

aktuelle analysen

60

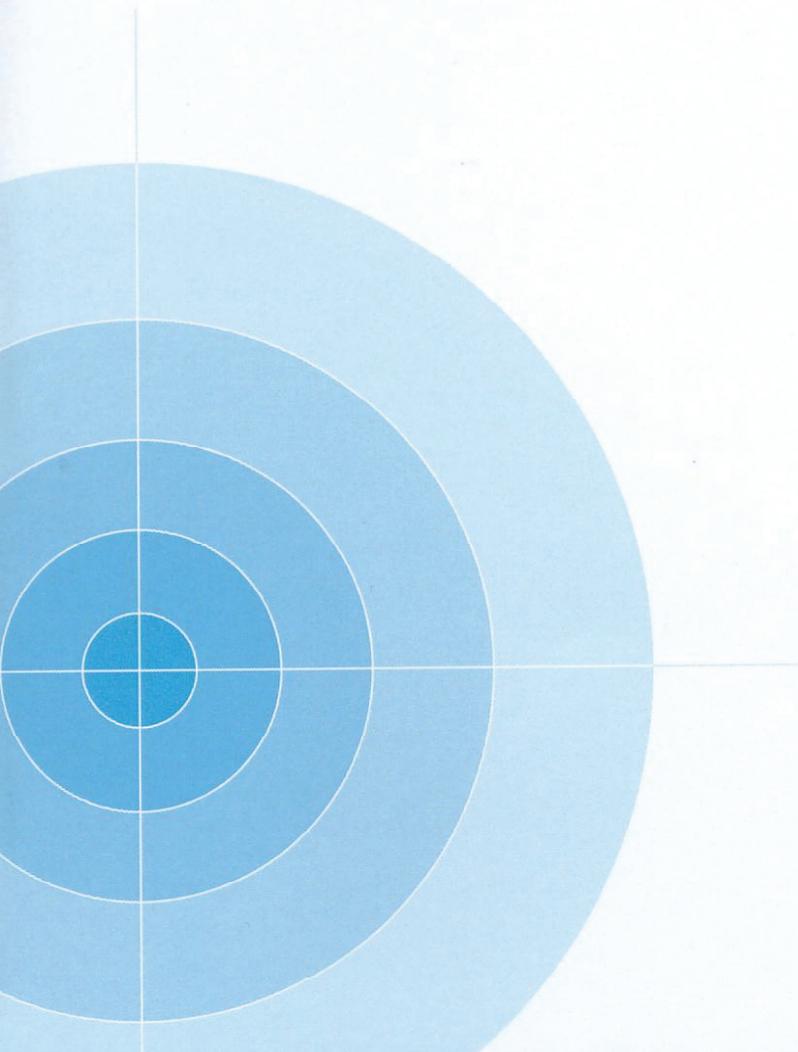
 Hanns
Seidel
Stiftung

Akademie für
Politik und
Zeitgeschehen

Peter L. Münch-Heubner

DER ISLAMISCHE STAAT

Grundzüge einer Staatsidee



Peter L. Münch-Heubner

DER ISLAMISCHE STAAT

Grundzüge einer Staatsidee

Impressum

ISBN	978-3-88795-404-8
Herausgeber	Copyright 2012, Hanns-Seidel-Stiftung e.V., München Lazarettstraße 33, 80636 München, Tel. 089/1258-0 E-Mail: info@hss.de , online: www.hss.de
Vorsitzender	Prof. Dr. h.c. mult. Hans Zehetmair, Staatsminister a.D., Senator E.h.
Hauptgeschäftsführer	Dr. Peter Witterauf
Leiter der Akademie für Politik und Zeitgeschehen	Prof. Dr. Reinhard Meier-Walser
Leiter PRÖ / Publikationen	Hubertus Klingsbögl
Autor	Dr. Peter L. Münch-Heubner
Redaktion	Prof. Dr. Reinhard Meier-Walser (Chefredakteur, V.i.S.d.P.) Barbara Fürbeth M.A. (Redaktionsleiterin) Susanne Berke, Dipl. Bibl. (Redakteurin) Marion Steib (Redaktionsassistentin)
Druck	Hanns-Seidel-Stiftung e.V., Hausdruckerei, München

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung, Verbreitung sowie Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil dieses Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung der Hanns-Seidel-Stiftung e.V. reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden. Das Copyright für diese Publikation liegt bei der Hanns-Seidel-Stiftung e.V. Namentlich gekennzeichnete redaktionelle Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung des Herausgebers wieder.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Arabischer Frühling – Islamischer Frühling?	7
2. Der Islamische Staat – ein Scharia-Staat?	8
Die Scharia – mehr als ein Rechtssystem	8
Die Reform der Scharia	10
3. Islam und Demokratie	12
4. Der Islamische Staat und die Deutungshoheit über den Islam	13
Religion als Legitimationsbasis staatlicher Machtausübung	14
Der Staat und die Rechtsgelehrtschaft	16
Islamische Staatszielsetzungen	17
5. Die kontrollierte Demokratie?	19
6. Die Territorialisierung der Scharia und die Exklusion der Minderheiten	21
7. Schlussbetrachtung – die Rückkehr der Rechtsgelehrtschaft?	28
Anmerkungen	33

Der Islamische Staat

Grundzüge einer Staatsidee

Peter L. Münch-Heubner

Im Zuge des „Arabischen Frühlings“ hat in vielen Ländern des Vorderen Orients eine Umgestaltung der politischen Ordnungen begonnen. Es zeichnet sich ab, dass die Religion des Islam in den neuen Verfassungen eine größere Rolle spielen wird. Diese Entwicklungen werfen die Frage auf, wie ein politisches System aussehen könnte, das sich explizit als „islamisch“ bezeichnet. Trotz der Vielgestaltigkeit „islamischer Staatswesen“ in Geschichte und Gegenwart, trotz vieler unterschiedlicher Theorien lassen sich gewisse Grundmerkmale herausarbeiten, die allen Ansätzen gemein sind. Und diese betreffen eine Gesetzgebung, die islamischen Normen und Werten nicht widersprechen darf und die Rolle, die den „Wissenden“ – den Religions- und Rechtsgelehrten – in einem solchen Staat zukommt.

Einleitung

Mitte September des vergangenen Jahres erklärte der libysche Übergangsrat die Scharia zur „wichtigsten Quelle der Gesetzgebung“ im neuen Staat nach Gaddafi.¹ Gleichzeitig soll Libyen ein demokratischer Rechtsstaat werden. Für viele Beobachter im Westen scheint sich da ein unüberbrückbarer Widerspruch aufzutun. Charles Saint-Prot, der in Paris und Strasbourg lehrt und sich mit „Islamischem Denken“ beschäftigt, wehrt sich heftig gegen solche Vorurteile. Er sagt, dass „Islam und Demokratie zwei kompatible Konzepte“ sind.²

„Islamische Staaten“ indes gibt es im Vorderen Orient nicht erst seit dem „Arabischen Frühling“. Die Negativvorlage der „Islamischen Republik Iran“ hat seit dem Jahre 1979 in Europa ein Bild von diesem „Staat“ geprägt, in dem ein islamisches Recht nach Auslegung der Ayatollahs die Grundrechte der Bürger einschränkt. Das Erscheinungsbild eines anderen „Islamischen Staates“, das Saudi-Arabiens, hat das Zerrbild einer Scharia entstehen lassen, deren Umsetzung nur mit drakonischen Maßnahmen wie der Amputation von Händen bei Diebstahl verbunden sei. Doch weisen nun die neuen Verfassungen des Irak und Afghanistans beide Staatswesen als „islamische“ und gleichzeitig als Rechtsstaaten aus. Und der Hinweis auf die Scharia als eine oder alleinige „Quelle der Gesetzgebung“ findet sich in vielen Verfassungen des Nahen und Mittleren Ostens. So

drängt sich die Frage auf, was ein „Islamischer Staat“ ist, was seine besonderen Merkmale sein könnten. Auf welchen Ideen baut dieser Idealtypus auf? Gibt es einen „Islamischen Staat“ in idealtypischer Ausprägung überhaupt – und hat es ihn in der Geschichte je gegeben? Diese Frage wird selbst unter Islam- und Nahostwissenschaftlern kontrovers diskutiert. Inwieweit es sinnvoll ist, mit dem Terminus „Islamischer Staat“ wissenschaftlich zu operieren, mag in der vorliegenden Studie dahingestellt bleiben. Seine Anwendung rechtfertigt sich in dieser Arbeit in erster Linie durch die bewusste Bezugnahme politischer Akteure in der islamischen Welt selbst auf ihn und auf die hier anzutreffende Charakterisierung des islamischen Staatswesens als eines, in dem die Scharia gilt. Viele Muslime stellen sich schon unter „Islam“ Unterschiedliches vor. Das gilt auch für die Scharia. Das allein zeigt schon die Komplexität der Materie und damit auch, dass der „Islamische Staat“ ein polymorphes System ist, das viele Optionen unterschiedlicher Entwicklungen zulässt. Dennoch lassen sich, entgegen aller Kritik, zentrale Elemente herausarbeiten, die Staatstheorie und Staatspraxis in der Islamischen Welt geprägt haben. Denn wenn in einem Staatswesen die Durchsetzung der Scharia als zentrale Staatszielsetzung vorgegeben ist, so bleibt zu hinterfragen, wer diese Scharia in Werten und Normen definiert. Wer verfügt über die Deutungshoheit bzgl. der Inhalte des Rechts? Seit fast tausend Jahren steht eine Frage im Mittelpunkt fast jeder theoretischen Konzeption von Herrschaft und Regierung im Islam: Welche Rolle kommt im Herrschafts- bzw. Staatsgefüge denjenigen zu, die zu „Wächtern“ der Scharia geworden sind? Welcher Rang steht den ulama zu?

Das „Spannungsverhältnis zwischen religiöser Autorität und politischer Macht“ prägte die Geschichte vieler Staatswesen in der islamischen Welt.³ Gleichsam war es aber auch so, dass die „traditionellen Rechtsgelehrten ... politischer Macht religiöse Legitimität verliehen“.⁴

Doch über wie viel Macht verfügte die Rechtsgelehrtenschaft aufgrund dieser Legitimierungsfunktion? Für Noah Feldman war die Rechtsgelehrtenschaft des Osmanischen Reiches, die *ilmiyye*, eine unabhängige Entscheidungsinstanz, die in ihrer Machtfülle ein Gegengewicht zum Sultan-Kalifat bildete. Die im 19. Jahrhundert einsetzenden Reformen, die auf einen Umbau von Staat und Verwaltung nach europäischen Vorbildern abzielten, beraubten die *ilmiyye* ihrer Autorität. Da sich – woran die europäischen Mächte nicht unbeteiligt waren – keine parlamentarischen Systeme in voller Funktionsfähigkeit herausbildeten, entstanden sowohl im Osmanischen Reich unter Abdülhamid II. (1876-1909) als auch in den neuen arabischen Staatensystemen nach dem Ende des Ersten und Zweiten Weltkriegs autokratische Herrschaftsstrukturen. Die Einbringung von Legitimität erfolgte nicht, Parlamente blieben nur Scheinparlamente. Als Folge dieses „Legitimitätsdefizits“ und seiner historischen Entstehung kommt heute, so Feldman, die Religion als Legitimität stiftender Faktor wieder ins Spiel.⁵

Wenngleich dieses Erklärungsmuster monokausal und in seiner historischen Herleitung an der ein oder anderen Stelle aus der Sicht eines Orientalisten durchaus korrekturbedürftig ist, so weisen Feldmans Ausführungen in Grundzügen schon auf die argumentative Herleitung und die Zielrichtung des Diskurses um die „gerechte“ islamische Ordnung hin.

Die sozioökonomischen Fehlentwicklungen in der Region als weiterer Faktor, zusammengekommen mit den Erfahrungen „im Schatten des Kolonialismus und Neokolonialismus“, das alles kann erklären, warum „Visionen einer ‚islamischen Alternative‘“⁶ heute wieder Anklang finden.

1. Arabischer Frühling – Islamischer Frühling?

Das immer wahrscheinlicher werdende Ergebnis der Revolten, dass islamistische Strömungen „die großen Gewinner des ‚Arabischen Frühlings‘“⁷ sein werden, wird Noah Feldman kaum überraschen. Überrascht hingegen haben die arabischen Volksaufstände wohl nur jene – darunter auch einige Politikwissenschaftler in Deutschland – die sich bis vor Kurzem nur Gedanken gemacht haben über die Persistenz der politischen Systeme in Nahost und die Massenerhebungen aufgrund eines angeblich fehlenden politischen Bewusstseins in der Bevölkerung für unwahrscheinlich gehalten haben. Die Systeme in Ägypten, Tunesien und andernorts wurden da zu „Überlebenskünstlern“, weil sich der „neo-patrimoniale“ Staat im Vorderen Orient durch seine hohe „Machtkonzentration“ auszeichne.⁸

Ausgehend immer noch von Max Weber wird der Staat im Vorderen Orient bei Peter Pawelka nur als „moderne Form seines altorientalischen Vorbildes“ angesehen. Unterbrochen nur von der von ihm positiv bewerteten Zeit der Kolonialverwaltung, die einen „modernen Staat“ erst in den Orient gebracht habe, sei man ab „Mitte des 20. Jahrhunderts zu [den] traditionellen Herrschaftsstrukturen“ zurückgekehrt.⁹ Und diese traditionellen Strukturen werden analog zu Weber als die eines uneingeschränkten Despotismus angesehen, in dessen Zentrum der „Hof“ als alleiniges Machtzentrum stand und in dem „die herrschende Klasse nur aus der Dynastie und der Bürokratie“ bestand.¹⁰ Auch die „islamistischen Bewegungen“ von heute werden in diesem Analyseschema zum integralen Bestandteil dieses Patrimonialismus, da das von ihnen propagierte Gegenmodell auch nur eines „in der Tradition des orientalischen Staates“ sei.¹¹ Weiter geht Jürgen Hartmann, der in seinem historischen Rückblick die Herrschaft der osmanischen Sultane als „Herrschaftsausübung ohne Regel- und Zweckbindung“ beschreibt, nur der Willkür des Herrschers und dem „Genussbedürfnis kleiner Eliten“ gehorchend.¹² Hartmann, der das europäische Bild vom Osmanischen Reich weit vor Johann Traugott

Plants Türkisches Staats-Lexicon aus dem Jahre 1789 und vor die Aufklärung zurückwirft, geht ebenfalls davon aus, dass die europäischen Kolonialmächte den „Staat“ in den Orient gebracht haben, ansonsten dort die „lockeren imperialen Strukturen“ eines despotischen Systems etwa mit willkürlicher Steuererhebung anzutreffen waren.¹³ Vorausgesetzt zuerst einmal die Tatsache, dass auch in Europa der „Staat“ als solcher in seiner Territorialität erst in der Neuzeit in Erscheinung tritt, liefern solche pejorativen Kategorisierungsversuche keinerlei Verständnisansatz weder für die Vergangenheit noch für die Gegenwart. Allein das Subsumieren des islamischen Gegenmodells unter Patrimonialismus verstellt vollkommen den Blick auf die gegenwärtigen Konfliktlinien in der Systemdiskussion in der islamischen Welt.

