

Umma und Asabiya: ein muslimisches Gegenkonzept zu "Gemeinschaft und Gesellschaft" oder eine mögliche Ergänzung der Tönnieschen "Grundbegriffe der reinen Soziologie"?

Grutzpalk, Jonas

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Grutzpalk, J. (2007). Umma und Asabiya: ein muslimisches Gegenkonzept zu "Gemeinschaft und Gesellschaft" oder eine mögliche Ergänzung der Tönnieschen "Grundbegriffe der reinen Soziologie"? *Tönnies-Forum : Rundbrief der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V.*, 16(1), 29-44. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-58741>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.

Bücher der Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V. sind im Buchhandel und bei den Verlegern erhältlich. Von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, Honorarprofessor an der Universität zu Köln, wird die Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V. gefördert. Die Bücher sind zu einem Preis von 29 € (netto) zu erwerben.

Folgende Bände sind bisher erschienen:

- Band 1: Ferdinand Tönnies: Die Landbevölkerung und die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2007, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-001-0
- Band 2: Wilhelm Roth: Die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2008, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-002-7
- Band 3: Wilhelm Roth: Die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2009, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-003-4
- Band 4: Wilhelm Roth: Die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2010, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-004-1
- Band 5: Günther Roth: Die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2011, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-005-8
- Band 6: Rolf Fiedler und Günther Roth: Die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2012, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-006-5
- Band 7: Hans Henning Thierse: Die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2013, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-007-2
- Band 8: Rolf Fiedler und Günther Roth: Die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2014, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-008-9
- Band 9: Uwe Carstens und Günther Roth: Die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2015, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-009-6
- Band 10: Frank Osterkamp, Hans-Joachim Lauth und Günther Roth: Die Entstehung der Städte* von Prof. Dr. Wilfried Fiedler, 2016, 29 € (netto), ISBN 978-3-86676-010-3

Tönnies-Forum

Rundbrief

der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.

Inhalt

- 3 Editorial | 5 Ferdinand Tönnies und Karl Rodbertus, Günther Rudolph | 29 Umma und Asabiya, Jonas Gritzkopke | 45 Mein Vater Willy Schlüter, Hellmut Schlüter | 47 Ferdinand Tönnies und die sozialen Bewegungen, Rudolf Hebert | 57 Die Festschrift zum 80. Geburtstag von Ferdinand Tönnies, bearbeitet von Uwe Carstens, Cay von Brockdorff | 71 Käthe Lassen, Uwe Carstens

- Rodbertus, Karl, Untersuchungen auf dem Gebiet der Nationalökonomie des klassischen Altertums, II.: Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus, in: Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, hrsg. von Bruno Hildebrand, Jena 1864
- Rodbertus, Karl, Brief an Ferdinand Lasalle vom 8./9. Februar 1863, in: Ferdinand Lasalle, Nachgelassene Briefe und Schriften, hrsg. von Gustav Mayer, Stuttgart 1925, S. 306
- Rudolph, Günther, Karl Rodbertus und die Grundrententheorie. Politische Ökonomie aus dem deutschen Vormärz, Berlin 1984
- Rudolph, Günther, Karl Rodbertus und die soziale Frage, in: Kritisch emanzipatorische Gesellschaftstheorien als Reflex auf die soziale Frage in der bürgerlichen Gesellschaft, hrsg. vom Zentralinstitut für Philosophie (DDR), Berlin 1991, S. 49-52
- Rudolph, Günther, Karl Rodbertus, der 'Seher von Jagetzow', in: Beiträge zur Geschichte Vorpommerns, hrsg. von Halk Thomas Porada, Schwelm 1997, S. 95 ff.
- Ruge, Arnold / Marx, Karl (Hrsg.), Deutsch-Französische Jahrbücher, Paris 1844, Reclam-Ausgabe, Leipzig 1981
- Tönnies, Ferdinand, Die Entwicklung der sozialen Frage, Leipzig 1907
- Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt 1991
- Tönnies, Ferdinand, Eutin (Holstein), in: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen hrsg. von Dr. Raymond Schmidt, Leipzig 1922
- Tönnies, Ferdinand, Geist der Neuzeit, Leipzig 1935
- Vanhagen von Ense, Karl August, Tagebücher, hrsg. von Ludmilla Assing, 6 Bd., Leipzig 1862
- Weber, Max, Wirtschaft und Gesellschaft, Ausg. Paderborn o.J.

Umma und Asabiya

Ein muslimisches Gegenkonzept zu „Gemeinschaft und Gesellschaft“
oder eine mögliche Ergänzung der Tönnieschen „Grundbegriffe der
reinen Soziologie“?

Von Jonas Grutzpalk¹

Einleitung

„Was wäre wenn“-Fragen zu beantworten gehört seit jeher in den Arbeitsbereich der Literatur. Erst neulich lieferte z.B. Philip Roth mit „The Plot Against America“ einen viel beachteten Roman zu der Frage, was wohl gewesen wäre, wenn der erklärte Antisemit Charles Lindbergh von den Republikanern aufgestellt und zum 33. Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt worden wäre?² Literaturgenießer erfreuen sich an solchen Stoffen, die allerdings für Soziologen gemeinhin wenig hergeben.

Doch da die Soziologie ein Phänomen der westlich geprägten Moderne ist, kann die Frage, was mit ihr passiert wäre, wenn sie nicht in der westlichen Hemisphäre, sondern anderswo entwickelt worden wäre, auch für Soziologen spannend sein. Oder formulieren wir die Frage doch einmal so: Was wäre, wenn Charles Martell 732 in Tours und Poitiers verloren hätte und der Islam vorherrschende Religion in Europa geworden wäre? Wären dann z.B. „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ zu „Grundbegriffen der reinen Soziologie“ erklärt worden?³

Wohl kann. Aber welche Begriffe wären es dann gewesen, mit denen eine solche muslimische Soziologie gearbeitet hätte? Der berühmte mittelalterliche muslimische Denker Ibn Khaldun (1332-1406), dessen Schriften zumindest die Bezeichnung als „proto-soziologisch“ verdienen, gibt einen Teil der Antwort, indem er die „Asabiya“ in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt. Den zweiten m.E. in der muslimischen Welt zentralen Begriff finden wir im Koran, mehr aber noch in den Traditionen des frühen Islam: gemeint ist der Begriff „Umma“.

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, ob diese Begriffe das Gleiche beschreiben wie das Tönniesche Begriffspaar „Gemeinschaft und Gesellschaft.“ So wird zuerst das Begriffspaar „Gemeinschaft und Gesellschaft“ in seinem okzidentalen Entstehungszusammenhang in Erinnerung gerufen, um in einem Folgeschritt „Umma und Asabiya“ in ihrem muslimischen Kontext zu präsentieren. In einem letzten Schritt wird dann der Versuch unternommen, den Begriffskatalog von Tönnies um die Begriffe „Umma und Asabiya“ Gewinn bringend zu erweitern.

¹ Jonas Grutzpalk ist Referent für Öffentlichkeitsarbeit beim Verfassungsschutz Brandenburg.

² Philip Roth, The Plot Against America (Cape), London 2004.

³ Vgl. Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt 1969 (erstmalig erschienen 1887).

