

Kann der Islam mit Hilfe des „Fiqh“ modernisiert werden?

Ralph Ghadban

(Erschienen in: Hünsele, Peter (Hg.), Im Dienst der Versöhnung. Für einen authentischen Dialog zwischen Christen und Muslimen, Regensburg 2008, S.51-64)

Zwei Jahrhunderte nach der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft steht die Frage nach der Modernisierung der islamischen Gesellschaften mehr denn je auf der Tagesordnung. Die in der Kolonialzeit entstandenen Nationalstaaten versuchten, nach ihrer Unabhängigkeit auf der Basis der westlichen Ideologie des Nationalismus, bürgerliche Gesellschaften zu errichten, und scheiterten allesamt, die Türkei bleibt die einzige Ausnahme. Manche Länder versuchten, anhand einer anderen westlichen Ideologie eine sozialistische Gesellschaft aufzubauen, und erzeugten ohne Ausnahme autoritäre bis diktatorische Regime.

Angesichts des Scheiterns der Modernisierungsversuche setzte sich die antimodernistische Bewegung des Islamismus allmählich durch. Der Islamismus als ideologische Alternative zur Verwestlichung beabsichtigt, den islamischen Staat zu beleben, und hat beachtliche politische Erfolge erzielt. In den letzten fünfzig Jahren stieg die Zahl der Staaten, die die Scharia als Verfassung proklamieren, von einem auf zwölf Staaten. Eine ganze Reihe von anderen Staaten, wie Ägypten, hat die Scharia durch die Hintertür eingeführt, indem sie in ihren scheinbar säkularen Verfassungen, die Scharia als Hauptquelle der Gesetzgebung festgeschrieben haben. Selbst in der Türkei ist nach dem Sieg der Islamisten und der Änderung der Verfassung 2007 die Zukunft der bürgerlichen Gesellschaft ungewiss.

Die Reislamisierung der islamischen Gesellschaften hatte verheerende Konsequenzen. Sie hat die alte Größe des islamischen Staates (8.- 12. Jh.) nicht wiederherstellen können und den Anschluss der islamischen Länder an die Moderne in weite Ferne gerückt. Die „Arab Human Development Reports“ (2002, 2003 und 2004) der UNDP (United Nations Development Programme) zeigen, dass die arabischen Länder zivilisatorisch auf den unteren Rängen der Weltliste stehen, schlechter als sie schneidet nur Schwarzafrika ab. Die

Islamisierung in Indien hat die Muslime in jeder Hinsicht zurückgeworfen.¹ Pakistan, Afghanistan, Irak, Somalia, Eritrea, Sudan, Jemen sind durch den Krieg erheblich beschädigt. Ägypten, Syrien, Algerien, Marokko, Bangladesch werden durch die Demographie erdrückt. Der Iran erlebt wegen Misswirtschaft und Militärausgaben und trotz astronomischen Öleinnahmen eine akute ökonomische Krise.

Modernisierung durch Ausgleich: die *Tawfīqiya*

Dieser Zustand der Radikalisierung ist nach dem bekannten arabischen Denker Mohammad Gâber al-Ansâry auf das Fehlen des ausgleichenden Denkens zurückzuführen.² Diese jetzt fehlende Denkweise ist sonst, seiner Meinung nach, tief im arabischen Denken verankert. Die islamische Zivilisation hat nämlich drei Denkweisen erzeugt, die im Laufe der Geschichte immer wieder in Konflikt getreten sind.³

Die erste Denkweise stellt der Salafismus (*al-salafiya*) dar. Sie bezieht sich allein auf die Grundlagen der islamischen Religion (*al-usûl*), sowohl die doktrinären (*al-'aqîda*) als auch die juristischen Grundlagen (*al-fiqh*), und wenn sie fremde zivilisatorische Einflüsse notgedrungen hinnehmen muss, dann verweigert sie eben diesen zivilisatorischen Beitrag als solchen anzuerkennen. Sie behandelt das Aufgenommene auf der Basis der übernommenen Doktrin (*naql*) und lehnt eine rationale Aufarbeitung, die eine neue Interpretation der Doktrin implizieren würde (*ta'wîl*), ab. Die salafitische Denkweise haftet historisch an den „Leute der Sunna“ (*ahl al-sunna*), sie betrifft aber auch viele Schiiten, wie die Zaiditen und Teile der Imamiten. Die salafitische Denkweise beinhaltet zwei Strömungen, eine radikale Strömung, die an der Übernahme des literarischen Sinnes der religiösen Texte festhält und eine moderate Strömung, genannt die „Leute der Meinung“ (*ahl al-ra'î*), die eine intellektuelle Tätigkeit (*ijtihâd*) im Rahmen des Analogieschlusses (*qiyâs*) mehr oder weniger erlaubt. Diese Tätigkeit hat mit dem rationalen Denken der Theologie und Philosophie nichts zu tun.

¹ Al-sharq al-awsat, *Limâza yatakhallafu al-muslimûn fil Hind?* 1. September 2006 Nr, 10139 (Warum entwickeln sich die Muslime in Indien zurück?)

² Al-Ansâry, Mohammad Gâber, *al-fikr al-'arabi wa sirâ' al-addâd*. Beirut 1996 (Das arabische Denken und der Kampf der Antipoden). Al-Ansary, der in Bahrain geboren ist und in Beirut studierte, ist ein Verfechter des ausgleichenden Denkens, das er als konstante im arabischen Denken betrachtet. Vgl. Al-Na'îm, Ali, *al-'ilmâniya wal mumâna'a al-islâmiya. Muhâwarât fil nahda wal hadâtha*, Beirut 1999, S. 193 ff (Der Säkularismus und die islamische Verweigerung. Gespräche über die Nahda und die Modernität)

³ Al-Ansâry, *ibid.*, S. 25 ff

Die zweite ist die ausgleichende Denkweise (*al-tawfiqiya*). Sie hält an dem Kern der islamischen Doktrin und an den islamischen Werten fest und nimmt alles Fremde auf, was sie als dem Geist des Islam adäquat findet. Anhand einer rationalen Interpretation der heiligen Texte (*ta'wîl*) gewinnt das Aufgenommene einen islamischen Charakter und wird in die Doktrin integriert. Auf diese Art findet die Versöhnung zwischen der formal übernommenen Doktrin und dem rational aufgenommenen Fremddenken (*al-manqûl wal ma'qûl*) statt. Diese Denkweise betont die Vorrangigkeit islamischer Werte, sie impliziert jedoch eine Gleichwertigkeit mit dem Fremddenken, weil dieses nach seiner Verleihung einer islamischen Gestalt gleichwertig wird. Diese Denkweise verkörpern historisch die Theologie der Mu'taziliten (*al-kalâm*) und die Philosophie (*al-falsafa*).