Und auch das Außerachtlassen der Komplexität des osmanischen Staatssystems geht in Konsequenz an den Kernelementen der Debatte um das neue islamische Modell vorbei, das sich in einem kontrastiven Diskurs zum alten islamischen Staat entwickelt hat. Außerhalb Deutschlands sind die Weber'schen Schablonen in Bezug auf den Orient längst als „weit von der Wahrheit entfernt“¹⁴ liegend abgelegt worden.

2. Der Islamische Staat – ein Scharia-Staat?

Für Hasan at-Turabi, der sich für das Modell des „Islamischen Staates“ sowohl in der Theorie wie in der Praxis – im Sudan – engagiert hat, ist dieser Staat ein in seinen Umrissen klar erkennbares „ewiges Modell“ – vorgegeben durch die „politische Praxis des Propheten Muhammad“ und die „Lehren des Koran.“ Eine „Islamische Regierung“ sagt er, ist „eine Regierung der Scharia.“¹⁵ Doch was ist diese „Scharia“?

Die Scharia – mehr als ein Rechtssystem

Der Terminus „islamisches Recht“ übersetzt „Scharia“ nur sehr ungenau bzw. unvollständig. Denn hier geht es nicht nur um „Recht“ im westlichen Sinne des Wortes. Die Beachtung religiöser Regeln und Vorschriften wie der Speisevorschriften gehört ebenso dazu wie das Fasten, die Pilgerfahrt nach Mekka, das Entrichten der Armensteuer, das Glaubensbekenntnis und das tägliche Gebet. Scharia ist im weiteren Sinne Ethik, Moral, Recht.¹⁶

In der Definition des Sayyid Abu'l A'la Maududi (1903-1979), der vielen als Apologet des politischen Islam gilt, ist Scharia alles, was das „Verhalten des Menschen“ – privat und öffentlich – regelt. Es geht also auch um Politik und den Staat. Denn die Scharia vermittelt ein „islamisches System des Lebens“.¹⁷

Handlungen des Menschen werden eingeteilt in „geboten“, „Pflicht“, „erlaubt“, „verboten“, „empfohlen“, „missbilligt“. Eine „missbilligte“ Handlung führt im Gegensatz zu einer „verbotenen“ in der Regel „keine diesseitigen Sanktionen nach sich“, weil es hier um „jenseitsorientierte Bewertungen geht“,¹⁸ die auch im Koran mit der Hölle nach dem Tode bestraft werden.

Koran und Scharia – eigentlich „der Weg zur Tränke“ – sind nach Auffassung der Muslime kein Menschenwerk, sondern kommen von Gott. Zwar enthält der Koran einige Rechtsvorschriften – zu Heirat und Scheidung, zu Mord und Diebstahl etc. –, doch nicht alle Fragen bzw. Rechtsfragen wurden hier schon geklärt. Analogieschlüsse waren ein Weg, diese Rechtsvorschriften zu erweitern. Und so ist auch die Entstehungsgeschichte des Islamischen Rechts als ein lange währender Prozess zu verstehen.

Als eine Quelle dieser Rechtsfindung wird die „sunna“ (der Brauch) des Propheten herangezogen, d. h. das Leben, die Lebensführung bzw. Glaubenspraxis Muhammads, wie sie sich aus den „Prophetenüberlieferungen“ (hadith, pl. ahadith) erschließt. Der hadith ist kein in sich geschlossenes Kompendium. Es gibt vielmehr eine Reihe großer Sammlungen von ahadith, die oft mehr als tausend Überlieferungstexte enthalten. Zu großer Bedeutung gelangt sind die Sammlungen des al-Buchari, des Abu Dawud, der Tirmidi etc. In der Regel berufen sich die Texte auf die Aussagen von „Prophetengenossen“. Die Überlieferungskette, der isnad, kann sich über mehrere Gewährsleute, ja in einigen Fällen über mehrere Generationen von Überlieferern erstrecken. Der hadith ist damit eine Rechtsquelle aus Menschenhand. Das „Verifikationsproblem“, d. h. die Frage nach der Authentizität der Überlieferung ist eines der zentralen Probleme der islamischen Rechtswissenschaften. Die „Grundlagenarbeit des sunnitischen ilm al-hadith“ (der hadith-Wissenschaft) galt mit dem 9. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung als „im Wesentlichen abgeschlossen“.¹⁹

Die Zeit des Propheten, der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ sowie darauf folgend der Umayyaden hat bis in das 8. Jahrhundert noch nicht die Scharia gekannt, von der heute die Rede ist. „Immerhin [aber] scheint festzustehen, dass das traditionelle islamische Recht ... bis ins ... 10. Jahrhundert hinein entwickelt wurde.“²⁰ In dessen Anfangsphase spielte „eigenes Raisonement“, „ra‘y“, bei der Urteilsfindung des Richters, des al-Qadi, dessen Amt sich schon „in umayyadischer Zeit (...661-750)“ herausgebildet hatte, noch eine große Rolle.²¹ Dazu kommt bei der Rechtsfindung der „Konsens der Rechtsgelehrten (idschma)“.²² Auch spielen das „Gewohnheitsrecht (urf) und der Brauch (adat)“ der besiegten Völker eine große Rolle.²³ Persisch-sassanidische Einflüsse wirkten auch auf die Kalifatslehre ein.

Ulama (von „ilm“, „das Wissen“, von Cahen auch mit Wissenschaft übersetzt) sind diejenigen „Gelehrten, die sich dem allgemeinen Studium der Wissenschaft des Gesetzes und seiner Prinzipien ... widmen ...“. „Jene, die sich mehr den einzelnen Vorschriften

[der Scharia] und ihrer Kasuistik zuwenden, sind die fuqahā (Pl. von faqih) und der Gegenstand ihrer Lehre heißt fiqh ...²⁴ „Die Lehre von den Rechtsquellen und den Methoden der Rechtsfindung“ heißt usul al-fiqh.²⁵

Weitere Wege zur Rechtsfindung sind der Analogieschluss (qiyas) und – was für die Diskussion um die Reform der Scharia ab dem 19. Jahrhundert eine Rolle spielen wird – der „idschtihad“, die „Anstrengung“²⁶ oder, moderner: „das eigenständige verstandesgeleitete Nachdenken, [die] eigenständige Entscheidungsfindung“.²⁷

Der idschtihad weist nach der Überzeugung vieler Reformer den Weg hin zu einer Weiterentwicklung des Rechts. Weitere Möglichkeiten für eine Flexibilisierung und sogar für ein Abweichen von im Koran vorzufindenden normativen Vorgaben oder von allgemein anerkannten Präzedenzfällen bieten das „Für-Besser-Halten (istihsān)“ und die „Berücksichtigung des allgemeinen Nutzens (istislah)...“.²⁸

Gemäß der Auffassung der sunnitischen Orthodoxie hat sich „die Pforte des iğtihād“ aber im 10. Jahrhundert „geschlossen“.²⁹ An die Stelle der Neuinterpretation trat hier taqlid, d. h. „Nachahmung“. Taqlid bedeutet, dass Rechts- bzw. Präzedenzfälle – und damit verbunden Grundauffassungen, Streitfragen, „die durch Koran, Sunna und den Konsens“ bis zu diesem Zeitpunkt „gelöst wurden“, nun „für alle Zeiten gültige Rechtsentscheidungen“ darstellen sollten und auch „in einem veränderten Zeitkontext nicht mehr neu entschieden“ oder interpretiert werden durften.³⁰

Für viele Wissenschaftler wie Karl Prenner ist diese Hinwendung zur statischen Rechtsauffassung des taqlid verbunden mit der Herausbildung der vier Rechtsschulen der Sunniten – der Hanafiten, der Malikiten, der Schafiiten und der Hanbaliten. Doch zeigt sich, dass im Rechtsleben der islamischen Welt auch nach dieser propagierten Schließung des „Tores“ der idschtihad nicht wirklich aufhörte, zu existieren³¹ – und dies auch, was die Rechtsschulen selbst betraf. So schildert Claude Cahen die Lehrmeinung des Abu Hanifa als eine, die „bemerkenswert“ ist, „wegen ihres Mutes zu kühnen Neuerungen“. Nach Auffassung von Ahmad Ibn Hanbal hingegen darf man sich bei Koran und hadith „von ihrem wörtlichen Sinn so wenig wie möglich entfernen“ und man könne im Recht keine Entscheidungen fällen, „die nicht ganz unbezweifelbar auf die heiligen Texte gegründet“ sind.³² Das ist auch die Auffassung der Wahhabiyya in Saudi-Arabien, die auf den Lehrmeinungen der hanbalitischen Schule fußt.

Die Reform der Scharia

Zwischen „Freiheit zur Neuinterpretation (idschtihād)“ und „Fortdauer der Bindungswirkung einmal gefundener Interpretationen (taqlīd)“³³ bewegt sich auch der Diskurs

zwischen Reformismus und Rigorismus – in groben Zügen – heute. Dabei hat auch der so bezeichnete Fundamentalismus seine Wurzeln im Islamischen Modernismus des 19. Jahrhunderts:

„Eine Modernisierung islamischer Bildung und Erziehung und eine überlegte Anpassung des islamischen Rechts an die Anforderung der Moderne“, das war das erklärte Ziel der Salafiyya, deren Bezeichnung sich von salaf salih, den „frommen Altvorderen“ ableitet und sich damit auf das erklärte Vorbild der Urgemeinde von Medina bezog.³⁴

Einer der bekanntesten Vertreter des Modernismus schrieb so:

„Taqlid signifies preventing [people] from reflecting on the Qur'an Yet God himself has commanded us to reflect on His book and to reason with it. ... If Muslims had stood firm in reflecting on the Qur'an ... their morals and manners would not have been ruined, their rulers would not have been unjust and despotic, their authority would not have declined, and they would not have become dependent on others for their livelihood.“³⁵

In diesem Text enthalten sind die Kernelemente des modernistischen Denkansatzes, der nicht nur den Kolonialmächten die Schuld an der Machtlosigkeit der islamischen Welt zuwies, sondern auch in deren „geistiger Erstarrung“, zu deren Sinnbild „taqlid“ wurde, den Grund sah, warum die Europäer sich den Vorderen Orient hatten unterwerfen können. Und auch die Degeneration der eigenen Herrscherdynastien, die nur mehr zu Marionetten der „Fremden“ geworden waren, wird hier als Folge dieser „Erstarrung“ angeführt. Abd al-Rahman al-Kawakibi, der sich zu den „islamischen Reformdenkern“ zählte, erklärte im Jahre 1899 die „Kapitulation vor dem taqlid“ zu einem der wichtigsten Gründe für die „Stagnation“ der Entwicklung im Vorderen Orient.³⁶

Modernismus, das bedeutete auch den „Versuch, den ‚reinen‘, ‚ursprünglichen‘, ‚unverdorbenen‘, ‚progressiven‘ Islam aus den Tagen des Propheten und der Rechtmäßigen Kalifen wiedereinzuführen“, er bedeutete den Versuch einer „Reformation“ im Islam – al-Afghanis berühmter Ausspruch „Der Islam braucht einen Luther“ zeugte davon – und er wagte so, wie Geertz es formuliert hat, „den Schritt zurück, um besser nach vorne springen zu können.“³⁷ Doch bei einigen Vertretern des Modernismus blieb es beim „Schritt zurück“. So ging aus Teilen der Gesamtbewegung ein religiöser Rigorismus hervor, der Ausgangspunkt einer fundamentalistischen Rückorientierung wurde. Muhammad Abduh und Rashid Rida wollten noch eine „Reorientierung“ auf die ursprünglichen Texte durchführen, um Entwicklungsstränge schon im Koran zum Ausgangspunkt einer Weiterentwicklung zu machen. Für viele ihrer Schüler aber wurden die Texte selbst wieder zum unantastbaren Heiligtum.³⁸

Und während sich aus einem Zweig der Salafiyya die Lehren einer Muslimbruderschaft entwickeln sollten, ging aus einem anderen sogar ein Flügel der säkularen Nationalbewegung hervor. Idschtihad, istihsan und istislah indes sind zu den Schlagworten der Reform geworden.

Wege zur Reform gibt es in der Rechtstheorie viele. Seit dem 19. Jahrhundert schon gibt es Bestrebungen, nur mehr jene Suren des Koran, die in Mekka offenbart wurden, und in denen die moraltheologischen Grundlagen der Religion gelegt wurden, als unveränderbare Inhalte des Islam zu sehen. Die in Medina geoffenbarten Suren, in denen der Prophet dann als Staatsoberhaupt erste Gesetze erließ und Urteilsprüche fällte, sollen nur als Lehrbeispiele gelten. Lehrbeispiele, die zeigen, wie Muhammad zu seiner Zeit urteilte und – da auch im Koran an mehreren Stellen unterschiedliche Aussagen zu einem Gegenstand nachzulesen sind – nur als Leitlinie für gegenwartsbezogene Rechtsetzungen dienen sollen.³⁹

Ein weiterer Ansatz will sich mit der „Finalität“ der Scharia („maqasid ash-shari'a“) auseinandersetzen, d. h. hier geht es darum, die „Ziele“ der in ihr enthaltenen Vorschriften zu erkennen. Unter Beibehaltung der „Werte“ und „Grundsätze“, die hier in den Texten vermittelt werden, sollen dann neue Vorschriften erarbeitet werden können, die den Geist der Scharia in der Gegenwart erhalten.⁴⁰

Auch die Darlegung der „Offenbarungsgründe (azbāb al-nuzūl)“⁴¹ weist in die ähnliche Richtung einer juridisch-theologischen Hermeneutik. In allen Ansätzen geht es um Sinn und Inhalt hinter dem Buchstaben. Und die Neuinterpretation ist vor allen Dingen für den Bereich des Staatsrechts von Bedeutung.

3. Islam und Demokratie

Für Yusuf al-Qaradawi, der sich selbst als einen Vertreter der „Mitte“ sieht, sind Islam und Demokratie miteinander in Einklang zu bringen. In seiner „Islamischen Demokratie“ gibt es ein vom Volk gewähltes Parlament, einen gewählten Staatspräsidenten.⁴² Souverän ist aber bei ihm nicht das Volk, sondern, wie in der Tradition der klassischen islamischen Staatslehre, nur Gott.

