

Kirche und Reich Gottes

Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg



Pannenberg-Studien

Band 3

V&R Academic

Pannenberg-Studien

Band 3

Herausgegeben von Gunther Wenz

Gunther Wenz (Hg.)

Kirche und Reich Gottes

Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg

Vandenhoeck & Ruprecht

Umschlagabbildung: Wolfhart Pannenberg © Hilke Pannenberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2367-4369
ISBN 978-3-647-56032-8

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt

Inhalt

Vorwort	7
 Gunther Wenz Vorschein des Künftigen. Wolfhart Pannenberg's akademische Anfänge und sein Weg zur Ekklesiologie	13
 Friederike Nüssel Kirche als Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes. Zu Genese und Profil der Ekklesiologie Wolfhart Pannenberg's	49
 Josef Schmidt SJ Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden, Hoffenden und Liebenden. (zum Kapitel 13, II aus W. Pannenberg's „Systematischer Theologie III“) .	67
 Thomas Oehl Nichtidentität, aber wirksame Gegenwart. Zum Zeichenbegriff in Pannenberg's Verhältnisbestimmung von Kirche und Reich Gottes	75
 Klaus Vechtel SJ Kirche und Herrenmahl. Die Bedeutung des Herrenmahls in Pannenberg's Ekklesiologie	101
 Stefan Dienstbeck Extra ecclesiam nulla salus? Ein ökumenischer Blick auf die Verhältnisbestimmung von Individualität und Sozialität in Wolfhart Pannenberg's Kirchenverständnis	115
 Walter Dietz Kirche und Erwählung in der Theologie W. Pannenberg's	145

Felix Körner SJ Glaubensgemeinschaft und politische Ordnung. Pannenberg's Ekklesiologie im Gespräch mit islamischen Staatstheorien	157
Malte Dominik Krüger Pannenberg als Gedächtnistheoretiker. Ein Interpretationsvorschlag (auch) zu seiner Ekklesiologie	181
Volker Leppin Pannenberg's Theologie der Kirchengeschichte. Voraussetzungen, Entfaltung, Probleme aus Sicht eines Kirchenhistorikers	203
Gunther Wenz Dienst an der Einheit. Zur Lehre vom kirchlichen Amt und ihrem ekkesiologischen Kontext in Pannenberg's Systematischer Theologie	219
Peter Walter Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes bei Wolfhart Pannenberg. Bemerkungen eines römisch-katholischen Theologen in ökumenischer Absicht	239
Peter Neuner Zur Geschichte der Münchner Institute für Fundamentaltheologie und Ökumene	249
Gunther Wenz Gründende Urzeit und kommendes Gottesreich. Schellings Philosophie der Mythologie und ihre geschichtstheologische Rezeption durch Pannenberg	259
Verzeichnis der Autoren	293

Felix Körner SJ

Glaubensgemeinschaft und politische Ordnung

Pannenberg's Ekklesiologie im Gespräch mit islamischen Staatstheorien

„Die Gemeinschaft der Kirche ist die vorlaufende Darstellung des eschatologischen Gottesreiches einer neuen Menschheit in Gemeinschaft mit Gott.“¹ Wolfhart Pannenberg's Ekklesiologie ist offenkundig eng mit seiner Anthropologie und Eschatologie verknüpft. Seine Lehre von der Kirche hat jedoch auch Folgen für eine politische Theologie.² Pannenberg arbeitet auch hier mit der Dynamik der Selbstunterscheidung, und das in dreifacher Hinsicht.

Zum einen muss die Kirche anerkennen, dass ihr augenblicklicher Zustand noch hinter dem kommenden Gottesreich zurückbleibt.

Das Reich-Gottes-Zeugnis der Kirche wirft nun allerdings auch ein Licht auf die gesellschaftliche Ordnung. So wird sichtbar, dass die politische Herrschaft das Reich Gottes ebenfalls darstellt, ebenfalls unvollkommen, ja noch unvollkommener als die Kirche. Während Pannenberg im Falle der Kirche von „vorlaufender“ Darstellung des kommenden Gottesreiches sprach, also von einer ausdrücklichen, eschatologisch ausgerichteten und verkündigenden Antizipation, die um ihren Unterschied vom Bezeugten weiß, nennt er die Reich-Gottes-Darstellung, die ein politisches Gemeinwesen leisten kann, noch abgeschwächer statt „vorlaufend“: „vorläufig“.³ Die Kirche bezeugt nämlich allen menschlichen

1 W. Pannenberg, *Die Bestimmung des Menschen. Menschsein, Erwählung und Geschichte*, Göttingen 1978, 26 (jetzt in: W. Pannenberg, *Kleine Schriften. Teil 1*, Göttingen 2017). Die oben zitierte Formulierung wurde im Titel der Feierlichkeiten zur Eröffnung der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchener Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ und des sie dokumentierenden Bandes 1 der Pannenbergstudien aufgegriffen: G. Wenz (Hg.), *„Eine neue Menschheit darstellen“ – Religionsphilosophie als Weltverantwortung und Weltgestaltung*, Göttingen 2015. Eine ähnliche Formulierung wie oben im Text findet sich dann in W. Pannenberg, *STh III*, Göttingen 1993, 2015, 518. Dort S. 649 klärt sich auch, dass „vorlaufend“ nichts anderes als „antizipatorisch“ bedeutet.

2 Von „politischer Theologie“ ist hier, analog zu „politischer Philosophie“, „politischer Theorie“, im Sinne von „Theologie des Politischen“ die Rede.

3 Die Kirche als das christliche Gottesvolk aus allen Nationen bezeugt gegenwärtig Gottes „künftige Herrschaft über seine ganze Schöpfung und über die gesamte Menschheit. Dieses Zeugnis enthält eine doppelte Symbolik: diejenige, die im Leben der Kirche selbst zur Darstellung kommt, und diejenige, in deren Licht die vorhandene gesellschaftliche Ordnung durch

Gestaltungsversuchen des Gemeinschaftslebens, dass das Reich Gottes noch aussteht, dass die vollkommene Gerechtigkeit und Freiheit noch nicht verwirklicht ist und alle bisherige Menschenmacht überholbar und ersetzbar ist. Die politische Ordnung ist damit als vorübergehend markiert und relativiert, aber doch auch als Vorschein der Gottesherrschaft honoriert. Die Selbstunterscheidung der Kirche vom Gottesreich ruft demnach die politischen Autoritäten zu einer entsprechenden Selbstunterscheidung von der endgültigen und idealen Herrschaft.

Nun findet sich aber in Pannenberg's Ekklesiologie noch eine dritte Dynamik der anerkennenden Zurücknahme des eigenen Durchsetzungswillens, nämlich die gegenseitige Selbstunterscheidung von Staat und Kirche.⁴ Das gesellschaftsbezogene christliche Zeugnis – die Ekklesiologie als politische Theologie⁵ – fordert damit sowohl die religiöse wie die politische Macht dazu heraus, der jeweils anderen ihre Freiheit zuzugestehen.

Nun ist die Frage angebracht, wie dagegen der Islam das Verhältnis von Glaubensgemeinschaft und politischer Ordnung sieht. Angebracht ist die Frage, weil sie derzeit viele Weltregionen bewegt, weil sie häufig zu grob gestellt und beantwortet wird, aber auch weil die christliche Theologie angesichts koranischer und muslimischer Begriffsentwicklungen oft zu mehr Klarheit über sich selbst gelangt. Vorzugehen ist hier chronologisch. Zuerst soll der Koran zu Wort kommen; erst anschließend sind islamische staats-theoretische Entwürfe zu untersuchen.

die Verkündigung der Kirche gerückt wird, indem sie durch die kritische Auflösung der Selbstgerechtigkeit bestehender Gesellschaftsstrukturen hindurch in ein vorläufiges Zeichen der kommenden Gottesherrschaft verwandelt wird.“ Die Bestimmung des Menschen, 108.

4 „Wenn der christliche Glaube etwas zu tun hat mit der Bestimmung des Menschen als solchen, dann ist die symbolische Funktion der Kirche wesentlich für die Verwirklichung menschlicher Personalität. So ist die persönliche Freiheit des einzelnen historisch nicht ohne Vermittlung durch Christentum und Kirche zustande gekommen. Die entscheidende Voraussetzung der dahin führenden Entwicklung lag in der Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, die für die Geschichte der christlichen Religion spezifisch ist und die provisorische Natur der politischen Ordnung impliziert, damit dann auch die Freiheit des Individuums gegenüber den politischen Autoritäten und, zur gleichen Zeit, sein Bürgerrecht in der universalen menschlichen Gemeinschaft des Gottesreiches, das durch die Kirche symbolisch repräsentiert wird.“ Die Bestimmung des Menschen, 32.

5 Walter Kasper betont im Anschluss an einschlägige Wortforschungen von Erik Peterson, Walter Schrage und Klaus Berger, dass *ἐκκλησία* nicht nur die Übersetzung von „Bundesversammlung“ ist (hebräisch *qāhāl*), dass es sich also beim Kirchenbegriff nicht nur um einen Zusammenschluss privat- oder vereinsrechtlichen Charakters handelt: Die *Ekklesia* ist vielmehr schon dem Namen nach etwas Politisches, denn ihr Begriff gehört „dem öffentlichen Rechtsbereich an“: W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i.Br. 2011, 142.

