

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

Nr. 1/2013 (13. Jg.)



**Islam und Demokratie –
Minderheiten in islamischen Gesellschaften**
*Islam and Democracy –
Minorities in Islamic Societies*

Inhalt / Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i>	3
Das Verhältnis von Islam und Demokratie / <i>The Relationship between Islam and Democracy</i> (Christine Schirmacher)	5
Religiöse Minderheiten in der Islamischen Republik Iran / <i>Religious Minorities in the Islamic Republic of Iran</i> (Petra Uphoff).....	21
Fatwa aus dem Internet / <i>Fatwa from the Internet</i> (Daniel Hecker)	40
Buchbesprechungen (Rezensionen) / <i>Book Reviews</i>	42

VTR

Islam und Christlicher Glaube
Islam and Christianity

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der
Deutschsprachigen Evangelischen Allianzen
Journal of the Institute of Islamic Studies of
the German Speaking Evangelical Alliances
in cooperation with the International Insti-
tute of Islamic Studies of the World Evan-
gelical Alliance (IIS)

ISSN 1616-8917

ISBN 978-3-941750-72-2

Herausgeber / Editor

Prof. Dr. Christine Schirmmacher, Bonn

Schriftleitung / Executive Editor

Dd. Carsten Polanz (M.A.), Bonn

Redaktion / Editorial Board

Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Dr. D.
Kuhl, Dr. P. Uphoff, Prof. Dr. F. Herzberg,
J. Strehle, G. Strehle, Pfr. E. Troeger

Übersetzungen / Translations

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

Bitte senden Sie Ihre Beiträge an / Please
send your contributions to: IfI, Postfach
7427, D – 53074 Bonn, ifi@islaminstitut.de

Trägerverein / Board

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

I. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl
Nahestr. 6, D – 45219 Essen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Druck: Verlagsservice Beese
Friedensallee 76, 22765 Hamburg

Printed in Germany

Verlag / Publisher

Verlag für Theologie und Religionswissen-
schaft (VTR),
Gogolstr. 33, 90475 Nürnberg, Germany,
Tel.: +49(0)911 831169, info @vtr-online.eu,
<http://www.vtr-online.eu>

(Bestellung und Kündigung von Abonne-
ments / *For ordering or cancelling your*
subscription)

Jahresabonnement in Europa und au-
ßerhalb Europas (Landweg) / Annual
subscription within and outside Europe
(surface mail): 9,20 € / 11,-- CHF / (Luft-
post auf Anfrage / *special prices for airmail*)
Einzelheft / *Single Copy:* 5,-- € / 6,-- CHF
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will*
appear twice annually

Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis
des Herausgebers und zwei Belegexem-
plaren / Reprint of articles with permission
of the editor, please send two copies

Auffassungen einzelner Autoren in nament-
lich gekennzeichneten Beiträgen decken sich
nicht notwendigerweise mit denen von Her-
ausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors*
and publisher take no responsibility for par-
ticular opinions expressed in named articles.

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt unein-
geschränkt die demokratischen Prinzipien
der Toleranz und Meinungsvielfalt und
lehnt jede Form von Extremismus, Frem-
denfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffa-
mierung und Gewalt gegen ethnische, sozia-
le oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbei-
ter und Vorstand sind dem christlichen
Menschenbild verpflichtet, das alle Men-
schen in Würde achtet und treten deshalb
für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte,
umfassende Religions- und Meinungsfrei-
heit sowie kulturelle Vielfalt ein.

The Institute of Islamic Studies thoroughly
defends the democratic principles of toler-
ance and diversity of opinion and rejects
every form of extremism, xenophobia, ra-
cism as well as defamation and violence
against ethnic, social, or religious minori-
ties. Employees and board are committed
to the Christian view of mankind, which re-
spects every individual's dignity and for
that reason advocates mutual respect, hu-
man rights, freedom of religion and of
thought as well as cultural diversity.

Liebe Leser,

Welches Verhältnis hat der Islam zur Demokratie? Warum existieren bis heute unter den islamisch geprägten Staaten so wenige Demokratien? Stellen Islam und Demokratie unvereinbare Gegensätze dar? Verbieta der Islam die Einführung demokratischer Systeme? Oder gibt es innerhalb der islamischen Theologie und Geschichte Anknüpfungspunkte, die eine umfassende Begründung und Befürwortung der Demokratie stützen könnten?

Nicht nur für die Region des Nahen Ostens sind diese Fragen relevant, wo das weitgehende Fehlen demokratischer Strukturen – mit Ausnahme der Türkei – augenfällig ist. Die Frage liegt nahe, ob für diesen Umstand die islamisch geprägte Rechts- und Gesellschaftsordnung verantwortlich ist. Allerdings ist ausgerechnet das bevölkerungsreichste islamisch geprägte Land, Indonesien, eine echte Demokratie, ebenso wie der inzwischen überwiegend islamisch geprägte Libanon. Sind es also eher gesellschaftliche und politische Entwicklungen, die die Demokratie in arabischen Ländern bisher wenig Fuß fassen ließen? Und: Was müsste sich ändern, damit sich in den islamisch geprägten Staaten des Nahen Ostens und Nordafrikas echte Demokratien entwickeln können? Um diese Thematik beleuchten zu können, beschäftigt sich der erste Hauptartikel mit der Frage der Vereinbarkeit von Islam und Demokratie und erläutert Stellungnahmen einflussreicher muslimischer Theologen zur Demokratie.

Zweifellos gehören zu den Kennzeichen echter Demokratien Freiheitsrechte wie persönliche oder politische Freiheiten oder auch die Religionsfrei-

heit. Petra Uphoff untersucht im zweiten Hauptartikel die Stellung der nicht-islamischen Minderheiten im Iran. Dabei geht es zunächst um die politischen und gesellschaftlichen Beschränkungen für Minderheiten sowie um das Maß an – faktisch sehr eingeschränkter – Religionsfreiheit, die ihnen im Iran gewährt wird.

Die Frage der Vereinbarkeit von Freiheitsrechten und Demokratie mit dem Islam ist nicht nur für den Nahen Osten, sondern auch für Europa von Bedeutung, wo Muslime seit über 50 Jahren in demokratischen Gesellschaften leben. Viele schätzen die dortigen Freiheiten und Vorzüge überaus, inklusive der demokratischen Strukturen. Einige ihrer Meinungsführer und Theologen warnen jedoch die muslimische Minderheit nachdrücklich vor einer zu weitgehenden Integration und Teilhabe an demokratischen Prozessen. Sie rufen sie zur Abschottung auf sowie dazu, sich ihrer endgültigen Beheimatung in Europa zu verweigern. Bei der Frage, in welche Richtung sich der Islam international entwickeln wird, steht schon jetzt fest, dass sich diese Entwicklung auch nachhaltig auf Europa auswirken wird.

Ihre Redaktion

Editorial

How can the relationship between Islam and democracy be defined? Why are there so few democratic Muslim countries? Are Islam and democracy ultimately irreconcilable? Does Islam prohibit the introduction of democracy? Or is it possible for the fully fledged support and advocacy of democracy to be anchored in Muslim theology and history?

These issues are important not just for the Middle East, where, apart from Turkey, there is a conspicuous paucity of democratic institutions. Is this due to Islamic influence on legal and social institutions? At the same time it needs to be remembered that the most populous Muslim country, namely Indonesia, is a functioning democracy, as is the largely Muslim Lebanon. Are political and social factors the reason why democracy has thus far gained little footing in Arab countries? And what must change for genuine democracies to develop in the Middle Eastern and North African Muslim countries? The first leading article in the current issue deals with the question of the compatibility of Islam and democracy and discusses influential Muslim theologians' views on the subject.

Human Rights, whether personal, political or freedom of religion, belong unquestionably to the marks of a genuine democracy. In the second leading article Petra Uphoff looks at the situation of non-Muslim minorities in Iran, particularly the political and social restrictions they face but also the practically very limited degree of religious freedom they enjoy.

The issue of the compatibility of Islam with democratic rights and liberties

is just as important for the European democracies in which Muslims have now been at home for over half a century. Many of them value the freedoms and advantages they enjoy, including the democratic institutions. There are however theologians and leaders of opinion who warn the Muslim minority emphatically against integrating too closely and participating in the democratic process. They appeal to them to keep their distance and avoid making Europe their ultimate home. In which direction will Islam develop internationally? At all events it is clear this development will also have its effect on Europe.

The Editors

Das Verhältnis von Islam und Demokratie

Christine Schirrmacher

Welches Verhältnis haben Islam und Demokratie? Warum existieren bis heute unter den islamisch geprägten Staaten so wenige Demokratien? Liegt der Grund darin, dass Islam und Demokratie unvereinbare Gegensätze darstellen? Verboten der Islam die Einführung demokratischer Systeme?

Diese Frage ist nicht nur für den Nahen Osten und Nordafrika relevant, sondern auch für Europa, wo Muslime seit über 50 Jahren in demokratischen Gesellschaften leben. Die meisten schätzen die dortigen Freiheiten und demokratischen Strukturen, ja ziehen das Leben in westlichen Gesellschaften ihren Herkunftsländern vor.

Unverzichtbare Bestandteile einer Demokratie

Der Terminus „Demokratie“ setzt sich zusammen aus dem griechischen Begriff für „Volk“ (griech.: demos) und „Herrschaft“ (griech.: kratos). Der Höhepunkt der dort entwickelten Demokratie wird meist zu Beginn des fünften vorchristlichen Jahrhunderts angesetzt¹ und meinte dort eine unmittelbar vom Volk ausgehende und durch das Volk ausgeübte Herrschaft. Im weiteren Sinne meint der Begriff „Demokratie“ eine Regierung, der nach dem Willen einer Mehrheit durch freie Wahlen an die Macht verholten wurde und die durch

ihren Willensentscheid legitimiert ist. In einer Demokratie ist das Volk eigentlicher Träger der Staatsgewalt, das seine gewählten Vertreter mit der Formulierung einer Verfassung und der Gestaltung eines politischen Systems beauftragt. Demokratien zeichnen sich durch Gewaltenteilung aus, die sich in eine Exekutive (die Regierung), eine Legislative (das Parlament) und eine Judikative (unabhängige Gerichte) gliedert.

Demokratien agieren im Rahmen der geltenden Verfassung, respektieren die dem Bürger sowie einzelnen Gruppen (besonders Religionsgemeinschaften) zugesprochenen Grundrechte wie vor allem die politische und persönliche Meinungs-, Presse-, Religions- und Organisationsfreiheit. Demokratien räumen politischen Oppositionen Existenz- und Handlungsspielräume ein sowie die Möglichkeit zur freien Meinungsäußerung und friedlichen Veränderung der Machtverhältnisse. Von einer Demokratie wird erwartet, dass sie ein rechtsstaatliches System verkörpert, Rechtssicherheit schafft, ihre Vertreter für ihr Handeln zur Verantwortung gezogen werden können und diese sich an die geltenden Gesetze halten. Echte Demokratien lassen den Bürgern die freie Wahl zwischen verschiedenen Volksvertretern. Insbesondere räumen sie ihren Bürgern die Möglichkeit ein, eine Regierung durch Mehrheitsentscheidung friedlich abzulösen und durch gleiche, freie, allgemeine und geheime Wahlen durch eine andere ersetzen zu können.

¹ So etwa auch von Thomas Meyer. Was ist Demokratie? Eine diskursive Einführung. VS: Wiesbaden, 2009. S. 16.

Der Kampf um die „ideale“ islamische Ordnung

Der Korantext gibt keine eindeutige Auskunft über die Frage, welche Herrschaftsform im Islam als ideal betrachtet wird. Zwar könnte aus dem unhinterfragbaren Vorbild Muhammads als Heerführer, Gesetzgeber und Prophet geschlussfolgert werden, dass die ideale islamische Herrschaft geistliche und weltliche Herrschaft zugleich sein sollte. Vor allem Führer aus dem islamistischen Spektrum, wie etwa der bis heute wohl einflussreichste pakistanische Theologe, Autor und Politiker Abu l-A‘la Maududi (1903-1979), haben den religiös verfassten Staat als einzig legitime Herrschaftsform propagiert und auf die Umsetzung dieses Ideals mit allen Kräften hingewirkt.

Allerdings handelt es sich bei diesem Gedanken der Einheit von Staat und Religion vor allem um ein in die islamische Geschichte zurückprojiziertes Ideal. In Wirklichkeit musste sich die islamische Gemeinschaft spätestens nach der Regierungszeit der Muhammad nachfolgenden vier Kalifen (regierten 632-661 n. Chr.) in ihrer gesamten Geschichte mit der Tatsache auseinandersetzen, dass es einen einzigen Herrscher über die Gesamtheit der Muslime und eine Einheit von weltlicher und geistlicher Macht niemals mehr gegeben hat. Realität war vielmehr eine Vielzahl miteinander um die Macht ringender rivalisierender Familien, Dynastien und theologischer Gruppierungen, die sich gegenseitig bekämpften und sich den Herrschaftsanspruch bzw. die Deutungshoheit über den Islam erbittert streitig machten.

Dabei prägten die Auseinandersetzungen innerhalb der islamischen Ge-

meinschaft nicht nur die Machtpolitik, sondern auch die Theologie: Schon unmittelbar nach Muhammads Tod 632 n. Chr. brach unter seinen Anhängern ein grundsätzlicher theologischer (und machtpolitischer) Streit um seine Nachfolge aus und verfestigte sich im Laufe der Jahrhunderte immer mehr: Spätestens mit dem Jahr 680 n. Chr. – der für die muslimische Gemeinschaft so folgenschweren Entscheidungsschlacht von Kerbela im heutigen Irak – gilt die Gruppierung der Schiiten neben der Mehrheit der Sunniten als etabliert und die Gemeinschaft der Muslime als in grundsätzlichen Fragen gespalten.

Sunniten wie Schiiten spalteten sich über die Jahrhunderte hinweg in weitere zahlreiche Gruppierungen und Untergruppierungen auf. Während das Kalifat unter den vier ersten Nachfolgern Muhammads bis zum Jahr 661 n. Chr. noch eine gewisse Einheit des Islam repräsentiert hatte, wurde in späteren Jahrhunderten die immer stärkere konfessionelle und machtpolitische Spaltung Realität: Es regierten Kalifen und Gegenkalifen, regionale Dynastien und politisch zeitweise erfolgreiche häretische Bewegungen (wie die der ismailitischen Fatimiden), bis es durch den Einfall der Mongolen 1258 in Bagdad zum dramatischen Untergang des eigentlichen abbasidischen Kalifats kam.

Danach regierten die – von arabischen Gelehrten niemals als legitime islamische Herrscher anerkannten – aus Zentralasien in die heutige Türkei eingewanderten und erst im Laufe dieses Prozesses zum Islam konvertierten Turkstämme als osmanische Sultane vom 13. Jahrhundert bis zur Gründung der Türkischen Republik 1923/24 Teile des Vorderen Orients, des Balkans und

der Arabischen Halbinsel. Von einer Einheit von weltlicher und religiöser Herrschaft oder auch nur von einer Einheit in der Frage, wer berechtigt ist, die gesamte Gemeinschaft der Muslime zu regieren oder auch nur zu repräsentieren, kann jedoch vom ersten islamischen Jahrhundert an nicht mehr die Rede sein.

Islam und Demokratie damals und heute

Manche islamischen Wortführer sind der Auffassung, dass Islam und Demokratie deckungsgleich seien, und zur „Wiederfindung“ der Demokratie im Islam weisen sie immer wieder darauf hin, dass schon der Koran eine Beratung des Herrschers befürworte, also die Einbeziehung mehrerer Stimmen in politische Entscheidungsprozesse. Zumeist werden für diese Sichtweise Sure 3,159 und 42,38 angeführt; beides Verse, die empfehlen, dass sich die gläubigen Muslime untereinander „beraten“ sollen. Der Begriff „beraten“, der im Koran im Arabischen in den beiden genannten Versen Verwendung findet, besitzt dieselbe Wurzel wie der heute im politisch-islamischen Bereich oft verwendete Terminus der „Shura“ („Beratung“). Diese „Shura“ soll nach islamisch-apologetischer Auffassung als eine Art „islamische Demokratie“ im Laufe der islamischen Geschichte etabliert worden sein.

Es ist zwar richtig, dass in der Geschichte des Islam, wie von Apologeten häufig angeführt, die ersten vier Kalifen nach Muhammad aus einer Wahl hervorgingen; aber schon die Dynastie der Umayyaden machte das Kalifat ab dem Jahr 661 n. Chr. erblich. Sicher hat sich, wie die islamische Geschichts-

schreibung erläutert, auch Muhammad mit seinen Vertrauten über Kriegszüge und Friedensschlüsse beraten. Realistisch betrachtet sind jedoch weder in der islamischen Geschichte noch in der Gegenwart – zumindest in arabischen Ländern – Elemente einer Demokratie nach oben beschriebener Definition nachweisbar, ja, nicht einmal die Macht wirksam kontrollierender Gremien, die einem westlich-demokratischen Parlament auch nur annähernd vergleichbar wären. Zwar tragen die Konsultativgremien einiger Länder, insbesondere in den Golfstaaten, den Titel „majlis ash-shura“ (Konsultativrat; beratendes Gremium); dennoch sind gerade die Golfmonarchien absolute Monarchien, in deren „Beratergremien“ die einflussreichen Familien des Landes Vertreter entsenden. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Gremien die absolute Macht der Herrscherfamilie begrenzen, kontrollieren, den Herrscher bei Rechtsverstößen zur Verantwortung ziehen oder sogar absetzen könnten.

