

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

Nr. 1/2010 (10. Jg.)



Das politische Erbe des Islam
The Political Legacy of Islam

Inhalt/Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i>	3
Jesus und Muhammad als Vorbilder / <i>Jesus and Muhammad as Role Models</i> (Carsten Polanz)	5
Die Scharia – Entstehung, Inhalt, Bedeutung für Europa / <i>Sharia – its Origins, its Content and its Significance for Europe</i> (Christine Schirrmacher)	21
Meldung und Fatwa aus dem Internet / <i>News and Fatawa from the Internet</i>	37
Buchbesprechungen (Rezensionen) / <i>Book reviews</i>	40



Islam und Christlicher Glaube

Islam and Christianity

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Journal of the Islam Institute of the German Evangelical Alliance

Herausgeber / Publisher

Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn
Fax: +49 / (0)228 / 965038-9
ifi@islaminstitut.de
http: www.islaminstitut.de

Vorstand / Board

Dr. Dietrich Kuhl (1. Vors.), Nahestr. 6,
45219 Essen
KR i. R. Albrecht Hauser (2. Vors.), Fried-
richstr. 34, 70825 Korntal-Münchingen

Schriftleitung / Editor

Carsten Polanz (M.A.), Bonn

Redaktion / Editorial Board

KR i. R. A. Hauser, D. Hecker, Dr. F. Herz-
berg, Dr. D. Kuhl, Dr. Christine Schirrmacher,
J. Strehle u. G. Strehle, E. Troeger, P.
Uphoff,

Übersetzungen / Translations

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

Verlag/Publisher

(Bestellung und Kündigung von Abonnements/ For ordering or canceling your subscription): Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (VTR), Gogolstr. 33, 90475 Nürnberg, Germany
Tel.: +49 / (0)911 / 831169
info@vtr-online.eu
Konto / Accounts
(nur für Abonnements / subscription rates only) VTR, HypoVereinsbank (BLZ 760 200 70), Kto.-Nr. 48 50 157

Bezugsbedingungen und Erscheinungsweise / Availability and subscription rates

Die Zeitschrift des IfI erscheint zweimal jährlich / *The Journal of IfI will appear twice annually*

Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription within an outside Europa (surface mail): 9,20 € / 18,-- CHF (Luftpost auf Anfrage / *special prices for airmail*)

Einzelheft / *single copy*: 5,-- € / 10,-- CHF

Das Jahresabonnement wird jeweils mit dem Erscheinen der ersten Ausgabe für das ganze Jahr erhoben. Eine Kündigung ist jederzeit möglich. Mahngebühren gehen zu Lasten des Abonnenten.

A yearly subscription fee will be charged with the first issue. Cancellation is possible at any time. Any fine will be billed to the subscriber.

Bitte senden Sie Ihre Beiträge für die Zeitschrift an / Please send your contributions to IfI, Postfach 7427, D – 53074 Bonn.

Nachdruck von Artikeln und Buchrezensionen mit Erlaubnis des Herausgebers bei Übersendung von zwei Belegexemplaren / Reprint of articles and book reviews with permission of the editor, please send two copies.

Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen der Herausgeber, des Verlages oder der Schriftleitung. Mitglieder und Vorstand des IfI bejahen grundsätzlich die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz.

The Editorial Board, the publisher and Chairmen, while recommending the content of the journal to our readers, take no responsibility for particular opinions expressed in any part of the journal. Members and chairmen of IfI agree to the Evangelical Alliance's Basis of Faith.

ISBN 978-3-941750-31-9

**Druck: druckhaus köthen, 06351 Köthen
Printed in Germany**

© Institut für Islamfragen e.V.

Liebe Leser,

die vorliegende Ausgabe 1/2010 unserer Zeitschrift „Islam und christlicher Glaube“ beschäftigt sich mit dem politischen Erbe des Islam, das eng mit Muhammads Lebenslauf verbunden ist. Vom verfolgten religiösen Prediger in Mekka wandelte sich Muhammad nach der so genannten Hijra (Auswanderung) nach Medina 622 n. Chr. zum politischen und militärischen Führer einer rasant wachsenden muslimischen Gemeinschaft.

Zunächst finden Sie in dieser Ausgabe den zweiten Teil des Artikels von Carsten Polanz zur Vorbildrolle von Jesus und Muhammad für ihre jeweiligen Nachfolger. Während es im ersten Teil vor allem um ihren jeweiligen Auftrag und Anspruch, um ihr Gottes- und Menschenbild und die Glaubenspraxis ging, widmet sich der zweite Teil stärker der gesellschaftspolitischen Dimension ihres Vorbilds: Was für einen Herrschaftsanspruch haben sie geltend gemacht? Welche Mittel haben sie zur Verbreitung ihres Glaubens selber genutzt? Welchen Umgang mit Kritikern und Apostaten haben sie ihren Anhängern vorgelebt und aufgetragen? Antworten auf diese Fragen können auch Aufschluss darüber geben, welche unterschiedlichen Vorstellungen in beiden Religionen jeweils mit der Rückkehr zu den Wurzeln und Fundamenten des eigenen Glaubens verbunden werden.

In einem zweiten Artikel widmet sich Christine Schirmmacher der Entste-

hung, den Quellen und den wesentlichen Inhalten des islamischen Rechts (Scharia). Auch Islamisten in Europa berufen sich ganz selbstverständlich in ihrem Bemühen um Islamisierung der Gesellschaft auf den weltlichen Herrschaftsanspruch Muhammads. Sein Leben gilt ihnen als nicht zu hinterfragendes Vorbild in allen sowohl religiösen als auch rechtlichen Fragen. Sie verstehen die im Koran enthaltenen Gesetze sowie die überlieferten Aussprüche Muhammads und seiner frühen Nachfolger aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. als göttliche Offenbarung und ewig gültige Rechtleitung für den Menschen. Frieden und Gerechtigkeit kann es in jeder Gesellschaft aus dieser Perspektive erst geben, wenn die Scharia als „vollkommene Ordnung“ durchgesetzt worden ist.

Ein solcher Scharia-Islam widerspricht der freiheitlich-demokratischen Grundordnung europäischer Gesellschaften. Nur ein entpolitisierte Islam ist europa- und demokratiekompatibel. Kritik am politischen Islam muss daher mit aller Entschiedenheit geübt werden und darf nicht mit Integrations- und Fremdenfeindlichkeit verwechselt werden. Gleichzeitig müssen solchen Muslimen, die den weltlichen Herrschaftsanspruch des Islam unmissverständlich ablehnen, die Türen zum Engagement in der demokratischen Gesellschaft offen stehen.

Ihre Redaktion

Editorial

The current issue (1/2010) of our journal *Islam and Christianity* deals with Islam's political legacy, which is closely linked to the life of Muhammad. After his so-called Hijra (Exodus) to Medina in 622 A.D. the once persecuted Meccan preacher of religion muted into the political and military leader of a rapidly expanding Muslim community.

This issue contains the second instalment of Carsten Polanz's article on the role models of Jesus and Muhammad for their respective followers. Whereas the first instalment dealt with each one's mission and claim, their view of God and humanity, and the practice of religion, the current article concentrates on the social and political dimensions of their respective models: what kind of claim to sovereignty did they make? What means did they themselves use to spread the faith? What attitudes to critics and apostates did they demonstrate to and inculcate in their followers? The answers to these questions furnish clues as to the differing views which in the two religions are related to a return to the roots and foundations of their faith.

In the second article in this issue Christine Schirmacher looks at the origin, the sources and the essential content of Islamic Sharia law. Islamists in Europe appeal quite openly to Muhammad's political claims in their efforts to islamise society. For them his life is an unquestioned model in all religious and legal issues. They regard the laws found in the Koran and the sayings of Muhammad and his early 7th century followers as divine revelation and eternally valid legal prescrip-

tions for humanity. Only when the "perfect ordinance" of the Sharia is in effect, will there be peace and justice in every society.

This kind of Sharia-Islam is incompatible with the fundamental democratic freedoms of European societies. Only a de-politicised Islam is compatible with European democracy. Critical assessment of political Islam is essential and must not to be confused with xenophobia or resistance to integration. Equally Muslims who clearly oppose Islam's claim to global dominance should be offered access to involvement in democratic society.

The Editors

Jesus und Muhammad als Vorbilder – Konsequenzen der Nachahmung für Gesellschaft und Politik (Teil 2)

Carsten Polanz

Schon die [im ersten Teil dieses Artikels beschriebene] öffentliche Ausübung der religiösen Pflichten im Islam bedingt automatisch eine enge Verbindung zwischen dem Glauben des Einzelnen und dem gesellschaftlichen Leben. Die geforderte Öffentlichkeit der Religionsausübung fördert auch gewisse gesellschaftliche Druck- und soziale Kontrollmechanismen. Die traditionell enge Verknüpfung von Staat und Religion im Islam ist jedoch darüber hinaus vor allem in der Identität und dem Lebenslauf Muhammads begründet.

Gesellschaftspolitische Dimension des Glaubens

In Mekka war Muhammads Botschaft primär religiös ausgerichtet. Viele bildreiche und beschwörende Verse warnen vor dem Jüngsten Gericht, loben das Wirken des allmächtigen Gottes, beschreiben den himmlischen Lohn und die höllischen Qualen und deuten die Geschichte früherer Propheten aus islamischer Perspektive. In Medina werden die rein religiösen Themen immer wieder durch gesetzgeberische Anordnungen z. B. zu Ehe, Familien- oder Erbstreitigkeiten oder den Beziehungen zu religiösen Minderheiten unterbrochen oder auch mit diesen verknüpft. Wie Harald Motzki feststellt, spiegeln sich in diesen me-

dinensischen Versen „die Probleme, die der Aufbau einer neuen religiös bestimmten Gemeinschaft angesichts der bestehenden Stammes- und Clanstrukturen mit sich brachte, die innen- und außenpolitischen Zwänge und die langsame Entwicklung eines eigenständigen Kultes.“¹ Was Muhammad als Organisator des wachsenden Gemeinwesens, Schiedsrichter, Feldherr und Gesetzgeber entschied, galt seinen Nachfolgern in gleicher Weise als göttliche Offenbarung wie seine religiöse Botschaft zuvor und wurde somit die Grundlage für die spätere Herausbildung des islamischen Rechts (Scharia), das sich sowohl auf den Koran als auch auf die vorbildlich verstandene Gewohnheit (sunna) des Propheten bezieht.

Der Islam als politisches System

Trotz im Laufe der Geschichte unterschiedlich starker Verknüpfung des islamischen Rechts mit der jeweiligen staatlichen Ordnung berufen sich bis heute einflussreiche islamistische Denker auf diesen zugleich religiösen wie weltlichen Führungsanspruch Muhammads. Die islamistische Erweckungsbewegung verweist immer wieder auf

¹ Harald Motzki, Es gibt keinen Gott außer Gott, und Mohammed ist der Gesandte Gottes, in: Gemot Rotter (Hrsg.), Die Welten des Islams – Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt am Main 1993, S. 11-21, hier S. 21.

den ganzheitlichen Anspruch des Islam, der seine Reduzierung auf eine rein privat ausgeübte Religion ausschließe. Abu al-Maududi (1903-1979), der Chefideologe der pakistanischen „Jamaat-i Islami“-Partei, definierte den Islam daher als „System“. Die Ordnung des Islam (nizam al-islam) regelt demnach alle Lebensbereiche und ist „zu jeder Zeit und an jedem Ort“ anwendbar. Unter Slogans wie der „Der Islam ist die Lösung“ wird eine „Rückkehr zum goldenen Zeitalter“ propagiert. Demographische, soziale und gesellschaftliche Probleme sollen religiös – durch Aufrichtung einer „wahrhaft“ islamischen Gesellschaft nach dem Vorbild Muhammads in Medina – überwunden werden.²

Auch wenn sich islamistische Denker in der Flexibilität ihrer Auslegung und Anwendung des islamischen Rechts auf die jeweiligen zeitlichen und örtlichen Begebenheiten unterscheiden, teilen sie die Überzeugung, dass Religion und Politik eine Einheit bilden. Selbst solche Gelehrte, die in ihren Gesellschaften als gemäßigte Reformer gelten, sind daher in der Regel bemüht, ihre politischen Entwürfe zumindest auf grundsätzliche Prinzipien der Scharia zurückzuführen, auch wenn sie in der Einzelfallauslegung teilweise sehr flexible und pragmatische Zwischenlösungen vertreten. So versteht auch Tariq Ramadan, der Schweizer Islamwissenschaftler ägyptischer Abstammung, die Scharia als „ethische Vision“, die vergleichbar sei mit der Ver-

fassung und den Gesetzen Europas.³ Unmissverständliche Forderungen von muslimischen Gelehrten nach einer klaren Trennung zwischen religiöser Gemeinschaft und politischer Identität vernimmt man dagegen derzeit fast noch ausschließlich an westlichen Universitäten.⁴

„*Mein Reich ist nicht von dieser Welt*“

Während auch das Christentum eine jahrhundertlange Verquickung von Religion und Politik, weltlicher und geistlicher Herrschaft erlebt hat, konzentriere ich mich in diesem Artikel auf die Frage, welches Vorbild und welche Lehre Jesus seinen Nachfolgern in diesem Punkt hinterlassen hat. Zunächst liegt ein entscheidender Unterschied zweifellos darin, dass Jesus an keiner Stelle einen politischen Führungsanspruch erhoben oder politische Macht ausgeübt hat. Den Pharisäern und Herodianern, die ihn mit der Frage nach der Steuer in eine Falle locken wollten, antwortete Jesus unmissverständlich: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,15). Damit widersprach Jesus vor allem den Zielen der jüdischen politisch-religiösen Bewegung der Zeloten, die zum aktiven Widerstand gegen die Römer aufriefen und nicht „passiv auf die messianische Wende warten“ wollten. Nach Walter Rebell verfolgten die Zeloten ein theokratisches Ideal, dem die Römer als Fremdherrscher im Wege

² Olaf Farschid, Islam als System – Grundzüge islamistischer Ideologie, in: Berliner Senatsverwaltung für Inneres – Abteilung Verfassungsschutz, Islamismus – Diskussion eines vielschichtigen Problems, S. 14-32, S. 23.

³ Siehe sein Interview mit *qantara* vom Mai 2009, abrufbar unter http://de.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=469&wc_id=1037 (18.09.2009).

⁴ Siehe z.B. Abdullaah Saeed, Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Burlington 2004, S. 169f.

standen.⁵ An zahlreichen Stellen in den Evangelien wird jedoch deutlich, dass Jesus eben gerade die Hoffnung seiner Jünger auf eine Befreiung vom römischen Joch und eine Aufrichtung eines irdischen Reichs mit politischen Mitteln enttäuschen musste. Jesus spielte offensichtlich auf die römischen Unterdrücker an, als er in der Bergpredigt über Vergeltung sprach und seine Zuhörer aufforderte, mit denjenigen, die sie benötigten, eine Meile zu gehen, sogar zwei Meilen zu gehen, um das Böse mit Gutem zu überwinden (siehe Mt 5,41). Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang auch, dass Jesus mit Simon und Levi bzw. Matthäus sowohl einen ehemaligen Zeloten als auch einen mit den Römern kooperierenden Zöllner in den Kreis seiner ersten Jünger berief.

Ein weitere wichtige Begebenheit bei der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Politik bei Jesus ist sein Verhör vor Pilatus, dem damaligen römischen Statthalter der Provinz Judäa. Als Pilatus ihn fragt, ob Jesus nicht wisse, dass er (Pilatus) Macht habe, ihn zu kreuzigen oder ihn loszugeben, antwortet Jesus: „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von obenherab gegeben wäre“. (Joh 19,11). Auch Jesus ging demnach davon aus, dass Gott über jeder staatlichen Macht steht. Jedoch hatte er Pilatus bereits zuvor erklärt, dass sein Reich „nicht von dieser Welt“ sei und seine Jünger daher auch nicht darum gekämpft hätten, dass er den Juden nicht ausgeliefert würde. Auf die Frage des Pilatus, ob er ein König sei, bean-

sprucht Jesus eine Art geistliches Königtum. Er sei in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben. Jeder, der aus der Wahrheit sei, höre seine Stimme (siehe Joh 18,37).

Die Mittel zur Ausbreitung der Botschaft

Eine Frage, die eng mit der politischen Dimension der jeweiligen Botschaft verbunden ist, betrifft die Mittel, die Muhammad und Jesus selber gebraucht oder ihren Nachfolgern zur Ausbreitung der Botschaft empfohlen haben. Es geht um die Frage, wie der Anspruch, der sich aus der Verkündigung ihrer Botschaft ergeben hat, gegenüber den Ungläubigen zum Ausdruck gebracht worden ist.

Friedliche Werbung für den Islam

Das Werben um die Ungläubigen gehörte seit seiner Entstehung zum Wesen des Islam. „Jeder Muslim ist aufgrund seines Glaubens ein Missionar für den Islam“ heißt es in einem Handbuch zur islamischen Mission.⁶ Muhammad Yasin Mahzar Siddiqui bezieht sich in „The Prophet Muhammad – A Role Model for Muslim Minorities“⁷ auf die mekkanischen Frühphase, in der Muhammad noch keine politische Macht angestrebt und vielmehr auf die Ausbreitung des Islam durch friedliche Überzeugung und persönliches Vorbild gesetzt habe. Heutigen muslimischen Minderheiten empfiehlt er daher mit Verweis auf das

⁵ Beachte Walter Rebbels Artikel über die Zeloten in: Helmut Burkhardt u.a. (Hrsg.), Das große Bibellexikon Bd. 6, Gießen 1999, S. 2675f.