1. Konstitution eines neuen Gottesvolkes

Um 610 n. Chr. beginnt ein Mann, der entweder namentlich oder titulatorisch Muḥammad heißt – „der Gepriesene“ –, auf der arabischen Halbinsel impulsive Reimprosa mit dem Anspruch vorzutragen, sie ergehe in göttlichem Auftrag.

Diese Datierung und Lokalisierung entspricht der traditionellen innerislamischen Muḥammadbiographie und Offenbarungsverortung. Das hat westliche Historiker jahrzehntelang misstrauisch gemacht. Man brachte einen „Revisionismus“ in Stellung. Alle Behauptungen über eine koranische Verkündigung im 7. Jahrhundert seien legendär, hieß es vor allem in der angelsächsischen und saarländischen Islamforschung.⁶ Was wir heute als Koran in Händen haben, sei in anderem religiösen Zusammenhang und in späteren Jahrhunderten ergangen. – Jüngst ist dieser Revisionismus allerdings mittels physikalischer Datierung von Koranfragmenten widerlegt worden;⁷ und schon zuvor hätten außerislamische zeitgenössische Berichte die Skepsis als überzogen erweisen können. Die klassische Erzählung der islamischen Urgeschichte kann in ihren Hauptzügen als historisch zutreffend gelten: Koranverkündigung bis ca. 632 n. Chr. bei gleichzeitiger erster Verschriftlichung. Aufgeschrieben wurde allerdings nicht das Buch Koran, sondern jeweils eine Sure. Die Sammlung, Kodifizierung und Kanonisierung nahm dann noch mindestens ein Jahrhundert in Anspruch. Das Ergebnis war jedoch auch dann kein Buch mit linearem gedanklichen Aufbau, sondern ein Lektionar: ein Textarchiv, dessen Bestandteile einzeln verwendbar und der Länge nach angeordnet sind.

Es lässt sich also mit einiger Gewissheit sagen: Im 7. Jahrhundert trug Muḥammad das, was später Koran wurde, vor, und zwar auf Arabisch und auf der arabischen Halbinsel, wohl in einem urbanen Handels- und Kultzentrum namens Mekka.

Das Verkündete wird von Anfang an Teil einer sich herausbildenden Liturgie: Während, ja aufgrund der Verkündigung entsteht eine Gottesdienstgemeinde. Deren Anspruch ist jedoch nicht bloß, dass hier eine weitere Konfessionsgruppe innerhalb des religiös pluralen Miteinanders von Juden, Christen und verschiedenen arabisch-paganen Riten entstünde. Was die Verkündigung vielmehr hervorbringen soll, ist das neue, endzeitliche Gottesvolk – eine neue Einheit oberhalb der Zersplitterungen der arabischen Stammesgesellschaft. Endzeitlich ist dieses Volk, weil es angesichts des bevorstehenden Gottesgerichts entsteht, wie es die Erstverkündigung des Koran den Hörern vorstellt.

6 So zuerst John Wansbrough und seine Schülerinnen und Schüler; kritisch gegenüber den „revisionistischen“ Ansätzen: G. Schoeler, *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin 1996, 24.

7 Vgl. dazu M.J. Marx und T.J. Jocham, *Zu den Datierungen von Koranhandschriften durch die 14 C-Methode*, in: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 2 (2015), 9–44.

Hier lassen sich bereits Hauptzüge der islamischen politischen Theorie herausarbeiten.

1.1 Vom Stamm zur Stadt: Sure 90

Der Koran entwirft in Kritik an seinen zeitgenössischen Zuständen eine neue Gesellschaft. Diese neue Gesellschaft konstituiert sich als Kultgemeinschaft. Sie enthält aber den Anspruch, kein zusätzliches Konstrukt neben den bestehenden ethnischen und konfessionellen Gruppierungen zu sein. Sie will vielmehr alle anderen umfassen. Das tut sie einerseits in Kritik an der paganen Religiosität. Diese sei „Beigesellung“ (*širk*), stelle nämlich neben den einzig Anbetungswürdigen, den Schöpfer und Richter der Welt, andere Anbetungskandidaten (*āliha*, „Götter“, Singular *ilāh*). Diese Kritik ist als eliminatorisch zu verstehen: Die beigesselnden Kultbräuche sind abzuschaffen.

Die koranische Verkündigung übt andererseits auch Kritik an den auf der arabischen Halbinsel bereits heimisch gewordenen monotheistischen Schriftreligionen (*ahl al-kitāb*). Diese Kritik will aber nicht abschaffen, sondern korrigieren. Die Korrektur erfolgt über die Behauptung, dass Judentum und Christentum ursprünglich auf Rezitationen aus dem bei Gott gelagerten Buch (*kitāb*) beruhten, die dem nun durch Muḥammad Ergehenden inhaltlich entsprachen. Jene Offenbarungen seien allerdings später von den betreffenden Religionsanhängern entstellt worden. Das heute von Juden- oder Christentum als Schrift Gelesene muss folglich richtiggestellt werden; und das tut der Koran. Die Muḥammadverkündigung arbeitet also mit einem den nachlesbaren Schrifttext selbst betreffenden Schema von *deformatio* und *reformatio*, einer restitutiven Kitāb-Korrektur.

Was die durch Muḥammad ergehenden Stücke aber darin leisten, ist mehr. Es ist eine Neukonstitution der Gesellschaft. Die Ordnung des Zusammenlebens bekommt einen Neuanfang durch erneute Kundgabe des ursprünglichen Offenbarungsgehaltes. Dass es um eine Reform des Zusammenlebens, nicht um die Gründung einer Parallelgesellschaft geht, zeigt am eindrücklichsten Sure 90. Die Verkündigung des Koran wird im Jahre 610 begonnen haben. Sure 90 ist zwar keine der allerersten Verkündigungen, gehört aber doch noch deutlich in die frühmekkanische Periode. Die Sure erweist sich als Entwurf einer neuen civitas, und zwar als Stadtkultur in Absetzung vom beduinischen Privathelden-Leben.⁸

⁸ Übersetzung und Deutung folgen häufig, aber nicht immer A. Neuwirth, *Der Koran*. Bd. 1: Frühmekkanische Suren, Berlin 2014, 236–252. Auch die Koranübersetzung Rudi Paret's wurde stets zu Rate gezogen.

al-balad – Die Stadt

Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers!

- 1 Nein, ich schwöre bei dieser Stadt,
- 2 du bist gelassen in dieser Stadt,
- 3 und bei einem Erzeuger und dem, was er gezeugt hat!
- 4 Wir schaffen den Menschen in Mühsal.
- 5 Meint er, niemand habe Macht über ihn?
- 6 Er sagt: „Ich habe haufenweise Besitz vertan!“
- 7 Glaubst du denn, dass niemand ihn gesehen hat?
- 8 Haben wir ihm nicht zwei Augen eingesetzt,
- 9 eine Zunge und zwei Lippen,
- 10 und ihn die beiden Wege geleitet?
- 11 Da hat er nicht den Steilpfad eingeschlagen.
- 12 Was lässt dich wissen, was der Steilpfad ist?
- 13 Die Losbindung eines Nackens,
- 14 oder an einem Hungertag die Speisung
- 15 einer Waisen aus der Verwandtschaft
- 16 oder eines Armen, der im Staube liegt.
- 17 Und dass man zu denen gehört, die glauben und einander zu Geduld und Barmherzigkeit anhalten –
- 18 das sind die Leute der rechten Seite.
- 19 Diejenigen aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, das sind die Leute der linken Seite.
- 20 Feuer umschließt sie.

Der Text ist beim ersten Lesen schwer verständlich, lässt sich jedoch aufschließen.

al-balad

Traditionell werden die Suren nicht nummeriert. Vielmehr bekommt jede Sure einen Namen. Er ist meist ein auffälliges Wort aus dem Text. Hier benennt die Überschrift jedoch mehr. *Balad* ist ein aus dem Lateinischen entlehntes Wort, aus *palatium*. Das ist zuerst eines jener großen Privathäuser, wie sie sich auf dem römischen Palatinhügel finden: ein Palast. Das daraus übernommene arabische Wort bedeutet aber nicht mehr einzelnes Gebäude, sondern im heutigen Arabisch „Land“ und im koranischen Sprachgebrauch „Stadt“. Damit sagt die Überschrift mehr als in vielen anderen Fällen. Sie liefert, wie sich zeigen wird, den Verständnisschlüssel. Es wird hier nämlich um die civitas gehen.