Genau um diese Forderungen ging es bei den Arabischen Revolutionen. Wichtigstes Anliegen war der Wunsch nach Befreiung von der allgegenwärtigen Unterdrückung durch die korrupten Regime der arabischen Länder. Fehlende Freiheitsrechte und Perspektivlosigkeit (vor allem für die Jugend), wirtschaftliche Unter- und Fehlentwicklungen, eine allgegenwärtige Korruption und Unterdrückung waren wichtige Motoren der Revolutionen. Können heute nun die gewählten islamisch definierten Regierungen Demokratien etablieren?

„Der Islam“ als private Religionsausübung oder ethisches Wertegerüst wird einer Demokratie kaum entgegenstehen. Allerdings gilt das nur in Bezug

auf den Islam als persönlicher Glaube, nicht in Bezug auf den Islam als Rechtssystem, das Gesetze, Werte und Normen bestimmt. Wo das Scharierecht Gesetz, Gesellschaftsordnung und Rechtsprechung prägt, wird es keine umfangreichen Freiheitsrechte im Sinne der UN-Menschenrechtscharta von 1948 geben können, denn das Scharierecht kann in seinem klassischen Verständnis weder Männern und Frauen noch Muslimen und Nichtmuslimen noch Religionswechslern oder Atheisten Gleichberechtigung einräumen.

Demokratie und Scharierecht

Das Zivilrecht – also das Ehe-, Familien- und Erbrecht – in arabischen Ländern ist grundsätzlich am Scharierecht ausgerichtet, d. h., es existiert dort kein säkulares Zivilrecht. Frauen sind dementsprechend rechtlich benachteiligt, Konvertiten und Minderheiten diskriminiert und benachteiligt. Es ist daher wohl nicht zu erwarten, dass sich eine grundlegende und umfassende Verbesserung der Frauen- und Menschenrechtssituation ergibt, so lange der gesellschaftliche Anspruch des Scharierechts nicht zur Disposition gestellt wird. Oder wie es Bassam Tibi formuliert: „*Das bedeutet, dass es ohne eine radikale Religions- und Rechtsreform im Islam, für die aufgeklärte Muslime wie etwa der sudanesischer Jurist Abdullahi An-Na'im eintreten, keine Synthese von Islam und Menschenrechten geben wird.*“²

So lange eine möglichst getreue Nachahmung der arabischen Gesell-

schaft des 7. Jahrhunderts n. Chr. von theologisch oder sogar politisch einflussreicher Stelle als gleichbedeutend betrachtet wird mit Gerechtigkeit, Fortschritt und wahrer Zivilisation, so lange ist eine kritische Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Scharierechts wohl kaum zu erwarten. „*Von diesem religiösen Standpunkt aus erscheint die Moderne als Verlust und Rückfall, da sie die eigentlichen Ursprünge und deren Prämissen hinter sich läßt.*“³

Positionen islamischer Intellektueller zur Demokratie heute

Heute finden sich unter muslimischen Theologen und Intellektuellen im Wesentlichen drei Positionen zur Demokratie: a. Eine gänzlich ablehnende Haltung. b. Eine vordergründig zustimmende Positionierung. Sie ersetzt jedoch Teile der Demokratie durch islamische Prinzipien und misst die Demokratie an den Maßstäben des islamischen Rechts. c. Eine vollends befürwortende Position. Sie beschränkt sich allerdings bis heute auf Intellektuelle, Theologen, Philosophen, Journalisten und Regimekritiker, die vor allem in westlichen Ländern lehren und leben.

a) *Abu l-A'la Maududi (1903-1979):
Nein zur Demokratie*

Einer der prominentesten muslimischen Theologen, die die Demokratie grundsätzlich ablehnen, war Abu l-A'la

² Bassam Tibi. Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte. Piper: München, 1996. S. 45

³ Adonis. Die Sackgasse der Moderne in der arabischen Gesellschaft. In: Erdmute Heller, Hassouna Mosbahi (Hg.). Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker. C. H. Beck: München, 1998. S. 62-71, hier S. 69

Maududi (1903-1979), Intellektueller, Ideologe, Buchautor von über 130 eigenen Werken, Verfasser eines einflussreichen Korankommentars, politischer Aktivist und Berater mehrerer pakistanischer Regierungen, der mit seinen Schriften über die „Theokratie“ und die „Herrschaft Gottes“ maßgeblich Einfluss auf den arabischen und iranischen Islamismus nahm. Maududi gilt als prominentester Vordenker eines islamisch begründeten Staatswesens, das allein auf der Herrschaft Gottes beruht und jegliche von Menschen verantwortete Staatslenkung verwirft. Sie verpflichtet jede Regierung, als deren Stellvertreter zu handeln, alle bestehenden Gesetze in Übereinstimmung mit der Scharia zu bringen, jedwede anderen Gesetze abzuschaffen bzw. nicht zu erlassen und die Rechtsprechung ausschließlich auf Schariarecht zu gründen.

Den Islam versteht Maududi als ganzheitliches System, das den Menschen auf den Weg des Glaubens, auf den Weg einer friedlichen Gesellschaftsordnung sowie auf den Pfad der gerechten staatlichen Gesetzgebung leitet. Diese Gesetzgebung ist der Scharia zu entnehmen, so dass durch ihre vollständige Umsetzung von selbst ein allen anderen Systemen überlegenes Gemeinwesen entsteht.⁴

Umgesetzt wird dieser ganzheitliche Islam mit Hilfe einer Avantgarde wahrhaft gläubiger Muslime, an deren Spitze ein männliches, muslimisches, erwachsenes, geistig gesundes Mitglied der islamischen Gemeinschaft als Füh-

rer (arab.: amir) steht, der Staatslenker. Er und sein Beratergremium werden „gewählt“, daher handelt es sich bei diesem Staatsmodell nach Maududis Auffassung letztlich um ein demokratisches System, das jedoch Gottes Gesetz zur Anwendung bringt. Daher nennt Maududi seine Staatsform „Theokratie“ oder „demokratisches Kalifat“, da die Führungsspitze (von besonders ausgewählten Getreuen) gewählt wird und durch das Volk den Auftrag erhält, den Staat von Grund auf zu islamisieren.⁵

b) Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926): Jein zur Demokratie

Der in Ägypten geborene, seit über 50 Jahren im qatarischen Exil lebende, heute wohl berühmteste und als Meinungsführer überaus einflussreiche islamische Theologe Yusuf al-Qaradawi, der rund 120 Bücher veröffentlichte, zahllose Fatawa (Rechtsgutachten), Artikel und Predigten und Vorsitzender mehrerer Dachorganisationen muslimischer Gelehrter in Europa ist und regelmäßig in Fernsehsendungen des qatarischen Senders al-Jazeera auftritt, gilt heute als einer der wichtigsten Vertreter des islamischen „Minderheitenrechts“, das die Demokratie in Bezug auf ihre Vorteile nutzen möchte, etwa zur freien Propagierung des Islam, aber sie nicht als solche akzeptiert.

al-Qaradawi plädiert dafür, dass Muslime sich in einer Minderheitssituation – wie in Europa – zeitweise an das in der Diaspora geltende Recht anpas-

⁴ Vgl. dazu besonders Maududis politische Ethik: S. Abu A'la Mawdudi. The Islamic Law and Constitution. Islamic Publications Ltd.: Lahore, 1955/1980⁷, S. 123ff.

⁵ Vgl. etwa Maududis Ausführungen über das „Moralische System des Islam“ in seinem Werk: Sayyid Abul A'la Mawdudi. Islamic Way of Life. Islamic Publications Ltd.: Lahore, 1950/1965⁷/1986. S. 31ff.

sen dürfen oder sogar sollen und für die Zeit des Übergangs, bis dort die Scharia in vollem Umfang eingeführt ist, vorübergehend nicht alle Gebote des Islam beachten müssen. Aufgrund dessen ist es für ihn erlaubt, das Schariarecht den Erfordernissen des Lebens entsprechend in nicht-islamischen Gesellschaften auszulegen und sich in Einzelfällen, in denen die Umsetzung des Schariarechts derzeit nicht möglich ist, vorübergehend Erleichterungen zu erlauben.

Das Ziel eines derartigen Minderheitsrechts ist nicht die Integration der muslimischen Migranten in die europäischen Gesellschaften; vielmehr verpflichtet es im umgekehrten Sinne Muslime dazu, in Europa die dauerhaft Anderen zu sein, die der letztlichen Umsetzung der Scharia verpflichtet sind. Es überrascht daher nicht, dass al-Qaradawi, der für eine volle Anwendung der Schariagesetzgebung einschließlich der Anwendung der Körperstrafen votiert, auch die Todesstrafe für den sich offen bekennenden Konvertiten oder Religionslosen proklamiert, Ehemännern die Züchtigung ihrer ungehorsamen Ehefrauen empfiehlt, zu Selbstmordattentaten in Israel aufruft und keine Gleichheitsrechte für Frauen und Nichtmuslime vorsieht.⁶

Was die Wirkung solcher prominenter Meinungsführer betrifft, sollte man sich keine Illusionen machen: Nie war sie größer als heute, in Zeiten des Internets. Wenn mehrere, über viele Jahre unabhängig voneinander erhobene Studien ergeben, dass zwischen 45% und 49% aller Muslime in Deutschland zwi-

schen Islam und Demokratie einen Gegensatz erkennen bzw. dass „die Befolgung der Gebote meiner Religion ... für mich wichtiger (ist) als Demokratie“⁷, dann ist das auch auf den Einfluss solcher warnenden Stimmen zurückzuführen, sich nicht auf die westlichen Gesellschaften einzulassen, weil dies „unislamisch“ sei. Ihnen wird von den Gelehrten vermittelt, sie müssten sich zwischen dem ganzheitlich umgesetzten Glauben und dem Lager des Feindes entscheiden. Vertreten sie einen gemäßigeren Islam und bejahen die Demokratie und ihre Freiheitsrechte, werden sie von Gelehrten wie al-Qaradawi als Verräter am Islam verurteilt.

*c) Mohammed Shabestari (geb. 1936):
Ja zur Demokratie*

Mohammed Shabestari ist einer der muslimischen Vordenker in Sachen Menschen- und Freiheitsrechte. Er ist ein iranischer Theologe, Philosoph, Reformier und Verfechter von Demokratie, Menschenrechten, Gleichberechtigung der Religionen und Meinungsfreiheit. Er betrachtet Menschenrechte und Demokratie grundsätzlich als von Menschen ersonnene Größen, über die der Koran gar keine Aussagen mache. Daher widersprächen weder Demokra-

⁶ Vgl. etwa sein einflussreichstes Buch: Jusuf al-Qaradawi. Erlaubtes und Verbotenes im Islam. SKD Bavaria: München, 1989.

⁷ Laut der Studie „Muslime in Deutschland“ von 2007 stimmen 46,7% „eher“ oder „völlig zu“, dass „die Befolgung der Gebote meiner Religion ... für mich wichtiger (ist) als Demokratie“; Katrin Brettfeld; Peter Wetzels. Muslime in Deutschland. Eine Studie des Bundesinnenministeriums zu Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Universität Hamburg: Hamburg, 2007. S. 141.

tie noch Menschenrechte dem Islam. Im Gegenteil, beide sind für Shabestari mit dem Islam kompatibel, denn sie seien Produkte der Vernunft: Demokratie und Menschenrechte seien lediglich zeitgenössische Umsetzungen der im Koran niedergelegten Prinzipien einer gerechten Herrschaft auf Erden.

Shabestari relativiert die zeitlos gültige Herrschaft der Schariavorschriften, indem er zum einen die Willensfreiheit des Menschen und die Notwendigkeit eines freiwilligen Glaubens betont. „Freiheit und Gleichheit“ sieht er in einer Demokratie verwirklicht.⁸ Sodann hinterfragt er die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis einer absoluten Wahrheit und relativiert die Verbindlichkeit der Umsetzung aller Anweisungen aus den religiösen Texten, indem er schlussfolgert, dass sie in wörtlicher Hinsicht nur zur Zeit ihrer Offenbarung gegolten hätten. Der „Kern der göttlichen Botschaft“ gilt für ihn ewig, nicht jedoch ihre damalige gesellschaftliche Umsetzung.⁹

Es wird deutlich, dass Shabestari zwar persönlich die Demokratie bejaht, aber sein Ansatz dennoch keine konkrete positive Begründung für Menschen-, Frauen- und Freiheitsrechte aus den Texten des Islam herbeibringen kann. Auch kann er nicht die Anweisungen aus Koran und Überlieferung zum Kampf gegen Ungläubige oder Apostata-

ten oder die Benachteiligung von Frauen wirksam außer Kraft setzen. Shabestari führt zwar das hermeneutische Prinzip der Vernunft und der historisierenden Textbetrachtung ein, erläutert aber weder das ihm zugrunde liegende übergeordnete Prinzip, nachdem die einen Texte für ihn noch voll gültig sind, die anderen jedoch in die Geschichte verwiesen werden, noch erklärt er, welche Texte zu welchen Kategorien gehören. Damit hat er letztlich seine eigene Hermeneutik als Filter vor das herkömmliche Textverständnis geschaltet. – Dennoch ist sehr zu bedauern, dass Vertreter solcher Auffassungen bisher nicht in den einflussreichen Moscheen und Universitäten, sondern meist in westlichen Ländern lehren und den theologischen Diskurs in den arabischen Ländern bisher kaum beeinflussen.

Fazit

Demokratie entsteht nicht einfach von selbst, sie benötigt einen ideellen Untergrund, um wachsen und gedeihen zu können. Sie braucht weltanschauliche Begründungen, die auf übergeordneten, von einer Mehrheit anerkannten weltanschaulichen Grundlagen basieren und aus diesen heraus erklärt werden können. Angesichts einer in islamisch geprägten Ländern – bei aller Unterschiedlichkeit in der religiösen Bindung und Praxis der Einzelnen – insgesamt starken Identifikation mit der Religion und den religiösen Werten des Islam kommt der islamischen Theologie eine Schlüsselrolle dabei zu, eine Versöhnung der klassischen islamischen Theologie mit Menschen-, Frauen- und Freiheitsrechten (inklusive der Religionsfreiheit) zu finden – sonst wird es auf Dauer wohl kaum möglich sein, stabile

⁸ Vgl. etwa seinen Text: Mohammad Mojtabeh Shabestari. Demokratie und Religiosität. In: Katajun Amirpur. Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker. Herder: Freiburg, 2009. S. 25-36, hier S. 28.

⁹ Roman Seidel. Porträt Shabestari. Glaube, Freiheit und Vernunft. <http://de.qantara.de/Glaube-Freiheit-und-Vernunft/3240c3334i1p396> (13.10.2012).

demokratische Strukturen in dieser Region zu schaffen. Das Vorbild der Türkei allein reicht nicht aus, solange man im arabischen Raum das Grundprinzip der Laizität des türkischen Staates weit von sich weist.

Soll sich die Region entwickeln, braucht es die Schaffung vieler Arbeits- und Ausbildungsplätze und eines funktionierenden Bildungssystems, Anreize zu Investitionen und Unternehmertum sowie Rechtssicherheit und die Garantie von Freiheitsrechten. Das alles braucht eine weltanschauliche Begründung, einen ideengeschichtlichen Überbau, in dem sich die Mehrheit der Bevölkerung wiederfindet.

Darüber hinaus braucht es nicht nur Freiheitsrechte, es sind auch wirtschaftliche Entwicklungen dringend nötig. Denn ohne gerechte Verteilung des Ölreichtums bzw. eine Entwicklung der Region wird es kaum möglich sein,

Demokratien zu etablieren. Kommt es zu einer weiteren Verschlechterung der Lebensbedingungen einer breiten Bevölkerungsmehrheit, kann der Islamismus durchaus weiter an Boden gewinnen. Den Menschen dieser Region sind vermehrte Freiheitsrechte und wirtschaftliche Entwicklungen dringend zu wünschen – die grundsätzliche Begründung vermehrter Freiheitsrechte bzw. die Suche nach einer die Mehrheit verbindenden ideengeschichtlichen Herleitung dieser Freiheitsrechte hat jedoch noch nicht einmal begonnen.

Ausführlicher zum Thema s. die Neuerscheinung:

Christine Schirrmacher. Islam und Demokratie – ein Gegensatz? SCM Hänssler: Holzgerlingen, 2013.

The Relationship Between Islam and Democracy

Christine Schirmacher

What relationship do Islam and democracy have to each other? Why are there presently so few democracies among Islamic-dominated states? Does the reason for this perhaps lie in the fact that Islam and democracy are irreconcilable opposites? Does Islam forbid the introduction of democratic systems?

These questions are relevant not only for the Near East and North Africa, but also for Europe, where Muslims have lived in democratic societies for more than fifty years. Most of them appreciate the freedoms and democratic structures that they experience there; indeed, they prefer life in Western societies to that in their countries of origin.

