

Von Normen und Werten: Religion, Recht und Politik im modernen Islam^I

GUDRUN KRÄMER

Zu den bekanntesten Elementen der zeitgenössischen Diskussion um Islam, Recht und Politik zählt die Formel, der Islam sei »Religion und Staat« (*al-islam din wa-daula*) oder, etwas weiter gefasst und zugleich historisch früher belegt, der Islam sei »Religion und Welt« (*al-islam din wa-dunya*). Die Formel wird vielfach als Aussagesatz verstanden (dass es ursprünglich und über lange Zeit so war, selbst wenn diese Einheit sich heute nur selten verwirklicht findet) oder zumindest als normative Aussage (dass es so sein müsse, selbst wenn die Einheit in Geschichte und Gegenwart nicht wirklich die Norm abgegeben hat). Tatsächlich aber handelt es sich bei der viel gebrauchten Formel um ein Postulat (dass es so sein sollte, unabhängig davon, ob die Einheit in Geschichte und Gegenwart, von der kurzen Ära der prophetischen Führung im frühen 7. Jahrhundert n. Chr. abgesehen, je

realisiert wurde), und am besten versteht man sie als Kampfbe-griff in einer aktuellen Auseinandersetzung: Sie beinhaltet eine klare Absage an den Säkularismus, die sich mit gleicher Schärfe nach innen und nach außen richtet – nach innen gegen die Kritiker einer solchen Verbindung von religiöser Überzeugung und öffentlicher Ordnung in den eigenen Gesellschaften, nach außen gegen ›den Westen‹ mit all den von ihm propagierten Normen und Werten von der Toleranz über die Aufklärung bis hin zur säkularen Ordnung (vergessen werden in diesem Zusammenhang häufig die sozialistische Staatenwelt einschließlich der Sowjetunion und deren Nachfolgestaaten, die meist faktisch unter den Westen subsumiert werden).

Dass ›im Islam‹ Religion, Recht und Politik eng und unauf-löslich miteinander verknüpft sind und sein müssen, stellt zu-mindest in den Gesellschaften des Mittleren Ostens von Marokko bis Pakistan keine bloße Minderheitenposition dar. So denken beachtliche Teile der politischen Öffentlichkeit, die sich der breiten, nicht immer klar nach außen abgrenzbaren »islamischen Strömung« zurechnen lassen.² Die »Islamisten« (unter denen Fundamentalisten im landläufigen Sinn des Wortes eine bedeutende, aber keineswegs die alles beherrschende Rolle spielen) sind sicherlich die lautesten und auffälligsten Fürsprecher einer Einheit von Religion, Recht und Politik. Sie geben in der Diskussion auf jeden Fall den Ton an, beeinflussen in nicht wenigen Staaten der Region auch das gesellschaftliche Leben und die Rechts- und Verfassungsordnung. Aber sie stoßen zugleich auf Kritik und Widerstand, der zum Teil seinerseits religiös argumentiert, um aus den normativen Quellen in dieser Frage ganz andere Schlüsse zu ziehen, zum Teil dezidiert säkularistisch auftritt, ohne die islamische Tradition zur Abstützung eigener Positionen zu bemühen.³

Islam als Text

An der Formel »Der Islam ist Religion und Staat« ist jeder einzelne Bestandteil klärungsbedürftig. Es beginnt mit dem Begriff »Islam«: Darüber, was Islam bedeutet, und ob es überhaupt legitim und sinnvoll ist, bei der Analyse gesellschaftlicher und kultureller Verhältnisse in muslimischen Gesellschaften auf »den Islam« zurückzugreifen, wird in der Wissenschaft heftig gestritten; gelegentlich erreicht die Debatte sogar eine breitere Öffentlichkeit. Grundsätzlich sollte – will man sich nicht des Essentialismus und plumpen Kulturalismus (in unserem Zusammenhang besser bekannt als »Orientalismus«)⁴ schuldig machen – zwischen verschiedenen Dimensionen islamischen Denkens und muslimischen Handelns unterschieden werden: Islam als historisch eingebetteter, da von Menschen (ganz überwiegend Männern) erarbeiteter normativer Tradition; der orts-, zeit- und milieuabhängigen Praxis von Musliminnen und Muslimen in Geschichte und Gegenwart, die keineswegs zwingend und durchgängig durch die normative Tradition normiert sein muss; und schließlich ebenso vielfältigen Vorstellungen über eine »rechte« islamische Ordnung und Lebensweise.