1. Gemeinschaft und Gesellschaft. Tönnies' Begriffspaar in seiner Zeit

Mit seiner Gegenüberstellung von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ hat Ferdinand Tönnies eine Binärität geliefert, wie sie Mitte des 19. Anfang des 20. Jahrhunderts die Denkmodelle der meisten europäischen Sozialforscher durchzog. Michael Opieka verteilte Tönnies' Begriffspaar zu Recht in einer ganzen Galerie soziologischer Gegenüberstellungen vormoderner und moderner Gesellschaften.⁴ Émile Durkheim z.B. spricht von der „mechanischen Solidarität“ in vormodernen und „organischer Solidarität“ in modernen Gesellschaften. Er meint damit, dass in der vormodernen „mechanischen“ Gesellschaft alle Gesellschaftsmitglieder so miteinander verzahnt sind, dass sie wie Teile einer Maschine zusammenwirken, während sie in einer organisch-solidarischen Gesellschaft als Individuen auftreten und sich freiwillig miteinander in Bezug setzen.⁵

Es ist lediglich Wortklauberi, darauf hinzuweisen, dass Durkheim und Tönnies die Begriffe „mechanisch“ und „organisch“ jeweils diametral versetzt verwenden. Was Durkheim mit „mechanisch“ beschreibt, nämlich die automatische Verknüpfung der Individuen in vormodernen Gesellschaften, beschreibt Tönnies mit „organisch“, aber gemeint ist damit jeweils, dass man ein Individuum nur unter dem Risiko eines sozialen Totalschadens aus dem sozialen Gefüge einer vormodernen Gemeinschaft herausnehmen kann.⁶ In der Gesellschaft, die Durkheim als organisch, Tönnies aber als mechanisch beschreibt, ist es anders: Das Individuum ist nicht mehr auf Gedeih und Verderb mit den anderen Bestandteilen verbunden, es ist frei, aber auch frei von sich automatisch ergebenden Beziehungen.

Deutsche Autoren scheinen an dieser Uneingebundenheit des modernen Menschen mehr gelitten zu haben als z.B. die französischen Soziologen um Durkheim. Das zeigt sich schon an Tönnies' Wortwahl: „Organische Gemeinschaft“ soll nach Leben und Wärme klingen, während „mechanische Gesellschaft“ das wütende Schreppern von Maschinen zu erkennen lassen scheint, die den Menschen umzingeln und vereinsamen lassen.

Noch drastischer ist Nietzsches berühmtes Diktum: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, und zum Löwen das Kamele, und zum Kinde zuletzt der Löwe.“⁷ Das Bild ist imposant. Der menschliche Geist, so Nietzsche, macht drei wichtige Entwicklungsstufen durch. Die erste ist die des Kamels. Es duldet, erträgt und ist in eine Gemeinschaft integriert. Es beugt sich dem ethischen „Du musst“ und kann deswegen auch Anschluss an andere finden, weil dieser Imperativ für alle gilt. Doch entwickelt sich der Geist zum Löwen, der dem „Du

musst“ ein trotziges „Ich will“ entgegenbrüllt. Für den löwenartigen Geist ist das „Du musst“ nicht mehr wahr, aber der Löwe kann nur verneinen. Er kann keine neuen Werte schöpfen, die eine Alternative zum „Du musst“ bieten können. Es muss das Kind geboren werden, der Neuanfang. Dann erst kann die trotzig-einsamkeit des Löwen überwunden werden. Aus dem Nein des Löwen kann ein schöpferisches Ja des Kindes zur Welt folgen. Aber das ist für Nietzsche Zukunftsmusik.

Mit dieser Theorie der Geistesentwicklung hat Nietzsche zwar, wie sich zeigte, kein besonders einzigartiges, wohl aber ein in der Symbolik sehr deutliches Bild des modernen Menschen gezeichnet. Zwischen dem der Gemeinschaft angehörenden Kamele und dem schöpferischen Kind steht der (Gesellschafts-) Löwe, mitten in der Wüste, mutterseelenallein und brüllt: „Ich will“. Man weiß nicht recht, ob er eher aus Trotz oder aus Verzweiflung brüllt. Kamele kann er nie wieder sein, aber will er wirklich Löwe sein? Das Kamele erträgt zwar, aber es ist integriert. Der Löwe erträgt nicht mehr, ist aber dafür auch allein.

Diese Einsamkeit des modernen Menschen beunruhigte auch Ferdinand Tönnies. Er machte sie am Begriff der Gesellschaft fest. Während sich die Menschen in der Gemeinschaft ohne Zweck-Mittel-Kalkül aufeinander bezögen, beruhen gesellschaftliche Beziehungen immer auf einem willentlichen und bewussten Akt. Kurz gesagt: Gemeinschaften zeichnen sich durch Brüderlichkeit und wortloses Einverständnis aus. Gesellschaften hingegen sind besonders an das (geschriebene) Wort gebunden,⁸ denn in ihnen schließen Individuen Verträge miteinander, die das gegenseitige Verhältnis beschreiben. Brüderlichkeit hat in solch einer Welt keinen Platz. Wie allerdings Sibylle Tönnies aufzeigt, gilt es hier einen unter Soziologen „häufigen Irrtum“ zu vermeiden, „zur Gemeinschaft gehöre, was altruistisch, zur Gesellschaft das, was egoistisch“ sei. Denn zwar „steigt der Egoismus mit der Durchsetzung der Gesellschaft [...] Andererseits aber steigt auch die Fähigkeit zu einer abstrakten Ethik“. Während in der Gemeinschaft sittliche Maßstäbe gelten, gelten in der Gesellschaft ethische.⁹

Nietzsche, Durkheim, die Marxisten und Tönnies bewerten die Chancen des gesellschaftlichen Wandels höchst unterschiedlich. Tönnies mag weder im Übermenschen, noch in der organischen Solidarität und schon gar nicht im emanzipierten Individuum einen Lösungsansatz zur Beseitigung der vergesellschafteten Einsamkeit des modernen Menschen erkennen. Er forderte deswegen als Antwort darauf „einen deutschen Nationalen Staatssozialismus als Mittel gegen die kapitalistische Plutokratie, eine entschlossene Frauempolitik und die Förderung von Ehe, Familie und Jugend sowie des Genossenschaftswesens.“¹⁰ Die zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in Deutschland aus dem Boden sprießenden Sportvereine, Wohnungsbau-genossenschaften, Gesinnungsgemeinschaften, Jugendverbände etc. verdeutlichen, dass der von Tönnies

⁴ Vgl. Michael Opieka, *Gemeinschaft in Gesellschaft. Elemente einer Soziologie der Vergleichen gesellschaftlicher Integration* (Dissertation), Berlin 1996, S. 25.

⁵ Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, London 1971, S. 76-81.

J.C. Filloux, *Individualisme, socialisme et changement social chez Émile Durkheim* (Dissertation), Lille 1977, S. 177-225.

⁶ Vgl. Ferdinand Tönnies, a.a.O., S. 140f.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Reclam), Stuttgart 1993, S. 19.

⁸ Ferdinand Tönnies, a.a.O., S. 22.

⁹ Sibylle Tönnies, *Der westliche Universalismus. Die Denkwelt der Menschenrechte*, Wiesbaden 2001, S. 195.

¹⁰ Benedikt Giesing, *Religion und Gemeinschaftsbildung. Max Webers kulturvergleichende Theorie*, Opladen 2002, S. 76.

favorisierte Lösungsansatz mehr war als eine soziologische Studierstubendecke, sondern eine von vielen gesellschaftliche Gruppen getragene Bewegung.