Essential Components of a Democracy

The term „democracy“ consists of the Greek word for „people“ (Greek: demos) and “rule (Greek: kratos). The highpoint of Greek democracy is placed generally at the beginning of the fifth century BC¹, and has the meaning in that context of a rule emanating directly from, and exercised directly by, the people. In a further sense, the word “democracy” means a government that is put into power through free elections according to the will of a majority, and

that is legitimized through the decision of the will of this majority. In a democracy, the people are the real bearers of civil authority and they commission their elected representatives through the formulation of a constitution and the organization of a political system. Democracies are characterized by a division of powers comprising the executive (the government), the legislative (the parliament), and the judiciary (independent courts).

Democracies act within the framework of the prevailing constitution, and respect the fundamental rights granted to citizens as well as to individual groups (especially religious denominations), such as, above all, the freedoms of political and personal freedom, the press, religion, and organization. Democracies concede to the political opposition the room to exist and to act, as well as the possibility for the free expression of opinion and the peaceful change in power relationships. It is expected of a democracy that it embodies a constitutional system, creates legal certainty, that its representatives can be called to account for their actions, and that these representatives keep the prevailing laws. Genuine democracies allow citizens the free choice between various representatives of the people. In particular, they concede their citizens the possibility of removing a government peacefully through a decision of the majority, and of replacing it with another through a fair, free, general, and secret ballot.

¹ So, for example, also by Thomas Meyer: *Was ist Demokratie? Eine diskursive Einführung* (Wiesbaden: VS, 2009), p. 16.

The Struggle for the “Ideal” Islamic Order

The text of the Koran gives no clear information in regard to the question about which form of rule is considered as ideal in Islam. To be sure, it could be inferred from the unquestioned model of Muhammad as military ruler, law-giver, and prophet that the ideal Islamic rule should be at the same time a spiritual and a secular rule. Leaders from the Islamistic spectrum, above all, such as Abu l-A‘la Maududi (1903-1979), probably still the most influential Pakistani theologian, author, and politician today, have promoted the religiously-constituted state as the only legitimate form of rule and have worked towards this ideal with all the powers at their command.

This idea of the unity of state and religion is, however, and above all, an ideal projected back into Islamic history. In reality, the Islamic community, at the latest after the reign of the four caliphs succeeding Muhammad (reigned 632-661 AD), had to deal with the fact that there was never again one single ruler over the entire body of Muslims and never again a unity of secular and spiritual power in the rest of its history. The reality was much more a multitude of rival families, dynasties, and theological groups contending with each other for power, fighting among themselves and bitterly disputing among themselves about the claim to power or the interpretative sovereignty over Islam.

At the same time, the disputes within the Islamic community put their stamp not only on the politics of power, but also on theology: A fundamental theological (and power-political) dis-

pute in regard to Muhammad’s succession broke out among his followers already immediately after his death in 632 AD and continued to grow harder in the course of the centuries. Since the year 680 AD – the year of the decisive battle of Kerbela, in today’s Iraq, that was so momentous for the Islamic community – the group of the Shiites is considered to be established next to the majority Sunnis, and the community of Muslims to be divided in basic questions.

Sunnis as well as Shiites split into further numerous groupings and sub-groupings over the course of the centuries. While the Caliphate under the first four successors to Muhammad up to the year 661 AD still had represented a certain unity of Islam, the increasingly deeper confessional and power-political division became the reality in later centuries: Caliphs and anti-caliphs, regional dynasties, and politically successful (for a time) heretical movements (such as the Ismailite Fatimids) all ruled until the dramatic downfall of the then current Abbasid caliphate caused by the invasion of the Mongols in Baghdad in 1258. Afterwards, the Turkish tribes, who emigrated from Central Asia into present-day Turkey and, in the course of this process, converted to Islam, ruled as Ottoman sultans – although never recognized by Arab scholars as legitimate Islamic rulers – over parts of the Near East, the Balkans, and the Arabian Peninsula from the thirteenth century up until the founding of the Turkish Republic in 1923-24. But, from the first Islamic century on, one can no longer speak of a unity of secular and religious rule, or even of a unity in the question about who is entitled to rule over the entire

Muslim community, or even to represent it.

Islam and Democracy Then and Now

In the effort to “recover” democracy in Islam, Muslim spokesmen today repeatedly point out that the Koran already advocates a process of advising the ruler, that is, the inclusion of several voices in the political decision-making process. In most cases, Suras 3:159 and 42:38 are cited in favor of this view. Both are verses that recommend that believing Muslims should “consult” among one another. The Arabic term for “consult” that is used in the two verses mentioned as being in the Koran has the same root as the term frequently used today in the political Islamic sphere, the shura (“consultation”), which, in the apologetic Islamic view, is supposed to have been established in the course of Islamic history as a kind of “Islamic democracy”.

It is, of course, correct that in the history of Islam, as stated frequently by apologists, the first four caliphs after Muhammad emerged from an election. But, the Umayyad dynasty made the caliphate hereditary beginning already in the year 661 AD. It is also certainly the case, as Islamic historiography explains, that Muhammad consulted with his confidants about military campaigns and peace treaties. Considered realistically, though, elements of a democracy according to the definition given above are verifiable neither in Islamic history nor in the present – at least in Arabic countries. Not even the power of governmental bodies that exercise an effective control even only approximately comparable to a Western democratic

parliament can be verified. To be sure, the consultative bodies of some countries, especially in the Gulf states, carry the title “majlis ash-shura” (consultative council; consulting body), but precisely the Gulf monarchies are absolute monarchies in whose “advisory bodies” the influential families of the country send their representatives. This does not mean, however, that these bodies might limit or control the absolute power of the ruling family, or might call the ruler to account for offenses against the law, or even remove him.

It was exactly these demands that motivated the people in the Arab revolutions. Their most important concern was the wish for liberation from the all-pervasive oppression through the corrupt regimes of Arab countries. The lack of freedoms and perspective (all above for young people), economic underdevelopment and the lack of any such development, an all-pervasive corruption, and oppression were important engines of the revolution. Can the elected, Islamic-defined governments today establish democracies?

“Islam” as private religious practice or as a framework of ethical values will hardly stand in the way of a democracy. Of course, this applies only in regard to Islam as personal faith, not in regard to Islam as a legal system that determines laws, values, and norms. Wherever Sharia law determines civil law, social law, and the administration of justice, there will be no extensive freedoms in the sense of the UN Charter of Human Rights from 1948, for Sharia in the classical understanding can grant equality neither to men nor women, to Muslims nor non-Muslims, and neither to those people changing religions or professing atheism.

Democracy and Sharia Law

The civil law – that is, matrimonial, family, and inheritance law – in Arab countries is oriented fundamentally on Sharia law; there exists no secular civil law in those countries. Women, accordingly, are legally disadvantaged, and converts and minorities are discriminated against and likewise disadvantaged. It is for this reason that one hardly can expect that a fundamental and comprehensive improvement in the situation of women's and human rights will result as long as the claim of Sharia law upon society is not made subject to negotiation. Or, as Bassam Tibi formulates it: *"This means that without a radical religious and legal reform in Islam, which enlightened Muslims such as the Sudanese jurist Abdullahi An-Na'im support, there will be no synthesis of Islam and human rights"*²

As long as the most faithful imitation possible of the Arabic society of the seventh century is considered by theological or even politically influential authority as synonymous with justice, progress, and true civilization, then an attempt to deal critically with the claims of Sharia law is hardly to be expected. *"From the perspective of this religious point of view, the modern era appears as a loss and a relapse because it leaves the essential origins and their premises behind."*³

² Bassam Tibi, *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte* (Munich: Piper, 1996), p. 45.

³ Adonis, „Die Sackgasse der Moderne in der arabischen Gesellschaft“, *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, eds. Erdmute Heller and

Standpoints of Islamic Intellectuals in Regard to Democracy Today

Among Muslim theologians and intellectuals today, there are essentially three standpoints in regard to democracy: a) a completely negative attitude; b) a superficially positive position that, however, replaces parts of democracy with Islamic principles and assesses democracy according to the standards of Islamic law; c) a complete endorsement of democracy. This latter position, though, is limited to the present to intellectuals, theologians, philosophers, journalists, and dissidents who teach and live in Western countries.

a) Abu l-A'la Maududi (1903-1979):
No to Democracy

One of the most prominent Muslim theologians who fundamentally reject democracy was Abu l-A'la Maududi. An intellectual, ideologue, author of more than 130 works, writer of an influential commentary on the Koran, and political activist and adviser to several Pakistani governments, he exerted decisive influence upon Arab and Iranian Islamism with his writings on "theodemocracy" and the "rule of God". Maududi is considered to be the most prominent thinker behind an Islamic-rooted state that rests alone upon the rule of God and rejects every kind of control of the state based upon human responsibility. This rule of God obliges every government to act as its representative, to bring all existing laws into agreement with Sharia, to annul every

Hassouna Mosbahi (Munich: C. H. Beck, 1998), pp. 62-71, here p. 69.

kind of other laws, or not to issue such laws, and to ground the administration of justice exclusively in Sharia.

Maududi understands Islam as a holistic system that leads the human being along the path of faith, on the path of a peaceful social order, as well as on the path of just civil legislation. This legislation is to be taken from Sharia so that, by means of Sharia's complete implementation, a polity emerges by itself that is superior to all other systems.⁴

This holistic Islam is implemented with the aid of an avant-garde of truly faithful Muslims, at the head of which stands a male, Muslim, adult, mentally healthy member of the Islamic community as leader (Arabic: *amir*), the ruler of the state. He and his body of advisers are "elected", for which reason this model of a state, according to Maududi's understanding, is a democratic system that, however, applies God's law. Thus, Maududi calls his form of government a "theo-democracy", or a "democratic caliphate", because the top leadership is elected (from among the specially selected faithful) and through the people receives the commission to Islamicize the state through and through.⁵

⁴ Cf. on this especially Maududi's political ethics: *The Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1955/1980³), pp. 123ff.

⁵ Cf., for example, Maududi's statements on the "Moral System of Islam" in his work *Islamic Way of Life* (Lahore: Islamic Publications Ltd, 1950/1965³/1986), pp. 31ff.

b) *Yusuf al-Qaradawi (born 1926): A Yes and a No to Democracy*

Yusuf al-Qaradawi, born in Egypt but living in exile in Qatar for over fifty years, is today probably the most famous and, as an opinion leader, an extremely influential Islamic theologian who has published approximately 120 books, numerous *fatawa* (legal opinions), articles, and sermons. He is the chairman of several umbrella organizations of Muslim scholars in Europe and appears regularly on television broadcasts on the Qatari station *al-Jazira*. He is considered today as one of the most important advocates of an Islamic "minority rights" that desires to use democracy as far as its advantages are concerned – for the free promotion of Islam, for example – but does not accept it as such.

Al-Qaradawi argues that Muslims in a minority situation – as in Europe – from time to time may, or even should, conform to the law valid in the diaspora and, for the period of transition until the Sharia has been introduced there fully, must not observe all the commandments of Islam. On this basis, it is allowed to exegete Sharia law in accordance with the demands of life in non-Islamic societies and, in individual cases where the implementation of Sharia law is at the moment not possible, to permit a temporary easing of the demands of Sharia law.

The goal of such minority rights is not the integration of the Muslim migrants into European societies. Much rather, it obligates Muslims, conversely, to be the permanent aliens in Europe who are bound to the eventual implementation of Sharia. It is for this reason not a surprise that al-Qaradawi,

who advocates a complete application of Sharia legislation, including the use of corporal punishments, also proclaims the death penalty for those openly confessing themselves as converts or as not at all religious, recommends to husbands the corporal punishment of their disobedient wives, calls for suicide attacks in Israel, and does not foresee any freedoms of equality for women and non-Muslims.⁶

One should have no illusions about the effect had by such prominent opinion leaders: It has never been greater than today, in the age of the Internet. When several different studies, made over the course of many years independently of one another, show that between 45% and 49% of all Muslims in Germany see Islam and democracy as opposed to one another, or that “following the commandments of my religion ... (is) more important for me than democracy”,⁷ then this is also to be attributed to the influence of such voices who warn against getting involved in Western societies, because to do so is „un-Islamic“. Scholars convey to the believers the notion that they must choose between holistically implemented faith and the camp of the

⁶ Cf., for example, his most influential book: *Erlaubtes und Verbotenes im Islam* (Munich: SKD Bavaria, 1989).

⁷ According to the study „Muslime in Deutschland“ from 2007, 46,7% agree „rather“ or „completely“ with the statement, that „following the commandments of my religion ... (is) for me more important than democracy“: Katrin Brettfeld and Peter Wetzels, *Muslime in Deutschland. Eine Studie des Bundesinnenministeriums zu Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt* (Hamburg: University of Hamburg, 2007), p. 141.

enemy. If they support a more moderate Islam and affirm democracy and its freedoms, then they are condemned by such scholars as al-Qaradawi as traitors to Islam.

c) *Mohammed Shabestari (born 1936): Yes to Democracy*

Mohammed Shabestari is one of the thinkers active in the areas of human rights and freedoms. He is an Iranian theologian, philosopher, reformer, and advocate of democracy, human rights, equality of religions, and the freedom of opinion. He considers human rights and democracy fundamentally to be quantities originating with human beings about which the Koran does not speak at all. For this reason, so Shabestari, neither democracy nor human rights contradicts Islam. On the contrary, both are for Shabestari compatible with Islam, for they are products of reason. Democracy and human rights are, according to Shabestari, merely the contemporary implementation of the principles of a just rule on earth laid down in the Koran.

Shabestari qualifies the timelessly valid rule of Sharia regulations by emphasizing, first, the human freedom of will and the necessity of a voluntary faith. He sees “freedom and equality” realized in a democracy.⁸ Thereupon, he questions the capability of the human being to recognize an absolute truth, and qualifies the obligation to implement all the instructions emanating from the religious texts by concluding

⁸ Cf., for example, his text: “Demokratie und Religiosität”, *Unterwegs zu einem anderen Islam. Texte iranischer Denker*, (ed.) Katajun Amirpur (Freiburg: Herder, 2009), pp. 25-36, here p. 28.

ing that they had applied in the literal sense only at the time of their revelation. The “kernel of the divine message” is, for him, eternal, but not its social implementation at that time.⁹

It becomes clear that Shabestari on one hand favors democracy, but at the same time his approach cannot provide any concrete positive justification for human rights, women’s rights, and civil liberties from the texts of Islam, nor can it effectively overrule the admonitions of the Koran and the tradition to fight against the infidels or apostates, or to discriminate against women. Shabestari, to be sure, introduces the hermeneutical principle of reason and the historical consideration of the text, but he neither explains the underlying guiding principle according to which some texts are, for him, still completely valid, but others are consigned to history, nor does he state which texts belong to which category. In the end, he has inserted his own hermeneutic as a filter before the traditional understanding of the text. – Nevertheless, it is regrettable that advocates of such views to the present do not teach in the influential mosques and universities, but rather in most cases in Western countries, and thus hardly influence the theological discourse in the Arab countries.

In Summary

Democracies do not come into being simply by themselves, but require an idealistic foundation in order to be able to grow and flourish. They need

ideological justifications that are based upon higher ideological foundations recognized by a majority and that can be explained on the basis of these foundations. In view of a strong identification in Islamic countries on the whole – in spite of all the differences in the religious commitment and practice of the individual – with the religion and the religious values of Islam, a key role falls to Islamic theology in finding a reconciliation of classic Islamic theology with human, women’s, and civil freedoms (inclusive of the freedom of religion) – otherwise, it will hardly be possible in the long run to create stable democratic structures in this region. The model of Turkey alone is not sufficient as long as the fundamental principle of laicism underlying the Turkish state is roundly rejected.

If the region is to develop, then it needs the creation of many more jobs and training programs, a functioning educational system, incentives for investment and entrepreneurship, as well as legal certainty and the guarantee of civil freedoms. All of this requires an ideological justification, a superstructure based upon the history of ideas, in which the majority of the population can find itself.

What is urgently needed above and beyond this is not only civil liberties, but economic development. For, without a just distribution of oil riches, or a development of the region, it will hardly be possible to establish democracies. If there is a further worsening of living conditions among a broad majority of the population, then Islamism definitely will be able to gain further ground. It is an urgent wish that the people of this region may experience an increase in their civil liberties and more

⁹ Roman Seidel, „Porträt Shabestari. Glaube, Freiheit und Vernunft“, <http://de.qantara.de/Glaube-Freiheit-und-Vernunft/3240c33341p396/> (Oct. 13, 2012).

economic development – the fundamental justification for increased civil liberties has, however, not yet been found, and the search for a derivation of these civil liberties from the history of ideas that can unite a majority has not yet even begun.

For more on this subject, see the new publication:

Christine Schirmacher, Islam und Demokratie – ein Gegensatz? Holzgerlingen: SCM Hänssler, 2013

Pressemitteilungen des Instituts für Islamfragen

Das Institut für Islamfragen versendet sechs bis zehn Mal im Jahr unentgeltlich Pressemeldungen. Aktuelle Ereignisse rund um das Thema Islam werden kommentiert und erläutert.