Die dritte ist die ablehnende Denkweise (*al-rafdiyya*). Sie gilt als ideologische Hauptquelle für die sozialen und politischen Revolutionen im Islam. Sie übernimmt ohne Bedenken alles Fremde und interpretiert es symbolisch ungeachtet des ursprünglichen Sinns und ohne Rücksicht auf die islamischen Regeln und Normen. Sie erzeugt damit einen neuen Sinn, der eher eine neue Tradition als die islamische gründet. Sie erfasst historisch verschiedene Gruppen wie die Esoteriker (*al-bâtniya*), vertreten hauptsächlich durch die Ismaeliten, die radikalen Mystiker und die Skeptiker und die Atheisten wie al-Râzi (gest. 925) und al-Rawandi (gest. 910), die aus rationalen Überlegungen heraus nicht an das Prophetentum glaubten.

Im 12. Jh. siegte die erste Denkweise der *Salafiya*. Mit der Vernichtung der ismaelitischen Fatimiden (909-1171) wurde die *Rafdiyya* zerschlagen. Al-Ghazali bekämpfte erfolgreich die Theologie und die Philosophie und schaffte den Ausgleich zwischen ihnen und der Religion, d.h. zwischen Vernunft und Glaube ab, und ersetzte ihn durch einen Ausgleich zwischen Mystik und Religion, d.h. zwischen Intuition und Glaube.⁴ Damit gründete er die islamische Orthodoxie, die bis heute gilt. Das ist der moderate Salafismus. Im 13. Jh. unternahm Ibn Taymiya (1263-1328) die Reinigung der Religion und löschte alle Spuren der Vernunft und der Mystik aus der orthodoxen Lehre, das war der radikale Salafismus.

In den modernen Zeiten wurden diese Denkweisen wieder belebt. Als erste übernahm die *Salafiya* in ihrer radikalen Form, dem Wahabismus, der die Denkweise von Ibn Taymiya fortsetzt, und in ihrer traditionellen Form, Abdul

⁴ Al- Ghazali, Abu Hamed, *al-munqiz min al-dalâl*, Beirut 1996, S. 96 ff., 130 ff. (Retter von Irrsal)

Qadir al-Djasâiri (1832-1847) in Algerien, Al-Mahdi (1881-1898) im Sudan und die Sanusiya (1912-1925) in Lybien, den Widerstand gegen den Westen. Sie wurden alle militärisch geschlagen.

Dann trat mit der Nahda die *tawfiqiya* in Aktion. Sie begriff, dass es vor allem um eine zivilisatorische Konfrontation handelt, und wollte den Islam stärken. Dafür sollte er soweit reformiert werden, dass er wenigstens die Übernahme der materiellen Errungenschaften der Moderne zuließ. Ihre Hauptvertreter waren al-Afghani (1839-1997), Muhammad Abdu (1849-1905) und al-Kawakibi (1854-1902).

Die dritte Denkweise der *rafdiya* erzeugte als esoterische Bewegung im Iran, die *Bahâ'îya*, und in Indien, die *Ahmadiya*. Im Nahen Osten konnte sich nur ihr rationeller Zweig durchsetzen und bestand in der Übernahme des westlichen modernen Staates mit seiner Trennung zwischen Politik und Religion auf der Basis des Menschenrechts anstatt des Gottesrechts. Das Problem mit dieser rationalen *rafdiya* lag darin, dass sie von Minderheiten, überwiegend arabischen Christen, getragen war, d.h., sie fand außerhalb des Islams statt.

Erst mit dem Kamalismus in der Türkei siegte der Säkularismus über die *salafiya*. Die Nahda, die bislang einen ausgleichenden Weg eingeschlagen hatte, spaltete sich infolge des Streites nach der Abschaffung des Kalifats 1924 in eine salafitische und eine radikale säkulare Strömung, die beide eine fundamentalistische, unversöhnliche Haltung annahmen. Die *tawfiqiya* schien am Ende zu sein. Diese Radikalisierung holte die *rafdiya* in den islamischen Kulturkreis zurück, weil ihre Anführer nun Muslime waren, wie Lutfi al Sayyed, und sich spätestens seit dem Erscheinen des Buches von Ali abdel Razeq „*Der Islam und die Grundlage der Herrschaft*“ (1925), der den Säkularismus islamisch zu begründen versuchte, innerislamischer Argumente bediente. Die gebildete Denkweise war für eine bedingungslose Übernahme der bürgerlichen Gesellschaft und stand in offenem Konflikt mit der *salafiya*.

Der arabische Nationalismus des Baathismus und Nasserismus entstand als ausgleichende Denkweise zwischen den Fronten. Er hatte gute Chancen, die arabischen Länder in die Moderne zu führen. Er wurde jedoch in seiner Entwicklung durch die Entstehung Israels gehemmt, von dem Westen gnadenlos bekämpft und schließlich im Junikrieg 1967 vernichtend geschlagen.

Al-Ansâry moniert, dass die Denker der ausgleichenden Denkweise vor allem zur Zeit der Nahda in dem Westen vordergründig die materielle Überlegenheit wahrnahmen und sich deshalb bemühten, den Islam mit den modernen Wissenschaften zu versöhnen bzw. ihre Übernahme zu rechtfertigen. In ihrem apologetischen Drang wollten sie nicht einsehen, dass hinter dem Fortschritt nicht allein die Technik steht, sondern eine ganze Zivilisation und sie haben es deshalb versäumt, eine kreative philosophische und theologische Auseinandersetzung mit ihr zu führen, wie es damals im 9. Jh. zwischen dem Islam und dem Hellenismus geschah.