2. Gemeinschaft und Gesellschaft: ein okzidentales Begriffspaar?

Deutlich wird, dass all diesen Beobachtungen der sozialen Veränderung, in deren Orchester auch Tönnies' Schrift von Gemeinschaft und Gesellschaft mitspielt, die Reflexion der Religion weitestgehend mager ausfällt.¹¹ Zumeist wird sie als Konkurrentin der Wissenschaft verstanden, durch die sich sukzessive verdrängt wird. Durkheims erkennt in ihr eine sakralisierende Bestätigung der jeweiligen Gesellschaftsverhältnisse. Eine eigene soziale Bedeutung der Religion darüber hinaus ist für die okzidentale Sozialtheorie der Zeit nicht denkbar. Religion kam auf das Abstellgleis der Säkularisierung, die die Moderne so sicher zu begleiten schien, wie ihre Maschinen, Proletarisierung und Globalisierung. Tönnies sieht in der Religion einen Ausdruck *gemeinschaftlichen Lebens*: „Das religiöse Gemeinwesen ist insbesondere Darstellung der ursprünglichen Einheit und Gleichheit eines ganzen Volkes, das Volk als eine Familie, das Gedächtnis seiner Verwandtschaft durch gemeinsame Kulte und Stätten festhaltend.“¹² Oder: noch deutlicher: Religion „ist selber das Familienleben.“¹³ Für Tönnies fügt sich Religion also in die Lebenssphäre der Gemeinschaft, indem sie die Familienbande betont und sakralisiert. Nicht das heilige Wort aber macht die Religion, sondern die sozialen Bande, die durch sie bestätigt werden. Eine derart logozentrische Religion, wie sie der Islam ist, die im offenbaren göttlichen Wort ihren Kernbestand sieht, wird – als Gesellschaft – also nicht durch das Begriffspaar erfasst.

Muslimische Gesellschaften, wie nicht-okzidentale Gesellschaften insgesamt, lassen sich darüber hinaus auch deswegen nicht in das Begriffspaar integrieren, weil nur die okzidentale Moderne auf eine über Jahrhunderte andauernde Auflösung der Sippenbande zurückzuführen ist. Max Weber hat in seinem Werk wiederholt festgelegt, dass die Vorstellung einer *Gesellschaft*, die nicht auf der *Blutsgemeinschaft* fußt, nur im Okzident weit reichende soziale Folgen zeitigen konnte.

„Und das Christentum, welches nun die Religion dieser in allen ihren Traditionen tief erschütterten Völker wurde und wohl gerade infolge der Schwäche oder des Fehlens der magischen und tabuisierten Schranken bei ihnen dazu werden konnte, entwertete und zerbrach alle solche Sippenbande in ihrer religiösen Bedeutsamkeit endgültig. Die oft recht bedeutende Rolle, welche die kirchliche Gemeinde bei der verwaltungstechnischen Einrichtung der mittelalterlichen Städte gespielt hat, ist nur eines von vielen Symptomen für das starke Mitspielen dieser, die Sippenbande auflösenden und dadurch für die Bildung der mittelalterlichen Stadt grundlegend wichtigen Eigenschaften der christlichen Religion. Der Islam hat die Landsmannschaften der arabischen Stämme und die Sippenbande, wie die ganze Geschichte der inneren Konflikte des älteren Kalifats zeigt, nicht wirklich überwunden, weil er zunächst eine

¹¹ Benedikt Giesing, a.a.O., S. 79, Fn. 153.

¹² Ferdinand Tönnies, a.a.O., S. 235.

¹³ Ferdinand Tönnies, a.a.O., S. 234.

Religion eines erobernden, nach Stämmen und Sippen gegliederten Heeres blieb.“¹⁴

Die Einschätzung, dass das protestantische Christentum die europäische Vergesellschaftung ausgelöst habe, teilt Weber offenbar mit Tönnies,¹⁵ er sieht also auch das Gemeinschaft auflösende Potential im Christentum, das Weber dem Islam im o.g. Zitat für seine Frühzeit abspricht. Zu einer Theorie nicht-okzidentaler, nicht durch das Christentum forcierte Gesellschaftsbildung oder einer Integration orientalistischer Denksphären in die Theorie von Gemeinschaft und Gesellschaft hat das nicht gereicht.

Es bietet sich also an, die islamische Gesellschaftstheorie nach Begriffen zu durchsuchen, die in etwa das zu erfassen vermögen, was mit Gemeinschaft und Gesellschaft gesagt sein will. Im Weiteren sollen deswegen die Begriffe „Umma“ und „Asabiya“ untersucht werden, die in der islamischen Diskussion über Gesellschaft einige Bedeutung hatten und haben.

3. Umma und Asabiya

„Umma“ beschreibt dabei die Gemeinde der Gläubigen, während „Asabiya“ auf die in dem o.g. Zitat von Max Weber genannten Sippenzusammenhänge verweist. In der allgemeinen innerislamischen Rhetorik wurde die Umma stets der Asabiya vorgezogen, was aber nichts an der sozialen Bedeutung der Sippenbande und -schränken in der islamischen Welt ändern konnte. Die Umma ist diejenige soziale Verbindung, die, wie Tönnies' Gesellschaft, die verwandtschaftliche Verbindung überwindet, dabei aber den Charakter der allgemeinen Brüderlichkeit für sich in Anspruch nimmt. Dass nun die Umma keine empirische soziale Sachlage, sondern eher eine Wunschvorstellung islamistischer Propaganda widerspiegelt, ist kein Einwand gegen die soziale Wirksamkeit dieses Gesellschaftsbildes. Auch die Gemeinschaft als die bessere Alternative zu Gesellschaft ist idealisiert worden.

Ob die Gegenüberstellung von Umma und Asabiya einen rein propagandistischen Charakter hat, oder ob sie auch soziologisches Beschreibungspotential besitzt, soll im Folgenden geklärt werden.

3.1 Umma

Der Begriff der „Umma“ ist im Arabischen wahrscheinlich ein Lehnwort aus dem Hebräischen oder Aramäischen.¹⁶ Im Koran werden allerlei religiöse Gruppierungen als Umma bezeichnet.¹⁷ Zur Beschreibung einer – nämlich spezifisch muslimischen – religiösen Gemeinde wird der Begriff erstmals außerkoranisch angewandt, als Mohammed nach seiner Flucht aus Mekka zum „Bürgermeister“ von Yathrib (später Medina) wird. Ein als die „Gemeindeordnung von Medina“ bekannt gewordenes

¹⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922, S. 532.

¹⁵ Benedikt Giesing, a.a.O., S. 78.

¹⁶ Benedikt Giesing, a.a.O., S. 314.

¹⁷ „In the Qur'an, umma usually refers to communities sharing a common religion.“ *Encyclopedia of Islam* Vol. X, Leiden 2000, S. 862.

Dokument beschreibt die Umma der in Yathrib lebenden Muslime, die zusammen mit den ortsansässigen Juden ein Schutzbündnis gegenüber allen anderen Gruppen eingeht.¹⁸ Blutsbände werden hier der religiösen Gemeinschaft unterworfen, sie übernimmt die Schutzfunktion gegenüber dem Individuum, die vormals durch den Clan geregelt wurde. Solche Stammesföderationen sind in der damaligen arabischen Welt nichts Seltenes, sie kommen allerdings nur phasenweise und anlassbezogen zu Stande. Eine auf Dauer angelegte Umma hingegen ist in dieser Zeit etwas Neues.

Obwohl die Gemeindeordnung von Medina nach der Eroberung Mekkas nicht wieder aufgegriffen wurde, ist das Konzept einer Umma, deren Mitglieder einander nach außen hin verteidigen, als Idee erhalten geblieben. Je größer und einflussreicher die Gemeinde wurde, desto allgemeiner wurde das Konzept in der göttlichen Offenbarung formuliert.¹⁹ Es heißt sogar, dass die gesamte Menschheit einst eine gemeinsame Umma bildete (Sure 10, 19). Von den nun verbliebenen, ist die muslimische die beste Umma überhaupt (Sure 3, 104). Ihre Mitglieder sollen in einem organischen Verhältnis zueinander stehen, wie es in einer Hadith heißt:

„Die Gläubigen gleichen hinsichtlich ihres Mitgeföhls, ihrer freundschaftlichen Beziehungen und ihres Wohlwollens miteinander dem Organismus . . . wenn eines seiner Glieder leidet, sorgen sich die Übrigen um dieses Glied, indem sie mit Schlaflosigkeit und Fieber reagieren.“²⁰

Sie ist eine durch Glauben an den Einen Gott und das jüngste Gericht zusammengehaltene Gemeinde, deren Mitglieder sich gegen Anfeindungen von anderen, namentlich den „Ungläubigen“ verteidigen. Nicht aufgrund ihrer Blutsbände wird diese Gemeinschaft zusammen gehalten, sondern weil sich ihre Mitglieder durch Glaubensbekenntnis jeweils individuell dem einzigen Gott unterworfen und die Regeln des Propheten als für sie geltend akzeptiert haben. Sie stehen zueinander in einem brüderlichen Verhältnis, da sie ineinander Glaubensgenossen erkennen, die sich der gleichen göttlichen Allmacht beugen. Beim Freitagsgebet wird diese gemeinsame Ergebenheit vor Gott stets aufs Neue bestätigt.