Ein Beispiel aus dem Jahr 2012:

Pressemitteilung zur Konversion und Glaubensfreiheit im Islam
„Es ist kein Zwang in der Religion“ (Sure 2,256)

Wer heute ernst genommen werden will, wird sich nicht gegen die Religionsfreiheit aussprechen. Deshalb ist die Religionsfreiheit eine Definitionsfrage. Für eine Minderheit islamischer Theologen ist Religionsfreiheit ausschließlich die Freiheit, der einzig wahren Religion, dem Islam, anzugehören, also auch zum Islam zu konvertieren. Für eine weitere Minderheit ist Religionsfreiheit die Freiheit im Sinne der UN-Menschenrechtserklärung. Für die „gemäßigte“ Mehrheit hat Religionsfreiheit eine doppelte Bedeutung: Für Nicht-Muslime in islamischen Ländern ist Religionsfreiheit die Freiheit der Gedanken, die ohnehin niemand kontrollieren kann. Wer sich seine abweichenden Auffassungen anmerken lässt, wird schnell zum Feind der islamischen Gemeinschaft, also zum Staatsfeind, und muss entsprechend bestraft werden. Für Muslime in nicht-islamischen Ländern ist Religionsfreiheit die Freiheit der Muslime, ihre Religion uneingeschränkt zu praktizieren. ...

Für den Empfang der Pressemitteilungen können Sie sich unter <http://ethreemail.com/e3ds/s.php?g=09b69535> registrieren.

Religiöse Minderheiten in der Islamischen Republik Iran

Petra Uphoff*

Iran gilt seit 1979 als Prototyp des islamischen Staates, dessen Gesetze sowie politische und gesellschaftliche Gestaltung auf dem Islam basieren. Unter Khomeinis Einfluss mündeten die Demonstrationen und Bestrebungen der revolutionären Gruppen in der Ablösung der Monarchie in eine schiitische Republik. Die staatliche iranische Führung regiert heute das Land in Vertretung des zwölften schiitischen Imam (des Mahdi). Damit wurde ein Novum einer bis dahin nicht vorgesehenen schiitisch-politischen Herrschaft realisiert. In Paragraph 12 der heutigen Verfassung wird festgelegt, dass der dscha'faritische Islam (die mehrheitlich in Iran vertretene schiitische Ausrichtung) die offizielle Religion des Irans ist.

Nun werden seit 1980 sämtliche Gesetze und Erlasse nach Maßgaben des Korans und der Scharia gemäß Artikel 2 und 4 der iranischen Verfassung überarbeitet. In Artikel 4 heißt es explizit, dass alle iranischen Gesetze sowie die Vorschriften im Zivil- und Strafrecht, im Finanzwesen, in der Wirtschaft und in der Kultur, im Militär und in der Politik im Islam gründen müssen.¹ Diese Gesetzesmodifikation nach

islamischem Maßstab ist bis heute nicht abgeschlossen; das führt zu Unvereinbarkeiten und Widersprüchen. Im Zivilrecht ist etwa im Zusatz des Artikels 1210 des Zivilgesetzbuchs die Eheschließung von Mädchen vor dem 13. Lebensjahr erlaubt, zugleich steht dies laut Zivilgesetzbuch Paragraph 1041 und Familienschutzgesetz Paragraph 23 unter Strafe. Zahlreiche nicht aus der Scharia begründbare Gesetze bleiben aus rein praktischer Notwendigkeit bestehen. Das so genannte „Kadi-System“ ermöglicht zudem eine Rechtsprechung am kodifizierten Gesetz vorbei: Ein Richter kann nach eigenem Rechtsschluss und anhand religiösen Ermessens ein unabhängiges Urteil jenseits der bestehenden Gesetzestexte fällen. Er soll sich zwar nach den bestehenden Rechtskodizes und Aussagen Khomeinis richten, aber nur, wenn er diese als zutreffend befindet bzw. der Meinung ist, die Gesetze im jeweiligen Fall stünden in Einklang mit dem Islam. Und hier bestehen gegebenenfalls große Interpretationsspielräume bzw. Möglichkeiten, ungewöhnliche Urteile

ven, kulturellen, militärischen und politischen sowie alle übrigen Gesetze und Vorschriften müssen in Einklang mit den islamischen Maßstäben stehen. Dieser Artikel bestimmt den Inhalt und den Umfang aller Grundsätze der Verfassung und anderer Gesetze und Vorschriften; hierüber wachen die Rechtsgelehrte des Wächterrates.“ http://www.eslam.de/manuskripte/verfassung_iri/kapitel01.htm (15.03.2013).

* Petra Uphoff ist als promovierte Islamwissenschaftlerin und Pädagogin in der Erwachsenenbildung tätig.

¹ „Artikel 4: Alle zivilen, strafrechtlichen, finanziellen, ökonomischen, administrati-

zu fällen. Das Kadi-System gesteht den islamischen Richtern weitreichende Kompetenzen zu, die Raum für willkürliche Urteile lassen.

Islamische Grundlage der heutigen iranischen Rechtsprechung

Seit frühislamischer Zeit finden sich Vorgaben und konstituierende Beispiele für den Umgang mit nichtmuslimischen Minderheiten. Grundlage hierfür ist das Umgehen Mohammeds und der ersten vier rechtgeleiteten Kalifen mit Nichtmuslimen unter islamischer Herrschaft während der islamischen Ausbreitungsphase. Der Koran gibt gläubigen Muslimen vor, dass sie sich an Mohammeds Verhalten orientieren sollen und ein Abweichen davon nicht optional ist.² Eine Betrachtung von Mohammeds Handeln und seiner Vorgaben (sunna) ist in zweierlei Hinsicht von Interesse: Um die Wurzeln heutiger Praktiken und Regeln zu beleuchten und um Abweichungen bzw. alternative Muster und daraus resultierende Möglichkeiten zu eruieren.

Mohammed wanderte 622 n. Chr. nach Medina aus und avancierte dort zum religiösen, politischen und rechtlichen Führer. Seine Eroberung der um-

² Sure 3:32 „Sag: Gehorchet Gott und dem Gesandten! Wenn ihr euch abwendet (seid ihr eben ungläubig). Gott liebt die Ungläubigen nicht.“; Sure 4:13f. „Das sind die Gebote Gottes. Wer nun Gott und seinem Gesandten gehorcht, den läßt er (dereinst) in Gärten eingehen, in deren Niederungen (w. unter denen) Bäche fließen, und in denen sie (ewig) weilen werden. Das ist dann das große Glück. 14 Wer aber gegen Gott und seinen Gesandten widerspenstig ist und seine Gebote übertritt, den läßt er in ein Feuer eingehen, damit er (ewig) darin weile. Eine erniedrigende Strafe hat er zu erwarten.“ Übersetzung nach Rudi Paret. Der Koran. 1996.

liegenden Gebiete wurde nach seinem Ableben durch seine Nachfolger fortgesetzt. Der Umgang Mohammeds und der vier rechtgeleiteten Kalifen (seiner vier Nachfolger) mit Nichtmuslimen – die Bewohnermehrheit der eroberten Gebiete – ist bis heute konstituierend für rechtliche Vorgaben bzw. die Debatte über die Integration nichtmuslimischer Minderheiten in einen islamischen Staat.

Als erste Minderheitenpolitik Mohammeds ist die integrativ und egalitär formulierte Gemeindeordnung von Medina überliefert,³ beispielhaft für seine Minderheitenpolitik gilt aber der Vertrag mit Khaibar: Um 628 wurde diese Oase durch Mohammed und seine Kämpfer belagert. Hier lebten vor allem aus Medina vertriebene Juden, die sich den Muslimen nach zweimonatiger Belagerung unterwarfen. Mohammed gestand ihnen zu, bis auf Widerruf unbehellig ihre Traditionen und nichtmuslimische Religion zu leben, dafür mussten sie aber den Muslimen die Hälfte ihrer Ernte überlassen. Dieses Abkommen scheint hinreichend attraktiv gewesen zu sein, so dass sich umliegende Oasen zu selbigen Konditionen freiwillig unterwarfen.

In der Folgezeit unterschied Mohammed in seinen Eroberungszügen grundsätzlich zwischen „Buchbesitzern“ (ahl al-kitab) – seit vorislamischer Zeit bestehende monotheistische Gruppen (vor allem Juden, Christen, Zoroastrier, Sabier) – und den Polytheisten, Animisten, Atheisten (heute zählen hierzu auch

³ Ihre Abfassung wird um 624 vermutet, ihre Authentizität ist nicht belegt. Mit der Gemeindeordnung sollte durch Mohammed das Zusammenleben der verschiedenen (religiös unterschiedlichen) Stämme in Medina geregelt werden.

Häretiker bzw. nachislamische Monotheisten wie Ahmadiyya-Anhänger oder Bahai). Die Buchbesitzer wurden zu anerkannten religiösen Minderheiten (ahl adh-dhimma/dhimmi), die in dem schnell wachsenden islamischen Staat toleriert und gegen gewisse Auflagen integriert wurden. Diese Auflagen beinhalteten zumeist Beschneidungen persönlicher und religiöser Freiheiten: Es gab Vorschriften zur Kleidung, Kopfbedeckung und zum Schuhwerk, zu Verhaltensregeln, zur Höhe von Privatbauten, Restriktionen im Bau und Erhalt von Sakralbauten, zur Namensgebung, zu Frisur und Bartschnitt, Einschränkungen für kultische und religiöse Handlungen, Beschränkungen für die Nutzung von Reittieren, Waffenverbote und Abgaben in Form von Kopf- und Bodensteuern (dschizya und kharadsch).⁴ Diese Vorgaben der Abkommen (aman/dhimma) bestanden über die Jahrhunderte in verschiedenen Varianten in den islamischen Ländern fort,⁵ und bis heute sind in allen Gesetzgebungen bzw. Rechtstraditionen von Ländern mit einer mehrheitlich islamischen Bevölkerung entsprechende Vorschriften erhalten: Beispielsweise das Verbot für Nichtmuslime, eine Muslimin zu heiraten. Zumeist fehlte dhimmis (und fehlt heute noch) die rechtliche, politische und religiöse Gleichstellung.

⁴ Als exemplarische Sammlung solcher Vorschriften für anerkannte Nichtmuslime unter islamischer Herrschaft gilt der so genannte Vertrag des 'Umar (auch *schurut* genannt). Bis heute wird von islamischen Fundamentalisten die Orientierung an bzw. die „Wiedereinführung“ des stellenweise sehr restriktiv wirkenden, vermutlich jedoch nicht authentischen *schurut* gefordert.

⁵ Beispielsweise wurde auf internationalen Druck hin die *dschizya* 1856 im Osmanischen Reich aufgehoben.

Eine international wenig thematisierte und kritisierte Praxis ist der Umgang mit nicht anerkannten religiösen Minderheiten, der sich an Mohammeds Vorbild während seiner Eroberungen orientiert und eindeutig diskriminierende und inhumane Züge trägt: Den nicht anerkannten religiösen Minderheiten wurde freigestellt, sich zum Islam zu bekehren. Taten sie dies nicht, drohte ihnen die Versklavung, Vertreibung oder der Tod. Je nach Eroberungsphase und -ort gab es unterschiedliche Abkommen mit den Unterworfenen oder den sich Unterwerfenden. Auch diese Tradition zeigt bis heute eine stillschweigende Kontinuität, die in überwiegend islamischen Ländern dazu führt, dass Anhänger nicht anerkannter Religionen diskriminiert und quasi rechtlos sind. In den Gesetzestexten spiegelt sich dies in einer konsequenten Nichterwähnung wieder; Nichtmuslime sind in islamischen Gesellschaften „nicht eingeplant“, deshalb sind Rechtsformulierungen obsolet. In dieser Nichterwähnung und gleichzeitigen Praktizierung überkommener Traditionen findet sich die Fortsetzung frühislamischer Modelle und Praktiken. Im Iran fallen beispielsweise gemäß Art. 13 der Verfassung Rechtsangelegenheiten in Bezug auf Verlobung, Eheschließung, Mitgift, Fragen der Ehelichkeit von Kindern, Adoption, Vormundschaft und Kindererziehung, Trennung, Scheidung und Rentenangelegenheiten unter die zivile Rechtsprechung der jeweiligen religiösen Instanzen der anerkannten Nichtmuslime.⁶ Diese Instanzen

⁶ Siehe hierzu u. a. Alexander Bergmann, Murad Ferid. Internationales Ehe- und Familienrecht. Frankfurt a. M., 1978. Passim. Petra Uphoff. Untersuchung zur recht-

nicht anerkannter Nichtmuslime (etwa der Bahai) sind also offiziell inexistent, ein legales zivilrechtliches Agieren ist ihnen entsprechend nicht möglich.

Die unterschiedlichen diskriminierend wirkenden Vertragsinhalte der islamischen Eroberungszeit dienten möglicherweise zu Beginn der islamischen Herrschaft der Sicherheit der Muslime, etwa indem sie zwischen „Zugehörigen“ und „Unterworfenen“ bzw. „Feinden“ unterscheiden konnten. Vermutlich ging es weniger um Demütigung und Benachteiligung.⁷ Dies wäre eine Erklärung für gleichzeitig – auch schon zu Mohammeds Zeit – existierende, durchweg gleichberechtigte Verträge mit Nichtmuslimen. Hierzu gehört das Abkommen mit den Mardaiten/Dscharadschima – eine wehrhafte Volksgruppe im Grenzgebiet zum Byzantinischen Reich. Neben fehlenden Restriktionen wurde ihnen sogar vertraglich bei gemeinsamen Feldzügen mit den Muslimen die gleichberechtigte Beteiligung an der Kriegsbeute zugesichert.

Aspekte der rechtlichen Situation der iranischen Minderheiten

Wie sieht vor dem Hintergrund des islamischen Staates die rechtliche und gesellschaftliche Stellung der religiösen

lichen Stellung und Situation von nicht-muslimischen Minderheiten in Iran. Frankfurt a. M., 2012. S. 203ff, S. 373ff, passim.

⁷ Siehe hierzu etwa Albrecht Not. „Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Die hjh ‚Bedingungen ‘Umars (*ash-shurut al-'umariyya*)“ unter einem anderen Aspekt gelesen“. In: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9 (1978). S. 295; 314.

Minderheiten Irans seit 1979 aus?⁸ Die Rechtstexte und Rechtspraxis deuten eine Umsetzung verschiedener frühislamischer Vorgaben und traditioneller islamischer Maßgaben an. Zwar müssen die anerkannten Minderheiten heute keine Kopfsteuer zahlen, im Gegenzug leisten sie ihren Militärdienst, womit mittlerweile die politische und gesellschaftliche Integration begründet wird. Trotzdem finden sich verschiedene Vorgaben, die sich mit den klassischen dhimma-Bestimmungen decken. Hierzu zählen beispielsweise:

a) *Die Heiratsverbote*: Ein iranischer dhimmi darf gemäß Paragraph 17 des Eheschutzgesetzes und Paragraph 1059 des Zivilgesetzbuchs keinen Muslim heiraten. Während dieses Verbot in sunnitischen Ländern vor allem für nichtmuslimische Männer gilt, ist in Iran auch die Ehe eines Muslims mit einer Nichtmuslimin verboten. Zwar ist dies rechtlich nicht explizit so formuliert, aber allgemein gültig: Die Ehe zwischen Muslimen und Nichtmuslimen gilt als ungültig.⁹ Ein iranischer Muslim sollte allenfalls in einer mut'a (sog. Zeit- bzw. „Genussehe“) eine dhimmi-Frau heiraten.

⁸ Ausführlicher zum islamischen Strafrecht: Silvia Tellenbach. Strafrecht der Islamischen Republik Iran. Berlin, 1996. Dies. Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979. Berlin, 1985. Zum iranischen Zivilrecht: Majid Enayat. Das iranische Familienrecht. Salzburg, 2002. Zu religiösen Minderheiten Irans: Eliz Sanasarian. Religious Minorities in Iran. Cambridge, 2000. Petra Uphoff. Untersuchung zur rechtlichen Stellung und Situation von nichtmuslimischen Minderheiten in Iran. Frankfurt a. M., 2012.