Im vorliegenden Fall aber, wo es um das Verhältnis von Religion, Recht und Politik geht, ist klar, was mit »Islam« vorrangig gemeint ist: die normative Tradition, die im Wesentlichen durch Texte begründet wird und in Texten regelrecht festgeschrieben ist – dem Koran als nach muslimischem Verständnis direkter göttlicher Rede und der Sunna als von der göttlichen Offenbarung inspirierter prophetischer Rede und Praxis (daher im Deutschen häufig übersetzt als »Prophetentradition«). Beide Texte gelten Muslimen als heilig und daher weitgehend unantastbar: Über den Status des Koran als Gotteswort öffentlich zu diskutieren, ihn gar mit literaturwissenschaftlichen Methoden kritisch zu untersuchen, ist im aktuellen politischen Klima zu-

mindest in der arabischen Welt so gut wie unmöglich. (Vgl. Bobzin 1999; Seidensticker 2000; Wild 1996)⁵ Weniger tabubeladen, wenn auch keineswegs risikofrei, ist der Umgang mit der Sunna als für spätere Generationen verbindlicher (wenigstens in Teilen auch rechtsverbindlicher) Rede und Praxis des Propheten. (Vgl. Brown 1996) Sowohl Koran wie Sunna erheben den Anspruch auf Wahrheit. Beide sind sie ihrer Komposition und Struktur nach jedoch hoch kompliziert und – was islamischen Gelehrten im Allgemeinen bekannt war und nach wie vor bekannt ist, von Islamisten aber gerne übersehen wird – in jedem Punkt auslegungsbedürftig, selbst dort, wo ihre Aussagen auf den ersten Blick klar und eindeutig erscheinen mögen. Das gilt für dogmatische ebenso wie für rechtsrelevante Fragen: Wenn im Koran von dem »Thron« oder der »Hand« Gottes die Rede ist, dann treten die Theologen auf den Plan, um der Gefahr eines anthropomorphistischen Verständnisses (oder eben Gottesbildes) entgegenzutreten, und wenn in Sure 5,38 geschrieben steht, dem Dieb und der Diebin seien die Hände abzuschlagen, werden die Juristen aktiv, um den Tatbestand des Diebstahls genauer (und das heißt in diesem Fall: möglichst restriktiv) zu definieren. (Mit dem biblischen Gebot »Du sollst nicht töten« ist es im Grundsatz nicht anders).

Koran und Sunna bilden das Fundament, auf das nicht nur Fundamentalisten ihren Glauben bauen. Sie stiften einen Bezugsrahmen und bieten zugleich ein Repertoire an Aussagen, Weisungen, Bildern und Metaphern, auf das Muslime zurückgreifen, wenn sie sich eine Vorstellung von islamischer Lehre machen. Aber es bleibt die Notwendigkeit der Auslegung, die nicht ohne Auswahl und Gewichtung der unterschiedlichen normativen Referenzen auskommt, die Koran und Sunna bereithalten. Ohne Exegese geht es nicht. Das stellt, wenn diese Thematik hier auch nicht vertieft werden kann, mit großer Dringlichkeit die Frage nach religiöser Autorität und religiösen Autori-

täten, die in der Vergangenheit stets aktuell war und selten einheitlich beantwortet wurde, in der Gegenwart jedoch angesichts expandierender Bildungsmöglichkeiten und immer dichterere Kommunikation, wo immer mehr Menschen religiöses Wissen erlangen und aus diesem Wissen eigene Deutungsmacht beanspruchen, neue Aktualität gewonnen hat.⁶

Islam und Staat

Islam, darüber sind sich die meisten Muslime einig, ist mehr als das bloße Bekenntnis zu dem *Einen* Gott und seinem Gesandten Muhammad: Der Glaube ruft nach Taten. Er begründet eine bestimmte Lebensführung, in der sich die religiösen Werte in innerweltliches Handeln übersetzen; religiöse Ethik kann und darf nicht ohne gesellschaftliche Wirkung bleiben. Das muss in der einen oder anderen Weise auch auf Politik abstrahlen, die immer auf gewissen Werten beruhen und bestimmte Weltbilder reflektieren wird. (Das gilt im Übrigen ebenso für Buddhismus, Judentum und Christentum, aber auch für den historischen Materialismus oder jede andere Form der atheistischen oder agnostischen Weltanschauung.) Islamisten gehen jedoch weiter: Sie postulieren, dass sich die von Gott geforderte rechte Lebensführung nicht auf rein individueller Ebene verwirklichen lässt, sondern nur im Rahmen einer »islamischen Ordnung« (*nizam islami*), in der die göttlichen Gebote und Verbote öffentlich wirksam durchgesetzt werden.⁷ Der Islam verlangt nach ihrer Überzeugung die »Anwendung der Scharia« als von Gott verfügbarer allumfassender Rechts- und Werteordnung. Die Anwendung der Scharia aber setzt ihrerseits eine islamische Staatsgewalt voraus. Verglichen mit anderen Formen, Islam zu verstehen und zu leben (die gleichfalls davon ausgehen, dass Glaube und Handeln in erkennbarer Weise miteinander verknüpft sein müssen und alle