Aus diesem Grund endeten die Versuche der Islamreformer immer bei dem Fiqh. Mohammad Abdu, der mit seinem Buch „*Risâlat al-tawhîd*“ zum ersten Mal seit Jahrhunderten wieder an die Tradition der Mu'taziliten anknüpfte, behandelt einige ihre Themen wie die Eigenschaften Gottes und die menschliche Freiheit, die Frage der Erschaffung des Korans hat er allerdings in späteren Auflagen seines Buches fallen gelassen und er beschränkte seine Tätigkeit auf die Erstellung von Fatwas und die Reformen des Rechts sowie der Institution der Al-Azhar.⁵

Al-Ansâry sieht die Notwendigkeit der Entwicklung einer neuen *tawfiqiya*, die *„letztendlich eine kreative und effektive Anpassung ihrer ursprünglichen monotheistischen Idee an die Dialektik der modernen Zeit schafft und ihre beide Konstituanten, die Tradition und die Moderne, in einer Weise vereint, die sich von den zeitgenössischen Formen im arabischen Denken unterscheidet.“*⁶ Diese Lösung findet er in Gefolge von Hassan Hanafi bei Hegel: *„Der Hegelianismus hat die Existenz rationalisiert, an erster Stelle die göttliche Existenz und das religiöse Phänomen. So wurde die religiöse Entwicklung der Menschheit eine Verkörperung des Wirkens des absoluten Geistes und die Bestandteile der Doktrin zum Bestandteil der Vernunft.“*⁷

Nach wie vor will al-Ansary Glaube und Vernunft versöhnen, ein Anliegen, das die islamische Zivilisation Jahrhunderte lang beschäftigte, bevor sie die Vernunft vertrieb.⁸ Nach Johann Christoph Bürgel siegte damit die „unterworfenen Vernunft“ des Gläubigen über die „autonome Vernunft“ der Philosophen und Theologen. Es stellt sich daher die Frage nach den Erfolgchancen der Modernisierung: Warum soll, was damals scheiterte, zu

⁵ Ibid., S. 214

⁶ Ibid., S. 614

⁷ Ibid., S. 621

⁸ Vgl. Bürgel, Johann Christoph, Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München 1991

unserer Zeit gelingen? Mit den Erfolgen der *salafiya* in den letzten fünfzig Jahren ist der Raum für die autonome Vernunft immer enger geworden. Die muslimischen Freidenker werden verfolgt und bevölkern die Universitäten im Westen. Gleichzeitig ist die materielle Modernisierung und das passive Eindringen westlicher Werte weit verbreitet und verlangt nach Lösungen.⁹ Man glaubt, die Lösung in den Fiqh zu finden. Wie die Nahda zu ihrer Zeit behauptete, der „wahre Islam“ würde sich nicht vor der Übernahme der westlichen Wissenschaften versperren, so betont heute die *salafiya* die Fähigkeit des Fiqhs die Moderne zu integrieren.

Modernisierung mit dem Recht

Lange vor der ideologischen Beschäftigung bzw. Auseinandersetzung mit dem Westen begann das militärisch und wirtschaftlich angeschlagene Osmanische Reich die Modernisierung seines Staatsapparates zuerst durch eine Reihe von Militärreformen, angefangen mit der Mission des französischen Barons de Tott (1773)¹⁰ bis zur Mission des preußischen Helmuth von Moltke (1835-1839).¹¹ Nach der Zerschlagung der Janitscharen 1826, die sich jeder Reform widersetzen, folgten Staatsreformen einschließlich einer Rechtsreform, bekannt als *Tanzimât*. Das Reformdekret von 1839, *khatti scherif* von *Gülkhane*, des Sultans Sultan Abdülmejid (1839-1861) reformiert nicht nur das Militärwesen, sondern gestaltet auch das Steuerwesen und das Eigentumsrecht neu. Darüber hinaus bestätigt es den im Jahre 1838 errichteten Justizausschuss - *Meclis-i Ahkâm-i Adliye* - und erweitert seine Befugnisse.¹² Der *Hatti Humayoun* von 1856 ist noch umfassender und proklamiert sogar die Gleichheit aller Untertanen. Die Reformen erfassten alle Staats- und Lebensbereiche, ein modernes Rechtssystem ersetzte allmählich die islamische Scharia, deren Verdrängung einen Höhepunkt erreichte, als die Verfassung im Jahre 1876 verabschiedet wurde. Der Sultan Abdülhamid II (1876-1909) setzte sie zwar kurz danach außer Kraft, hielt aber an den Reformen weiter fest.

Die Rechtsreformen bestanden in der Übernahme europäischer Gesetzbücher (Handels-, See und Strafrecht), die die Schaffung säkularer Gerichte erforderten, die *Nazâmiya*. Da das Zivilrecht immer mehr unter ihre Zuständigkeit fiel,

⁹ Dieser Zustand führt Al-Ansarys zufolge zu einer Diskrepanz zwischen einer westlichen Lebensart und einem falschen islamischen Bewusstsein, das er als „Selbsttäuschung“ qualifiziert. Ibid., S. 643

¹⁰ Lewis, Bernard, The Impact of the French Revolution on Turkey. Some Notes on the Transmission of Ideas. In Cahiers d'histoire mondiale I, Nr.1 (1933), S. 109

¹¹ Vgl. Moltke, Helmuth v., Unter dem Halbmond. Erlebnisse in der alten Türkei 1835-1839. Darmstadt 1981

¹² Stanford J. & Ezel K. Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Cambridge 1977, Vol II S.59-61

wurde das Recht der hanafitischen Rechtsschule nach europäischem Vorbild kodifiziert und 1868 in *al-majalla* veröffentlicht. Es diente der Vereinheitlichung der Rechtsprechung. Ausgenommen war das Personenstandsrecht (Familie-, Ehe und Erbrecht), das Angelegenheit der Schariagerichte blieb.¹³ Eine mehr oder weniger umfassende Übernahme westlicher Gesetzgebung fand auch überall in der islamischen Welt statt, weil sich außer der Türkei und Arabien alle islamischen Länder unter direkter Kolonialherrschaft befanden.¹⁴ In der Türkei allerdings wurde der Prozess der Säkularisierung am weitesten geführt. Die Polarisierung zwischen Säkularismus und Islam endete mit der Abschaffung der Schariagerichte 1926 und der totalen Laizisierung des Staates.