⁹ Ausführlicher hierzu: Majid Enayat. Das iranische Familienrecht. Salzburg, 2002. S. 48f.

b) *Die Kompensation/das Blutgeld (diyya)*: Nichtmuslime hatten bis 2002/2005 als Kompensation bei Körperverletzung oder Tötungsdelikten die Hälfte der muslimischen Kompensation zu erwarten. Auf Initiative einiger Richter und Betreiben des Parlaments hin wurde dieses Gesetz geändert: Nichtmuslimen steht seit 2005 rechtlich die gleich Kompensation wie Muslimen zu. Da bei der Bemessung der Kompensationshöhe unter anderem Lebensstandard sowie gesellschaftlicher Status beachtet werden, ist hier ein Spielraum, der sich vermutlich nicht immer zugunsten der Nichtschiiten auswirkt. Die Regelung, dass Frauen stets die Hälfte der Kompensation von Männern zu erwarten haben, gilt bis heute unverändert weiter.

c) *Der Ausschluss aller Nichtmuslime vom Präsidenten- und Ministeramt, sowie von führenden Positionen im Militär und Justizbereich*: Zum Präsidentenamt ist dies in §§109, 115 und 144 der Verfassung verankert, zum Richteramt in §§163, 167, 168 und zum Medien, Amts- und Verwaltungsreich in §175.

d) *Begrenzte Autonomie*: Laut Verfassung §§12 bis 14 stehen dhimmis (auf Persisch auch aqalliya oder kitabi¹⁰) die gesellschaftliche Anerkennung, politische Integration und Zuerkennung religiöser Rechte zu sowie eine eigene Rechtsprechung im Familien-, Ehe-, Scheidungs- und Adoptionsrecht. Sie dürfen ihre Religion ungehindert ausüben, solange sie nicht missionieren und gegen die islamische Ge-

sellschaftsordnung verstoßen. Sollten ihre rechtlichen Belange allerdings im islamischen Kontext stehen oder sollte sich ein dhimmi an ein islamisches Gericht wenden,¹¹ gilt schiitisches Recht.

e) *Das Missionsverbot*: Die dhimma beinhaltet mehr oder weniger explizit das Missionsverbot. Diesem Missionsverbot soll seit 2008 in einem Gesetzesentwurf ein rechtlicher Rahmen verliehen werden, der die Todesstrafe auf Missionierung, Apostasie, Sektenbildung, Zauberei und heimliche Hexerei verordnet. Hiermit würde erstmals rechtlich verankert, was bisher als Tradition unter Vorgabe anderslautender Anklagen verfolgt wurde. Bislang gaben die §§183 bis 196 des Strafgesetzbuchs zu muharaba (Verderbenstiften auf Erden/Kampf gegen Gott) eine Rechtsgrundlage mit großem Interpretationsspielraum für die Verfolgung und die Verhängung der Todesstrafe für Andersdenkende jeglicher Art.

f) *Chancengleichheit*: In §§19, 20, 23, 28 und 29 der Verfassung wird die Chancengleichheit und Gleichheit aller Iraner vor dem Gesetz postuliert:

„Artikel 19: Iranische Bürger genießen unabhängig von ihrem Volkstamm und ihrer Zugehörigkeit gleiche Rechte. Niemand soll wegen seiner Hautfarbe, Sprache und ähnlicher Merkmale bevorzugt werden.

Artikel 20: Jedes Mitglied des Volkes, ungeachtet ob Frau oder Mann, genießt gleichermaßen den Schutz des Gesetzes und, unter Berücksichtigung islamischer Prinzipien, alle menschli-

¹⁰ Diese Begrifflichkeit weist auf die Betonung der religiösen Unterscheidung hin, denn nichtmuslimische Minderheiten werden nicht so bezeichnet.

¹¹ Für einen Katholiken ist eine Scheidung nach katholischem Recht schwerer als nach schiitischem, was gelegentlich schon einmal Anlass für die Wendung an iranische Gerichte oder gar Konversion sein kann.

chen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte.

Artikel 23: Die Nachforschung der Gedanken ist verboten; niemand darf aufgrund seiner Überzeugung angegriffen und bestraft werden ...

Artikel 28: (1) Jeder hat das Recht den Beruf seiner Neigung zu wählen, sofern dieser nicht dem Islam, dem öffentlichen Interesse oder den Rechten anderer entgegen steht.

(2) Der Staat ist in Anbetracht des Bedürfnisses der Gesellschaft nach vielfältigen Berufen verpflichtet, für alle Individuen Beschäftigungsmöglichkeit und Chancengleichheit in allen Berufen zu bereiten.

Artikel 29: (1) Alle haben das Recht auf soziale Sicherheit in Form von Versicherung und dergleichen hinsichtlich Ruhestand, Arbeitslosigkeit, Altersstand, Arbeitsunfähigkeit, Obdachlosigkeit, Reisepannen und Unfälle sowie auf gesundheitliche und medizinische Fürsorge. (2) Der Staat ist verpflichtet, gemäß gesetzlicher Bestimmungen aus den öffentlichen Einkünften und den Einkünften aus Selbstbeteiligung obige Dienstleistungen und finanzielle Unterstützungen für die einzelnen Bürger sicher zu stellen. ...¹²

Gegenüber den anerkannten und erst recht den nicht anerkannten Nicht-schiiten gelten diese Gesetze also durch den Islam beschränkt. Ganz deutlich besteht in dem Staat, der sich gerne nach außen als tolerant darstellt, eine rechtliche Schiefelage und eine religiös bedingte Ungleichheit vor dem Gesetz. Die Ungleichheit äußert sich in weiteren Lebensbereichen:

¹² http://eslam.de/manuskripte/verfassung_iri/kapitel01.htm (15.03.2013).

• Die iranische Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten wird gerne mit den fünf nichtmuslimischen Abgeordneten (ein Zoroastrier, ein Assyrer, ein Chaldäer und zwei Armenier) belegt. Die in §64 der Verfassung erwähnten parlamentarischen Vertreter dürfen sich für die Belange ihrer Gruppen einsetzen, allerdings nicht an Abstimmungen zu außenpolitischen, innenpolitischen, religiösen, rechtlichen oder militärischen Beschlüssen teilnehmen. Zugleich wird es nie mehr als fünf Vertreter geben.¹³

• Islamische Erbtradition ist, dass ein Muslim den Nachlass selbst entfernter nichtmuslimischer Verwandten erbt. Diese Rechtstradition findet sich in §881 des iranischen Zivilgesetzbuchs verankert.

• Alle religiösen Minderheiten erleben Beschränkungen im Zivil- und Strafrecht, in ihrer gesellschaftlichen Stellung sowie in der Ausbildung bzw. im Arbeitsleben. Die nicht anerkannten Nichtmuslime – Atheisten, Heiden,

¹³ „Sie haben keine wirkliche Macht und keinen Einfluss auf die Form des Staates und entscheidende Prägung der Gesetzgebung. Zusätzlich müssen sie Erlassen und Gesetzen zustimmen, die im Namen des Islam erlassen werden, die aber möglicherweise ihren religiösen Überzeugungen und Interessen entgegenstehen. Keinerlei verfassungsgemäß gesicherte Repräsentanz haben andere Minderheiten wie ethnische Volksgruppen, muslimische Nichtschiiten, Frauen und vor allem die nichtanerkannten Nichtmuslime. Verschiedene ethnische Minderheiten und Frauen sind heutzutage im Parlament und auch in Ministerialämtern zu finden. Offenbar aber nicht in einer den Volksgruppen entsprechender Parität. Zudem kann nicht eingeklagt werden, was den islamischen Prinzipien und Rechtstexten nicht entspricht.“ Petra Uphoff: Untersuchung zur rechtlichen Stellung und Situation von nichtmuslimischen Minderheiten in Iran. Frankfurt a. M. 2012. S. 93ff.

Polytheisten, Konvertiten (durch den Abfall vom Islam „Feinde der Gesellschaft“) und nachislamische Monotheisten (Bahai, Anhänger der Ahmadiyya-Bewegung u. a.) – haben hingegen keinerlei Rechtsanspruch oder Rechtssicherheit. Sie werden heute zwar nicht mehr versklavt oder vertrieben, ihre „Vogelfreiheit“ offenbart sich aber in verschiedenen Verfolgungen und Formen der Diskriminierungen, wie folgendes Beispiel verdeutlicht: 1997 wurde der Militärdienstleistende Sahram Razi von seinem Vorgesetzten erschossen. Da er Bahai war, wurde der Offizier lediglich dazu verurteilt, der Staatskasse die Kosten für die drei Kugeln, die er für die Tat „verbraucht“ hatte, zu erstatten.¹⁴

- Strafrechtlich wird partiell im Strafmaß zwischen Muslimen und Nichtmuslimen unterschieden. Finden beispielsweise in Iran strafbare sexuelle Praktiken zwischen einem Nichtmuslim und einem Muslim statt, ist die Strafe für Nichtmuslime deutlich höher. §§82 und 121 Strafgesetzbuch verurteilen beispielsweise einen Nichtmuslim, der unerlaubten sexuellen Kontakt mit Muslim(inn)en hat, zum Tode und nicht nur zu Peitschenhieben, was die entsprechende Strafe für einen Muslim ist.

- In Studium und Beruf finden sich Benachteiligungen, beispielsweise in der Lebensmittelindustrie: Nichtmuslime gelten als unrein und „verschmutzen“ Nahrungsmittel durch ihre Berührung. Dhimmis steht nur eine begrenzte Zahl an Studienplätzen zu. Bahais sollte auf internationalen Protest hin das Studium ermöglicht werden, dies wurde

aber durch unpassierbare Tests und diverse Erschwernisse in der Praxis verhindert.

Minderheitenzahlen

Von den ungefähr 68 Millionen Iranern¹⁵ sind etwa zwei Prozent nicht-muslimisch. Bahai sind mit rund 150-300.000 Angehörigen die größte nicht anerkannte Gruppe. Traditionellen Christen gehören ca. 100-250.000 Iraner an. 1948 gab es etwa 80.000 Juden, heute sollen es maximal 20-30.000 sein – immerhin außerhalb Israels die größte jüdische nahöstliche Gruppe. Zahlen zu den kleineren religiösen Minderheiten wie den Ahl al-Haqq, Yeziden und Mandäern liegen kaum vor.

Zoroastrier

Die offiziell 10-30.000 Zoroastrier Irans nehmen als Nachkommen der Sasaniden und Vertreter der ursprünglichen Hauptreligion Irans eine Sonderstellung ein: Sie werden aufgrund der historisch-kulturellen Identitätsstiftung mehr akzeptiert als andere Nichtmuslime. Verschiedene kultische Handlungen und Lehren – beispielsweise das Neujahrsfest oder der Schöpfungsmythos – gehören zur historischen und kulturellen Identität Irans und spielen nach wie vor eine große Rolle im Denken und Handeln vieler Iraner. Per Geburt gehört man zum Zoroastrismus, es gibt also keine missionarischen Ambitionen. Dies macht sie den iranischen Religionswächter vermutlich weniger verdächtig.

¹⁴ „Straffreiheit bei Mord: Wenn das Opfer nur Bahá'í ist“. In: One Country. 2-3/98. S. 7.

¹⁵ Die Angaben liegen meist zwischen 65 und über 80 Millionen Einwohnern. Durch die heutige Verhütungspolitik sinken die Zahlen, die nach der Revolution regelrecht explodierten.

Juden

Die Juden, die schon unter den Sasaniden einen beachtlichen Bevölkerungsanteil ausmachten,¹⁶ gehören zu den ältesten und einst größeren religiösen Minderheiten. Ihre religiösen, gesellschaftlichen und teils auch politischen Beziehungen zu Israel sind phasenweise Anlass für Generalverdächtigungen, Verfolgungsphasen, Vorurteile und Diskriminierung. 1999 wurden beispielsweise 13 Juden aus Schiraz unter dem Vorwurf der Spionage für Israel zu Haftstrafen verurteilt. Unter Ahmadinedschad nahmen die Polemik und Äußerungen gegen Juden und Nichtmuslime im Allgemeinen zu.

Christliche Gruppen

In Iran leben traditionell anerkannte sowie nicht anerkannte, unterschiedlich stark verfolgte christliche Gemeinschaften. Traditionell anerkannt sind Armenier (ca. 100-250.000) und Chaldäer/Assyrer (ca. 11-40.000), zum Teil auch Katholiken (ca. 25.000), Protestanten (7-15.000) und Anglikaner. Nicht anerkannte, vornehmlich freikirchliche Gruppen sollen regen Zulauf verzeichnen – jedoch ist es unmöglich, hier Zahlen zu ermitteln. Besonders unter Ahmadinedschad sollen sie als Abgefallene vom Islam verfolgt worden sein. Generell trifft dies auf alle Nichtmuslime zu, die missionarisch tätig sind.

Mandäer, Ahl al-Haqq, Yeziden

Kleinere religiöse Minderheiten Irans finden allgemein wenig Aufmerk-

samkeit, sind in der Verfassung weder erwähnt, anerkannt, noch werden ihnen besondere Rechte zugestanden. Zahlenangaben fußen auf Berichten von Exilgruppen oder Menschenrechtsorganisationen.

In Südiran leben rund 1-10.000 Mandäer. Gegen sie fanden die in den letzten Jahren zunehmenden Ausschreitungen statt, es kam zu Konfiszierung der Versammlungsgebäude und Polemiken.

Die Ahl al-Haqq leben unter den nordiranischen Kurden. Sie selbst erwähnen (nicht belegbare) zwei Millionen Anhänger. Dort, wo die Unterschiede zum Schiitentum nicht so stark hervortreten, leben sie unbehelligt, andernfalls erleiden sie Schikane und Unterdrückung.

Die Yeziden (als Teufelsanbeter und Heiden verunglimpft) sehen sich als Ursprungsreligion der Kurden; in Iran leben ein bis mehrere Tausend. Wegen der Vielzahl religiöser und politischer Gruppen bleiben sie oft unerkannt, nach 1979 wuchsen jedoch Druck und Verfolgung.

Bahai

In Iran leben vermutlich 150-300.000 der weltweit 3,5 Millionen Bahai. Da sie als nach-mohammedsche Religion gelten, stellen sie Mohammed als letztes „Siegel der Propheten“ in Frage. Sie sind um 1844 in Schiraz/Iran aus dem Islam entstanden und gelten somit als Häretiker. Ihr Weltzentrum liegt in Haifa/Israel. Neben der Feindschaft gegen den Islam wird ihnen Spionage und Gesellschaftszersetzung vorgeworfen. Folglich haben sie keiner-

¹⁶ Zeitweise bis zu 20%.

lei Rechtsstatus, ihre Ehen gelten als Ehebruch und die Kinder können ihnen rechtmäßig entzogen werden.¹⁷ Sie bekommen keine Pässe und Papiere, werden aus Schulen geworfen, wenn ihr Bahaitum bekannt wird, haben kaum Zugang zu Studium, Lehre und Beruf. Ihre private Universität wurde 1998 geschlossen, die Dozenten verhaftet, Materialien konfisziert. Altersversorgung, Renten, Sozialhilfe und medizinische Versorgung werden ihnen vorenthalten, da diese dem „muslimischen Schatz“ entspringen.

Ähnliche Gesellschafts- und Rechtsmuster gelten für alle, die den Islam verlassen oder keiner muslimischen bzw. vorislamisch-monotheistischen Buchreligion angehören. Offizielle iranische Stellen leugnen diese Diskriminierung. Besonders unter Präsident Khatami wurde die Religionsfreiheit betont, jedoch deuten die erlassenen Todesurteile – auch während seiner Amtszeit – auf das Gegenteil hin.

Sunniten

Neben den überwiegend schiitischen Iranern gibt es etwa 9% iranische Sunniten. Weltweit machen Schiiten ca. 10-20% der Muslime aus. Artikel 12 der iranischen Verfassung garantiert Sunniten eigene Rechte und kultische Freiheiten. Ähnlich wie bei anderen Nichtschiiten sind diese jedoch teils stark beschnitten. Beispielsweise beklagen sie die Drangsalierung führen-

¹⁷ Iranische Kinder aus einer „ehebrecherischen Beziehung“ bekommen einen neuen Namen (werden in diesem Fall auch als Muslime erzogen) und dürfen keinen Kontakt mehr zu ihren Ursprungsfamilien pflegen. Die Eltern müssen für alle Kosten der Erziehung und Ausbildung aufkommen.

der Mitglieder. Bei Wahlen in sunnitischen Gebieten gewinnen schon einmal Schiiten, Neubauten von Kulturvereinen und Moscheen werden jedoch verhindert (in Teheran soll keine sunnitische Moschee stehen), und der Unterricht in eigenen Sprachen ist erschwert.

Sufis

Als Sufis werden islamische Mystiker bezeichnet, die bereits zu Mohammeds Lebzeiten existiert haben. Über verschiedene Wege der Kontemplation suchen sie die Einswerdung mit Gott. Weltweit erfährt der islamische Mystizismus regen Zulauf – so auch in Iran. Die Sufis sollen dort zwei bis fünf Millionen Anhänger haben. Der iranischen Orthodoxie gilt der Sufismus als synkretistische Häresie, als eine Richtung der Übertreibung, die den Koran nicht wörtlich nimmt und über die eigentlichen islamischen Prinzipien hinausgeht. Dies wird als bid'a (Neuerung), also eine rechtswidrige, unzulässige Veränderung (des Islam) abgelehnt. 2007 wurde aufgrund dieser Ablehnung des Sufismus in Qom erstmals eine große Gruppe von Sufis verhaftet. Vor allem seit 2005, seit der Präsidentschaft Ahmadinedschads, haben auch die Sufis verstärkt unter Verfolgung, Verhaftung und Diskriminierung zu leiden.

Fazit

Seit 1979 sinkt der iranische Bevölkerungsteil der Minderheiten kontinuierlich. Neben den nachlassenden Geburtenraten ist eine starke Abwanderung von Iranern – vor allem Angehörige der religiösen Minderheiten – in das nahöstliche Ausland (vor allem die Türkei) und den Westen zu verzeichnen. Dies erschwert die Situation insbe-

sondere der kleineren religiösen Minderheiten. Zoroastriern, Mandäern, Juden oder auch kleineren christlichen Gruppen fällt es zunehmend schwer, Ehepartner zu finden, ihre Versammlungen abzuhalten oder Krankenhäuser, Schulen, Kulturvereine usw. zu unterhalten. Hingegen ist bei Sufis, Esoterikern oder Untergrundkirchen die Rede von starkem Zulauf, auch wenn sie als nicht anerkannte Gruppen mit oftmals harter Verfolgung (verstärkt unter Ahmadinedschad) zu rechnen haben.