Die stets nach dem Surennamen stehende Formel

Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers!

lehnt sich an jüdische und christliche Gepflogenheiten an, Schriftliches und Tätigkeiten unter den Schutz des Gottesnamens zu stellen und unter die Absicht, im Sinne Gottes zu handeln. So ungewöhnlich und doch nicht unverständlich im Deutschen die Rede vom „Erbarmer“ klingt, so fremd und doch nicht unvertraut war sie den arabischen Ersthörern: *ar-Raḥmān*. Gott wird nämlich mit einem schon auf der arabischen Halbinsel eingebürgerten, aber sich ans nachbiblische Hebräisch anschließenden Namen als Barmherziger bezeichnet: *ha-Raḥmān*; und um zu unterstreichen, dass es sich hierbei nicht um einen inhaltsleeren Namen noch gar um die Beschwörung eines in Wirklichkeit gerade Unbarmherzigen handelt, wird das arabische Adjektiv „der barmherzig ist“ gleich mitgeliefert: *ar-raḥīm*.⁹

Jetzt erst folgt die Sure selbst. Man kann sich vorstellen, dass Muḥammad in Sichtweite des mekkanischen Heiligtums rezitiert:

1 Nein, ich schwöre bei dieser Stadt

Das Nein ist dann eine Ablehnung der um das Heiligtum geschehenden polytheistischen Kultpraxis. Wie deren Wahrsager bekräftigt die Sure ihren Inhalt einleitend mit einem Beglaubigungsschwur. Er ist etwa so zu verstehen: Was hier zu Gehör gebracht wird, ist so wahr wie die zum Zeugnis angerufene Erscheinung. Es kann sich um Naturphänomene oder Geschichtlich-Kulturelles handeln. Mit „dieser Stadt“ ist Mekka angesprochen. Die Wahl des Schwurobjektes ist aber nicht beliebig. Wie bei der später hinzugekommenen Überschrift ist mit dem Schwur „Bei der Stadt!“ vielmehr der Grundtenor angeschlagen, der sich durch die gesamte Sure ziehen wird: das Leben in der Stadt. Es ist nicht mehr als Ausnahme oder Abstieg aus dem einzig wahren mannhaften arabisch-nomadischen Wüstendasein zu sehen. Raum des gottgefälligen Lebens ist vielmehr die *civitas*.

Die Sure redet nun einen Mann in der Einzahl an. Sie sagt ihm, wie er die städtischen Verhältnisse im Unterschied zum beschwerlichen Beduinenleben mit seinen Bedrohungen durch Blutrache und Naturgefahr erleben soll:

2 du bist gelassen in dieser Stadt.

Das Adjektiv ist mehrdeutig. *Ḥill* kommt von „losbinden“ und kann schlicht „niedergelassen, wohnhaft“ heißen. Es wird allerdings oft im Sinne von „du bist

⁹ Vgl. dazu vom Verfasser „Wir glauben und bekennen denselben Gott, wenn auch auf verschiedene Weise. Einheit Gottes in der klassisch-islamischen Theologie und im Denken Wolfhart Pannenberg“, in: G. Wenz (Hg.), *Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg*, 327–353, 329.

berechtigt“ verstanden, ja „frei von Verpflichtungen“. Mit seinem Wechsel vom Wüsten- zum Stadtleben ist der Angesprochene zwar entlastet. Aber ein solches Erstverständnis führt in die Falle. Denn in der neuen Umgebung gibt es neue Verpflichtungen: soziale. An die Eingebundenheit in ein gesellschaftliches Geflecht erinnert denn auch ein zweiter Schwur. Der Angesprochene wird jetzt als Vater gekennzeichnet. Seine Kinder werden ihm vor Augen geführt.

3 und bei einem Erzeuger und dem, was er gezeugt hat!

Frei von Verpflichtungen ist er also nicht. Nach der individuellen Anrede erfolgt nun ein Person-Wechsel. Ab jetzt steht der Angesprochene unter dem Anspruch der zivilisierten Verantwortung und wird daher sachlich, eingeordnet, in der dritten Person, gleich sogar als „der Mensch“ bezeichnet. Er steht in der Generationenfolge, hat Nachwuchs und daher Verantwortung; aber nochmals stellt das Erstverständnis eine Falle dar, nochmals klärt erst ein Folgevers das soeben Gesagte. Nicht der Vater ist wirklich der Erzeuger seiner Kinder. Ursprung von allem, auch von jedem Leben, ist kein Mensch, sondern der sich hier selbst im Plural bezeichnende Schöpfer, der in der Sure zu Wort kommt:

4 Wir schaffen den Menschen in Mühsal.

Erneut spricht der Text mehrdeutig. Denn „in Mühsal“ kann einerseits bedeuten, dass Gott nichts sinnlos, alles vielmehr wohlgeplant und wohlgeordnet hervorbringt. So wird es in mittelmekkanischer Zeit heißen: „Und wir haben Himmel und Erde, und was dazwischen ist, nicht zum Zeitvertreib (*lā'ibīna*) geschaffen“ (44:38). Doch es ist nicht wirklich Gott, der beim Schaffen seine Mühe hatte. Mit der Erwähnung der Beschwerlichkeit deutet sich vielmehr an, dass das erst bequem erscheinende Stadtleben seine eigenen Herausforderungen mit sich bringt; und im Grunde gilt das für alle Lebensräume:

5 Meint er, niemand habe Macht über ihn?

Auch wer sich als Beduine für unabhängig und selbstbestimmt hielt, untersteht in Wirklichkeit der Gottesmacht. Die rhetorische Frage kontextualisiert das Leben des zuvor Ichbezogenen neu. Der Angesprochene wird aber nun nicht in Knechtschaft geworfen; vielmehr wird ihm das Leben neu entworfen. Dazu greift die Sure die kulturelle Tradition der Ersthörer auf.

6 Er sagt: ‚Ich habe haufenweise Besitz vertan!‘

Hier spielt der Text nämlich auf die arabische Poesie an. Der Held wird dort regelmäßig mit ganz ähnlichen Ausdrücken für seine Verschwendungssucht getadelt. Heldentum und Männlichkeit erweisen sich darin aber in Wirklichkeit nicht, stellt die Sure klar. Es folgt eine weitere rhetorische Frage, die nochmals eine Neukontextualisierung des Lebens ermöglicht:

7 Glaubst du denn, dass niemand ihn gesehen hat?

Wiederum führt ein erstes Verständnis des Verses in die Falle. Der Angesprochene muss seine Verdienste nicht aufzählen. Er wurde ja gesehen. Gemeint ist jedoch nicht ein Publikum, das den angeberischen Prasser bewundert und so zu immer größerer Unvernunft anstachelt. Gesehen hat ihn vielmehr der Schöpfer, der auch der Richter ist. Gott sieht alles. Aber er sieht nicht nur, er macht auch sehen. Nicht eitel sehen lassen soll er sich, sondern selbst hinschauen:

8 Haben wir ihm nicht zwei Augen eingesetzt?

Hier beginnt eine Serie von Dualen. Sie weisen auf bestehende Symmetrien hin. Wohlgeordnete Entsprechungsverhältnisse hat die Sure bereits zahlreich hervorgehoben: Die Stadt hat ihren sicheren Bewohner. Der Erzeuger hat das, was er erzeugt hat; aber der Vater ist selbst erzeugt und der Schöpfermacht unterstellt. Der Gesehene will gesehen werden, kann selbst sehen. Solche paarweisen Zuordnungen findet der Mensch auch an sich selbst. Die göttliche Schöpfung ist in schöner, klar erkennbarer Ordnung angelegt. Und diese Ordnung verpflichtet auch: zum Wahrnehmen, zur Verantwortlichkeit, zum Ausgleich. Gott blickt dem Menschen ins Gesicht. Vor einem zweiten Dual kommt ein Singular; eingesetzt hat Gott dem Menschen

9 eine Zunge und zwei Lippen.

Zwar ist zum deutlichen Reden wie beim Sehen wiederum ein Paar notwendig: die Lippen; die Zunge aber ist eine einzige. Das kann eine Warnung vor der Doppelzüngigkeit sein. In jedem Fall wird der Mensch aus der einsamen Abenteuernatur in seine wahre Natur geholt: vom eitlen Gesehenwerden zum verantwortlichen Sehen, vom einsamen Helden der schweigenden Tapferkeit zum Mensch der Sprachlichkeit: Verständigung ist in der civitas erforderlich und Verstehen. Augen hat der zum Hörer Gewordene, um seine Lebensentscheidung vor sich zu sehen und richtig zu treffen. Denn wie die Geschöpfe weist auch die Stadt eine Paar-Ordnung auf:

10 und ihn die beiden Wege geleitet?

Die weitergeführte rhetorische Frage erinnert den Hörer daran, dass Gott eine „Rechtleitung“ (*hudā*) verfügt hat. Sie führt den Menschen auf den „geraden Weg“ (Sure 1:6). Knapp daneben aber gibt es den Abweg; und gegen den soll man sich, auch wenn er bequemer erscheint, entscheiden. Dass im Grunde jede Lebenssituation Wegscheide ist, das zeigt auch der erste Psalm oder Jesu Ruf, durch die „enge Pforte“ einzutreten (Lukas 23,24). Nicht der leichte Weg ist zugleich der gute.

11 Da hat er nicht den Steilpfad eingeschlagen.

12 Was lässt dich wissen, was der Steilpfad ist?

Die neue Herausforderung der Zivilisation ist weder, das Bequemere zu finden, noch, sein Kamel geschickt einen ungangbaren Weg hinaufzutreiben, ist nicht das in der Einsamkeit zu bestehende Abenteuer, die Mutprobe in der Natur. Die neue Herausforderung ist etwas Soziales:

13 Die Losbindung eines Nackens,

14 oder an einem Hungertag die Speisung

15 einer Waisen aus der Verwandtschaft

16 oder eines Armen, der im Staube liegt.

Der Text greift den Gottesruf zum wahren Fasten aus Deuterojesaja auf (Jesaja 58,6–7). Die Neukontextualisierung des Lebens in der Verantwortlichkeit vor Gott führt in die Menschengemeinschaft. Was Juden und Christen als verpflichtende Prophetie hören, gilt auch für den Hörer der durch Muḥammad ergehenden Botschaft: Wahres Menschenleben stellt sich nicht der Reitherausforderung des Höhenweges, sondern dem Gottesdienst, wahrer Gottesdienst aber ist keine menschenabgewandte „Darhöhung“ (Buber/Rosenzweig), sondern etwas Gesellschaftliches. Zum gottgefälligen Kult gehört die Sorge um die Armen.

