

Religion, Gesellschaft und Moralwerte: *Umma* zwischen Heterogenität der Gegenwart und dem Traum von Einheit



Mahmoud Abdallah¹

Einführung

Die Idee der Umma (Gemeinschaft/Nation) ist eine der größten, erfolgreichsten und effektivsten Ideen der Menschheitsgeschichte. So alt – aber auch so neu und aktuell. Alle Nationen und Gesellschaften – seien sie demokratische, soziale, kommunistische oder religiöse – leben mehr oder weniger in ihrem Schatten. Die Aufgabe der Umma variiert sich dementsprechend nach dem jeweiligen Begriffsverständnis. Als religiöse Gemeinschaft hat die Umma die Aufgabe, nicht nur das Mehrwert-Gefühl zu fördern, die religiösen Traditionen zu bewahren und sie an die nachfolgenden Generationen weiterzugeben, sondern sie prägt unseren Zugang zu dieser Tradition. In der pluralen Gesellschaft steht die jeweilige Gemeinschaft vor weiteren Herausforderungen, um konkurrenzfähig zu bleiben, denn Religion ist eine von vielen Quellen der Moralwerte geworden und somit nur eine der Möglichkeiten des sozialen Zusammenhalts. Viele Sozialformen, wie die Gewerkschaften oder (Sport)Vereine wetteifern heutzutage um den Menschen und stehen in Konkurrenz mit der Glaubensgemeinschaft. Daher soll die Glaubensgemeinschaft über die klassischen Aufgaben hinaus ihren Stellenwert neu finden.

Vergleicht man einerseits die Umma als muslimisch-religiöse Einheit mit der Entwicklung der muslimischen Gemeinde und andererseits mit der innerislamischen Debatte, kommt man zum Ergebnis, dass Umma als Idee nicht immer der historischen Realität entsprach. „Die großartige Idee von

¹ Dr. Mahmoud Abdallah ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Islamische Theologie an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

der einen einheitlichen gottgewollten Ordnung auf Erden stimmte mit den tatsächlichen Gegebenheiten schon lange nicht mehr überein. Aber als Ideal, als Traum, wirkte sie fort.“² Dies bedeutet jedoch nicht unbedingt, dass die heutige Problematik eine schlichte Weiterentwicklung der Fragen des mittelalterlichen Islams darstellt.

In diesem Rahmen ist mein Beitrag zu verstehen. Er lädt zu einer Auseinandersetzung über das Verständnis, die Pflicht und die Aufgabe der muslimischen Gemeinschaft *Umma* in einer plural-demokratischen Gesellschaft ein.

1. Begriffsbestimmung

1.1 Linguistische Definition

Die etymologische Herkunft des Begriffes *Umma* ist nicht so deutlich und selbstverständlich wie der Begriff selbst. Umstritten ist die Frage, ob es sich bei dem Begriff um ein arabisches Wort oder um ein Lehnwort handelt, das vermutlich vor dem Islam seinen Weg in die arabische Sprache fand. Die früheren Korankommentatoren beziehen in vielen Fällen den Begriff *Umma* auf die Bezeichnung *qaūm*, der verstanden werden kann als Bezeichnung einer kleinen Gemeinschaft, die durch verwandtschaftliche Beziehungen verbunden ist und deren Gesellschaftsordnung auf einem bestimmten Gesetzkörper (‘urf, d. i. lokales Gewohnheitsrecht) basiert. Insgesamt gibt es drei Thesen über den etymologischen Ursprung des Wortes *Umma*:

1. *Umma* ist ein Lehnwort aus dem Akkadischen. Nach Horovitz hat *Umma* einen semitisch-akkadischen Ursprung in „*ummatu*“ was einfachhin eine Gemeinschaft bezeichnet.³
2. Nach Roberston Smith geht der Begriff *Umma* auf das arabische Wort ‘umm (Mutter) zurück.⁴ Smith vermutet, dass es in vorislamischer Zeit neben dem Patriarchat auch matriachale Strukturen gegeben habe und dass das Wort *Umma* auf die Bezeichnung einer Anführerin matriachaler Stämme zurückgeführt werden könne.

² *Tilman Nagel*: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. 2, Zürich 1981, 141.

³ Vgl. *Josef Horovitz*: Koranische Untersuchungen, Berlin/Leipzig 1926, 51 f.

⁴ Vgl. *Robertson Smith*: Kinship and Marriage in Early Arabia, London 1885.

⁵ Vgl. *Ibn Ġarīr at-Ṭabarī* (Hg.): Ġāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān (Tafsir at-Ṭabarī), Bd. 2 (Sure 2/213), haddabāhū Baššār ‘Auwād Ma‘rūf, Bairūt 1994.