Im arabischen Raum versuchte die Nahda, sehr früh einen Ausgleich zwischen Religion und Politik zu finden. Muhammad Abdu brach mit der traditionellen Treue zu einer Rechtsschule und warb und praktizierte auch den Ekklektizismus, *talfiq*, zwischen allen Rechtsschulen, um passende Argumente für die Durchsetzung moderner Verhältnisse zu finden.¹⁵ Er bemühte sich um die Reform von al-Azhar und der Schariagerichte und wandte sich den Fatwas zu. Dafür begann er eine neue Exegese des Korans, die zum ersten Mal seit Jahrhunderten auf der rationellen Interpretation (*ta'wîl*) des Textes ruhte. Die Absicht Gottes ist das Wohlergehen (*maslaha*) der Menschen, entsprechend solle seine Offenbarung interpretiert werden.

Die arabischen Nachfolgestaaten des Osmanischen Reiches übernahmen nach dem Ersten Weltkrieg die westliche Gesetzgebung, selbst das Zivilrecht der osmanischen *majalla* wurde ersetzt. Nur das Personenstandsrecht blieb in den Händen der Schariagerichte. Eine Polarisierung wie bei den Türken fand auch hier zwischen Säkularen und Religiösen statt. Die Entstehung der nationalen Bewegung, die den Nationalstaat nach dem Zweiten Weltkrieg errichtete, verhinderte jedoch eine Entscheidung zugunsten einer der beiden Parteien nach der kemalistischen Art und setzte ihr Ausgleichprojekt durch. Sie versuchte, die Moderne mit der Tradition zu vereinbaren. Die Argumente der *tawfiqiya* waren westlich, sie wollten aber nicht, wie in der Türkei die Scharia endgültig abschaffen, sondern sie mindestens formal berücksichtigen.

Die Hauptfigur dieses Unternehmens war der Jurist Abdel Raziq al-Sanhuri (1895-1971), der das westliche Recht Ägyptens islamisierte und das islamische

¹³ Coulson, N.J., A History of Islamic Law, Edinburgh 1964, S. 151-152

¹⁴ Ibid., S. 151-162. Vgl. Schacht, Joseph, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1982, S. 100-111

¹⁵ Al-Yazîd, Muna abu, Manhag Muhammad Abdu fi dirâsat al-'aqîda. (Die Methodologie der Doktrinstudien bei Muhammad Abdu) http://www.islamonline.net/arabic/In_Depth/MohamadAbdo/Articles/18.shtml

Recht Iraks verwestlichte, und damit neue Maßstäbe der *tawfiqiya* setzte. Der Ansatz al-Sanhuris und seiner Kollegen geht über den Versuch Abdus weit hinaus. Er stellt einen hemmungslosen Ekklektismus dar, meint Joseph Schacht,¹⁶ der nicht beim *talfiq* stehen bleibt, sondern sich auf die gesamte Tradition erstreckt. Jede geäußerte Meinung in der Vergangenheit wird aus ihrem Kontext gerissen und für ein modernes Vorhaben eingesetzt. Der Ansatz stellt das islamische Recht nicht in Frage, benutzt aber seine Prinzipien, um es gründlich zu ändern. So wird das Recht des Herrschers, unter Umständen die Gerichtsbarkeit des Kadis einzuschränken, maßlos ausgenutzt.

Das Vermeiden einer theoretischen Auseinandersetzung mit dem Fiqh, die einen Aufstand der Gelehrten hervorrufen könnte, wie es bei Abdulk Raziq geschah, und die Beschränkung auf die praktische Funktionalität, erklären der Erfolg Al-Sanhuris in der arabischen Welt.¹⁷ Sein für Ägypten 1949 ausgearbeitetes Zivilgesetzbuch machte die Schariagerichte überflüssig und diente als Muster für die meisten arabischen Länder. Diese Erfolgsgeschichte fand mit der Niederlage des Nationalstaates im Junikrieg 1967 ein Ende. Der Nationalstaat verlor seine Legitimation, die *tawfiqiya* an Überzeugungskraft.¹⁸ Es läutete die Stunde der *salafiya*.

Die Kodifizierung des islamischen Rechtes, Fiqh, war eine Modernisierung im Sinne einer Anpassung an das westliche Rechtsverständnis, bedeutete aber zugleich den Verzicht auf den Juristentrecht zugunsten des positiven Rechtes. Die Rechtsprechung der islamischen Juristen, *qâdis*, ruhte auf, wie Baber Johansen sagt, der islamischen Normativität,¹⁹ d.h. der normativen Interpretation der unfehlbaren Offenbarung durch die fehlbare Vernunft der Juristen und war deswegen mit Vorbehalt gekennzeichnet. Der Fiqh unterschied zwischen einer moralischen Dimension, die das „*forum internum*“ (*al-bâtin*) - vergleichbar mit dem Gewissen- bindet und einem „*forum externum*“ (*al-zâhir*) - vergleichbar mit dem Handeln- das das Objekt der Rechtsprechung bildet.²⁰ Das Letztere unterlag der Ratio, die aber aus eigener Kraft die Wahrheit (*'ilm al-yaqîn*) nicht erreichen kann. Die Wahrheit ist verkörpert in der Offenbarung, dem Koran, der Sunna und dem Konsens der Gemeinschaft (*ijmâ'*), die als Quelle des Rechts dienen. Wo ihre Aussagen klar und unmissverständlich sind, decken sich Moral und

¹⁶ Schacht, *ibid.*, S. 106

¹⁷ Al-Ansâri, *ibid.*, S. 217

¹⁸ Johansen, Baber, Das juristische Erbe des Islams in der Moderne. Offenbarte Normen, staatliche Gesetze und globales Recht Rechtspolitischer Kongress der Friedrich- Ebert- Stiftung vom 26. bis 28. April 2002 in Karlsruhe. Al-Ansâri, *ibid.*, S. 578

¹⁹ Johansen, *ibid.*

²⁰ Johansen, Baber, Contingency in a Sacred Law. Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh. Köln 1999, S. 35 ff, 65-66

Recht, wo der menschliche Verstand deutend vermittelt, und das sind die meisten Fälle, dort schleicht sich der Zweifel ein. Es handelt sich dann um eine höchstwahrscheinliche Wahrheit, (*ghâlib al-zann*).