Worüber kann hier, da Gottes Gesetz allem übergeordnet ist und der Souverän die Macht nur an irdische Instanzen delegiert, ein Volksvertreter ab- und bestimmen? Al-Qaradawi unterscheidet in den heiligen Texten zwischen den „absoluten Gewissheiten“ und den zeitgebundenen Offenbarungen, in deren Bereich Spielraum für „menschliches Urteil“ besteht. Das Parlament wird bei ihm zum Ort des idschtihad.⁴³ Die Parliameta-

rier übernehmen damit eine Funktion, die früher die Rechtsgelehrtschaft erfüllte. Der demokratische Staat legitimiert sich wie früher das Kalifat über die Religion.

Doch wer bestimmt, was zeitlose Wahrheiten und was jene Dinge sind, über die der Mensch entscheiden darf? Schon bei Hasan al-Turabi stellt sich die Frage nach der „Qualifikation“ der Abgeordneten. Da sie Gesetzgebung in Konformität mit der Scharia durchführen sollen, müssen sie dieses Religionsgesetz kennen. Können nur Rechtsgelehrte Abgeordnete sein? Im „Kalifatsrecht“ eines al-Mawardi, das die Wahl als einen möglichen Weg zur Bestimmung eines Kalifen angab, stand dieses Wahlrecht nur den Rechtsgelehrten zu. Von einem solchen Kalifats-Staat will al-Turabi seinen islamischen Staat deutlich abgrenzen und er schreibt: „... ein Islamischer Staat ist keine Regierung der ‘ulama.“⁴⁴

Für Hasan al-Banna, der die ulama, die traditionellen „muslimischen religiösen Autoritäten“ wegen ihrer Haltung zu den Kolonialmächten und der von diesen bestimmten Regierungen im Orient angriff, war jeder gläubige Muslim ein ulama, denn er studiere den Koran, richte sein Leben auf die sunna des Propheten aus und sei damit zwangsläufig in die Inhalte der rechtlichen Ordnung eingewiesen.⁴⁵ Wenn nun die Gesetzgebung auf keinen Fall „den Lehren der islamischen fundamentalen Texte“⁴⁶ widersprechen darf, so stellen sich doch die immer wiederkehrenden Fragen:

Wer bestimmt diese Wertvorstellungen, an denen sich die Gesetzgebung orientieren soll, wer bestimmt, was reformiert werden darf und was nicht? Wer bestimmt, wer warum reformieren darf und wie reformiert werden kann? Und: Was passiert, sollte einmal das Parlament ein Gesetz verabschieden, das nicht dem Geist islamischer Werte entspricht? Wer weist die Volksvertretung dann hier zurecht und wie kann er das tun?

Generell stellt sich also immer wieder die Frage: Wer verfügt zu welcher Zeit an welchem Ort über die Deutungshoheit über den Islam?

4. Der Islamische Staat und die Deutungshoheit über den Islam

„Der auf die Scharia gegründete Staat ist somit grundsätzlich ein Rechtsstaat – wenn auch, solange die Scharia nicht von Grund auf neu interpretiert wird, kein Rechtsstaat nach modern-westlichem Verständnis.“⁴⁷

Form und Möglichkeit der Neuinterpretation bestimmen auch Grenzen und Möglichkeiten der islamischen Demokratie. Dabei zeigt sich, dass sich die Diskussion um das „islamische System“ innerhalb von Parametern bewegt, die, wie auch die Terminologie,

die Kalifatstheoriker vorgegeben haben. Die islamischen Modelle der Gegenwart sind daher nicht nur „Gegen-Entwürfe“ zu westlichen Staatsmodellen,⁴⁸ sie kontrastieren bewusst auch zu dem so wahrgenommenen klassischen Modell aus der Vergangenheit. Dabei übernimmt der Diskurs der Gegenwart zwangsläufig Elemente der klassischen Theorie, auch wenn er sie zu transformieren versucht. Zentraler Punkt ist dabei die Rolle der Rechtsgelehrtenschaft im Staatsgefüge – in Vergangenheit, Gegenwart und im projizierten Modell. Denn wer das Recht und die Religion interpretiert, ist von besonderer Bedeutung in einem Staat, der sich über diese Religion definiert und legitimiert. Da es im Islam eine supranationale Institution und Autorität wie das Papsttum nicht gegeben hat, lag die Antwort auf diese Frage bislang immer im Staat selbst begründet.

Religion als Legitimationsbasis staatlicher Machtausübung

Die erste Dynastie in der Geschichte des Islam, die der Umayyaden, war nicht zuletzt auch wegen des gegen sie erhobenen Vorwurfs gestürzt worden, „die Herrscher hielten sich ... nicht an die Regeln des Islam. Die folgende Abbasidendynastie (ab ... 749/750)“ bemühte sich nun um ein größeres Maß an religiöser Legitimation.⁴⁹

Das Legitimationsprozedere folgte dabei schon bald einem klar erkennbaren Schema. Die Kalifen als „Nachfolger“ des Propheten verfügten über eine „siyāsa-Kompetenz“, über einen eigenständigen Bereich „der staatsrechtlich legitimierten Verwaltungskompetenz (siyāsa šar‘īa)“⁵⁰ außerhalb des engeren Kanons des Religionsrechts. Staatsrechtliche Fragen, auf die Koran und sunna keine Antwort gaben, fielen in die Entscheidungskompetenz des Kalifen. Religiös legitimiert wurden alle vom Herrscher erlassenen Gesetze von einem religiösen Gutachten, von einer fatwa. Dieses „Gutachtenwesen“ wurde im sunnitischen Islam mit der Zeit oft „dergestalt institutionalisiert, dass für einen bestimmten Herrschaftsbereich ein oberster Gutachter (mufti) eingesetzt wurde.“⁵¹

Doch wie machtvoll war die Rechtsgelehrtenschaft wirklich, stellte sie tatsächlich ein Gegengewicht zur weltlichen Machtausübung der Kalifen bzw. Sultane dar? Konnte ein Oberster Rechtsgelehrter den Gesetzentwurf eines Kalifen oder eines Sultans zurückweisen? Bis heute streitet die Wissenschaft über das wohl ausgeprägteste Beispiel für eine institutionalisierte und verfasste Rechtsgelehrtenschaft in einem Staatswesen der islamischen Welt. Bis heute wird die Rolle der *ilmiyye* im Osmanischen Reich unterschiedlich bewertet. Dessen Strukturen beschreibt Josef Matuz so:

„Für die innere Strukturierung und Stabilität war die Tatsache nicht minder wichtig, dass das Osmanenreich – an damaligen Maßstäben gemessen – ein Rechtsstaat war. Es gab eine feste gesetzliche Ordnung, der sich jedermann, auch der Sultan, zu unterwerfen hatte. Die Grundlage dieser Ordnung bildete das Religionsgesetz. Rechtsprobleme, für

die es im Religionsgesetz keine Bestimmungen gab, wurden ... durch im Namen des Sultans erlassene ‚weltliche Gesetze‘ (kanun) geregelt, und wenn diese nicht ausreichten, wurde das örtliche Gewohnheitsrecht (örf) hinzugezogen.“⁵²

Über den „Ersten Mufti“ an der Spitze der *ilmiyye* schreibt Matuz, dass dieser „in seiner Beziehung zum Großherrscher [Sultan, Anm. d. Verf.] über eine gewisse Eigenständigkeit ... verfügte.“⁵³

Ein „*qanun*“ wurde im Öffentlichen Recht erst dann „rechtsgültig“, wenn das Gutachten des „*sheikh ül-Islam*“ bestätigte, dass es „mit den ... Prinzipien“ der Scharia in Einklang stand.⁵⁴ Und so beschreibt Noah Feldman die Rechtsgelehrtschaft hier als mächtige Institution, die aufgrund ihrer „Legitimationsfunktion“ ein wirksames „Gegengewicht“ zur Macht des Sultans darstellte.⁵⁵

Doch haben schon frühe Beobachter, Gelehrte und aufgeklärte Geister, die, wie Johann Traugott Plant im ausgehenden 18. Jahrhundert ihren europäischen Lesern Eindrücke über das damals noch fast unbekanntes Osmanische Reich vermitteln wollten, gerade in ihrer unpolitischen Unbefangenheit Sachverhalte wahrgenommen, für deren Erkenntnis man später umfangreiche wissenschaftliche Systemanalysen benötigen wird. Plant beschrieb den „*Sheykh ül-Islam* als einen mächtigen Mann im Staat, der eine zwofache höchste Gewalt in geistlichen und bürgerlichen Sachen“ innehat. Er sei „mächtiger als der Großvizir ... kurz, keine wichtige Staatsangelegenheit darf ohne seine vorgängige Genehmigung, Endurtheil und Bestätigungsformel (... *Fetfa*) vorgenommen werden.“ Doch fragt sich Plant auch, woher diese Macht kommt – ernannt wurde der ranghöchste Mufti ja immer vom Sultan – und so kommt er in seiner Betrachtung auch zu dem Schluss: „Daher derselbe (wenn er klug ist) sich auch bei allen Dingen nach dem Willen und Wohlgefallen des Sultans vorläufig erkundigt, ehe er ein wichtiges Dekret giebt.“⁵⁶

Kontrollierte der Kontrollierte den Kontrolleur?

Doch ein eindeutiges Bild ergibt sich nicht. Immerhin verfügte die *ilmiyye* über die alleinige Hoheit über das Scharia-Gerichtswesen im gesamten Reich, das vor allen Dingen in seiner regionalen Breite, Gliederung und Ausweitung dem direkten Zugriff des Herrschers sich oft entzog. Haim Gerber hat in seiner Studie Fälle aufgezeigt, in denen z. B. der Mufti in Jerusalem Entscheidungen des Sultans in Istanbul für seinen Amtsbereich suspendieren ließ. Gerber spricht durchaus von einem System von „checks and balances“.⁵⁷

Man wird in der Gesamtheit von einem langen Prozess der Entwicklung der Rechtsgelehrtschaft von einer unabhängigen Entscheidungsinstanz auf dem Höhepunkt des Reiches hin zu einem staatsabhängigen „bürokratischen Apparat“⁵⁸ sprechen können, den der Stand der *ulama* gegen Ende des Osmanenstaates gebildet hat.

Der Staat und die Rechtsgelehrtschaft

Im Zusammenhang mit dem „Staatsislam“ seit jener Zeit ist auch jene Definition von „Säkularismus“ zu verstehen, die gegenwärtig die politische Debatte um den Reformprozess in der arabischen Welt, aber auch die in der Türkei um die Politik der AKP-Regierung unter Ministerpräsident Erdogan prägt. Denn trotz der Meinung einiger Wissenschaftler in Deutschland, die die Unterschiedlichkeiten in den sozioökonomischen Ausgangsbedingungen und in den politisch-historischen Entwicklungen zwischen der Türkei und der arabischen Welt zu Recht betonen, hat die Politik Erdogans in einigen Punkten durchaus Vorbildcharakter für arabische Reformpolitiker gewonnen.

Säkulare Politik bedeutet im politischen Diskurs im Vorderen Orient in erster Linie, die Religion aus der staatlichen Bevormundung zu befreien. Zwar folgten die arabischen Länder der Türkei nicht auf den Weg des strikten Laizismus eines Kemal Atatürk. Doch da wie dort wurde der Islam in eine Form von „Staatskirchensystem“ eingebunden. Und das bedeutete, dass Rechtsgelehrte zu Staatsdienern und Staatsabhängigen wurden – in der Türkei zudem von einem eigenen Ministerium für Religionsangelegenheiten aus geleitet. Und es bedeutete auch, dass die umfangreichen Systeme religiöser Stiftungen, mit denen die ulama traditionell – auch was ihren materiellen Unterhalt betraf – verbunden waren, entweder verstaatlicht oder ministerieller Kontrolle unterworfen wurden.⁵⁹

Anders als in der arabischen Welt, in der seit deutlich mehr als einem Jahrzehnt eine Hinwendung zu einer Wiedereinführung Scharia-rechtlicher Normen in die Gesetzespraxis erfolgt, fußt die Rechtsordnung der Türkei auf europäischen Rechtskodices. Die „Demokratisierung“ der Religion bedeutet in der Türkei, so wie Erdogan sie propagiert, dass der Glaube eine Angelegenheit nur des „Gewissens eines jeden Individuums“ sein soll. Im arabischen Kontext bedeutet „Demokratisierung“ der Religion bislang, dass die Verantwortung für die Religion nicht vom Staat auf das Individuum, sondern vom Staat auf die „Gemeinschaft“ der Gläubigen übertragen werden soll. Kann das „türkische Modell“ die Debatte über das Verhältnis Staat-Religion-Gesellschaft-Individuum in der Region in der von Jean Marcou für möglich gehaltenen Richtung hin auf einen „postislamistischen“ Diskurs beeinflussen?⁶⁰

Im „Arabischen Frühling“ haben sich politische Parteien wie An-Nahda in Tunesien, die in den westlichen Medien als „islamistisch“ bezeichnet werden, nun dieses „türkische Modell“ zum Vorbild genommen. So erklärte der Sprecher von An-Nahda in einem Gespräch mit Deutschlandradio im Mai 2011: „Wir wollen keinen Gottesstaat.“⁶¹ ... Wenn es für uns irgendein Leitbild gibt, dann ist es allenfalls die Türkei. ... Wir ... wollen aber nicht so etwas einführen wie das Modell der Laïcité in Frankreich, das liegt uns fern, also die völlige Gleichgültigkeit von Staat und Religion.“⁶²

Die „postislamistische“ Abkehr vom Islamismus? Doch für welche Politik steht die AKP Erdogans, die in ihrem Parteinamen schon die „Gerechtigkeit“ trägt, die von zentraler Bedeutung ist für den Diskurs um den „Islamischen Staat“?

Äußerungen wie die oben zitierten von Dilou aber zeugen auch von dem Zwang, Demokratie immer mit „europäischen“ Maßstäben messen zu müssen. Dabei lautet die in der islamischen Welt und von Krämer zusammengefasste Frage eigentlich nur: „Gibt es einen genuin islamischen Weg zu Menschenrechten, Pluralismus und Partizipation, der mehr ist und anders aussieht als die bloße Übernahme westlicher Vorbilder?“⁶³

Auf der Suche nach Authentizität haben sich die Vertreter des Modernismus / Reformismus schon im 19. Jahrhundert auf die Suche in die eigene Geschichte begeben. Man empfand sich in der Ära des Kolonialismus in einer ähnlichen Situation wie al-Mawardi, al-Ghazali und andere Theoretiker des Kalifats – auch wenn man nun dieses Kalifat nicht mehr wiederaufbauen wollte.