3. Viele arabische Gelehrte nehmen an, dass das Wort Umma ursprünglich arabische Wurzeln habe, deren ursprüngliche, vorislamische Bedeutung sich auf Religion oder Moral beziehe, so at-Ṭabarī z. B. Als Argument führt er folgendes Beispiel an: „Kann jemand, der einer religiösen Gemeinschaft (Umma) angehört, irre gehen, wenn er fromm ist.“⁵

Aš-Šihristānī unterscheidet in seinem Buch zwischen *milla* und Umma. Er bezeichnet die Inder bspw. als große Umma und großartige *milla*.⁶

Der Begriff *milla* setzt – sowohl etymologisch als auch im koranischen Gebrauch – keinen Glauben an Gott oder Jenseits voraus. *Milla* ist im Allgemeinen ein Synonym für Weg oder Lebensweise, deren Gründer göttlich oder menschlich sein könnte. D.h. die Lebensweise könnte sowohl von Gott als auch von Menschen vorgegeben sein. Al-Mawardī spricht in al-ʿAḥkām as-Sulṭānīa sowohl von *milla* als auch von Umma. Er legt keine bestimmte Definition fest und verwendet beide manchmal als Synonyme.⁷

Etymologisch stammt *milla* von *mall* ab und drückt aus, dass ein Wolf ständig an etwas vorbeirennt. Hier wird die Bedeutung des dauerhaften Machens in den Mittelpunkt gestellt. Es könnte auch von Wiederholung oder von Langweiligkeit stammen, wenn etwas sich ständig wiederholt, bis man es für langweilig hält.⁸

Der Zusammenhang zwischen Dauerhaftigkeit und Wiederholung einer Sache und Weg und Lebensweise wird hier deutlich. Um aus einem Handeln eine Tradition zu machen, braucht man eine Umma, die diese Handlung pflegt und weiterführt. Es gibt nämlich keine Umma ohne *milla* und umgekehrt. Somit kommen wir zur Begrifflichkeit Umma zurück.

1.2 Theologische Definition: Umma als muslimische Gemeinschaft

Im Islam wird über Vergemeinschaftung von Glauben besonders im Zusammenhang mit der koranischen Grundidee der Umma reflektiert. Daraus ist jedoch keine normierende institutionelle Repräsentanz hervorgegangen. Vielmehr ist für Muslime die Unmittelbarkeit der Gemeinschaft und des Individuums zu Gott zentral, in der sich der göttliche Wille stetig vergegen-

⁶ Vgl. *Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm aš-Šahrastānī* (Hg.): *Kitāb al-milal wa an-niḥal*, ʿAbd al-Laṭīf Muḥammad al-ʿAbd, al-Qāhira 1977, 250.

⁷ Vgl. *Abu al-Ḥasan ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Māwardī*: *Al-ʿAḥkām as-Sulṭānīya wa al-wilāyāt ad-dīnīya*, taḥqīq Samir Mustafa Rabab, Bairūt 2013, 16 f, 21 ff u. 34.

⁸ Vgl. *ʿAbu Hilāl al-Askary*: *Al-Furūq fī al-Luġa*, Beirut 1973, 215.

Die Rede von Umma in einer muslimischen Gemeinschaft stellt das Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsgefühl in den Mittelpunkt. In diesem Zusammenhang beruft man sich sowohl auf die koranischen als auch prophetischen Überlieferungen. Hier wird vor allem Sure 3, Vers 10 zitiert: „Ihr seid die beste Gemeinschaft.“ Das Gefühl der „religiösen“ Überlegenheit verbindet die gesamte Umma. Das Zusammengehörigkeitsgefühl wird durch weitere Überlieferungen gefördert, wie „Und haltet alle fest am Seil Allahs und geht nicht auseinander! Und gedenkt Allahs Gunst an euch, als ihr Feinde wart und Er dann eure Herzen zusammenführte, worauf ihr durch Seine Gunst Brüder wurdet“ (Sure 3/103). Dem Koranexeget Ibn ‘Ašūr (gest. 1973) zufolge beinhaltet der Vers eine zweifache Aufforderung zum Zusammenhalten, nämlich „haltet alle fest“ und „geht nicht auseinander“. Darüber hinaus beschreibt der Vers das Zusammenhalten der Gläubigen als Gunst Gottes ihnen gegenüber.⁹ Ibn Masūd ist der Meinung, dass mit *Allahs Seil* in dem Vers die muslimische Gemeinschaft gemeint ist, so berichtet at-Ṭabarī.¹⁰ Diese Meinung wird auch mit dem prophetischen Hadith „meine Gemeinde einigt sich über Irrtum“ unterstützt.¹¹ Die Gemeinschaft hat eine Art Mittlerfunktion im Hinblick auf Rechtsleitung und Heil ihrer Gläubigen. Dabei besitzen die verbindenden Elemente wie z. B. gemeinsame Gebete und Riten, in Theologie und Praxis einen wichtigen Stellenwert.