⁶ Meaning and Significance of Dawah ila-Allah. A Guide to the Propagation of Islam. Markazi Maktaba Islami: Delhi, 1983, S.12

⁷ Muhammad Yasin Mazhar Siddiqui, The Prophet Muhammad – A Role Model for Muslim Minorities, Leicester 2006.

mekkanische Vorbild Muhammads bei der da'wa (Einladung zum Islam), sich um die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Anliegen ihrer Mitmenschen ungeachtet ihrer Religion oder ihres sozialen Status zu kümmern, Anteil an ihren Freuden und Schmerzen zu nehmen, sie durch ihren gesellschaftlichen und karitativen Einsatz ihren Glauben in Aktion sehen zu lassen und damit durch ihr Verhalten zu beweisen, dass sie die beste Gemeinschaft sind. Wie Muhammad und seine Gefährten den Schutz ihres eigenen Stammes entsprechend dem vorherrschenden traditionellen arabischen Stammeskodex genossen, sollen auch heutige muslimische Minderheiten Gebrauch von den in den jeweiligen Verfassungen und Gesetzen unabhängig von der Religionszugehörigkeit garantierten Rechten machen. Nach Siddiqui wählte Muhammad einen Mittelweg, in dem er die existierende Ordnung nicht in ihrer Gesamtheit ablehnte, sondern entsprechend der islamischen Lehren einzelne Aspekte übernahm, andere modifizierte oder reformierte und wiederum andere ablehnte.⁸

Jihad auf dem Wege Gottes

Hatte Muhammad jedoch anfangs in Mekka noch die Verständigung gesucht, wandte er sich in Medina zunehmend gegen Juden und Christen, da diese ihn als Siegel der vor ihm gekommenen jüdisch-christlichen Propheten nicht anerkennen wollten. Während er sich mit den Christen vor allem theologisch auseinandersetzte, nahm der Konflikt mit den Juden einen militärischen Charakter an. Die Kriege gegen die Juden, in deren Rahmen Mu-

hammad zwei Stämme vertrieb und die Männer des dritten tötete und deren Frauen und Kinder in die Sklaverei verkaufte, ist auf der einen Seite „oft als schwarzer Fleck in der Geschichte des frühen Islams“, auf der anderen Seite von verschiedenen islamischen Ideologen im Zuge des Nahostkonflikts auch als „willkommenes Exempel“ gesehen worden.⁹

Auch der Überfall Muhammads auf die mekkanische Karawane und die anschließenden Kriege gegen die Mekkaner in den Jahren 624-630 sind von nichtmuslimischer Seite kritisch beurteilt worden. Watt und Mussalli merken zur westlichen Kritik an einem „medinensischen Militarismus“ an, dass Muhammad als „Mann seiner Zeit“ verstanden werden muss, der sich beispielsweise bei seinem Karawanenüberfall entsprechend der damals auf der arabischen Halbinsel üblichen Gewohnheiten verhielt. Aufbau und Schutz der neuen sozialen Gemeinschaft der Gläubigen haben demnach derart kriegerische Aktionen notwendig gemacht. Mit Blick auf die zeitlose Vorbildfunktion Muhammads im Islam bereiten jedoch vor allem die zahlreichen Verse Schwierigkeiten, die unmissverständlich zum gewaltsamen Kampf für Allah (jihad fi sabil allah) aufrufen, die Verbreitung des Glaubens zum Ziel des Kampfes erklären und den Kämpfern himmlischen Lohn für ihren Einsatz in Aussicht stellen.¹⁰ In Sure

⁹ So Marco Schöller, Mohammed, in: Ralf Elger (Hrsg.), Kleines Islamlexikon, Muhammad, S. 218-221, S. 220.

¹⁰ Siehe u.a. Sure 9:29: „Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben und nicht verbieten (oder für verboten erklären), was Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen,

⁸ Siddiqui, S. 173.

9,5 sollen die Heiden bekämpft werden, bis sie sich bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben. Die entsprechende Formel lautete: „Aslim, taslam.“ („Wenn du dich zum Islam bekehrst, bist du gerettet.“).¹¹

Moderne Jihad-Apologik

Moderne muslimische Jihad-Apologeten betonen heute in der Regel, dass der eigentliche Jihad nach dem Vorbild Muhammads der „Kampf gegen die bösen Kräfte der eigenen Seele“ sei und der konkrete, gewaltsame Kampf dagegen „eher eine Spielart innerhalb dieses weitgefaßten Rahmens“ darstelle und sich auf den Verteidigungsfall beschränke.¹² Albrecht Noth betont demgegenüber in seinem Artikel „Dschihad: sich mühen für Gott“, dass auch die frühen muslimischen Kommentatoren nicht den geringsten Zweifel daran lassen, dass Jihad in den koranischen Offenbarungen „eindeutig kämpferischen Einsatz gegen die sich der Annahme des Islam verschließenden Ungläubigen (auf der Arabischen Halbinsel)“ meint und sich „in einer Vielzahl von militärischen Unternehmungen konkretisiert“ hat, von denen die bedeutenderen Muhammad selber angeführt habe.¹³

Scharfe Kritik an dem modernen apologetisch bestimmten Jihad-Kon-

die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand Tribut entrichten.“

¹¹ Vgl. Peter Heine, *Terror in Allahs Namen – Extremistische Kräfte im Islam*, Bonn 2004, S. 18.

¹² Zur Jihad-Diskussion ausführlich Albrecht Noth, *Djihad: sich mühen für Gott*, in: Gernot Rotter (Hrsg.), *Die Welten des Islams – Neunundzwanzig Vorschläge*, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt am Main 1993, S. 22-32.

¹³ Noth, S. 23f.

zept wird bezeichnenderweise auch innerhalb des islamistischen Spektrums von zahlreichen salafitischen Kreisen geäußert. Sie werfen zum Beispiel dem ägyptischen Gelehrten und Fernsehprediger Yusuf al-Qaradawi auf ihren zahlreichen Internetseiten vor, die Verteidigung des Landes in seinem Beharren auf den rein defensiven Jihad höher zu gewichten als die Aufrichtung der Gottesherrschaft. Für sie stellt er auch deshalb „eine Versuchung für die umma [d.h. muslimische Gemeinschaft]“ dar, weil er im Namen der „Schaffung eines positiven Islambildes“ im Westen „Solidarität mit den Ungläubigen“ erkläre. Sie verstehen Muhammads Vorgehen als zeitloses und kontextunabhängiges Vorbild und die zum Kampf aufrufenden medinensischen Verse entsprechend der klassischen Abrogationslehre als die späteren und damit maßgeblichen Offenbarungen gegenüber mildernden Tönen aus der mekkanischen Zeit Muhammads.¹⁴

Mission durch Lehre und Leben

Sowohl das Matthäus- als auch das Markus- und das Lukas-Evangelium berichten von dem Missionsauftrag, den Jesus seinen Jüngern gab und der sich ausdrücklich auf alle Völker bezieht. In Matthäus 28,19f heißt es: „So geht nun hin und macht zu Jüngern alle Völker und taufte sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie alles halten, was ich euch befohlen habe.“ Die bildlichen Beschreibungen seiner Jünger als „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ (siehe

¹⁴ Die salafitische Kritik an al-Qaradawi ist u.a. abrufbar unter: <http://www.salafipublications.com/sps/sp.cfm?secID=NDV&subCID=NDV16&loadpage=displaysubsection.cfm> (18.09.2009).

Mt. 5,13-16) deuten zudem an, dass Jesus durchaus von einer positiven Prägung und Durchdringung der Gesellschaft durch die Lehre und das Leben seiner Nachfolger ausging, der Glaube seiner Jünger nicht irrelevant für die sie umgebenden Menschen sein bzw. bleiben sollte. Das zeigt auch folgende Aufforderung: „So soll euer Licht leuchten vor den Menschen, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.“ (Mt. 5,16) Hier ist es das Leben seiner Nachfolger, das die nicht-gläubigen Menschen dazu veranlassen sollte, Gott zu loben. Sowohl das mit der Verheißung himmlischen Lohns verbundene Gebot der Feindesliebe als auch die Tatsache, dass Jesus Petrus bei seiner Festnahme mit scharfen Worten zurückwies, als dieser dem Knecht des jüdischen Hohenpriesters das rechte Ohr abgehauen hatte (Mk 14,47; Joh 18,10), zeigen deutlich, dass Jesus eine gewaltsame Verteidigung seiner Person und Ausbreitung seiner Botschaft ablehnte. Dagegen forderte Jesus jedoch seine Jünger mehrmals dazu auf, sich ohne Menschenfurcht zu ihm zu bekennen (Mt 10,32) und „bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8) seine Zeugen zu sein.

In einer Stellungnahme mit dem Titel „Christentum und politische Kultur“ betont der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, dass man mit der Verkündigung „die Herzen der Menschen zum Glauben an das Evangelium bewegen (Mk 1,15)“ wolle, „damit sie ihr Gewissen und ihr ganzes Leben durch das Wort Gottes bestimmen lassen“. Demnach geht es zunächst um die persönliche Veränderung und Neuausrichtung des Einzelnen und seines Gewissens als Voraussetzung für gesellschaftliche Erneuerung im Sinne

der christlichen Botschaft. Weiter heißt es „Der Wahrheitsanspruch des Evangeliums will von sich aus Menschen überzeugen, er kann und will schlechterdings nicht mit Zwang durchgesetzt werden. Nicht mit menschlicher Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort hat die Kirche den Wahrheitsanspruch des Evangeliums zur Geltung zu bringen.“¹⁵ Die deutliche Absage an jegliche Zwangsmittel erklärt damit den jahrhundertelangen Missbrauch des staatlichen Gewaltmonopols zur Durchsetzung kirchlicher Machtinteressen für unvereinbar mit dem Evangelium und Vorbild, das Jesus seinen Nachfolgern hinterlassen hat.

Der Umgang mit den Abgefallenen

Bei der Frage nach religiöser Toleranz geht es jedoch nicht nur um die Mittel zur Verbreitung der Botschaft, sondern auch um den Umgang mit denen, die sich vom Glauben abwenden. Muslimische Apologeten verweisen in der Diskussion um die Glaubensfreiheit gegenüber kritischen westlichen Anfragen häufig auf einen aus Muhammads mekkanischer Zeit stammenden Vers (Sure 2,256), nach der es „keinen Zwang in der Religion“ gibt. Die mit dem prophetischen Vorbild begründete Glaubensfreiheit erstreckt sich jedoch nach Auslegung der Mehrzahl islamischer Gelehrter keineswegs auf diejenigen, die als Muslime geboren wurden oder zum Islam konvertierten, sich dann aber im Laufe ihres Lebens vom islamischen Glauben

¹⁵ Siehe EKD-Erklärung aus dem Jahr 1997, abrufbar unter http://www.ekd.de/EKD-Texte/christentum_1997_politik3.html (letzter Zugriff: 18.09.2009).

abwenden. Gemeint ist vielmehr die Freiheit, sich von einer anderen Religion ab und dem Islam zuzuwenden oder allenfalls als Angehöriger einer Schriftreligion seinen Glauben als „dhimmi“ (Schutzbefohlene) – einer Art Bürger zweiter Klasse – behalten zu dürfen.¹⁶ Während der Koran keine direkten Vorschriften zur Bestrafung von Apostaten enthält, soll Muhammad selber nach einer Überlieferung gesagt haben: „Wer seine Religion wechselt, den tötet.“ Selbst der innerhalb der islamischen Erweckungsbewegung als gemäßigt geltende al-Qaradawi rechtfertigt die Tötung desjenigen, der seinen Abfall offen bekennt. Da sich die muslimische Gemeinschaft auf den Glauben gründe, verletze ein Apostat die Identität seiner Gemeinschaft. Der Glaubensabfall wird somit kriminalisiert und seine Bestrafung mit dem Vorwurf des Staatsverrats gerechtfertigt.¹⁷ Einzelne Gelehrte, die ein westliches Verständnis von Glaubensfreiheit fordern, stellen damit zwangsläufig die im Vorbild Muhammads begründete Einheit von persönlichem Glauben und politischer Gemeinschaft infrage.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn

Die zahllosen politischen Zwangsmaßnahmen gegen vermeintliche oder tatsächliche Häretiker und Ketzer im Laufe der Kirchengeschichte stehen dagegen in offensichtlichem Widerspruch zu dem Toleranz-Verständnis, das Jesus seinen Nachfolgern vermittelt hat. Im Gleichnis vom verlorenen Sohn

(Lk 15,11-32) beschreibt Jesus Gott als einen Vater, der seinen rebellischen Sohn mit dem vorzeitig ausgezahlten Erbe ziehen lässt. Nachdem der Sohn mit seinem verschwenderischen Leben in der Fremde schließlich in bitterer Armut endet, kehrt er voller Reue zu seinem Vater um. Das Gleichnis beschreibt das sehnsüchtige Warten und die Freude des Vaters, als er seinen Sohn wieder in die Arme schließen kann. Die tragische Figur des Gleichnisses ist daher auch nicht der zunächst verloren gegangene und später wiedergefundene Sohn, sondern sein älterer Bruder, der die Freude des Vaters weder nachvollziehen noch teilen möchte. Angesichts der Schande, die sein jüngerer Bruder dem Vater in der Fremde bereitet hat, widerspricht die Gnade des Vaters seinem Gerechtigkeitsempfinden. Im Vergleich mit der Botschaft Muhammads fällt auf, dass Jesus mit diesem Gleichnis einerseits die Freiheit des Menschen unterstreicht, sich mit den entsprechenden Folgen von Gott abzuwenden und andererseits die unverdiente Annahme betont, die der Mensch bei Gott findet, wenn er seine Schuld bereut und umkehrt. Im Sinne dieses Gleichnisses würde christliche Toleranz keineswegs Indifferenz oder Gleichgültigkeit gegenüber einem Menschen bedeuten, der sich vom Glauben abwendet. Gleichwohl würde diese Toleranz dem Einzelnen aufgrund seiner Würde die Freiheit zur Abwendung mit allen ihren eventuell auch negativen Folgen lassen.

Aktualisierung des prophetischen Vorbilds?

Einschneidende Ereignisse der letzten Jahre wie insbesondere die An-

¹⁶ Siehe hierzu Yusuf al-Qaradawi, *Apostasy – Major and Minor*, abrufbar bei islamonline unter: <http://www.islamonline.net/English/contemporary/2006/04/article01c.shtml> (19.09.2009).

¹⁷ Ebd.

schläge des 11. September haben sowohl Muslime als auch Nicht-Muslime verstärkt fragen lassen, was eigentlich das Wesen des Islam ausmache und welche religiöse oder auch politische Botschaft Muhammad seiner Gemeinde hinterlassen hat. Muslimische Gelehrte und Apologeten fühlten sich herausgefordert, ihre islamische Weltsicht gegen vermeintliche Fehldeutung von westlicher Seite und Missbräuche von islamistischen und jihadistischen Kreisen abzugrenzen und zu verteidigen. In diesem Kontext wurde insbesondere das Muhammad-Bild in modernen Begriffen rekonstruiert.

So erscheint Muhammad beispielsweise in Tariq Ramadans „The Footsteps of the Prophet – Lessons from the Life of Muhammad“¹⁸ als bedeutendes Vorbild in Fragen des Umgangs mit den Armen, der Rolle der Frau, des Krieges, des Rassismus und der interreligiösen Beziehungen. Die Reaktionen von nicht-muslimischer Seite auf Ramadans apologetisch-missionarisches Werk sind unterschiedlich. So betont Stéphanie Giry in ihrer Rezension für die New York Times den möglichen politischen Nutzen einer aus ihrer Sicht freilich euphemistischen Darstellung der islamischen Eroberungsgeschichte und der Rolle Muhammads, wenn solch ein Portrait helfen könnte, den Islam mit dem westlichen Liberalismus heute zu versöhnen.¹⁹

¹⁸ Tariq Ramadan, *In the Footsteps of the Prophet – Lessons from the Life of Muhammad*, Oxford 2009 (4. Auflage).

¹⁹ Siehe Stéphanie Giry, *The Faces of Tariq Ramadan*, Artikel in der *New York Times* vom 1. April 2007, abrufbar unter: <http://www.nytimes.com/2007/04/01/books/review/Giry.t.html> (19.09.2009).