Die rechtliche und gesellschaftliche Situation der religiösen Minderheiten scheint in hohem Maße von der jeweiligen Regierung abhängig zu sein. Unter Khatami (Präsidentschaft 1997-2005) beispielsweise wurden, wie erwähnt, anerkannte Minderheiten in diya-Angelegenheiten rechtlich gleichgestellt. Nicht nur für Studenten und Frauen, sondern auch für die religiösen Minderheiten war Khatami der Hoffnungsträger für gesellschaftliche, rechtliche und menschenrechtliche Veränderungen. Die Hoffnungen auf stärkere Integration und größere Gleichberechtigung wuchs, auch wenn sich diese Hoffnungen als Ergebnis der Blockadepolitik des Wächterrats nicht annähernd in dem erwarteten Maße erfüllten. Unter Ahmadinedschad hingegen zerschlugen sich diese Hoffnungen gänzlich. Seine Äußerungen waren oft deutlich gegen die verschiedenen Minderheiten gerichtet, und 2008 wurde das Gesetz gegen Apostasie, Ketzerei und Zauberei eingereicht, das die Todesstrafe für Männer und lebenslange

Haft für Frauen bei folgenden „Vergehen“ vorsieht: Bekenntnis eines anderen (als des islamischen bzw. anerkannten) Glaubens bzw. das Verlassen des Islams, die Selbstbezeichnung als Prophet, die Reformierung des Islam, Sektengründung, Zauberei und Hexerei. Erstmals würde somit die traditionelle, aber bisher nicht kodifizierte Bestrafung des Abfalls vom Islam legitim und rechtlich verankert.

Mehrheitlich ist hingegen die Haltung der Bevölkerung zu den verschiedenen Minderheiten fern der Einstellungen der Regierung und der neuerlichen Entwicklung der Gesetzeslage. Oftmals scheinen hier sogar – vor allem im städtischen Bereich – weniger Vorurteile zu bestehen, als in anderen nahöstlichen Regionen.

Das islamische System Irans ist in seinen rechtlichen und verfassungsgemäßen Strukturen so an traditionellen islamischen Mustern orientiert, dass eine völlige gleichberechtigte, egalitäre, nicht diskriminierende Integration von Nichtschiiten nicht vorgesehen und unvereinbar mit dem System ist. Dies wird sich nicht ändern, solange das von Khomeini entworfene und von den Konservativen im Land getragene Modell der Islamischen Republik nicht grundlegend überformt wird. Dies verlangt nicht unbedingt eine Abschaffung der Islamischen Republik, würde aber eine konsequent andere Ausrichtung an bisher nicht herangezogenen und umgesetzten alternativen Paradigmen erfordern.

Religious Minorities in the Islamic Republic of Iran

Petra Uphoff*

Since the Islamic revolution in 1979 Iran has enjoyed the status of a prototype Islamic state whose laws, politics and social structure are based on Islam. Under Khomeini's influence the revolutionary demonstrations and aspirations led to the abolition of the monarchy and its replacement by a Shiite republic. Today the government rules the country as representatives of the Mahdi, the twelfth Shiite Imam. Shiite political sovereignty of this kind is an innovation never previously foreseen. Article 12 of the constitution stipulates that "the official religion of Iran is Islam and the Twelver Ja'fari school", i. e. the majority Shiite orientation in Iran.

Since 1980 Iran's entire legislation is in the process of being revised according to Articles 2 and 4 of the constitution to ensure its conformity with the Koran and the Sharia. Article 4 stipulates explicitly that all Iranian laws and precepts dealing with civil, criminal, financial, economic, cultural, military and political matters must be based in Islam.¹

* Dr. Petra Uphoff, a pedagogue and a scholar of Islamic Studies is presently engaged in adults' education programs.

¹ Article 4 states: "All civil, penal financial, economic, administrative, cultural, military, political, and other laws and regulations must be based on Islamic criteria. This principle applies absolutely and generally to all articles of the Constitution as

This process of adapting laws to Islamic criteria is still far from complete, leading to anomalies and contradictions. The appendix to Article 1210 of the Civil Code for instance permits marriage to girls under age 13, whereas this is a punishable offence according to Article 1041 and Paragraph 23 of the Family Protection Law. Many laws not based on the Sharia remain in force out of practical necessity. In addition the so-called "Kadi system" represents a parallel administration of justice alongside codified law. Judges can pronounce verdicts independent of existing laws according to their own legal and religious judgment. They are supposed to take account of existing legal codes and Khomeini's pronouncements but only as long as they deem them relevant and the relevant law compatible with Islam. This can mean wide interpretative latitude and unusual verdicts. Under the Kadi system Islamic judges enjoy extensive powers which open the door to arbitrary decisions.

well as to all other laws and regulations, and the fuqaha' of the Guardian Council are judges in this matter." http://iran-chamber.com/government/laws/constitution_ch01.php (15.3.2013)

The Islamic basis of current Iranian justice

Constitutive precedents and examples of attitudes toward non-Muslim minorities date back to early Islam and are based on the treatment of non-Muslims under Islamic rule by Muhammad and the first four Caliphs in Islam's expansion phase. According to the Koran Muslims are to be guided by Muhammad's example, deviation from which is not optional.²

Muhammad's actions and the precedents (in Arabic: *sunna*) he set are of interest as both in illuminating the origins of contemporary practice and regulations, and also eliciting deviating patterns and the possibilities arising from them.

In 622 AD Muhammad emigrated to Medina, where he rose to be a religious and political leader and legislator. After his death his successors pursued the conquests of surrounding areas he had initiated. Muhammad's attitude and that of his four successors, the Caliphs, toward the non-Muslim majority inhabitants of the conquered territories remains constitutive for legal precedent and the debate over the integration of non-Muslim minorities in an Islamic state.

² "Obey God and His Apostle! But if they turn back, God does not love those who reject faith." Sura 3:32 "Those are limits set by God: those who obey God and His Apostle will be admitted to gardens with rivers flowing beneath, to abide therein (for ever) and that will be the supreme achievement. But those who disobey God and His Apostle and transgress His limits will be admitted to a Fire, to abide therein: and they shall have a humiliating punishment." Sura 4:13f, Yusuf Ali's 1934 translation, <http://www.sacred-texts.com/isl/quran> (15.3.2013).

The earliest record of Muhammad's policy towards minorities are the integrative and egalitarian bye-laws he formulated for Medina³, but it is the Khaibar treaty which is regarded as exemplary. In 628 AD Muhammad and his warriors besieged the Khaibar oasis, inhabited mainly by Jews expelled from Medina. They capitulated after two months, and Muhammad allowed them to maintain their traditions and practise their non-Muslim religion on condition they ceded half of their harvest to the Muslims. This settlement seems to have appeared attractive enough for other surrounding oases to accept the same terms.

In subsequent conquests Muhammad distinguished between "the people of the book" (in Arabic: *ahl al-kitab*) on the one hand – pre-Islamic monotheists (mostly Jews, Christians, Zoroastrians and Sabaeans) and on the other hand polytheists, animists and atheists, which include heretics and post-Islamic monotheists such as adepts of Ahmadiyya or Bahai. The "people of the book" were recognized as religious minorities (in Arabic: *ahl adh-dhimma* or *dhimmi*), tolerated and integrated into the rapidly expanding Islamic state on condition they fulfilled certain obligations consisting mainly in a curtailment of personal and religious freedom. Their clothing, headdress, footwear and behaviour were regulated, there were restrictions on the height of private homes, construction and maintenance

³ They are putatively dated at 624 AD but there is no proof of their authenticity. Muhammad intended the bye-laws to regulate the cohabitation of the various tribes in Medina with their various religious affiliations.

of places of worship, naming of descendants, hair style and beard, religious activities and riding on animals, weapons were forbidden and levies in the form of poll and ground rent (jizya and kharaj)⁴ were imposed.

These conventional conditions (in Arabic: aman/dhimma) have in various forms subsisted over centuries in Muslim countries⁵ and corresponding regulations exist in the legislation and legal traditions of countries with a majority Muslim population. One example is the prohibition of a Muslim marrying a non-Muslim woman. In the main dhimmis did and do not enjoy political and religious equality before the law.

The attitude to unrecognised religious minorities based in the example given by Muhammad in his conquests receives little international mention or criticism despite the fact that is unambiguously discriminatory and inhuman. The unrecognised religious minorities were given the choice of conversion to Islam or face slavery, banishment or death. The agreements reached with those who submitted varied according to time and place of the conquest. This tacit tradition still subsists and in majority Muslim countries members of unrecognised religions are discriminated against and without rights, since the law makes no provision for them. Non-Muslims are not included in the

blueprint of an Islamic society and reference to them in the law is simply redundant. This lacuna combined with traditional practice is in continuity with the models of early Islam. Article 13 of the Iranian constitution states for example that “Zoroastrian, Jewish, and Christian Iranians are the only recognized religious minorities, who, within the limits of the law, are free to perform their religious rites and ceremonies, and to act according to their own canon in matters of personal affairs and religious education”, which covers engagement, marriage, dowry, legitimacy of children, adoption, guardianship and child rearing, separation, divorce and pensions.⁶ Since these procedures are non-existent for unrecognised non-Muslims such as Bahai, such civil law processes are not available to them.

The varying degrees of discrimination in the treaty stipulations in the period of Islamic conquests were possibly intended to guarantee the Muslims’ security at the start of Islamic rule by enabling them to distinguish between “affiliated”, “subjected” and “aliens”, rather than to humiliate or disadvantage anyone.⁷ This would explain why at the same time – in Muhammad’s lifetime – other treaties placed non-Muslims on

⁴ The ‘Umar Treaty (also known as shurut) is regarded as a representative collection of such regulations imposed on non-Muslims under Islamic rule. Islamic fundamentalists continue to insist on the (re-)imposition of the partly very restrictive shurut even though it is of doubtful authenticity.

⁵ Due to international pressure the jizya was abolished in the Ottoman Empire in 1856.

⁶ On this see inter alia Alexander Bergmann; Murad Ferid. *Internationales Ehe- und Familienrecht*. Frankfurt a. M., 1978. Passim, and Petra Uphoff. *Untersuchung zur rechtlichen Stellung und Situation von nichtmuslimischen Minderheiten in Iran*. Frankfurt a. M., 2012. p. 203ff, 373ff, passim.

⁷ On this see Albrecht Not. “Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen. Die ‘Bedingungen ‘Umars (ash-shurut al-‘umariyya)’ unter einem anderen Aspekt gelesen”. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1978). p. 295, 314.

an equal footing. One example is the agreement with the Mardaites/Jarajima, a militant ethnic group on the frontiers of the Byzantine Empire, which not only placed no restrictions on them but even guaranteed them an equal share of the spoils when they participated in campaigns with the Muslims.

Aspects of Human Rights for Iranian minorities

What can be said of the legal and social position of religious minorities in the context of an Islamic state in Iran since 1979?⁸ Law codes and practice suggest various early Muslim patterns and traditional Islamic measures are being put into effect. The poll tax has been abolished, but recognized minorities are liable to conscription as a rationale for political and social integration. There remain nevertheless various restrictions which reflect the classical dhimma decrees, such as:

a) *Marriage Restrictions*: the Marriage Protection Law §17 and the Civil Code §1059 stipulate that an Iranian dhimmi may not marry a Muslim. In Sunni majority countries the prohibition mainly concerns non-Muslim men, but in Iran Muslim men may not marry non-Muslim women. While not ex-

pressly formulated, the principle holds: marriages between Muslims and non-Muslims are invalid.⁹ At most an Iranian Muslim might take a dhimmi as a wife in mut'a (temporary or "pleasure marriage").

b) *Compensation or Blood Money (diya)*: Up to 2002/2005 non-Muslims could only expect half as much compensation for fatal or bodily injury as Muslims. On the initiative of some judges and the instigation of parliament in 2005 the law was changed to award equal compensation to both Muslims and non-Muslims. The fact that the amount of compensation is based on victims' standard of living and social status leaves a latitude which is most likely not always favourable to non-Shiites. The principle that women receive only half of the compensation awarded to men remains unaltered.

c) *Exclusion of Non-Muslims from office*: the terms of articles 109 and 115 of the Constitution exclude non-Muslims from becoming Leader or President of the Islamic Republic of Iran, article 144 from serving in the army, articles 163, 167 and 168 from serving in the judiciary. Article 175 only guarantees freedom of expression in keeping with Islamic criteria.

d) *Restricted autonomy*: articles 12-14 of the Constitution concede to dhimmis (in Farsi also designated aqalliya or kitabi¹⁰) social recognition, political integration, religious freedoms and their own civil jurisdiction in mat-

⁸ For further details on Islamic criminal law see Silvia Tellenbach. *Strafgesetze der Islamischen Republik Iran*. Berlin, 1996. Iden. *Untersuchungen zur Verfassung der Islamischen Republik Iran vom 15. November 1979*. Berlin, 1985. On civil law in Iran: Majid Enayat. *Das iranische Familienrecht*. Salzburg, 2002. On Iran's religious minorities: Eliz Sanasarian. *Religious Minorities in Iran*. Cambridge, 2000. Petra Uphoff. *Untersuchung zur rechtlichen Stellung und Situation von nichtmuslimischen Minderheiten in Iran*. Frankfurt a. M., 2012.

⁹ See in greater detail: Majid Enayat. *Das iranische Familienrecht*. Salzburg, 2002. p. 48f.

¹⁰ This terminology indicates the emphasis on religious distinctions, for non-Muslim minorities are not so designated.

ters of marriage, divorce adoption and family law. They are allowed to practise their religion unhindered as long as they do not proselytise or constitute a nuisance to society. However Shiite law prevails in cases in an Islamic context or where a dhimmi has recourse to an Islamic court.¹¹

e) Proselytising is prohibited: the concept of dhimma more or less explicitly includes the prohibition to proselytise. This was given a legal framework in a 2008 Act making proselytism, apostasy, organising sects, sorcery and concealed witchcraft capital offences. The traditional prosecution of such offences, often under other designations, was thereby made the subject of legislation. The previous legal basis had been formed by Paragraphs 183 to 196 of the Criminal Code dealing with muharaba (causing ruin on earth/combatting God) which left wide interpretative scope for the prosecution and execution of all shades of non-conformity.

f) Equality of opportunity: articles 19, 20, 23, 28 and 29 of the Constitution postulate equal opportunity and the equality of all Iranian citizens before the law.

“Article 19: All people of Iran, whatever the ethnic group or tribe to which they belong, enjoy equal rights; and colour, race, language, and the like, do not bestow any privilege.

Article 20: All citizens of the country, both men and women, equally enjoy the protection of the law and enjoy all human, political, economic, social,

and cultural rights, in conformity with Islamic criteria.

Article 23: The investigation of individuals’ beliefs is forbidden, and no one may be molested or taken to task simply for holding a certain belief.

Article 28: Every person is entitled to choose the employment he wishes, so long as it is not contrary to Islam or the public interest or the rights of others.

The Government is bound, with due regard for the needs of society for a variety of employment for all men, to create the possibility of employment, and equal opportunities for obtaining it.

Article 29: Every person is entitled to the enjoyment of Social Security. This covers retirement, unemployment, old age, being laid off, being without a guardian, casual misfortune, accidents, and occurrences giving rise to the need for health services and medical care and treatment, through insurance etc.

The Government is bound, in accordance with the laws, to use public revenues and the revenue drawn from individual contributions to provide the services and financial support mentioned above for every individual in the country.”¹²

The application of these laws to recognized non-Shiites and more so to unrecognised groups is restricted by the reference to Islam. The State likes to present itself to the world as tolerant but its laws are biased by religious inequality, of which the following are instances:

- The provisions of Article 64 of the Constitution: “The Zoroastrians and

¹¹ Divorce being more difficult under Roman Catholic than Shiite justice, it can occasionally be the ground for appeal to an Iranian court or conversion to Islam.

¹² <http://iran-chamber.com/government/laws/constitution> (15.3.2013).

Jews will each elect one representative; Assyrian and Chaldean Christians will jointly elect one representative; and Armenian Christians in the north and those in the south of the country will each elect one representative” is often cited as evidence for Iranian tolerance toward religious minorities, but these Members of Parliament are limited to five in number and only speak for matters involving their own constituents whilst barred from voting on foreign policy or domestic, religious, legal and military issues.¹³

- According to Muslim inheritance tradition enshrined in §881 of the Iranian Civil code, Muslims inherit the estates of even distant non-Muslim relatives.

- All religious minorities face restrictions in penal and civil law, in their social standing, in education and employment. Unrecognised non-Muslims – atheists, pagans, polytheists, converts (social aliens through apostasy from Islam), and non-Muslim monotheists (Bahai, members of the Ahmadiyya movement) enjoy neither legal rights

¹³ “They exercise no real power or influence on the form the State takes or decisive features of legislation. They have furthermore to give assent to decrees and laws passed in the name of Islam which may go against their own religious convictions and interests. The constitution provides no representation for other minorities such as ethnic groups, non-Shiite Muslims, women and especially unrecognised Muslims. Various ethnic minorities and women are today Members of Parliament and even ministerial civil servants, but their numbers do not reflect their proportion of the population. Nor can they claim a legal right to what is not in accord with Islamic principles and texts.” Petra Uphoff. *Untersuchung zur rechtlichen Stellung und Situation von nichtmuslimischen Minderheiten in Iran*. Frankfurt a. M. 2012. p. 93ff.

nor protection under the law. While they no longer suffer slavery or banishment, their outlaw status is evident in various forms of persecution or discrimination, as the following incident demonstrates. In 1997 the conscript Sahram Razi was shot and killed by his superior officer, who, because his victim was Bahai, was merely condemned to pay for the cost of the three bullets he “employed.”¹⁴

- In criminal law the degree of punishment varies between Muslim and non-Muslim. The punishment for prohibited sexual practices is severer for non-Muslims than for Muslims. According to §82 and §121 of the Criminal Code prohibited sexual relations between a non-Muslim and Muslim(a) constitute a capital offence, but in the case of Muslim are punishable by flogging.