Die prophetische Tradition bietet weiterhin zahlreiche Überlieferungen an, die genau zum Zusammenhalten und zur gegenseitigen Unterstützung auffordern: „Die Gläubigen gleichen in ihrer gegenseitigen Freundschaft, Barmherzigkeit und Güte dem Körper. Wenn ein Glied leidet, so kümmern sich alle anderen übrigen Glieder des Körpers um dieses Glied mit Wachen und Fieber.“¹² Auch der Hadith „der Gläubige ist für den Gläubigen wie ein Bau, der eine Teil hält den anderen fest“.¹³ Dieser Hadith überliefert an-Nawawī in seiner Hadithsammlung als ersten Beweis dafür, dass unter den Muslimen Hilfe und Rat ohne Verrat herrschen solle. Hier vergleicht der Prophet den gegenseitigen Zusammenhalt der Muslime mit einem Bau, der nur als Bau bezeichnet werden kann, wenn die Steine sich gegenseitig festhalten und ergänzen.

⁹ *Muḥammad at-Ṭāhir Ibn ‘Ašūr*: Tafsīr at-tahrīr wa't-tanwīr, Bd. 4, Tunesien 2008, 32 f.

¹⁰ Vgl. *Muḥammad Ibn Ġarīr at-Ṭabarī*: Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān, Bd. 2., 297.

¹¹ *Abū Dāwūd as-Siġistānī*: Kiāb as-Sunan, Ġidda 1998, Nr. 4253.

¹² *Muḥammad Ibn 'Ismā'īl al-Buḥārī*: Kitāb al-Ġāmi' as-Ṣaḥīḥ, Misr, 1973, Nr. 6011.

¹³ *Muḥammad Ibn 'Ismā'īl al-Buḥārī*: Kitāb al-Ġāmi' as-Ṣaḥīḥ, Nr. 2446.

2. *Umma im Koran*

Der Begriff Umma findet sich im Koran 69-mal, davon 47-mal in mekkanischen und 22-mal in medinensischen Versen. Betrachtet man die Summe der koranischen Bedeutung von Umma, stellt man eine Fülle von Befunden fest. Das Spektrum reicht von einer einzelnen Person über eine Gruppe von Personen bis zum Tierreich (Sure 6,38). Theologen und Linguisten schreiben dem Begriff im Koran bis zehn Bedeutungen zu.¹⁴

Naṣṣār betont vor allem die Bedeutung von Umma als die eigene Gemeinschaft des Propheten Muhammad (muslimische Umma), die uns eben im weiteren Verlauf der Arbeit beschäftigen wird.

Decasa sieht dabei eine Bedeutungsentwicklung innerhalb des Korans. In mekkanischer Zeit wurde der Begriff primär zur Bezeichnung einer Gemeinschaft bzw. Gruppe von Personen gebraucht, in medinensischen Versen beschreibt der Begriff dagegen hauptsächlich eine religiöse Gemeinschaft.¹⁵ Diese Meinung gründet auf die von Nöldeke und Schwally begründete Theorie, dass die im Koran behandelten Themen sich mit dem Fortgang von Muhammads Verkündigung und seiner Situation in Mekka und Medina weiterentwickelten.¹⁶

Die Hypothese von Decasa wird aber im Koran selbst widerlegt. Es gibt nämlich in der medinensischen Zeit zugewiesene Verse, die die Begrifflichkeit Umma als eine Gruppe von Personen verstehen und damit nicht nur eine spezifische Glaubensgemeinschaft meinen (vgl. Sure 2/141). Für die muslimische Umma, ihre Funktion und Position werden von den 69 koranischen Stellen jedoch in der Regel nur drei zitiert: Sure 2 – Vers 143, Sure drei – Verse 104 und 110.

¹⁴ Vgl. *ʿAbu al-ʿUmāʾil al-ʿArabī*: Al-Maʿtūr, London 1925, 43 f, *ʿAbū Bakr al-Anbārī*: *Az-zāhir fī maʿānī kalimāt an-nās*, taḥqīq Ḥatīm Ṣāliḥ ad-Dāmin, Bd. 1, Bagdād 1987, 248 ff, und *Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-ʿImād Šams ad-Dīn*: *Kašf as-Sarāʾir fī maʿna al-wuḡūh wa al-ašbāḥ wa an-naẓāʾir*, al-Iskandariya 1977, 86 ff und *Riḍwān as-Sayīd*: *Al-Umma wa al-ġamaʿa wa as-sulṭa*, Bairut 1984, 43.

¹⁵ Vgl. *Georg C. Decasa SVD*: *The Qurʾānic concept of umma and its Function in Philippine Muslim Society*, Rom 1999, 14 ff.

¹⁶ Diese Theorie hinterzieht die Möglichkeit, dass die Themen im Koran gemäß den jeweiligen situationsspezifischen Anforderungen behandelt wurden und nicht strikt gemäß einer historischen Entwicklungsabfolge und steht somit im Widerspruch zu der klassischen Koranlehre.

3. *Umma im europäischen Kontext*

3.1 *Einheit und Pluralität zwischen Normativität und kommunikativem Aushandeln*

Der neue europäische Kontext konfrontiert die muslimische Gemeinschaft Umma mit vielen Fragen, vor allem die Frage, ob die Einheit in den Ritualen im Widerspruch zu der realen Vielheit steht oder ob der Anspruch auf Universalität der Notwendigkeit der kulturellen Kontextualisierung widerspricht. Für die neue historische und kontextuelle Erfahrung der Muslime in Deutschland in einer christlich geprägten Gesellschaft liefern die Koranstellen hinsichtlich Umma keine konkreten Hilfestellungen. Deswegen müssen die Schriften rational, offen und kreativ auf neue Möglichkeiten und Herausforderungen weiterentwickelt werden.