Muslime beispielsweise die Pflicht haben, mehrmals täglich das Ritualgebet zu vollziehen, im Ramadan zu fasten, Almosen zu geben und nach Möglichkeit zumindest einmal im Leben nach Mekka zu pilgern), fällt auf, wie sehr die im engeren Sinn theologische Frage nach dem Heil hier überlagert wird durch die Konzentration auf diesseitiges Handeln, auf individuelle Praxis, Recht und öffentliche Ordnung und in letzter Konsequenz auf den Aspekt der Macht. Diese Fixierung auf die Macht ist in der innermuslimischen Diskussion auch vielfach (kritisch) angemerkt worden. (Vgl. Krämer 1994a)

So unverzichtbar der islamische Staat nach Auffassung der Islamisten für ein wahrhaft islamisches Leben auch ist, sehen sie seine konkrete Form doch nicht unbedingt durch das historische Vorbild des Kalifats vorgegeben. Zumindest gilt das für die Mehrheit der sunnitischen Islamisten, während Schiiten im Rahmen der sog. Imamatstheorien spezifische Vorstellungen religiöser und politischer Autorität entwickelt haben, die in wesentlichen Punkten von sunnitischen Vorstellungen abweichen.⁸ Zwar soll der Koran (in dem vom Kalifat, nebenbei gesagt, nicht die Rede ist) einem verbreiteten Slogan zufolge als »Verfassung« des islamischen Staates dienen (»Der Koran ist unsere Verfassung«, al-qurʿan dusturuna). Tatsächlich enthalten weder Koran noch Sunna klare Weisungen für die Gestaltung der politischen Ordnung; in diesem Sinn gibt es daher auch keine verbindliche islamische politische Theorie. Unter Sunniten dominiert heute die Auffassung, Koran und Sunna schrieben den Muslimen in politischen Dingen einige allgemeine Richtlinien und Werte vor: das Beratungsprinzip *shura*, das Partizipation, wenn nicht Demokratie begründen soll, die Verantwortlichkeit der Regierenden, die Unabhängigkeit der Justiz – allesamt Grundsätze einer »guten Regierungsführung«, good governance, die internationale Organisationen seit Jahren einfordern und die hier gewissermaßen islamisch formuliert, legitimiert und abgesichert werden.⁹

Die in Koran und Sunna festgelegten und von Muslimen lediglich zu ›entdeckenden‹ islamischen Grundsätze und Grundwerte müssen, so geht die Argumentation weiter, den wechselnden Zeitumständen und Bedürfnissen angepasst und in je angemessener Weise umgesetzt werden. Das kann im Rahmen eines wieder belebten Kalifats geschehen; es ist aber auch in einer islamischen Republik oder Monarchie möglich. Hier verbindet sich Festigkeit in den Grundsätzen mit Flexibilität in der Anwendung.

Politik dient aus dieser Sicht als Mittel zum Zweck, und der Zweck besteht in der Realisierung einer auf die Scharia gegründeten islamischen Ordnung, die man – mit allem, was das impliziert – als ›Tugendstaat‹ verstehen kann. In dieser Vorstellung spiegelt sich, auch das wird rasch deutlich, ein eigenartig unpolitisches Politikverständnis, in dem die zentralen Kategorien von Macht, Interesse und Konkurrenz auffällig unterbelichtet bleiben, wenn sie nicht völlig ausgeblendet werden. An ihrer Stelle stehen religiös-moralische Kategorien wie richtig und falsch (*haqq* und *batil*), zulässig und unzulässig (*halal* und *haram*), gut und verwerflich (*maʿruf* und *munkar*)¹⁰ und das gleichfalls auf religiös-moralischer Grundlage konstruierte Gemeinwohl (*al-maslaha al-ʿamma*), an denen sich Wert und Berechtigung politischer Überzeugungen, Verfahren und Entscheidungen messen lassen sollen: Ein moralischer Diskurs ersetzt so weitgehend die politische Analyse.¹¹