Vorislamische Zeichen der Sippenzusammengehörigkeit sollen aus der Umma verschwinden. Aus ähnlichen Motiven wie das Alte Testament (z. B. in Levitikus 19, 28) verurteilt der Prophet deswegen das Tätowieren.²¹ Tätowierungen veranschaulichen in tribalistischen Gesellschaften nicht selten die Sippenbeziehung ihres Trägers. Das soll durch ein Tätowierungsverbot verhindert werden. (So gesehen ist die Bezeichnung für

¹⁸ Benedikt Giesing / Jonas Grutzpalk / Hartmann Wunderer: Der Islam und die westliche Welt. Konfrontation, Konkurrenz, Kulturaustausch, Hannover 2003, S. 24.

¹⁹ „There is in the Qur'an a chronological development of the meaning of umma from generic application to religious communities to a more focused reference to the emerging Muslim community“. Eric. Of Islam.

²⁰ Sahih al Buhari, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad (Reclam), Dieter Ferehl (Übers.), Stuttgart 2002, S. 428.

²¹ Sahih al Buhari, a.a.O., S. 422.

moderne Tätowierungen als „tribals“ wohl ein kulturelles Eingeständnis der Sehnsucht des modernen Menschen nach Zugehörigkeit in eine Blutsgemeinschaft).

In der späteren fachlichen Auseinandersetzung mit Koran und Hadithen wurde durch die Gelehrten (arab. Ulema) das Ideal der Umma aufrecht gehalten und als wünschenswertes Ziel der politischen und geistigen Entwicklung der Muslime angesehen. Neue Aufmerksamkeit entgegen gebracht worden aber ist der Umma als politischem Konzept als Reaktion auf den Kolonialismus.²² Dabei ist die Umma, wie sich noch am Beispiel Sayyid Qutbs zeigen soll, als politisches Gegenstück der Klassenfreien Gesellschaft gedacht worden und wurde somit zu einer Idealsellschaft, die in Konkurrenz zu den westlichen Formen von Gegenwartsutopien stand.

Bereits in der Urgemeinde um den Propheten war zu erkennen, dass Anspruch und Wirklichkeit in der Umma nicht immer miteinander zu vereinbaren waren. So forderte der Prophet gleich mehrfach seine Gemeindemitglieder auf, einander nicht länger als drei Tage gram zu sein,²³ ein Hinweis darauf, dass es um die Brüderlichkeit auch in der muslimischen Urgemeinde nicht immer zum Besten bestellt war. Die Koranische Bestätigung der Blutrache (z. B. in Sure 18, 74) macht deutlich, dass innerhalb der Umma ein - wenn auch streng reglementierter - Raum geschaffen war, in dem die alten Stammesvorstellungen von Schutz und Rache fortleben konnten.²⁴ Auf die auf diesen Prinzipien fußenden Asabiya soll nun eingegangen werden.

3.2 Asabiya

Der Begriff Asabiya geht auf die Wurzel 'asb zurück, die „Bindung“ bedeutet.²⁵ Verstanden wurde unter 'asaba stets die Blutsverwandtschaft, namentlich unter männlichen Familienmitgliedern.²⁶ Im Großen und Ganzen beschreibt der Begriff also die Sippenordnung, die auf Blutsverwandtschaft oder einer Fiktion der familiären Zusammengehörigkeit beruht. Das Entscheidende für solcherlei zusammengehaltene Verbände ist, dass man sich einander verwandt weiß und aus dieser Verwandtschaft (die auch rein erfunden sein kann, aber von allen Beteiligten anerkannt sein muss) ein Schutzverhältnis für die beteiligten Einzelnen ableiten lässt. Solche Schutzbündnisse sind welthistorisch gesehen eher die Regel als die Ausnahme.²⁷

²² „Colonialism's challenge instigated a great renewal of umma awareness of Muslims, and modern Muslim thinkers since the 19th century have sustained a variety of discourses on the political as well as other meanings of the concept of umma.“ Enc. Of Islam.

²³ Sahih al Buhari, a.a.O., S. 434ff.

²⁴ Vgl. Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1993, S. 185.

²⁵ Daneben bedeutet der Begriff aber auch „Nervosität“, was wohl dem deutschen „Nervenzündel“ inhaltlich und semantisch am nächsten kommt. Vgl. Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic. Arabic-English, Beirut 1980, S. 615f.

²⁶ „The 'asaba are male relations in the male line“. The Encyclopedia of Islam. Vol. 1, Leiden 1967, S. 681.

²⁷ Axel T. Paul, Die Rache und das Rätsel der Gabe, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 2, 2005, S. 240-257, sieht die Blutrache auf wenige Gebiete der Welt beschränkt. Diese Wahrnehmung der Sachlage lässt sich m.E. mit der tatsächlichen Ausübung von Blutrachefeldzügen im Gegensatz zur bloßen Androhung von Gewalt erklären. Der Blick

Der junge Islam legte, wie sich bereits zeigte, Wert auf eine andere Begrifflichkeit: die Umma war explizit *nicht* als eine Fortsetzung und Stabilisierung der arabischen Verwandtschaftsverhältnisse unter religiösen Vorzeichen zu verstehen. Vielmehr sollte sie eine neue Art der Schutzgemeinschaft darstellen, die, anders als die Asabiya, nicht auf Blutsverwandtschaft, sondern auf Glauben an den Einen Gott und das Jüngste Gericht basieren sollte. Einer Hadith des Propheten Mohammed zufolge stand die Asabiya dem „Geist des Islam“ entgegen.²⁸ Blutrache ist aber auch in der Umma nicht ausgeschlossen, dem Gläubigen wird jedoch nahe gelegt, auf die Ausübung des Rechtes zu verzichten und sich mit Zahlung des Blutgeldes, einer vorislamischen rechtlichen Instanz,²⁹ zufriedenzugeben (Sure 2, 178). Die Gesellschaftsform, von der auch der Koran ausgeht, ist eine akephale Stammesassoziation, in der Schutzbünde, seien sie familiär oder religiös begründet, das Überleben des Einzelnen durch generelle Androhung der Blutrache erst ermöglichen.³⁰ In Sure 8,72 werden die Gläubigen dementsprechend aufgefordert, in „Walaya“ (Freundschaft) zueinander zu stehen, was wohl auch die Pflicht zu Blutrache füreinander bedeutet.³¹

Blutsverwandtschaft und Sippenzugehörigkeit blieben auch nach der Islamisierung dementsprechend die bestimmenden Kräfte in der arabischen Gesellschaft. An drei Beispielen sei kurz erläutert, welche Konsequenzen sich für das für das muslimische Leben daraus ergaben.