17 Und dass man zu denen gehört, die glauben und einander zu Geduld und Barmherzigkeit anhalten –

Dieser Vers ist schon wegen seiner Überlänge als spätere Einfügung erkennbar, als „medinensischer Einschub“. Solange der Koran noch im Entstehen ist, kann in den bereits zum Rezitationsgut der Gemeinde gehörenden Text noch neues Material eingebaut werden, aus gewandeltem Sozialkontext heraus. Hier ist nun nicht nur die individuell engagierte Armensorge verlangt, sondern auch die

Zugehörigkeit zur Gemeinde. Hier gibt es die anderen Gläubigen, und die soll man ertragen und ermutigen.

18 das sind die Leute der rechten Seite.

Bis hierher war dem beduinischen Helden die – wie sein eigener Körper – symmetrisch ausgeglichene Stadt mit ihren Hilfsbedürftigen als neues Verantwortungsforum vor Augen gestellt worden. Jetzt aber tritt der eigentliche Ort der Verantwortung in den Blick. Die Sure hat den Hörer ins Jüngste Gericht versetzt. Dort bestehen werden „die zur Rechten“. Sie sind die, die Armensorge pflegen.

19 Diejenigen aber, die nicht an unsere Zeichen glauben, das sind die Leute der linken Seite.

Der Beduine kommt aus einer Welt verwitterter Inschriften und verflogener Sandspuren, einer Welt ohne Deutung und erkennbaren Sinn. Nun rufen ihm die koranischen Suren zu, dass in Wirklichkeit alles Geschaffene und alles Geschehnde göttliche Weisung ist. Alles ist gerichtet, hat ein Ziel. Die Menschenwelt ist weder unverständliche Ereignisfolge noch bedeutungslose Zusammenstellung von Dingen. Vielmehr ist alles „Zeichen“. Die Zeichen sind lesbar. Sie erfordern aber eine Aufnahmebereitschaft: den Glauben. Zu den Zeichen Gottes gehört auch jeder einzelne Koranvers. Ja, „Vers“ heißt selbst *āya*: Zeichen. Göttliche Kundgabe, Lesbarkeit des Lebens, Macht und Willen Gottes ist überall. Darauf einzugehen ist das tätige Glauben. Sich davor zu verschließen und davon abzuwenden ist der Weg der Ungläubigen. Ihnen gilt die eschatologische Schlussdrohung:

20 Feuer umschließt sie.

1.2 Glaube und Gesellschaft: Einheitsbekenntnis

Muslime bezeichnen die koranische Grundtendenz regelmäßig als *tawḥīd*, wörtlich „Eins-sein-Lassen“. Zuerst bezieht sich dies auf das Bekenntnis, dass es nichts Anbetungswürdiges neben Gott gibt, keine Götter. *Tawḥīd* heißt dann nichts anderes als „Ein-Gott-Glaube, Monotheismus“. Von daher aber wird der *tawḥīd* zum islamischen Grundanliegen in allen Lebensbereichen. Im Licht der Offenbarung wird die Welt verständlich und sinnvoll. *Tawḥīd* bedeutet dann „Eindeutigkeit“. Der Offenbarungsgehalt wird außerdem frei von den Spannungen und Paradoxen, die einem Beobachter des christlichen Zeugnisses auffallen können. Damit steht der *tawḥīd* jetzt auch für „Einfachheit“. Das Wollen

und Handeln des Menschen findet seine neue Ausrichtung auf dem geraden Weg. So meint *tawhīd* weiterhin „Einfalt“ im Sinne der Reinheit des Herzens (vgl. Kolosser 3,22: ἀπλότης). Außerdem wird die Gesellschaft durch diesen Impuls aus der Zersplitterung in eine neue Gemeinschaft gerufen. Damit kann *tawhīd* auch als soziologischer Begriff „Einheit“ bedeuten; und diese neue Gesellschaftsordnung betont nicht die Vielfalt der Charismen, sondern will Unterschiede überwinden. So kann *tawhīd* auch „Einheitlichkeit“ besagen. Der koranische Grundimpuls lässt sich also auf den vielseitigen Begriff des *tawhīd* bringen.

1.3 Exodus und Volk: Gemeindebildung in Medina

Wie reagiert die mekkanische Mehrheitsbevölkerung des 7. Jahrhunderts auf einen derartigen Ruf zum *tawhīd*? An einer restitutiv-korrektiven Neukonstitution der Gesellschaft als Einheit ist sie nicht interessiert; im Gegenteil. Die Stadt profitiert von ihrem Multifunktions-Heiligtum. Den Einigungsimpuls empfinden die Mekkaner außerdem als überflüssig, da die Bevölkerung vor Ort ohnehin ethnisch einheitlich ist und sich religiös soweit einig ist, dass man sich gegenseitig in Ruhe lässt. Seine Landsleute wollen den Unruhestifter Muḥammad daher loswerden. Der heimische Blutrache-Schutz bewahrt zwar sein Leben; Anhänger aber findet er kaum. Seine Verkündigung bildet ein Grüppchen, das schon; jedoch keine neue Menschengemeinschaft. Das Projekt einer Neugründung des einen Gottesvolkes aus der Rezitation des erneuten Offenbarungswortes droht damit zu scheitern. Was tun?

Während sich noch keine gangbare Lösung abzeichnet, bilden sich in den nach und nach ergehenden Suren bereits Motive heraus, die heilsgeschichtlich vorbereiten und absegnen, was sich erst später als Rettungsmöglichkeit eröffnen wird. Welche Motive sind das?

Wie sich bereits beim Studium der frühmekkanischen Sure 90 gezeigt hat, ist die koranische Umwelt mit biblischem und parabischem Motivmaterial wohlvertraut. Es wird aber nicht einfach zitiert, sondern es wird sozusagen rezitiert, nämlich neu interpretiert. Es sind vor allem zwei alttestamentliche Figuren, die der Koran als Typus Muḥammads einführt, nämlich Abraham und Moses. Im Laufe der koranischen Verkündigungen erhalten beide eine ganze Reihe von Urbildfunktionen. Sie sollen die Ansprüche Muḥammads als heilsgeschichtlich konsequent erweisen.

Abraham kommt dabei eine fünffache Rolle zu: Vernichtung von Idolen, Gottvertrauen im Gehorsam, Heiligung einer Kultstätte, Gründung einer Wallfahrt und Bezeugung des Urmonotheismus. Moses steht mit seiner dreifachen Leistung vor Augen, mit seiner Übermittlung von Offenbarung, seiner Stiftung

einer Rechtsordnung und – bereits zuvor: der Befreiung durch Exodus.¹⁰ Das Exodusmotiv wird sich als Vorgriff auf die erst später sichtbar werdende Rettungsmöglichkeit erweisen. Es war schon kurz nach der untersuchten Sure „Die Stadt“ erstmalig angeklungen, und zwar nicht in einer Moses-, sondern in einer Abrahamsgeschichte: Als er seinen Vater zum Eingottglauben ruft, wird er von ihm bedroht und weggeschickt mit dem Imperativ: „Und meide mich geraume Zeit“ (*wa-hğurnī maliyyan*, 19:46). Damit aber ist das muslimische Exodusmotiv bereits angeklungen (*h-ğ-r*).

Nun also zur sich bietenden Lösung: In Mekka bleiben bedeutet Wirkungslosigkeit, denn kaum einer folgt ihm hier; Flucht aus Mekka aber bedeutet Schutzlosigkeit, denn außerhalb seiner Vaterstadt könnte den Verkünder auch das Stammesrecht nicht mehr sichern. Nun bietet sich eine unverhoffte dritte Möglichkeit. Die Bewohner der nordwestlich von Mekka gelegenen Stadt Yatrib (Medina) bitten Muḥammad, ihr Schiedsrichter zu werden. Dorthin hatte er verwandtschaftliche Beziehungen; und die Medinenser konnten genau das gebrauchen, was die Mekkaner loswerden wollten: eine charismatische Führergestalt mit einer über die Stammeslegitimation hinausgehenden Autorität. Denn während im Mekka des 7. Jahrhunderts ein einziger Stamm wohnt, ist die medinensische Gesellschaft plural – ethnisch wie religiös. Es leben dort fünf Stämme in fortgesetzter Spannung beieinander: drei jüdische – die Qurayza, Qaynuqā' und an-Naḍīr – sowie die beiden nichtjüdisch-arabischen Stämme der Aws und Ḥazrağ.

Was diese Konstellation ermöglicht, ist eine Auswanderung, einen muslimischen Exodus: die *hiğra*. Sie findet im Jahre 622 statt. Muḥammad zieht mit einer kleinen Gruppe von Anhängern aus dem väterlichen Mekka aus und siedelt sich in Medina an.

Dort ist nun fast alles anders. Muḥammad verkündet zwar weiter Offenbarungsstücke, aber aus ihnen spricht ein gewandeltes Geschichtsbild. Neben den Blick auf den bevorstehenden apokalyptischen Hereinbruch treten nun die Einzelheiten der Gemeinschaftsgestaltung. Die Gemeinde sieht sich nicht mehr kurz vor dem Ende der Zivilisation, sondern kurz nach ihrem Anfang. Die islamische Zeitrechnung beginnt 622.