Die muslimische Gemeinschaft soll zwar für ein friedliches Zusammenleben ihrer Mitglieder sorgen, wie dies im neunten Vers der Sure 49 deutlich thematisiert ist,¹⁷ doch die Umma ist auch angehalten, zu allen Menschen gütig zu sein: „Allah verbietet euch nicht, gegenüber denjenigen, die nicht gegen euch der Religion wegen gekämpft und euch nicht aus euren Wohnstätten vertrieben haben, gütig zu sein und sie gerecht zu behandeln. Gewiss, Allah liebt die Gerechten“ (Sure 60/8). Dieser Vers legt nicht nur die Regel fest, wie ein muslimischer Mensch mit einem anderen Menschen handeln soll, sondern das Versende „Allah liebt die Gerechten“ verkörpert das Wesen des Islams, die Gerechtigkeit als Maßstab des menschlichen Handelns. Man könnte schlussfolgern, dass die Überlieferungen das Zusammenhalten der Umma als ersten und notwendigen Schritt für das Zusammenleben der Gesamtgesellschaft fordern. Bildhaft lässt sich das ebenso mit dem obengenannten prophetischen Hadith erklären, der die Muslime mit einem Bau vergleicht.

Das Verhältnis sowohl zu eigenen Mitgliedern als auch zur Gesamtgesellschaft darf nicht mit dem Mikroskop der Dualität betrachtet werden, sondern mit dem der Pluralität und Vielfältigkeit, um das Gemeinsame zu fördern ohne auf das Eigene verzichten zu müssen. D.h. das Religiöse soll

¹⁷ „Und wenn zwei Parteien der Gläubigen einander bekämpfen, dann stiftet Frieden zwischen ihnen; wenn jedoch eine von ihnen sich gegen die andere vergeht, so bekämpft diejenige, die im Unrecht ist, bis sie sich Allahs Befehl fügt. Fügt sie sich, so stiftet in Gerechtigkeit Frieden zwischen ihnen und seid gerecht. Wahrlich, Allah liebt die Gerechten“ (Sure 49/9).

die Triebkraft für das Menschliche sein. Die Debatte darf sich nicht nur unter der Fassade des „juristischen“ Vorwands erstrecken, sondern muss auch die kulturelle, politische, soziale und globale Perspektive in Betracht ziehen.

Das Gedankengut vieler Muslime ist besetzt von dem idealen Kalifen-Bild, jenem Kalifen, der Frieden und Wohl auf der ganzen Erde stiften wird. Dieser erwartete Kalif ist die Grundlage für die passive Haltung der Gesellschaft gegenüber Diktatur, Korruption und Unterdrückung. Sie sind der Nährboden für das Warten auf den „Erlöser“. Der politische und religiöse Diskurs geht nur um den rechtgeleiteten 2. Kalif 'Umar (gest. 644 n. Chr.), dessen Holzstück mehr Respekt hatte als das Schwert des „Unge-rechten“ al-Ḥağğāğ (gest. 714 n. Chr.). Auch das Bild von dem umayyadischen Kalifen Umar Ibn 'Abd al-'Azīz (gest. 720 n. Chr.) ist stets vorhanden. In seiner Zeit hatte seine Gerechtigkeit dazu geführt, dass der Wolf zum Hirten geworden ist. Auch beim Gefühl kultureller und politischer Unterlegenheit spenden Bilder aus der islamischen Geschichte Trost, wie z. B. das Bild des Kalifen Harun ar-Rašīd oder al-Mu 'tašim.¹⁸ Dementsprechend ist das kollektive islamische Gedankengut von der Idee des Erlösers besetzt. Diese Idee ermöglicht es den islamisch-orientierten politischen Bewegungen und Parteien, schnell an Akzeptanz zu gewinnen, weil sie sich als Erlöser verkaufen. In dieser Hinsicht kann man die Verbreitung der Jihadisten und Fundamentalisten verstehen. Diese wollen nämlich die Muslime von der „westlichen“ Unterdrückung erlösen. An dieser Stelle ist die Unterscheidung der muslimischen Umma in Deutschland/Europa und der Muslime in der arabischen Welt von großer Bedeutsamkeit. Die Muslime in Deutschland haben solche Erfahrungen nicht. Ganz im Gegenteil können sie sich hier – dank des Rechtsstaates – frei entfalten, religiös aktiv werden und sich entwickeln. Auch die Betrachtung des Arabischen Frühlings als Erlösung gilt für die Muslime in Europa nicht. Die „unerfüllte“ Hoffnung der arabischen Bevölkerung, die Revolution werde ihre Länder zu Demokratien umwandeln, löste sich schnell in Luft auf. Das war der belebende Kuss/das Rettende für die Jihadisten und gewalttätigen Bewegungen wie dem IS. Der Bürger hat quasi seine Hoffnungen auf die Politik begraben. Die Radikalen unterstellen dem Westen dieses Scheitern und versprechen die Reaktion darauf. Daraus folgt für die muslimische Gemeinschaft in Deutschland eine bedeutende Aufgabe. Sie soll einerseits diese Handlungen aufdecken, andererseits muss sie ihren Anhängern klarstellen, dass