Angesichts eines Osmanischen Reiches, das sich an allen seinen Grenzen vor den Europäern auf dem Rückzug befand und auch angesichts einer abnehmenden Machtfülle der Sultan-Kalifen am Bosphorus, beschwor man den Geist jener Epoche herauf, in der angesichts des Ansturms der Mongolen das Kalifat in Bagdad immer schwächer geworden war. Zu jener Zeit hatte al-Mawardi sein „Kalifatsrecht“ geschrieben. Und als es gar kein Kalifat mehr gab, hatte sich Ibn Khaldun im 14./15. Jahrhundert in seiner Muqaddimah⁶⁴ Gedanken darüber gemacht, warum die seinem Glauben nach idealste Form der Regierungsmacht nicht mehr existierte. Die Antwort, die man auf die Frage fand, warum der Islam immer schwächer wurde, war die, dass die Herrschaft der Kalifen von den wahren Prinzipien des Glaubens abgefallen war.

Islamische Staatszielsetzungen

Al-Mawardi sah die Wahl eines Kalifen durch die Rechtsgelehrtenschaft als Garantie dafür an, dass die umma, die Gemeinschaft der Muslime, vom „Besten“ unter ihnen angeführt würde.⁶⁵ Und dieser beste aller Muslime musste zum „idschtihad“ befähigt sei, er musste „mudschtahid“ sein. Diese Bezeichnung steht einem führenden Rechtsgelehrten zu. Sprach al-Mawardi von einer „Herrschaft des Rechtsgelehrten“? Dieses Konzept wird im 20. Jahrhundert wiederkehren.

Al-Ghazali (1058-1111) schrieb, dass es eine der wichtigsten religiösen und rechtlichen Pflichten der ulama sei, die „Autorität der Scharia“ und die Rechtmäßigkeit der Herrschaft zu bestätigen.⁶⁶ Ann K. S. Lambton hat in ihrer Studie die wichtigsten, aus den Schriften der bedeutendsten Kalifatstheoretiker des Mittelalters herausgearbeiteten Ob-

jektiven islamischer Herrschaft zusammengefasst. Zu den zentralen Aufgaben des Herrschers gehörte die „Verteidigung und Aufrechterhaltung der Religion“. Schon bei Ghaylan al-Dimashqi (724-783) findet sich die Forderung, dass die Herrschaft eines Kalifen sich durch „Gerechtigkeit“, adala, auszeichnen muss.

Mit dem Einfließen persisch-sassanidischen Denkens vor allen Dingen zur Zeit des Kalifats von Bagdad habe sich dann, so argumentiert Lambton, erst die Konzeption einer Herrschaft, die wie im altpersischen Königtum religiöse und weltliche Verantwortung in sich vereinigte, in der „islamischen politischen Theorie“ etablieren können. Die „vorislamisch persische Tradition“ in der sich nun durchsetzenden Herrschaftskonzeption war u. a. auch auf den (wahrscheinlich) zum Islam konvertierten Manichäer Ibn al-Muqaffa zurückzuführen, der als Sekretär des Diwan die Religion zum Kernpunkt seines „politischen Programms“ machte. In dem multiethnischen Staatsverband des Kalifenreiches, in dem nun Araber, Perser und viele andere Volksgruppen zusammenlebten, war die Religion als zentrales Element eines kollektiven Zusammengehörigkeitsempfindens immer wichtiger geworden.

Auch al-Mawardi spricht später vom „gerechten“ Handeln des Herrschers.⁶⁷ Der Begriff der „Beratung“, d. h. das Prinzip der „shura“ bei der Festlegung auf einen Kandidaten zur Nachfolge im Amt des Kalifen findet sich neben der Destination durch den Vorgänger – was monarchische Erbfolge legitimierte – ebenfalls schon in den alten Texten. Allen Texten gemein war so eine Grundterminologie.

Die Terminologie der alten Theoretiker kehrte im Modernismus wieder. Die „sassanidische Maxime“, dass „din“ (der Glaube) und „dawlat“ (die Herrschaft, die „zeitliche Macht“) als „Zwillinge“ zusammengehörten,⁶⁸ ist wieder aufgegriffen worden. Doch der „Glaubensstaat“ (daula diniyya, dawla diniyya),⁶⁹ von dem heute die Rede ist, sieht anders aus. Al-Ghazalis Auffassung, dass das Kalifat „die einzig legitime Form der Regierung im Islam“⁷⁰ sei, wird seit langer Zeit schon nicht mehr geteilt.

Aber auch der islamische Staat der Theorie der Gegenwart ist „ein Staat mit einer Mission. Er ist nicht religions- und wertneutral“. Er ist „auf die Scharia gegründet“. Und: „Sein Auftrag besteht in der Herstellung eines islamischen Tugendstaates, der im Inneren Recht und Gerechtigkeit ... garantiert und nach außen die Interessen des Islam bzw. der umma verteidigt.“⁷¹

Und auch das Grundkonzept ist das gleiche geblieben: Gott ist und bleibt der Souverän, er delegiert nur Macht an einen irdischen Vertreter. Der ist nun aber nicht mehr der Kalif. Da der Islam keine bestimmte Regierungsform, „keine bestimmte Staatsform“⁷² vorgibt und auch die Begrifflichkeit der Verfassung in diesem Kontext eine Festschreibung auf Ziele und Inhalte bedeutet, ist nach der Auffassung vieler Autoren so auch eine „islamische Demokratie“ möglich.

Und die Inhalte der Terminologie bedurften einer Neuinterpretation. „Gerechtigkeit“, *adala*, meint heute nicht nur Konzepte „guter Regierungsführung“.⁷³ Als eines jener „Grundprinzipien“, die „aus Koran und Sunna abzuleiten sind“,⁷⁴ wird es heute u. a. auch im Sinne sozialer Gerechtigkeit definiert. Und das *shura*-Prinzip kann ohnehin sehr einfach in jede Demokratie-Konzeption eingefügt werden. Doch wer definiert letztlich „Gerechtigkeit“ in der Staatspraxis?

5. Die kontrollierte Demokratie?

Wenn, wie Noah Feldman es beschreibt, in einer islamischen Demokratie das Parlament die Rolle der *ulama* übernimmt und damit die „Interpretation der *shari a*“ über die Volksvertretung erfolgt,⁷⁵ könnte dies einer „grenzenlosen“ Neuinterpretation der *Scharia* die Tür öffnen? Dann wäre diese *Scharia* aber ein in der Zukunft willkürlich veränderbares Etwas. Natürlich hat es den Islam als monolithischen Block nie gegeben. Doch ohne jede Gestalt war diese Weltreligion auch nie. Auch den Reformern heute geht es um eine Neuinterpretation im Sinne der zeitlosen moralisch-ethischen Grundwerte und Grundinhalte des Islam. Die Kenntnis dieser Werte ist also schon zuvorderst Grundvoraussetzung für die Übernahme einer solchen Verantwortung. Wenn, so einige Theoretiker, in einer glaubensorientierten Gesellschaft jeder Muslim ein *ulama* sein kann, stellt sich ganz am Anfang die Frage: Wie soll eine solche Gesellschaft entstehen, in der jeder Muslim zu einem solchen „Wissenden“ erzogen wird? Wer erzieht schon die jungen Menschen dazu, später Gesetze in diesem Sinne zu verfassen? Und was passiert, wenn Gesetze verabschiedet werden, die diesem Sinn widersprechen?

In einem System der Gewaltenteilung liegt die Idee nahe, ein Element der islamischen Normenkontrolle durch die Errichtung einer islamischen Verfassungsgerichtsbarkeit zu schaffen. Spätestens auf dieser Ebene kommen die Rechtsgelehrten doch wieder ins Spiel, denn wer außer einem ausgebildeten islamischen Juristen sollte die Funktion eines islamischen Verfassungsrichters übernehmen können?

In der „Islamischen Republik Afghanistan“ muss heute ein „Mitglied des Obersten Gerichtshofs“ gemäß Verfassung Art. 118 über „höhere Bildung in der Rechtswissenschaft bzw. im islamischen Recht“⁷⁶ verfügen, er muss also ein Kenner des *fiqh* (Art. 130) und damit ein „*faqih*“ sein.

Im Irak, in dessen Verfassung die Religion als „fundamentale Quelle der Gesetzgebung“ bezeichnet wird,⁷⁷ setzt sich der Oberste Bundesgerichtshof, der die Verfassungsmäßigkeit der Gesetzgebung überprüft, sowohl aus „Experten in der islamischen Jurisprudenz“ als auch aus zivilen Richtern zusammen (Art. 92).⁷⁸ Dies deutet ein Gleichgewicht zwi-

schen religiöser und profaner Rechtsstaatlichkeit an. Doch erinnert dieser Verfassungsgerichtshof an den „Wächterrat“ in der Islamischen Republik Iran, der die Gesetzgebung des Parlaments auf deren „Kompatibilität ... mit dem Islam“ überprüft und der sich aus sechs „religiösen Männern“ und sechs „Juristen“, Spezialisten für „verschiedene Rechtsgebiete“ zusammensetzt.⁷⁹

Dieser Wächterrat, der qua Verfassung nicht Bestandteil der Judikativen ist, greift sehr intensiv in den Gesetzgebungsprozess der Islamischen Republik ein. Er streicht sogar Kandidaten von Wahllisten, sodass hier eine Verfassung, die ein parlamentarisches System vorgibt, durch die Allmachten dieser Institution weitgehend ad absurdum geführt wird.⁸⁰ Drohen ähnliche Einrichtungen der islamischen juristischen Revision zu einer ebenso allmächtigen Kontrollinstanz zu werden?

In Afghanistan kann das Oberste Gericht nur „auf Ersuchen der Regierung“ (Art. 121) „oder der Gerichte“ tätig werden – was seine Rolle als Verfassungsgerichtshof einschränkt, da oppositionelle Parteien oder Einzelbürger hier keine Klagen einreichen können. Ein mächtiger Wächterrat kann hier aber kaum entstehen. Die Institution erinnert in fataler Weise an eine für „Gefälligkeitsgutachten“ angerufene Instanz – aus der Geschichte wohl bekannt.

Im Irak hingegen könnte der Oberste Bundesgerichtshof aus eigener Initiative heraus die Arbeit einer Regierung behindern. Doch die religiöse Segmentierung und Fragmentierung der Gesellschaft bzw. der schiitisch-sunnitische Gegensatz werden hier aller Wahrscheinlichkeit nach der Entwicklung einer übermächtigen und zentralen religiösen Entscheidungsinstanz als Gegenpol zur Legislativen im Wege stehen.

In Libyen hat sich der Rechtsgelehrte al-Salibi zu Wort gemeldet und gefordert: „Der Islam muss ... Teil der Verfassung sein.“ Dass hier eine „Herrschaft des Rechtsgelehrten“ entstehen wird, wie sie Ayatollah Khomeini im Iran schon lange vor der Islamischen Revolution 1979 in der Theorie konzipiert hat, ist auch hier eher unwahrscheinlich. Denn die Stellung der Rechtsgelehrtenschaft der Zwölfer-Schia in der Gesellschaft und in der Politik des Iran wurde über die Jahrhunderte durch einen eigenen Weg geprägt. Ein historischer Sonderweg, auf dem die ulama seit Beginn der Herrschaft der Safaviden im 16. Jahrhundert zwar staatlich gefördert wurden, sich jedoch – vor dem Hintergrund ihrer unabhängigen materiellen Lage in Verbindung mit dem sehr großen und mächtigen Stiftungswesen des Landes – seit dem 19. Jahrhundert zu einem ernsthaften Gegenspieler der Herrscherhäuser entwickelt hatten. Die Ayatollahs waren im Iran zu den tragenden Stützen des Widerstands gegen den zunehmenden Einfluss der Europäer und gegen den Schah geworden, als der sheikh-ül-Islam in Istanbul weitgehend dem Willen des Sultans entsprach. Zudem trug auch die „Lehre von der Herrschaft des Rechtsgelehrten“ eines Khomeini vor dem Hintergrund der Besonderheiten des schiitischen Glaubens ganz spezifische Züge.⁸¹

Doch kann das iranische „Dualsystem“ in eingeschränkter Weise Vorbildcharakter annehmen. Dies, weil es einem historisch vorgegebenen Pfad in der islamischen Welt folgt. Ein Wächterrat wie in Teheran muss gerade deswegen eben nicht auch anderswo entstehen. Über welche Befugnisse diese Kontrolleinrichtung im Iran verfügt, hängt außerhalb des verfassungsrechtlichen Rahmens von der Interpretation des Revolutionsführers Ali Khamenei ab. Schon die Verfassung des Iran aus dem Jahre 1906/07 hatte lange vor Khomeinis Schriften die Schaffung eines Gremiums von schiitischen Religionsgelehrten vorgesehen, die die vom Parlament beschlossenen Gesetze überprüfen sollten.⁸²

Es blieb beim Modell, das aber ein Gegenmodell zum Staats-Gelehrtentum im Osmanischen Reich war. Die zentrale Funktion des Wächterrats in Teheran heute und der *ilmiyye* in Istanbul vor mehr als einem Jahrhundert ist eigentlich die gleiche. Nur die Machtbalance zwischen Staatsmacht und Rechtsgelehrtschaft verhält sich heute im Iran in umgekehrter Weise zu der im Osmanischen Reich. Khomeini hat nach 1979 hier keine wirkliche neue Institution geschaffen, sondern nur das Verfassungsmodell von 1906/07 im Sinne seiner eigenen Machtkonstruktion zu neuem Leben erweckt.

6. Die Territorialisierung der Scharia und die Exklusion der Minderheiten

Im Zusammenhang mit den politischen Veränderungen in den Ländern der arabischen Welt gerät auch die Situation der nichtmuslimischen Minderheiten in die Schlagzeilen der Weltpresse. Dies nicht nur, wenn es um Gewaltakte gegen christliche Einrichtungen geht. Schon im Irak wurde nach dem Sturz Saddam Husseins eine Abwanderung von Christen beobachtet. Dies kann bis zu einem gewissen Grad mit der privilegierten Stellung erklärt werden, die diese zuvor im Baath-Regime in Bagdad eingenommen haben – wie Griechisch-Orthodoxe das im Falle Syriens auch tun. Die Sonderstellung von Politikern dieser Glaubensgemeinschaften in säkular-nationalen Regimen der Region erklärt aber nicht alles. Schwerwiegender ist: Die neuen demokratischen Verfassungsordnungen werden für „andersgläubige“ Minderheiten nicht nur im Irak per se zum Problem. Ursache hiervon ist aber nicht die Bezugnahme auf die Scharia als „Quelle der Gesetzgebung“, sondern die Territorialisierung der Scharia, die Territorialisierung einer eigentlich personalen Rechtsauffassung. Ironischerweise eine Folge der Übernahme europäischer Rechtskodizes im Orient seit dem 19. Jahrhundert, könnte diese Entwicklung den verfassungsrechtlich legitimierten Ausschluss von religiösen Minderheiten von politischen und staatsbürgerlichen Rechten zur Folge haben.