1.) In der Zeit seiner rasanten Ausbreitung stand der Islam bald vor dem Problem, die neu in die Islamische Gemeinschaft hinzukommenden Konvertiten rechtlich so zu integrieren, dass sie den für die arabische Gesellschaft üblichen Schutz durch Sippen- und Stammeszugehörigkeit genießen konnten. Das Problem wurde dadurch angegangen, dass Konvertiten dazu angehalten wurden, sich als Klienten einem arabischen Stamm einzugliedern. Das für die Bezeichnung eines Klientenverhältnisses übliche Wort „Mawla“ wurde bald zum Synonym für den nicht-arabischen Konvertiten als solichem.³²

2.) Jahrhunderte später berichtet Lawrence von Arabien, dass er während einer einwöchigen Razzia gegen die Türken vierzehn Blutrachestreitfälle zwischen seinen

in als klassisch angesehene Texte der unterschiedlichsten Provenienz (z.B. Bibel, Edda, Veden etc.) lässt aber unschwer erkennen, dass wirklich überall von der Gegenwart der Blutrache ausgegangen wurde. Vgl. z.B. A.C. Bouquet, *Sacred Books of the World*, London 1954.

²⁸ The Encyclopedia of Islam, Vol. 1, Leiden 1967, S. 681.

²⁹ Vgl. Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law*, Oxford 1993, S. 7.

³⁰ Vgl. Jonas Grunzpaik, *Blood Feud and Modernity*, Max Weber's and Emile Durkheim's Theories, in: *Journal of Classical Sociology* 2, 2002, S. 115-134.

³¹ Rudi Paret, *Der Koran*, Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 1980, S. 192.

³² „Anschließend wurde das Kalifat als eine Föderation arabischer Stämme betrachtet, so daß ein Nicht-Araber Klient eines Stammes werden mußte, ehe er nach einem Bekenntnis zum Islam als Bürger des Kalifats akzeptiert wurde.“ Monigomy, *Watt / Michael Marmura*, *Der Islam, II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985, S. 39 f.

arabischen Kämpfern schlichten musste.³³ Dieses Beispiel macht deutlich, dass auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Blutsverwandtschaft und die zu ihr gehörenden Regeln der Blutrache bis tief hinein in die Gesellschaft galten.

3.) Besonders berechtigt ist die Auseinandersetzung zwischen arabischen und afghanischen Mujaheddin um die Bedeutung des Paschunwali. Ende der 1980er Jahre hatte man im Kampf gegen die Sowjetunion zueinander gefunden. Die in Afghanistan einheimischen Paschunwali machten geltend, ihr zum Schutz der Sippenbande anhaltender Ehrenkodex (der so genannte Paschunwali) sei Ausdruck des Islam, sie seien sogar „Muslime der ersten Stunde.“ Arabische Freischärler, die dem gegenüber ein radikales und weltumspannendes Umma-Konzept vertraten, sahen das anders und erwarteten den Paschunwali als unislamisch.³⁴

Niemand würde auf die Idee kommen, diese und vergleichbare Beispielfälle mit dem Begriff Asabiya in Verbindung zu bringen, der seit den Zeiten des Propheten stets in schlechtem Ruf stand. Der große arabische Sozialhistoriker Ibn Khaldun (1332-1405)³⁵ aber bediente sich des Begriffes, um auf eine ihr seiner Beobachtung nach innenwohnenden spezifische Kraft aufmerksam zu machen. Dafür musste er einige Kritik einstecken. Doch wäre der Begriff „Umma“ für seine Sozialtheorie ungeeignet gewesen, wie sich an seinem Umgang mit dem Begriff abzeichnet.

Ibn Khaldun beschreibt, ähnlich wie der Koran vor ihm, mit „Umma“ alle möglichen Erscheinungsformen sozialer Bündelungen angefangen mit dem, was man heute vielleicht „Kulturkreis“ nennen würde. In diesem Wortsinn ist von den Ummas der „Nabatheer, Syrer, Perser, Israeliten, Kopten, Byzantiner (Röm) und Türken“ die Rede.³⁶ Auch beschreibt er einen gewissen „Menschenschlag“ mit dem Wort. So bezeichnet er die Araber als „Umma wahshiyaa“, als „wilde Nation“.³⁷ Letztlich ist aber auch bei Ibn Khaldun mit „Umma“ in erster Linie die Gemeinschaft der Gläubigen Muslime gemeint, die als unfehlbar angesehen wird.³⁸

Was Ibn Khaldun statt dessen mit Asabiya beschreiben möchte, ist vielfach über-

³³ Vgl. Thomas E. Lawrence, *Die sieben Säulen der Weisheit*, München 1992, S. 466.

³⁴ Vgl. Bernd Glazer, *Zum Paschunwali als ethnischen Selbstportrait*, in: *Subjekt und System: Soziologische und anthropologische Annäherungen*, Festschrift für Christian Sigrist zum 65. Geburtstag, Frankfurt a.M. 2000, S. 93-102.

³⁵ Zum Überblick über seine bewegte Vita anbei ein kleiner Lebenslauf Ibn Khalduns: 1332 (Geburt in Tunis (Tunesien)), 1354 Sekretär des Sultans in Fez (Marokko), 1362 im Dienst des Sultans von Granada (Spanien), 1363 Mission zu Pedro dem Grausamen von Sevilla (Spanien), 1365 Kanzler des Sultans von Bejaia (Algerien), 1375 Rückzug in die Burg Qal'at Ibn Salama bei Oran (Algerien), Niederschrift der *Muqaddima*, 1382 Beginn einer Pilgerfahrt nach Mekka (Arab. Halbinsel) über Alexandria (Ägypten), 1383-1387 Lehrtätigkeit in Kairo (Ägypten), 1387 Abschluss der Pilgerfahrt nach Mekka, 1400 Mission zum Mongolenfürsten Timur Lenk nach Damaskus (Syrien), 1406 Tod in Kairo.

³⁶ Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, Vincent Monteil (Übers.), Beyrouth: Commission Libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre 1968, Bd. 1, S. 10.

³⁷ Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, Bd. 1, S. 295.

³⁸ Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima)*, Bd. 3, S. 951.

setzt worden. Ich möchte die verschiedenen Übersetzungsvorschläge hier aber nicht vorstellen, weil sie von dem ablenken, was der Begriff beschreiben will. Nimmt man hingegen „Asabiya“ einfach als soziologischen Arbeitsbegriff, eröffnen sich dem Leser letztlich eigene und zutreffendere Übersetzungsmöglichkeiten.

Mit seinem Hauptwerk, den *Muqaddima*, legt Ibn Khaldun eine Weltgeschichte vor. Dabei zeigt er sich als Autor überaus ambitioniert: „Ich denke, das ich nichts vergessen habe“, schreibt er im Vorwort zu seinem Klassiker.³⁹ Um die sich in seinen Augen steten Wiederholungen in der Geschichte systematisch zu bündeln, fasst Ibn Khaldun sie in Theorien zusammen. Die Theorie der Asabiya ist für uns von besonderer Bedeutung.

In seiner Geschichtstheorie beschreibt Ibn Khaldun mit „Asabiya“ eine Form sozialen Zusammenhanges, die politische Macht begründet. Dabei geht er davon aus, dass der Aufstieg und Untergang einer Dynastie vier Generationen umfasst, die jeweils unterschiedliche Aspekte der Asabiya betonen. Eine Asabiya ist am Anfang nicht mehr als ein Schutzbund von Blutsverwandten, die mit vergleichbaren Asabiyas in Konkurrenz stehen. Man führt Krieg miteinander: „Ihren Ursprung haben die Kriege“, so Ibn Khaldun, „im Begehnen einiger Menschen, an anderen Rache zu nehmen. Dabei wird für jede der beiden Parteien von den Angehörigen ihrer *Asabiya* Partei ergriffen.“⁴⁰

Bei einer solchen Auseinandersetzung geht es also nicht um Recht oder Unrecht, sondern darum, über die jeweils stärkste Asabiya zu verfügen, um sich mit ihrer Hilfe Recht zu verschaffen. Solidarität ergibt sich aus der Zusammengehörigkeit. Werner Schiffauer berichtet von einer Begebenheit aus der Türkei des 20. Jahrhunderts, die das veranschaulicht:

„Die Auseinandersetzung betraf eine Viehweide, die von zwei Dörfern genutzt wurde. Es war vereinbart worden, die Weide nicht vor einem bestimmten Termin abgrasen zu lassen. Aber mehrere Tage vor diesem Termin trieben zwei vielleicht zehnjährige Jungen die Herden ihrer Familien auf die Weise. Sie wurden von zwei älteren Bauern aus dem Nachbardorf überrascht und angebrüllt. Der Wortwechsel eskalierte, und die beiden Jungen begannen mit Steinen zu werfen. Durch das Geschrei aufmerksam gemacht, kam auch der ältere Bruder der Hütjungen, ein Mitzwanziger, hinzu und griff ein. Erst andere Bauern, die dazwischentreten verhinderten einen körperlichen Kampf. Der Konflikt ist deshalb so bemerkenswert, weil die Schuldfrage geklärt scheint: Es handelt sich um den Verstoß gegen eine Absprache. Auch war der Status der Kontrahenten äußerst ungleich: Den zehnjährigen Hütjungen standen fünfzigjährige Bauern gegenüber, einer von ihnen ein ehemaliger Dorfvorsteher. Dies hinderte den Bruder nicht, bedingungslos Partei zu ergreifen. In den nächsten Tagen wurde der Vorfall lebhaft diskutiert. Die Bauern solidarisierten sich jeweils mit den Angehörigen des eigenen Dorfes.“⁴¹

³⁹ Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoire universelle* (al-Muqaddima), Bd. 1, S. 11.

⁴⁰ Ibn Khaldun, *Buch der Beispiele*, Al Muqaddima (Reclam), Leipzig 1992, S. 153.

⁴¹ Werner Schiffauer, *Die Gewalt der Ehre*, Erklärungen zu einem türkisch-deutschen

Solche und ähnliche Situationen mögen Ibn Khaldun vorgeschwebt haben, wenn er an die Urform der Asabiya dachte. Der Zusammenhalt der Asabiya-Mitglieder fragt nicht nach Recht oder Unrecht, er fragt nach Zusammenhalt. Ibn Khaldun geht davon aus, dass die radikalste Form des Zusammenhalts in der Asabiya bei den Nomaden vorherrscht, die nicht zögern, ihre Asabiya stets bis zum Äußersten zu verteidigen. (Erlingt es nun einer Asabiya, sich überregionalen Einfluss zu verschaffen, schließen sich ihr andere Gruppen an. Es entsteht eine Groß-Asabiya. Ihr Einfluss kann so weit gehen, dass sie mit Hilfe ihrer neuen „Mitglieder“ sich ganze Königreiche und Imperien zusammenrobert. Da nichts erfolgreicher macht als Erfolg, schließen sich in der Folge immer mehr Gruppen und Einzelpersonen der wachsenden Asabiya an und bereichern sie dadurch personell, kulturell und machtpolitisch. Ihre personelle Überdehnung führt allerdings auch dazu, dass die Asabiya zunehmend an Energie verliert. Ihre führenden Köpfe wohnen nun auch nicht mehr in der Wüste, die den Menschen abhärtet, sondern in verweichlichenden Städten. Die Asabiya verliert an Gefährlichkeit, ihre Anhänger sehen sich nach widerwilligeren und stärkeren Asabien um, denen sie sich lieber anschließen wollen. So dauert es Ibn Khaldun zufolge vom Aufstieg einer Asabiya zum Imperium bis hin zu ihrem Untergang stets nur vier Generationen.⁴²)

Max Weber hat in seiner Dissertation zu „Agrarverhältnissen im Altertum“ für die Frühform der griechischen Polis vergleichbare Beobachtungen gemacht. Bemerkenswert ist dabei, dass auch hier die freiwillige Mitgliedschaft zu einem eigentlich durch Blutsverwandtschaft zusammengehaltenen Verband denkbar ist, so man sich dadurch mehr persönliche Sicherheit oder Anteil am politischen Erfolg der Blutgemeinschaft sichern kann.⁴³

Richtig im Saft steht eine Asabiya aber nur, wenn sie sich ihres Zusammenhalts, der im gemeinsamen Blut begründet ist, bewusst ist und dafür kompromisslos einzustehen vermag. Mit dem Zugewinn an Macht, so Ibn Khaldun, ist aber stets unausweichlich der Verlust an Schlagkraft und Energie verbunden. Es kann sogar passieren, dass die eigene Verwandtschaft aus politischem Kalkül aus dem Weg geräumt wird. Wenn es soweit kommt, fehlt aber der Asabiya die *raison-d'être* und sie zerfällt. Zur Veranschaulichung dieser Mechanismen wäre es ratsam, Soziologiestudenten alle drei Teile des „Paten“ von Francis Ford Coppola mit Al Pacino, Robert de Niro und Martin Brando in den Hauptrollen zu zeigen. Auch hier zerfällt die Asabiya der Corleones in einen kriminellen Wirtschaftsbetrieb, der am Ende, ähnlich wie eine Aktiengesellschaft, von familienfremden Interessenten gesteuert wird und zerfällt.

Asabiya ist also kein Begriff, der aus dem Arabischen übersetzt werden müsste, um soziologische Anwendung zu finden. Wir kennen aus eigener Anschauung und aus dem eigenen Umfeld sehr vergleichbare Mechanismen.

⁴² Sexualkonflikt, Frankfurt a.M. 1983, S. 65f.

⁴³ Vgl. Charles Issawi, *An Arab Philosophy of History*, Selections from the Prologomena of Ibn Khaldun of Tunis, Karo 1987, S. 99-131.

⁴⁴ Max Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Joh. Winckelmann (Hrsg.), Tübingen 1924, S. 96f.

4. Umma, Asabiya, Gemeinschaft und Gesellschaft

Wenn man die Konzepte von Umma Asabiya auf der einen, Gemeinschaft und Gesellschaft auf der anderen Seite direkt miteinander vergleicht, sieht man, dass die Begriffe sich teilweise entsprechen, teilweise aber auch Informationen diametral verschieben.

Es ist aufgefallen, dass einige Begriffe im Zusammenhang mit den hier in Frage stehenden soziologischen Arbeitsbegriffen auftauchen. Dazu zählen: Blutsverwandtschaft, Brüderlichkeit, Individualität, Schriftlichkeit, Religion, Solidarität um nur einige herauszuheben. Ebenso gibt es mit Gemeinschaft und Umma zwei Begriffe in den beiden Begriffsparen, die den jeweils anderen Begriffen inhaltlich vorgezogen werden. Auch diese Bevorzugung durch die Literatur gilt es zu berücksichtigen. Verteilt man die genannten Aspekte auf die Arbeitsbegriffe, ergibt sich folgendes Bild:

	Gemeinschaft	Gesellschaft	Umma	Asabiya
Blutsverwandtschaft	+	-	-	+
Brüderlichkeit	+	-	+	-
Individualität	-	+	+	-
Schriftlichkeit	-	+	+	-
Religion	+	-	+	(unklar)

Während also Gemeinschaft und Umma gemeinsam haben, dass sie auf Brüderlichkeit basieren und religiös sind, unterscheiden sie sich darin, dass die Umma ein individuelles Glaubensbekenntnis und die Kennnis der (göttlichen) Schrift voraussetzt, während Individualismus in der Gemeinschaft nicht gefragt ist und Schriftlichkeit (in Form des Vertrages) Kennzeichen der Gesellschaft ist. Gemeinschaft und Asabiya sind zwar beides Blutsverwandtschaft betonende soziale Einheiten, doch bietet die Asabiya zwar Schutz, aber nicht Brüderlichkeit. Gesellschaft und Umma haben gemeinsam, dass sie auf Individualität und Schriftlichkeit fußen, aber an dieser Stelle sind die Gemeinsamkeiten bereits am Ende, denn weder ist die Gesellschaft religiös, noch gar brüderlich.