Sehr viel kritischer beurteilt der Islamwissenschaftler Tilman Nagel in seiner Rezension für die *Neue Zürcher Zeitung* Ramadans Deutung der islamischen Geschichte im Zuge seiner Aktualisierung des prophetischen Vorbilds. Nach Nagel überspielt Ramadan den „Verlust der Kompetenz zur Weltdeutung, den die muslimische Gelehrsamkeit im Zuge des Vordringens der Moderne erlitt“. Der Islam erscheine als die Lösung, indem er den Genuss der Früchte der Moderne gewähre, während er zugleich die damit verbundenen unangenehmen Nebenfolgen abwehre. So solle der Islam den Muslimen „Zuversicht einflößen, und den Andersgläubigen und den Atheisten, sofern sie von Zivilisationsmüdigkeit und Gewissensbissen ob ihrer Zugehörigkeit zum ‘Westen’ geplagt werden, soll er einen Weg zur Befreiung von ihrer Pein vor Augen führen: den Übertritt zum Islam.“²⁰

Weder eine pragmatische Umdeutung der islamischen Entstehungs- und Ausbreitungsgeschichte noch eine Reduzierung des gesellschaftlichen und religiösen Dialogs auf gewisse Gemeinsamkeiten beider Religionen vermögen angesichts der in diesem Artikel skizzierten Unterschiede im Selbstverständnis und Anspruch der beiden Religionsstifter den gesellschaftspolitischen Herausforderungen des interreligiösen und interkulturellen Zusammenlebens in ihren verschiedenen Dimensionen und Wurzeln gerecht zu werden. Die offensichtlich sehr unterschiedlichen Entstehungsbedingungen,

²⁰ So Nagel in seiner Rezension in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 12.06.2007, Auszüge unter <http://www.perlentaucher.de/feuilletons/2007-06-12.html> (19.09.2009).

Selbstverständnisse und Kernbotschaften der beiden Stifter erfordern vielmehr ein aufmerksames Zuhören, um die jeweils gleichen oder ähnlichen Begriffe wie Frieden, Freiheit und Toleranz in ihrem jeweiligen theologischen Kontext und ihren gesellschaftspolitischen Implikationen zu verstehen. Bei Schlüsselfragen wie vor allem derjeni-

gen nach der Würde und Freiheit des Menschen in seiner Stellung vor Gott braucht es wohl auch Offenheit und Mut zum Widerspruch und ein Verständnis von Toleranz, das die Überzeugung des Gesprächspartners achtet, ohne auf eine eigene Überzeugung und ihre Vermittlung zu verzichten.

Jesus and Muhammad as Role Models – Consequences of Emulation for Society and Politics (Part 2)

Carsten Polanz

The public practice of religious duties [as described in the first part of this article] automatically brings forth a close association between the faith of the individual and the life of the community. The public nature of religious practice that is demanded in this way also calls forth certain mechanisms of social presence and control. The traditionally close linkage of the state and religion in Islam, however, is, beyond this, grounded above all in the identity and the course of the life of Muhammad.

Social-Political Dimension of the Faith

In Mecca, Muhammad's message was primarily religiously-oriented. Many verses from the Koran rich in imagery and of an imploring nature warn about the Last Judgement, praise the work of the almighty God, describe the heavenly reward and the dreadful

agonies of Hell, and interpret the history of earlier prophets from an Islamic perspective. In Medina, the purely religious themes increasingly are interrupted by legislative orders, for example, on marriage, family or legacy disputes, or relationships with religious minorities, or are also linked with these topics. As Harald Motzki states, "the problems that were involved in the creation of a new, religiously-oriented community in view of the existing tribal and clan structures, the constraints of internal and external politics, and the long development of an independent cult"¹ are reflected here in these Medina verses. What Muhammad decided as the organizer of a growing community, arbitrator, military leader,

¹ Harald Motzki, Es gibt keinen Gott außer Gott, und Mohammed ist der Gesandte Gottes, in: Gemot Rotter (Hrsg.), Die Welten des Islams – Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen, Frankfurt am Main 1993, pp. 11-21, here p. 21.

and lawgiver was, for his followers, divine revelation in the same way as his previous religious message, and therefore became the basis for the later formation of Islamic law (Sharia), which draws upon the Koran as well as also on the habits (sunna) of the Prophet, which are understood as exemplary.

Islam as a Political System

In spite of the varying strength of the linkage of Islamic law with the respective state orders in the course of history, influential Islamic thinkers to the present day cite this claim of Muhammad to both religious as well as secular leadership. The Islamic movement of awakening repeatedly points out the holistic claim of Islam, which excludes its reduction to a purely privately-exercised religion. Abu al-Maududi (1903-1979), the chief ideologue of the Pakistani “Jamaat-i Islami” Party, for this reason defined Islam as a “system”. Accordingly, the order of Islam (nizam al-islam) regulates all areas of life and is “applicable at any time and at any place”. Under such slogans as “Islam is the solution”, a “return to the Golden Age” is promoted. Demographic, social, and community problems are to be overcome religiously – through the erection of a “truly” Islamic society according to the model of Muhammad in Medina.²

Even if Islamist thinkers differ in the flexibility and application of Islamic law to the respective temporal and local circumstances, they share the

conviction that religion and politics form a unity. Even such scholars who are considered in their societies to be moderate reformers are, for this reason, as a rule at pains to attribute their political models at least to basic principles of the Sharia, even if they are in part very flexible in the exegesis of individual cases and advocate pragmatic provisional solutions. Thus, Tariq Ramadan, the Swiss scholar of Islam with Egyptian origins, also understands Sharia as an “ethical vision” that is comparable to the European constitution and laws.³ On the other hand, one hears unmistakable demands from Muslim scholars for a clear separation between religious community and political identity at the present time almost exclusively only at Western universities.⁴

“My Kingdom is not of This World”

While Christianity, too, for centuries experienced a mixing of religion and politics, of secular and spiritual rule, I concentrate in this article on the question of what role model and what teaching on this point Jesus left behind for his successors. First of all, a decisive difference undoubtedly lies in the fact that Jesus nowhere raised a claim upon political leadership or exercised political power. To the Pharisees and Herodians, who wanted to lure him into a trap with their question about taxes, Jesus answered unmistakably: “Render to Caesar the things that are Cae-

² Olaf Farschid, „Islam als System – Grundzüge islamistischer Ideologie“, in: Berliner Senatsverwaltung für Inneres – Abteilung Verfassungsschutz, *Islamismus – Diskussion eines vielschichtigen Problems*, pp. 14-32, here p. 23.

³ See his interview with *qantara* from May, 2009, accessible under: http://de.qantara.de/webcom/show_article.php?wc_c=469&wc_id=1037 (Sept. 18, 2009).

⁴ See, for example, Abdullah Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Burlington 2004, pp. 169f.

sar's, and to God the things that are God's" (Mark 12:17). Thereby, Jesus contradicted above all the goals held by the Jewish political-religious movement of the Zealots, who called for active resistance against the Romans and desired not "to wait passively for the messianic change". According to Walter Rebell, the Zealots pursued a theocratic ideal, which was blocked by the Romans as foreign rulers.⁵ In numerous passages in the gospels, however, it becomes clear that Jesus had to disappoint his disciples precisely in their hopes for a liberation from the Roman yoke and for the creation with political means of an earthly kingdom. Jesus obviously alluded to the Roman oppressors when, in the Sermon on the Mount, he spoke about retribution and summoned his listeners to go a mile with those who compelled them to do so, even to go two miles with them, in order to overcome evil with good (see Matt 5:41). Significant in this context, too, is the fact that, with Simon and Levi, or rather, Matthew, Jesus called a former Zealot as well as also a tax collector and collaborator with the Romans into the circle of his early disciples.

A further important circumstance bearing upon the question of the relationship of religion and politics is Jesus' view is his interrogation before Pilate, the Roman governor of the province of Judea at that time. When Pilate asks Jesus whether he did not know that he (Pilate) had the power to crucify him or to set him free, Jesus answers: "You would have no authority over me, unless it had been given to you from

above" (John 19:11). Accordingly, Jesus, too, assumed that God stands above any state power. However, he already had declared to Pilate that his kingdom is "not of this world" and that his disciples for this reason had not fought so that he would not be handed over to the Jews. To Pilate's question whether he was a king, Jesus laid claim to a king of spiritual kingdom. He says that he is come into the world to give witness to the truth. Everyone who is of the truth hears his voice (see John 18:37).

The Means for Dissemination of the Message

A question that is closely linked with the political dimension of each respective religion concerns the means that Muhammad and Jesus themselves used, or recommended to their successors, for the dissemination of the message. At issue is the question of how the claim that emerged from the proclamation of the message has been expressed toward the unbelieving.

Peaceful Propagation for Islam

The recruitment of unbelievers to the faith belonged to the nature of Islam since its inception. "Every Muslim, on the basis of his faith, is a missionary for Islam" stands written in a handbook for Islamic mission.⁶ Muhammad Yasin Mahzar Siddiqui refers in *The Prophet Muhammad – A Role Model for Muslim Minorities*⁷ to the early phase in Mecca, in which Muhammad did not yet strive for political power but concentrated

⁵ Take note of Walter Rebell's article on the Zealots in: Helmut Burkhardt et al. (eds.), *Das große Bibellexikon*, vol. 6, Gießen 1999, pp. 2675f.

⁶ Meaning and Significance of Dawah ila-Allah. A Guide to the Propagation of Islam, Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1983, p. 12.

⁷ Leicester 2006.

more on the dissemination of Islam through peaceful persuasion and his personal model. He, thus, recommends to Muslim minorities today, with reference to Muhammad's Meccan model, that, in their efforts on behalf of *da' wa* (invitation to Islam), they care for the social, economic, and cultural concerns of their fellow human beings irregardless of their religious or social status, take part in their joys and sorrows, let them see their faith in action through their social and charitable efforts, and thereby prove through their conduct that they are the best community. As Muhammad and his companions enjoyed the protection of their own tribe in accordance with the prevailing traditional Arabic tribal codex, present-day Muslim minorities also should make use of the rights guaranteed in the respective constitutions and laws independent of religious affiliation. According to Siddiqui, Muhammad chose a middle way, in which he did not reject the existing order in its totality but rather, in accordance with Islamic teaching, adopted certain aspects, modified or reformed others, and, on the other hand, rejected still others.⁸

Jihad on the Path of God

However, if Muhammad in the beginning still had sought agreement, he increasingly turned against Jews and Christians in Medina when they refused to acknowledge him as the seal of the Jewish-Christian prophets who had come before him. While he disputed with the Christians above all theologically, the conflict with the Jews took on a militaristic character. The wars against the Jews, in the framework of

which Muhammad expelled two tribes and killed the men of a third and sold their women and children into slavery, has, on the one side, "often [been seen] as a black spot in the history of early Islam", and, on the other side has been greeted also as "welcome example" by various Islamic ideologues in the course of the Near Eastern conflict.⁹

Muhammad's attacks on the caravans from Mecca and the subsequent wars against the Meccans in the years 624-630 also have been judged critically from the non-Muslim side. In regard to Western criticism of a "Medinan militarism", Watt and Mussalli remark that Muhammad must be understood as a "man of his time" who conducted himself, in regard to his attacks on the caravans, according to the practices usual at that time on the Arabian peninsula. The building and protection of a new social community of believers, accordingly, made such warlike actions necessary. In view of the timeless role model function of Muhammad in Islam, however, the numerous verses that, above all, clearly call for violent struggle for Allah (*jihad fi sabil allah*), declare the dissemination of the faith as the goal of the struggle, and promise the warriors a heavenly reward for their efforts, cause difficulties.¹⁰ In Sura 9:5, the heathen are to be fought until they convert, perform prayer, and provide alms. The corresponding formula was

⁹ So Marco Schöller, "Mohammed", in: Ralf Elger (ed.), *Kleines Islamlexikon*, pp. 218-221, here p. 220.

¹⁰ See Sura 9:29: „Fight those who believe not in Allah nor the Last Day nor hold that forbidden which has been forbidden by Allah and His Prophet, nor acknowledge the religion of Truth, (even if they are) of the People of the Book, until they pay the *jizyah* with willing submission, and feel themselves subdued.”

⁸ Siddiqui, p. 173.

“Aslim, taslam” (“If you convert to Islam, you are saved.”)¹¹

Modern Jihad Apologetics

Modern Muslim apologists for jihad emphasize as a rule that real jihad is the “struggle against the evil powers in one’s own soul”, and that, in contrast, the concrete, violent struggle represents “rather one variety within this widely-comprehended framework” and is limited to the case of defense.¹² Albrecht Noth, on the other hand, points out in his article “Dschihad: sich mühen für Gott”, that the early Muslim commentators also left not the least doubt that jihad in the revelation of the Koran means “clearly a militant effort against those non-believers (on the Arabian peninsula) who closed their minds to acceptance of Islam”, and that jihad was “concretized in a large number of military undertakings”, the more significant of which were led by Muhammad himself.¹³

Sharp criticism of the apologetic concept of jihad is expressed significantly enough also within the Islamist spectrum by numerous Salafite circles. For example, on their numerous Internet sites, they charge the Egyptian scholar and television preacher Yusuf al-Qaradawi with assessing the defense of the country through insistence upon a purely defensive jihad higher than the establishment of divine rule. For them,

he, for this reason, also represents “a temptation for the umma [that is, the Muslim community]” because he declares his “solidarity with the unbelievers” in the name of the “creation of a positive image of Islam” in the West. They understand Muhammad’s action as a timeless and contextually-indifferent model, and the Medina verses calling for struggle, in accordance with the classic doctrine of abrogation, as the later and, thus, the decisive revelations in contrast to the milder tones of Muhammad’s time in Mecca.¹⁴

Mission through Teaching and Life

The Gospel of Matthew as well as also the gospels of Mark and Luke report about the missionary commission that Jesus gave his disciples and that applies to all peoples. In Matthew 28:19f, it says: “Go therefore and make disciples of all the nations, baptizing them in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, teaching them to observe all that I commanded you.” The graphic descriptions of his disciples as “salt of the earth” and “light of the world” (see Matt 5:13-16) indicate, in addition, that Jesus definitely assumed a positive shaping and penetration of society by the teaching and life of his followers; the faith of His disciples should not be or remain irrelevant for the people round about them. The following exhortation also shows this: “Let your light shine before men in such a way that they may see your good works, and glorify your Father who is in heaven” (Matt 5:16). Here, it is the

¹¹ Cf. Peter Heine, *Terror in Allahs Namen – Extremistische Kräfte im Islam*, Bonn 2004, p. 18.

¹² For a detailed discussion of jihad, see Albrecht Noth, “Djihad: sich mühen für Gott”, in Gernot Rotter (Hrsg.), *Die Welten des Islams – Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, Frankfurt am Main 1993, pp. 22-32.

¹³ Noth, pp. 23f.

¹⁴ The Salafite criticism of al-Qaradawi is accessible under <http://www.salafipublications.com/sps/sp.cfm?secID=NDV&subsecID=NDV16&loadpage=displaysubsection.cfm> (Sept. 18, 2009).

life of his followers that is to give non-believing people cause to praise God. The command to love one's enemies bound with the promise of a heavenly reward, as well as also the fact that Jesus at his arrest rebuked Peter sharply after the latter had cut off the right ear of the slave of the Jewish High Priest (Mark 14:47; John 18:10), show clearly that Jesus rejected a violent defense of his own person and a just as violent dissemination of his teaching. On the other hand, however, Jesus exhorted his disciples repeatedly to confess him without any fear of human beings (Matt 10:32) and to be witnesses for him "to the ends of the earth" (Acts 1:8).

In a statement with the title "Christianity and Political Culture", the Council of the Evangelical Church in Germany emphasizes that, with the proclamation of the Word, it is desired "to move the hearts of the people to believe in the gospel (Mark 1:15) ... so that they let their conscience and their entire life be determined by the Word of God." Accordingly, the point at issue is the personal change and re-alignment of the individual and his conscience as a pre-condition for social renewal in the sense of the Christian message. It says further: "The gospel's claim to truth desires to convince people of its own accord; it can and will absolutely not be pushed through to acceptance by force. The church must bring the gospel's claim to truth to bear not through the violence of human beings, but rather through the Word of God alone."¹⁵ The clear renunciation of every means of force thereby declares the centuries-

long abuse of the state monopoly of the use of force on behalf of the interests of ecclesiastical power to be incompatible with the gospel and with the model that Jesus left behind for his followers.

Treatment of Apostates

In regard to the question of religious tolerance, however, the issue is not only the means for dissemination of the message, but also the treatment of those who turn away from the faith. In the discussion about freedom of belief, Muslim apologists refer frequently, in response to critical Western questioning, to a verse (Sura 2:256) that originated in Muhammad's Meccan period, according to which there is "no compulsion in religion". The freedom of belief grounded in the prophetic model, however, according to the exegesis by the majority of Islamic scholars, does not extend to those who were born as Muslims or to converts to Islam who, in the course of their lives, turn away from the Islamic faith. Meant, rather, is the freedom to turn away from another religion and to turn to Islam or, at most, as a member of a book religion, to be permitted to retain one's faith as a "dhimmi" (protected ward) – a kind of second-class citizen.¹⁶ While the Koran does not contain any direct instructions on the punishment of apostates, Muhammad himself is reported to have said: "Whoever changes his religion, kill him." Even al-Qaradawi, who is considered a moderate within the Islamic movement of awakening, justifies the killing of the person who openly

¹⁵ See the EKD declaration from the year 1997, accessible under http://www.ekd.de/EKD-Texte/christentum_1997_politik3.html (Sept. 18, 2009).

¹⁶ See on this Yusuf al-Qaradawi, "Apostasy – Major and Minor", accessible at <http://www.islamonline.net/English/contemporary/2006/04/article01c.shtml> (Sept. 19, 2009).

confesses his apostasy. Since the Muslim community is founded on faith, an apostate violates the identity of his community. The fall from faith is, thus, criminalized and its punishment justified with the charge of state treason.¹⁷ Individual scholars who demand a Western understanding of freedom of religion therewith necessarily place in question the unity of personal faith and political community founded on the model of Muhammad.