Die Scharia bedingt eine Rechtsordnung personaler Ausprägung, denn als Religionsgesetz im engeren Bereich kann sie in weiten Teilen nicht auf Nichtmuslime angewendet

werden. Dies war auch die Auffassung aller islamischen Rechtsschulen bis in das 19./20. Jahrhundert. Und diese Auffassung begründete die Rechtsstellung von Christen und Juden als „dhimmis“ im Staat im Vorderen Orient.

Da Christen und Juden nicht als „Ungläubige“, als Polytheisten, sondern im Koran als „Völker des Buches“, „Leute der Schrift“ angesprochen werden und als „Andersgläubige“ gelten, ist deren Zwangskonversion zum Islam verboten. Da Angehörige dieser „Buchreligionen“ auch „die Thora und das Evangelium“ (Sure 5, 68) befolgen, gilt ihnen gegenüber: „Kein Zwang im Glauben.“⁸³ Weil aber nun die „Leute der Schrift“, so der Vorwurf, die Offenbarungen verfälscht hätten, stehen sie mit dem Islam wiederum nicht auf einer Stufe. Die Offenbarungen an den Propheten Muhammad stellten nach Überzeugung der Muslime das ursprüngliche Evangelium und die eigentliche Thora wieder her, die im Koran mit enthalten sind. Aus diesem Grundverständnis und aus den ersten Verträgen, die der Prophet mit den christlichen Gemeinden der Arabischen Halbinsel wie der in Nadschran schloss, entwickelten sich die islamrechtlichen Auffassungen zur Rolle der „Andersgläubigen“ in einem islamischen Gemeinwesen. Gewährung von Glaubensfreiheit, im Gegenzug die Entrichtung einer Kopfsteuer, das waren die Bedingungen von Nadschran. Gleiches findet sich im Koran. Die „Shuruth“, die „Konvention des Umar“ bzw. ein „Vertrag“ zwischen den Christen Syriens und dem Kalifen Umar⁸⁴ belegte die Vertragspartner der Muslime mit Restriktionen wie dem Verbot, neue Kirchen zu bauen, öffentlich zu beten, Schwerter zu tragen – damals von Bedeutung – oder den Muslimen in der Kleidung ähnlich zu sehen. Die Umsetzung dieser diskriminierenden Vorschriften variierte deutlich über die Jahrhunderte hinweg. Zu manchen Zeiten und unter manchen Herrschaften wurden die Vorschriften der „shuruth adh-dhimma“ eher restriktiv angewandt, zu anderen Zeiten eher locker gehandhabt, und dann oft auch gar nicht umgesetzt. Letzteres war über weite Zeiträume hinweg im Osmanischen Reich der Fall. Das millet-System dort garantierte den christlichen und jüdischen Bevölkerungsgruppen weitreichende Rechtsautonomie: „Jede religiöse Gruppe durfte sich als weitgehend selbstbezogene und autonome Gemeinschaft, genannt millet, mit ihren eigenen Gesetzen und mit einer eigenen Verwaltungsstruktur unter ihrem jeweiligen religiösen Oberhaupt organisieren.“⁸⁵

Jede Religionsgemeinschaft / Volksgruppe unterhielt eigene Gerichtshöfe, Schulen, Krankenhäuser etc. So entstand im Osmanischen Reich ein System des personalen Föderalismus, mit den millet als nicht territorial, sondern religiös definierten „Bundesstaaten“. Für viele jüdische HistorikerInnen z. B. in den USA, so für Minna Rozen, ist die Geschichte der Juden im Osmanischen Reich ein Glanzlicht in der gesamten Geschichte des jüdischen Volkes. Bei all der Euphorie aber bleibt eine Einschränkung vergessen: Der Bereich der engeren „Staatsaufgaben“ blieb dhimmis auch im Reich der Sultane verwehrt, Ämter wie die eines Groß-Wesirs konnten sie nicht übernehmen.

Doch im Vergleich zu Europa lebten jüdische Minderheiten über Jahrhunderte hier in Frieden, ohne Pogrome und ohne jede Einschränkung, was ihre Erwerbstätigkeit betraf. Als die Reformer der Tanzimat-Ära, begeistert von den Idealen der Französischen Revolution, „égalité“ und damit die staatsbürgerrechtliche Gleichstellung aller Einwohner des Reichs propagierten, wies das ab dem Jahr 1839 den Weg in die moderne Türkei. Die Einführung westlicher Gesetzbücher territorialisierte das Rechtsverständnis, was auch damals schon für viele millet nicht nur Vorteile mit sich brachte. Denn aus deren Sicht bedeuteten die Aufhebung des Autonomie-Status und die rechtliche Gleichstellung im Rahmen von Zentralisierungsmaßnahmen oft nur „Gleichschaltung“.

Gleichzeitig leiteten die Reformer auch den Prozess der „Transformation der Scharia“⁸⁶ ein, bewerkstelligt durch den Versuch einer zentralen Kodifizierung. Die Intention der Reformer, Tradition und Moderne miteinander in Einklang zu bringen und damit „die neuen“ europäischen „Rechtssysteme mit den Hauptvorschriften und -prinzipien der šerī'at zu vereinbaren und zu versöhnen“,⁸⁷ bedeutete hier schon in der theoretischen Grundkonzeption, dass sich – bei zentraler Gesetzgebungshoheit des Staates und der Anwendung gleichen Rechts für alle Bürger – Rechtsnormen der Scharia nun auch auf Nichtmuslime beziehen konnten.

Die diesem Prozess innewohnenden Widersprüche wurden dann von Kemal Atatürk für unauflösbar angesehen. Seine Antwort auf dieses Dilemma war die gänzliche Abschaffung der Scharia, ihrer Gerichtshöfe und die alleinige Orientierung auf europäische Rechtskodizes. Doch in den neuen arabischen Staaten existierte das Dilemma weiter.

Viele christliche arabische Politiker suchten die Lösung ihrer Probleme, wie Atatürk, im säkularen Nationalismus, auch des Arabischen Sozialismus, was bis heute die Affinität der Griechisch-Orthodoxen in Syrien zum Baath-Regime erklärt. Die Baath-Doktrin selbst ging auf den Griechisch-Orthodoxen Michel Aflaq zurück. Die Verfassungstexte wurden auf europäische Vorbilder ausgerichtet und christliche Bevölkerungsgruppen wie in Syrien waren in politischen Führungspositionen nun nicht selten überrepräsentiert.⁸⁸

Doch die Verfassungstexte blieben, was die Entwicklung parlamentarischer Demokratien betraf, geduldiges Papier. Die Wiederkehr der islamischen Staatstheorie stellt die Staatspraxis nunmehr vor jene Probleme, die die Staatsrechtsreformer der Tanzimat-Ära schon gekannt haben. Und die mit diesen Problemen verbundenen Fragen lauten auch in Afghanistan heute: Was passiert in einem territorialisierten islamischen Rechtsverständnis mit Nichtmuslimen? Können sie gleichberechtigte Bürger in einem Staat sein, der seine Identität über die Religionszugehörigkeit definiert?

Die „Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan“ zeigt diese zentralen Probleme auf.

Art. 1 definiert Afghanistan als „Islamische Republik“, die Präambel setzt als Ziele der Verfassung fest: die „Schaffung einer auf dem Willen des Volkes und Demokratie beruhenden Staatsordnung [und die] Errichtung einer Zivilgesellschaft ohne Unterdrückung, Willkür, Diskriminierung und Gewalt ... basierend auf Rechtsstaatlichkeit, sozialer Gerechtigkeit, dem Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde sowie der Sicherung der Freiheiten und Grundrechte der Menschen“.

Art. 2 besagt: „Die Religion des Staates der Islamischen Republik Afghanistan ist die heilige Religion des Islam. Die Anhänger anderer Religionen sind frei, ihrem Glauben zu folgen und ihre religiösen Zeremonien im Rahmen der gesetzlichen Bestimmungen auszuüben.“ Doch ist dieses Recht auf freie Ausübung der Zeremonie gleichzusetzen mit einem garantierten Grundrecht auf Religionsfreiheit?

Art. 22 bis Art. 59 widmen sich der Aufzählung der „Grundrechte und Pflichten“ der Bürger. Von vielen Grundrechten ist hier die Rede, von der Meinungsfreiheit, dem Recht auf Privatsphäre, vom Recht auf Arbeit und Bildung etc. Doch die Religionsfreiheit wird hier nicht erwähnt!

Die Vereinigungsfreiheit bzw. das Recht auf Gründung einer Partei wird insofern eingeschränkt, als deren „Programm und Satzung ... den Prinzipien der heiligen Religion des Islam ... nicht widersprechen“ darf (Art. 35.1).

Das Recht auf Bildung bezieht sich nur auf das islamische Bildungssystem bzw. das der „Moscheen, der religiösen Schulen (madaris) sowie der religiösen Zentren“ (Art. 17). Der zu befolgende „Lehrplan“ basiert auf „der Grundlage der in Afghanistan existierenden islamischen Glaubensrichtungen“ (Art. 45), was im Plural als Konzession an die im Lande lebenden Schiiten gelesen werden kann.

Der Staatspräsident muss „Muslim“ sein (Art. 62). Eine solche Bestimmung existiert für Minister bzw. Kabinettsmitglieder nicht, jedoch schließt die hier bei Ernennung abzulegende Eidesformel im Namen Allahs und die darin enthaltene Verpflichtung „die heilige Religion des Islam zu schützen“ (Art. 74) Nichtmuslime auch hier wiederum aus.

Was die Justiz anbetrifft, so kann hier – wie oben gesehen – nur ein faqih eine Richterfunktion übernehmen.

Rechtsautonomie wird in diesem Rechtssystem nur der schiitischen Minderheit gewährt, hier sollen Urteile „nach den Grundsätzen dieses Glaubens“ gefällt werden (Art. 131).

Somit bietet sich heute in Afghanistan das Bild eines Rechtssystems, in dem nach der Territorialisierung der Scharia für Rechtsautonomien für nichtmuslimische Minderhei-

ten wie in den klassischen personalen Rechtsordnungen der Vergangenheit kein Platz mehr ist. Die allgemeinen Grundrechte sind nicht universell gewährleistet.

Das restriktivste Bild einer islamischen Verfassung bietet das Grundgesetz des Königreichs Saudi-Arabien. Die Territorialisierung des islamischen Rechts erfolgte hier lange vor dem Zeitalter der europäischen Einflussnahme im Zuge der Staatsgründung auf der Basis des Bündnisses zwischen der Herrscherfamilie Al-Saud und der Wahhabiyya im 18. Jahrhundert, in dessen Rahmen sich die Könige zum Schutz dieser Glaubensrichtung auf ihrem Territorium verpflichteten.⁸⁹ Das Grundgesetz des Landes kennt keine Minderheitenrechte. Da die Legitimität der staatlichen Machtausübung sich aus „dem Heiligen Koran“ und den „Prophetenüberlieferungen“ herleitet,⁹⁰ steht dies in eindeutigen Widerspruch selbst zu den hier den „Völkern des Buches“ garantierten dhimmi-Rechten. Doch der rigoristische Wahhabi-Islam gesteht nicht einmal allen nichtwahhabitischen Muslimen zu, Muslime zu sein. Er wirft ihnen vor, in den vorislamischen Zustand der „dschahiliyya“, der „Unwissenheit“ zurückgefallen und vom wahren Glauben abgefallen zu sein. Religionsfreiheit ist damit in Saudi Arabien überall schon im innerislamischen Bereich nicht gegeben. Ein Verfassungsmodell ist das Grundgesetz des Landes in der Region nicht, zumal auch, da hier der Staat die Religion zu kontrollieren versucht.

In einem anderen Staat, dessen Gesetzgebung ebenfalls der Scharia nicht widersprechen darf, ist man in der Frage der staatsbürgerrechtlichen Positionierung von Nichtmuslimen einen anderen Weg gegangen.

Art. 2 des Verfassungstextes im Irak bestimmt den Islam zur „offiziellen Religion des Staates“.⁹¹ Die Verfassung garantiert die „islamische Identität“ – hier aber nur „der Mehrheit des irakischen Volkes“. Sie „garantiert“ auch die „vollständigen religiösen Rechte auf die Freiheit des religiösen Glaubens“, was die im Text erwähnten „Christen, Yazidis und Mandäer / Sabäer“ anbetrifft.

Regelungen, die vom Staatspräsidenten eine bestimmte Religionszugehörigkeit einfordern, gibt es im Text zumindest nicht. Auch hat er sein Amt nicht zum Schutz einer Religion auszuüben (Art. 66 ff.).

Was die in Art. 43 noch einmal garantierte Religionsfreiheit anbetrifft, so sind die hier niedergeschriebenen Regelungen allerdings Gegenstand einer Kontroverse geworden. Denn das festgeschriebene Recht der Minderheiten, „ihre religiösen Institutionen“, das „Management der religiösen Stiftungen“ eigenständig in die Hand zu nehmen und „ihre Angelegenheiten“ selbst „frei“ zu bestimmen, hat Diskussionen um die Auslegung des Textes ausgelöst. Was sind „Angelegenheiten“? Wird hier in Anlehnung an die Traditionen im islamischen Recht eine personale Rechtsautonomie gewährt, und wenn ja, im Sinne eines dhimmi-Status aus der Vergangenheit?

Die hauptsächliche Debatte um diesen Verfassungsparagraphen wird seit einiger Zeit aber nicht um Minderheiten-, sondern um Frauenrechte, um das Ehe- und Scheidungsrecht geführt. Denn Frauenrechtsorganisationen fürchten, dass durch die Überweisung des Familienrechts in die Zuständigkeit von Gerichtsbarkeiten der Religionsgemeinschaften Nachteile für alle muslimischen Irakerinnen drohen.⁹² Jedoch ist gerade im multiethnischen und multireligiösen Irak eine zentrale und uniforme „Deutungshoheit“ bezüglich Islam und Scharia nicht zu erwarten.