- Minorities also face academic and professional disadvantages. In the food industry non-Muslims transmit their ritual impurity to the food products with which they come into contact. There is only a limited number of university places available to dhimmis. Although international protests led in theory to Bahai being admitted to university, in practice various hurdles such as impossibly difficult entrance exams prove to be a hindrance.

Minority statistics

About 2% of the 68 million Iranians¹⁵ are non-Muslims. The largest un-

¹⁴ “Impunity in a murder case: When the victim is only Bahai”. In *One Country*. 2-3/98. p. 7.

¹⁵ The figures available vary between 65 and 80 million. The population exploded

recognised group are the between 150,000 and 300,000 Bahai. There are between 100,000 and 250,000 traditional Christians in Iran. In 1948 there were some 80,000 Jews, today there are said to be at most 15,000 to 20,000, the largest Jewish population in the Middle East. There are hardly any reliable statistics for smaller religious minorities such as the Ahl al-Haqq, Yezides and Mandaens.

Zoroastrians

As descendants of the Sassanids and followers of Iran's original national religion, the Zoroastrians enjoy a particular status and their historical and cultural identity affords them greater acceptance than other non-Muslims. Some of their rituals, such as the New Year celebrations, and teachings, such as the Creation Myth, form part of Iran's historical and cultural heritage and play a prominent role in the thinking and behaviour of many Iranians. One is a Zoroastrian by birth, they have no missionary ambitions, making them probably less suspect in the eyes of the Iranian Guardians.

Jews

The Jews are one of the oldest and most numerous religious minorities and under the Sassanids already constituted a sizeable proportion of the population.¹⁶ Their religious, social and also to some extent political links with Israel frequently make them the subjects of blanket suspicion, persecution, pre-

after the Islamic Revolution but have fallen back due to the birth control policy.

¹⁶ At times, as many as 20%.

judice and discrimination. Thirteen Jews from Shiraz were sentenced to prison in 1999 accused of spying for Israel. The polemic against Jews and non-Muslims in general has tended to increase under Ahmadinejad.

The Christian Community

The Christian Community in Iran is composed of officially recognised traditional denominations and not officially recognised fellowships subject to varying degrees of persecution. The recognised denominations include the Armenian Christians (between 100,000 and 250,000) and Chaldean or Assyrian Christians (between 11,000 and 40,000), some Roman Catholics (around 25,000), Protestants (7,000 to 15,000) and Anglicans. The not officially recognised, mostly free church groups are said to be attracting new members, but it is impossible to obtain reliable statistics. Especially under Ahmadinejad they have been persecuted as apostates from Islam, a lot they share with all non-Muslims who actively proselytise.

Mandaens, Ahl al-Haqq and Yezides

Small religious minorities in Iran receive little public attention. The Constitution neither refers to them nor recognises them, they enjoy no particular rights. Membership figures are based on reports by exile groups or human rights organisations.

Anything between one and ten thousand Mandaens live in southern Iran. In recent years they have been increasingly subject to excesses, confiscation of places of worship and polemics.

The Ahl al-Haqq are to be found among the Kurdish population of northern Iran. They claim the unsubstantiated figure of two million adherents. Where they differ minimally from Shiite Islam they are left in peace, otherwise they are subject to annoyance and repression.

Several thousand Yezides exist in Iran, who see themselves as belonging to the original religion of the Kurds but are disparaged as heathen demon worshippers. They often go unrecognised amid the multifarious religious and political groups but since 1979 have been under increasing pressure and persecution.

Bahai

Probably some 150,000 to 300,000 of the world's 3½ million Bahai live in Iran. They evolved out of Islam in Shiraz in 1844 but do not recognise Muhammad as ultimate "seal of the prophets" and are therefore regarded as heretics. Their world headquarters being in Haifa they are accused of spying for Israel and undermining society as well as antagonism to Islam. They therefore enjoy no legal status, their marriages are stamped as adulterous and they may legally be deprived of custody of their children.¹⁷ They are issued with neither passports or papers, are dismissed from school when their religion becomes known and have little or no access to studies or employment. Their private university was closed in 1998, the

¹⁷ Iranian children born of an "adulterous relationship" are given new names, brought up as Muslims and not permitted any contact with their biological parents, who nevertheless have to bear all expenses of rearing and education.

teaching staff arrested and materials confiscated. They are denied pensions, social security and health insurance, since these are financed out of the "treasury of Islam".

All who turn from Islam or do not belong to a Muslim or pre-Muslim book religion face a similar pattern of social and legal discrimination, although official sources in Iran try to deny this. Under President Khatami religious freedom was particularly emphasized yet the number of executions, even under his rule, tell a different story.

Sunni Muslims

Worldwide Shiites constitute a minority of 10-20% of all Muslims, but in Iran Sunni Muslims form a minority of 9% among the majority Shiite population. Article 12 of the Constitution guarantees Sunnis their own rights and religious liberties, but as with other minorities these are severely restricted. They complain of their leaders being harassed, Shiites sometimes win elections even in Sunni majority areas, and there are obstacles to building cultural centres or mosques (no Sunni mosque is permitted in Teheran), or schooling in their own languages.

Sufism

Sufism is a mystical variant of Islam, already in existence in Muhammad's day, in which the worshipper seeks union with the Godhead through various forms of contemplation. Islamic mysticism is increasingly popular worldwide and also in Iran, where Sufism is said to have between two and five million adherents. Iranian orthodoxy regards Sufism as a syncretistic

heresy tending to exaggeration, not taking the Koran literally and going beyond genuine Islamic principles, and therefore rejects it as bid'a (innovation), an illicit and inadmissible alteration of Islam. In 2007 this led to the first instance of the arrest of a large group of Sufis in Qom. Especially since 2005, when Ahmadinejad became president, the Sufis have had to suffer discrimination, persecution and imprisonment.

Conclusion

The numbers of Iranians belonging to minorities has been in constant decline since 1979 due to lower birth rates and a steady flow of emigrants, mostly from the religious minorities, to neighbouring Middle Eastern countries, especially Turkey, and the West. This decline aggravates the situation particularly of the smaller religious minorities, since Zoroastrians, Mandaeans Jews and also members of smaller Christian denominations find it increasingly difficult to find marriage partners, to carry on services of worship or to maintain hospitals, schools and cultural associations. Sufis, esoteric groups and underground churches are said on the other hand to be experiencing growth, even though, as unrecognised groups, this is accompanied by often severe persecution, increasingly so under Ahmadinejad.

The legal and social circumstances of the religious minorities seems to depend materially on the attitude of the current government. Under Khatami, who was president from 1997 to 2005, for instance, recognised minorities were, as noted above, granted equality before the law in *diya* matters. In the eyes of women and students but also

religious minorities Khatami seemed to presage hope of improved social integration and human rights equality, even if these expectations were dampened by the guardian council's blockade policy. These hopes have been completely dashed under Ahmadinejad, whose pronouncements have often been aimed at the various minorities, and the 2008 law against apostasy, heresy and sorcery provides for the death penalty for men and life imprisonment for women in the case of the following "crimes": confessing a deviant religion, i.e. other than Islam or one of the recognised faiths, apostasy from Islam, calling oneself a prophet, attempting to reform Islam, founding sects, and sorcery and witchcraft. This means the traditional but not legally codified punishment for apostasy from Islam has now been legitimised and written into law.

The attitude of the majority of the population towards the various minorities however diverges considerably from that of the government and recent legislation. Especially in urban areas there seems even to be less prejudice than in other Middle East regions.

Iran's legislation and constitution follow traditional Muslim patterns to such a degree that full equality and integration of non-Shiites is excluded on principle as incompatible with the system. There is no likelihood of this changing as long as the Islamic Republic drafted by Khomeini and maintained by the country's conservative elements remains in place. This does not imply the Islamic Republic as such needs to be abolished but requires it takes a completely different direction along lines which thus far have been neither contemplated nor put into practice.

Fatwa aus dem Internet

Daniel Hecker

Höchste Autorität der al-Azhar in Kairo fordert Grundrechte für Sunniten im Iran ein

Während seines Treffens mit dem iranischen Außenminister, Ali Akbar Salehi, Anfang Januar 2013 forderte die oberste Autorität der al-Azhar Moschee, Dr. Ahmad at-Tayyeb, die Gleichberechtigung der [stark diskriminierten Minderheiten der] sunnitischen Muslime im Iran. Die offizielle Homepage der al-Azhar-Moschee zitiert am 11.01.2013 folgendermaßen aus dem Gespräch at-Tayyeb's mit seinem iranischen Gast:

„Als der (höchste) Geistliche der al-Azhar, der ich vor Allah und den Menschen für die unterdrückten Muslime überall auf der ganzen Welt verantwortlich bin, bekam ich und bekomme ich immer noch Berichte und Nachrichten, sogar Hilferufe, von einem großen Teil unserer sunnitischen Geschwister und Anhänger der Mehrheit der Rechtsgelehrten (arab. adj-djama'a) in der Islamischen Republik Iran. Sie alle bestätigen, dass die (sunnitischen) iranischen Bürger Mangel an diesen Grundrechten haben, während sie doch das Recht hätten, ihre eigene Kultur, ihre Traditionen und ihre Rechtswissenschaft (arab. fiqh) gemäß der Rechte der Minderheiten zu pflegen, wie es vom islamischen Recht (arab. Sharia) und der internationalen Gesetzgebung anerkannt ist.“

Quelle: http://waag-azhar.org/news_archive1.aspx?id=1417

Die Diskriminierung der Baha'i im Iran aus Sicht der Baha'i

„Mit 300.000 bis 350.000 Anhängern gilt die religiöse Gruppe der Baha'i als die größte religiöse Minderheit des Iran sowie als die am stärksten unterdrückte. Die iranische Verfassung erkennt den Baha'i-Glauben nicht an, und alle Einrichtungen der Baha'i wurden geschlossen. Die Baha'i dürfen ihren Glauben weder unterrichten noch praktizieren.

Die Schwierigkeiten fangen in der Kindheit an, wenn die Kinder, die als Baha'i erkannt werden, sich in den Schulen nicht anmelden dürfen. Das Justizministerium schreibt vor, dass Baha'i-Kinder in Schulen angemeldet werden sollen, in denen starke religiöse Ideologien [gemeint ist die iranisch-schiitische Variante des Islam] gelehrt werden, und manche Studenten sahen sich mit Versuchen konfrontiert, sie zur Konversion zu bewegen.

Um an den Universitäten immatrikuliert zu werden, müssen die Studenten sich eine andere Religionsangehörigkeit zulegen, ein Handeln, das gegen die Grundsätze des Baha'itums verstößt. Das Justizministerium schreibt vor, dass ein Student, sobald er als Anhänger des Baha'i-Glaubens entdeckt wird, von der Universität ausgeschlossen werden muss.

Baha'i sind im Iran in jedem Lebensbereich unterdrückt: Das reicht von dem Verbot des Eigentumsrechts bis zum Ausschluss vom Rentensystem,

der Diskriminierung bei der Arbeitssuche, der Schließung der Unternehmen der Baha'i sowie dem Ausschluss von Positionen innerhalb des Regierungsapparates.

Das Eigentum der Baha'i wurde beschlagnahmt und zerstört, Friedhöfe wurden geschändet und gemäß des Gesetzes kann das Blut der Baha'i straflos vergossen werden.

Iranische Medien intensivierten ihre Anti-Baha'i-Kampagnen, und im November 2007 verfassten die islamischen Revolutionsgarden einen Bericht, in dem der Baha'i-Glaube als Bedrohung des Regimes bezeichnet wurde.“

Quelle: <http://www.bahairights.org/2008/09/22/roundup>

Fatwa from the Internet

Daniel Hecker

Highest Authority of al-Azhar in Cairo demands basic rights for Sunni Muslims in Iran

During an official visit of the Iranian Minister of Foreign Affairs, Ali Akbar Salehi, in the beginning of January 2013, Dr. Ahmad at-Tayyeb, Grand Imam of the Sunni Mosque al-Azhar in Cairo has demanded equal rights for the [severely discriminated minority] of Sunni Muslims in Iran. On 11.01.2013, the official website of the al-Azhar Mosque has quoted from at-Tayyeb's conversation with his Iranian guest:

„Being the (highest) authority of al-Azhar, accountable to the needs of suppressed Muslims around the globe, I have been receiving and still receive reports and news, even cries for help by a large portion of our Sunni brothers, being adherents of the majority of the learned men (in Arabic: *adj-djama'a*) in the Republic of Iran. They all confirm that the (Sunni) Iranian citizens suffer

from a lack of these basic rights whereas Islamic law (in Arabic: *Sharia law*) as well as international law acknowledge these minority rights: the right to have its own culture, tradition and jurisprudence (in Arabic: *fiqh*).

Source: http://waag-azhar.org/news_archive1.aspx?id=1417

Discrimination of Baha'i in Iran as seen by Baha'i

Numbering between 300,000 and 350,000, the Baha'i religious group is Iran's largest religious minority, and also its most persecuted. The Iranian Constitution does not recognize the Baha'i Faith and all Baha'i institutions were forcibly closed. Baha'is are barred from teaching and practising their faith.

The difficulties begin from childhood, where children identifying as Baha'is are prevented from enrolling in schools. The Ministry of Justice states that Baha'i children should preferably be enrolled in schools with strong reli-

gious ideologies [this refers to Iranian-Shi'i Islam] and students have been faced with conversion attempts.

To enroll in universities, students must identify with a religion other than theirs, an action that goes against Baha'i tenets. The Ministry of Justice states that once a student is known to be affiliated with the Baha'i Faith, s/he must be expelled.

Baha'is in Iran are oppressed in every walk of life, from denial of property rights, to exclusion from the social pension system, discrimination in employment, closing down of businesses

and barring from governmental positions.

Baha'i properties have been confiscated and destroyed, graveyards desecrated and according to the law, Baha'i blood can be spilled with impunity.

Iranian media intensified propaganda campaigns against the Baha'is and in November 2007, the Islamic Revolutionary Guards Corps published a report in which the Faith was listed as a threat to the regime.

Source: <http://www.bahairights.org/2008/09/22/roundup>

Rezension / Book Review

Eren Güvercin. Neo-Moslems: Porträt einer deutschen Generation. Herder: Freiburg, 2012. 200 S. ISBN 978-3-451-30471-2. 14,99 €

Eren Güvercin, dessen Vater in den 60er Jahren aus einem Dorf im Nordosten der Türkei nach Deutschland kam, wurde 1980 in Köln geboren, studierte Rechtswissenschaft in Bonn und arbeitet heute als freier Journalist, u. a. bei der FAZ, der NZZ und dem WDR. Seit 2012 ist er Mitglied des Konfessionellen Beirats des Zentrums für Islamische Theologie der Universität Münster (ZIT).

Sein Buch ist flüssig geschrieben und in drei Abschnitte unterteilt: Wer sind die Neo-Moslems? Wer spricht über die Moslems? Was denken die Neo-Moslems? Gleich zu Beginn der Lektüre möchte der Leser einwenden, dass sich viele Muslime zwar zu Recht darüber beklagen, dass sie in Deutschland immer wieder einem undifferen-

zierten Generalverdacht und Pauschalierungen ausgesetzt sind, dass dann aber muslimische Autoren wie Zaimoglu und Güvercin ihrerseits nicht in den gleichen Fehler verfallen sollten, der z. B. Islamkritiker undifferenziert als „Kirmeskasper der Islamkritik“ bezeichnet (S. 7) oder kritische Islamäußerungen generell als „ausländerfeindliche und dumpfe Parolen“ abtut (S. 12).

Der türkischstämmige Schriftsteller Feridun Zaimoglu hat das sehr provokante Vorwort geschrieben. Auch das Buch ist in stark provokantem und plakativem Stil geschrieben. Es ist dennoch wichtig, das mit Empathie auszuhalten, um die Gefühle und Haltungen dieser selbstbewussten Generation der Neo-Moslems besser zu verstehen. Zudem ist es äußerst interessant, zu sehen, dass sie in viele Richtungen provozieren (wollen): in Richtung der Elterngeneration, der muslimischen Verbände, des politischen Islam, „skurriler Kon-

vertiten wie Pierre Vogel“ (S. 25), der Islamkritiker, der Areligiösen und auch der deutschen Mehrheitsgesellschaft.