The Parable of the Prodigal Son

The numerous political sanctions against supposed or actual heretics in the course of church history stand in obvious contradiction to the understanding of tolerance that Jesus conveyed to his followers. In the parable of the prodigal son (Luke 15:11-32), Jesus describes God as a father who lets his rebellious son leave with his legacy paid out to him prematurely. After the son finally ends up in bitter poverty after his profligate life in foreign lands, he returns full of remorse to his father. The parable describes the father's wistful waiting and joy when he once again can take his son in his arms. The tragic figure of the parable, however, is not the son who was at first lost and later re-found, but rather his older brother, who is able neither to understand, nor to share, his father's joy. In view of the shame that his younger brother has brought upon the father in foreign lands, the grace shown by the father contradicts his sense of justice. In comparison to Muhammad's message, it is conspicuous that with this parable, Jesus, on the one hand, underscores the freedom of human beings to turn away

from God and experience the corresponding consequences and, on the other hand, emphasizes the undeserved acceptance that the human being finds in God when he regrets his guilt and repents. In the sense of this parable, Christian tolerance in no way would mean indifference or apathy toward a person who turns away from faith. Nevertheless, this tolerance would grant to the individual, on the basis of his dignity, the freedom to turn away, with all of its possible, also negative, consequences.

Actualization of the Prophetic Model?

Drastic events in the last few years, such as, especially, the attacks of September 11, have led Muslims as well as non-Muslims increasingly to ask what actually constitutes the nature of Islam and what religious or also political message Muhammad left behind for his congregation. Muslim scholars and apologists felt themselves challenged to demarcate and to defend their Islamic view of the world over against supposedly false interpretations from the Western side and against abuses on the part of Islamist and jihadist circles. In this context, the image of Muhammad, especially, was reconstructed in modern terms.

Thus, Muhammad appears, for example, in Tariq Ramadan's *The Footsteps of the Prophet – Lessons from the Life of Muhammad*¹⁸, as a significant model in questions concerning the treatment of the poor, the role of women, war, racism, and inter-religious relations. The reactions from the non-Muslim side to Ramadan's apologetic-

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Fourth edition, Oxford 2009.

missionary work are varying. Thus, Stéphanie Giry, in her review for the *New York Times*, emphasizes the possible political use of a (in her view, of course, euphemistic) portrayal of Islam's history of conquest and of the role of Muhammad in cases when such a portrait could help to reconcile Islam with present-day Western liberalism.¹⁹

The Islam scholar Tilman Nagel, in his review for the *Neue Zürcher Zeitung*, judges Ramadan's interpretation of Islamic history in the process of the actualization of the prophetic model much more critically. According to Nagel, Ramadan covers up the "loss of competence in interpreting the world that Muslim scholarship suffered in consequence of the press of modernity". Islam appears as the solution, so Nagel, in that he (Ramadan) allows the enjoyment of the fruits of modernity while he, at the same time, rejects the unpleasant subsidiary consequences connected with it. Thus, Islam should "instil confidence [in Muslims] and present those who believe differently and atheists, in so far as they are tormented by weariness with civilization and the pricks of conscience because of their affiliation with the 'West', a path to liberation from their torment: the conversion to Islam."²⁰

Neither a pragmatic re-interpretation of the history of Islam's origins and dissemination, nor a reduction of the social and religious dialogue to cer-

tain commonalities pertinent to both religions, is able to do justice, in view of the differences in self-understanding and claim of the two founders of religion as sketched out in this article, to the social-political challenges of inter-religious and inter-cultural co-existence in their different dimensions and roots. The obviously very different conditions of origin, self-understandings, and central messages of the two founders requires, rather, attentive listening in order to understand the same or similar concepts of each, such as peace, freedom, and tolerance in their respective theological contexts and in their social-political implications. In the case of key questions such as, above all, those about the dignity and freedom of the human being in his position before God, what is needed is certainly also openness and the courage of contradiction and an understanding of tolerance that respects the conviction of the conversation partner without renouncing one's own conviction and its mediation.

¹⁹ Stéphanie Giry, "The Faces of Tariq Ramadan", article in the *New York Times*, April 1., 2007, accessible under: <http://www.nytimes.com/2007/04/01/books/review/Giry.t.html> (Sept. 19, 2009).

²⁰ Tilman Nagel in his review in the *Neue Zürcher Zeitung*, June 12, 2007, extracts under: <http://www.perlentaucher.de/feuilletons/2007-06-12.html> (Sept. 19, 2009).

Die Scharia – Entstehung, Inhalt, Bedeutung für Europa

Christine Schirrmacher

Welche Inhalte kennzeichnen die Scharia und welche Bedeutung hat sie für Europa? Heute angesichts einer rund 4 Mio. Menschen umfassenden Migrantengemeinschaft aus islamisch geprägten Ländern in Deutschland und wahrscheinlich mindestens 20 Mio. in ganz Westeuropa wahrhaftig kein abseitiges Thema. Dies gilt um so mehr, als sich der politische Islam – der Islamismus – als Referenzrahmen für Leben und Glauben auf die Scharia beruft, ja, auch in seiner letztlichen Beurteilung der Gesellschaftsordnung und Politik Westeuropas als Maßstab die Scharia als unaufgebbare Zukunftsordnung betrachtet. Daher ist im Zeitalter der Globalisierung auch für den europäischen Kontext die Auseinandersetzung mit Rechtsvorstellungen im Islam so aktuell wie nie zuvor.

Die Anfangsgründe der Scharia wurzeln in Muhammads Wirken in Mekka ab etwa 610 n. Chr., dem Beginn seiner Verkündigungen, mehr aber noch in seiner Rolle als Gesetzgeber und Heerführer nach seiner Übersiedlung nach Medina im Jahr 622 n. Chr. Vor allem der medinensische Islam ab 622 n. Chr. umfasst eng miteinander verzahnt religiöse wie rechtliche Aspekte, die Gottesverehrung betreffende wie gesellschaftliche Regelungen, die später, nach Muhammads Tod, in die Niederschrift des Korans eingingen.

Bedeutung des Begriffs der „Scharia“

Der Begriff „Scharia“ wird häufig übertragen mit „islamisches Recht“ oder „islamisches Gesetz“; was allerdings insofern unzutreffend ist, als dies nahe legt, dass es bei der Scharia um einen durch ein rechtgebendes Gremium erlassenen Korpus eindeutig definierter Gesetze geht. Das ist nicht der Fall: Die Schariabestimmungen bleiben nicht hinsichtlich ihrer Gültigkeit, aber hinsichtlich ihrer Anwendung interpretierbar.

Die Scharia umfasst alle rechtlichen Regelungen und meint die Gesamtheit der Gebote Gottes, so wie sie im Koran und der islamischen Überlieferung niedergelegt und von frühislamischen Theologen interpretiert wurden. Was nun der Koran jedoch genau rechtlich regeln will – proklamiert er z. B. die Vielehe oder lehnt er sie gerade ab? – darüber herrscht im Einzelfall unter Theologen durchaus Dissens. Das bedeutet, dass es *die* Scharia als verfasstes Gesetz gar nicht geben kann.

Die Scharia regelt gleichermaßen die vertikalen wie horizontalen Beziehungen jedes Menschen: Sie gibt Anweisungen für das ethische Verhalten wie für die Beziehungen zu Familie und Gesellschaft (z. B. im Wirtschafts-, Erb-, Stiftungs-, Ehe- und Strafrecht), aber sie reglementiert auch die Glaubensausübung und religiösen Handlungen (vor allem die Praktizierung der

„Fünf Säulen“: Bekenntnis, Gebet, Fasten, Almosen und Wallfahrt). Das bedeutet, dass der Ablauf des täglichen rituellen Gebets damit ebenso wenig in das Belieben des einzelnen gestellt ist wie die scharierechtlich notwendigen Klauseln eines Ehevertrags, die erfüllt sein müssen, um die Ehe zu einer rechtlich „gültigen“ Ehe zu machen. Maurits Berger bezeichnet die Scharia zutreffend als „*ein Regelwerk für alles, was sich im Leben eines Menschen ereignen kann, für all sein Verhalten und seine gesamte Lebensweise. Sie beschäftigt sich gleichermaßen mit dem richtigen Verhalten im Badezimmer ebenso wie auf dem Schlachtfeld, auf dem Markt wie in der Moschee.*“¹

An der Theorie der Autorität der Scharia hat sich seit dem 10. Jahrhundert in der etablierten Theologie insgesamt wenig geändert – obwohl es zahlreiche kritische muslimische Stimmen gegen ein ahistorisches und/oder politisiertes Schariaverständnis gibt.

Aber auch dort, wo Scharianormen nur teilweise gesetzliche Gültigkeit besitzen, haben sie teilweise erheblichen Einfluss durch ihre gesellschaftliche Prägekraft für alles Verhalten und ihren Anspruch, das eigentlich gültige, weil göttliche Gesetz zu sein. Mag man sich auch an die staatlichen Gesetze (wie z. B. die in der Türkei vorgeschriebene Ein-

ehe) meistens halten, ist doch die Scharia von der etablierten Theologie in ihrem allumfassenden Anspruch niemals grundlegend relativiert oder in Frage gestellt worden und gilt auch heute vielen Menschen als der eigentliche Bezugsrahmen für Leben und Glauben. Eine Folge davon ist z. B., dass es – besonders im ländlichen Bereich der Türkei – sehr wohl zu den nach der Scharia gestatteten Mehrehen kommt, auch, weil dies mit der ‚gefühlten‘ Berechtigung zur Höherordnung der Scharia über jedes weltliche Gesetz korrespondiert.

Daher wäre eine Geringschätzung der praktischen Bedeutung der Scharia irrig, auch wenn sie in zahlreichen Ländern in vielen Bereichen gar nicht oder nur teilweise gesetzlich zur Anwendung kommt. Im Alltag sind ihre Normen durch Moscheepredigten, durch die bei Heiraten, Trauerfeierlichkeiten, Festivitäten u. ä. zitierten Überlieferungstexte, durch Traditionen und das dadurch geprägte Rechtsempfinden in vielen Bereichen präsent.

Die Scharia als „Weg zur Tränke“

Im Koran kommt der Begriff „Scharia“ nur ein einziges Mal vor (Sure 45,18), wird dort aber nicht zur Bezeichnung eines ausgefeilten Rechtssystems verwendet, sondern bedeutet „Ritus“ oder „Weg“. Der Begriff meint ursprünglich „Weg zur Tränke“, denn „*das Heil, zu dessen Erwerb Gott die Gelegenheit bietet, gleicht einer Tränke in der Wüste.*“² Die Begrifflichkeit des „Weges“ weist auf ein zentrales koranisches Motiv hin: Der Mensch, der zwar

¹ „The shari’a is more: it is a code of conduct for all events, walks and ways of life. It deals with proper behaviour in the bathroom as well as the battlefield, on the market as well as in the mosque.“ Maurits S. Berger, *The Shari’a and Legal Pluralism. The Example of Syria*, in: Baudouin Dupret, Maurits Berger, Laila al-Zwaini, *Legal Pluralism in the Arab World*, Arab and Islamic Laws Series, vol. 18. Kluwer Law International: The Hague, 1999, S. 113-124, hier S. 114 (aus dem Engl. übertragen, C. S.).

² Tilman Nagel, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001, S. 4.

nicht grundsätzlich böse oder sündig, aber doch schwach und beeinflussbar ist, muss von Gott den rechten Weg geleitet werden. Diese Formulierung der „Rechtleitung“ taucht im gesamten Korantext auf und wird bereits in Sure 1,6 mit der Wendung benutzt: „*Führe uns den geraden Weg, den Weg derer, denen du [durch die göttliche Rechtleitung] Gnade erwiesen hast*“ (1,7). Diese Rechtleitung geschieht durch die Rechtsordnungen Gottes. Wer sie nicht beachtet, wird zu „*denen gehören, die deinem Zorn verfallen sind und irregehen*“ (1,7).

Im Koran selbst besitzt der Begriff „Scharia“ also noch nicht die Bedeutung eines Rechtssystems. Erst im Verlauf einer längeren Entwicklung, die ungefähr mit dem 8. Jahrhundert n. Chr. beginnt und mit dem 10. Jahrhundert ihr vorläufiges Ende findet, wird der Begriff der Scharia zu einem Synonym für „Gottesrecht“.

Weil es sich um Gottes Recht handelt, wird die Scharia als vollkommene Ordnung betrachtet, die jeder Gesellschaft Frieden und Gerechtigkeit bringt, denn eine homogene Gesellschaft, die unter Gottes vollkommener Rechtsordnung lebt, muss auch eine friedliche Gesellschaft sein. Auch das ist eine Begründung für die häufige Aussage, „Islam“ bedeute „Frieden“ oder „Frieden machen.“

Weil die Scharia von Gott selbst gegeben ist, ist sie theoretisch nicht reformierbar oder hinterfragbar. De facto wird sie selbstverständlich durch abweichende gesetzliche Bestimmungen oder die persönliche Lebensführung vieler Menschen mindestens teilweise außer Kraft gesetzt. Von der etablierten Theologie in ihrem theoretischen Anspruch wird sie jedoch nicht hinterfragt,

denn Kritik der Scharia bedeute, menschliche Erwägungen über das Gesetz Gottes zu stellen. Da die Scharia Normen für alle Lebensbereiche enthält, räumt sie selbst keinen Raum ein für einen rein säkularen, von der Religion abgetrennten Bereich: „*sich zu dieser Religion bekennen, ohne das Gesetz in seiner Gänze zu bejahen und als unbezweifelbaren und stets gültigen Maßstab für jegliches Tun und Lassen zu befolgen, ist unmöglich; denn das Gesetz ist ein wesentlicher Teil der islamischen Heilsbotschaft.*“³

Grundlagen der Scharia

Dennoch ist die Scharia kein kodifiziertes Gesetzbuch, vergleichbar etwa mit dem „Bürgerlichen Gesetzbuch“. Es ist vielmehr ein Regelwerk, das auf mehreren Quellen basiert, die ihrerseits bereits interpretierbar sind: dem Koran, der Überlieferung sowie deren weitgehend als normativ anerkannten Auslegungen durch frühislamische Juristen und Theologen, insbesondere bis zum 10. Jahrhundert n. Chr.

Bis zu diesem Zeitpunkt bildeten sich im sunnitischen Bereich vier verschiedene „Rechtsschulen“ – Rechts-traditionen – heraus (die hanbalitische, hanafitische, malikitische und schafiitische Schule) sowie mindestens eine schiitische⁴ Schule. Allerdings sind Lehrunterschiede zwischen den Rechtsschulen nicht wirklich fundamental.

Als erste Quelle der Scharia gilt der Koran; seine rechtlichen Regelungen sind Bestandteil der Scharia. Der Koran

³ Nagel, Das islamische Recht, S. 3.

⁴ Zur Entwicklung des zwölferschiitischen Rechts s. Harald Löschner, Die Dogmatischen Grundlagen des Shi'itischen Rechts, Erlanger Juristische Abhandlungen Bd. 9, Köln 1971.

ist aber nicht als eigentliches Regelwerk aufzufassen, denn nur rund 10% seines Textes befassen sich überhaupt mit rechtlichen Fragestellungen, vor allem mit Fallbeispielen.

Die zweite Quelle der Scharia ist die islamische Überlieferung, der „hadith“ (arab. für Überlieferung, Tradition, Bericht) „eine Art von *Kommentar und Ergänzung des Koran*“⁵. Darunter sind vor allem Berichte von und über Muhammad, seine Familie und seine Prophetengefährten zu verstehen. Neben Berichten über Geschehnisse aus Muhammads Zeiten enthält die Überlieferung zahlreiche Detailanweisungen zur Religionsausübung und behandelt eine Reihe von Rechtsfragen; dieser Umstand ist mit Sicherheit Folge des Auftretens konkreter Rechtsfälle, die an Muhammad und nach seinem Tod an seine Nachfolger herangetragen wurden. Die Befolgung der *rechtlichen* Bestimmungen der Überlieferung ist theoretisch unbedingte Pflicht für jeden Gläubigen.

Da zudem einzelne Berichte der Überlieferung im Alltag häufiger tradiert werden und vielfach besser bekannt sein dürften als der in seiner spezifischen Sprache oft nicht leicht verständliche Korantext, besitzt die Überlieferung in der Praxis größeren Einfluss auf das öffentliche Rechtsbewusstsein. Ergänzend muss erwähnt werden, dass es sich bei „der Überlieferung“ nicht um einen einzelnen Text handelt, sondern – im sunnitischen Bereich – um sechs als autoritativ anerkannte, umfangreiche Sammlungen unterschiedlicher Autoren mit mehreren Zehntausend Einzeltexten zu zahlrei-

chen Themen, die wiederum untereinander Unterschiede, ja sogar Widersprüche in rechtlichen Aussagen erkennen lassen.

Koran und Überlieferung werden jedoch erst durch die Auslegungen muslimischer Rechtsgelehrter anwendbar. Dieser Auslegung ist jedoch hinsichtlich der Meinungsvielfalt nicht einfach Tor und Tür geöffnet. In erster Linie gelten hier die Rechtskompendien maßgeblicher Theologen und Juristen aus frühislamischer Zeit als wegweisend bis in die Moderne.