Was jetzt an Verkündigung ergeht – und dann in den Koran eingeht –, ist keine eliminierende Kritik mehr. Die Polytheisten Medinas haben sich ihrem neuen Oberhaupt nämlich auch in Glaubensfragen unterworfen. Es findet sich gelegentlich noch restitutive Kritik an den jüdischen Gesprächspartnern, die nun aber zugleich Untertanen sind. Es ist nicht mehr konstituierende Kritik, denn die Zeitläufte haben bereits Gemeinde gegründet, besser: Gründend wurde der als Gotteswort vorgetragene Text, der zuerst auf je aktuelle Umstände des

10 A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, Berlin 2010, 633–671.

Gemeindelebens eingeht und dann, einmal ergangen, bei passender Gelegenheit rezitiert werden kann. Aber diese Gemeinschaft will immer noch nicht Kultgemeinde neben anderen sein; die Gemeinde will vielmehr in Erfüllung des bereits mekkanisch angelegten Planes das eine Gemeinwesen sein. Wachstum, auch durch die Integration weiterer Stämme, ist im Blick. Die *hiğra* ist der befreiende Exodus, der ein Volk entstehen lässt. Die beiden alttestamentlichen Typus-Figuren Abraham und Mose sind genau das, was Muḥammad werden soll: Volksgründer.

Was nun als Koran an herrschaftstheoretisch Verwertbarem ergeht, ist legitimierend und legislativ: Dem Propheten wurde ja von Gott Autorität verliehen. Zwei koranische Muḥammad-Titel drücken das aus. Er ist „Gesandter“ (*rasūl*). Jedes Volk hat einen – und zwar nur *einen* – solchen weisunggebenden Sendboten Gottes. Muḥammad wird von der Verkündigung aber auch legitimiert als „Prophet“ (*nabī*): ein Titel, der in Auseinandersetzung mit medinensischen Juden ins koranische Muḥammadverständnis gelangt. Die Titel beanspruchen vor allem: Was er verkündet, kommt von Gott. In dieser Vollmacht trifft er Entscheidungen und gibt er Antworten, die das Zusammenleben bestimmen sollen. Dabei greift er auf eine Formel zurück, die ähnlich schon bei Jeremia vorkommt (15,2; 23,33) und die auch bereits in Mekka aufgetaucht war: *yaṣ'ālūnaka 'an – qul!* („Sie fragen dich zu ... Sag: ...!“; 7:187, ohne *qul* schon 79:42).

Die Gesellschaft, die damit entsteht, ist eine *umma* – so die bereits koranische Bezeichnung. Das Wort ist wiederum aus dem Judentum bekannt; hebräisch ist es eines der Wörter für „Volk“. Was der Koran an Entwicklung des Gemeinwesens bezeugt und bewirkt, steht allerdings im Kontrast zu Israels Theologie des Politischen. Israel kennt hierbei ja eine doppelte Dynamik. Zum einen bietet die Hebräische Bibel eine Volkstheologie. Der erwählte *'am* ist berufen, Gott in der Unterscheidung zu bezeugen: das Volk im Unterschied zu den Völkern (*ummôt*). Auch das Ritualgesetz wird diesem identitätsstiftenden Unterscheidungszeugnis dienen. Zum anderen hat Israel auch eine Königstheologie und damit eine Begründung für so etwas wie einen Staat. Dessen Institutionen werden allerdings von der Erinnerung an die göttliche Erwählung des Volkes immer in Frage gestellt.

Die *umma*-Verkündigung Muḥammads lässt keine Unterscheidungsdynamik – das Volk und die Völker, das Volk und das Königshaus – anklingen. Der Koran legitimiert keinen Staat. Er spricht in eine Stammesgesellschaft und führt sie in die *civitas*, in die Stadt mit ihren neuen Verantwortungsverhältnissen. Dass daraus aber ein Staat werden sollte, sagt keine einzige Sure. Stabile Institutionen sind nicht vorgesehen. Es gibt nur einen bei Bedarf anzurufenden, dafür göttlich autorisierten und dann ad hoc inspirierten Schiedsrichter, den Propheten. Der aber stößt ein neues Projekt für das Gemeinwesen an. Aus der segmentären Kultur ohne Hierarchien soll kein System der Über- und Unterordnung werden.

Der Stammesgedanke wird nicht abgeschafft, sondern ausgeweitet; und genau das geschieht unter dem Begriff *umma*. Der einen Gemeinschaft sollen alle gleichermaßen angehören. Dass sie es bis heute noch nicht tun, ist im Blick und wird verarbeitet.

1.4 Politische und konfessionelle Zugehörigkeit: die Verfügung von Medina

Ein erster Verarbeitungsschritt findet sich in der sog. „Gemeindeordnung von Medina“. Der Text ist mit großer Wahrscheinlichkeit echt. Die Verfügung entsteht kurz nach dem Exodus von 622 und beginnt mit den Worten:

Dies ist ein Schreiben (*kitāb*) des Propheten (*nabī*) Muḥammad, des Gesandten (*rasūl*) Gottes. (Es regelt die Beziehungen) zwischen den Gläubigen und Muslimen von Qurayš (Mekka) und Yaṭrib (Medina) und denen, die ihnen gefolgt sind, sich ihnen angeschlossen haben und sich mit ihnen angestrengt haben (*ǧāhadū*). Sie sind *eine* Gemeinschaft (*umma*) unter Ausschluss der (anderen) Menschen.

Hier bilden die mekkanischen Auswanderer und die bisherigen Bewohner Medinas eine *einzig umma*. Konkret heißt das erst einmal, sie stehen in einem Kampfbündnis miteinander. Das ist doppelt bemerkenswert. Denn zum einen bilden damit auch die beiden bisher miteinander verfeindeten arabischen Stämme eine Aufwandsgemeinschaft. Zum andern sind aber sogar die Juden Teil der *umma*. Das wird die Verfügung im Anschluss ausdrücklich sagen:

wa-inna Yahūda banī ‘Awfi ummatun ma’a l-Mu`minīna; li-l-Yahūdi dīnuhum wa-li-l-Muslimīna dīnuhum — Die Juden der ‘Awf sind eine Gemeinschaft mit den Gläubigen; den Juden ihre Religion, und den Muslimen ihre Religion (§ 25, anschließend analog für andere jüdische Klans).

Aber ist die *umma* denn nicht die Glaubensgemeinschaft? Wie können zu ihr auch Juden gehören? Diese Verfügung stammt aus einer frühen Stufe der Gemeindebildung in Medina. Bald wird die gegenseitige Ablehnung überhand nehmen. In diesen ersten Monaten aber konnte Muḥammad sich offenbar vorstellen, dass zur *umma* auch Menschen gehören, die ihn nur als Schiedsrichter des Gemeinwesens anerkannten, nicht aber als Verkünder der wahren Religion. Den Juden wurde allerdings bald deutlich, dass sein Anspruch, die früheren Schriftreligionen auf ihren Ursprung zurückzuführen – die restitutive Kritik –, sie einer neuen Religion zuführen würde, die jüdischem Verständnis widerspricht; und Muḥammad urteilte, dass eine solche Ablehnung innerhalb seines gerade erst entstehenden Gemeinwesens eine lebensgefährliche Spaltung schafft. Vor Ort jedenfalls überlebte keiner der drei jüdischen Stämme: 624 wurden die Banū Qaynuqā‘ vertrieben, 625 die an-Naḍīr, und 627 wurden die Männer der Qurayza enthauptet, ihre übrigen Stammesmitglieder in die Sklaverei verkauft.

Später betrachtet das islamische Recht die Juden nicht mehr als Glieder der *umma*. Die *umma* ist Konfessionsgemeinschaft geworden. Damit hat sich der Begriff der *umma* im Laufe der Geschichte weiterentwickelt. Wer nicht zu ihr gehört, ist nun nicht mehr statisch der Gegner – die eine *umma* gegen den Rest der Menschen –, sondern es gibt die Muslime und die anderen, und diese anderen sind mögliche zukünftige Muslime, also Vielleicht-bald-Mitglieder der *umma*; und, wie sich zeigt, werden etwa die paganen Stämme der arabischen Halbinsel bald auch ihre tatsächlichen Mitglieder sein.

Hier findet sich der zweite Verarbeitungsschritt der Erkenntnis, dass sich bis heute nicht alle der sozialen und kulturellen Gemeinde, die durch Muḥammads Verkündigung entsteht, angeschlossen haben. Alle Nichtmitglieder der *umma* werden lediglich als Noch-nicht-Mitglieder gesehen. Bis heute kann man beobachten, dass Muslime den Islam nicht als eine Option neben anderen, sondern als die eigentliche Lebensform der Menschheit betrachten und darauf hoffen, dass dies auf die Dauer auch alle erkennen. Ein solches Verständnis legt auch die Doppeldeutigkeit des Wortes *muslim* nah. Es heißt ‚gottergeben‘. So war laut Koran schon Abraham *muslim* (3:67). Zugleich besagt das Wort natürlich heute ‚Mitglied der sich auf den Koran berufenden Religionsgemeinschaft‘. Die zugrundeliegende, aber nicht immer ausgesprochene Frage ist nun, ob jeder Gottergebene auch Mitglied des Islam sein muss.