Islam und Recht oder: Die ›Anwendung der Scharia‹

Die konkrete Gestaltung der politischen Ordnung ist aus dieser Sicht zweitrangig. Was zählt, ist die Rechts- und Werteordnung des islamischen Gemeinwesens. Dementsprechend rücken

Form, Funktion und Wandlungsfähigkeit der Scharia in den Vordergrund, die in Wissenschaft und Öffentlichkeit lebhaft und äußerst kontrovers diskutiert werden. Die Vielzahl der Fragen, die sich bei genauerer Betrachtung stellen, kann hier nur angeschnitten werden: Sie betreffen unter anderem das Verhältnis von Ethik, Moral und Recht, das von muslimischen Juristen in anderer (im Wortsinn differenzierterer) Weise gesehen wird als von der Mehrzahl der zeitgenössischen Islamisten, die schlicht deren Identität behaupten.¹² Tatsächlich liegt die besondere Attraktivität des Rufs nach einer »(integralen) Anwendung der Scharia« nicht zuletzt in der Erwartung, sie könne die Werte (Ethik, Moral, Anstand, Gerechtigkeit) verwirklichen, die in der eigenen Lebenswelt so heftig vermisst werden.¹³ Die zunächst akademisch anmutende Frage, ob die Scharia bzw. das islamische Juristenrecht (*shura*) überhaupt als ›Recht‹ im modernen, juristischen Sinne verstanden werden könne, oder ob sie nicht vielmehr reine Pflichtenlehre sei (so in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der bedeutende Islamwissenschaftler Joseph Schacht, dem u.a. Baber Johansen widersprochen hat), zielt in eine ähnliche Richtung. Die sorgfältige Analyse zeigt, dass im islamischen *shura* – obgleich religiös fundiert – Ethik, Moral und Recht ebenso wenig zusammenfallen wie in anderen Rechtstheorien und -ordnungen. (Vgl. Schacht 1935; Johansen 1988; knapp und verständlich auch Scholz 2001)

Fundamental für jedes Verständnis islamischen Rechts ist das Verhältnis zwischen göttlicher Norm- und Rechtssetzung (*sharʿ*, *sharīʿa*) auf der einen Seite und menschlicher Rechtsfindung (*shura*) auf der anderen: Nach islamischer Lehre ist die Scharia göttliches Recht in dem Sinn, dass sie in ihren Grundzügen ebenso wie in bestimmten Einzelpunkten von Gott (bzw., was meist weniger deutlich formuliert wird, seinem Gesandten Muhammad) für alle Zeiten unverrückbar festgelegt wurde, und zwar entweder im Koran oder in der von göttlicher Offenbarung

geleiteten prophetischen Tradition, die gerade in Rechtsdingen als einander ergänzende normative Quellen gelten. Koran und Sunna aber sind, wie oben ausgeführt, Texte und daher auslegungsbedürftig. Ausgelegt wurden und werden sie durch Theologen und Juristen, die nach eigenem Verständnis nicht eigenständig Rechtsnormen entwickeln, diese vielmehr lediglich im heiligen Text »entdecken« oder aus dem heiligen Text »ableiten« (der Fachterminus lautet *istinbat*). Auch die sog. eigenständige Rechtsentwicklung (*ijtihad*), die in den Debatten um eine Erneuerung des Islam und der muslimischen Gesellschaften seit dem 18. Jahrhundert eine so zentrale Rolle spielt, wo immer wieder die »Öffnung« des angeblich im 10. Jahrhundert geschlossenen »Tors des *Ijtihad*« gefordert wurde, bleibt an die normativen Quellen gebunden. Frei ist sie lediglich von der Bindung an eine bestimmte Rechtsschule (*madhhab*) mit ihren spezifischen Methoden und Doktrinen, die islamisches Recht und islamische Jurisprudenz über Jahrhunderte prägten. (Vgl. Kamali 1991; Hallaq 1997)

Damit ist wiederum das Thema »Festigkeit und Flexibilität« berührt, denn während die göttliche Setzung im Prinzip ewig gültig und unhinterfragbar ist (jedoch unausweichlich durch Menschen ermittelt wird), kann ihre menschliche Deutung keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben. Sie bleibt stets wandelbar und revidierbar. Kritik an Gottes Gesetz und Willen kann es nach muslimischer Überzeugung nicht geben, Kritik an menschlicher Auslegung sehr wohl. Allerdings wird zumindest in islamistischen Kreisen selten gründlicher über die Konsequenz aus dieser Einsicht nachgedacht; allzu häufig wird schlicht die Eindeutigkeit göttlicher Normen postuliert, die »in Koran und Sunna« klar und unmissverständlich nachzulesen und dann nur noch in die Praxis umzusetzen seien. Eine Reflexion darüber, was etwa die »Öffnung des Tors des *Ijtihad*« für das Verständnis menschlicher Vernunft und Freiheit bedeutet und in

welchen Foren und Gremien sie stattfinden könnte, um gesellschaftliche Wirkung zu entfalten, fehlt allzu häufig.¹⁴