Das Ergebnis ist, dass es verschiedene Juristenmeinungen gibt, organisiert in unterschiedlichen Rechtschulen, und dass für denselben Sachverhalt verschiedene Urteile gefällt werden können. Das bedeutet auch, dass das Recht für Fremdeinflüsse weit offen war, für deren Aufnahme die Juristen eine ganze Reihe von sekundären Fiqhkategorien entwickelt haben: *'ada*, *'urf*, *maslaha*, *istihsân*, *istislâh*.²¹ Das verleiht dem Juristenrecht eine Flexibilität, die mit dem positiven Recht verloren geht. Der bedeutende Verlust jedoch besteht in der Vernachlässigung des gottesdienstlichen Charakters des Fiqhs durch den Verzicht auf das „*Forum internum*“.²²

Nach der Niederlage der *tawfîqiya* verlangt die *salafiya* die Wiederherstellung der islamischen Normativität. Sie will merkwürdigerweise nicht die Wiederherstellung des Juristenrechts, sondern die Kodifizierung der islamischen Normativität, die dann als Grundlage für die Gesetzgebung dienen soll, um sie zu legitimieren. Diese Klausel der Islamisierung – die Scharia ist die einzige Quelle der Gesetzgebung – ist inzwischen in den meisten arabischen Verfassungen fest verankert. Die formale Verrechtlichung der Scharia als Errungenschaft der Moderne wird dagegen von niemand mehr in Frage gestellt.²³ Was geschieht nun mit den Muslimen, die in keinem islamischen Land leben, und daher gezwungen sind, unter säkularem Recht ohne Aussicht auf seine Islamisierung zu leben?

Modernisierung mit dem Fiqh?

Im 10. Jh. wurde die Tür des *ijtihâd* geschlossen und die Verengung des Fiqhs durch die salafitische Dogmatisierung führte zur Nachahmung im Recht, *taqlîd*. Trotz alledem fanden die sekundären Fiqh-Kategorien²⁴ für die Integration immer neu auftretender Ereignisse, die ein Rechtsurteil, *huqm schar'î*,

²¹ Gewohnheit, Sitte, Interesse, annehmbar, von Interesse. Siehe dazu die Enzyklopädie of Islam. Joseph Schacht hat in seinen Werken gezeigt, wie das islamische Recht in der Übernahme von fremden Normen besteht, die dann nach moralisch religiösen islamischen Werten islamisiert und systematisiert werden.

²² Johansen, *ibid.*, S. 62, 71

²³ *Ibid.*

²⁴ Die primären Quellen (*al-masâdir al-asliya*) sind der Koran, die Sunna, der Konsens und der *qiyâs*. Für die sekundären Quellen (*al-masâdir al-taba'iya*) siehe Al-Qaradawi, Yusuf, *Taysîr al-fiqh lil muslim al-mu'âsir*, Beirut 2000, S. 88 ff. (Die Verfügbarkeit des Fiqhs für den zeitgenössischen Muslim)

benötigten, eine ständig erneuerte Anwendung für die Herstellung der erforderlichen Rechtsgutachten, *fatwas*. Die wichtigsten der sekundären Kategorien, worauf dieser Fiqh sich stützt, sind zusätzlich zu den oben erwähnten *'ada*, *'urf*, *maslaha*, *istihsân*, *istislâh* die folgenden: *ihtiyât* (Vorsorge), *sad al-zarâ'i* (Vermeidung der Versuchung), *al-darar wal darûrât* (Schaden und Zwang), *'umûm al-balwa* (Vermeidung genereller Nachteile), *istishâb* (Fortdauer alter Gebote) und *al-barâ'a al-asliya* (ursprüngliche Zulassung).²⁵

Diese juristische Behandlung der unvorhergesehenen Ereignisse wurde Fiqh *al-nawâzil* genannt. Dieser Fiqh war ziemlich ungebunden und erlaubte eine ständige Anpassung an die Erfordernisse der Zeit, die allerdings nicht immer positiv ausfiel, wie zurzeit der Dekadenz, als der Fiqh aus Unwissenheit und Ignoranz willkürlich angewandt wurde.²⁶ In der Moderne nahm Fiqh *al-nawâzil* zwangsweise enorm zu. Die später auftretende Globalisierung erforderte globale Antworten. So entstanden in den islamischen Ländern transnationale Gelehrten-Gremien, wie „*magma' al-buhûth al-islâmiya*“ in al-Azhar (1964), Der Fiqhrat (1977) der „Muslimischen Weltliga“ (1962) und der internationale Fiqhrat (1981) der „Islamischen Weltkonferenz“ (1969), in dem alle islamischen Länder vertreten sind, um diese Aufgabe zu bewältigen. Sie wollen auch in diesen Fiqhzweig Ordnung bringen, indem sie ihn an die Rechtsquellen binden, *ta'sil*, und seine Willkürlichkeit einschränken.²⁷ Inzwischen gehört Fiqh *al-nawâzil* zum Studienprogramm der meisten Schariafakultäten.

Der Begriff *nawâzil* stand im klassischen Fiqh für die Katastrophen und beschränkte sich auf Kultfragen. In der postklassischen Periode ab dem 11. Jh. umfasste der Begriff alle unerwarteten neuen Ereignisse, d.h. Ereignisse, die bislang von dem Fiqh nicht behandelt worden sind. Obwohl *nawâzil* der älteste Begriff war, blieb er nicht der einzige für die Kennzeichnung dieser Ereignisse. Gleich alt ist das Synonym *fiqh al-wâqi'ât*, später wurden auch folgende Begriffe abwechselnd angewandt: Fiqh der Migration, *al-ightirâb*, Fiqh der Bürgerschaft, *al-muwâtana*, Fiqh der Intention, *al-maqâsid*, Fiqh der Prioritäten, *al-awlawiyât*, Fiqh der Erwägung, *al-muwâzanât*, Fiqh der Zweckmäßigkeit, *al-ma'âlât*, Fiqh der Unterlegenheit, *al-istid'âf* und Fiqh der zeitgenössischen Fragen, *al-qadâya al-mu'âsira*.