Wenn heute Rechtsexperten und Juristen, die sich mit der Verfassungsgebung in islamischen Ländern befassen, so wie Tilman Röder, Projektleiter am Max-Planck-Institut für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht in Heidelberg, für eine „Mischform“ als Verfassungsmodell in der Region plädieren, „in der westliche und arabische Traditionen nebeneinander stehen“,⁹³ so bedürfte es in beiden Fällen, sowohl im Bereich der Adaption westlicher Elemente wie auch in dem der Tradition, einer Transformation.

So stellt sich die Frage, ob sich der dhimmi-Status weiterentwickeln lassen könnte zu einer autonomen Selbstbestimmung in einem territorial-religiösen Konzept, unter Gewährung aller staatsbürgerlichen und politischen Rechte, sprich auch politischer Partizipation. Auf den ersten Blick eine provokative These, könnte – noch provokativer – die Verfassung der Islamischen Republik Iran einen Weg zu einem Lösungsversuch weisen. Der Text der iranischen Verfassung „atmet“ auch in den Artikeln, die die Minderheitenrechte betreffen, noch den Geist ihrer Entstehungsphase – in der auch die Frauen im Land noch keine Kopftücher tragen mussten. Das Problem ist hier in weiten Teilen nicht der Text, sondern die Verfassungsrealität.

So garantiert Art. 13 das Recht der „anerkannten religiösen Minderheiten“ – Christen, Juden und Zoroastrier – auf freie Religionsausübung, auf Selbstverwaltung „gemäß ihres eigenen Kanons“ in religiösen Fragen, in der religiösen Erziehung sowie in allen personenrechtlichen Fragen.⁹⁴ Art. 14 der Verfassung rekurriert auf den Koran und garantiert den anerkannten Minderheiten eine Behandlung „in Konformität mit den ethischen Normen und den Prinzipien der Islamischen Gerechtigkeit und Gleichheit“. Das könnte nur einen dhimmi-Status andeuten.

Im Abschnitt über die Legislative aber wird den Minderheiten politische Partizipation, eine parlamentarische Repräsentation garantiert – wenngleich auch auf sehr niedrigem Level. Doch stellen die nichtmuslimischen Minderheiten im Iran nicht einmal ein Prozent der Bevölkerung dar. Das Problem des Amtseids, das in Afghanistan Nichtmuslime von der Politik ausschließt, wurde hier so gelöst, dass Christen auf die Bibel, Juden auf die Thora schwören können.⁹⁵

Die Realität der Minderheiten wird freilich von jenen Paragraphen mitbestimmt, die sie vom Justizapparat ausschließen, dort, wo Staat und Staatsreligion so eng wieder zusammenfinden – und wo Rechtsautonomien ausgebaut werden müssten. Ein Recht für alle Bürger wird es daher kaum geben können. Doch ist das System dann noch territorial? Ist das System der Territorialität des Rechts nicht von Anfang an ein Irrweg gewesen im „Orientalischen Mosaik“? Beim gegenwärtigen Stand des Diskurses können die meisten Theoretiker des islamischen Staates jene „Probleme, die eine landesweite Anwendung der Scharia für die nicht-muslimischen Minderheiten schafft ... nicht auflösen“.⁹⁶

In der Regel gestalten sich Versuche der Harmonisierung dieser anscheinend unaufheb- baren Gegensätze bis jetzt zu Lasten der politischen Partizipation. Yusuf al-Qaradawi, der von dem Prinzip „gleiche Rechte, gleiche Pflichten“ für Muslime, Christen und Juden ausgeht, macht so schon bei der Besetzung von Staatsämtern wieder Einschränkungen für „alle Ämter religiösen Charakters“ – wie das Richteramt und bezeichnenderweise bei ihm die Position des Staatspräsidenten. Da seine Aussagen „eine für zeitgenössische sunnitische Rechtsgelehrte typische Position“ wiedergeben, zeigt sich hier, dass, wo auch immer „das Grundprinzip der Toleranz verkündet“ wird, das noch nicht „das der politi- schen Gleichberechtigung unabhängig von Religionszugehörigkeit und Geschlecht“ meinen muss.⁹⁷

Einzig sicher scheint, dass – wenn man einen auf der Scharia basierenden Staat schaffen will, der nicht auf „westlichen“ Verfassungsordnungen aufbaut, der gleichzeitig modern sein und Minderheiten nicht diskriminieren will – nur ein innerhalb Scharia-rechtlicher Parameter sich ergebender Weg auch nach Auffassung vieler muslimischer Autoren zum Ziel führen könnte: „Die Stellung der Nicht-Muslime in einer islamischen Gesell- schaft muss insgesamt durch iğtihād neu bestimmt werden.“ Darüber hinaus bleibt eine „Verschränkung territorialen und personalen Rechts ... von einigem Interesse“,⁹⁸ auch wenn momentan niemand so genau weiß, wie dies aussehen könnte.

Von besonderem „Interesse“ ist – was nicht nur diesen Teil der Debatte um den Islami- schen Staat anbetrifft – dass nach den gegen die ulama gerichteten Polemiken der letz- ten Jahrzehnte Rechtsgelehrte den Diskurs wieder sehr beherrschen. Der oben erwähnte Yusuf al-Qaradawi ist einer von ihnen. Und er hat in der islamischen Welt ein Maß an Ansehen und Autorität gewonnen, das vor ihm lange kein Vertreter seines Standes mehr errungen hat.

7. Schlussbetrachtung – die Rückkehr der Rechtsgelehrtschaft?

Yusuf al-Qaradawi ist ein „Phänomen“ dieser Zeit. Seine Werke haben weite Verbreitung gefunden, sein Name steht in Verbindung mit transnationalen muslimischen Organisationen wie der International Union of Muslim Scholars (IUMS). Einem breiten Publikum wurde er durch seine Sendungen auf dem Nachrichtensender al-Jazeera bekannt. Er ist alim und „Aktivist“ zugleich, ein Rechtsgelehrter, der sich für modernistische Autoren begeistert, die die ulama so deutlich kritisiert haben. Er sieht sich als Vertreter des „Mittelwegs“ – al-wasatiyya. Seine fatwas sind wohlbekannt – und auch umstritten.⁹⁹ Er verfasst Gutachten und sie besitzen ein großes Maß an Autorität, offensichtlich gerade weil er einer der „staatsunabhängigen shaykhs“ in der islamischen Welt ist.¹⁰⁰

Motaz al-Khateeb hat den Weg al-Qaradawis vom faqih mudschtahid zur „normativen Autorität ... der Scharia“, zur „autoritativen Referenz“, zur mardscha aufgezeichnet.¹⁰¹ Der Begriff wird allgemein mit der Glaubensrichtung der Zwölfer-Schiiten in Verbindung gebracht. Der mardscha-e taqlid, die „Quelle der Nachahmung“, ist die „höchste religiöse Autorität“ der Zwölfer-Schia.¹⁰² Entsteht um al-Qaradawi nun ein sunnitische mardschiat? Im sunnitischen Islam bildet die mardscha im Gegensatz zum Zwölfer-Schiitentum nicht die Spitze einer „klerikalen Hierarchie.“ Sie ist vielmehr eine geistige Autorität, eine „Autorität der Ideen“,¹⁰³ ohne Institutionalisierung – bislang. Doch fragen sich mittlerweile einige Beobachter, ob etwa aus der IUMS eine so fest integrierte und institutionalisierte Religionsgelehrtschaft entstehen könnte, die man als einen transnationalen Klerus, als grenzüberschreitende „Kirchen“-organisation bezeichnen wird können. Entsteht hier gar ein „Papst der Islamischen Welt“?¹⁰⁴

Eine solche Entwicklung würde eine Umwälzung in der Geschichte des Islam bedeuten. Nach den staatsabhängigen und staatsbediensteten ulama der Vergangenheit und der Molekularisierung des Rechtsgutachtenwesens im 20. Jahrhundert wieder eine Hinwendung zu einer zentralen, nun aber supranationalen Autorität und Instanz der Deutung?

Vor allen Dingen die von Feldman so euphemistisch umjubelte „Demokratisierung der Scharia“ ist immer ein Schwert mit zwei Schneiden gewesen. Da sich in den Staaten des Nahen und Mittleren Ostens keine Parlamente bis dato herausgebildet haben, die zum „Ort des idschtihad“ hätten werden können, fand diese „Demokratisierung der Scharia“ bislang quasi „außerparlamentarisch“ statt. Auch radikale Strömungen haben sie sich zu Nutze gemacht und ihre eigenen partiellen Deutungshoheiten konstruiert. Und so wurde aus der „Demokratisierung der Scharia“ auch eine „Demokratisierung des dschihad“. War jene fatwa, mit der der sheikh-ül-Islam im Osmanischen Reich eine Kriegserklärung des Sultans – wie alle anderen Staatsakte – religionsrechtlich legitimierte, nichts anderes als prozessuales Beiwerk für die Eröffnung eines imperialen Eroberungskrieges – den europäische und christliche Mächte in der Vergangenheit ebenso und oft grausamer

geführt haben –, konnte in der Vergangenheit nur die staatliche Macht einen solchen Krieg als „dschihad“ bemänteln, so haben im 20. Jahrhundert nicht-staatliche Gruppen und Organisationen diese staatliche Machtbefugnis auf sich übertragen. Und dies mit Folgen hin bis zu den berühmt-berüchtigten fatwas eines Osama Bin Laden. Insofern könnte eine Reorientierung auf eine zentrale Deutungsinstanz auch sicherheitspolitische Aspekte der Beruhigung versprechen – dies umso mehr, da al-Qaradawi seine mardscha-Autorität dazu genutzt hat, den al-Qaida-Terror mit einigen Gutachten zu „verdammten.“¹⁰⁵ Auf der anderen Seite hat er Selbstmordanschläge in Israel legitimiert.

Viele seiner Ausführungen in seinem Werk über „Erlaubtes und Verbotenes“ weisen ihn als Vertreter eines erklärten Rigorismus aus. Sie lassen auch vermuten, dass z. B. das Familienrecht nicht zu jenen Bereichen gehören könnte, über die eine Volksvertretung in seiner islamischen Demokratie entscheiden könnte. Al-Qaradawis Parlamentarismus kennt deutliche Grenzen.

Und es stellt sich vor dem Hintergrund der Geschichte des Islam die Frage: Benötigt es eine solche zentrale Deutungsinstanz wirklich? Die Vielfalt islamischer Kultur, so wie sie über Jahrhunderte die islamische Welt geprägt hat und prägt, ist auch eine Folge der Pluralität der Deutungshoheiten, die so viel Spielraum für die Pluralität der Lebensauffassungen geschaffen hat. Die Uniformität des Islam ist eine Fiktion des Fundamentalismus. Und ein zentrales mardschiat irgendwo wird auch die Probleme z. B. im Irak kaum lösen können. Nur das Zulassen miteinander konkurrierender Deutungshoheiten im Lande selbst schon wird dort eine annähernd befriedende Lösung im Sinne eines konstruktiven Zusammenlebens der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen gewährleisten können. Und damit rückt auch der Staat wieder in den Fokus der Betrachtung. Wichtiger als der „globale Mufti“, von dem Gräf und Skoovgard-Petersen sprechen und der momentan so viele Betrachter – und Fernsehzuschauer – in seinen Bann zieht, wird langfristig wohl der Rechtsgelehrte vor Ort bleiben.

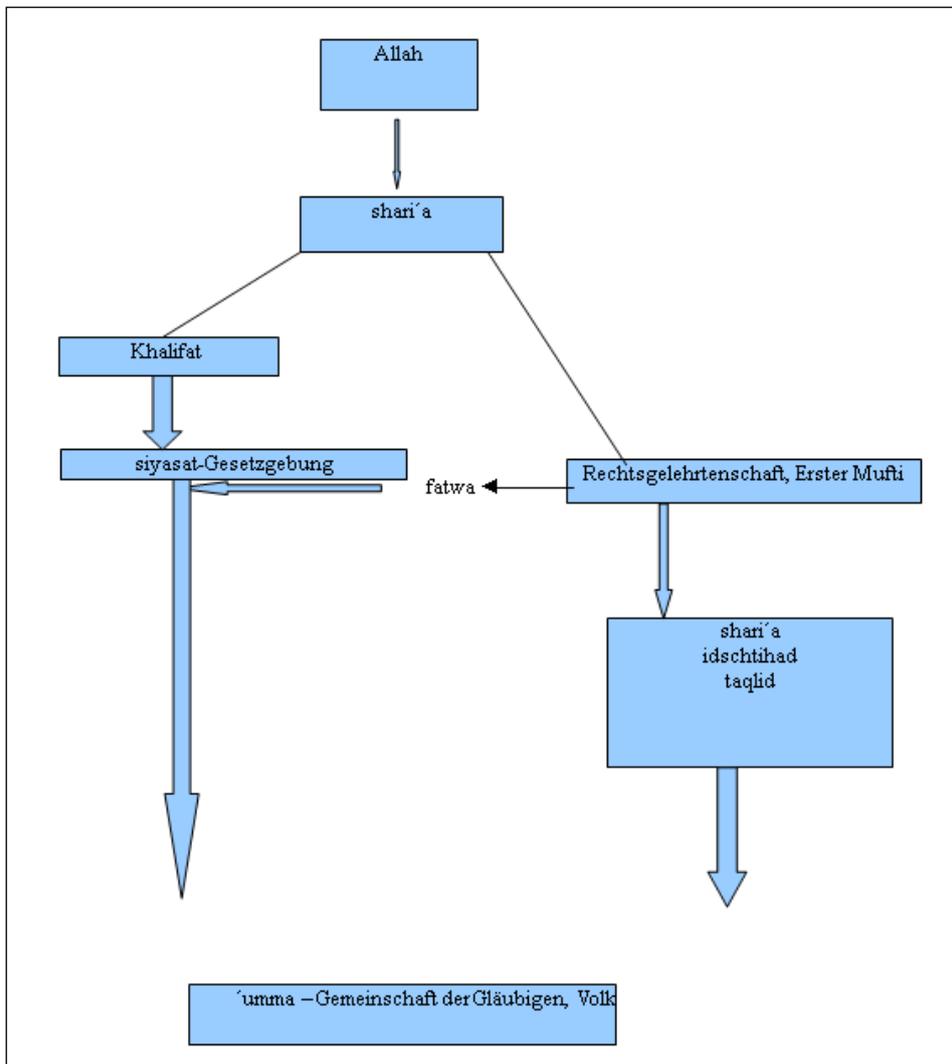
Der „Islamische Staat“, das ist kein konkret erfassbares Modell – momentan. Seine Grundelemente sind erkennbar. Auch was seine zentrale Funktion und Zielsetzung anbetrifft, kann ein grundsätzlicher Konsens unter den Theoretikern herausgearbeitet werden. Doch: „Abgeschlossen“, so Gudrun Krämer, „ist das Projekt des islamischen Staates weder auf theoretischer noch auf praktischer Ebene.“¹⁰⁶

In dieser Hinsicht ist das „Tor des idschtihad“ eigentlich schon längst wieder geöffnet worden. Und: Allein der Begriff der „Islamischen Demokratie“ und die Rolle, die Parlamente in diesen Konzepten spielen, zeigen, dass trotz der Suche nach „Authentizität“ und der Ablehnung einer „Verwestlichung“ westliche Inhalte und Terminologien längst Eingang in diesen Diskurs gefunden haben. Der Islam war vom Anfang seiner Geschichte immer schon stark genug, andere kulturelle Einflüsse zu integrieren, die Ent-

wicklung des Kalifatsrechts zeigte das deutlich. Warum sollte ein solcher Prozess heute nicht mehr möglich sein?