Da sich schon in den ersten Jahrzehnten nach Muhammads Tod der Islam bis nach Spanien und Zentralasien ausdehnte, mussten nicht nur eine funktionierende Verwaltung, sondern auch ein islamisches Rechtssystem möglichst rasch etabliert werden. In den ersten Jahrzehnten nach Muhammads Tod war dies jedoch mit Sicherheit nicht der Fall. Es ist daher weithin Konsens, dass bis zum Ende des 8. Jahrhunderts eine islamische Rechtslehre nur rudimentär existierte und in der islamischen Frühzeit daher „*nicht von einem einheitlichen sunnitischen Recht*“ gesprochen werden kann.⁶ Erst bis zum Beginn des 10. Jahrhunderts war es zu einem Regelwerk mit methodisch definierter Rechtsfindung geworden.⁷

Die Auslegung der Scharia

Die Scharia wurzelt also in der Regelung bestimmter Rechtsfragen einer arabischen Stammesgesellschaft des 7. und 8. Jahrhunderts, die kein verfasstes Staatswesen und kein formales Rechts-

⁵ Isam Kamel Salem, *Islam und Völkerrecht. Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung*, Berlin 1984, S. 33.

⁶ Adel El-Baradie, *Gottes-Recht und Menschen-Recht*, Baden-Baden 1983, S. 75.

⁷ So auch Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, Cambridge 1997, S. 3.

wesen kannte. Insgesamt ist unser Wissen über die Rechtsvorstellungen und -praktiken dieser vorislamischen Stammesgesellschaft eher gering zu nennen. Was wir wissen, ist, dass die Niederschrift und Entwicklung des islamischen Rechts bis zum Ende des 10. Jahrhunderts zu einem gewissen Stillstand kam: Dies geschah durch die Verschriftlichung des Korantexts (etwa in einem Zeitraum vom 6. bis 7. Jahrhundert), der Überlieferung (frühe Schriftfassungen existierten bestenfalls ab dem 8./9. Jahrhundert) und deren Auslegung (ab dem 7. bis zum 10. Jahrhundert).

Einerseits ist also das islamische Recht aus heutiger Sicht ein archaisches Recht, dessen Wurzeln vorislamisch sind.⁸ Gleichzeitig ist das Schariarecht nicht wirklich zu einem monolithischen Block erstarrt, weil es in der Praxis jeweils ausgelegt und angewandt, also stets aufs Neue interpretiert werden musste.

Konkret bedeutet das, dass die von Land zu Land recht unterschiedlichen Auffassungen zu Verschleierung, Frauenrechten oder Bildungsmöglichkeiten für Frauen zu einem gewissen Grad Ergebnis unterschiedlicher Auslegungen der Scharia sind, gleichzeitig aber natürlich auch von landesspezifischen Traditionen beeinflusst werden. Frauen- und Menschenrechtsorganisationen versuchen die moralischen Scharianormen durch Interpretation – und damit de facto: Entschärfung – mit der Moderne und westlichen Menschenrechtsvorstellungen zu ver-

söhnen, da eine grundsätzliche, öffentliche Schariakritik nicht möglich ist.

Insgesamt überwiegt im rechtswissenschaftlichen Diskurs eine sehr konservative bis politische Auslegung der Scharia in Bezug auf Frauen- und Menschenrechte. Aber in der Notwendigkeit der Interpretation der Scharia liegen andererseits Chancen zur Entwicklung von Minderheiten- und Frauenrechten, wenn z. B. die Scheidungsmöglichkeiten in manchen islamisch geprägten Ländern mit Verweis auf eine gerechtere Auslegung der Scharia erweitert oder die Möglichkeiten zur Mehrehe für Männer mit derselben Begründung eingeschränkt wurden. Diese erweiterten Rechte finden aber ihre Grenzen bei der undiskutierbaren Unantastbarkeit der Scharia.

Da die Interpretation der rechtlichen Anweisungen aus Koran und Scharia und ihre Umsetzung in konkrete gesetzliche Bestimmungen z. T. erheblich differieren, existiert keine einheitliche, in Rechtstexte gegossene „Scharia“. Es existieren ein gewisses Grundkorpus an Rechtsvorstellungen, die aus den Texten des Korans und der Überlieferung abgeleitet werden, sowie eine Reihe unterschiedlicher Auslegungen mehrerer Rechtsschulen und die daraus in den einzelnen Ländern gezogenen, unterschiedlichen Schlussfolgerungen für die konkrete Gesetzgebung vor Ort. Die Scharia ist also kein kodifiziertes Recht, sie ist zu keiner Zeit und an keinem Ort je vollständig zur Anwendung gekommen.

Schariarecht im Bereich des Ehe- und Familienrechts bedeutet konkret eine deutliche rechtliche Benachteiligung von Frauen im Ehe- und Scheidungsrecht (mit erschwertem, beweispflichtigem Scheidungsver-

⁸ So auch O. Spies; E. Pritsch, *Klassisches Islamisches Recht*. 1. Wesen des Islamischen Rechts, in: *Handbuch der Orientalistik*, Abt. 1, Erg.bd. 3. *Orientalisches Recht*, Leiden 1964, S. 223.

fahren vor Gericht sowie die Möglichkeit der Polygamie), im Unterhalts- und Sorgerecht (nur wenige Monate währendes Unterhaltsrecht für die Frau, kein Sorgerecht für die Mutter), im Zeugenrecht (das für die Aussage eines Mannes die Aussage zweier Frauen verlangt), im Erbrecht (das der Frau stets nur ein halbes Erbteil zugesteht) sowie die Gehorsamspflicht für die Frau und das nach klassischer Auslegung weithin anerkannte Züchtigungsrecht für den Ehemann in Anlehnung an Sure 4,34.

Im Strafrecht bedeutet die volle Anwendung von Schariastrafen die Auspeitschung (z. B. für Unzucht und Verleumdung von Unzucht sowie Alkoholgenuss), die Amputation von Gliedmaßen (etwa im Fall des Diebstahls), die Steinigung für verheiratete Ehebrecher sowie die Anwendung von Vergeltungsstrafen im Fall von Mord oder Totschlag. Allerdings sind nach klassisch-islamischem Recht sehr strenge Beweisverfahren vorgeschrieben, so dass es de facto sehr selten zu gerichtlichen Verurteilungen kommt. In der Praxis kann es jedoch aufgrund von Rechtsbeugung oder Benachteiligung von unterprivilegierten, bildungschwachen Mitgliedern der Gesellschaft oder Frauen zu willkürlicher Anwendung von Schariastrafen kommen.

Scharia – auch in Deutschland?

Schien die Thematik „Scharia in Deutschland“ noch vor einigen Jahren eigentlich völlig abwegig, wird sie heute intensiv diskutiert und das zu Recht. Immer wieder erheben sich Stimmen, die aus Achtung vor der muslimischen Minderheit in Deutschland eine stärkere Beschäftigung mit der Scharia anmahnen oder sogar eine

Prüfung möglicher Kongruenzfelder zwischen den europäischen Verfassungen und herkömmlichen Scharianormen fordern.

Dort, wo das Thema „Scharia in Deutschland“ diskutiert wird, ist allerdings kaum je der strafrechtliche Teil der Scharia gemeint, wird also nicht über eine mögliche Einführung von Amputationen, Auspeitschungen und Steinigungen debattiert. Es geht vor allem um die Einforderung umfangreicherer Rechte für die muslimische Minderheit, um den Bereich des Ehe- und Familienrechts oder auch um eine Ächtung oder ein Verbot jeglicher „Diskriminierung“ des Islam und seiner Anhänger.

In der Diskussion über die Scharia ist es einerseits unangebracht, vor einer bald bevorstehenden ‚Einführung‘ der Scharia zu warnen, als sei es eine reale Möglichkeit, dass sie schon morgen in Deutschland das Grundgesetz ablösen könnte. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass politisch-islamische Gruppierungen und Dachverbände den Boden zugunsten einer Akzeptanz der Scharia zu bereiten versuchen. Zunächst geschieht das, indem man die Öffentlichkeit mit dem islamischen Rechtsdenken und den Grundsätzen der islamischen Theologie und Gesellschaftsordnung vertraut macht und Kritik an der Theologie oder Praxis des Islam ächtet. Anlässlich aktueller Tagesereignisse führen manche Aktivisten muslimischer Organisationen an, als Muslime in dieser Gesellschaft nicht ausreichend anerkannt, mit Bauvorhaben oder Bildungsinitiativen nicht genügend staatlich unterstützt und rechtlich nicht mit den christlichen Kirchen gleichgestellt zu sein. Dies bedeute eine Einschränkung von Religionsfreiheit, ja

Diskriminierung. Nicht selten wird in diesem Zusammenhang auch der Vorwurf des Rassismus und der Islamophobie erhoben. Und unter Vorgabe vermeintlicher Diskriminierungen werden mit der Behauptung, dass bestimmte Besonderheiten für Muslime aus Glaubensgründen zwingend vorgeschrieben – also Bestandteil der religiösen Gebote der Scharia – seien, vermehrt Sonderrechte für die muslimische Minderheit eingefordert. Der Staat müsse hier in Deutschland durch Ausnahmeregelungen oder Gesetzesänderungen dafür Sorge tragen, dass Muslime z. B. überall rituell geschlachtetes (geschächtetes) Fleisch kaufen können und daher die betäubungslose Schächtung gesetzlich regeln. Die Forderungen einzelner islamischer Gruppen oder Persönlichkeiten sind dabei nicht isoliert, sondern immer im Hinblick auf theologische und politische Entwicklungen in den Heimatländern zu betrachten, denn über die islamisch-politischen Gruppierungen in Deutschland wird versucht, aus den Herkunftsländern heraus auf die muslimische Gemeinschaft Europas Einfluss zu nehmen.

Vielfach wird diese Reklamation der gesamten muslimischen Gemeinschaft durch einzelne Organisationen von der unpolitischen Mehrheit der Muslime in Deutschland abgelehnt, die jedoch in Ermangelung offizieller Sprachrohre und Plattformen für ihre Anliegen oft zur schweigenden Mehrheit wird: Sie stellt sich meist nicht explizit gegen diejenigen Sprecher von politisch-muslimischen Organisationen, die die Mehrheit gerne unter ihre politische Agenda vereinnahmen möchte. Daher ist es für den Beobachter oft schwierig, abzuschätzen, welcher An-

teil der Muslime in Deutschland heimatische Scharianormen zugunsten säkular begründeter Rechtsnormen aktiv ablehnen würde.

Eine theologisch-rechtliche Diskussion über die Verbindlichkeiten und Grenzen des Schariarechts in der Diaspora wird innerhalb der muslimischen Gemeinschaft – außerhalb des privaten Bereichs – kaum geführt. Entschieden wird die Diskussion vor allem in der Praxis: Muslime der zweiten und dritten Generation orientieren sich in Deutschland mehr oder – besonders in ihrer Jugend auch – weniger stark an den gesellschaftlichen Traditionen oder rechtlich vorgegebenen Scharianormen, ohne dem Anspruch der Scharia in einem kritischen, öffentlichen Diskurs entgegen zu treten. Dieser Umstand wird von muslimisch-politischen Gruppierungen dahin gehend genutzt, dass man in bestimmten Fragen die gesamte muslimische Gemeinschaft unter dem Anspruch „den Islam“ durchzusetzen zu vereinnahmen versucht.

Eine Strategie besteht darin, Prozesse in dem Versuch bis vor das Bundesverfassungs- oder Bundesverwaltungsgericht zu führen, die bestehende Rechtsordnung im Namen der Religionsfreiheit auf legale Weise zu verändern oder zumindest die Öffentlichkeit daran zu gewöhnen, dass Muslime in einigen Bereichen anderslautende rechtliche Normen für sich beanspruchen. Politik im Namen des Islam hat in solchen Fällen unmittelbar nichts mit Gewalt zu tun. Der Islamismus jedoch, dem nicht weniger Entschlossenheit attestiert werden kann, macht unter Ausnutzung der gangbaren Wege in einer Demokratie Politik im Namen einer Minderheit.

- Politik im Namen des Islam wird z. B. dort gemacht, wo der Kampf um die Erlaubnis der rituellen, betäubungslosen Schlachtung (Schächtung) von Opfertieren für die islamischen Feiertage geführt wurde: Nachdem sich schließlich alle Überzeugungsarbeit deutscher Tierschützer, dass auch ein per Elektroschock betäubtes Tier vollständig ausbluten könne, als vergeblich erwiesen hatte, wurden Ausnahmeregelungen zum Tierschutzgesetz zugelassen.

- Um Politik geht es auch dort, wo muslimische Kinder nicht nur vom Schwimmunterricht, sondern vom gesamten Sportunterricht, ja teilweise sogar vom Biologie-, Musik- oder Kunstunterricht, am häufigsten jedoch von Klassenfahrten abgemeldet werden.

- Unter politischer Lobbyarbeit ist auch der Kampf um das Kopftuch für beamtete Lehrerinnen zu verbuchen, bei der politische Dachverbände die prozessführende erste Antragstellerin durchaus tatkräftig unterstützten.

- Politik im Namen des Islam spielt auch eine Rolle, wenn es um überdimensionierte, repräsentative Moscheebauten, höhere Minarette und den lautsprecherverstärkten Gebetsruf geht, aber auch bei dem Versuch, die Berichterstattung über den Islam in den Medien und von Seiten der Politik so gut es geht zu lenken und Unerwünschtes (insbesondere kritische Berichte) mit harten Vorwürfen wie dem des Rassismus, der Islamphobie und der Ausländerfeindlichkeit zu bedenken. Dazu gehört auch der immer wieder in verschiedenen Kontexten von muslimischen Sprechern und Aktivisten vorgebrachte Vorwurf, die Stellung und Behandlung der Juden zur Zeit des Nationalsozialismus sei mit der der Mus-

lime in Europa zu vergleichen. Schon in früheren Jahrzehnten, z. B. anlässlich der Forderungen, islamischen Religionsunterricht flächendeckend an Schulen einzuführen, wurde dieser Vorwurf vorgebracht. Zuletzt tauchte er anlässlich des sogenannten „Karikaturenstreits“ im Jahr 2006 auf. Auch der seit Jahrzehnten in Deutschland ansässige ehemalige Leiter des Essener „Zentrums für Türkeistudien“, Faruk Sen, hatte im Mai 2008 in einer türkischen Zeitung geäußert, dass die Muslime hinsichtlich ihrer Diskriminierung und ihres Ausschlusses aus der Gesellschaft die „*neuen Juden Europas*“ seien.⁹ Im Hinblick auf die deutsche Vergangenheit ein wahrhaft ungeheuerlicher Vorwurf, der sich selbst diskreditiert.

Erwähnt werden muss in diesem Zusammenhang auch die Einführung von sogenannten Schariagerichtshöfen in mehreren europäischen Ländern. Schon 2003 tauchten Berichte über illegal Recht sprechende Schariagerichte aus dem Großraum Mailand in Norditalien auf, die z. B. sexuelle Vergehen und Diebstähle mit Gliederamputationen und Auspeitschungen bestraft haben sollen.¹⁰ Es ist schwer, darüber verlässliche Informationen aufzufinden. In Großbritannien hingegen operieren einige Schariagerichte mit staatlicher Billigung, um zivilrechtliche Fragen wie Scheidung, aber auch häusliche Gewalt oder Streitigkeit um finanzielle

⁹ Vgl. etwa den Bericht bei: <http://www.faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~EA45EC73E13834109845B5EEDC43FF3DE~ATpl~Ecommon~Scontent.html> (14.02.2009).

¹⁰ Vgl. etwa den Bericht unter: <http://www.wams.de/data/2003/01/05/30213.html> (14.02.2009).

Dinge innerhalb der muslimischen Gemeinschaft zu regeln.¹¹ „Möglich wurde die Einführung der Scharia-Gerichtsbarkeit durch ein Gesetz über Schiedsgerichte aus dem Jahr 1996. Dort waren Scharia-Gerichte als Schlichtungsgerichte bezeichnet worden. Die Entscheidungen solcher Gerichte sind nach dem Gesetz bindend, wenn die Streitparteien das Gericht für ihren Fall anerkennen. Sheikh Faiz-ul-Aqtab Siddiqi, der Leiter der neuen Scharia-Gerichte, erklärte, man habe diese Lücke ausgenutzt, um die Urteile von Scharia-Gerichten, die ja Schiedsgerichte seien, in das britische Rechtssystem einzuführen. Eine Sonderrechtsprechung gibt es freilich nicht nur für Muslime, seit mehr als 100 Jahren verhandeln auch jüdische Beth din-Gerichte Zivilrechtsverfahren.“¹² Auch Kanada ist an besonders prominenter Stelle im Zusammenhang mit den Schariagerichtshöfen zu nennen: Dort hat die muslimische Frauenrechtsbewegung in den vergangenen Jahren für die Abschaffung dieser religiösen Gerichtsbarkeiten gekämpft.

In Deutschland wird die Diskussion über Schlichtungsräte und Schiedssprüche immer wieder einmal geführt. In bestimmten Fällen kommt in Deutschland schon jetzt Schariarecht zur Anwendung, wenn z. B. im Familienrecht Gerichtsentscheide im Sinne des (islamisch geprägten) Herkunftslandes eines ausländischen Ehepaars und der dortigen Gesetzgebung getroffen werden, sofern die Betroffenen weiter ihre ausländische Staatsbürger-

schaft besitzen und die Entscheide nicht der staatlichen Grundrechtsordnung in Deutschland widersprechen.