In ihren jeweiligen sozialen Kontexten ist europäischerseits die Gemeinschaft der Gesellschaft, muslimischerseits die Umma der Asabiya stets vorgezogen worden. Wie sich aber gezeigt hat, ist die Umma nicht einfach die Übersetzung von Gemeinschaft, sondern sie ist eine Gesellschaft, die gemeinschaftliche Züge trägt.

5. Umma als modernes Utopia?

Sayyid Qutb, der als einer der Vordenker des modernen Islamismus gesehen werden kann, sieht den besonderen „wahren Geist des Islam“ als „spiritus rector“ der Umma. Er lehrt Bescheidenheit, Demut und Gläubigkeit und vereint diese Tugenden mit

Machbewusstsein und Gerechtigkeit.⁴⁴ Es gelte, diesen ursprünglichen Geist, den der Islam im Übrigen nie vollkommen verloren habe, so in Bewegung zu setzen, dass die Errichtung des „Reiches Gottes auf Erden“ möglich werde.

„Das Reich Gottes auf Erden zu errichten und das Reich der Menschen anzulösen, den Usurpatoren die Macht zu entreißen und sie Gott allein zurückzugeben, das göttliche Recht als einzige Autorität anzuerkennen und die von Menschen erlassenen Gesetze abzuschaffen [...] all dies kann nicht allein durch Predigten und Reden erreicht werden. Denn diejenigen, die Gottes Macht auf Erden usurpiert haben, um seine Diener zu ihren eigenen Sklaven zu machen, werden ihre Macht nicht durch die Kraft des Wortes allein abtreten – wäre dem so, hätten Seine Gesandten ihre Aufgabe ohne jede Mühe erfüllen können.“⁴⁵

Dieser Anspruch der Verwirklichung einer totalen Gesellschaft rückt Qutb wesentlich näher in Richtung des Kommunismus Lenins als in die klassische muslimische Denker. Bemerkenswertweise hat Lenin das Verhältnis von Religion und kommunistischer Avantgarde wie folgt beschrieben: „Die Einheit dieses wirklich revolutionären Kampfes der unterdrückten Klasse für ein Paradies auf Erden ist uns wichtiger als die Einheit der Meinungen der Proletarier über das Paradies im Himmel.“⁴⁶

Shmuel Eisenstadt hat bereits Ende der 1990er Jahre darauf hingewiesen, dass moderner Islamismus und Kommunismus einige Gemeinsamkeiten aufweisen können, z.B. ihre von einem „Erlösungsgedanken“ geprägte Lehre und den „Standpunkt, dass die Durchsetzung dieser Vision in dieser Welt, in der Gegenwart, stattzufinden habe“.⁴⁷ Ist es nun ein modernes Phänomen, sich totale Gesellschaften zu denken, oder ist es ein in politische Hoffnungen gegossenes religiöses Heilsversprechen, das man in islamistischer Propaganda wirken sieht?

Der Verweis auf religiös motivierte politische Endzeitregime gilt ja nicht nur in unserer Zeit. Sowohl die vorchristlichen palästinensischen Makkabäer könnten in einer Aufzählung weiterer Beispiele für religiös geprägtes terroristisches Machstreben genannt werden, wie die Wiedertäufer von Münster. Letztere aber warteten auf ein fingierten Gottes zur rechten Zeit. Sie ließen die Dächer der Kirchtürme abdecken, damit das himmlische Jerusalem, das ihrer Überzeugung nach an Ketten vom Himmel herabgelassen werden würde, nicht aus Versen hängen bliebe. Auch die Makkabäer wollten lediglich eine *Ausgangslage* schaffen, die ein göttliches Eingreifen ermöglichen würde. Beide Gruppen glaubten nicht an die vollkommene Gestaltbarkeit der Gesellschaft durch den Menschen.

⁴⁴ Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, Oneota 2000, S. 95f.

⁴⁵ Zit. nach Gilles Kepel, *Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus*, München 1995, S. 56.

⁴⁶ Zit. nach: Kleines politisches Wörterbuch, Stichwort: Religion, Berlin 1983, S. 811.

⁴⁷ Shmuel N. Eisenstadt, *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*, Frankfurt a.M. 1998, S. 82.

Diese Überzeugung aber hat Charles Townshend zur Scheidelinie zwischen antiken und modernen Formen des Terrorismus gemacht. In der Überzeugung der Moderne, „dass sich die Gesellschaft durch menschliches Handeln verändern lasse“, sieht Townshend den entscheidenden Unterschied zwischen vormodernen und modernen Formen des Terrors.⁴⁸ Gleiches gilt dem Philosophen Richard Rorty zufolge für die (zum Terrorismus treibenden) Ideologien:

„Vor etwa zweihundert Jahren fasste in der Vorstellungswelt Europas der Gedanke Fuß, dass die Wahrheit gemacht, nicht gefunden wird. Die Französische Revolution hatte gezeigt, dass sich das ganze Vokabular sozialer Beziehungen und das ganze Spektrum sozialer Institutionen beinahe über Nacht auswechseln ließ. Dieser Präzedenzfall bewirkte, dass utopische politische Vorstellungen bei den Intellektuellen von der Ausnahme zur Regel wurden. Diese Ausprägung politischen Denkens schicht die Frage nach dem göttlichen Willen und dem menschlichen Wesen beiseite und träumt von der Erschaffung einer neuen Spielart des Menschseins.“⁴⁹

Dass der Mensch in der Lage sein könnte, das Reich Gottes auf Erden zu erstellen, wäre nur den verwegesten der Ulema, der muslimischen Geistlichen, jemals in den Sinn gekommen. Sayyid Qutb und mit ihm der militante Islamismus ist so gesehen ein Vertreter der Moderne weit mehr als des Islam. Man sollte ihn als solchen lesen und verstehen.

Schlussfolgerung und -forderung

Die Anpassung des Umma-Begriffes an die Erfordernisse moderner politischer Ideologien im Islamismus zeigt, dass die Begriffe „Umma“ und „Asabiya“ nicht starr sind. Sie sind ebensolchen konjunkturellen Schwankungen unterworfen, wie „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“. Dennoch beschreiben sie Phänomene, die im muslimischen sozialen Zusammenhang mitunter typischer sind als das, was Tönnies mit Gemeinschaft und Gesellschaft beschreiben möchte. Doch ist, wie sich gezeigt hat, das Beschreibungspotential der Begriffe „Umma“ und „Asabiya“ nicht auf orientalische Gesellschaften beschränkt.

Es bietet sich also an, „Umma“ und „Asabiya“ nicht als islamischen Konkurrenzformulierungen von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ zu verstehen, sondern vielmehr als mögliche Erweiterungen des Tönnieschen Begriffsapparates. „Asabiya“ kann dann der soziale Zusammenhalt genannt werden, der den Verweis auf Blutsverwandtschaft stets betonen muss, um sich zu legitimieren und zu erhalten. „Umma“

⁴⁸ Vgl. Charles Townshend, Terrorismus. Eine kurze Einführung (Reclam) Stuttgart 2004, S. 135. Die Geburt des „Terrorismus der Moderne“ datiert Townshend auf 1866: Er „begann praktisch mit einer technischen Erfindungsgesellschaft, die fast alles möglich zu machen schien - der Erfindung des Dynamits“ (S. 37).

⁴⁹ Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität; Christa Krüger (Übers.), Frankfurt a.M. 1992, S. 11.

dagegen ist eine durch Gemeinschafts Glaube und gegenseitiges Vertrauen gebildete Vergesellschaftung, die sich gegenüber ihren Feinden abgrenzt. Asabiya ist ein Beleg dafür, dass es innerhalb der Verwandtschaft nicht zwangsläufig brüderlich zugehen muss, Umma ist mehr als eine Vertragsgesellschaft entwurzelter Individualisten.