Schließlich geht es um die Reichweite islamrechtlicher Normen (zunächst gleichgültig, ob sie als Scharia im Sinne göttlicher Normsetzung oder *shura* im Sinne menschlicher Rechtsfindung bezeichnet werden), genauer gesagt darum, ob sie menschliches Verhalten auf individueller und kollektiver Ebene tatsächlich so flächendeckend reglementieren, wie von vielen Muslimen (und das heißt keineswegs nur Islamisten) behauptet, oder aber ob sie, wie von anderen angenommen, lediglich allgemeine Normen, Werte und Leitlinien vorgeben, die im Einklang mit variierenden Lebensumständen und Erwartungen wiederum flexibel umgesetzt werden müssen. Hierzu haben Gelehrte der klassischen Zeit mehr (und zugleich Komplizierteres und Interessanteres) gesagt, als vielen Zeitgenossen bewusst: Im Mittelpunkt standen dabei Überlegungen zum Gemeinwohl (*al-maslaḥa al-ʿamma*), das in Beziehung zu Einzelbestimmungen der Scharia bzw. des *shura* gesetzt wurde.¹⁵ Das Beharren auf allgemeinen Normen und Werten wie Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit, Verantwortung und Partizipation/*shura* (die gegebenenfalls sogar konkrete Vorschriften der Scharia und des tradierten *fiqh* überlagern oder aufheben sollen), als Kennzeichen einer gleichermaßen authentischen wie zeitgemäßen »islamischen Ordnung«, verdient auf jeden Fall Aufmerksamkeit, wenn man sich mit dem Verhältnis von Islam, Recht und Politik beschäftigt. (Vgl. Krämer 1999a, bes. Kap. III, VI)

Islam ist nicht gleich Islam

So strittig einzelne Aspekte des Verhältnisses von Islam, Recht und Politik sind – und zwar unter Muslimen strittig – und so kontrovers sie ohne Zweifel bleiben werden, steht man doch

nicht ohne Ergebnisse da. Sie lassen sich in einer Reihe von Un-Gleichungen ausdrücken: Islam ist nicht gleich Islam – das wird all denen einleuchten, die auf die offenkundige Vielfalt islamischer Denk- und Lebensformen blicken, und jene stören, die Islam in erster Linie als normative Tradition verstehen, deren notwendige Einheitlichkeit sie betonen. Islam ist nicht gleich Islamismus – das wird diejenigen überzeugen, die sich an die Realitäten halten, und jene irritieren, die im Einklang mit dem islamistischen Credo im Islam Religion und Politik zwingend und unauflöslich miteinander verbunden glauben. Islamismus ist nicht gleich Gewalt – das wird auf den Widerspruch derer stoßen, die Islamismus eng definieren und auf bestimmte (militante) Gruppierungen beschränken, die sie politisch bekämpfen.

Wenn Islam sich aber – auf einheitlicher normativer Quellenbasis – in unterschiedlichen Formen manifestiert und daher stets plural gedacht werden muss, wird man in politischen Fragen keine Einheitlichkeit erwarten dürfen. Die normativen Quellen formulieren keine spezifisch islamische politische Doktrin. Damit fällt auch jede Argumentation, im Islam seien Religion und Staat in vorgegebener Weise miteinander verbunden: Weder lässt sich behaupten, sie müssten unauflöslich miteinander verknüpft – noch aber, sie müssten notwendig voneinander getrennt sein. Sowohl die theokratische wie die säkulare Lösung bilden lediglich extreme Möglichkeiten politischer Gestaltung; sie sind Idealtypen, die in Vergangenheit und Gegenwart kaum je rein anzutreffen waren. Das gilt für das frühe Kalifat der Umayyaden ebenso wie für das späte der Osmanen, und für die Islamische Republik Iran ebenso wie für die Türkische Republik.¹⁶