¹⁸ *Hārūn ar-Rašīd „Arun“* (gest. 809 n. Chr.) wird oft wegen seines Sieges gegen die römischen Könige zitiert. Der Kalif al-Mu 'tašim (gest. 842 n. Chr.) soll die ganze muslimische Armee bewegt haben, weil eine Frau ihn um dessen Hilfe gebeten hatte. Somit gilt

Muslime ein Teil dieser Gesellschaft sind.

Muhammad al-Mubarak betrachtet die Umma nicht als ein bloßes Gefühl des Völkerzusammenhalts wie bei einem Volk oder Stamm, sondern Umma verkörpert für ihn eine höhere Lebensqualität, nämlich eine innere Solidarität. Diese innere Bindung wird durch die gemeinsame Kultur und Geschichte verstärkt. Diese Umma zeichnet sich durch den Wunsch nach Zusammenleben aus, d. h. durch Harmonie zwischen ihren einzelnen Bürgern, sodass aus dieser Gesellschaft eine lebendige Einheit entsteht.¹⁹ Innerhalb der Umma muss das Individuum dementsprechend ein gemeinsames Land, einen gemeinsamen Ursprung, eine gemeinsame Sprache, eine Kultur und Geschichte erfahren. Die muslimische Gemeinschaft in Deutschland teilt sowohl mit der deutschen als auch mit der islamischen Umma einige dieser Charakteristika. Die gemeinschaftlichen Rituale und Bekenntnisse sollen die Triebkräfte sein für das gemeinschaftsdienstliche Ich. Die durch die Gemeinschaft gewonnene Kraft soll das Verantwortungsbewusstsein für die Gesamtgesellschaft bekräftigen.

3.2 Ist die Umma heterogenfähig?

Die islamische Geschichte kennt die Spaltung in der Umma seit der Frühzeit. Schon dreißig Jahre nach dem Ableben des Propheten fanden die ersten innerislamischen Kriege statt. Diese Spaltung berief sich auf koranische Stellen und prophetische Überlieferungen. Sure 3, Vers 110 ruft per se zu einer Gemeinschaft in der Gemeinschaft auf: „Und es soll aus euch eine Gemeinschaft werden, die zum Guten aufruft, das Rechte gebietet und das Verwerfliche verbietet. Jene sind es, denen es wohl ergeht.“ Während in der Theologie Meinungsverschiedenheit darüber herrscht, wie der Vers interpretiert werden kann, wird dieser Vers heutzutage gerne zitiert, wenn bestimmte Gruppierungen den Anspruch für sich haben, legitim gegen die Umma vorzugehen (bspw. Fundamentalisten und Jihadisten). Diese wollen nämlich die Gruppe sein, der es wohl ergeht. Mit dem Vers stigmatisieren sie auch die ganze Umma als eine, die sich nicht an das hält, woran der Prophet und seine Gefährten sich halten. D. h. die Untergruppierungen in der Umma versuchen, sich darzustellen als diejenigen, die islamkonform handeln. Zudem berufen sich diese Gruppierungen auf eine bekannte pro-

al-Mu'tasim als Vorbild für die Verteidigung von den Glaubensgeschwistern, sodass muslimische Lyriker darüber gedichtet haben.

¹⁹ Vgl. *Muhammad al-Mubarak*: al-Umma wa al-'aūāmil al-mukaūina lahā, Damaskus o. J., 42.

phetische Überlieferung, das sogenannte Hadith der erretteten Gruppe: „Meine Umma wird sich in 73 Gruppierungen spalten, alle bis auf eine einzige werden in die Hölle kommen. Als man ihn nach dieser einzigen Gruppe fragte, antwortete der Prophet: Das ist die Gruppe, die sich an das hält, woran ich und meine Gefährten sich halten.“²⁰ Darin liege die Herausforderung der Umma insgesamt und der Muslime in Deutschland insbesondere. Der Anspruch jeder innerislamischen Gruppe, sie sei diese Gruppe von Muslimen, darf die historische Realität nicht unterdrücken, dass die Umma von Beginn an heterogen ausgelegt wurde. Der Vertrag von Medina dient hier als Musterbeispiel. Die passive Vorstellung von „beste Gemeinschaft“ neigt dazu, überbeansprucht zu werden, wenn z.B. Konflikte ethischer Normensysteme aufeinanderprallen. Dementsprechend kann das Beharren auf sichtbare Einheit der Umma in den Verdacht fundamentalistischen Denkens geraten.²¹ Der Anspruch der weltumspannenden Umma kann ohne den einheimischen/lokalen nicht funktionieren. Das Zusammenleben soll erstmal nach innen geprobt werden und funktional sein. Die innerislamische Interkulturalität und Vielfalt sind wohlgemeinte Bestandteile islamischen Denkens und Handelns. Die Umma soll eine Strategie bedienen, die deren Mitglieder umfasst, aber gleichzeitig die Vielfältigkeit in der Theologie nicht blockiert. Dafür wären Leitfiguren und Institutionen, die an dem Alltagsleben mitwirken, unabdingbar.