Beides ist genauso soziale Wirklichkeit, wie das, was Tönnies in „Gemeinschaft und Gesellschaft“ umrissen hat.

Literaturverzeichnis

- Al-Buhari, Sahih*, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, Dieter Ferchl (Übers.), Reclam, Stuttgart 2002
- Bouquet, A. C., Sacred Books of the World, Penguin, London 1954
- Eisenstadt, Shmuel N., Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus: Heterodoxien, Utopismen und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1998
- Encyclopedia of Islam Vol. I, Leiden: E. J. Brill 1967 und Vol. X, Brill, Leiden 2000
- Filoux, J.C., Individualisme, socialisme et changement social chez Émile Durkheim (Dissertation), Lille 1977, S. 177-225
- Giddens, Anthony: Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber, Cambridge at the University Press, London 1971
- Giesing, Benedikt / Jonas Gratzpalk / Hartmann Winderer, Der Islam und die westliche Welt. Konfrontation, Konkurrenz, Kulturaustausch, Schreudel, Hannover 2003
- Giesing, Benedikt, Religion und Gemeinschaftsbildung: Max Webers kulturvergleichende Theorie, Leske & Budrich, Opladen 2002
- Glitzer, Berni, Zum Paschunwahl als ethnischem Selbstporträt, in: Subjekt und System: Soziologische und Anthropologische Annäherungen. Festschrift für Christian Sigrist zum 65. Geburtstag, IKO, Frankfurt a.M. 2000, S. 93-102
- Gratzpalk, Jonas, Blood Feud and Modernity, Max Weber's and Emile Durkheim's Theories, in: Journal of Classical Sociology 2, 2002, S. 115-134
- Ibn Khaldun, Buch der Beispiele: Al Muqaddima, Reclam, Leipzig 1992
- Ibn Khaldun, Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima), 3 Bde., Vincent Monteil (Übers.), Beyrouth: Commission Libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre 1968
- Iskawi, Charles, An Arab Philosophy of History. Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis, The American University of Cairo Press, Kairo 1987
- KepeI, Gilles, Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus, Piper, München 1995
- Kleines politisches Wörterbuch, Stichwort: Religion, Dietz, Berlin (Ost), 1983
- Lawrence, Thomas E., Die sieben Säulen der Weisheit, dtv, München 1992
- Martzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Reclam, Stuttgart 1993.
- Oprička, Michael, Gemeinschaft in Gesellschaft. Elemente einer Soziologie der Vergliederung

- gesellschaftlicher Integration, Dissertation, Berlin 1996
- Parcl, Rudi.* Der Koran, Kommentar und Konkordanz, Kohlhammer, Stuttgart 1980
- Paul, Axel T.* Die Rache und das Rätsel der Gabe, Leviathan Zeitschrift für Sozialwissenschaft 2, 2005, S. 240-257
- Quth, Sayyid,* Social Justice in Islam, Oneota, IPI, New York 2000
- Rorty, Richard,* Kontingenz, Ironie und Solidarität, C. Krüger (Übers.), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992
- Schacht, Joseph.* An Introduction to Islamic Law, Clarendon, Oxford 1993
- Schiffauer, Werner.* Die Gewalt der Ehre: Erklärungen zu einem türkisch-deutschen Sexualkonflikt, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, S. 65f
- Tönnies, Ferdinand,* Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969
- Tönnies, Sibylle,* Der westliche Universalismus: Die Denkwelt der Menschenrechte, Westdeutscher Verlag, (3. überarbeitete Aufl.), Wiesbaden 2001
- Townshend, Charles,* Terrorismus. Eine kurze Einführung, Reclam, Stuttgart 2004
- Wart, Montgomery,* Michael Marmura, Der Islam, II Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, Kohlhammer Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1985
- Weber, Max,* Agrarverhältnisse im Altertum, In: Gesamte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Joh. Winckelmann (Hrsg.), Mohr, Tübingen 1924
- Weber, Max,* Wirtschaft und Gesellschaft, Mohr, Tübingen 1922
- Wehr, Hans,* A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English, Librairie du Liban, Beirut 1980

Mein Vater Willy Schlüter

Von Helmut Schlüter

Mein Vater war 49 Jahre alt, als ich geboren wurde, und als er starb, war ich ein 1-jähriger Schütler. Diese Zeit von 1922 bis 1935 ist der Abschnitt meines Lebens, meine Kindheit also, die mein Vater Willy Schlüter mit seiner intensiven geistigen Ausstrahlung entscheidend prägte. Die Frau an seiner Seite, Charlotte Schlüter, war ebenfalls eine starke, sehr positive und liebevolle Persönlichkeit, die den labilen wirtschaftlichen Verhältnissen einer Schriftstellereksistenz eine gewisse Festigkeit geben konnte. Beherrscht wurde die Szene durch meinen temperamentvollen und sehr eloquenten Vater, der offenbar durch seine lebendige Wesensart viele Menschen aus der damals herrschenden Vielfalt geistiger Strömungen, Gruppierungen und Gesellschaften anzog. Ich weiß noch, dass immer irgendwelche Besucher ein- und ausgingen. Aus Randbemerkungen, die ich als Zehnjähriger aus den Kreise unserer Gäste aufging, entnahm ich, dass nur wenige von ihnen versucht hatten, die Bücher meines Vaters zu lesen, weil die eigenwillige schriftliche Form, derer sich mein Vater bediente, sich ihnen meistens nicht erschloss. Wenn er allerdings redete, zog er sein Auditorium immer in seinen Bann, und wir hatten damals in der Potsdamer Straße in Berlin-Zehlendorf das Haus häufig voller Gäste. „Wenn er doch so schreiben würde, wie er redet!“ - an diesen Stoßseitzer von einem der Zuhörer erinnere ich mich noch genau.

Als Kind hatte ich natürlich keinen Zugang zu der philosophischen Welt meines Vaters; doch ich atmete gewissermaßen die Atmosphäre dieser Welt, was dazu führte, dass ich später selbst in Berlin und Kiel Philosophie und Germanistik studierte. Ich erlebte meinen Vater als einen freundlichen alten Herrn, eher ein Großvater als ein Vater, der mich liebevoll „mein kleiner Pöks“ nannte. Wie distanziert er den praktischen Dingen des Lebens gegenüber war, zeigt eine kleine Begebenheit anlässlich eines Besuchs bei seinem Freund Ernst Baumeister am Bodensee, die mir noch gut in Erinnerung ist: Als mein Vater mir, dem damals Dreijährigen, am Ufer des Sees die Sandalen anziehen sollte, gelang ihm dies nicht, weil er die Schuhe verwechselte - und erst ein herbei eilender Bademeister rettete die Situation. Ansonsten war mein Vater stets aufgeschlossen für meine Fragen, etwa wenn ich bei irgendwelchen schulischen Problemen Rat brauchte. Die Erziehung seines Sohnes und auch der sieben Jahre älteren Schwester Otrud überließ er im Übrigen völlig seiner Frau Charlotte.

Mein Vater war eigentlich nie schlecht gelaunt, höchstens etwas geistig abwesend. Doch immer wieder kam sein Humor durch. Und ich erinnere mich, dass er einmal lachend aus seinem Arbeitszimmer kam, ein Buch von Balzac in der Hand, und uns eine Passage vorlas, die ihn so erheitert hatte. Einmal an meinem Geburtstag tanzte er mit uns Kindern eine Polonaise durch die ganze Wohnung. Hin und wieder kam er abends aus seinem Arbeitszimmer in die Küche, um sich „unter das Volk“ zu mischen und sich einen Kaffee zu holen. Dann amüsierte er uns in seinem heimatischen Ham-