

Gudrun Krämer
Bearbeitung: Bettina Gräf

Politischer Islam

Einheit 3:
Elemente einer „islamischen Ordnung“

Überarbeitete und aktualisierte Auflage, 2011

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung und des Nachdrucks, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der FernUniversität reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Wir weisen darauf hin, dass die vorgenannten Verwertungsalternativen je nach Ausgestaltung der Nutzungsbedingungen bereits durch Einstellen in Cloud-Systeme verwirklicht sein können. Die FernUniversität bedient sich im Falle der Kenntnis von Urheberrechtsverletzungen sowohl zivil- als auch strafrechtlicher Instrumente, um ihre Rechte geltend zu machen.

Der Inhalt dieses Studienbriefs wird gedruckt auf Recyclingpapier (80 g/m², weiß), hergestellt aus 100 % Altpapier.

Inhaltsverzeichnis

I. Elemente einer "islamischen Ordnung" (<i>nizam islami</i>)	3
1. Islam, Recht und Verfassung	3
2. "Der Islam ist Religion und Staat"	5
2.1 Nicht-islamische Gebiete	8
2.2 Säkularisierung	9
3. Die Anwendung der Scharia	10
3.1 Scharia und Rechtswissenschaft	12
3.2 Das Feste und das Bewegliche	18
4. Die Souveränität Gottes (<i>hakimiyya</i>)	23
5. Gottesstaat als Republik	25
II. Islam und Demokratie	28
1. Zur Vereinbarkeit von Islam und Demokratie	28
2. Die Stellvertreterschaft der Menschen und die Autorität der muslimischen Gemeinde	31
3. Konsultation und Partizipation	36
4. Pluralismus	42
III. Islam und Menschenrechte	48
1. Die islamische Begründung von Menschenrechten	48
2. Religions-, Meinungs- und künstlerische Freiheit	52
3. "Toleranz im Islam": Die Stellung nicht-muslimischer Minderheiten	56
4. Die Frauenfrage	61
5. Resümee: Islam, Menschenrechte und Demokratie	66
Literaturverzeichnis	69

Diese Seite bleibt aus technischen Gründen frei!

I. Elemente einer "islamischen Ordnung" (*nizam islami*)

1. Islam, Recht und Verfassung

Das Verhältnis von Islam, Recht und Verfassung ist ein zentrales Thema innermuslimischer Auseinandersetzungen. Der Anspruch islamischer Aktivisten, eine "islamische Ordnung" (*nizam islami*) zu verwirklichen, die auf der Anwendung der Scharia ruht, rückte stets den Staat, bzw. präziser, den modernen National- oder Territorialstaat, in den Mittelpunkt ihres wie des allgemeinen Interesses. Muslimische Autoren hatten eindringlich die Entwicklung einer zeitgemäßen islamischen politischen Theorie angemahnt, die den ausgefeilten Vorschriften im Bereich von Ritus, Familien-, Handels- und Strafrecht eine ebenso differenzierte politische Theorie an die Seite stellt, die im Islam wurzelt, zugleich jedoch auf die politischen Gegebenheiten des 20. Jahrhunderts reagiert. Die Vorstellungen islamischer Aktivisten von einer wahrhaft islamischen Ordnung galten vielfach jedoch als vage, inkohärent, wenig verständlich und mehr oder weniger identisch mit radikalem Denken. Dieses Urteil muss, verfolgt man die Literatur und Debatten, korrigiert werden. Die folgende Kurseinheit beschäftigt sich daher mit der Staats- und Rechtsauffassung sunnitischer Muslime, mit einem Schwerpunkt auf den Zeitraum der 1970er bis Anfang der 1990er Jahre. Die Vorstellungen schiitischer Muslime, die in wichtigen Punkten (Frage der Legitimität, Rolle der Rechtsgelehrten, Formen der Rechtsauslegung) abweichen, bleiben unberücksichtigt. Im Mittelpunkt der Kurseinheit sollen der Ruf nach einer Anwendung der Scharia (*tadbiq ash-shari`a*), die Lehre von der Souveränität Gottes (*hakimiyya*) und die Haltung zu Pluralismus (*ta`addudiyya*), Demokratie und Menschenrechten stehen. Diese Themen sind zwar bis heute (2011) relevant und werden weiterhin debattiert, zielen aber zunehmend auf die Implementierung bestimmter ethischer Grundsätze und Regeln statt auf die Errichtung eines islamischen Staates.¹ Wichtig ist es in diesem Zusammenhang, die Debatten im islamischen Denken um die *maqasid ash-shari`a* (Intensionen der Scharia) zur Kenntnis zu nehmen, die sich "von einem nahezu vergessenen zu einem geradezu omnipräsenten Konzept entwickeln."²