Hiermit haben sich erste Züge einer islamischen Gemeinschaftstheorie angedeutet: Islam ist *tawḥīd*-Gemeinschaft, zu deren Einheit von Glaubensform und Gemeinwesen alle Menschen und Völker kommen sollen. Ausdrücklich bringen das islamgemäße Verhältnis von Religionsgemeinschaft und Gesellschaft allerdings erst die nächsten Generationen der Muslime zur Sprache. Anlass ist der Tod Muḥammads.

2. Machtfrage und Heilsfrage: politische Theorie im klassischen Islam

Im Gespräch mit Christen sagen Muslime gelegentlich, es gebe islamischerseits kein Pendant zur Ekklesiologie, es gebe keine „Ummatologie“. Eine Lehre über die Sozialgestalt des Islam läuft denn auch tatsächlich nicht unter dem Begriff *umma*. Es gibt jedoch sehr wohl eine islamische Gemeinschaftslehre, und zwar verbunden mit islamischer politischer Theorie. Es gibt sie bereits ab dem siebten christlichen Jahrhundert, also in der Frühzeit des Islam. Sie entsteht in blutigem innermuslimischem Streit, ja sie entsteht deswegen. Die islamische Reflexion des Politischen läuft unter dem Begriff der *imāma*, also des Imamats. Wie es dazu kam, klärt sich im Blick auf die Geschichte Muḥammads.

Wer wird Muḥammads Nachfolger? Anweisungen über den Nachfolge-mechanismus hat er nicht erlassen, geschweige denn Vollmachtsstrukturen eingerichtet. Einer Stammeskultur wäre das fremd, ja bedrohlich. Sie empfindet sich nicht als Gesellschaft im Unterschied zu Machtinstitutionen, einem „Staat“ gegenüber. Solche Macht will man überhaupt nur sehen, wenn sich innere Konflikte nicht ohne sie lösen lassen. Daher gibt es für den Koran nur die eine Macht, die göttliche, die im Bedarfsfall einen Menschen autorisiert und inspiriert; entsprechend hört man in Medina häufig den Aufruf, „Gott und seinem Gesandten“ zu gehorchen (8:1 etc.). Deswegen fühlte sich Muḥammad nicht berechtigt, einen Nachfolger zu benennen. Hier liegt ein Grundunterschied zu Jesus, der seine ἐξουσία offenkundig auch als Bevollmächtigung verstand, diese weiterzugeben (Markus 6,7). Mit Muḥammads Tod erweist sich die ungeklärte Nachfolgefrage als lebensbedrohlicher Spaltpilz.

Man hatte sich per Akklamation für denjenigen Prophetengefährten entschieden, den man für den Fähigsten hielt: Abū Bakr. Aber damit hatte man natürlich unbewusst viel mehr entschieden: dass es eine Art Wahl geben soll, dass es also verschiedene mögliche Nachfolger gibt und dass Kriterium für die Muḥammadnachfolge nicht Blutsverwandtschaft oder Designation zu Lebzeiten ist, sondern persönliche Eignung für das Leitungsamt. Ja, auch dass Muḥammadnachfolge nun bedeutete, dessen Rolle als Leiter des Gemeinwesens zu erfüllen – und nicht etwa als Verkünder von Gottesbotschaften –, hatte man damit unausgesprochen entschieden. So kommt die Gemeinde zwei Jahre später, nach Abū Bakrs Tod, auch zu dessen Nachfolger ʿUmar und, nach dessen Ermordung, wiederum zwei Jahre darauf, zu ʿUtmān. Es mehren sich aber nun Stimmen, die fragen, ob nicht andere Kriterien anzulegen oder andere Personen die von Gott für die Aufgabe Erwählten sind.

Der Streit um die legitime Herrschaft wird sich im Islam nicht mehr legen. Mit dem Tode ʿUtmāns brach in der Gemeinde gar ein erster Bürgerkrieg aus (656–661). Man bezeichnete den Konflikt mit einem theologisch aufgeladenen Wort als „erste *fitna*“. Das deutete an, wie sehr man mit den islamischen Grundideen gebrochen hatte, als man sich plötzlich vor der selbstwidersprüchlichen Spaltung in mehrere sich auf Muḥammad berufende *ummas* sah. Denn *fitna* bedeutet „göttliche Prüfung“ (πειρασμός) und sogar „Glaubensabfall“!

Die politische Theorie des Islam setzt zu diesem Zeitpunkt ein. Und sie behandelt nicht nur die formale Machtfrage. Denn in ihr steht das göttliche Heil auf dem Spiel. Die Zugehörigkeit zur *umma* verbürgt nämlich Teilhabe am Paradies. Wenn die Religionsgelehrten aber nicht mehr sicher angeben können, welche der sich islamisch nennenden Gruppen nun die rechtgeleitete *umma* ist, werden die Muslime nervös. Daher bieten die Gelehrten nun alle argumentativen Geschosse auf, um jeweils ihren Mann als den rechtmäßigen Amtsträger zu verteidigen.

2.1 Kalif, Imam, König: Herrschertitel als kritisches Programm

Wie bezeichnete man diesen neuen Amtsträger in der *umma*? Man tituliert den, der Muḥammad nachfolgen sollte, tatsächlich als „Nachfolger“: *ḥalīfa* – Kalif. Das Wort ist interessant, weil es auch „Stellvertreter“ heißen kann; und das wird die erste Bedeutung gewesen sein: ein Vize, nicht aber einer, der wirklich an die Stelle des Propheten treten könnte. Die Wortbedeutung „Stellvertreter“ wird sich unter dem dritten Kalifen allerdings noch als Problem erweisen. Der zweite Nachfolger aber führt erst noch eine andere Rollenbezeichnung ein: ‘Umar nennt sich *amīr al-mu’minīn*, „Oberbefehlshaber der Gläubigen“. Daher das uns vertraute Wort „Emir“. ‘Umar bezeichnet sich aber auch als den *Farūq*, „das Kriterium“; er führt damit erstmalig einen messianischen Titel. Auf einen innerweltlichen Anspruch beschränkte er sich also nicht.

‘Umars Nachfolger ‘Uṭman greift auf den Kalifentitel zurück, nutzt dessen Semantik aber neu. Der „Nachfolger“ bedeutet ja auch „Stellvertreter“. Der Kalif ist jetzt nicht mehr „Nachfolger des Gesandten Gottes“, sondern behauptet, „Stellvertreter Gottes“ zu sein; statt *ḥalīfat rasūl Allāh* also *ḥalīfat Allāh*.

Das Oberhaupt bekommt einen weiteren programmatischen Titel. Er ist *imām*. Das heißt erst einmal „Vorbild“ und „Anführer“. Jeder, der ein Ritualgebet leitet – auch spontan für eine sich gerade zusammenfindende Gruppe –, heißt so. Dass der „Anführer“ der gesamten Gemeinde als *imām* bezeichnet werden kann, ist nun fünffach bedeutsam.

Einmal verwendet m. E. keine Sure das Wort für einen Menschen. Im Koran ist *imām* vielmehr das Wort für ein maßgebliches Buch, etwa „die Hauptschrift“. Ein einziger Vers ist offen für eine Deutung auf einen Menschen, aber auch hier legt der Zusammenhang eher die Bedeutung „Schriftstück“ nahe. In dem betreffenden Koranvers sagt Gott von sich im Plural mit einer koranisch geläufigen Warnform, einem unvollständigen Zeitsatz:

Am Tag, da wir alle Menschen mit ihrem (jeweiligen) *Anführer* (zum Gericht) rufen werden! Diejenigen, denen ihre Schrift (*kitāb*, mit dem Verzeichnis ihrer Taten) in ihre Rechte gegeben wird, werden sie (ohne weiteres) verlesen (17:71ab).

Aber auch hier legt sich doch eher nahe, *imām* für einen Gegenstand zu halten und zu übersetzen: „Am Tag, da wir alle Menschen mit ihrem *Hauptbuch* (zum Gericht) rufen werden! Diejenigen, denen ihre Schrift (*kitāb*, mit dem Verzeichnis ihrer Taten) in ihre Rechte gegeben wird, werden sie (ohne weiteres) verlesen“ (17:71ab). Wenn der Anführer der islamischen Gemeinde mit einem koranischen Wort für „Buch“ bezeichnet wird, ist klar, wie sehr er Orientierung, „Rechtleitung“ zu bieten hat.

Zweitens zeigt die Nähe zur Bedeutung „Vorbeter“, dass das politische Oberhaupt sich eben doch erst einmal als Leiter des Gottesdienstes sehen soll.

Drittens aber klingt der Titel damit so unspektakulär, dass man dazu überging, das Amt des Anführers aller Muslime in Absetzung vom beliebigen Liturgen als „Großimamat“ zu bezeichnen: *al-imāma al-kubrā/al-‘uzma*.¹¹

Es legt sich viertens schon deshalb nahe, den, der der *umma* vorsteht, *imām* zu nennen, weil die beiden Wörter derselben Wortwurzel entstammen. Die Wurzel *‘-m-m* ist semitisch breit belegt; das Verb könnte „vorausgehen“ bedeuten. Diese Grundbedeutung erklärt dann gut die folgenden arabischen Wörter: die Präposition *amāma* „vor“, sowie die Substantive *umm* „Mutter“, daher *umma* „Stamm, Volk, Nation“ und schließlich den „vor“ dem „Stamm“ gehenden *imām* mit seinem Amt, der *imāma*. Der Imam scheint also ganz organisch „vor“ dieses neue Gottesvolk zu gehören.