In Bezug auf die Scharia in Deutschland ist also weder Panik noch Verharmlosung angebracht. Solide Information und Sachkritik sowie eine vertiefte Beschäftigung mit der Materie stehen an erster Stelle, um denjenigen entgegenzutreten zu können, die eine politisch-islamische Agenda verfolgen, und gleichzeitig diejenigen zu unterstützen, die sich für eine vorbehaltlose Anerkennung des deutschen Rechtsstaates und der hiesigen Rechtsnormen einsetzen, die eigene Integration erfolgreich bewältigt haben und den Bildungs- und Integrationsfortschritt ihrer Landsleute und Glaubensgeschwister fördern. In Zeiten des weltweit erstarkenden Islamismus wird die Diskussion und Auseinandersetzung rund um die Scharia nicht von selbst an Deutschland vorüberziehen – sie muss von Fachkundigen geführt, der politische Anspruch der Scharia für Europa abgewehrt und die alleinige Anerkennung hiesigen Rechts begründet verteidigt werden.

¹¹ Siehe den Bericht unter: <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/crime/article4749183.ece> (14.02.2009).

¹² <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/crime/article4749183.ece> (14.02.2009).

The Sharia – Its Origins, Its Content and Its Significance for Europe

Christine Schirrmacher

The presence of 4 million immigrants from Muslim countries in Germany and probably at least 20 million in Western Europe as a whole makes the content and significance of the Sharia anything but a side issue! This is particularly so since Islamists and political Islam consider the Sharia to be both the basis of belief and behaviour and also an indispensable future order by which Western society and politics are ultimately to be evaluated. So even in an age of globalisation and the European context Islamic legal concepts are a burning issue as never before.

The origins of the Sharia lie in Muhammad's activity in Mecca from around 610 A.D. when he began to preach, but even more in his role as legislator and military commander after his move to Medina in 622 A.D. Religious and legal aspects intertwine in the Islam of the Medina period from 622 A.D. combining regulations as to piety and society which later, after Muhammad's death, were preserved in written form in the Koran.

The Meaning of the Term "Sharia"

The frequent rendering of "Sharia" as "Islamic law" can be misleading, since it implies the Sharia is a body of clearly defined legal prescriptions promulgated by a legislative assembly, whereas such is by no means the case. In fact the Sharia remains to a certain

extent open to interpretation – not in regard to its validity, but its application.

The Sharia comprises all judicial regulations, the whole of God's commandments as laid down in the Koran and the Islamic tradition as interpreted by early Muslim theologians. Theologians disagree in detail as to what the Koran legislates, for instance whether it commends or rejects polygamy, so there can be no definitive version of the Sharia.

The Sharia regulates a person's vertical and horizontal relationships, furnishing instructions on ethical behaviour in family and society (economic, inheritance, marriage and criminal law) but also prescriptions as to the practice of piety and liturgy, especially the "five pillars" of Islam: the Creed, Prayers, the Fast, Almsgiving and the Pilgrimage to Mecca. This means an individual is no more free to vary the daily prayer ritual than they are to adapt the clauses in the marriage contract the Sharia demands to make the union legally binding. Maurits Berger has accurately described the Sharia as "*a code of conduct for all events, walks and ways of life. It deals with proper behaviour in the bathroom as well as the battlefield, on the market as well as in the mosque.*"¹

¹ Maurits S. Berger, *The Shari'a and Legal Pluralism. The Example of Syria.* in: Baudouin Dupret, Maurits Berger, Laila al-Zwaini, *Legal Pluralism in the Arab World.* Arab and Islamic Laws Series, vol. 18.

Little has changed in establishment theology's view of the Sharia's authority since the 10th century, although critical voices insist it cannot be understood without reference to its historical context nor should it be politicised.

Even where Sharia norms enjoy only partial legal validity, they exert an enormous influence as a social bond and by their claim to divine authority. While people may be subject to national legislation such as monogamy in Turkey, the theological establishment has never attenuated or called in question the Sharia's all-encompassing claim and many still regard it as the authentic frame of reference for life and belief. One consequence is that in rural Turkey, for instance, polygamous marriages permitted by the Sharia are contracted with the intuitive justification that the Sharia takes precedence over all secular law.

It would therefore be misleading to underestimate the practical significance of the Sharia even though it may enjoy no or only partial legal status in many countries. Its norms are ever present in many areas of daily life through sermons in the mosque, through liturgical texts cited at weddings, funerals and other festivities, through tradition and the legal ethos influenced by it.

The Sharia as a “Way to a Watering-Place”

In the Koran the term “Sharia” occurs only once in Sure 45.18, not to denote an elaborate legal system but in the sense of “rite” or “way”. The word originally meant a “way to a watering-

place”, for *“salvation which God offers the chance to grasp is like an oasis in the desert”*², “way” being a central Koranic concept. Human beings are neither fundamentally corrupt or sinful, yet weak and easily influenced and need God to lead them in the right way. This metaphor of “direction” or the “right way” recurs continually in the Koran and first appears in Sure 1.6: *“Lead us in the right way, the way of those whom you have [by divine direction] shown grace”* (1.7). God's precepts give this direction and ignoring them means *“to belong to those who err and are objects of your wrath”* (1.7).

Thus in the Koran itself “Sharia” does not yet have the sense of a legal system. Only after a long period of development from the beginning of the 8th to the end of the 10th century does Sharia become synonymous with divine law.

As the law of God the Sharia is regarded as a perfect ordinance which guarantees any society peace and justice, since a homogenous society living under perfect divine ordinances cannot but be a peaceful community. This is one ground advanced for the frequently heard claim that “Islam” means “peace” or “make peace”.

Being of divine origin the Sharia is theoretically not susceptible to being reformed or called in question, although of course in practice it is at least partially set aside due to diverging legal provisions or the life-style of many. Establishment theology has however never questioned its theoretical claim, since criticism of the Sharia implies putting human considerations above God's law. The Sharia lays down

Kluwer Law International: The Hague, 1999, p. 113-124, here p. 114.

² Tilman Nagel, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, WVA-Verlag Skulima: Westhofen, 2001, p. 4.

norms for all realms of life and leaves no room for a purely secular non-religious sphere: *"one cannot confess this religion without affirming the whole law as an undoubted and eternally valid standard for behaviour, since the law is an essential part of the Islamic message of salvation"*³.

The Basis of the Sharia

The Sharia is not a legal code comparable to the French Code Civil but rather a set of rules derived from a number of sources which themselves are subject to interpretation. Such sources include the Koran, the traditions and the interpretations by early Islamic lawyers and theologians recognised as normative, especially up to the 10th century A.D., by which time four Sunni schools of jurisprudence had emerged, the Hanbalite, the Hanafite, the Malikite and the Shafite, and at least one Shiite school⁴, although no fundamental differences separate these various schools.

The primary source of the Sharia are the legal regulations of the Koran. It would however be wrong to think of the Koran as a rule book, since legal matters, including the many concrete examples, make up only about 10% of its content.

The second source of the Sharia is the "Hadith", meaning tradition, *"a kind of complementary commentary on the Koran"*⁵, consisting of reports by

and about Muhammad, his family and associates. Alongside anecdotes of events in Muhammad's lifetime the tradition contains detailed instructions concerning religious practice and deals with a number of legal issues, most likely the result of concrete cases put before Muhammad and his successors subsequent to his death. In theory all believers are duty bound to observe the legal decisions of the tradition.

Since elements of the tradition are both more frequently referred to in daily life and more familiar than the often difficult text of the Koran, the tradition in fact exerts a greater practical influence on public legal consciousness. Nor is it incorporated in any single book but for Sunni Muslims in six compendious collections by various authors, containing tens of thousands of passages on numerous subjects with many differing and even contradictory legal affirmations.

The prerequisite of exposition by Muslim jurists for applying the Koran and the tradition does not make their interpretation a matter of subjective opinion. Legal compendia by authoritative theologians and jurists from early Islam are considered guides even today.

Having spread as far as Spain and Central Asia within a few decades after Muhammad's death Islam needed not only an efficient system of administration but also an Islamic legal system. Scholarly consensus is that up to the end of the 8th century, however, Islamic law was still only rudimentary and that one cannot speak of *"a unified Sunni legal system"*⁶ in early Islam. It is only

³ Nagel, Das islamische Recht, p. 3.

⁴ On the development of the law of the Twelver Shia see Harald Löschner, Die Dogmatischen Grundlagen des Shi'itischen Rechts, Erlanger Juristische Abhandlungen Vol. 9, Cologne 1971.

⁵ Isam Kamel Salem, Islam und Völkerrecht. Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung, Berlin 1984, p. 33.

⁶ Adel El-Baradie, Gottes-Recht und Menschen-Recht, Baden-Baden 1983, p. 75.

at the beginning of the 10th century that this was defined and codified.⁷

The Interpretation of the Sharia

The Sharia's origins thus lie in the resolution of certain legal issues of a 7th and 8th century Arabic tribal society with neither a fixed constitution nor formal legal system. We possess little information as to the legal concepts and practices of the pre-Islamic tribal society. What is known is that the writing down and development of Islamic law reached a certain plateau by the end of the 10th century as a result of the sources receiving written form: the Koran in the period of 6th to 7th centuries, the tradition, whose earliest written forms date at the earliest from the 8th or 9th century, and their exposition, from the 7th to the 10th century.

From a contemporary point of view Islamic law is archaic with pre-Islamic roots.⁸ At the same time Sharia law is no monolithic block since it has been subject to continual application and fresh interpretation.

Differing opinions with regard to the veil, women's rights or education for women in different countries arise in part from differing interpretations of the Sharia and in part from each country's particular traditions. Women's and human rights organisations try to moderate the Sharia's moral norms and reconcile them with modern Western human rights concepts through interpreta-

tion, since it is impossible to question the Sharia openly.

In theological and juristical circles a conservative and political view of women's and human rights predominates. On the other hand the need to interpret the Sharia offers the possibility of adapting the rights of women or minorities, as for instance when in some Muslim countries grounds for divorce are extended or male polygamy is limited by an appeal to apply the Sharia more justly, yet its unquestioned inviolability set limits to any such adaptations.

The fact that interpretations of legal instructions in the Koran and the Sharia as well as their concrete application in national laws differ widely means there is no unified, codified "Sharia". What exists is a basic consensus of legal concepts derived from the Koran and the tradition and a series of differing interpretations by various schools of jurisprudence and the national and local laws deduced from them. The Sharia is neither a legal code, nor has it ever been applied in full.

The Sharia definitely puts women at a legal disadvantage in several areas. Women face the prospect of a polygamous marriage and can only obtain a divorce via a difficult court procedure for which they must produce evidence. Alimony is paid for a few months only and mothers are not granted custody of their children. In court women's testimony is only valid if there are two witnesses. A woman has the right only to half of an inheritance. A wife is bound by the duty of obedience and according to the classical interpretation of Sure 4.34 the husband has the right to corporal punishment.

⁷ In this sense also Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, Cambridge 1997, p. 3.

⁸ See also O. Spies; E. Pritsch, *Klassisches Islamisches Recht. 1. Wesen des Islamischen Rechts*, in: *Handbuch der Orientalistik*, 1st section, Vol. 3, *Orientalisches Recht*, Leiden 1964, p. 223.

In criminal law the full application of the Sharia stipulates flogging for immorality or immoral slander and alcohol abuse, amputation for theft, stoning for married adulterers and retributive punishment for murder or manslaughter. Strict rules of evidence in classical Islamic jurisprudence mean that court sentences are seldom handed down, but arbitrary punishment may be meted out according to the Sharia due to perversion of justice or discrimination against the underprivileged or women.

The Validity of the Sharia in Germany

A few years ago the idea of the validity of the Sharia in Germany would have seemed ridiculous, but today it is the subject of intense debate, and rightly so. It is claimed respect for the Muslim minority in Germany demands closer attention be paid to the Sharia to examine areas of congruence between it and European constitutions.

It is seldom a question of criminal issues, nor is the introduction of flogging, amputation or stoning the topic of debate, but rather the demand for more comprehensive rights for the Muslim minority, marriage and family law and the proscription or prohibition of any form of discrimination against Islam or Muslims.

While it would be inopportune to warn against an imminent introduction of the Sharia as if there were a distinct possibility it could replace the German constitution in the near future, one should not ignore attempts by Islamist political groups and organisations to increase acceptance of the Sharia. Such attempts take the form of informing the

public about Islamic legal thinking, theology and society combined with proscription of criticism of the doctrine or practice of Islam. News items give rise to comments by Muslim activists that they enjoy insufficient recognition in society, too little subsidy for building or educational projects and no equal status with the Christian churches, all of which is equivalent to discrimination and a restriction of their religious freedom. In this context accusations of racism and Islamophobia are often voiced. Under the guise of combating discrimination special privileges are demanded for Muslims to enable them to observe the strict practices of their religion, i.e. the religious commandments of the Sharia. It is said German law ought to be modified to give Muslims widespread access to ritually slaughtered meat, which implies permitting animals to be slaughtered without anaesthesia. Such demands by Muslim organisations or personalities should not be seen in isolation but in the context of theological and political developments in their countries of origin, which seek to exert influence on the Muslim community in Europe through just such organisations.

The non-political majority of Muslims in Germany are not in favour of such demands made by individual organisations claiming to speak for the whole Muslim community but have no public platform to articulate their views and seldom explicitly repudiate Islamist spokesmen who are keen to recruit the majority for their political agenda. This makes it difficult for a neutral observer to estimate what percentage of Muslims in Germany would actively reject the idea of secular law being replaced by the Sharia.

In the virtual absence of public discussion in the Muslim community on the application and limits of the Sharia in the Muslim Diaspora, the issue is often resolved pragmatically. Muslims of the second and third generation in Germany, especially in their youth, are guided less by social tradition or Sharia norms yet do not speak out openly against the Sharia, a circumstance exploited by political Islamic groups to suggest their views on specific issues are representative of Islam as a whole.

One such tactic is to instigate court proceedings and prosecute them to the highest federal courts in an attempt to amend existing law in the name of religious liberty or at least to sensitise public opinion to the fact that Muslims demand their own jurisdiction in certain areas. This kind of Muslim politics may be non-violent yet means determined Islamists are exploiting democratic institutions in the quest of a minority agenda.

- One instance of this was the struggle to permit ritual slaughter of animals without anaesthetic for the purposes of sacrifice on Muslim holy days. German animal rights activists were unsuccessful in their attempt to demonstrate that all the blood could still be drained out of an animal killed by electric shock, and exceptions were made to the provisions of the law against cruelty to animals.

- It is also part of a political agenda when Muslim schoolchildren are excused not only from swimming but from all school sports, sometimes even from biology, music and art classes and especially from class outings.

- Political organisations were also active as a lobby to support a school

teacher, classed in Germany as a civil servant, in her struggle to be allowed to wear a head-scarf in the classroom.

- Planning permission for disproportionately enormous representative mosques and tall minarets with loud-speaker-amplified calls to prayer constitute a further instance of politically-motivated Islam, as are attempts to influence the way Islam is portrayed in the media and by politicians. Critical reports are countered by accusations of xenophobia, racism or Islamophobia, including statements by Muslim spokesmen and activists comparing the situation of Muslims in Europe with that of the Jews in Nazi Germany. This criticism was uttered decades ago when the attempt was made to introduce Islam into the religious instruction curriculum in schools across the board and flared up again in connection with the so-called Muhammad caricatures in 2006. Taruk Sen, once director of the Centre for Turkish Studies in Essen and long-term German resident, stated in a Turkish newspaper in 2008 that Muslims were “*the new Jews of Europe*” on account of the discrimination and exclusion they face⁹, a charge which scarcely needs refutation.

The introduction of so-called Sharia law courts in several European countries is relevant in this context. Reports of an illegally operating Sharia law court in the Milan area surfaced in 2003, where sexual misconduct and theft were purported to have punished

⁹ Compare to this the following article: <http://www.faz.net/s/RubDDBDABB9457A437BAA85A49C26FB23A0/Doc~EA45EC73E13834109845B5EEDC43FF3DE~A Tpl~Ecommon~Scontent.html> (14-02-2009).

by flogging and amputation,¹⁰ but it is hard to obtain reliable information. In Great Britain however the government has quietly sanctioned the powers for sharia judges to rule on cases ranging from divorce and financial disputes to those involving domestic violence within the Muslim community.¹¹ *“To introduce Sharia jurisdiction advantage was taken of a clause in the Arbitration Act 1996, under which sharia courts are classified as arbitration tribunals. Their rulings are binding in law, provided both parties in the dispute agree to give them the power to rule on their case. Sheikh Faiz-ul-Aqtab Siddiqi, whose Muslim Arbitration Tribunal runs the courts, said: ‘We realised that under the Arbitration Act we can make rulings which can be enforced by county and high courts.’ This exceptional jurisdiction is not confined to Muslims, since Jewish Beth Din courts operate under the same provision in the Arbitration Act and resolve civil cases ranging from divorce to business disputes. They have existed in Britain for more than 100 years, and previously operated under a precursor to the act”*¹². Sharia courts also exist notably in Canada, where Muslim womens’ rights organisations have in recent years fought to have such religious jurisdiction abolished.