Thema der Kurseinheit

Dabei ist eines festzuhalten: Über das Verhältnis von Islam, Staat und Verfassung, Menschenrechten und Demokratie schlechthin lassen sich keine Aussagen machen. Analysieren lassen sich nur die Ansichten von Muslimen, die unter jeweils spezifischen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen leben und ihre politischen Ideen entwickeln. Dies müsste als Selbstverständlichkeit gelten, würde es nicht

A-historischer Umgang mit dem Islam

¹ Vgl. z.B. SCHIFFAUER 2010 zur Transformation der Islamischen Gemeinschaft Milli-Görüş in Deutschland und BAYAT 2007 zu Post-Islamismus und Demokratie in Ägypten und Iran.

² ROGLER 2009, 22; siehe auch JOHNSTON 2007.

gerade im vorliegenden Zusammenhang immer wieder außer Acht gelassen, wo häufig völlig a-historisch, losgelöst von Ort und Zeit, über den Islam an sich philosophiert wird. Dazu trägt ohne Zweifel bei, dass viele Muslime ihre Ansichten nicht so sehr als Ergebnis eigenen Nachdenkens präsentieren, die von anderen Muslimen legitimer Weise kritisiert werden können, sondern als "die Position des Islam", des wahren, des richtigen, des recht verstandenen Islam, für den sie zu sprechen glauben. Während es jedoch unbestrittener Maßen gewisse Kernelemente des islamischen Glaubens gibt, die von allen Muslimen geteilt werden, gehen ihre Vorstellungen darüber, wie ein islamisches Staats- und Gemeinwesen idealer Weise organisiert und verfasst sein sollte, weit auseinander.

Grundlage: sunnitischer
Mainstream

Die folgenden Aussagen stützen sich in erster Linie auf die Überlegungen von Muslimen, die als Vertreter eines sunnitischen "Mainstream" bezeichnet werden können. Seit den 1990er Jahren wird dafür auch der Terminus *wasatiyya* (Mittelweg, Balance, Zentrismus) benutzt.³ Manche von ihnen werden üblicherweise als konservativ oder orthodox eingestuft, andere als aufgeklärt-progressiv. Zu diesem Mainstream zählen neben Mitgliedern der ägyptischen und der jordanischen Muslimbrüder und der von Rashid al-Ghannushi geführten Bewegung der Islamischen Tendenz Nahda in Tunesien auch politisch nicht organisierte Intellektuelle, Rechtsgelehrte, Historiker, Politologen, Juristen und Journalisten, die den Zielen und Idealen der gemäßigten, das heißt gewaltfrei vorgehenden islamischen Bewegung nahe- oder zumindest aufgeschlossen gegenüber stehen. Viele der berücksichtigten Autoren sind somit der islamischen Strömung zuzurechnen, andere setzen sich kritisch mit deren Thesen und Forderungen auseinander.

Die hier zu behandelnden Autoren vertreten, um dies ganz deutlich zu machen, nicht den Islam an sich, sondern den ganz explizit einen schrift- und gesetzesbezogenen Islam. Sprecher des mystischen Islam, Sufis, melden sich kaum zu Wort.⁴ Die Theoretiker und Aktivisten sprechen – ebenso wie ihre Kritiker – im Wesentlichen für die gebildete städtische Mittelschicht. Und sie sind fast ausnahmslos Männer.⁵

³ Vgl. BAKER 2003 und GRÄF in GRÄF/SKOVGAARD-PETERSEN 2009.

⁴ Vgl. aber VAN BRUINESSEN/HOWELL 2007 und VAN BRUINESSEN 2009.

⁵ Ausnahmen bilden die Publikationen zum islamischen Feminismus, siehe Kurseinheit 1.