Schließlich besagt der Titel, dass die Muslime in ihrem Anführer nicht nur einen Herrscher, sondern – was *imām* ja auch bedeutet – ein Vorbild sehen wollten; dass sie also ethische Ansprüche stellten und damit bald ethische Kriterien für die Gültigkeit der Herrschaft anwenden werden.

Ein weiterer Herrschertitel tritt erst später hinzu. Auch ihn muss man aus seinem Entstehungszusammenhang heraus verstehen. Nach ‘Uṭmāns Ermordung wählt man den Cousin und Schwiegersohn Muḥammads: ‘Alī. Sein Kalifat erfüllt erstmalig andere Legitimitätskriterien: ‘Alī soll von Muḥammad selbst bestimmt worden sein, und er ist jedenfalls Prophetenverwandter. Seine Anhänger vertreten die Ansicht, dass kein anderer als er von Anfang an die *umma* hätte leiten sollen. Für sie ist ‘Alī nicht der vierte Kalif, sondern der erste. Seine Anhänger sind die „Ali-Partei“, die *šī‘at ‘Alī*: die Schiiten. Gleich nach dem Tod des Propheten hatten sich also zwei Weisen der Herrschaftslegitimierung gegenübergestellt: Wahl des Geeignetsten oder Muḥammad-Verwandtschaft. Mit ‘Alīs Kalifat aber tritt eine dritte Antwort auf die Frage hinzu, wie man den rechtmäßigen Leiter der *umma* findet: Ein mächtiger mekkanischer Klan beansprucht, den Kalifen zu stellen. Damit ist das dynastische Prinzip begründet. Die Banū Umayya lancieren einen aus ihrem Hause, einen „Umayyaden“, Mu‘āwiya. Er wird die Hauptstadt der *umma* erst ins irakische Kufa, dann nach Damaskus verlegen.

Einige zeitgenössische Gelehrte kritisieren die Oberhäupter nun für ihren höfischen Lebensstil, ihr persönliches Missverhalten, aber auch für die autokratische Machtübernahme. Als besonders schmerzlich empfindet man, dass die Kalifen sich Insignien der Königswürde zuzulegen beginnen: Szepter, Krone, Thron. In mittelumayyadischer Zeit hört man deutliche Regierungskritik: *Mulk* sei das, also – *horribile dictu* – „Königtum“. Damit sei der entscheidende Abfall von Gott geschehen: Jetzt betrachte der Herrscher nicht mehr Gott als den König

11 Laut Patricia Crone vielleicht zuerst bei Abū Ya‘la, st. 1066: P. Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004, 17.

und die eigene Herrschaft als lediglich verliehene (so noch Sure 3:26), sondern als „Besitz“. *Mulk* bedeutet denn auch nicht nur „Königtum“; es heißt darüber hinaus „Besitz“. Tatsächlich aber sei Menschenmacht über Menschen nur legitim, wenn sie für Gottes Zwecke eingesetzt wird. Einen König (*malik*) betrachten die Kritiker als Entthronung Gottes. Imamat und der Kalif, die *imāma* und der *ḥalīfa*, seien das Herrschaftsinstrument Gottes, seien also Weisen der Theokratie. Die Königsherrschaft von Menschen dagegen sei Aristokratie und daher gegen die Grundprinzipien des Islam. Königtum ist für die Gelehrten Rückfall ins Heidentum.

2.2 Griechen und Perser: Deckungsdenken

Neben den kritischen Stimmen melden sich aber auch Gelehrte zu Wort, die den status quo absegnen und mit ihren Argumenten abstützen. Das geschieht in jeder Generation und nach jeder Verschiebung der Machtmechanismen neu. Die *‘ulam* – die Religionsgelehrten – entwickeln jeweils neue Begründungen, die die fraglich gewordene Legitimität des derzeitigen Imams nachträglich sanieren.¹² Diese Gelehrten und die so legitimierte *umma* mit ihrem *imām* wird man später die „Sunniten“ nennen. Hoftheologie wird hier betrieben oder, um das Verfahren genauer zu charakterisieren: Deckungsdenken. Denn ein Teil der sunnitischen *‘ulamā* scheint allzeit bereit, den augenblicklichen islamischen Herrschaftszustand mit Koranzitaten, *Ḥadīṭen* und neuen Begründungsgängen als genau so gottgewollt zu erweisen und damit zu decken. Deckungsdenken ist diese Hofgelehrsamkeit allerdings auch, weil deren Vertreter damit aus der Schusslinie sind, sicher vor den Zornesblitzen des Machthabers.

Das muslimische Reich entsteht zwischen den beiden alten Kulturträgern Persien und Byzanz. Werden die griechische Philosophie und die iranische Tradition nun die politische Theorie des Islam beeinflussen?

Das griechische Denken eignet sich für einen denkerischen Nachvollzug der muslimischen Gründungserfahrung ausgezeichnet. Die Anthropologie des Aristoteles ohne den Bruch der Erbsünde entspricht dem koranischen Menschenbild, demzufolge der Mensch nur erneut zum ihm ohnehin bekannten Guten ermahnt werden muss. Ein Gemeinwesen gibt es nicht erst, um dem Bösen in uns zu wehren, sondern weil der Mensch φύσει πολιτικὸν ζῷον ist (*Politeia* 1253a3, umgekehrt dann 1278b19). Die Muslime werden den aristotelischen Begriff entweder unter Betonung des „Stadt“-Aspektes als *madanī* wiedergeben, oder mit dem aus dem semitischen Wort für „Mensch“ gebildeten *insī*, „gesellig“.

12 Als eine solche Geschichte je nachziehender Sanierungen lässt sich das ganze Buch E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958 lesen.

Ebenfalls Platons Staatslehre findet muslimischen Widerhall. Sie eignet sich denn auch in mindestens drei Zügen zur philosophischen Untermauerung dessen, was in der islamischen Frühzeit polistechnisch geschah. Der am Anfang der Zivilisation stehende Gesetzgeber ist hier Muḥammad, die Gründungsgeschichte durch Kolonialisierung erfüllt sich in der *hiğra*, und Heilsteilhabe mittels Zugehörigkeit zur πόλις; das ist ja der *umma*-Gedanke als Erlösungsgemeinschaft. Die klassisch-islamische Rezeption der griechischen Staatsphilosophie hat ihren Meister in al-Fārābī (gest. 950).¹³

Aus Iran gelangt dagegen eine andere politische Theologie in die Selbstreflexion der *umma*. Das geschieht über persisch geprägte christliche Beamte, die nun für die Muslime arbeiten. Was hier eindringt, ist eine hohe Königsideologie. Jetzt muss man den König nicht mehr als einen Menschen sehen, dem göttliche Macht vorübergehend verliehen wurde oder der sich göttliche Macht gar anmaßt, sondern der sie rechtens auf Erden vertritt.¹⁴ Das ist politische Theologie als absegnendes Hofdenken in Reinform. Die sunnitischen Deckungsdenker bewirken allerdings nicht nur eine breite Billigung der jeweils augenblicklichen muslimischen Herrschaftsform als islamisch legitim. Nolens volens stoßen sie auch eine gegenläufige Entwicklung an.

2.3 Machthaber und Gelehrte: Verweltlichung der Herrschaft

Ursprünglich sollte das Imamamt, wie gesagt, die Heilsgarantie sein: Wo der Imam, da der Islam – wo das gläubige Vorbild, da ist Rechtleitung zu finden; und Rechtleitung (*hudā*) ist das, was der Muslim sich vom Islam erhofft. Sie ist der soteriologische Zentralbegriff.¹⁵ Aber nach 200 Jahren ‚Deckungsdanken‘ stellt sich heraus, dass sich die Quelle der Rechtleitung verschoben hatte. Das Deckungsdanken vermochte es auch immer weniger zu verbergen, dass die Herrscher verrotten waren. So sehr sich die sunnitischen Religionsgelehrten dem Herrscher unterwarfen und ihn ideologisch stützten, etablierten sie sich doch als eigenständige Rechtleitung, ja als die eigentliche Rechtleitung. Durch ihre Stellungnahmen – in Lehreinrichtungen und Schriften – veränderten sie die Glaubenskultur. Wer wissen will, was denn nun die göttliche Rechtleitung ist, schaut immer weniger auf den Herrscher und fragt immer mehr, was die *Ḥadīṭ*-Gelehrten zu sagen haben.

13 Seine *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila* sind übersetzt von C. Ferrari, Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt, Stuttgart 2009.

14 P. Crone, a. a. O., 164.

15 H. Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 100.

Genau besehen geschah diese absichernde Rückfrage in drei Methodenphasen.¹⁶ Zuerst lautete die Frage an die *Ḥadīṭ*-Gelehrten: Was lehren die Texte? Als man merkte, dass sie nicht eindeutig sind, fragte man: Was sagen die Ausleger? Als man schließlich feststellte, dass die sich nicht einig sind, wollte man wissen: Was ist die übereinstimmende Sicht der Gelehrten? Wie dem auch sei: Für die politische Theorie ist mit dieser mentalitätsgeschichtlichen Verlagerung der Rechtleitungsquelle ein entscheidender Prozess eingeleitet. Wenn die professionelle Religionsgelehrsamkeit, und nicht mehr der Herrscher, den Gottesweg weist, dann wird Herrschaft etwas Weltliches.