²⁵ Bin Hamid, Saleh bin Abdallah, *Dawâbit al-nazar fil-nawâzel wal mutaghayyirât fi ijthâdât al-fuqahâ'*. <http://www.olamaashareah.net/nawah.php?tid=649&action=print>

²⁶ Mu'nis, Hussein (ed.), Seite sieben seiner Einführung zu: Al-Wanscharîsi, Abul-Abbas Ahmad ibn Yahya, *Asnâ al-matâjir fi bayân ahkâm man ghalaba 'ala watanihi al-nasâra wa lam yuhâger*, Al-Zaher 1996

²⁷ Vgl. z.B. Al-Qahtani, Musfer ben Ali, *Dawâbit al-fatya fil manâzil al-mu'âsara*, (Die Regulierung der *fatwa* in den zeitgenössischen *nawâzil*) <http://www.olamaashareah.net/nawah.php?tid=3687>

Diesen Kategorien liegt die Auffassung zugrunde, dass in den Territorien unter islamischer Herrschaft, *dâr al-Islâm*, das Recht Gottes bzw. das islamische Recht gilt, die Territorien der Ungläubigen sind dagegen rechtlos und müssen unterworfen werden, das sind *dâr al-harb*, d.h. Gebiet des Krieges.²⁸ Als die Expansionswelle des Islam zum Stillstand kam, musste das islamische Reich friedlich mit seinen Nachbarn leben und handeln. Muslime mussten sich deswegen in rechtlose Gebiete begeben, die Rechtsgelehrten entwickelten die Kategorien von Gebiet des Vertrages, *dâr al 'ahd*, in dem die Muslime denselben rechtlichen Status erhielten wie die nicht muslimischen Besucher, in der Regel Kaufleute, im islamischen Gebiet, nämlich eines *musta'min*, d.h. vorübergehend geschützt, wenn der Gast länger bleibt, erhält er den Status eines Schutzbefohlenen, *dhimmi*, wie die nichtmuslimischen Untertanen des Reiches. Der ständige Verbleib eines Muslims unter nichtmuslimischer Herrschaft war untersagt.²⁹

In der Geschichte kam es aber wegen der anhaltenden Kriege zu ständigen Verschiebungen der Grenze mit dem Ergebnis, dass zwei der vier sunnitischen Rechtsschulen, die hanafitische und die schafeitische, das Leben der Muslime unter fremder Herrschaft akzeptierten, so lange sie ihre Religion praktizieren können. Die muslimischen Untertanen der Nichtmuslime wurden als Schutzbefohlene genau wie die christlichen Untertanen der Muslime behandelt. Der unaufhaltsame Niedergang der islamischen Länder im Laufe der Jahrhunderte hat viele Muslime doch zum Exil, *hijra*, in die islamischen Länder veranlasst, oder sie wurden einfach vertrieben. Die Exilanten, *muhâjirûn*, kamen aus Sizilien, Portugal und Spanien, später aus Osteuropa, Südrussland und den Balkanländern, dann aus Indien und Palästina.

Nach dem Zweiten Weltkrieg brachte die Wirtschafts- und Fluchtmigration die Muslime wieder nach Europa und zum ersten Mal nach Nordamerika. Inzwischen leben nach den Angaben des "*Institute of Muslim Minority Affairs*" ein Drittel der 1,2 bis 1,4 Millionen Muslime in 149 Ländern als Minderheiten unter einer nichtislamischen Rechtsordnung. Für die Bewältigung ihrer Situation hat sich der *Fiqh al-nawâzil* weit verbreitet und wurde wegen der oft fehlenden qualifizierten Gelehrten von Amateuren gestaltet. In den 90er Jahren schossen überall *Fiqh*räte aus dem Boden, die Renommierten unter ihnen sind ohne Zweifel der „*Fiqh Council of North America*“ und der "*European Council for*

²⁸ Johansen, Das juristische Erbe

²⁹ Vgl. Lewis, Bernard, Legal and Historical Reflections on the Position Muslim Populations under Non-Muslim Rule, in: *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. xiii, January 1992, Nr. 1, S. 1-17

Fatwa and Research“. Nicht selten gibt es eine Personalunion mit den oben erwähnten Fiqhräten und sie haben dieselbe Aufgabe.³⁰

Die Fiqhräte stellen den Versuch dar, die islamische Normativität unabhängig von der politischen Macht zu institutionalisieren. Auch hier handelt es sich nicht um ein Juristenrecht im traditionellen Sinne, sondern um eine Straffung der Normierung der Offenbarung, zwecks erleichterter Umsetzung in der nationalen Gesetzgebung. Es ist außerdem ein Schritt zur Schaffung einer Art muslimischer Ökumene, die eine einheitliche und siegreiche Auseinandersetzung mit dem Westen erlaubt, innerhalb des so genannten Dialogs der Kulturen, den die „Muslim Weltliga“ inzwischen durchgesetzt hat. Das geschieht durch die Uminterpretierung des Konsenses, *ijmâ'* einerseits und die Neubestimmung der islamischen Aufteilung der Welt andererseits.

Der Konsens der Umma als dritte Quelle des Rechtes nach Koran und Sunna, wurde schnell zu einem Konsens der Gelehrten und hat in wenigen Fällen eine allgemeine Übereinstimmung gefunden, daher die vielen Rechtsschulen. In der Moderne war wegen der tief greifenden Umwälzungen und der Unzulänglichkeit der Muslime ein Konsens mit dem *fiqh al-nawâzil* kaum erreichbar. Daher sollen die neuen Fiqhgremien mehr Professionalität erbringen, sowohl hinsichtlich der Fiqhkompetenz als auch der modernen Sachkenntnisse. Bei Sachfragen sollen Experten (Ärzte, Ingenieure, Ökonomen) angehört werden und Gutachten erstellen.