In Germany there is an ongoing discussion about arbitration tribunals and their judgments, and in certain cases Sharia law is applied, as for instance

when family courts arrive at decisions on the basis of the law of the country of origin of a Muslim couple who still possess foreign nationality where the decision does not run counter to German legal precedent.

The situation of the Sharia in Germany gives grounds for neither panic nor complacency. The first priority is objective criticism based on well-founded information and a more intimate acquaintance with the subject in order to confront those pursuing a political islamist agenda and at the same time support those who have successfully integrated into German society and wish to further fellow believers’ education and intergration and unreservedly recognize the rule of law and German legislation. In the face of the worldwide rise of Islamism the issue of the Sharia will not simply pass Germany by, and competent discussion is needed to ward off the political claims of the Sharia for Europe and to defend the unreserved recognition of our legal system.

¹⁰ Compare the report under: <http://www.wams.de/data/2003/01/05/30213.html> (14-02-2009).

¹¹ See the report unter <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/crime/article4749183.ece> (14-02-2009).

¹² <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/crime/article4749183.ece> (14-02-2009).

Meldung und Fatwa aus dem Internet (Arabische Seiten)

Fatwa des offiziellen Rechtsgutachtergremiums Ägyptens

Thema des Rechtsgutachtens: Muss ein (vom Islam) Abgefallener alle Pflichten (des Islams), die er als Abgefallener nicht verrichtet hat, verrichten, wenn er Buße tut (zum Islam zurückkehrt)? Falls er keine Buße tut (nicht zum Islam zurückkehrt), muss er sofort oder später getötet werden?

Nummer des Rechtsgutachtens: 20027

Datum des Rechtsgutachtens: 26.07.2004

Antwort: „Der Begriff ‚Abgefallener‘ bezieht sich auf denjenigen, der eine bekannte Vorschrift der Religion (des Islams) bewusst vernachlässigt. Dies gilt für alle Abgefallenen, seien diese von Geburt an Muslime oder später zum Islam übergetreten. Dies gilt auch unabhängig davon, ob der Abgefallene (vom Islam) zu einer (vom Islam) anerkannten Religion wie Judentum oder Christentum übergetreten ist oder nicht. Die weltliche Strafe (für den Abfall vom Islam) wurde von Allahs Propheten Muhammad, Allahs Segen und Heil seien auf ihm, in der authentischen Überlieferung (arab. Hadith Sahih) bei al-Bukhari und Muslim vorgeschrieben: ‚Wer seine Religion (den Islam) wechselt, den tötet.‘

Ich möchte kurz das erwähnen, was al-Mawardi in seinem Buch ‚al-Ahkam as-Sultania‘ (Seite 55) geschrieben hat: ‚Falls die Abgefallenen keine Zuflucht in einem Land suchen, in dem sie nicht-islamisch leben können, kämpfen wir nicht gegen sie, sondern diskutieren mit

ihnen. Falls sie eine Kritik (gegen den Islam) äußern, klären wir sie mit Argumenten und Beweisen auf, bis sie die Wahrheit sehen. Wir verlangen von ihnen, sich von ihrem Irrglauben abzuwenden. Falls sie Buße tun, wird dies von ihnen angenommen und sie werden (wieder) als Muslime angesehen. Danach müssen sie das Beten und Fasten, das sie während der Zeit ihres Abfalls nicht verrichtet haben, nachholen. Denn sie haben die Verpflichtung (zum Beten und Fasten) vor dem Abfall anerkannt.‘ Abu Hanifa sagte (jedoch), dass sie nichts nachholen müssten, da sie mit demjenigen vergleichbar seien, der vom Unglauben zum Islam übertreten sei.

... Wer auf seinen Abfall vom Islam beharrt, wird getötet. Es spielt keine Rolle, ob dieser ein Mann oder eine Frau ist. Abu Hanifa sagte: ‚Ich töte keine Frau, die vom Islam abfällt‘. Jedoch hat Allahs Prophet, Muhammad, Allahs Segen und Heil seien auf ihm, eine Frau, Um Ruman, wegen des Abfalls vom Islam getötet.

Der Abgefallene darf nicht anerkannt (toleriert) werden, sei es durch Tribut oder Bund. Sein (tierisches) Opfer darf nicht verzehrt werden. Seine weiblichen Verwandten dürfen keine Muslime heiraten.

Bezüglich der Frage, ob ein Abgefallener vom Islam sofort oder nach drei Tagen getötet werden muss, sind sich die muslimischen Rechtsgelehrten nicht einig. Dabei gibt es zwei Meinungen: Eine Gruppe ist für die sofortige Tötung der Abgefallenen, so dass

Allah sein Recht (gegen den Abgefallenen) sofort einfordert. Die andere Gruppe verleiht den Abgefallenen eine dreitägige Frist, in der Hoffnung, dass diese zum Islam zurückkehren werden.

Ali (der vierte Nachfolger Muhammads, sein Cousin und Schwiegersohn) hat al-Mustaurad al-Ajli eine dreitägige Frist verliehen. Daraufhin hat er (Ali) ihn getötet.

Die Tötung (des Abgefallenen vom Islam) wird mit einem Schwert vollzogen. Ibn Sarij, einer der Weggefährten des ash-Shafii, sagte: ‚Er wird mit Holzknochen getötet.‘ Denn die Tötung mit dem Holzknochen ist langsamer als die Tötung mit dem Schwert. Dies (die langsame Tötung) könnte ihm ermöglichen (bevor er stirbt), zum Islam zurückzukehren.

Wenn der Abgefallene schon hingerichtet ist, darf sein Leichnam nicht gewaschen werden. Man darf nicht für ihn beten. Er darf nicht auf einem muslimischen Friedhof beerdigt werden. Er darf sogar nicht auf den Friedhöfen der Polytheisten beerdigt werden. Seine Eigentümer und sein Geld werden zum Eigentum des islamischen Staates, denn weder ein Muslim noch ein Ungläubiger darf ihn beerben.

Es kann nicht behauptet werden, dass die Hinrichtung der vom Islam Abgefallenen gegen die Glaubensfreiheit gerichtet sei. Denn oft ist ein Ab-

gefallener bereits mit der Absicht zum Islam übergetreten, ihn mit seinem späteren Abfall zu beschädigen.“

Arabische Quelle: http://www.al-eman.com/Ask/ask3.asp?id=20027&hide1=2&Next=20&select1=*&select2=*&rad1=&dbegin=&mbegin=&ybegin=&dend=&mend=¥d=&rad2=MOF&idser=&wordser=%C7%E1%E3%D1%CA%CF

Kommentar: Das für diese Fatwa verantwortliche Gremium setzt sich aus Rechtsgelehrten der einflussreichen islamischen al-Azhar-Universität in Kairo zusammen. Der Vorsitzende dieses Gremiums wird vom ägyptischen Präsidenten ernannt. Die hier geforderte Todesstrafe für den Apostaten ist innerhalb des islamischen Diskurses nicht unumstritten. Manche muslimische Gelehrte im Westen sprechen sich gegen jegliche Bestrafung des Apostaten aus. An islamischen Lehranstalten fordern einzelne Stimmen zumindest eine sorgfältige Prüfung des Einzelfalls und eine genaue Unterscheidung zwischen der persönlichen Abwendung vom Glauben einerseits und einer tatsächlichen Schädigung wichtiger Interessen der muslimischen Gemeinschaft andererseits. Die in diesem Fatwa zitierte Auffassung existiert unter namhaften Gelehrten jedoch ebenfalls.

News and Fatawa from the Internet (Arabic Webpages)

Fatwa of the Official Egyptian Committee of Muslim Jurists

Subject: Are apostates (from Islam) bound to fulfil all the duties (of Islam) they neglected when they repent (and

return to Islam)? If they fail to repent (return to Islam), are they to be killed immediately or later?

Decision number 20027

Date of decision: 26.07.2004

Reply: "The term 'apostate' refers to anyone who consciously neglects a known rule of religion (Islam). This applies regardless of whether the apostate (from Islam) has adopted a recognized (by Islam) religion such as Judaism or Christianity or not. The secular penalty (for apostasy from Islam) was prescribed by Muhammad, Allah's blessing and salvation be upon him, in the authentic tradition (Arabic Hadith Sahih) of al-Bukhari and Muslim: 'Whoever changes his religion (Islam) is to be killed.'

'Permit me to mention briefly what al-Mawardi wrote in his book 'al-Ahkam as-Sultania', page 55: 'If apostates have not sought refuge in a country where they can live as non-Muslims, we do not combat them but discuss with them. Should they utter criticism (of Islam), we enlighten them with arguments and proofs until they recognize the truth. We demand that they turn from their false belief. If they repent, this is accepted and they are (again) regarded as Muslims. They then have to make up for the prayers and fasts they failed to perform during the period of their apostasy, since before their apostasy they recognized that commitment (to prayer and fasting).' Abu Hanifa (however) said they need not make anything up, since they are in the same position as non-Muslims who have turned from unbelief to Islam.

[...] Whoever persists in apostasy is to be killed, regardless of whether it is a man or a woman. Abu Hanifa said: 'I kill no woman who apostasizes from

Islam' but Allah's Prophet Muhammad, Allah's blessing and salvation be upon him, killed a woman, Um Ruman, who had apostasized from Islam.

An apostate is not to be recognized (tolerated), whether by tribute or covenant. His (animal) offering is not to be consumed, his female relatives may not marry a Muslim.

Muslim legal experts are not of one mind as to the question whether an apostate from Islam should be killed immediately or after three days. One party supports the immediate killing of the apostate, so that Allah demands his rights (against the apostate). The other opinion allows the apostate three days' grace in the hope that they may return to Islam.

Ali (Muhammad's fourth successor, cousin and son-in-law) granted al-Mustaurad al-Ajli three days' grace before killing him.

'Apostates (from Islam) are to be killed with the sword. Ibn Sarij, a companion of ash-Shafii, said: 'They should be killed with a wooden club' since this is slower than with the sword, which would give them more time to return to Islam (before they die).

When an apostate has been executed, their corpse may not be washed, nor should prayers be said for them. They may not be buried in a Muslim cemetery, nor even in a cemetery of polytheists. Their assets and possessions fall to the Islamic state, since neither a Muslim nor an unbeliever may inherit from them.

The execution of apostates cannot be said to contradict freedom of religion, since apostates have often adopted Islam with the intention of harming it by their later renunciation."

Arabic source: http://www.al-eman.com/Ask/ask3.asp?id=20027&hide1=2&Next=20&select1=*&select2=*&rad1=&dbegin=&mbegin=&ybegin=&dend=&mend=¥d=&rad2=MOF&idser=&wordser=%C7%E1%E3%D1%CA%CF

Comment: The commission responsible for this Fatwa is composed of members of the prestigious al-Azhar-University in Cairo, its chairman is appointed by the Egyptian president. Capital punishment for apostates is a

subject of controversy within Islamic circles. Some Muslim scholars in the West speak out against any form of punishment for apostates. Individual voices in Islamic seats of learning demand at the very least that each case be considered on its merits and that one should clearly distinguish those who personally decline the faith and those who seriously damage the Muslim community. Nevertheless, the opinion expressed in the foregoing Fatwa is shared by noted scholars.

Rezenionen / Book Reviews

Lukas Wick. Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne? Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften, Bd. 12. Ergon: Würzburg, 2009, 196 S., 29.00 €.

Kann die islamische Theologie einen Verfassungsstaat begründen? Können Staaten, deren Gesetzgebung zumindest teilweise an Scharianormen ausgerichtet ist, auch denjenigen Freiheits- und Bürgerrechte garantieren, die nicht die staatlich vorgegebene Religionsauffassung teilen? Ausgehend von der Frage, welche Entwicklung christliche Theologien und Kirchen zur Akzeptanz und schließlich sogar Begründung des Verfassungsstaates genommen haben, untersucht der promovierte Islamwissenschaftler Lukas Wick, ob eine ähnliche Entwicklung auch für islamische Länder zu erwarten ist. Sein Fazit lautet: Das wäre nur möglich, wenn der Staat sich nicht länger zum Wächter über Religion und Religionsausübung aufwerfen, sondern

auf die Sphäre staatlichen Handelns beschränken würde.

Der Verfasser zeichnet in einem ersten Teil die wichtigsten Stationen der europäischen Entwicklung zum Verfassungsstaat nach. Aus der Gewaltenteilung und der Zuweisung getrennter Sphären für Religion und Staat entwickelten sich allgemeine Menschenrechte, Religionsfreiheit und Pluralismus, auch wenn Demokratie und Freiheitsrechte von den Kirchen lange Zeit beargwöhnt und erst im 20. Jahrhundert endgültig bejaht wurden. Während die Kirche im Verfassungsstaat nur noch moralische, nicht mehr politische Instanz ist, wahrt der Staat seinerseits Neutralität und Distanz gegenüber den Religionen. Kein Bürger dieses Staates ist gezwungen, sie zu praktizieren und für wahr zu halten. Der Staat, der sich nicht mehr zum Richter über religiöse Überzeugungen macht, zwingt die Religionsvertreter auf der anderen Seite nicht, ihren Wahrheitsan-

spruch aufzugeben, darf aber umgekehrt von den Religionsgemeinschaften die Akzeptanz der anders- und nichtgläubigen Staatsbürger erwarten. So wird durch die Selbstbeschränkung des Staates auf den nichtreligiösen Bereich die Aussöhnung der Kirchen mit der Säkularisierung möglich.

Lukas Wick untersucht in einem zweiten Teil nun das Potential für eine Entwicklung zum islamisch begründeten Verfassungsstaat in der Moderne. Er beginnt im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter der „nahda“ (der kulturellen Renaissance und des Reformislam), als sich muslimische Intellektuelle intensiv mit der westlichen Überlegenheit auf militärischem wie wirtschaftlichem Gebiet, bei Bildung und Entwicklung, auseinandersetzen. Die hochentwickelte Technik und die Freiheitsrechte Europas wurden von Gelehrten der damaligen Zeit – wie Rifa'a at-Tahtawi oder Jamal ad-Din al-Afghani – intensiv wahrgenommen, die Grundlagen der Geistesgeschichte Europas jedoch nicht thematisiert, geschweige denn nachvollzogen. Gerade die Theologen des „Reformislam“ (so auch der berühmte Muhammad Abduh) waren zutiefst überzeugt von der Überlegenheit und „Wissenschaftlichkeit“ des Islam, der bereits alle für die Menschheit notwendigen Erkenntnisse enthielte. Daher konnte die Quelle für die Fortentwicklung islamischer Gesellschaften nur der Islam selbst sein, niemals aber von außerhalb (aus Europa) kommen oder durch eine Relativierung des islamischen Anspruchs gelingen.

Zwar wurden im 20. Jahrhundert Verfassungsstaaten in Nachahmung europäischer Vorbilder aus der Taufe ge-

hoben, die geistesgeschichtlichen Begründungen in der eigenen Tradition und Theologie aber nicht gefunden. Einige Gelehrte begannen schon mit Anbruch des 20. Jahrhunderts, Bedenken gegen den Verfassungsstaat (insbesondere die Gewaltenteilung und die rechtliche Gleichstellung aller Bürger) zu äußern, später stieß auch der Gedanke des Meinungs- und Glaubenspluralismus auf den Widerstand der etablierten Gelehrtenwelt. Zudem stand die Säkularisierung einer erneuten Besinnung auf das ganzheitliche Vorbild Muhammads in Glaube, Gesellschaft und Politik entgegen, so dass keine Versöhnung islamischer Theologien mit individuellen Freiheitsrechten des Konstitutionalismus erreicht werden konnte.

Kann die islamische Theologie heute positive Begründungen für Säkularisierung, Freiheitsrechte und Verfassungsstaatlichkeit hervorbringen? Nach Auffassung des Verfassers gibt es dafür in der etablierten Theologie der Moscheen und Universitäten wenig Anzeichen: Statt zur Versöhnung der Theologie mit Fortschritt und Wissenschaft kam es vor allem durch einen puritanischen bis politischen Islam im 20. Jahrhundert vermehrt zur Rückorientierung auf den „Urislam“ Muhammads. So bleibt für die meisten einflussreichen muslimischen Gelehrten die Säkularisierung gleichbedeutend mit Atheismus oder sogar mit Konspiration gegen den Islam und sogar Umsturz des Islam, eine europäische Antwort auf ein unterstelltes christliches Problem.

Daher schlägt intellektuellen Säkularisten bis heute das Verdikt des Ketzertums entgegen und Religionsfreiheit gilt als „eine Intrige, die den

Glauben an den Islam zerstört“ (Muh. al-Bashir al-Ibrahimi). Wenn „der Koran allein in der Lage ist, Werte zu vermitteln, die die heutigen Probleme lösen können“ (Halaf Allah), „es keine von Menschen erdachten politischen Theorien“ braucht (Mahmud Shaltut) und „der Gebrauch der Vernunft zum Islam führt, der vernünftige Mensch daher Muslim ist“ (Muhammad Tantawi) – dann können die islamische Theologie und Jurisprudenz ohne grundlegende Veränderung ihrer Parameter kaum ein System entwickeln, das Glaubens- und Meinungsfreiheit begründet. Es gibt zwar viele Stimmen in islamischen Ländern, die für mehr Demokratie, Freiheitsrechte und eine Gewaltenteilung plädieren, sie bleiben aber ohne inhaltliche Begründung, die die etablierte Theologie nicht liefern kann, bedeutungslos und wirkungslos – dazu müssten zunächst Bastionen wie das nicht hinterfragbare Vorbild des fehlbaren Menschen Muhammad und die Scharia als ewiges Gottesgesetz genommen werden. – Lukas Wick hat eine politisch bedeutsame Fragestellung mit interessanten und weit führenden Einsichten verknüpft.