Literaturhinweise: Wissenschaftliche Titel zur Debatte um Islam, Recht und Verfassung sind weniger zahlreich, als man angesichts der Bedeutung der Thematik vermuten könnte. Vor allem liegen nur wenige Untersuchungen vor, die sich intensiv mit den islamischen Positionen und Theorien der 1970er und 1980er Jahre auseinandersetzen, die vielfach deutlich über die Lehren klassischer Autoritäten und auch der Salafiyya-Reformer der Jahrhundertwende hinausgehen (Die Mehrzahl der Literatur zum politischen Islam, islamischem Fundamentalismus und Islamismus beschäftigt sich mit konkreten Aktionen islamischer Bewegungen und Parteien). Zu den Ausnahmen zählen EBERT 1991, MEIER 1994 sowie ALDEEB 1994. Zu empfehlen sind daneben die Aufsätze von Charles E. BUTTERWORTH und Fahmi JEDAANE in SALAMÉ 1987. Lesenswert ist auch ROFF 1987. Vgl. ferner die Monographien von BINDER 1988 zu islamischem Liberalismus, FAATH/MATTES 1992 zu Demokratie und Menschenrechten sowie AYUBI 2002. Siehe darüber hinaus KRÄMER 1999 zu Staatstheorien und Verfassungsentwürfen, TAJ-FAROUKI/NAFI 2004 zu islamischem Denken im 20. Jahrhundert, KRAWIETZ/REIFELD 2008 zu Recht und Rechtsvorstellungen sowie AHMAD 2009 zu Islamismus und Demokratie. Siehe ebenfalls die letzte Ausgabe der Zeitschrift für Philosophie Concordia 59 (2011), die sich mit der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart befasst, hg. von Sarhan DHOUB. Allerdings kommen hier vor allem liberale Autoren und Positionen zu Wort.

2. "Der Islam ist Religion und Staat"

Die zentrale These islamischer Theoretiker und Aktivisten bis in die 1990er Jahre lautete: "Der Islam ist Religion und Staat" (*al-islam din wa-daula*) bzw. "Religion und Welt" (*al-islam din wa-dunya*). Die Formel ist eine moderne Schöpfung und entspringt der neuzeitlichen Frage nach dem "korrekten" Verhältnis von Religion und Welt, Religion und Staat.⁶ Für islamische Aktivisten besagt sie nicht nur, dass der Islam als heilsvermittelndes ethisch-religiöses Bezugssystem alle Aspekte menschlichen Lebens leiten und durchdringen muss, sondern die Beziehung des Individuums zu Gott ebenso wie sein Verhältnis zu Mitmensch, Tier und Umwelt, die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung der Gemeinschaft ebenso wie ihr Verhältnis zur nicht-muslimischen Außenwelt. Das Leben ist, wie Maulana al-Maududi (1903-1979) es ausdrückte, ein "nahtloses Ganzes".⁷ Für islamische Aktivisten bedeutet die Formel – und das ist das Entscheidende – dass der Islam die Durchsetzung der Scharia im Sinne einer umfassenden Gesetzesordnung verlangt und dies wiederum die Gründung eines islamischen Staates erfordert. Der in Paki-

Zentrale These

⁶ Im Widerspruch zu Islamisten postuliert der Islamwissenschaftler Reinhard SCHULZE 1992, dieses Konzept sei ein Konstrukt der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und die Einheit von Religion und Staat durchaus nicht tragende Säule eines gewissermaßen klassischen Islamverständnisses. Anregend auch der unten noch zitierte MEIER 1994, bes. 28.

⁷ Zitiert nach ADAMS in ESPOSITO 1983, 114.

Muhammad Asad stan wirkende Muhammad Asad (1900-1992), der als österreichischer Konvertit mit westlichen Urteilen und Vorurteilen über den Islam ebenso vertraut war wie mit den Bedenken moderner, mehr oder weniger verwestlichter Muslime, formulierte die Ausgangsfrage folgendermaßen:⁸

"But, then, one might ask: Does Islam really expect the Muslims to strive, at all times and under all circumstances, for the establishment of an Islamic state – or is the desire for it based only on their historical memories? Is Islam really so constituted that it demands of its followers a definite course of political, communal action – or does it perhaps leave, as other religions do, all political action to be decided by the people themselves in the light of the exigencies of the times? In short, is the "mixing of religion with politics" a genuine postulate of Islam, or not?

The intimate connection between religion and politics which is so characteristic of Muslim history is, more often than not, somewhat unpalatable to modern, Western-educated Muslims who have grown accustomed to considering questions of belief and of practical life as belonging to entirely separate realms [...]"