Ein Hauptverfechter dieser Linie ist der Gelehrte Yusuf al-Qaradawi, der seinen Standpunkt u.a. in seinem Buch: „*Der ijtihâd in der islamischen Scharia*“³¹ darstellt. Der *ijtihâd* kann individuell oder kollektiv sein, die ersten Kalifen haben in der Rechtsfindung immer mit den Gefährten des Propheten beratschlagt und sind zu den besten Lösungen gekommen. Der kollektive *ijtihâd* ist daher besser als der individuelle. Bei der enormen Zerstreung kann seine Rolle heute am besten von Gremien erfüllt werden. Zwei Voraussetzungen sind notwendig: die Kompetenz und die politische Unabhängigkeit. Aus diesem Grund hat al-Qaradawi seine Internationale Vereinigung der muslimischen Ulemas in Dublin gegründet (2004).

³⁰ Vgl. z.B. Al-Qaradawi, Yusef, *Al-fatwa bayna al-indibât wa al-tasaiyub*, Beirut 1988. (Die Fatwa zwischen Strenge und Dilettantismus). Oder derselbe, *Al-fiqh al-islâmi bayna al-asâla wal tajdîd*. Beirut 2001 (Der islamische Fiqh zwischen Fundamentalismus und Erneuerung). Al-Qaradawi ist Vorsitzender des europäischen Fiqhrates und Mitglied des Fiqhrates der „Muslimischen Weltliga“

³¹ Al-Qaradawi, Yusuf, *Al-ijtihâd fil schari'a al-islamiya*, (Kapitel: Der Übergang zu dem kollektiven ijtihâd). http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=206&version=1&template_id=11&parent_id=1

Alle diese Gremien sind in den Händen der *salafiya* und teilen die Welt nach wie vor in Gebiet des Islams und Gebiet des Krieges ein. Manche Gremien, besonders die wahabistisch orientierten, wollen den Westen meiden und raten den Muslime davon ab, im Westen zu leben. Andere, und das ist die Strömung der Muslimbruderschaft, wollen die Liberalität des Westens für seine Islamisierung ausnutzen. Al-Qaradawi gehört zu ihnen, betrachtet aber das ganze Gebiet des Krieges als Gebiet des Vertrages, *dâr al-'ahd*. Er geht sogar einen Schritt weiter und findet die Anwesenheit der Muslime im Westen, sozusagen im Weltzentrum der Macht notwendig.³² Sein Stellvertreter im europäischen Fiqhrat Faisal Maulawi kommt in seinem Aufsatz „Die Grundbegriffe der islamischen Mission im Westen“ zu dem Schluss, dass der Westen weder ein Gebiet des Krieges noch des Vertrages sei, sondern der Mission, *dâr al-da'wa*.

Tariq Ramadan übernimmt den Begriff und entwickelt ihn zum Gebiet der Bezeugung, *dâr al-schahâda*.³³ Der Unterschied zwischen Ramadan und den anderen Salafiten liegt in seiner Positionierung im Westen. Die andern sprechen von Muslimen im Westen, Ramadan spricht von westlichen Muslimen. Inhaltlich ist er trotz seiner irreführende Phraseologie auf der Linie des europäischen Fiqhrates. Er besitzt aber nicht ihre Kompetenz und wird von den islamischen Gelehrten als solcher nicht akzeptiert, sondern eher als Prediger, *dâ'iyâ*, toleriert.³⁴

Den salafitische Modernisierungsansatz, der am weitesten geht, verkörpert der „Fiqh der Minderheiten“, *fiqh al-aqalliyât*, der von Taha Jabir al-Alwani, dem damaligen Vorsitzende der „North American Fiqh Council“, entwickelt wurde. Als erster benutzte al-Alwani 1994 den neuen Begriff in einer Fatwa des Rates zum Thema der politischen Partizipation der Muslime im Westen. Sein Fiqhrat beschloß daraufhin, diesen Fiqhzweig, dessen Theoretiker al-Alwani selber ist, zu fördern.³⁵

Al-Alwani bricht endgültig mit der traditionellen Aufteilung der Welt in verschiedene Gebiete. Früher sind die Muslime nicht aus dem Gebiet des Islam ausgewandert, um Wohlstand und Zuflucht bei den Ungläubigen zu suchen.³⁶ Es

³² Al-Qaradawi, Yusuf, *Al-aqalliyât al-muslima wa maschkalâtuhâ al-fiqhiya*, in: *Majallat al-buhûth*, Dublin 20.02.2005 Nr.1 (Die muslimischen Minderheiten und ihre Fiqh-Probleme)

³³ Ramadan, Tariq, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford 2004, S. 63 ff

³⁴ Vgl. Ghadban, Ralph, *Tariq Ramadan und die Islamisierung des Westens*. Berlin 2006, S. 42 ff

³⁵ Masud, Muhammad Khalid, *Islamic Law and Muslim Minorities*, in: *International Institute for the Study of Islam in the Modern World*, ISIM Newsletter 11/2002 Leiden, S.17

³⁶ Wenn nicht anders erwähnt, stammen die Informationen aus dem Grundsatzartikel von Taher Jaber al-Alwani, *Nazarât ta'sîsiyat fi fiqh al-aqalliyât*, <http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/politic/2001/article1-7.shtml> (Grundlagen des Fiqh der Minderheiten)

gab auch keine Bürgerschaft, die man durch langen Aufenthalt oder Geburt erhalten konnte. Ein internationales Recht und internationale Konventionen für den Schutz der Minderheiten existierten nicht. Es herrschte eine ständige Konfrontation zwischen den isolierten Nationen um die Herrschaft, deshalb haben die früheren Gelehrten den Fiqh des Krieges, *fiqh al-harb*, entwickelt. In unserer Welt, in der die Kulturen und Völker sich vermischt haben, brauchen wir ein Fiqh des Zusammenlebens, *fiqh al-ta'âyusch*.

Al-Alwani bricht auch mit *fiqh al-nawâzil*, weil *fiqh al-aqâlliyât*, seiner Meinung nach, nicht zu den sekundären Fiqh-Kategorien gehört. Er gehört überhaupt nicht zum vorhandenen Fiqh. Dieser geerbte Fiqh ist untauglich und kann nur punktuell einige Lösungen anbieten. Dieser Fiqh, der als kleiner Fiqh, *al-fiqh al-asghar*, bekannt ist, ist ungeeignet für die Fundierung von *fiqh al-aqalliyât*. Diese Funktion kann nur der große Fiqh, *al-fiqh al-akbar*, d.h. die Glaubenslehre, erfüllen. Daher ist dieser Fiqh als besonderes Recht zu begreifen, das die Probleme einer bestimmten Gruppe behandelt, die besondere Lösungen erfordern.