Der Westen selbst hat viel zur Diskreditierung des Begriffes „Demokratie“ im Vorderen Orient beigetragen. Seit eineinhalb Jahrhunderten schon setzen sich die Europäer für die Schaffung parlamentarischer Institutionen in der Region ein. Doch immer dann, wenn sich ein Demokratisierungsprozess autochthon aus den Gesellschaften selbst heraus zu entwickeln begann, waren koloniale, territoriale und ökonomische Interessen wichtiger. Die iranische Revolution von 1905/06 ist zum Paradigma für die Widersprüchlichkeit westlicher Politik in der Region geworden. Denn nachdem eine breite konstitutionalistische Bewegung die autokratische Herrschaft des Schahs hinweggefegt hatte, teilten Großbritannien und der Zar 1907 den Iran in ihre eigenen Interessensphären und damit unter sich auf. Der Schah wurde wieder eingesetzt, die Führer der Konstitutionalisten wurden verfolgt und hingerichtet. Es ging nicht um Demokratie, sondern um Öl. Westliche Politik muss in der arabischen Welt sehr viel an Glaubwürdigkeit zurückgewinnen, die Haltung der Europäer und der USA zu den nun gestürzten Potentaten ist in der Region durchaus noch sehr lebendig – auch wenn man in Libyen die Unterstützung der NATO beim Sturz Gaddafis natürlich sehr gerne angenommen hat. Doch als „Oberlehrer“ in Sachen Demokratie sollte der Westen jetzt nicht auftreten.

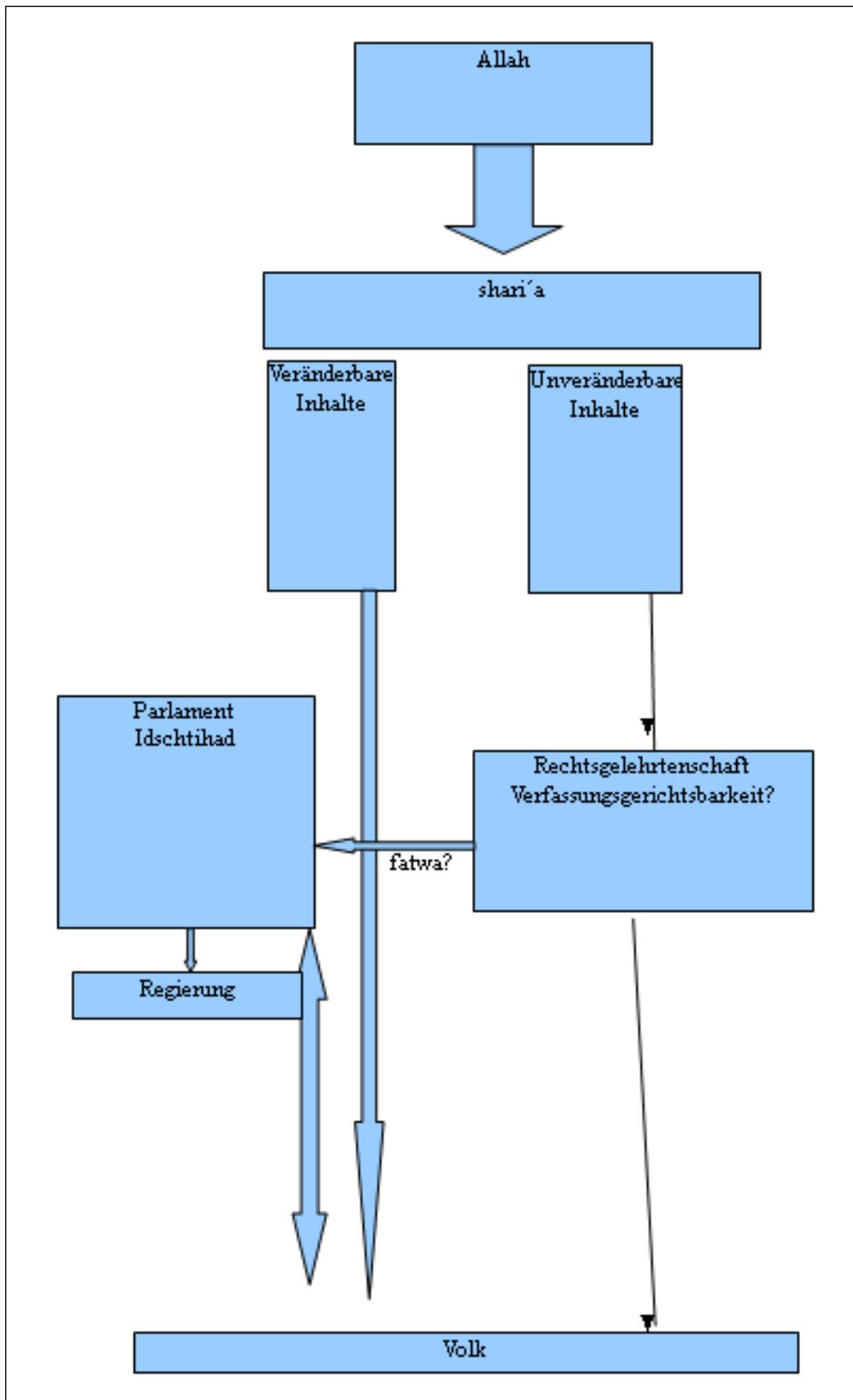
Schaubild 1: Der Kalifatsstaat



Anmerkungen zu Schaubild 1 und 2

Wie die Schaubilder noch einmal verdeutlichen – und wie in dieser „Aktuellen Analyse“ schon aufgezeigt – umfasst der Begriff des „idschtihad“ von seinem Charakter her legislative wie judikative Komponenten. Diese hybride Eigenschaft hätte in der Kalifats-theorie zwei konkurrierende Gesetzgebungskompetenzen zur Folge gehabt. In einer „Islamischen Demokratie“ würden dann – anders als Feldman das darstellt – das Parlament und die Regierung nicht die Funktion der Rechtsgelehrtschaft in der Systemstruktur übernehmen – sondern die des Sultan-Kalifats von früher. Wohl aber würde das Instrument der Rechtsfindung früher der ulama und nunmehr der Neuformulierung der Gesetze ebenfalls als Form der Gesetzgebungskompetenz zusammen mit der Legislativgewalt (siyasat) der Sultan-Kalifen im Parlament zusammengeführt und gebündelt werden.

Schaubild 2: Grundkonzeption einer Islamischen Demokratie



Anmerkungen

- ¹ Übergangsrat in Libyen will Scharia einführen – Amnesty International wirft Gaddafi-Gegnern Menschenrechtsverletzungen vor, in: Welt Kompakt, 14.9.2011.
- ² Saint-Prot, Charles: Islam et démocratie, deux concepts compatibles, in: Moyen-Orient 13/2012, S. 18 ff.
- ³ Krämer, Gudrun: Demokratie im Islam. Der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt, München 2011, S. 48.
- ⁴ Ayubi, Nazih: Politischer Islam. Religion und Politik in der arabischen Welt, Freiburg i. Br. 2002, S. 14.
- ⁵ Feldman, Noah: The Fall and Rise of the Islamic State, Princeton / Oxford 2008.
- ⁶ Krämer: Demokratie im Islam, S. 35, 38.
- ⁷ Fourmont, Guillaume: Éditorial, in: Moyen-Orient 13/2012.
- ⁸ Pawelka, Peter: Der orientalische Staat im 21. Jahrhundert: Zur Reinkarnation des vormodernen Staates in einer globalisierten Welt, in: Der Staat im Vorderen Orient. Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft. Weltregionen im Wandel, Bd. 4, hrsg. von Dems., Baden-Baden 2008. S. 43, 45.
- ⁹ Ebd., S. 38.
- ¹⁰ Ebd., S. 41 f.
- ¹¹ Ebd., S. 47.
- ¹² Hartmann, Jürgen: Staat und Regime im Orient und in Afrika. Regionenporträts und Länderstudien, Wiesbaden 2011, S. 24 f., 58 f.
- ¹³ Ebd., S. 33.
- ¹⁴ „Nothing could have been further from the truth.“ Feldman: The Fall and Rise of the Islamic State, S. 22.
- ¹⁵ Al-Turabi, Hasan: The Islamic State, in: Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden, edited and introduced by Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, Princeton / Oxford 2009, S. 213 f., 216.
- ¹⁶ Krämer: Demokratie im Islam, S. 50.
- ¹⁷ Maududi, Sayyid Abul Ala: The Islamic Law, in: Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden, edited and introduced by Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, Princeton / Oxford 2009, S. 89, 94 f.
- ¹⁸ Rohe, Mathias: Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart, München 2009, S. 10.
- ¹⁹ Ebd., S. 53 f.
- ²⁰ Ebd., S. 22.
- ²¹ Ebd., S. 27, 35.
- ²² Ebd., S. 58.
- ²³ Ebd., S. 68.
- ²⁴ Cahen, Claude: Der Islam I. Vom Ursprung zu den Anfängen des Osmanenreiches, Weltbild Weltgeschichte, Bd. 14, Lizenzausgabe der Reihe Fischer Weltgeschichte, Augsburg 1998, S. 77.
- ²⁵ Rohe: Das islamische Recht, S. 43 ff.
- ²⁶ Cahen: Der Islam I, S. 80.
- ²⁷ Rohe: Das islamische Recht, S. 36, 44.
- ²⁸ Ebd., S. 64, 66.

- ²⁹ Cahen: Der Islam I, S. 80.
- ³⁰ Prenner, Karl: Die Stimme Allahs. Religion und Kultur des Islam, Graz / Wien / Köln 2001, S. 100.
- ³¹ Auch eher der Orthodoxie zuzurechnende Denker wie 'Ibn Taimiyya galten als „mudschtahidun“, als jene, die „idschtihad“ durchführen konnten. Doch lehnte 'Ibn Taimiyya ein rationales Rasonnement nach dem Vorbild der griechischen Philosophie strikt ab. Der „Wille Gottes“ setzt dem idschtihad hier enge Grenzen.
- ³² Cahen: Der Islam, S. 81 f.
- ³³ Rohe: Das islamische Recht, S. 46.
- ³⁴ Krämer, Gudrun: Geschichte des Islam, München 2007, S. 284 f.
- ³⁵ Zitiert in: Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden, edited and introduced by Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, Princeton / Oxford 2009, Introduction, S. 7 f.
- ³⁶ Al-Kawakibi, 'Abd al-Rahman: Summary of the Causes of Stagnation, in: Modernist Islam, 1840-1940, A Sourcebook, von Charles Kurzman, Oxford 2002, S. 133.
- ³⁷ Geertz, Clifford: Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien, Frankfurt a. M. 1988, S. 105 f.
- ³⁸ Princeton Readings in Islamist Thought, Introduction, S. 19 ff.
- ³⁹ Allerdings lösten die Rechtsschulen das Problem einander widersprechender Koransuren mit dem „Posterioritätsgrundsatz“, d. h. „die spätere Regelung verdrängt die frühere“; Rohe: Das islamische Recht, S. 51.
- ⁴⁰ Siehe dazu Krämer: Demokratie im Islam, S. 51 f.
- ⁴¹ Rohe: Das islamische Recht, S. 196 ff.
- ⁴² Al-Qaradawi, Yusuf: Islam and Democracy, in: Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden, edited and introduced by Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, Princeton / Oxford 2009, S. 230 ff.
- ⁴³ Ebd., S. 241.
- ⁴⁴ Al-Turabi, Hasan: The Islamic State, in: Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden, edited and introduced by Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, Princeton / Oxford 2009, S. 216.
- ⁴⁵ Al-Banna, Hasan: Toward the Light, in: Princeton Readings in Islamist Thought. Texts and Contexts from Al-Banna to Bin Laden, edited and introduced by Roxanne L. Euben and Muhammad Qasim Zaman, Princeton / Oxford 2009, S. 71 ff.
- ⁴⁶ Maududi: The Islamic Law, S. 83.
- ⁴⁷ Krämer: Demokratie im Islam, S. 50.
- ⁴⁸ Ebd., S. 44.
- ⁴⁹ Rohe: Das islamische Recht, S. 36.
- ⁵⁰ Ebd., S. 37, 187. Aufgrund der historischen Entwicklung aber liegt für den Betrachter der Schluss nahe, dass dieser Kompetenzbereich schon qua Machtausübung alleiniger Entscheidungsbereich des Kalifen von frühester Zeit an war.
- ⁵¹ Ebd., S. 75.
- ⁵² Matuz, Josef: Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte, Darmstadt, 4. Aufl., 2006, S. 85.
- ⁵³ Ebd., S. 89.
- ⁵⁴ Shaw, Stanford J.: Das Osmanische Reich und die moderne Türkei, in: Der Islam II. Die islamischen Reiche nach dem Fall von Konstantinopel, hrsg. von Gustave E. von Grunebaum, Weltbild Weltgeschichte, Bd. 15, Lizenzausgabe der Reihe Fischer Weltgeschichte, Augsburg 1998, S. 97.