Diese Verschiebung des islamischen Herrschaftsverständnisses hatte nun aber nicht nur mentalitätsgeschichtliche Gründe, für die die Kalifen mit ihrem anstößigen Lebenswandel mitverantwortlich waren; eine ganze Reihe von Ereignissen beschleunigten, ja bewirkten von außen die Bedeutungsverschiebung des Kalifats. Es rutschte stufenweise in die Machtlosigkeit. Konkurrenz hatte der in Bagdad residierende 'Abbasidenkalif schon 756 bekommen. Seither gab es in Córdoba ein selbständiges Emirats. Es berief sich auf umayyadische Abstammung. Ab 910 nennen sich dann die schiitischen Fatimiden in Nordafrika „Kalifen“ und stellen damit die Einzigkeit, ja Gültigkeit der Bagdader Herrschaft in Frage. Andalusien zieht 929 nach: Jetzt gibt es drei Kalifate gleichzeitig! Dazu kam, dass der Kalif in Bagdad 945 von der wiederum schiitischen Dynastie der Buyiden faktisch fast vollständig entmacht wird. An weiteren Orten sprießen Gegenkalifate aus dem Boden. Der Imamatsgedanke ist damit sinnlos geworden; denn wo die wahre islamische Glaubensgemeinschaft ist, das kann man nun nicht mehr im Blick auf den einen Imam, den Kalifen angeben. Auch hier zieht theologisches Deckungsdenken noch einmal nach: al-Ġazālī (gest. 1111) löst das Problem, indem er den politischen Herrschern nicht wirklich Macht zugesteht, sondern bloß *ṣawka*, Muskelkraft. Es mag nun verschiedene Königtümer geben, aber die *umma* sei dennoch einzig und einig.¹⁷

Hat sich das sunnitische Denken also konstellationsbedingt doch noch von seiner theokratischen Frühgeschichte lösen können? Die Frage suggeriert, dass der Islam in Medina eine Theokratie war.¹⁸ Tatsächlich war das Gemeinwesen dort unter Muḥammad durch Anweisungen gesteuert, die beanspruchten, von Gott zu kommen. Es entstand eine geregelte Gottesdienstform, es gab prophetische Schiedsurteile und Feldzüge, deren Erfolg man Gott zuschrieb (3:123). Der medinensischen *umma* fehlte aber die institutionalisierte Herrschaft, der Staat, ein Apparat. Wenn man unter Theokratie jene Staatsform versteht, in der oder

16 P. Crone, a. a. O., 134–140.

17 P. Crone, a. a. O., 248.

18 So etwa P. Stockmeier, „Theokratie“, in: Staatslexikon, Bd. 5, Freiburg i. Br. 1989, Sp. 447–450, Sp. 448.

durch die Gott unmittelbar regiert, dann ist von Medina zu sagen: *Theo-* ja, *-kratie* nein.

Gegen Ende der koranischen Verkündigung deutet sich an, dass es in Medina noch andere Zuständige gibt. Sie heißen *ulū l-amr*: „die mit dem Befehl“ oder „die Leute der Angelegenheit“. Gerade weil ihre Aufgaben nicht beschrieben und ihr Autoritätszugang nicht erwähnt wird, handelt es sich hier aber nicht um fest installierte Funktionsträger, geschweige denn um neu eingerichtete Hierarchien. Der Koran erwähnt hier nur wie selbstverständlich weiterbestehende, aus der Stammesgesellschaft vertraute und fallweise eintretende Anweisungs- und Lösungsmechanismen:

Ihr Gläubigen! Gehorcht Gott und dem Gesandten und den Zuständigen (*ulū l-amr*) unter euch! Und wenn ihr über eine Sache streitet, dann bringt sie vor Gott und den Gesandten, wenn ihr an Gott und den jüngsten Tag glaubt! So ist es am besten und nimmt am ehesten einen guten Ausgang (4:59).

2.4 Umma und civitas: verantwortliches Miteinander

Der politisch-theologische Befund lässt sich jetzt zusammenfassen. Koran und Muḥammadgeschichte begründen keine institutionalisierte Herrschaft. Mit seinem Anspruch, der Gesandte Gottes für die Araber zu sein, gelingt es Muḥammad zwar in gewissem Maße, das agonale Neben- oder Gegeneinander der Menschen und Stämme auf der Halbinsel in ein verantwortliches Miteinander zu überführen. Mehr *civitas* als dies ist aber gar nicht im Blick: keine Verfassung, keine Behörden, keine hierarchischen Verfahren; nur eine Integrationsdynamik, die *umma*. Die Unterscheidung von Staat, Gesellschaft und Religion greift hier also noch nicht. Erst moderne Rückgriffe projizieren eine Staatslehre in die islamische Frühzeit: eine ideale Synthese, ja die Identität von *dīn* und *dawla* – „Religion und Staat“. Dabei ist schon das Wort für „Staat“ (*dawla*) eine Neuverwendung der Vokabel, die ursprünglich nur „Wechsel“, später dann auch „Dynastie“ bedeutete.¹⁹ Die Behauptung, der korantreue Muslim müsse einen islamischen Staat befürworten, ist somit ein islamistischer Anachronismus. Politikrelevantes sagt der Koran nur, insofern er die Autorität Muḥammads legitimiert. Was nach dessen Tod zu geschehen hat, bleibt koranisch ungeklärt. Der Koran entwirft weder eine Theokratie noch eine Demokratie. Zu Staatsformen äußert er sich überhaupt nicht.

19 F. Rosenthal, „Dawla“, in: *Encyclopaedia of Islam*, Bd. 2, Leiden 1991, 177–178.

3. Ergebnis

In seiner Systematischen Theologie lässt Wolfhart Pannenberg die Ekklesiologie auf die Frage hinauslaufen, wie „Kirche und politische Ordnung“ zueinander und vor dem „Horizont der Gottesherrschaft“ stehen.²⁰ Die Lehre von der Kirche beinhaltet nämlich eine Theologie des Politischen. Sie legitimiert und relativiert menschliche Herrschaft. Das geschieht durch die dreifache Zuordnung in Selbstunterscheidung: Kirche – Gottesreich, Staat – Gottesreich und Staat – Kirche. Mit ihrer Dynamik der Legitimierung und Relativierung von Menschenmacht gehört zum Selbstverständnis der christlichen Glaubensgemeinschaft also von Anfang an nicht nur eine politische Dimension, sondern auch eine eigene Sichtweise der staatlichen Ordnung: Institutionalisierte Menschenherrschaft soll es geben, und sie soll die Gemeinschaft des Gottesreiches vorscheinen lassen; das aber wird ihr immer nur vorläufig und überholbar gelingen. Auch wenn die Christen und die Kirche diesem Selbstverständnis allzu selten entsprochen haben, gehört es zum christlichen Grundzeugnis, das immer wieder freizulegen und einzuklagen ist.

Diese christliche Theologie der politischen Unterscheidungen erlaubt nun einen geschärften Blick auf die islamische Theologie des Politischen. Der Islam hat ebenfalls eine politisch relevante Ursprungsdimension. Die Grunddynamik ist hier das „Eins-sein-Lassen“, die Integrationsbewegung der transtribal-montheistischen *umma*. Das islamische Grundzeugnis bringt zwar mit dem Impuls zur Einigung aller eine für das Zusammenleben der Menschheit relevante Grunddynamik mit. Staatstheorien treten jedoch erst später hinzu und können sich nicht unmittelbar auf den koranischen Erstimpuls berufen. Sie entstehen vielmehr erst aus der schmerzlichen Erfahrung, dass man sich islamischerseits sofort nach Muḥammads Tod über die Frage streitet, ja bekriegt, wie das Gemeinwesen nun geleitet werden soll. Die Gelehrten können eine angeblich islamische Herrschaft als in Wirklichkeit unislamisch kritisieren oder aber nachträglich sanktionieren oder als endlich einzurichten propagieren. Erst hier ist die Rede von Theokratie angebracht.

Das ist ein überraschendes Ergebnis: In seiner Frühzeit bietet das Christentum bereits Material für eine Staatstheorie, der als doch eigentlich politikinteressierter geltende Islam dagegen hat in seiner Gründungsphase dagegen keinen Staat im Blick. Wie erklärt sich dieser Unterschied?

Das Selbstverständnis der Kirche entsteht in Weiterführung der Volks- und Königstheologie Israels, aufgrund der Erfahrung und Verkündigung des Reiches Gottes und der Gemeinschaft als Leib Christi, es entsteht angesichts bereits bestehender und übergreifiger Staatsstrukturen, sowohl jüdischer- wie römi-

20 A. a. O., Bd. 3, 62.

scherseits. Strukturierte Herrschaft ist daher für Jesus und die Apostel eine Realität, die im Lichte von Ostern neu zu beleuchten ist. Der Islam dagegen entsteht in einer Kultur ohne institutionalisierte Herrschaft. Der Koran spricht zu einer vorstaatlichen Welt. Daher tragen die Muslime keine eindeutige, einheitliche staatsbezogene Botschaft durch die Geschichte. Sie waren und sind vielmehr in jeder neuen soziokulturellen Konstellation herausgefordert, das staatstheoretisch noch ganz offene koranische Zeugnis neu auszubuchstabieren in seiner Bedeutung für die Gestaltung der politischen Ordnung.