Dass Muslime in einem säkularen Staat leben können, muss wissenschaftlich nicht erst bewiesen werden. Das zeigt die Praxis nicht nur der muslimischen Diaspora in Westeuropa, Amerika und Australien, sondern auch der muslimischen Mehrheitsge-

sellschaften der Türkei oder Usbekistans, wo die säkulare Ordnung allerdings von Staats wegen durchgesetzt wurde und gegen einigen Widerstand aufrechterhalten wird. Die Frage lautet zugleich jedoch, ob Muslime eine säkulare Ordnung selbst dort bejahen, wo eine ›islamische Alternative‹ besteht. (Vgl. hierzu Johansen 1996)¹⁷ Sie ist nicht allgemein zu beantworten, sondern nur mit Blick auf konkrete Personen, Gruppen und Gemeinschaften. In jedem Fall setzt dies voraus, dass Muslime zwar nicht ihren Glauben daran aufgeben, der Islam sei (die) religiöse Wahrheit – daran werden sie, wie die meisten Anhänger einer monotheistischen Glaubensgemeinschaft, vermutlich festhalten –, wohl aber den Anspruch auf Überlegenheit über alle anderen religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen und die an diesen Überlegenheitsanspruch geknüpften rechtlichen und sozialen Konsequenzen von der rechtlichen Diskriminierung von Andersgläubigen und Agnostikern bis zum Verbot des Religionswechsels von Muslimen (»Apostasie«). Im Sinne echter Pluralität müsste die religiöse und rechtliche Anerkennung über den Kreis der Juden und Christen als Anhängern einer monotheistischen »Buchreligion« (*ahl al-kitab*) hinaus auf religiöse Bekenntnisse ausgedehnt werden, die im Islam als Heiden und Götzendiener abgewertet werden. Als legitim anerkannt werden müsste selbst der ›bekenkende‹ Atheismus. Eine »Anwendung der Scharia« ist solange undenkbar, wie sie Prinzipien des tradierten *shura* enthält, die diese umfassende Anerkennung und rechtliche Gleichstellung gerade nicht zulassen. Ob eine derart radikal überholte Rechtsordnung noch als ›Scharia‹ wahrgenommen würde, sei dahingestellt. Ausgeschlossen ist keine dieser Entwicklungen. Ausgemacht ebenso wenig.

Anmerkungen

- 1 Ein erster Abdruck dieses Beitrags erschien unter dem Titel *Der Islam ist Religion und Staat* in Schluchter (2003).
- 2 Die Terminologie ist in der Literatur wenig einheitlich; der in der Öffentlichkeit gängige Begriff »Fundamentalismus« wird von den Fachwissenschaftlern allerdings überwiegend als abwertend und generell unangemessen abgelehnt. Ausführlicher zu Definitionen von Islamismus, Fundamentalismus und politischem Islam in Krämer (1999a), insbes. Kap. I.
- 3 Zu säkularistischen Positionen in der arabischen Welt vgl. am Beispiel Ägyptens Steppat (1991) sowie die Arbeiten von Flores, besonders Flores (1993).
- 4 Die so genannte Orientalismus-Debatte, die sich an Edward Saids 1978 erschienenem Buch »Orientalism« entzündete, das außerordentlich lebhaftes, zum Teil offen polemische Kontroversen auslöste und vor allem (wenn auch keineswegs ausschließlich) eine jüngere Generation von Regional-, Kultur- und Islamwissenschaftlern beeindruckte, kann hier nicht eingehend behandelt werden. Beispielhaft für einen orientalistuskritischen Ansatz ist die Studie von Al-Azmeh (1996). Meine Position hierzu ist sehr knapp zusammengefasst in dem Vortrag »On Difference and Understanding« (Krämer 2000a).
- 5 Das meiste Aufsehen erregte international der Fall des ägyptischen Literatur- und Islamwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid, der in den 90er Jahren wegen seiner literaturkritischen Arbeiten über den Koran der Apostasie beschuldigt, rechtskräftig verurteilt, von seiner Frau zwangs geschieden und aus der Universität verdrängt wurde; er fand in Europa Asyl. Zumindest eines seiner Werke ist ins Deutsche übersetzt: *Islam und Politik. Kritik eines religiösen Diskurses*.