Mehr als Dogma und Gottesdienst Seine Antwort war klar: Islam, Hingabe an Gott, ist mehr als Dogma und Gottesdienst. Er fordert bestimmte Einstellungen und Verhaltensweisen, die nicht vom isolierten Individuum gelebt und verwirklicht werden können, für die es vielmehr den Rückhalt in einer Gemeinschaft und den Schutz eines Staates braucht.⁹

"Anyone who is acquainted, however superficially, with the teachings of Islam knows that they not only circumscribe man's relation to God, but also lay down a definite scheme of social behaviour to be adopted in result of that relation [...] the Qur'an makes it abundantly clear that the ultimate purpose of all creation is the compliance of the created with the will of the Creator. In the case of man, this compliance – called islam – is postulated as the conscious, active coordination of man's desires and behaviour with the rules of life decreed by the Creator [...]"

Nevertheless, even if we choose to obey God, we may not always be able to do it fully: for although it is obvious that the innermost purpose of Islamic Law is man's righteousness in the individual sense, it is equally obvious that a good deal of the Law can become effective only through a consciously coordinated effort of many individuals – that is, through a communal effort. From this it follows that an individual, however well-intentioned he may be, cannot possibly mold his private existence in accordance with the demands of Islam unless and until the society around him agrees to subject its practical affairs to the pattern visualized by Islam [...] the community's willingness to cooperate in terms of Islam must remain largely theoretical so long as there is no worldly power responsible for enforcing Islamic Law and preventing rebellious behaviour – at least in matters of social concern – on the part of any of the community's members. This responsibility can be discharged only by a coordinating agency invested with the powers of com-

⁸ ASAD 1961, 2. Muhammad Asad (Leopold Weiss), in Österreich geboren, trat zum Islam über und beteiligte sich Ende der 1940er Jahre mit der hier zitierten Schrift an der Verfassungsdebatte im 1947 neu entstandenen Pakistan.

⁹ ASAD 1961, 2-4.

mand (*amr*) and prohibition (*nahy*): that is, the state. It follows, therefore, that the organization of an Islamic state or states is an indispensable condition of Islamic life in the true sense of the word."

Die Bewertung der Aussage, Islam, Welt und Staat seien untrennbar miteinander verbunden, fällt je nach Standpunkt sehr unterschiedlich aus. Islamisten betonen die Ganzheitlichkeit des Islam (*shumuliyya*), die Glauben und Handeln, individuelles Verhalten und gesellschaftliche Ordnung einem einheitlichen Gesetz unterstellt, die Geist und Körper, Individuum und Gesellschaft in Einklang bringt, sie "integriert".¹⁰ Ihre Kritiker hingegen verweisen auf die totalitäre Gefahr eines Anspruchs, der menschliche Entscheidungsfreiheit gravierend einschränkt und prinzipiell die Autonomie einzelner Lebensbereiche auszuschließen scheint.¹¹

Unterschiedliche
Bewertungen

Nun bedeutet die Formel nicht, dass die Sphären von Glauben und Ritus ("Religion") auf der einen Seite und gesellschaftlicher Ordnung ("Politik", "Staat") auf der anderen völlig undifferenziert wären. Die Formel selbst bringt die Unterscheidung zwischen Religion (*din*) und Welt bzw. Staat (*dunya* bzw. *daula*) ja bereits zum Ausdruck. Hierauf beharren vor allem Vertreter eines liberalen Islamverständnisses. Für diese Differenzierung lassen sich in der klassischen islamischen Rechtswissenschaft (*fiqh*) Ansätze finden, die unterscheiden zwischen den im engen Sinn religiösen Pflichten der Muslime gegenüber Gott (*'ibadat*) und den "zwischenmenschlichen Pflichten oder Beziehungen" (*mu`amalat*). Auch zahlreiche Fürsprecher des ganzheitlichen Ansatzes unterscheiden (und zwar nach Maßgabe eigener Vernunft) zwischen Religion und Welt, Religion und Staat bzw. Politik. Ihr Postulat lautet allerdings, alle Aspekte menschlichen Lebens müssten der religiösen Ethik und dem göttlichen Gesetz unterworfen sein. Den Islam verstehen sie als Einheit von Glauben und Gesetz, die im Koran als unmittelbarem Gotteswort in ihren Grundzügen vorgezeichnet ist und vom Propheten Muhammad und den ersten Generationen der Muslime (*as-salaf as-salih*) exemplarisch vorgelebt wurde. Die Einhaltung von Gottes Wort und Gesetz soll der Menschen Wohlergehen in dieser Welt und ihr Heil im Jenseits sichern. Woran die Autoren mithin denken, sind zwei Sphären menschlichen Lebens, von denen die eine auf Religion und Gottesdienst bezogen ist, die andere auf "weltliche" Angelegenheiten (der Begriff "weltlich" wird im allgemeinen streng gemieden), die allerdings beide der Scharia unterstellt bleiben. Am besten wird man von zwei differenzierten, jedoch durch Ethik und Gesetz verbundenen Sphären sprechen. Ein bewusst vollzogener und bejahter Säkularismus ist damit grundsätzlich ausgeschlossen.¹²