Für die Begründung dieses Fiqh ist ein neuer *ijtihâd* vonnöten, der von den allgemeinen Aussagen des Korans und seinen Werten und Intentionen ausgeht. Man muss vom Koran als einzige autoritative Quelle ausgehen, die alle anderen Interpretationen in der Sunna und anderen Referenzen überragt und abrogiert. Die Sunna als erläuternde Quelle zum Koran muss neu systematisiert und interpretiert werden. Eine Hadithsammlung, wie bei ibn Hanbal, führt zu Inkohärenz und Widersprüchlichkeit. Bei einer Systematisierung ist das Erreichen einer einheitlichen der Intention des Korans entsprechenden Aussage, die für alle Muslime bindend sein kann, möglich.³⁷

Dafür muss man, ohne neu zu interpretieren, die systematische Einheit des Korans und seine Finalität entdecken, die Verbindung zwischen Transzendenz und menschlicher Realität herstellen, um den Unterschied zwischen dem absoluten Menschlichen – Menschlichkeit- und dem individualisierten Menschen zu erklären. Der klassische Fiqh hat dieser universellen Dimension der islamischen Offenbarung aus historischen Gründen wenig Beachtung geschenkt und sie geographisch auf den engen Raum von *dâr al-islâm* eingeschränkt. Wir müssen uns an die universelle Dimension des Islams halten: „Die Erde gehört Gott, der Islam ist seine Religion, jedes Land ist entweder

³⁷ Al-Alwani, Taher Jaber, *Fi manhaj fihm al-hadîth al-scharîf*, www.alwihdah.com (06.02.2005) (Die Methodik des Verstehens der ehrbaren Überlieferung)

tatsächlich ein „*dâr al-islâm*“ zur Zeit oder ein potentielles „*dâr al-islâm*“ für die Zukunft. Die ganze Menschheit bildet die muslimische Umma. Entweder ist sie eine Umma, die den Islam angenommen hat (*ummat al-milla*) oder ein Umma der Mission (*ummat al-da'wa*), in diesem Fall sind wir verpflichtet, sie aufzusuchen und uns dort zu niederlassen.“

Der Universalismus von al-Alwani ist nicht humanistisch, sondern islamisch. Der Fiqh der Minderheiten stellt einen Aspekt unter anderen in den globalen Vorstellungen von Al-Alwani dar, bezüglich der Reform des gesamten islamischen kulturellen Erbes. Die Reformen sollen den Wiederaufbau der Umma ermöglichen.³⁸ Ein weiterer Aspekt der Reformen besteht in der Überwindung aller Differenzen unter den Muslimen und der Schaffung einer Art islamischer Ökumene, die nicht nur organisatorisch, sondern auch dogmatisch einen internationalen Charakter besitzt. Ein wichtiger Aspekt ist auch die Vereitelung der westlich zionistischen Pläne zur Demontage der Umma zwecks ihrer Neugestaltung nach dem westlichen Vorbild. Es ist ihnen schon gelungen, die Scharia auf den Bereich des Personenstandsrechts zu reduzieren. Die Gesetzlichkeit, die Gott in den Koran, den Menschen und das Universum gesetzt hat, ist aber unveränderlich und allgemein gültig. Sie zu entdecken und umzusetzen ist die Aufgabe der Muslime. Der materielle Aspekt ist dabei auch nicht zu vernachlässigen, vor allem das Geld für die Ausübung von Macht und Einfluss. Damit können die Muslime am Ende wieder eine überragende herrschende Position erreichen, die erneut den alten Spruch bestätigen würde: „Der Islam herrscht und wird nicht beherrscht“ (*al-islâm ya'lu wa la yu'la 'alaihi*).

Schlusswort

Wir sind weit entfernt von Muhammad Abdus Ansatz, vor über hundert Jahren mit der Vernunft den Koran neu zu interpretieren (*ta'wîl*), um den Anschluss an die Moderne zu realisieren. Die Nahda stand in der Defensive, sie wollte sich mit der Vernunft am technisch materiellen Fortschritt beteiligen und glaubte an die Notwendigkeit religiöser Reformen. Inzwischen haben sich die Muslime diesen materiellen Fortschritt angeeignet und auf die Reform der Religion verzichtet. Der Versuch der Salafiya mit dem Fiqh der *al-nawâzil* oder *al-aqalliyât* an der Moderne voll zu partizipieren, ist eine Scheinmodernisierung, weil er die Wertgrundlagen der Moderne ablehnt. Er hat zu keiner Annäherung

³⁸ Die Referenz für den Absatz ist: Al-Alwani, Taher Jaber, *Tafakkuk mafhûm al-umma wa darurat al-murâja'a*, www.alwihdah.com (26.12.2005) (Der Zerfall des Ummabegriffes und die Notwendigkeit seiner Revision)

an die Menschenrechte geführt und nur eine formal technische Akzeptanz der Demokratie als Kontrollsystem teilweise erzeugt. Es geht im Grunde genommen allein um eine friedliche Eroberung des Westens und die Islamisierung der Welt. Es ist schon bedeutungsvoll, wenn der bekannte Muslimbruder al-Qaradawi, nach einem langen Zögern einlenkt und sich den Ansatz *fiqh al-aqalliyât* im Jahre 2001 zu eigen macht³⁹ und sein europäischer Fiqhrat ihm im Jahre 2004 folgt.⁴⁰

³⁹ Al-Qaradawi, Yusuf, *Fiqh al-aqalliyât al-muslima*, Beirut 2001 (Fiqh der muslimischen Minderheiten)

⁴⁰ Scientific Review of the European Council for Fatwa and Research, Dublin June 2004 Nr.4/5. Die Hälfte der Ausgabe ist dem *fiqh al-aqalliyât* gewidmet. Unter den Autoren befindet sich auch al-Alwani.