- 6 Aus unterschiedlicher Perspektive vgl. hierzu Arjomand (1984), Berkey (2001), Skovgaard-Petersen (1997) oder auch Eickelman/Anderson (1999).
- 7 Dieser Punkt ist besonders deutlich herausgearbeitet bei Ayubi (1991).
- 8 Zu den klassischen schiitischen Imamatslehren und der – unter schiitischen Gelehrten umstrittenen – Doktrin von der »Herrschaft« oder »Vormundschaft des Rechtsgelehrten (*velayat-e faqih*)«, die von Ayatollah Khomeini entwickelt und in der Islamischen Republik Iran zumindest in Teilen umgesetzt wurde, vgl. Halm (1988) und Halm (1994). Außerhalb Irans übernahm die libanesische Hizbollah zunächst Grundzüge dieser Doktrin, um sich schrittweise jedoch von ihr abzuwenden – ein Beispiel für die Adaptations- und Lernfähigkeit auch solcher islamistischer Bewegungen, die gemeinhin als »radikal«, wenn nicht »extremistisch« eingestuft werden, vgl. Rosiny (1996). Zur Adaptations- und Lernfähigkeit islamistischer Bewegungen vgl. auch Krämer (1994b) und, noch breiter angelegt, Eickelman/Piscatori (1996).
- 9 Zum Folgenden eingehender Krämer (1999a) und Krämer (2000b); von der prinzipiellen Vereinbarkeit plural-demokratischer und (bestimmter) islamistischer Ordnungsvorstellungen geht Ahmad S. Moussalli (1995) aus.
- 10 Das gesellschaftspolitisch relevante koranische Gebot, »das Gute zu gebieten und das Verwerfliche zu verhindern« (*al-amr bil-maʿruf wan-nahy ʿan al-munkar*), das alle Abstufungen von Bürgersinn und gesellschaftlicher Verantwortung ganz allgemein bis hin zu umfassender Zensur und repressivem Vigilantentum umfassen kann, ist von Michael Cook (2000) umfassend untersucht worden. Zum Gemeinwohl nochmals unten.

- 11 Ein gutes Beispiel bietet der Aufsatz eines bekannten (nicht-islamistischen) tunesischen Sozialwissenschaftlers: Bouhdiba (1998).
- 12 Diese Sicht beschränkt sich allerdings nicht auf islamistische Muslime; sie prägt nicht selten auch die Darstellung dezidiert nicht-islamistischer Autoren; vgl. etwa die Beiträge in dem von Bouhdiba (1998) herausgegebenen Sammelband (vgl. Anm. 11).
- 13 Zum ›Mythos Scharia‹ vgl. Sivan (1995: 218ff.); knapp auch: Krämer (1999b).
- 14 Grundzüge eines liberalen islami(sti)schen Ansatzes, in dem diese Fragen zumindest ansatzweise gestellt werden, hat beispielhaft Leonard Binder (1998) analysiert. Ein gutes Beispiel einer solchen liberalen, auf die normativen Quellen gestützten Deutung, die sich selbst als Ijtihad versteht, bietet der in Kuala Lumpur lehrende Jurist Mohammad Hashim Kamali (1997).
- 15 Dazu eingehend Hallaq (1997: 162-206) und auch Kamali (1991).
- 16 Aus sehr unterschiedlicher Perspektive vgl. hierzu Lapidus (1975); Sonn (1987) oder auch Schulze (1992).
- 17 Der Zentralrat der Muslime in Deutschland – eine von mehreren miteinander konkurrierenden muslimischen Dachorganisationen – verabschiedete im Februar 2002 eine (bemerkenswerte) *Islamische Charta*, in der er die »vom Grundgesetz garantierte gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung« einschließlich des Rechts auf Religionswechsel bejahte (Punkt 11), die deutsche Rechtsordnung anerkannte (Punkt 10 und 13) und einen klerikalen Gottesstaat explizit ablehnte (Punkt 12). Ob die im Zentralrat vertretenen Muslime an anderem Ort und in einem anderen gesellschaftlichen Rahmen eine andere Rechts-

und Verfassungsordnung für richtig befinden würden, ist diesem Text nicht zu entnehmen, für die öffentliche Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland jedoch weitgehend unerheblich.

Literatur

- Abu Zaid, Nasr Hamid (1996): *Islam und Politik. Kritik eines religiösen Diskurses*, Frankfurt a.M.
- Arjomand, Said Amir (1984): *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago [u.a.].
- Ayubi, Nazih (1991): *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London.
- Al-Azmeh, Aziz (1996): *Die Islamisierung des Islam. Imaginäre Welten einer politischen Theorie*, Frankfurt a.M.
- Berkey, Jonathan P. (2001): *Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East*, Seattle [u.a.].
- Binder, Leonard (1998): *Islamic Liberalism. A Critique of Development Ideologies*, Chicago [u.a.].
- Bouhdiba, Abdelwahab (1998): »Political Thought«, in: Ders. (Hg.): *The Individual and Society in Islam (Different Aspects of Islamic Culture)*, Paris, S. 273-293.
- Bobzin, Hartmut (1999): *Der Koran. Eine Einführung*, München.
- Brown, Daniel W. (1996): *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, Cambridge.
- Cook, Michael (2000): *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge.
- Eickelman, Dale F./Piscatori, James (1996): *Muslim Politics*, Princeton.

