gelehrte Personen sein, die *Fiqh*, jegliche Form der *Hadītwissenschaft* und Koranexegese beherrschen. Trotz der Unabhängigkeit dieses Gremiums gegenüber dem Staatsoberhaupt müssten die Juristen vom *Amīr* zuvor ausgewählt und auf Lebenszeit ernannt werden. Die Urteile sollten nicht zeitlos gültig, sondern vielmehr ebenso dem *Iğtihād* unterliegen und damit revidier- und veränderbar bleiben.<sup>137</sup>

### 3.15 Ğihād

Muḥammad Asad beruft sich auf einen *Hadīṭ*, in dem der Prophet Muḥammad als den größten *Ğihād* das innere Ringen des Menschen mit dem eigenen Ego bezeichnet habe.<sup>138</sup> Asad versteht unter dem Akt des *Ğihādführens* also in erster Linie keinen Kampf gegen „Ungläubige“ und keinen Heiligen Krieg. *Ğihād* im militärischen Sinn interpretiert Asad ausschließlich defensiv unter Berufung auf den Koran: „Erlaubnis zu kämpfen ist jenen gegeben, gegen die unrechtmäßig Krieg geführt wird - und, wahrlich Gott hat fürwahr die Macht, ihnen beizustehen - jenen, die gegen alles Recht aus ihren Heimstätten vertrieben wurden, aus keinem anderen Grund, als dass sie sagen: ‚Unser Erhalter ist Gott!‘ Denn wenn Gott die Leute nicht befähigt hätte, sich gegeneinander zu verteidigen, wären (alle) Klöster und Kirchen und Synagogen und Moscheen - in denen (allen) Gottes Name reichlich lobgepriesen wird - sicherlich (bereits) zerstört worden“<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> Vgl. ebd., S. 96.

<sup>136</sup> Vgl. ebd., S. 120 ff.

<sup>137</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 101 ff.

<sup>138</sup> Vgl. ebd. S. 107.

<sup>139</sup> Suren 22:39-40; Übersetzung nach Muḥammad Asad.

Ein militärischer Krieg könne nur als Verteidigungskrieg moralisch gerechtfertigt werden. Ein Verteidigungsfall trete ebenso auch dann ein, wenn nichtmuslimische Staatsbürger des islamischen Staates angegriffen würden.<sup>140</sup> Asad zieht einen weiteren Vers zur Bekräftigung dafür heran, dass man als Muslim niemals einen Angriffskrieg führen dürfe: „Und kämpft auf dem Wege Gottes gegen jene, die Krieg gegen euch führen, aber begeht keine Aggression - denn wahrlich, Gott liebt Aggressoren nicht“<sup>141</sup>. Auch alle Überlieferungen des Propheten hinsichtlich des militärischen *Ĝihād* müssten im Kontext mit diesen koranischen Passagen verstanden werden.<sup>142</sup> Expansion und Imperialismus wären somit unislamisch und verboten. Einer Staatsführung die dies missachten würde, dürfe der Staatsbürger die Loyalität verweigern, da er sonst eine Sünde begehe. Kriegsdienstverweigerung im Verteidigungsfall dürfe es aber nicht geben.<sup>143</sup> Nichtmuslime könnten durch die Kopfsteuer *Ĝizya* vom Militärdienst befreit werden. Asad legt diese Steuer als Ausgleichssteuer aus. Demzufolge müssten Nichtmuslime, die sich wie Muslime an der Verteidigung des Staates beteiligten und Kriegsdienst leisteten, keine *Ĝizya* zahlen. Ebenso sollten nur jene Nichtmuslime diese Steuer dann zahlen müssen, wenn sie ein gewisses Einkommen besäßen und wehrfähig wären.<sup>144</sup>

Gleichzeitig kritisiert Asad muslimische Extremisten, die den *Ĝihād* als aggressiven Expansionskrieg auslegen und legitimieren und sich nach Asad eigentlich im klaren Widerspruch zu Koran und Sunna befänden. Konkret weist Asad den Extremisten Teilschuld an einer islamfeindlichen Einstellung in der westlichen Zivilisation zu. Europäer könnten so nur Angst vor dem Islam und eine Feindschaft gegen ihn entwickeln.<sup>145</sup>