- ⁵⁵ Feldman: *The Fall and Rise of the Islamic State*, S. 51 ff.
- ⁵⁶ Plant, Johann Traugott: *Türkisches Staats-Lexicon*, Hamburg 1789, Neudruck Melle 2005, S. 127.
- ⁵⁷ Gerber, Haim: *State and Society in the Ottoman Empire*, Farnham / England, Burlington VT / USA, 2010, S. 72.
- ⁵⁸ Krämer: *Demokratie im Islam*, S. 93.
- ⁵⁹ Siehe dazu: Münch-Heubner, Peter L.: *Sozialpolitik in den Ländern der islamischen Welt. Das islamische Wohlfahrtsmodell als Herausforderung für das „westliche Sozialstaatsmodell“*, Teil II, in: *Zentralblatt für Sozialversicherung, Sozialhilfe und Versorgung*, Oktober 2004, S. 293 ff.
- ⁶⁰ Marcou, Jean: *Le «modèle turc» controversé de l'AKP*, in: *Moyen-Orient* 13/2012.
- ⁶¹ Es ist davon auszugehen, dass Samir Dilou hier einen anderen, ein islamisches Staatswesen bezeichnenden Begriff verwendet hat, da der Terminus „Gottesstaat“ wortwörtlich im Arabischen unbekannt ist.
- ⁶² „Wir wollen keinen Gottesstaat.“ Samir Dilou im Gespräch mit Joachim Scholl, Deutschlandradio Kultur, Dradio.de, <http://www.dradio.de/dkultur/sendungen/thema/1461396/>, Stand: 18.11.2011.
- ⁶³ Krämer, Gudrun: *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Studien zu Ethnizität, Religion und Demokratie, Baden-Baden 1999, S. 15.
- ⁶⁴ Ibn Khaldûn: *The Muqaddimah. An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 Bde., New York 1959.
- ⁶⁵ El-Mawerdi: *Le Droit du Califat*, Beyrouth 1982.
- ⁶⁶ Lambton, Ann K. S.: *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, Oxford 1981, S. 115.
- ⁶⁷ Ebd., S. 19 f., S. 35, S. 45, S. 50 ff., S. 89, S. 111, S. 115.
- ⁶⁸ Ebd., S. 108.
- ⁶⁹ Krämer: *Gottes Staat als Republik*, S. 73.
- ⁷⁰ Lambton: *State and Government in Medieval Islam*, S. 113.
- ⁷¹ Krämer: *Demokratie im Islam*, S. 59.
- ⁷² Ebd., S. 47.
- ⁷³ Krämer, Gudrun: *Vision und Kritik des islamischen Staats*, in: *Der Staat im Vorderen Orient. Konstruktion und Legitimation politischer Herrschaft. Weltregionen im Wandel*, Bd. 4, hrsg. von Peter Pawelka, Baden-Baden 2008, S. 168.
- ⁷⁴ Krämer: *Gottes Staat als Republik*, S. 73.
- ⁷⁵ Feldman: *The Fall and Rise of the Islamic State*, S. 120.
- ⁷⁶ Max-Planck-Institut für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht (Hrsg.): *Die Verfassung der Islamischen Republik Afghanistan*, Heidelberg 2004.
- ⁷⁷ *Iraqi Constitution*, Article 2.
- ⁷⁸ Siehe dazu auch Katzman, Kenneth: *Iraq: Politics, Elections, and Benchmarks*, in: *Iraq: Forward, Backward or Nowhere? The Middle East in Turmoil Series*, hrsg. von Frederick M. Golenberg, New York 2010.
- ⁷⁹ *Iran Constitution*, Article 91.
- ⁸⁰ Zum politischen System des Iran siehe Buchta, Wilfried: *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*, Washington 2000.
- ⁸¹ Zur Entwicklung im Zwölfer-Schiitentum siehe Münch-Heubner, Peter L.: *Der Iran. Religion, Systemstabilität und Atompolitik – Theologie der Politik oder Politik der Theologie?*, in: *Neue Dimensionen internationaler Sicherheitspolitik*, hrsg. von Reinhard Meier-Walser und Alexander Wolf (Berichte & Studien 93), München 2011.

- ⁸² Siehe dazu Feldman: *The Fall and Rise of the Islamic State*, S. 173 f.
- ⁸³ Die Auslegung dieses vielzitierten Koranverses 2.256 bzw. 2.257 ist umstritten, jedoch verweisen andere Suren konkret darauf, dass Christen und Juden die Aufforderung zur Bekehrung zurückweisen können.
- ⁸⁴ Umstritten bleibt, um welchen Kalifen Umar es sich hier handelte, um den zweiten Kalifen Umar bin ʿal-Hattab oder um den Umayyadenkalifen Umar bin ʿAbd ʿal-Aziz. Zu allen Vertragstexten siehe Fattal, Antoine: *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*, L’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, Tome X, Beyrouth 1958.
- ⁸⁵ Shaw: *Das Osmanische Reich und die moderne Türkei*, S. 91.
- ⁸⁶ Feldman: *The Fall and Rise of the Islamic State*, S. 53 ff.
- ⁸⁷ Shaw: *Das Osmanische Reich und die moderne Türkei*, S. 125.
- ⁸⁸ Siehe dazu Anschütz, Helga / Harb, Paul: *Christen im Vorderen Orient. Kirchen, Ursprünge, Verbreitung. Eine Dokumentation*, Deutsches Orient-Institut Hamburg, Aktueller Informationsdienst Moderner Orient, Sondernummer 10, Hamburg 1985.
- ⁸⁹ Zu diesem Bündnis und zur Richtung des Wahhabi-Islam siehe auch Münch-Heubner, Peter L.: *Saudi-Arabien – ein zuverlässiger Energieträger- bzw. Öllieferant im 21. Jahrhundert?*, in: *Energieversorgung als sicherheitspolitische Herausforderung*, hrsg. von Reinhard C. Meier-Walser (Berichte & Studien 88), München 2007.
- ⁹⁰ Basic Law of Saudi Arabia, Article 7.
- ⁹¹ Zum Verfassungstext siehe Iraqi Constitution.
- ⁹² Siehe hierzu Goethe-Institut: *Gesellschaft – Irak*, Goethe-Institut e.V., Online-Redaktion, April 2009, <http://www.goethe.de/ins/i...de3249551.htm>
- ⁹³ Deutsche Welle, DW-world.de, Libyen, 27.8.2011: *Verfassung für Nach-Gaddafi-Ära gesucht*, [http://www.dw-world.de/dw/article/0"15345701,00.html](http://www.dw-world.de/dw/article/0), Stand: 18.11.2011.
- ⁹⁴ Damit unterliegen die religiösen Minderheiten aber dem islamischen Strafrecht, was früher nicht so war.
- ⁹⁵ Iran Constitution, Article 65 u. 67.
- ⁹⁶ Krämer: *Gottes Staat als Republik*, S. 178.
- ⁹⁷ Ebd., S. 169 f.
- ⁹⁸ Ebd., S. 176 f.
- ⁹⁹ Gräf, Bettina / Skovgaard-Petersen, Jakob: *Introduction*, in: *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḏāwī*, hrsg. von Bettina Gräf und Jakob Skovgaard-Petersen, New York 2009.
- ¹⁰⁰ Ebd., S. 4.
- ¹⁰¹ Al-Khateeb, Motaz: *Yūsuf al-Qaraḏāwī as an Authoritative Reference (Marjiʿiyya)*, in: *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḏāwī*, hrsg. von Bettina Gräf und Jakob Skovgaard-Petersen, New York 2009, S. 85 ff.
- ¹⁰² Münch-Heubner: *Der Iran*, S. 106 f.
- ¹⁰³ Al-Khateeb: *Yūsuf al-Qaraḏāwī*, S. 87, 95.
- ¹⁰⁴ Ebd., S. 86.
- ¹⁰⁵ Caeiro, Alexandre / al-Saify, Mahmoud: *Qaraḏāwī in Europe, Europe in Qaraḏāwī*, in: *Global Mufti. The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḏāwī*, hrsg. von Bettina Gräf und Jakob Skovgaard-Petersen, New York 2009, S. 132.
- ¹⁰⁶ Krämer: *Demokratie im Islam*, S. 59.

Verantwortlich

Prof. Dr. Reinhard Meier-Walser

Leiter der Akademie für Politik und Zeitgeschehen, Hanns-Seidel-Stiftung, München

Autor

Dr. Peter L. Münch-Heubner

Privatdozent, Universität Augsburg

Aktuelle Analysen

Die „Aktuellen Analysen“ werden ab Nr. 9 parallel zur Druckfassung auch als PDF-Datei auf der Homepage der Hanns-Seidel-Stiftung angeboten: www.hss.de/mediathek/publikationen.html. Ausgaben, die noch nicht vergriffen sind, können dort oder telefonisch unter 089/1258-263 kostenfrei bestellt werden.

- Nr. 1 Problemstrukturen schwarz-grüner Zusammenarbeit
- Nr. 2 Wertewandel in Bayern und Deutschland – Klassische Ansätze – Aktuelle Diskussion – Perspektiven
- Nr. 3 Die Osterweiterung der NATO – Die Positionen der USA und Russlands
- Nr. 4 Umweltzertifikate – ein geeigneter Weg in der Umweltpolitik?
- Nr. 5 Das Verhältnis von SPD, PDS und Bündnis 90/Die Grünen nach den Landtagswahlen vom 24. März 1996
- Nr. 6 Informationszeitalter – Informationsgesellschaft – Wissensgesellschaft
- Nr. 7 Ausländerpolitik in Deutschland
- Nr. 8 Kooperationsformen der Oppositionsparteien
- Nr. 9 Transnationale Organisierte Kriminalität (TOK) – Aspekte ihrer Entwicklung und Voraussetzungen erfolgreicher Bekämpfung
- Nr. 10 Beschäftigung und Sozialstaat
- Nr. 11 Neue Formen des Terrorismus
- Nr. 12 Die DVU – Gefahr von Rechtsaußen
- Nr. 13 Die PDS vor den Europawahlen
- Nr. 14 Der Kosovo-Konflikt: Aspekte und Hintergründe
- Nr. 15 Die PDS im Wahljahr 1999: „Politik von links, von unten und von Osten“
- Nr. 16 Staatsbürgerschaftsrecht und Einbürgerung in Kanada und Australien
- Nr. 17 Die heutige Spionage Russlands
- Nr. 18 Krieg in Tschetschenien
- Nr. 19 Populisten auf dem Vormarsch? Analyse der Wahlsieger in Österreich und der Schweiz
- Nr. 20 Neo-nazistische Propaganda aus dem Ausland nach Deutschland
- Nr. 21 Die Relevanz amerikanischer Macht: anglo-amerikanische Vergangenheit und euro-atlantische Zukunft
- Nr. 22 Global Warming, nationale Sicherheit und internationale politische Ökonomie – Überlegungen zu den Konsequenzen der weltweiten Klimaveränderung für Deutschland und Europa
- Nr. 23 Die Tories und der „Dritte Weg“ – Oppositionsstrategien der britischen Konservativen gegen Tony Blair und New Labour

- Nr. 24 Die Rolle der nationalen Parlamente bei der Rechtssetzung der Europäischen Union – Zur Sicherung und zum Ausbau der Mitwirkungsrechte des Deutschen Bundestages
- Nr. 25 Jenseits der „Neuen Mitte“: Die Annäherung der PDS an die SPD seit der Bundestagswahl 1998
- Nr. 26 Die islamische Herausforderung – eine kritische Bestandsaufnahme von Konfliktpotenzialen
- Nr. 27 Nach der Berliner Wahl: Zustand und Perspektiven der PDS
- Nr. 28 Zwischen Konflikt und Koexistenz: Christentum und Islam im Libanon
- Nr. 29 Die Dynamik der Desintegration – Zum Zustand der Ausländerintegration in deutschen Großstädten
- Nr. 30 Terrorismus – Bedrohungsszenarien und Abwehrstrategien
- Nr. 31 Mehr Sicherheit oder Einschränkung von Bürgerrechten – Die Innenpolitik westlicher Regierungen nach dem 11. September 2001
- Nr. 32 Nationale Identität und Außenpolitik in Mittel- und Osteuropa
- Nr. 33 Die Beziehungen zwischen der Türkei und der EU – eine „Privilegierte Partnerschaft“
- Nr. 34 Die Transformation der NATO. Zukunftsrelevanz, Entwicklungsperspektiven und Reformstrategien
- Nr. 35 Die wissenschaftliche Untersuchung Internationaler Politik. Struktureller Neorealismus, die „Münchener Schule“ und das Verfahren der „Internationalen Konstellationsanalyse“
- Nr. 36 Zum Zustand des deutschen Parteiensystems – eine Bilanz des Jahres 2004
- Nr. 37 Reformzwänge bei den geheimen Nachrichtendiensten? Überlegungen angesichts neuer Bedrohungen
- Nr. 38 „Eine andere Welt ist möglich“: Identitäten und Strategien der globalisierungskritischen Bewegung
- Nr. 39 Krise und Ende des Europäischen Stabilitäts- und Wachstumspaktes
- Nr. 40 Bedeutungswandel der Arbeit – Versuch einer historischen Rekonstruktion
- Nr. 41 Die Bundestagswahl 2005 – Neue Machtkonstellation trotz Stabilität der politischen Lager
- Nr. 42 Europa Ziele geben – Eine Standortbestimmung in der Verfassungskrise
- Nr. 43 Der Umbau des Sozialstaates – Das australische Modell als Vorbild für Europa?
- Nr. 44 Die Herausforderungen der deutschen EU-Ratspräsidentschaft 2007 – Perspektiven für den europäischen Verfassungsvertrag
- Nr. 45 Das politische Lateinamerika: Profil und Entwicklungstendenzen
- Nr. 46 Der europäische Verfassungsprozess – Grundlagen, Werte und Perspektiven nach dem Scheitern des Verfassungsvertrags und nach dem Vertrag von Lissabon
- Nr. 47 Geisteswissenschaften – Geist schafft Wissen
- Nr. 48 Die Linke in Bayern – Entstehung, Erscheinungsbild, Perspektiven
- Nr. 49 Deutschland im Spannungsfeld des internationalen Politikgeflechts
- Nr. 50 Politische Kommunikation in Bayern – Untersuchungsbericht

- Nr. 51 Private Sicherheits- und Militärfirmen als Instrumente staatlichen Handelns
- Nr. 52 Von der Freiheit des konservativen Denkens – Grundlagen eines modernen Konservatismus
- Nr. 53 Wie funktioniert Integration? Mechanismen und Prozesse
- Nr. 54 Verwirrspiel Rente – Wege und Irrwege zu einem gesicherten Lebensabend
- Nr. 55 Die Piratenpartei – Hype oder Herausforderung für die deutsche Parteienlandschaft?
- Nr. 56 Die politische Kultur Südafrikas – 16 Jahre nach Ende der Apartheid
- Nr. 57 CSU- und CDU-Wählerschaften im sozialstrukturellen Vergleich
- Nr. 58 Politik mit „Kind und Kegel“ –
Zur Vereinbarkeit von Familie und Politik bei Bundestagsabgeordneten
- Nr. 59 Die Wahlergebnisse der CSU – Analysen und Interpretationen
- Nr. 60 Der Islamische Staat – Grundzüge einer Staatsidee