- Eickelman, Dale F./Anderson, John W. (Hg.) (1999): *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Bloomington.
- Flores, Alexander (1993): »Secularism, Integralism and Political Islam. The Egyptian Debate«, in: *Middle East Report*, No. 183, S. 32-38.
- Hallaq, Wael B. (1997): *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge.
- Halm, Heinz (1988): *Die Schia*, Darmstadt.
- Halm, Heinz (1994): *Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution*, München.
- Johansen, Baber (1988): »Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (hukm) im islamischen Recht«, in: *Die Welt des Islams* 28, S. 264-282.
- Johansen, Baber (1996): »Staat, Recht und Religion im sunnitischen Islam – Können Muslime einen religionsneutralen Staat akzeptieren?«, in: *Der Islam in der Bundesrepublik Deutschland*, Münster (= Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 20), S. 12-60.
- Kamali, Mohammad Hashim (1991): *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge.
- Kamali, Mohammad Hashim (1997): *Freedom of Expression in Islam*, Cambridge.
- Krämer, Gudrun (1994a): »Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen«, in: Cornelia Wunsch (Hg.): *XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991*, Stuttgart, S. 183-191.
- Krämer, Gudrun (1994b): »The Integration of the Integrist: a comparative study of Egypt, Jordan and Tunisia«, in: Ghassan Salamé (Hg.): *Democracy Without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, London, New York, S. 200-226.

- Krämer, Gudrun (1999a): *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden.
- Krämer, Gudrun (1999b): »Law and Order: The Application of the Shari'a in the Middle East«, in: *Middle Eastern Lectures* 3, S. 57-68.
- Krämer, Gudrun (2000a): »On Difference and Understanding. The Use of Abuse of the Study of Islam«, in: *ISIM (International Institute for the Study of Islam in the Modern World)*, Leiden, Newsletter 5, S. 6-7.
- Krämer, Gudrun (2000b): »Good Counsel to the King: the Islamist Opposition in Saudi Arabia, Jordan and Morocco«, in: Joseph Kostiner (Hg.): *Middle East Monarchies: the Challenge of Modernity*, Boulder, S. 257-287.
- Krämer, Gudrun (2003): »Der Islam ist Religion und Staat«, in: Wolfgang Schluchter (Hg.): *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*, Weilerswist.
- Lapidus, Ira M. (1975): »The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society«, in: *International Journal of Middle East Studies* 6, S. 363-385.
- Moussalli, Ahmad S. (1995): »Modern Islamic Fundamentalist Discourses on Civil Society, Pluralism and Democracy«, in: Augustus Richard Norton (Hg.): *Civil Society in the Middle East*, Bd. 1, Leiden [u.a.], S. 79-119.
- Rosiny, Stephan (1996): *Islamismus bei den Schiiten im Libanon*, Berlin.
- Saids, Edward W. (1978): *Orientalism*, London [u.a.].
- Schacht, Joseph (1935): »Zur soziologischen Betrachtung des islamischen Rechts«, in: *Der Islam* 22, S. 207-238.
- Schluchter, Wolfgang (2003): *Fundamentalismus, Terrorismus, Krieg*, Weilerswist.

- Scholz, Peter (2001): »Scharia in Tradition und Moderne – Eine Einführung in das islamische Recht«, in: *Jura. Juristische Ausbildung* 23, 8, S. 525-534.
- Schulze, Reinhard (1992): »Islam und Herrschaft. Zur politischen Instrumentalisierung einer Religion«, in: Michael Lüders (Hg.): *Der Islam im Aufbruch?*, München, S. 94-129.
- Seidensticker, Tilman (2000): »Koran«, in: Udo Tworuschka (Hg.): *Heilige Schriften. Eine Einführung*, Darmstadt, S. 111-130.
- Sivan, Emmanuel (1995): *Mythes politiques arabes*, Paris.
- Skovgaard-Petersen, Jakob (1997): *Defining Islam for the Egyptian State. Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta*, Leiden [u.a.].
- Sonn, Tamara (1987): »Secularism and National Stability in Islam«, in: *Arab Studies Quarterly* 9, 3, S. 284-305.
- Steppat, Fritz (1991): »Säkularisten und Islamisten. Ein Kategorisierungsversuch in Ägypten«, in: *Asien, Afrika, Lateinamerika* 19, S. 699-704.
- Wild, Stefan (Hg.) (1996): *The Qur'an as Text*, Leiden [u.a.].