Das Buch macht deutlich, dass diese Generation der Neo-Moslems sich bewusst als Muslime und Deutsche fühlt und Deutschland als ihr Land ansieht, das sie ganz selbstverständlich mitgestalten will. Neo-Moslems sehen sich als selbstverständlichen Teil der deutschen Gesellschaft, weisen einen großen Akademikeranteil auf und großes Interesse für gesellschaftliche und politische Fragen wie Kapitalismuskritik, Sozialerosion und soziale Gerechtigkeit, gesellschaftliche Diskurse über die Rolle des Islam in Deutschland, Finanzkrise und Wucher, Zusammenhalt der Gesellschaft, Islam und Kultur.

In dem Kapitel „Wer sind die Neo-Moslems?“ (S. 19-73) schildert Eren Güvercin das Lebensgefühl (u. a. auch Zorn und Wut) und die Ziele der Neo-Moslems, indem er verschiedene Protagonisten darstellt: Den Regisseur Fatih Akin, Neco Celik vom Ballhaus in Berlin-Kreuzberg, die Schauspielerin Idil Üner, die Fernsehschauspielerin und Autorin Renan Demirkan, Ilija Trojanow, drei junge Musliminnen (Esmā, Ayşe S. und Seren Basogul) und den Schriftsteller Feridun Zaimoglu: er sei umstritten und „macht gerne Krawall“ (S. 35). In seinem Buch Kanak Sprach von 1995 „verarbeitete Zaimoglu die Wutmonologe von Freunden in eine kämpferisch-spielerische Kunstsprache“ (S. 34). Vielen Neo-Moslems geben seine Texte und Auftritte Selbstbewusstsein (S. 37); aber sie schockieren auch viele Muslime (S. 42). Zaimoglus Vision sind junge, gepflegte und „wilde Moslems“. Sein Theaterstück Schwarze Jungfrauen handelt von fünf jungen muslimischen Frauen („Sie

sind zornige, starke, coole, witzige und mutige Musliminnen“).

Das zweite Kapitel „Wer spricht bisher über die Muslime?“ (S. 75-103) behandelt Buch und Auftreten von Thilo Sarrazin (den Güvercin „Vertreter einer unbarmherzigen Bürgerlichkeit“ nennt), kritisiert die Islamkritik des Rechtsextremismus (Marie Le Pen, Geert Wilders, Anders Breivik) und geht auf Patrick Bahners Kritik an Johannes Kandel und Necla Kelek ein.

Das dritte Kapitel „Was denken die Neo-Moslems“ (S. 105-194) empfand ich als das interessanteste und hilfreichste. Die größer werdende Gruppe der Neo-Moslems, so Güvercin, möchte die Essenz des Islam von fundamentalistischen und verengenden Verzerrungen befreien, die klassische Vielfalt des Islam und die alte „Ambiguitätstoleranz“ im Islam (Thomas Bauer) wiedergewinnen. Für Neo-Moslems sind Islam und Europa keine Widersprüche, und zwar „nicht in Anlehnung an den Euro-Islam“ (Bassam Tibi), sondern einem Islam entsprechend, „wie er in Andalusien und auf dem Balkan schon einmal europäische Realität war“ (S. 109). Neo-Moslems suchen eine „spezifisch muslimisch-deutsche Identität“ (S. 110), die kompatibel ist mit jeder Kultur und sich in die deutsche Gesellschaft mit Themen wie soziale Gerechtigkeit einbringen möchte.

„Als junger Muslim, der dieses Land liebt“ (S. 123), setzt sich Güvercin auch mit der Frage nach einer deutschen Leitkultur (die er für Abgrenzungsrhetorik hält) und vor allem auch mit der deutschen Kultur selbst auseinander (Goethe, Schiller, Rilke, Hölderlin u. a.). Er ist beeindruckt von der Offenheit vieler deutscher Dichter dem Islam gegenüber.

Am Schluss setzt er sich vom politischen Islam ab, den er mit Thomas Bauer für eine muslimische Reaktion auf die wirtschaftliche und militärische Übermacht des Westens seit Ende des 18. Jahrhunderts hält. Den modernen Islamismus sieht er auf der einen Seite vom Gedankengut einer ultraradikalen Linken des Westens beeinflusst und auf der anderen Seite von Ideologen wie Dschamal ad-Din al-Afghani und Sayyid Qutb. Vielen Muslimverbänden wirft er „Sprachlosigkeit angesichts des globalen Terrors“ vor und dass man in vielen Moscheevereinen und islamischen Kulturvereinen in fremden Sprachen kommuniziert und letztlich nur unter sich ist.

Güvercin möchte verkrustete Strukturen aufbrechen und sich in den lokalen gesellschaftlichen Diskurs einklinken. Die permanente Auslandsbindung von DITIB hält er langfristig für das Entstehen einer einheimischen muslimischen Identität für schädlich. In diesem Zusammenhang setzt er sich auch kritisch mit der deutschen Reaktion auf Terrorakte islamischer Extremisten und dem deutschen Verfassungsschutz auseinander und fordert eine alternative Islamkonferenz. Er differenziert zwischen Werten und Tugenden und beschließt sein Buch mit dem interessanten Satz: „Die westliche Polemik gegen den Islam ist eine Polemik gegen Religion überhaupt“ – könnte dies ein bedenkenswerter Ansatz für die gesellschaftliche Diskussion über den Islam sein? (S. 194)

(Dietrich Kuhl)

Eren Güvercin. Neo-Moslems: Portrait of a German Generation [in German only]. Herder: Freiburg, 2012. 200 S. ISBN 978-3-451-30471-2. 14.99 €

Eren Güvercin, whose father moved in the 1960s from a village in north-eastern Turkey to Germany, was born in 1980 in Cologne, studied law at the University of Bonn and works today as a free lance journalist e.g. for different bodies of German media. He is a member of the Islamic Advisory Council of the Centre of Islamic Theology (ZIT) at the University in Münster since 2012.

His book about a new generation of Muslims in Germany is well written and covers three parts: Who are the Neo-Muslims? Who is speaking or writing about the Muslims? What is the thinking of the Neo-Muslims? The Turkish born author Feridun Zaimoglu wrote the very provocative foreword. The reader of Güvercin's book is tempted to argue that on one hand Muslims today correctly complain about sweeping statements about Muslims being lumped together and accused of terrorism. But then, on the other hand, Muslim authors like Güvercin and Zaimoglu should not make the same mistake, e.g. when all critics of Islam are called by him "Kirmeskasper der Islamkritik" (clowns from a funfair who criticise Islam; p. 7) or all criticism of Islam is labelled "hostile of migrants and hollow slogans" (p. 12).

It is important, however, to tolerate and empathize with the often provocative and striking style of the author in order to better understand feelings and attitudes of this self-confident generation of young Muslims. In addition it is tremendously interesting to see how these Neo-Muslims criticise and pro-

voke many groups – the parent generation, the Muslim associations, political Islam, “ludicrous converts like Pierre Vogel” (p. 25), critics of Islam, the non-religious and German society and politics.

The book emphasizes that this generation of Neo-Muslims definitely understands themselves as Muslims and Germans and that they see Germany as their homeland, which they want to shape together with others. They consider themselves as self-evident part of German society with a high proportion of professionals and with great interest in social and political issues (criticism of capitalism, social erosion in society and social justice, political discourse about the role of Islam in Germany, finance crisis and usury, cohesion of society, Islam and culture).

Eren Güvercin writes in his chapter “Who are the Neo-Moslems?” (pp. 19-73) about film director Fatih Akin, Neco Celik of the Ballhaus Theatre in Berlin-Kreuzberg, the actress Idil Üner, the TV actress and author Renan Demirkan, Ilija Trojanow, three young Muslim women (Esmâ, Ayşe S. and Seren Basogul) and the writer Feridun Zaimoglu. In his book *Kanak Sprak* (1995) Zaimoglu changed “angry monologues of friends into an artful language characterized at the same time by aggressiveness and playfulness” (p. 34). His writings make many Neo-Moslems self-confident but shock others. His vision is to see young, cultivated, “wild Muslims”.

In the second chapter (“Who is speaking or writing about the Muslims?”, pp. 75-103) Güvercin deals with the book and speeches of Thilo Sarrazin (“a representative of a merciless bourgeoisie”, p. 78) and criticizes

the criticisms of Islam of the extreme right (Marie Le Pen, Geert Wilders, Anders Breivik).

The third chapter (“What is the thinking of the Neo-Muslims?”, pp. 105-194) is the most interesting and helpful. The growing number of Neo-Moslems want to free the true essence of Islam from fundamentalist and narrowing distortions, revive the classic diversity and the traditional “ambiguity tolerance of Islam” (Thomas Bauer). Islam and Europe is not a contradiction to them, though not in the sense of Bassam Tibi’s “Euro-Islam”. Their model is the type Islam that was a European reality in Spanish Andalusia and on the Balkans. The Neo-Moslems search for a specific Muslim-German identity which is compatible with any culture. They want to be involved in the shaping of German society (e.g. economical sustainability, social justice, virtues). “As a young man who loves this country (Germany)”, Güvercin discusses the demand for a German “Leitkultur” (which he rejects as a rhetorical demarcation and discrimination of migrants) and deals in an endearing manner with German literature (Goethe, Schiller, Rilke, Hölderlin a.o.). He is impressed by the open-mindedness of many German writers in regard to Islam.

At the end Güvercin distanced himself from political Islam which he considers (with Thomas Bauer) as a Muslim reaction to the economical and military hegemony of the West since the end of the 18th century. He views modern Islamism as being influenced both by the ideas of the extreme left of the West and also by the ideologies of Jamal ad-Din al-Afghani and Sayyid Qutb. He accuses many of the Muslim associations of silence to the events of

global terrorism. He also rejects the fact that Muslims in many of the mosques and cultural centres in Germany use foreign languages, form an inward-looking ethnic group and don't get involved in shaping German society.

He wants to break encrusted and rigid structures open and to challenge Muslims to get involved in German society (which necessitates learning the language and understanding German culture). He considers the permanent submission of DITIB to the authorities in Turkey to be damaging to the development of a Muslim-German identity. He also criticizes the reaction of the German society and politics to Muslim terrorism and considers the work of the German Office for the Protection of the Constitution negatively. He rejects the labels "conservative" and "liberal" for different Muslim groups and proposes an alternative Islam Conference to the one initiated by the German Government in 2006. He differentiates between "values" and "virtues" and closes his book with the following sentence: "The western polemics against Islam is in reality polemics against religion in general" (p. 194) – could this be an interesting approach for the public discussion about Islam?

Kecia Ali. Imam Shafi'i: Scholar and Saint. Oxford: Oneworld Publications, 2011, 160 pp. ISBN 978-1-85168-438-0

Kecia Alis Buch über Imam ash-Shafi'i ist Teil einer Serie von etwa 50 Bänden. Diese Serie ist den Männern und Frauen gewidmet, die die muslimische Welt zu dem gemacht haben, was sie heute ist. Die ersten 32 Bände sind bereits erhältlich.

Die Biographen Shafi'is stimmen nur in wenigen Fakten überein: Shafi'i war Araber vom Stamme Muhammads. Er verbrachte seine Kindheit auf der Arabischen Halbinsel, wurde in Mekka und Medina ausgebildet, studierte und lehrte im Irak; er zog schlussendlich nach Kairo, wo er lehrte, seine juristischen Grundsätze und Lehren in ihre endgültige Form brachte, starb und begraben wurde. Die Quellen zu Shafi'is Leben sind oft tiefgreifend widersprüchlich und tendenziös.

Abu Abdullah Muhammad ibn ash-Shafi'i (767-820) lehnte strikt den alleinigen Gebrauch des Verstandes in der islamischen Rechtssprechung ab, wobei er betonte, dass die einzig gültige Sunna (oder prophetische religiöse Tradition) die sei, die direkt von Muhammad durch einen Hadith (eine Überlieferung) übermittelt worden sei. In seinem berühmtesten Buch, *Al-Risala*, setzte er die Hierarchie der islamischen Quellen für die Rechtssprechung fest und erarbeitete einen Rahmen für die Scharia, der von den vier sunnitischen Rechtsschulen bis heute benutzt wird. Er stellte das Gesetz ins Zentrum des muslimischen Lebens, da es die zentrale Verpflichtung jeden Muslims sei, Gott zu gehorchen.

Der wichtigste Beitrag, den Shafi'i

zur islamischen Rechtswissenschaft leistete, betraf seine Lehre, dass die prophetische Überlieferung (Hadith) eine notwendige und einmalige Ergänzung zum Koran als Quelle der Rechtsprechung war. Er schuf ein fundamental neues Verständnis der Gewohnheit Muhammads (Sunna), d.h. dass sie ausschließlich prophetisch sei. Er bestand darauf, dass richtig überlieferte Hadithe den einzigen Weg darstellten, die Sunna zu kennen. Er argumentierte auch, dass die Sunna mit dem Koran auf der gleichen Stufe als Quelle der Rechtsprechung stand und dass sie in Wirklichkeit eine Form der Offenbarung war. Das war eine neue Ausrichtung der Rechtswissenschaft. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass dieser Lehre widersprochen wurde. Um seine Lehre zu verteidigen, erarbeitete Shafi'i Lösungsansätze, wie Koran und Sunna sich im Einzelnen zueinander verhielten. Er definierte fünf Arten von normativen Erläuterungen (*bayan*), die Gott der Menschheit gab. Ein großer Teil seiner Werke beschreibt Lösungen für vermeintliche Widersprüche zwischen Hadithen.

Shafi'i war davon überzeugt, dass die Offenbarung Gottes Rechtleitung für alle Lebenssituationen bereit hält. Deswegen versuchte er zu definieren, wie im konkreten Fall menschliche Interpretation wahrgenommene Lücken in der Offenbarung Gottes überbrücken könnte. Shafi'i selbst hat keine Rechtsschule gegründet, auch seine direkten Schüler nicht. Diese Rechtsschule tauchte etwa 100 Jahre nach Shafi'i durch die Anstrengungen von Abu-l-'Abbas ibn Surayj und seiner Bagdader

Kollegen auf. Sie erreichte für eine Zeit einen beträchtlichen Einfluss im Nahen Osten. Heute gilt sie vor allem im Jemen und Oman, in Ostafrika, in Teilen Ägyptens und Syriens und besonders in Indonesien und Malaysia.

ash-Shafi'i ist auch heute noch eine Person allgemeinen Interesses und der Verehrung. Ägypter besuchen sein Grabmal in Kairo in großer Zahl oder schreiben Briefe an ihn, in denen sie ihn um Fürbitte ersuchen. Zweisprachige Homepages in Arabisch und Englisch laden den Leser ein, ihre Lieblingsgedichte von ihm zu nennen, und laden ein zu Online-Diskussionen über ihn, seine Bücher, Sufismus, den Besuch von Grabmälern und über andere Themen.

(Dietrich Kuhl)

Kecia Ali. Imam Shafi'i: Scholar and Saint. Oxford: Oneworld Publications, 2011, 160 pp. ISBN 978-1-85168-438-0

The book is part of a series of about 50 volumes. It is devoted to the men and women who made the Muslim world what it is today. The first 32 books of the series are now available.

The biographers of al-Shafi'i agree on only a few things. He was an Arab of Muhammad's tribe. He spent his childhood in the Arabian Peninsula, was educated in Mecca and Medina, studied and taught in Iraq. He eventually moved to Cairo where he taught, refined his doctrines, died and was buried. The sources for Shafi'i's life are often deeply contradictory and tendentious.

Abu Abdullah Muhammad ibn Idrīs al-Shafi'i (767-820) firmly re-

jected the use of common sense alone in Islamic legal rulings, arguing that the only valid sunna (or prophetic religious traditions) were those directly handed down from Muhammad by hadith. Clearly setting out the hierarchy of Islamic sources of jurisprudence in his most famous work, *Al-Risala*, he provided a framework of shari'a that the four Sunni legal schools still keep today. He placed law at the heart of Muslim life since the key obligation of every Muslim was to obey God.

The most important contribution Shafi'i made to Islamic legal practice was his teaching that prophetic hadith was a necessary and unique supplement to the Qur'an as a source of law. He fundamentally reshaped the way Muhammad's habit (sunna) was understood, i.e. as exclusively prophetic. He insisted that properly transmitted hadith were the sole means of knowing the sunna. He also argued that sunna was co-equal to the Qur'an as a source of law and, in fact, was a form of revelation. This was a new emphasis in legal theory. Therefore, it is not surprising that it was contested. In order to defend his teaching Shafi'i addressed the question of how Qur'an and sunna interact and he defined five types of normative statements (*bayan*) that Allah makes to humanity. Much of his writings deal also with perceived disagreements between hadiths.

According to Shafi'i, revelation provides guidance for all situations. Therefore, he tries to define how human interpretation may legitimately fill in the gaps left in revelation. Shafi'i did not found a legal school, nor did his direct disciples. It emerged a hundred

years later through the efforts of Abu-l 'Abbas ibn Surayj and his Baghdad colleagues. It came to hold sway over much of the Middle East. The author describes its shifting influence. Today it has a strong foothold in Yemen, Oman, East Africa, parts of Egypt and Syria and particularly in Indonesia and Malaysia (95).

Al-Shafi'i remains today a figure of popular interest and veneration. Egyptians visit his tomb in Cairo in great numbers and write to him seeking his intercession in their affairs. Bilingual English and Arabic websites invite readers to submit their favourite poems by him and invite online debates about him, his works, Sufism, shrine visitation and other topics.

(Dietrich Kuhl)