3.3 Haben deutsche Muslime eine eigene Identität?

Der Begriff Identität ist ein in diesem Zusammenhang beliebiger – sogar legendärer – Begriff geworden. Der Begriff Identität soll die Eigenschaften einer Person oder Sache ausdrücken, die sein Wesen ausmachen. Er steht im Englischen auch für den Personalausweis (*identity*).²² Vom Gebrauch her ist Identität jedoch ein Krisenbegriff. Er taucht auf, wenn Kulturen oder Personen aufeinanderprallen oder sich unterlegen fühlen. Viele Muslime sind gedanklich daher immer noch bei dem Bemühen um Unabhängigkeit – von der geographischen zu der kulturellen Unabhängigkeit. Man diskutiert immer noch über die politische, wirtschaftliche und kulturelle Unabhängigkeit, die als Gefährdung der islamischen Identität darge-

²⁰ *Muḥammad Ibn ʿIsa at-Tirmizī*: Sunan at-Tirmizī, Bāīrūt 1980, Nr. 2640.

²¹ Vgl. Hartmut Kraus: Der islamische Fundamentalismus als religiöser Totalitarismus, www.glasnost.de/autoren/krauss/islamismus.html (aufgerufen am 18.03.2016).

²² Vgl. *Muḥammad ʿImāra*: al-Hūwīyya wa-al-ḥaḍāra; in: Maḡalat Dār al-Hilāl, Feb. 1997, al-Qāhira 1997, 35.

stellt wird. Aus dieser Phase sind viele Muslime noch nicht herausgewachsen. Eine Kultur des Umgangs mit Pluralität und verschiedenen Identitäten ist im Islam aber gut ausgebildet. Diese gehört sogar zu den „Zeichen Gottes“: „Und zu Seinen Zeichen gehört die Erschaffung des Himmels und der Erde und (auch) die Verschiedenheit eurer Sprachen und Farben. Darin sind wahrlich Zeichen für die Wissenden“ (30/22). Dementsprechend ruft der algerische Intellektuelle Malik bin Nabī (gest. 1973) zur Berücksichtigung der historischen und sozialen Gesetze des Universums auf, um das muslimische ICH zu verstehen: „Wir müssen dem koranischen Ruf an den Gläubigen zum Nachdenken über die vergangenen Völker folgen und ihn genau verstehen, um nachvollziehen zu können, dass die fruchtbare Größe/Gemeinde aus Mensch, Boden und Zeit besteht.“²³ Das Ringen um die islamische Identität darf daher seine Methoden nicht aus der Vergangenheit nehmen, sondern aus den Gegebenheiten der Gegenwart und der Entwicklung zukünftiger Perspektiven.

Khorchide versucht die gemeinsamen Elemente der Zugehörigkeit der Umma theologisch zu begründen und kommt dabei auf acht Punkte, die auch für Muslime in Deutschland gelten, wie der Glaube an Gott und den Propheten, das Prinzip der Geschwisterlichkeit im Glauben, das Beten etc.²⁴ Zurecht ist die abstrakte Umma für die muslimische Identität von großer Bedeutung, weil der Mensch diese Zugehörigkeit braucht. Gegen die Entfremdung tritt auch die spirituelle Zugehörigkeit zu der Umma als Gegenwirkung. Muslime in Deutschland haben aber weiterhin ihre eigenen Charakteristika, die deren Identität ausmachen:

- Ethnische Ausrichtung: die Moscheegemeinden sind ethnisch gegründet (türkisch, bosnisch, arabisch ...).
- Universale Ausrichtung: Die Muslime Deutschlands sind offen und universal geprägt. Während in der islamischen Welt Muslime „homogen“ und national sind, sind diese in Deutschland heterogen und offen. Muslimische Vereine wie der Zentralrat der Muslime vertreten bspw. Moscheen unterschiedlicher Nationalitäten.
- Kontextualität: Die muslimischen Gemeinden Deutschlands haben ihre eigenen Sorgen und Fragestellungen, die vermutlich europaweit

²³ *Malik bin Nabī*: Šurūt an-nahḍa, tarğamat Umar Kamil Misqāūd u. a., al-Qāhira 2000, 58.

²⁴ Vgl. *Mouhanad Khorchide*: Von der Umma der Muslime zur Umma der Menschheit. Politische, theologische und normative und identitätsstiftende Dimensionen; in: *Hansjörg Schmid, Amir Dzin, Mohammad Gharaibeh, Anja Middelbeck-Varwick* (Hg.): Kirche und Umma – Glaubensgemeinschaften im Christentum und Islam, Regensburg 2014, 128–142, hier 137 ff.