(Christine Schirmmacher)

Jakob Skovgaard-Petersen, Bettina Gräf (Hrsg.), Global Mufti – The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi, London 2009, 262 S., 25.80 €.

Wer sich heute mit der weltweiten islamischen Erweckung und der Zukunft des Islam in Europa befasst, kommt an dem ägyptischen Gelehrten Yusuf al-Qaradawi nicht vorbei. Der heute 83-jährige oberste Mufti von Katar gilt Muslimen in Europa und Amerika als erste und wichtigste

Adresse, wenn es darum geht, die Freiheiten und Grenzen islamischer Identität in den säkularen westlichen Gesellschaften auszuloten. Über seine arabischsprachige Fernsehserie „Die Scharia und das Leben“ auf al-Jazeera sowie das arabisch-englische Portal Islamonline erreicht al-Qaradawi mit seinen religiös-politischen Botschaften regelmäßig mehrere Millionen Muslime unterschiedlichster Herkunft und konfessioneller Prägung. Als Mitbegründer und Vorsitzender zahlreicher internationaler islamischer Organisationen hat er stets die globale muslimische Gemeinschaft im Blick und träumt von der Wiederaufrichtung des muslimischen Kalifats. Die Islamwissenschaftler Jakob Skovgaard-Petersen und Bettina Gräf liefern mit den vorliegenden Forschungsbeiträgen wertvolle Hintergrundinformationen für das Verständnis seines Phänomens und der Popularität seiner Gedanken.

Skovgaard-Petersen beleuchtet al-Qaradawis Rolle als muslimischer Gelehrter und seine Beziehung zur renommierten al-Azhar Universität in Kairo. Nach al-Qaradawi besteht die zentrale Aufgabe der Gelehrten darin, der muslimischen Gemeinschaft den Weg zu einem schariatreuen Leben unter den sich wandelnden örtlichen und zeitlichen Umständen zu weisen. Sie haben also einen missionarischen und politischen Auftrag zugleich. Unabhängig von staatlicher Bevormundung sollen sie zeitgemäße islamische Lösungen für alle politischen und gesellschaftlichen Fragen finden. Die Gelehrten sind dabei jedoch auf den Rahmen der Scharia festgelegt und dem Wohl der muslimischen Gemeinschaft verpflichtet.

Dieses missionarische Verständnis muslimischer Gelehrsamkeit ist eng mit

al-Qaradawis einzigartiger Beziehung zur Muslimbruderschaft und seiner Bewunderung für deren Gründer Hasan al-Banna verbunden. Husam Tammam beschreibt aus der Insider-Perspektive, wie sich al-Qaradawi zum inoffiziellen Chefideologen der Bewegung entwickelte. Indem er den offiziellen Führungsposten mehrfach ablehnte, unterstrich er seinen Wunsch, die gesamte muslimische Gemeinschaft zu erreichen, statt sich auf die traditionellen Positionen und die Anhängerschaft einer bestimmten Organisation festzulegen.

Alexandre Caeiro und Mahmoud al-Saify beschreiben in ihrem Artikel den enormen Einfluss al-Qaradawis auf Muslime in Europa. Insbesondere über den von ihm initiierten European Council for Fatwa and Research bemüht sich al-Qaradawi um ein spezielles islamisches Recht für die muslimischen Minderheiten in Europa. Im Westen werden seine Fatwas kontrovers diskutiert. Die einen sehen seine pragmatischen Lösungen einzelner Rechtsfragen und seine scharfe Verurteilung der Terroranschläge vom 11. September 2001 als Zeichen muslimischer Authentizität in Europa. Für die anderen verkörpert er die Gefahren des islamischen Fundamentalismus, da er unter anderem palästinensische Selbstmordattentate propagiert und die Todesstrafe für Apostaten fordert. Im Fazit des Artikels fehlt ein deutlicher Hinweis auf al-Qaradawis Ideal einer schrittweisen Islamisierung. Innerhalb dieses Prozesses richten sich die jeweils aktuellen Prioritäten und Positionen von Muslimen im Westen stark danach, was der örtlichen und globalen muslimischen Gemeinschaft unter den gegebenen Bedingungen den größten Nutzen verspricht.

Der Vorrang des muslimischen Allgemeinwohls wird auch in Barbara Freyer Stowassers Analyse von al-Qaradawis Positionen zu Frauen im islamischen Recht deutlich. Einerseits spricht sich al-Qaradawi für die Ausbildung und sogar politische Betätigung von Frauen aus, um den islamischen Einfluss im öffentlichen Raum zu stärken. Andererseits ist er bemüht, „die Autorität des traditionellen Rechts über die privaten Bereiche“ (S. 207) zu bewahren und rechtfertigt die diskriminierenden Vorschriften des islamischen Eherechts wie das koranische Züchtigungsrecht des Mannes oder die Polygamie. Während er damit an der zeitlosen Gültigkeit zahlreicher Überlieferungen festhält, relativiert er andere mithilfe einer historischen Auslegung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Reformen zugunsten des Individuums kann es bei ihm nur geben, wenn sie dem übergeordneten Ziel des muslimischen Allgemeinwohls dienen. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang auch die Legitimation von Selbstmordattentaten palästinensischer Frauen. Zur Ausführung ihres so genannten Martyriums dürfen sie ausnahmsweise ohne Zustimmung des Mannes das Haus verlassen und zur Täuschung des Feindes das Kopftuch abnehmen.

Wie taktisch sich al-Qaradawi jeweils innerhalb der verschiedenen islamischen Strömungen positioniert, wird auch in Bettina Gräfs Artikel zu seinem zentralen Konzept der Mitte (wasatiyya) deutlich. Al-Qaradawi distanziert sich dabei in den unterschiedlichsten Themenbereichen stets von zwei zu vermeidenden Extremen, um anschließend seinen eigenen Standpunkt als den gemäßigten und wahrhaft

islamischen darzustellen. Der heute fast automatisch mit ihm assoziierte arabische Begriff *wasatiyya* dient dabei „als Markenzeichen einer positiv verstandenen muslimischen Identität in einem transnationalen Rahmen“ (S. 228).

Die Herausgeber möchten nach eigener Aussage al-Qaradawi mit ihrem Buch weder angreifen noch verteidigen. Unter den Autoren finden sich sowohl Kritiker als auch Befürworter seiner Person. An vielen Stellen des Buches erscheint al-Qaradawi als gemäßigt, weil er vor allem mit noch strengeren salafitischen Strömungen des Islamismus verglichen wird. Dieser Eindruck kann leicht darüber hinwegtäuschen, dass er unverändert an der Einheit von Staat und Religion unter dem Dach der Scharia festhält und an keiner Stelle den universalen Anspruch des politischen Islam infrage gestellt hat. Angesichts seines globalen Einflusses hätte die Unvereinbarkeit dieser Zielvorstellung mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung westlicher Gesellschaften und den unveräußerlichen Menschenrechten noch deutlicher herausgestellt werden können.

(Carsten Polanz)

Lukas Wick. Islam and Constitutional Government. A Reconciliation of Theology and Modern Politics? Culture, Law & Politics in Muslim Societies, Vol. 12. Würzburg, Ergon, 2009, 196 pp., € 29.00.

(In German only: Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne? Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften)

Is the theology of Islam capable of furnishing a basis for a constitutional

state? Are states whose legislation is at least partially orientated to the norms of the Sharia able to guarantee civil rights and liberties to citizens who do not share the state sponsored religious outlook? The Islam expert Dr. Wick first looks at the development Christian churches and theology have undergone in order to reach acceptance and finally even substantiation of constitutional government, before examining whether a similar development might be expected in Muslim countries. His conclusion is that it is only possible if the state ceased to set itself up as the defender of the faith and religious practice and limit its activities to politics.

Wick begins by tracing the steps by which European democratic states evolved via the separation of powers and of Church and State to human rights, freedom of religion, secularism, freedom of research and pluralism. This notwithstanding the Churches' suspicion of democracy and civil liberties, which were only finally accepted in the 20th century. In a constitutional democratic state the Church exercises moral but not political authority, while the State remains neutral in matters of religion and does not pose as an arbiter of religious convictions. Citizens are under no compulsion to hold religious beliefs or practise any religion, while religious communities are equally under no compulsion to abandon their truth claims yet are expected to respect the views of other religions and secular-minded citizens. By limiting itself to the non-religious sphere the State reconciles the Churches and secularisation.

Wick goes on to examine the potential for the development of a modern democratic constitutional state in Islam. He starts with the cultural renaissance

of the 19th century “*nahda*” period of Reform Islam and Muslim intellectuals’ intensive discussion of Western military, economic, educational and technological superiority. Scholars such as Rifa’a at-Tahtawi or Jamal ad-Din al-Afghani, while fully conversant with superior European technology and civil liberties, failed to take into account their ideological bases, let alone adopt them. Theologians of Reform Islam in particular, such as the celebrated Muhammad Abduh, were absolutely convinced Islam was superior, “scientific” and already in possession of all the knowledge humanity needed. The source of the future development of Muslim society lay consequently in Islam itself and could neither derive from elsewhere, such as Europe, nor succeed by relativizing the claims of Islam.

In the 20th century nation states along European lines began to see the light of day, yet were bereft of ideological basis in their own tradition or theology. At the turn of that century scholars began to voice doubts about constitutional government, in particular the separation of powers and citizens’ equality before the law, while the idea of pluralistic freedom of thought and religion met with resistance on the part of the scholarly establishment. Reform Islam’s preoccupation with Muhammad as a holistic model for faith, society and politics also ran counter to the idea of secularisation, with the result that Muslim theology was not reconciled to the concept of constitutional guarantees of the individual’s civil liberties.

According to Wick there are few signs within the mosque and university establishment that Islamic theology could furnish a positive basis for secularisation, civil liberties and constitu-

tional government, since the 20th century trend is away from seeking reconciliation with progress and science back to a puritanical and political Islam preoccupied with reverting to the “original Islam” of Muhammad. Secularisation is still considered by the majority of influential Muslim scholars as equivalent to atheism, a conspiracy against or even the attempt to undermine Islam, a European answer to a supposedly Christian problem.

So today secular intellectuals still face the charge of heresy, and freedom of religion is regarded as “a plot to destroy the faith of Islam” (Muhammad al-Bashir al-Ibrahimi). If “the Koran alone is capable of providing the values needed to solve contemporary problems” (Halaf Allah), if we require “no humanly invented political theory” (Mahmud Shaltut) and if “reason leads to Islam, therefore a rational person must be a Muslim” (Muhammad Tantawi), then Muslim theology and jurisprudence will hardly be capable of developing a system on which to base religious and civil liberties without a fundamental parameter shift.

There are of course those in Muslim countries who advocate a separation of powers and a greater degree of democracy and civil liberty but without the ideological base which establishment theology cannot provide they remain empty and ineffective. The bastions of the unquestioned model of the fallible human being Muhammad and the Sharia as eternally valid divine law must first be stormed. Wick has given us an interesting treatment of a politically significant issue with far-reaching implications.

(Christine Schirrmacher)

Jakob Skovgaard-Petersen, Bettina Gräf (eds.), *Global Mufti – The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, London 2009, 262 pages, 25,80 €.

No account of the global renaissance of Islam and its future in Europe can afford to neglect the 83-year old Egyptian Grand Mufti of Qatar, Yusuf al-Qaradawi, regarded by both European and American Muslims as a primary reference for sounding out the liberties and limits of Muslim identity in secular Western society. Millions of Muslims of differing backgrounds and religious affiliation regularly absorb his religious and political message purveyed in his Arabic al-Jazeera television programme “Life under the Sharia” or his bilingual Arabic-English website Islamonline. The co-founder and chairman of numerous Muslim organisations, Qaradawi’s concern is always the global Muslim community and his dream is the reinstatement of the Caliphate. In this volume Islam scholars Jakob Skovgaard-Petersen and Bettina Gräf have put together valuable contributions which help understand the Qaradawi phenomenon and the popular appeal of his thought.

In his article Skovgaard-Petersen examines Qaradawi’s role as Muslim scholar and his connection with Cairo’s noted al-Azhar university. Qaradawi sees the scholar’s task as elucidating what is involved in a lifestyle which stays true to the Sharia in the context of differing times and places. The scholar’s mission thus encompasses both propaganda and politics: to seek, regardless of government paternalism, up-to-date Islamic answers to all political and social issues while keeping within the framework of the Sharia and

remaining committed to the well-being of the Muslim community.

This propaganda role of Muslim clerics is closely related to al-Qaradawi’s unique connection with the Muslim Brotherhood and his admiration for its founder Hasan al-Banna. In his article Husam Tammam describes from an insider’s perspective how al-Qaradawi became the movement’s principal unofficial ideologist, while consistently refusing nomination to leadership posts. This agreed with his wish to reach the whole Muslim community rather than be restricted to the positions or followers of any particular organisation.

In their article Alexandre Caeiro and Mahmoud al-Saify describe al-Qaradawi’s enormous influence on Muslims in Europe. Especially via the European Council for Fatwa and Research initiated by him, al-Qaradawi attempts to obtain exceptional Islamic rights for Muslim minorities in Europe, and his fatwas are the subject of controversial discussion in the West. Some interpret his pragmatic solutions to individual legal issues and his clear-cut condemnation of the terror attacks of 9/11 as signs of Muslim authenticity in Europe, others see him as the embodiment of Islamic fundamentalism because he advocates Palestinian suicide attacks and calls for the death penalty for apostates from Islam. In the article’s summing-up one could have wished for a clearer allusion to al-Qaradawi’s ideal of gradual Islamification, in which Muslims’ current priorities and positions in the West are closely adapted to what is most advantageous to the Muslim community in the current situation.

The prior claim of the Muslim community’s well-being is evident in

Barbara Freyer Stowasser's analysis of al-Qaradawi's views on women's place in Islamic law. On the one hand he advocates women's education and even political activity in order to strengthen Muslim influence in public affairs, on the other he is concerned to maintain "the authority of traditional law over private spaces" (p. 207) and defends the discriminating provisions of Muslim marriage law, the husband's right to corporal punishment according to the Koran and polygamy. He maintains the timeless validity of numerous traditions while employing historical exegesis to condone exceptions to the contemporary application of others. Reforms for individuals can only be granted if they comply with overarching criterion of the Muslim community's well-being. Significant in this context is his attitude to suicide attacks by Palestinian women, who as potential martyrs are allowed to leave home without their husband's permission and remove their head scarf to deceive the enemy.

Bettina Gräf's article on al-Qaradawi's key concept of *wasatiyya*, the Centre, reveals the tactical position he adopts among the various tendencies within Islam. On a number of diverse topics al-Qaradawi keeps his distance

from extreme views on both sides, presenting his own standpoint as both moderate and genuinely Islamic. The concept of *wasatiyya* closely associated with al-Qaradawi serves "as a trademark of a positively viewed Muslim identity in a transnational framework" (p. 228).

The editors claim their intention has been neither to attack nor defend al-Qaradawi, and the contributors include both critics and supporters. In this book he is often contrasted with the even stricter salafite Islam and thus appears as a moderate, an impression which should not occult the fact that he continues to advocate the unity of religion and state under the umbrella of the Sharia, nor at any point does he call in question the universal claim of political Islam. In the light of his widespread influence the contributors might have emphasized more explicitly the incompatibility of his views with Western liberal democratic institutions and the inalienable rights of mankind.

(Carsten Polanz)

Das **Institut für Islamfragen** will der Herausforderung durch die ständige Zunahme der Zahl der Muslime in Europa begegnen und Christen helfen, sich dieser Herausforderung zu stellen.

Dieses Institut der Deutschen Evangelischen Allianz bietet sachliche Informationen aus christlicher Perspektive vor dem Hintergrund der besonderen Ereignisse unserer Zeit.

Unsere Ziele

- Eine sachlich-wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam.
- Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Islam als Religion, politischem System und Gesellschaftsordnung.
- Regelmäßige Veröffentlichungen, Seminare, Vorträge u. Tagungen.
- Ein zeitgemäßes Vertreten christlicher Werte und Auffassungen.
- Zurüstung von Christen zu einer angemessenen Begegnung mit Muslimen.

© Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V.
Alle Rechte vorbehalten.

Sie finden uns im Internet unter: <http://www.islaminstitut.de>.

ISLAM AND CHRISTIANITY

Journal of the Institute of Islamic Studies of the German Evangelical Alliance

- German/English. All articles in both languages.
- Topics of current issues: Women in Islam, Human Rights in Islam, Sharia law, Shii Islam.
- Editor: Carsten Polanz, M.A.
- ISSN 1616-8917
- 48 pp. twice annually
- 9,20 € per year including postage (airmail on request)
- **Sample copies and subscription:** IfI, Pf 7427, D-53074 Bonn, Germany, info@islaminstitut.de or from the publisher VTR, info@vtr-online.eu, <http://www.vtr-online.eu>
- **Download** under <http://www.islaminstitut.de/zeitschrift.20.0.html>