#### **4. Muḥammad Asad: Progressiver Reformier und Kind seiner Zeit**

Bei der Betrachtung der Werke von Muḥammad Asad ist der islamisch-theologische Reformier bereits seit den ersten Jahren seiner Konversion zum Islam zu erkennen. Die Reformansätze in muslimischer Theologie und die Schlussfolgerungen zu einem politischen Islam sind dabei von signifikant progressiver Natur. Einzigartig wirken Asads Werke gerade auch aufgrund seiner umfassenden Bildung in jüdischer und christlicher Kultur. Seine Werke bieten einen tiefen Einblick in islamisch-theologische sowie politisch-islamische Theorien. Asad schwebte der Islam als religiös-ethische Alternative zu Werteverfall und Relativismus und ein islamischer Staat als Lösung der mit Kolonialzeit und Orientierungslosigkeit zusammenhängenden Probleme der islamischen Welt vor. Der Islam sollte hierbei nicht nur den Muslimen, sondern auch den Nichtmuslimen als

---

<sup>140</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 108.

<sup>141</sup> Sure 2:190; Übersetzung nach Muḥammad Asad.

<sup>142</sup> Vgl. Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen 2011 (Islamic Constitution Making 1948), S. 109.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., S. 110.

<sup>144</sup> Vgl. ebd., S. 112-113.

<sup>145</sup> Vgl. ebd., S. 146.



Bereicherung dienen. Ebenso unübersehbar ist, dass sich die tragischen Erlebnisse und Lebensereignisse Asads in seinen religiösen und politischen Analysen und Schlussfolgerungen niederschlugen. Asad war auch als Intellektueller ein Kind seiner Zeit.

Somit muss insbesondere bei seinem Konzept des islamischen Staates berücksichtigt werden, dass die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte erst 1948, das heißt im selben Jahr der Herausgabe von *Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam*, formuliert wurde. Trotz der sehr friedfertigen Auslegung von Koran und Sunna widerspräche der Ausschluss von Nichtmuslimen vom obersten Amt im Staate dem Gleichheitsgrundsatz der Menschenrechte.

Auch Asads Hoffnung, Pakistan könnte zu seinem erträumten islamischen Staat werden, erfüllte sich nicht. Bemerkenswert ist sein Werk dennoch, insbesondere auch im Hinblick auf seine Kritik an extremistischen Strömungen. Seine Definition des militärischen *Ġihād* kommt einem Plädoyer gegen *Ġihādisten* der heutigen Zeit gleich. Die auf Koran und Sunna basierenden Positionen könnten auch heute von islamischen Denkern als Vorlage für eine muslimisch-theologische Positionierung gegen Extremismus genutzt werden.

## **5.Literaturliste**

### **Bücher**

Asad, Muhammad: Der Weg nach Mekka, Patmos Verlag: Ostfildern 1997

Asad, Muhammad: Die Botschaft des KORAN, Patmos: Ostfildern 2011

Asad, Muhammad: Die Prinzipien von Staat und Regierung im Islam, Edition Bukhara: Mössingen

Asad, Muhammad: Islam am Scheideweg, Edition Bukhara: Mössingen 2009 2011

Asad, Muhammad: Islam und Politik, Islamisches Zentrum Genf: Genf 1963

Asad, Muhammad und Hans Zbinden: Islam und Abendland. Begegnung zweier Welten, Walter-Verlag: Olten und Freiburg im Breisgau 1960

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland

Rohe, Mathias: Das Islamische Recht. Eine Einführung, C.H. Beck: München 2013

Szczesny, Gerhard (ua.): Die Antwort der Religionen, Szczesny Verlag: München 1964

Windhager, Günther: Leopold Weiss alias Muhammad Asad. Von Galizien nach Arabien 1900 – 1927, Böhlau: Wien 2002

### **Internet**

Abid, Lise J.: Biografie, in: [muhammad-asad.de](http://www.muhammad-asad.de), [http://www.muhammad-asad.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=44&Itemid=55](http://www.muhammad-asad.de/index.php?option=com_content&view=article&id=44&Itemid=55)

Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online

Gropp, Lewis: Ein jüdischer Lawrence von Arabien, in: Qantara, <http://de.qantara.de/inhalt/muhammad-asad-der-weg-nach-mekka-ein-judischer-lawrence-von-arabien-0>

Hanimann, Joseph: The Yiddish Jokes of Muhammad Asad, in: Qantara, <http://en.qantara.de/content/from-lemberg-to-pakistan-the-yiddish-jokes-of-mohammad-asad>

Toheed, Ahmad: Muhammad Asad: The Story of a Story of a Story, in: Criterion Quarterly, <http://www.criterion-quarterly.com/muhammad-asad-the-story-of-a-story-of-a-story/>