ähnlich sind. Diese Fragen können wir in drei Kategorien unterteilen:

1. Theologische Fragen: Fastenzeiten im Sommer, Gebetszeiten auf der Arbeit, Freitagsgebet u. a., das Mitfeiern von christlichen Festen, wie Weihnachten. Hier sei z. B. auf die Debatte nach der gewünschten/gewollten Theologie in Deutschland hinzuweisen. Diese Debatte ist für Muslime außerhalb von Europa irrelevant und nicht nachvollziehbar.
2. Juristisch-politische Themen: Die Anerkennung des Islams als Körperschaft des öffentlichen Rechts, die Einführung des schulischen Islamunterrichts, der muslimischen Wohlfahrt (Seelsorge, Friedhöfe) usw. gehören zu Hauptthemen der Diskussion in den Gemeinden. Auch die neugegründeten Zentren für Islamische Theologie sind ein wichtiger Teil der Identität deutscher Muslime. Diese Zentren tragen nicht nur eine Verantwortung für Lehre und Forschung, sondern auch die Verantwortung gegenüber der Gesamtgesellschaft.
3. Gesellschaftliche Fragen: Die Reaktion auf Terroranschläge, die Distanzierung von IS, das gemeinsame Feiern, Trauern etc.

Dies zeigt, dass die Identität kein Widerspruch zur Pluralität ist, sondern ein Teil dessen. Pluralität setzt mehrere Identitäten voraus, welche auch im Koran zu finden sind: „O ihr Menschen, Wir haben euch ja von einem männlichen und einem weiblichen Wesen erschaffen, und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernen“ (Sure 43/13). In diesem Vers lesen wir einen deutlichen Ruf, sich zu öffnen und dem Anderen entgegenzukommen und kennenzulernen, statt ihn anzuzweifeln und zu misstrauen. Misstrauen ist im koranischen Sinne verpönt: „O die ihr glaubt, meidet viel von den Mutmaßungen; gewiss, manche Mutmaßung ist Sünde. Und sucht nicht (andere) auszukundschaften und führt nicht üble Nachrede übereinander“ (Sure 49/12). Die Umma schützt ihre islamische Identität nicht nur durch Bewahren und Weitergeben, sondern durch das aktive Mitwirken an der Entwicklung der Gesamtgesellschaft. Das Gegenteil kann nämlich als Fehlen der islamischen Identität interpretiert werden. Identität ist ein Prozess, indem das Andere einen wichtigen Teil darstellt. Identität selbst ist aber plural – plural mit Blick auf Zeit, Ort und Person. Daher könnte man von islamischen Identitäten sprechen. Andernfalls tut sich zwischen der gelebten Realität und der Theorie eine immer größere Kluft auf.

4. Muslimische Gemeinde zwischen Medina und Deutschland

Diese Überschrift bezweckt keinen Vergleich der prophetischen Ge-

fährten mit den zeitgenössischen Muslimen, sondern deren Kontext als Ausgangspunkt für die ideale Gemeinde. Die „idealisierte Frühzeit“ der muslimischen Gemeinschaft sollte zum Ausgangspunkt der Muslime in Deutschland werden. Dieser Vergleich ist vor allem mit Blick auf die Flüchtlings-Debatte sehr hilfreich.

In Yatrib, später Medina, lebten zwölf süd-arabische Stämme, die sich in zwei große Stammes-Konföderationen teilten. Die Mekkaner hingegen gehörten zur Mehrheit einer nord-arabischen Stammes-Konföderation. Die kulturellen Unterschiede waren daher nicht gering und stellten eine bedeutende Herausforderung für die Bildung einer geeinten Gemeinde dar. In den tribalen Strukturen lebte man als Gast sehr eingeschränkt. Zudem hatten die meisten Asylsuchenden aus Mekka ihr Hab und Gut in ihrer Heimat zurückgelassen. Der Prophet erkannte die Situation in der neuen Heimat der Muslime in *Medina* und unternahm daher eine Vielzahl von Maßnahmen, die für Muslime bis heute Normen stiften (könnten). Zuerst verbrüdete er die ausgewanderten Mekkaner und die Muslime vor Ort, sodass die einheimischen Muslime ihre Häuser und ihr tägliches Brot mit den neuen Bürgern teilten. Die Rituale verstärkten diese Bruderschaft. Das Gebet verband die Muslime in Reihen eng nebeneinander – Reiche neben Armen und Einheimische neben Asylbewerbern. „Nicht auf bloßer Faktizität beruht das Gemeinwesen, sondern doch auf der gottgewollten Ordnung.“²⁵ Dann schrieb der Prophet eine Verfassung, die das Verhältnis zwischen den Bürgern der Stadt intratribal, trantribal und intertribal regeln sollte. Dieses Dokument zeigte, wie vor 1400 das Zusammenleben ohne die Wahrnehmung der kulturellen Unterschiede zwischen den Stämmen nicht möglich gewesen wäre. Die Umma-Idee in Medina beruhte auf dem berühmten Vertrag „wasiqat al-madina“, der allen namentlich erwähnten Vertretern der Gesellschaft gleiche Rechte und Pflichten anerkannte. Diese Verfassung legt gleichzeitig dar, wie Bürgerrechte auf der Grundlage eines Solidaritätskonzepts innerhalb dieser früheren Gemeinde gestiftet werden konnten. Das Dokument sieht das Verständnis für die kulturelle Pluralität innerhalb einer religiös geprägten Gemeinschaft und die Solidarität als verpflichtend an. Glaubensfreiheit war damals so gut garantiert wie in dem uns bekannten deutschen Staat. „Den Juden ihre Religion und den Muslimen die ihrige.“²⁶ Ähnlich sind die Muslime in Deutschland. Sie leben in

²⁵ *Tilmann Nagel*: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. 2, Zürich 1981, 10.