Religion und Welt

Islamisten der 1980 und 1990er Jahre verstanden die Formel "*al-islam din wa-daula*" daher so, dass Islam vollgültig nur im Rahmen eines islamischen Staates

¹⁰ Das arabische *din*, im Deutschen zumeist als Religion wiedergegeben, bedeutet zunächst einmal göttliche, geoffenbarte Satzung, Gesetz. Sabine Damir-Geilsdorf übersetzt in Anlehnung an Sayyid Qutb "System", vgl. DAMIR-GEILSDORF 2003, 16.

¹¹ Vgl. hierzu in Kurseinheit 2 das Kapitel zu Kritik und Selbstkritik.

¹² Vgl. die Diskussion um Säkularisierung in Kurseinheit 1.

gelebt werden kann – und dies obwohl Koran und Sunna keine eindeutigen Aussagen über Notwendigkeit und Form eines islamischen Staates machen und obwohl die islamische Geschichte nie eine völlige Verschmelzung von Religion und Politik gekannt hat.¹³

Fu'ad Zakariya Noch weiter geht der Islamismus-Kritiker Fu'ad Zakariya, dessen Überlegungen sich hier nahtlos anschließen:¹⁴

"Tatsächlich legitimiert die islamische Tradition auf der normativen Ebene rechtliche Theorie weder einen eigenständigen Begriff des Politischen noch des Religiösen. Vielmehr unterliegt die ganze menschliche Wirklichkeit den Maßstäben des *din*, den offenbarten Satzungen Gottes, ungeachtet der Tatsache, dass deren inhaltliche Konkretisierung zum großen Teil der menschlichen Vernunft überlassen ist. Politik, die nicht im Einklang mit den Kriterien der islamischen Scharia (*siyasa shar'iyya*) steht, ist demnach grundsätzlich illegitim. Weder der Begriff der Politik, *siyasa*, noch des Staates, *daula*, entstammen allerdings der koranischen Tradition. Vielmehr resultieren beide aus der Sphäre der politischen Wirklichkeit der islamischen Geschichte, in der politischen Macht weitgehend in der Hand von Dynasten bzw. Usurpatoren lag: Dies war de facto vom Anspruch religiöser Autoritäten unabhängig und legitimierten umgekehrt ihre eigene säkulare Herrschaft durch religiöse Symbolik. Damit ist im Herzen der geschichtlichen Erfahrungen des Islam selbst die Trennung zwischen den Bereichen des Politischen und des Religiösen angelegt, die auf der Ebene der offiziellen Lehre in Gestalt des islamischen Rechts um so angestrebter überdeckt wurde."

2.1 Nicht-islamische Gebiete

Muslime unter fremder Herrschaft

Über die Möglichkeit und Gültigkeit islamischen Lebens unter nicht-islamischer Herrschaft haben sich aus verständlichen Gründen vor allem solche Muslime Gedanken gemacht, die in einem von Nicht-Muslimen beherrschten Gebiet lebten. Die Beispiele reichen von der Zeit der Kreuzzüge und der spanischen Reconquista über die europäischen Kolonialreiche von Algerien über Indien und Indonesien bis zur modernen Diaspora in Europa, Amerika und Australien. Die Rechtsgelehrten erörterten insbesondere die Frage, ob Muslime bei nicht-muslimischer Besetzung ihres Landes verpflichtet seien, auf islamisches Gebiet auszuwandern, ob also eine religiöse Pflicht zur *hijra* (Auswanderung) bestehe. Eine einheitliche Rechtsauffassung kam nicht zustande, besser gesagt, die Auslegungen divergierten von Rechtsschule zu Rechtsschule.¹⁵ In den letzten 15 Jahren entwickelte sich zudem das Feld des sogenannten Minderheitenrechts (*fiqh al-aqalliyyat*), das sich um die Klärung von Rechtsfragen und Fragen der Religionsausübung in nicht-muslimischen Gesellschaften, besonders in Europa und Nordamerika, bemüht.

¹³ MEIER 1994, 28.

¹⁴ ZAKARIYA 1991, vgl. auch ZAKARIYA in DHOUIB 2011.

¹⁵ Vgl. für einen Überblick NAFI 2004.