²⁶ *Abd al-Malik Ibn Ibn Hišām*: as-Sīra an-nabawīya, (die Prophetenbiographie nach Ibn Hišām), Bd. 2, Baīrūt 1990, 144. Mehr dazu vgl. *Günter Schaller*: Die „Gemeindeordnung von Medina“. Darstellung eines politischen Instrumentes – Ein Beitrag zur gegenwärtigen Fundamentalismus-Diskussion im Islam, Augsburg 1985.

einer Gesellschaft, die mit den Grundprinzipien des Islams vereinbar ist: 'Adl und 'Iḥsān (Gerechtigkeit zu üben, Gutes zu tun): „Allah gebietet Gerechtigkeit, gütig zu sein und den Verwandten zu geben; Er verbietet das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttätigkeit. Er ermahnt euch, auf dass ihr bedenken möget“ (Sure 16/90). Dieser Vers veranlasste damals nicht nur Verwunderung bei einigen Nichtmuslimen, sondern er bewegte auch den umayyadischen Kalifen Umar Ibn Abdelaziz, den Vers zum Abschluss der Freitagspredigt zu standardisieren, was bis heute noch Brauch ist.

Al-Mawardī spricht in al-'Ahkam as-Sultanīa von zwei Sorten von Kalifaten. Für Radwan as-Sayed stellt al-Mawardīs Konzept einen Versuch dar, eine neue Vorstellung von Macht in der Umma zu entwickeln, die beinahe den heutigen föderalen bzw. konföderierten Systemen ähnelt. Dies sollte ermöglichen, die namentliche Zentralmacht zu behalten und den Staaten und Regionen gleichzeitig unabhängige Entscheidungen zu gewähren, damit sie ihre Angelegenheiten in Harmonie regeln können, die auf Einigung hinzielen.²⁷

5. Fazit

Die muslimische Gemeinde in Deutschland lebt in der Tat in einer Gesellschaft, die Gerechtigkeit als Grundprinzip betrachtet und sie fordert. Dies ähnelt einer idealen muslimischen Gesellschaft, auf die Muslime in der islamischen Welt hoffen. Das dürfte für die Muslime in Deutschland Anlass sein, die Idee der religiösen Umma von einem Abstraktum zur Realität weiterzuentwickeln. Sie haben hier die Möglichkeit, die ethnischen Probleme loszulassen und sich zu öffnen. Die Rede von der „besten Gemeinde“ geht davon aus, dass Muslime in der Lage sind, statt von ethnischen Moscheen von muslimischen Moscheen zu sprechen.

Außerdem müssen die Muslimischen Gemeinden Deutschlands/Europas die politische Umma von einer theoretischen zu einer gelebten Realität entwickeln. D. h. der Begriff Umma sollte sich im europäischen Kontext weiter entfalten von der herrschenden Vorstellung „Mehrwert durch das Zusammenkommen der Gläubigen in der Gemeinde“ zu „Mehrwert durch das Zusammenkommen in der Gesellschaft“. Das Bewusstsein der spirituellen Einheit darf das Bewusstsein der gesellschaftlichen Einheit nicht ver-

²⁷ Vgl. 'Alī Ibn Muḥammad al-Mawardī: Qawānin al-Wizāra wa Siyāsāt al-Mulk, Riḍwān as-Saiyid (Hg.), Baīrūt 1979, 13 ff.

drängen. Im Rechtsstaat haben alle Bürger die gleichen Rechte und Pflichten ohne Rücksicht auf Rasse oder religiöse Überzeugung, deswegen begann der Prophet auch in Medina, „an den Grundlagen für die Errichtung eines Rechtsstaates zu arbeiten“.²⁸ Das wäre für die Umma ein gesundes Klima, um mitzuwirken und sich einzubringen. Daher unterscheidet auch Khorchide zwischen Umma im politischen und Umma im religiösen Sinne, was für Muslime in Deutschland zutreffend ist. Diese Trennung ist für die Entwicklung von einer Umma der Muslime zu einer Umma der Gesellschaft/Menschheit bedeutsam. Mit dieser Frage stehen die muslimischen Gemeinden jedoch erst am Anfang.

²⁸ Khorchide, Von der Umma der Muslime zur Umma der Menschheit; in: Schmid, Amir Dzin, Gharaibeh, Middelbeck-Varwick (Hg.), Kirche und Umma, 129.